# **TL - EXPLICATION POUR LE JEUDI 24 NOVEMBRE 2016 D’UN EXTRAIT DU TRAITE DU DESESPOIR DE KIERKEGAARD, p.93.**

**Lundi 31 octobre 2016 par Serge Durand - Philosophie**

**Sommaire**

**EXPLICATION DU TEXTE SUIVANT**

**TEXTE 1 DE FICHTE SUR L’IMAGIN**

**TEXTE 2 : KEN WILBER ET (...)**

**TEXTE 3 DE STEPHEN JOURDAIN**

**EXPLICATION DU TEXTE SUIVANT :**

**« L’orientation vers Dieu dote le moi d’infini, mais ici cette infinisation, quand l’imaginaire a dévoré le moi, n’entraîne l’homme qu’à une ivresse vide. Certain pourra trouver ainsi insupportable l’idée d’exister pour Dieu, l’homme ne pouvant plus en effet revenir à son moi, devenir lui-même. Un tel croyant ainsi en proie à l’imaginaire dirait (pour le personnifier par ses propres paroles) : « On comprend qu’un moineau puisse vivre, puisqu’il ne se sait vivre pour Dieu. Mais soi-même le savoir ! et ne pas sombrer tout de suite dans la folie ou le néant ! »**

**Mais chez quelqu’un en proie ainsi à l’imaginaire, un désespéré donc, la vie peut très bien suivre son cours, quoique d’habitude on s’en aperçoive, et, pareille à celle de tout le monde, être emplie du temporel, amour, famille, honneurs et considération ; …peut-être ne s’aperçoit-on pas qu’en un sens plus profond cet homme-là manque de moi. », Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Livre III, chapitre 1, alpha*.***

**Vous expliquerez le texte précédent à l’aide de son contexte et vous ferez des comparaisons doctrinales avec au moins deux des textes suivants :**

## **TEXTE 1 DE FICHTE SUR L’IMAGINATION :**

**« Les deux opposés doivent être une seule et même chose cela signifie en peu de mots : Pas d’infini, pas de limitation ; pas de limitation, pas d’infini. L’infini et la limitation sont unis dans un seul et même terme.**

**Si son activité ne tendait pas à l’infini, le moi ne pourrait pas limiter son activité, ni lui poser des bornes comme il le doit. L’activité du moi consiste dans un poser du moi illimité ; elle rencontre une résistance, si elle surmontait cette résistance, l’activité qui se trouve au-delà de la limite de la résistance serait entièrement anéantie et supprimée, le moi alors ne poserait pas ; mais il doit poser sur cette ligne, il doit se limiter, c’est-à-dire, il doit se poser à cet égard comme ne se posant pas ; il doit poser dans cette circonférence la limite indéterminée, illimitée, infinie (plus haut B) et pour faire cela, il faut qu’il soit infini..**

**En outre, s’il ne se limitait pas, le moi ne serait pas infini. Le moi n’est que ce qu’il se pose, il est infini ; c’est-à-dire, il se pose infini il se détermine par le prédicat de l’activité, donc il se limite comme substrat de l’infini ; il se distingue de son activité infinie (quoiqu’ils ne soient tous deux qu’une seule et même chose), et ainsi doit procéder le moi pour être infini. L’activité s’échappant dans l’infini, qu’il distingue de lui-même, doit être son activité ; elle doit lui être attribuée par conséquent, dans une seule et même action, indivise, indécomposable, il doit admettre de nouveau en soi cette activité […] ; mais s’il l’admet en soi, elle est déterminée, elle n’est donc plus infinie ; pourtant elle doit être infinie, et ainsi elle doit être posée hors du moi.**

**Cette réciprocité du moi en soi et avec soi-même en tant qu’elle se pose en même temps finie et infinie, réciprocité qui n’est qu’une lutte du moi avec lui-même, se reproduisant elle-même, tandis que le moi veut réunir ce qui ne peut être réuni, qu’il cherche tantôt à admettre l’infini sous la forme du fini, et tantôt repoussé pose cet infini hors de lui-même et tente, dans le même moment, de le ramener en lui sous la forme du fini, cette réciprocité est la faculté de l’imagination. », Fichte, *Fondement de la doctrine de la science* (1794), §4, traduction Grimblot.**

## **TEXTE 2 : KEN WILBER ET L’ERREUR PRE/TRANS :**

**Pour mieux comprendre la nature de la Confusion Pré/Trans, nous donnerons la parole à Wilber dans la présentation de son essai tiré de *Les trois yeux de la connaissance* :**

**« Il y a un obstacle à l’émergence d’une vision du monde complète et celui-ci est sans conteste le plus fascinant de tous. Cet obstacle, cette confusion, a corrompu, sous ses formes diverses, les travaux des psychologues de Freud à Jung, des philosophes de Bergson à Nietzsche, des sociologues de Lévy-Bruhl à Auguste Comte.**

**On le retrouve aussi bien derrière la vision du monde mythologique et romantique que derrière la vision rationnelle et scientifique ; aussi bien dans les tentatives actuelles visant à prôner le mysticisme que dans celles visant à le dénoncer. Je suis convaincu que tant que cet obstacle n’aura pas été levé, tant que cette confusion n’aura pas été dissipée, nous serons dans l’incapacité d’élaborer une vision du monde qui soit vraiment complète.**

**J’ai baptisé cet obstacle la « confusion pré/trans »… Il est relativement simple de formuler l’essence de la confusion pré/trans. Nous commençons tout simplement par supposer que les êtres humains ont en réalité accès à trois domaines généraux d’être et de connaissance — le sensoriel, le mental et le spirituel. La terminologie variera selon les préférences : subconscient, conscient et surconscient, ou prérationnel, rationnel et transrationnel, ou prépersonnel, personnel et transpersonnel.**

**La difficulté est liée à un fait assez simple : le prérationnel et le transrationnel sont non-rationnels, chacun à leur manière, en conséquence ils paraissent relativement semblables, voire identiques, au regard du profane. Cette confusion — entre « pré » et « trans » a deux conséquences possibles : les domaines transrationnels sont réduits au niveau pré-personnel, ou les domaines prérationnels sont élevés à une gloire transrationnelle. Dans un cas comme dans l’autre, la vision du monde est tronquée, une moitié du monde réel (le « pré » ou le « trans ») étant victime d’une profonde erreur de traitement et de compréhension. », Ken Wilber, *Les trois yeux de la connaissance*.**

## **TEXTE 3 DE STEPHEN JOURDAIN SUR LE VERTIGE INTERIEUR DE L’INFINI :**

**« Chaque homme, je le suppose, une fois au moins dans son existence, est tombé en arrêt, comme foudroyé, devant ce mystère des mystères : mon être intérieur s’apparaissant à lui-même. Devant le phénomène de la conscience.**

**Je me sais !!! Et que resterait-il de ce moi sans cette connaissance ?!!!**

**Une telle rencontre est plus qu’un dessillement, c’est un choc.**

**Eh bien, pendant toute mon enfance cette commotion a été là, à l’état diffus… Au cours des mois qui ont précédé « l’éveil », elle a acquis des traits précis.**

**Quels étaient-ils ?**

**La conscience de moi m’apparaissait clairement comme étant un infini. La saisie consciente, en s’accomplissant, ouvrait en son propre sein une profondeur dans laquelle elle se réitérait un nombre infini de fois ; chaque nouvelle saisie se trouvant comme emboîtée dans la précédente, et relançant le développement du phénomène. Je me sais engendrait je me sais me sachant qui engendrait je me sais me sachant me sachant qui engendrait… qui engendrait…**

**Le processus ne tendait pas vers l’infini, il l’atteignait : au cœur du potache que j’étais se dilatait un infini des plus sérieux …**

**Un fait m’intriguait énormément. En vérité, bien plus qu’à ma curiosité, c’est à ma vie qu’il lançait un défi …La conscience de moi était un infini, cet infini était en moi, s’accomplissait en moi – ceci indéniablement ; …et pourtant, je ne réussissais à pénétrer personnellement, humainement, que sa frange ; je me sais m’était accessible, je me sais me sachant l’était aussi, je me sais me sachant me sachant l’était encore – mais déjà la difficulté était devenue immense ; en fait, c’était là une barrière infranchissable. L’infini de la conscience de moi était en mon esprit, mais, d’une certaine façon, j’en étais séparé, exclu ; il m’était impossible de l’assumer en tant que personne humaine.**

**Dans les jours qui ont précédé immédiatement « l’éveil », j’ai tenté cent fois d’entrer plus avant dans cette conscience, de forcer la barrière dont je parlais. En vain…**

**Et puis, un soir, à l’occasion d’une empoignade intellectuelle farouche, féroce même, avec une énigme philosophique tout à fait étrangère à mon travail sur la conscience de moi, « l’éveil », soudain, a surgi.**

**Et ce fut comme si l’infini de la conscience de moi, pris de pitié pour ce garçon qui, avec tant de zèle, cherchait à y entrer, avait, d’un coup, décidé d’accéder à son vœu, pur de toute arrière-pensée d’appropriation ; et lui avait ouvert grandes ses portes, qui, après tout, étaient celles de sa maison… », STEPHEN JOURDAIN - GILLES FARCET, *l’irrévérence de l’éveil*, *Rencontres avec un franc-tireur de la sagesse*, Accarias L’originel.**

# **TEXTE DE KIERKEGAARD :**

Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Livre III, chapitre 1, alpha) « Le désespoir de l’infinitude ou le manque d’infini », édition folio essais, p.90-94 :

**Dans toute vie humaine donc qui se croit déjà infinie ou qui veut l’être, chaque instant même est désespoir. Car le moi est une synthèse de fini qui délimite et d’infini qui illimite. Le désespoir qui se perd dans l’infini est donc de l’imaginaire, de l’informe ; car le moi n’a de santé et n’est franc de désespoir, que parce qu’ayant désespéré, transparent à lui-même, il plonge jusqu’à Dieu. Il est vrai que l’imaginaire tient d’abord à l’imagination ; mais celle-ci touche à son tour au sentiment, à la connaissance, à la volonté, ainsi on peut avoir un sentiment, une connaissance, un vouloir imaginaires. L’imagination est en général l’agent de l’infinisation, elle n’est pas une faculté comme les autres… mais pour ainsi parler, elle est leur *protée.* Ce qu’il y a de sentiment, de connaissance et de volonté dans l’homme dépend en dernier ressort de ce qu’il a d’imagination, c’est-à-dire de la façon dont toutes ces facultés se réfléchissent : en se projetant dans l’imagination. Elle est la réflexion qui crée l’infini, aussi le vieux Fichte avait-il raison d’y placer, même pour la connaissance, la source des catégories. Comme l’est le moi, l’imagination aussi est réflexion, elle reproduit le moi, et, en le reproduisant, crée le possible du moi ; et son intensité est le possible d’intensité du moi.**

**C’est l’imaginaire en général qui transporte l’homme dans l’infini, mais en l’éloignant seulement de lui-même et en le détournant ainsi de revenir à lui-même.**

Une fois donc le sentiment devenu imaginaire, le moi s’évapore de plus en plus, jusqu’à n’être à la fin qu’une sorte de sensibilité impersonnelle, inhumaine, sans désormais d’attache dans un individu, mais partageant on ne sait quelle existence abstraite, celle par exemple de l’idée d’humanité. Comme le rhumatisant, que dominent ses sensations, tombe tellement sous l’empire des vents et du climat, qu’instinctivement son corps ressent le moindre changement d’air, etc., de même l’homme, au sentiment englouti dans l’imaginaire, verse toujours plus dans l’infini, mais sans devenir toujours plus lui-même, puisqu’il ne cesse de s’éloigner de son moi.

La même aventure arrive à la connaissance qui devient imaginaire. Ici la loi de progrès du moi, s’il faut vraiment aussi que le moi devienne lui-même, c’est que la connaissance aille de pair avec la conscience, et que, plus il connaît, plus le moi se connaisse. Sinon la connaissance, à mesure qu’elle progresse, tourne en un connaître monstrueux, où l’homme, à l’édifier, gaspille son moi, un peu comme le gaspillage des vies humaines pour bâtir les pyramides ou des voix dans les chœurs russes pour ne fournir qu’une note, une seule.

Même aventure encore avec la volonté, quand elle verse dans l’imaginaire : le moi toujours plus s’évapore. Car quand elle ne cesse d’être aussi concrète qu’abstraite, ce qui n’est point le cas ici, plus ses buts et résolutions versent dans l’infini, plus elle reste en même temps disponible pour elle-même comme pour la moindre tâche tout de suite réalisable ; et c’est alors, en s’infinisant, qu’elle revient — au sens strict — le plus à elle-même, c’est quand elle est au *plus loin* d’elle-même (le plus infinisée dans ses buts et résolutions) qu’elle est au même instant le *plus près* d’accomplir cette infinitésimale parcelle de sa tâche réalisable encore aujourd’hui même, à l’heure même, à l’instant même. Et quand l’une de ses activités, vouloir, connaître ou sentir, a versé ainsi dans l’imaginaire, tout le moi à la fin risque aussi d’y verser, et, qu’il s’y jette plutôt de lui-même ou s’y laisse plutôt entraîner : dans les deux cas, il reste responsable. On mène alors une existence imaginaire en s’infinisant ou en s’isolant dans l’abstrait, toujours privé de son moi, dont on ne réussit qu’à s’éloigner davantage.

Voyons ce qui se passe alors dans le domaine religieux. **L’orientation vers Dieu dote le moi d’infini, mais ici cette infinisation, quand l’imaginaire a dévoré le moi, n’entraîne l’homme qu’à une ivresse vide. Certain pourra trouver ainsi insupportable l’idée d’exister pour Dieu, l’homme ne pouvant plus en effet revenir à son moi, devenir lui-même. Un tel croyant ainsi en proie à l’imaginaire dirait (pour le personnifier par ses propres paroles) : « On comprend qu’un moineau puisse vivre, puisqu’il ne se sait vivre pour Dieu. Mais soi-même le savoir ! et ne pas sombrer tout de suite dans la folie ou le néant ! »**

**Mais chez quelqu’un en proie ainsi à l’imaginaire, un désespéré donc, la vie peut très bien suivre son cours, quoique d’habitude on s’en aperçoive, et, pareille à celle de tout le monde, être emplie du temporel, amour, famille, honneurs et considération ; …peut-être ne s’aperçoit-on pas qu’en un sens plus profond cet homme-là manque de moi.** Le moi n’est point de ces choses dont le monde fasse grand cas, c’est celle en effet dont on est le moins curieux et qu’il est le plus risqué de laisser voir qu’on a. Le pire des dangers, la perte de ce moi, peut passer parmi nous aussi inaperçue que si de rien n’était. Nulle autre qui fasse aussi peu de bruit, et, quelle qu’elle soit, bras ou jambe, fortune, femme, etc., nulle autre qui, elle, ne se sache.

# **DIALECTIQUE SELON KIERKEGAARD**

[**Le vocabulaire de Kierkegaard**](http://kierkegaard.fracademic.com/) **de Hélène Politis**

**dialectique**

**Kierkegaard distingue plusieurs sortes de dialectique. Toutes n'entretiennent pas un rapport analogue au mouvement et à l'idée, toutes ne se valent pas. D'où une classification à quatre termes, deux inscrits dans l'Antiquité et deux dans la modernité Socrate [dialectique n° l]/Platon [dialectique n° 2] ; Hegel [dialectique n° 3]/Kierkegaard [dialectique n° 4]. Les dialectiques n° 1 et n° 4 peuvent être qualifiées d'ironiques, tandis que les dialectiques n° 2 et n° 3 sont spéculatives. Les dialectiques n° 1 et n° 4 sont sous la législation de l'entendement, les dialectiques n° 2 et n° 3 sous la législation de la raison. Les dialectiques n° 1 et n° 4 restent délibérément interrogatives, critiques, sans conclusion englobante, tandis que les dialectiques n° 2 et n° 3 sont spéculatives, ontologiquement totalisantes. « Il y a une dialectique [= celle de Socrate] qui, dans un perpétuel mouvement, veille continuellement à ce que la question ne s'enlise pas dans une conception accidentelle, qui, jamais lasse, est toujours prête à remettre à flot le problème lorsqu'il s'est échoué, bref, qui sait toujours tenir le problème en suspens et qui veut précisément le dénouer en cela et par cela. Il y a une dialectique [= celle de Platon] qui, en procédant à partir des idées les plus abstraites, veut les laisser se déployer en déterminations plus concrètes, une dialectique qui veut avec l'idée construire l'effectivité» (Le *Concept d’Ironie constamment rapporté à Socrate*, SV3 I, p. 161-162/OC II, p. 111). Kierkegaard élabore ses concepts par-delà le riche Système hégélien. Sa *dialectique* est elle-même *dialectiquement* polémique. Elle opte pour un retour au Socrate historique en deçà de la philosophie platonicienne des Idées ; mais, assumant ce mouvement, Kierkegaard ne fait pas retour à l'Antiquité (un tel retour serait philosophiquement régressif et d'ailleurs il est historiquement irréalisable) ; proposant ce regard en arrière vers Socrate, Kierkegaard désamorce plutôt en un geste vraiment moderne (post-hégélien) ce qu'il y a d'encore « platonicien » chez Hegel.**

**\*\* Dans la définition de la dialectique se trouvent spécialement mis en cause le statut du sujet pensant vivant d'une part, et sa relation avec l'objectivité d'autre part. L'exercice de la pensée (ceci valant pour Socrate, Platon, Hegel, Kierkegaard, quoiqu'ils n'attribuent pas à la pensée une fonction identique dans l'accès à la vérité) est un *travail.* Ce travail peut souligner les apories, renforcer les limites, multiplier les obstacles, tout comme il peut exprimer le choix inverse parier pour l'accès rationnel à la réalité, pour l'élaboration progressive d'un discours de vérité, pour le cumul réussi des étapes de recherche du sens. Dans le premier cas (dialectiques n° 1 et n° 4), est accentué le mouvement d'accès à la vérité, avec ce qu'il a de novateur mais aussi de décevant et de douloureux ; dans le second cas (dialectiques n° 2 et n° 3), sans pour autant que le mouvement de recherche soit occulté, ce qui est décisif, c'est la production du résultat qui va jusqu'à s'ériger en autoproduction (chez Hegel). Or si, avec Kierkegaard, on juge que se maintient ouverte la fracture entre la finitude et l'infinité, entre la pensée et l'être, on n'accepte pas la suppression-conservation hégélienne *(Aufhebung* en allemand). À cette reprise-relève on oppose alors une répétition-reprise *(Gjentagelse* en danois) à laquelle on accède non par la voie systématique mais par la foi paradoxale qui conserve (sans dépassement) la contradiction des opposés au sein même du geste qui sauve.**

**\*\*\* Du grand débat Kierkegaard-Hegel, on ne retient ordinairement que les critiques violentes adressées par Kierkegaard au Système. Traiter ainsi le discours kierkegaardien, c'est oublier sa dimension philosophique. Car c'est au nom même d'une compréhension pertinente de la dialectique et par respect pour l'activité philosophante — nullement par rejet de la philosophie — que Kierkegaard se veut attentif à ce qu'il y a d'inachevé et de négatif (c'est-à-dire de positif en germe mais toujours-non-encore-définitivement-germé) dans la pensée humaine en quête de sens « je ne suis pas poète et je procède seulement dialectiquement » *(Crainte et Tremblement,* SV3 V, p. 82/OC V, p. 179). Cette assertion de Johannes de Silentio s'applique à l'œuvre de Kierkegaard *en son entier* (cet entier n'étant en rien *une totalité).***

# **TEXTE 1 DE HEGEL SUR IDEALISME ABSOLU.**

**«**Nous avons affaire ici à un idéalisme absolu, au sens fort du terme idéalisme : à une philosophie qui aperçoit dans l’idée le centre de tout le réel et qui considère que tout ce qui est  résulte du développement de l’Idée. En effet, tout ce qui est réel  est rationnel, c’est-à-dire conforme à l’Idée.

Tout le reste est erreur, opinion, velléité, tout le reste est arbitraire et passager ; seule l’Idée absolue est l’Etre, seule elle est la Vie impérissable, la Vérité qui se sait telle, toute vérité.

Elle est le seul objet et le seul contenu de la philosophie. Du fait qu’elle est pour ainsi dire, le réceptacle de toutes les déterminations et que sa nature est telle qu’elle est capable, par autodétermination et particularisation, de toujours revenir à elle-même, elle peut affecter les formes les plus diverses et l’objet de la philosophie consiste précisément à le reconnaître, à la retrouver sous ces formes variées. La Nature et l’Esprit sont, en général, les deux modes sous lesquels elle se présente, l’art et la philosophie sont les deux modes sous lesquels elle s’appréhende et se donne son être-là approprié. La philosophie a le même objet et poursuit le même but que l’art et la religion ; mais elle est le moyen le plus élevé d’appréhender l’Idée absolue. » ,

Hegel, *Science de la Logique*, tome II

## **EXPLICATION TEXTE 1 :**

Dans ce texte extrait de la *Science de la logique*, Hegel expose en quelques lignes d’une grande densité l’essentiel de sa pensée : l’Idée est le centre de tout le réel, le seul contenu et le seul objet de la philosophie.

Hegel n’est pas le premier philosophe à avoir mis l’Idée au centre de la pensée. Platon, philosophe grec du IVème siècle av. J.-C., élève de Socrate, fondateur du Lycée, considérait, lui aussi, que l’Idée (eidos en grec) « est  ce qu’il y a de plus véritablement étant » ; seules les Idées (le Bien, le Vrai, le Beau) sont éternelles et tout ce qui existe (les objets du monde sensible) n’existent que par participation aux Idées, par exemple un beau visage, un beau corps ne sont « beaux » que dans la mesure où ils participent (ils sont un reflet) de l’Idée du Beau (voir *Le Banquet* de Platon) ; tous les objets du monde sensible ont une idée qui leur correspond dans le monde intelligible (cette table, ce cheval, cet homme, mais aussi les notions abstraites comme le courage ou la vertu).

La philosophie de Platon est un idéalisme, au même titre que celle de Hegel. Mais ce qui distingue la pensée de Hegel de celle Platon est exprimé en quelques mots lourds de sens dans le premier paragraphe du texte : « tout ce qui est résulte du développement de l’Idée. » Le mot essentiel ici est le mot « développement ».

Pour Platon, l’Idée ne se « développe » pas, elle « est », éternellement subsistante, immobile et, comme dirait Stéphane Mallarmé « telle qu’en elle-même l’Eternité la change » ; pour Hegel, au contraire, l’Idée se développe. Comment se développe-t-elle ? Hegel l’exprime dans le troisième paragraphe du texte « la Nature et l’Esprit sont, en général, les deux modes sous lesquels elle se présente.»

l’Idée, au départ n’a aucune détermination particulière et dans cette absence de déterminations, elle cherche à se connaître elle-même, en s’objectivant, d’abord dans la Nature (le règne minéral, végétal et animal), puis dans l’esprit humain (« elle peut prendre les formes les plus diverses », écrit Hegel) ; on peut donc dire que contrairement à l’Idée platonicienne qui subsiste éternellement, sans aucun changement, comme l’Etre de Parménide, l’Idée hégélienne prend peu à peu conscience d’elle-même, se perfectionne en s’incarnant dans le devenir ; la pensée de Hegel se présente comme une conciliation entre Parménide, "le penseur de l'Etre" et Héraclite, "le penseur du devenir" (l'Etre, l'Idée, la vérité éternelle advient dans la temporalité et dans l'Histoire).

"Tout ce qui est réel est rationnel, c'est -à-dire conforme à l'idée." cette phrase de Hegel a fait l'objet de nombreuses critiques. "Tout ce qui est réel est rationnel" ne signifie pas que tout est actuellement rationnel, mais que le réel, résultant du développement de l'Idée est "virtuellement" rationnel ; d'autres termes, les guerres, les inégalités, la souffrance des innocents ne sont pas rationnels "en soi", mais sont liés au fait que l'Idée se développe par étapes dans un mouvement dialectique : affirmation/détermination (thèse) - négation (antithèse) - négation de la négation (synthèse). Hegel donne à ce processus un nom difficile à traduire en français "*Aufheben*" qui signifie à la fois nier, laisser tomber, affirmer et soulever.

Dans *La Science de la Logique*, Hegel oppose la "logique de l'entendement", fondée sur les déterminations fixes de la pensée, notamment les principes d'identité, de non-contradiction et de Tiers exclu dans la logique d'Aristote - et la logique de la raison, fondée sur le mouvement dialectique.

Pour Hegel, tout n'est pas actuellement conforme aux exigences de la raison parce que l'Histoire, comme "Odyssée de l'Esprit absolu" n'est pas terminée. On voit ici à l'oeuvre l'idée de "progrès", héritée de la philosophie des Lumières.

La conception hégelienne de la réalisation de l'Idée dans l'Histoire a été vivement contesté par le philosophe danois Soren Kierkegaard qui reproche à la pensée de Hegel de ne pas prendre en compte les individus concrets. Pour Kierkegaard, l'objet de la philosophie n'est pas, comme le prétend Hegel, l'Idée, mais l'existence.

Pour Karol Wojtyla, le thème du rapport entre fini et infini est le coeur même de la dialectique hégelienne et, dans son sillage, de toute la culture moderne. "Celle-ci a tenté de séculariser la grande affirmation chrétienne de la rencontre, dans le Christ, entre le fini et l'infini, en présentant cette conciliation comme advenu en vertu de la force autonome de la Nature, de l'Histoire ou de l'Homme, et non comme l'acte gratuit de Dieu se faisant présent dans la Grâce."

L'Idée est le seul objet et le seul contenu de la Philosophie dans la mesure où le réel est l'ensemble des déterminations de l'Idée. La philosophie de Hegel est une gigantesque entreprise de conciliation entre les opposés, en particulier entre la nature - et le réel en général - et l'esprit. Dans la mesure où la nature est une détermination de l'esprit qui procède, dit Hegel, par autodétermination et particularisation, l'esprit se contemple lui-même à travers la nature, mais aussi, à un degré supérieur, à travers l'esprit humain. Parmi les déterminations de l'esprit absolu, Hegel met au premier rang, au-dessus de la religion, du Droit et de l'Etat, l'art et la philosophie.

Comment une oeuvre d'art peut-elle être une détermination de l'Idée ? L'idée, comme on l'a dit, cherche à se connaître elle-même à travers tout ce qu'elle peut être. C'est ainsi qu'elle s'incarne dans le génie d'un artiste particulier, par exemple Vermeer et dans une oeuvre, par exemple *La vue de Delft ;* lorsque nous contemplons la vue de Delft, nous ne contemplons pas la nature, comme lorsque nous contemplons un arbre ou un coucher de soleil, mais l'esprit de Vermeer et finalement l'esprit lui-même (l'Idée). On peut dire aussi que lorsque nous contemplons *La* v*ue de Delft* de Vermeer, l'esprit se contemple lui-même.

Cependant, l'art a encore sur le réel un point de vue particulier, celui de la sensibilité individuelle de l'artiste, il est lié aux passions qu'il flatte et vise le Beau et non le Vrai. Pour Hegel, ce n'est pas dans l'art, mais dans la philosophie que l'esprit se contemple et se réalise parfaitement lui-même.

La philosophie, selon Hegel, est la science qui rend compte d'elle-même, du sujet qui l'énonce, du processus historique où il prend place et finalement, de l'unité du sujet et de l'objet.

La véritable transformation et la potentialité révolutionnaire de la philosophie consiste dans le travail sur les représentations humaines. Lorsque Hegel dit : "tout ce qui est réel est rationnel" il veut dire : "tout ce qui est réel doit devenir rationnel". Il y a une dimension normative de la raison théorique.

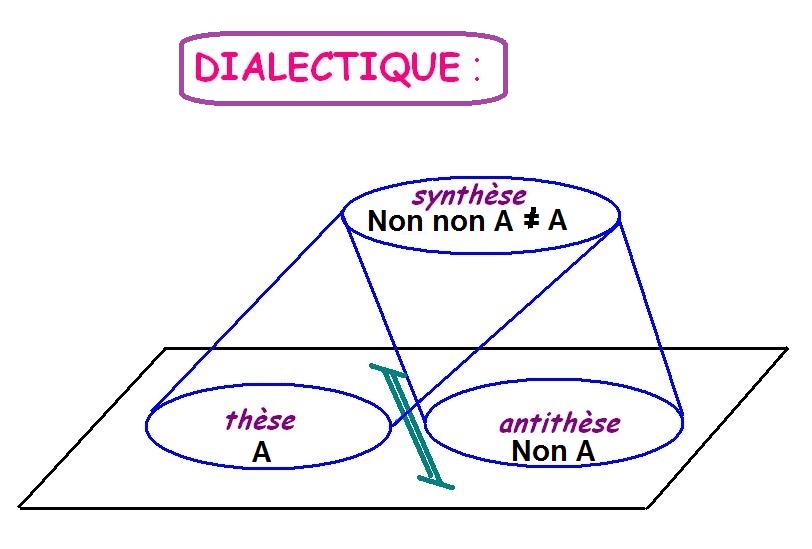
La fin de la philosophie est la "conscience de soi" comme communauté historique, politique et religieuse, d'individus actifs qui transforment le monde, le progrès dans la conscience de la liberté dans la connaissance de soi, dans la liberté de conscience, dans le Droit et dans l'État comme liberté objective.

La philosophie de Hegel est une philosophie de l'Histoire, une philosophie de l'action et d'une liberté en progrès avec ses contradictions dialectiques, de l'histoire subie à l'histoire conçue où l'Odyssée de l'esprit s'achève après être passée de la conscience de soi à la conscience morale puis à la conscience politique et religieuse.

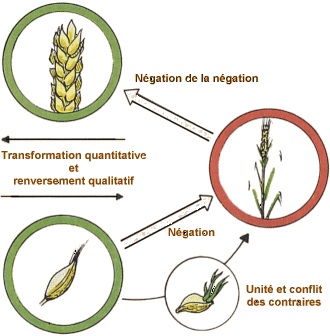
# **TEXTE 2 DE HEGEL SUR LA DIALECTIQUE.**

« On supposera ici connue d'après la Logique la méthode selon laquelle, dans la science, le concept se développe à partir de lui-même, progresse et produit ses déterminations d'une manière immanente, au lieu de s'enrichir par l'affirmation gratuite qu'il y a d'autres aspects et par l'application de la catégorie de l'universel à telle matière donnée par ailleurs.

R : Le principe moteur du concept en tant qu'il n'est pas simplement analyse mais aussi production des particularités de l'universel, je l'appelle dialectique. Ce n'est pas une dialectique qui dissout, confond, bouleverse un principe ou un objet donné au sentiment, à la conscience immédiate et ne se soucie que de la déduction d'un contraire - en un mot une dialectique négative comme on la trouve souvent, même chez Platon. Elle peut considérer comme son dernier mot d'atteindre le contraire d'une représentation, soit qu'il apparaisse comme sa contradiction dans un scepticisme décidé, soit d'une manière plus terne, comme une approximation de la vérité, demi-mesure toute moderne. Mais la dialectique supérieure du concept, c'est de produire la détermination, non pas comme une pure limite et un contraire, mais d'en tirer et d'en concevoir le contenu positif et le résultat, puisque c'est par là seulement que la dialectique est développement et progrès immanent. Cette dialectique est par suite non l'action externe d'un entendement subjectif, mais l'âme propre d'un contenu de pensée qui propage organiquement ses branches et ses fruits. La pensée en tant que subjective ne fait qu'assister à ce développement de l'idée comme de l'activité propre de sa raison, et ne lui ajoute aucun complément de sa part. Considérer quelque chose rationnellement, ce n'est pas apporter du dehors à l'objet une raison et le transformer par là, mais l'objet est pour lui-même rationnel. Ici c'est l'esprit dans sa liberté, le plus haut sommet de la raison consciente de soi qui se donne la réalité et se produit comme monde existant. La science a seulement à porter à la conscience ce travail propre de la raison de la chose. », Georg Wilhelm Friedrich Hegel, principes de la philosophie du droit, Introduction, § 31.







# [**DE LA DIALECTIQUE - KANT ET HEGEL**](http://www.leconflit.com/article-de-la-dialectique-kant-et-hegel-74254044.html)

      Une des difficultés de compréhension des pensées de KANT et d'HEGEL provient du décalage de contexte entre notre époque et celle des philosophes. Ils vivent dans un monde où la théologie est encore considérée comme le sommet de la pyramide des connaissances. Ce qui l'oblige pour éviter une certaine confusion intellectuelle à forger un nouveau vocabulaire. Après des siècles de progrès dans les méthodes pour acquérir des connaissances, de grandes énergies sont déployées pour appliquer ces méthodes à la connaissance des "choses spirituelles". Si après KANT,  HEGEL adopte un vocabulaire particulier, si particulier qu'il lui est nécessaire d'écrire une Encyclopédie de la connaissance, c'est à la fois pour tenir compte de la révolution kantienne et pour exprimer des positions différentes (de celle de KANT) sur le monde. Pour les francophones, à la difficulté de saisir ces nouveaux vocabulaires (déjà ardus pour d'autres philosophes), s'ajoute la barrière linguistique et les problèmes de traduction. Concernant la dialectique, KANT et HEGEL remettent effectivement tout à plat, passant souvent par-dessus des siècles intellectuels, pour prendre le relais directement des auteurs antiques, une manière plus aisée de rompre avec toute une phraséologie et un univers religieux institutionnalisé.

      Claude BRUAIRE reprend les choses avant Kant et parvenu à lui, commence par rappeler que "le nominalisme dénonçait la dialectique comme une science illusoire" . Nous sommes alors dans un univers mental dominé par les diverses interprétations de Révélations, ne l'oublions pas. "restait à expliquer l'illusion en son origine, ou à en comprendre la genèse. pour que PLATON ait cru que le langage conceptuel, sans l'appui de l'expérience, de ses observations et vérifications, soit le chemin de la vérité, alors même que cet auteur représente l'intelligence inégalée, il fallait bien que la puissance d'illusion atteste une malfaçon naturelle qui incline à la servir. KANT se donnera cette tâche : expliquer, exposer le mécanisme d'illusion qu'est la dialectique, en sa prétention à la vérité. la cause est donc entendue, la dialectique est l'ensemble des raisonnements vides de contenu. Elle se donne bien comme un organon de propositions "objectives". Mais la prétention est illusoire et la dialectique n'est qu'une "logique de l'apparence" (Critique de la raison pure). Faussement considérée comme une science, ou comme un art, elle ne trompe et ne se trompe "qu'en imitant la méthode de profondeur que prescrit la logique en général... Cette fois la dialectique est crûment dénoncées comme un "art sophistique" puisqu'il faut définir, à l'enseignement de PLATON lui-m^me, le sophiste comme un imitateur du philosophe. Sophistique, certes, souvent involontaire, puisqu'elle est, précisément "naturelle". Mais elle ne livre qu'une "apparence de vérité". KANT opposera donc une Analytique de l'entendement, qui est "logique de la vérité" (Critique de la raison pure, toujours) à l'illusion de la dialectique. Cependant, comme il est nécessaire de détruire l'apparence par elle-même, la dialectique sera assignée à sa propre critique, ou Critique de l'apparence dialectique. Telle sera la fameuse Dialectique transcendantale. A la racine de l'illusion dialecticienne, est l'incitation à substituer à des contenus venus de l'expérience, des concepts qui prétendent traduire une intuition intellectuelle, alors qu'il n'est d'intuition qu'empirique. Loin que les concepts manifestent la vérité de l'Idée, ils n'étreignent aucune réalité. Et l'on confond apparence et manifestation. On les confond alors que seules les données de l'expérience sensible manifestent le vrai, même si elles nous dissimulent à jamais ce que le Réel est vraiment, "en lui-même". Du moins ces données permettent-elles d'édifier une science des phénomènes naturels, un savoir qui soit conforme à leur vérité de phénomènes. Cependant, nous avons naturellement tendance à "croire" à des manifestations authentiques de ce que sont les "choses en soi". Croyance qui consiste, à nouveau, à donner un contenu à de purs concepts, à les tenir pour des vérités nouménologiques. Le "noumène" désignant une réalité spirituelle accessible à une prétendue intuition intelligible, il se substitue au phénomène sensible. Alors est possible, et quasi inévitable, une dialectique vide, ou pleine d'apparences.

C'est pourquoi la dialectique conceptuelle prétend édifier une métaphysique, dévoyant l'entendement scientifique vers les illusions d'un savoir qui, transgressant l'empirique, capterait des réalités spirituelles. C'est pourquoi, aussi, la dialectique démontre une chose et son contraire, trouvant toujours la justification de thèses contradictoires. C'est qu'elle s'exerce en supposant des "choses en soi" où la logique ne peut imposer ses principes, dès lors qu'elle est constituée pour connaître les phénomènes. Dès lors, les contradictions développées face à face dans le débat antinomique ne sont elles-mêmes qu'apparentes ou purement sophistiques. Prenons avec KANT l'exemple le plus simple. Parmi les propositions  opposées, les unes sont simplement contraires. Une troisième est toujours possible et je peux donc nier simultanément les contraires. Ainsi je puis nier qu'un corps sente bon ou mauvais, car il peut, en outre, ne rien sentir du tout (exemple tiré directement de La critique de la raison pure). A l'inverse, si deux propositions sont, non plus contraires mais contradictoires, je ne peux les nier simultanément, l'une est vraie, l'autre est fausse. Ainsi, si je dis que le monde est infini ou n'est pas infini. Voilà bien la contradiction analytique où le principe d'exclusion est invincible. Mais ce principe est contourné dans une contradiction dialectique.

Voilà comment KANT l'explique, après ce rappel de de logique élémentaire : Si je dis que le monde est fini ou infini, alors je considère le monde comme une "chose en soi". Je n'oppose plus, comme en bonne logique, l'infini ou non-infini, comme leur immédiat exclusion réciproque. mais j'envisage comme déterminé "en soi", indépendemment de toute connaissance possible des phénomènes. Dès lors, je dis "quelque chose de plus qu'il n'est nécessaire pour la contradiction". Ce "quelque chose de plus" est un pur concept invérifiable, au-delà de toute expérience possible. Et c'est alors que je défends des thèses antinomiques dans une illusoire contradiction : je fais de la dialectique, que la dialectique, critique d'elle-m^me, dissoudra en le royaume des ombres. Que le monde ait un commencement ou non, qu'il y ait, quelque part, une unité indivisible ou non, que je sois libre ou non, qu'il y ait une cause suprême ou non, voilà les débats dialectiques, voilà la métaphysique, où tout et son contraire peut être prouvé.

On le voir, une fois de plus, le sort fait à la dialectique dépend d'une métaphysique de principe et, dans le cas de KANT, en cette critique de la raison pure spéculative, d'une métaphysique négative, plus clairement manifeste comme une théologie négative présupposée et qui est indiscernable d'une négation de la théologie. Ce que le statut du langage, de la pensée incarnée, sise dans nos discours, est compris de manière opposée, selon que ce qui n'est pas relatif à notre expérience sensible, est concevable ou non, en vérité. Or ce qui est irrelatif à l'expérience possible, c'est précisément l'absolu, que les religions nomment Dieu. Que le langage, en son débat temporel, proprement philosophique, soit capable du pur intelligible, de l'être "nouménal", telle apparaît la seule question qui décide, selon les options principielles, du pouvoir de vérité de la dialectique ou de son illusoire puissance. Et de OCKHAM à KANT, par le détour de la pensée de LUTHER, la métaphysique, le langage philosophique, demeurent destitués de vérité, d'accès à l'être intelligible, dont nous n'avons pas de savoir empirique. Qu'une telle révocation de la métaphysique cesse d'être présupposée, qu'elle soit dénoncée et réfutée, refusée en tout cas, alors la dialectique sera restaurée, même si elles demeure assignée à l'aspect négatif de la raison. Ce sera la position neuve de HEGEL."

   Si nous avons tenu à reproduire ici ce passage relativement long de l'explication de Claude BRUAIRE, c'est parce qu'il met bien en évidence - contrairement à beaucoup d'explications que nous avons pu lire par ailleurs - le dévoiement constant de la dialectique, vue pourtant positivement avec PLATON, depuis le début de l'ère chrétienne, dans la recherche de choses dont n'avons pas la moindre expérience empirique. Il fallait, dans cette période des Lumières où vit KANT, opérer un complet bouleversement des manières de penser, manière rattachées à des objectifs vains et éloignés des nécessités du moment. Quitte à revenir sur des aspects de destruction intellectuelle en règle plus tard, il fallait remettre un plat un système de pensée qui servait par trop un ordre figé établi au détriment du plus grand nombre et de certaines valeurs, celles-là pourtant que le christianisme originel prétendait défendre...

      Joël WILFERT, dans son analyse de La Critique de la raison pure, indique que la dialectique n'intervient qu'après L'Esthèque transcendantale qui analyse les formes a priori de la sensibilité et en seconde partie de la Logique transcendantale comme "logique de l'apparence" après L'analytique transcendantale qualifiée de "logique de la vérité". Toutefois, selon lui, dans la pensée de KANT, elle précède les deux autres. La dialectique est bien au coeur de sa discussion. "La dialectique transcendantale constitue en effet la critique de la métaphysique, or celle-ci,(...) n'est pas parvenue en plus de vingt siècles d'existence à convaincre de son caractère scientifique ; elle pose toutefois les questions fondamentales et se révèle aussi inévitable qu'inefficace. L'intérêt de la Raison humaine est bien plus grand en ce qui concerne la métaphysique qu'en ce qui concerne les autres sciences, il convient donc de toujours l'accompagner de sa critique : la dialectique afin d'en dénoncer l'illusion tout en maintenant l'intérêt."

La métaphysique, pour KANT, est une "science pure a priori à partir de simples concepts", c'est une science non empirique qui déduit des conséquences nécessaires (a priori) en prenant pour objet des Idées, c'est-à-dire des concepts dont aucune exemple ne peut être produit dans l'expérience sensible. On peut aisément ramener les idées dont s'occupe la métaphysique à trois : le moi (l'Âme), le monde et Dieu. Est-possible d'obtenir une connaissance certaine en appliquant l'entendement à de tels concepts purs? KANT écrit tout un (gros) livre pour démontrer que non. Le philosophe allemand montre que tout psychologie rationnelles ne parvient à ses conclusions qu'au prix de paralogismes (erreurs logiques) que toute cosmologie rationnelle (et non physique expérimentale) débouche sur un embarras de la Raison avec elle-même, c'est-à-dire des antinomies et que toute théologie rationnelle échoue à prouver l'existence de Dieu et à connaître ses attributs, parvenant tout au plus à un idéal de la Raison pure et non à une véritable théologie. La raison d'un tel échec ne peut être que l'impossibilité de parvenir à une connaissance, à partir de simples concepts, mais seulement à une pensée (qui ne permet pas de poser l'existence). "La connaissance suppose donc qu'outre le pur concept, dont la seule condition est de n'enfermer aucune contradiction, écrit Joël WILFERT, résumant le propose de KANT, quelque chose soit immédiatement donné qu'on ne puisse déduire du concept et qu'outre l'entendement, faculté des concepts, notre esprit puisse être affecté par un donné et donc supposé une capacité d'intuition."

     René MOURIAUX, après avoir restitué le contexte du "siècle des Lumières", écrit que KANT ne modifie finalement guère l'enseignement d'ARISTOTE du point de vue matériel, mais en change radicalement la forme. "L'originalité kantienne réside dans la systématicité de son propos et dans l'introduction des jugements "infinis" utilisant des concepts au contenu formellement positif mais réellement négatif pour exprimer son absence de limite (l'âme est immortelle - en réalité non-mortelle). Dans la dialectique transcendantale, Kant examine les trois idées que sont le monde, l'âme et Dieu. Faute de respecter le statut a priori de ces idées, l'entendement s'égare. la psychologie rationnelle, la théorie de l'âme dans la scolastique, tombe dans des "paralogismes". La physique oscille entre des thèses contradictoires - la monde est limité, illimité - les "antinomies" Enfin les preuves théologiques de l'existence de Dieu sont "impossibles". Spéculativement, l'être suprême est un "idéal sans défauts". Comme toute sa philosophie, l'épistémologie de Kant est dualiste, reposant sur l'opposition entre empirisme et a priorique. L'homme connaît les phénomènes qu'il construit, non les noumènes  (réalités, choses en soi). Toutefois, nous sommes en présence d'une pensée en mouvement." C'est-à-dire qu'elle évolue d'oeuvre en oeuvre. Le politologue et philosophe  cite l'étude de Yirimiyaku YOVEL (Kant et la philosophie de l'histoire,1989), qui relève que l'histoire empirique indique une avancée vers les lumières, utilisant à ce propos l'expression de "ruse de la nature" et celle de "mécanismes dialectiques (conflits, guerres, inégalités, intérêts économiques égoïstes, etc)" La fécondité de l'antagonisme est exprimée selon lui dans la phrase célèbre de la Critique de la raison pure :

"La colombe légère qui, dans son libre vol, fend l'air dont elle sens la résistance, pourrait s'imaginer qu'un espace vide d'air lui réussirait encore mieux".

   KANT envisage explicitement des dépassements à des couples antagonistes et la critique se pose comme au-delà de la certitude et du scepticisme. Dans ses Leçons sur l'histoire de la philosophie, HEGEL note qu'"il est remarquable - et c'est un mérite du KANT - que chaque genre (des catégories) constitue à son tour une triade. La triplicité, cette antique forme des pythagoriciens, des néoplatoniciens et de la religion chrétienne se fait à nouveau jour".

   Nous nous attardons sur la conception de la dialectique de KANT, à l'instar de nombreux historiens, "non seulement parce que dans un sens propre, comme l'écrit René MOURIAUX, il a redonné vie au terme de dialectique, mais parce que sa pensée est animée par une dynamique critique qui annonce HEGEL." Nous avons envie de préciser que plutôt  KANT permet HEGEL, pour ne pas laisser penser à une marche prédestinée du monde ou à une histoire dont la marche est forcément tracée dans une direction.

     Claude BRUAIRE, qui consacre son petit livre La dialectique surtout à HEGEL (au point que nous pouvons nous demander s'il n'est pas tout simplement hégélien), estime que "la dialectique retrouve ses lettres de noblesse avec (sa) philosophie". HEGEL redonne selon lui, par l'héritage d'ARISTOTE, tous ses droits au langage conceptuel, à sa capacité de vérité. Il assume par ailleurs l'Idéalisme, mais au sens platonicien de l'Idée, c'est-à-dire du "réellement réel". L'idéalisme véritable, définit surtout dans Phénoménologie de l'Esprit, rappelle, à rebours de l'abstraction absurde (dont il démontre l'équivalence avec le matérialisme), que ce qui est, en vérité, est son propre sens et peut être considéré doublement - sous condition de ne pas oublier l'unité indivise -, en sa face subjective ou selon le savoir, en sa face objective, selon l'être objectif. Le discours conceptuel garde l'accès au vrai, le savoir n'étant jamais soumis au donné empirique. On mesure là ce qui le sépare de KANT. D'autant plus que toute son oeuvre transpire le christianisme (entendu comme un certain protestantisme, celui de LUTHER). La foi n'est pas un obscur sentiment, mais bien un savoir, diversement exprimable selon les niveaux de langage. HEGEL répudie donc l'agnosticisme de KANT. Un autre aspect, qui tranche avec tout la philosophie kantienne, c'est la mise en évidence de l'essence du contenu même de la révélation. Contenu qui se définit d'un mot (mais cela est l'interprétation de Claude BRUAIRE) : réconciliation.

"En conséquence, écrit-il, la pensée spéculative qui recueille et expose cette logique des relations intra-divines exposera, comme Logique de l'Esprit absolu, l'unité de Dieu dans les différences internes qui s'y concilient mutuellement. En corollaire, toute pensée, toute philosophie, qui en reste à des oppositions, à des contradictions, à des antinomies qui font les débats interminables, qui ignore les médiations, les conciliations, se présente comme attestation de la conscience malheureuse perpétuée en dépit de l'esprit du christianisme, transcrivant, dans l'existence humaine comme dans la pensée, la logique brisée d'une divinité étrangère à l'homme et étrangère à elle-même. Logique brisée qui ne sait la raison que dans son envers négatif, sans comprendre que cet aspect négatif est lui-même surmonté, nié, dans la vie relationnelle qui fait la vérité positive de Dieu, vérité offerte à l'homme dans la révélation. Ainsi la pensée comme l'existence humaine demeurent la proie des oppositions, des contradictions, ignorant qu'elles sont levées et vaincues en vérité.

Voilà, précisément, ce que HEGEL appelle dialectique. Dialectique qui est l'autre de la logique dont elle reste un aspect - ou "moment" - dépassé, surmonté, renié. Ainsi HEGEL pense-t-il restituer la signification grecque, spécialement aristotélicienne, qui distingue la dialectique de la science. Mais avec cette double adjonction : la dialectique est de l'existence comme de la pensée, la dialectique est un moment de la science logique de l'être, son moment négatif, de séparation et d'opposition des termes ou parties divisées. Il nous faut donc distinguer trois niveaux que le troisième seul connaît comme son propre démembrement qu'il unifie :

- La pensée de l'entendement qui abstrait l'une de l'autre les déterminations, les termes, et les fixe dans cette séparation partitive. par exemple le fini et l'infini, la liberté et la nécessité, le sujet et l'objet, etc. (Encyclopédie).

- La dialectique où les termes et les thèses opposées se dévorent eux-mêmes, en quelque sort, faisant aveu de leur abstraction, de la négation qui les oppose, de leur sens brisé, et, par suite, se supprimant eux-mêmes. Déparés, opposés, ils sont en effet, "finis", dans leur mortel isolement. De plus, ils se perdent en perdant sens, et deviennent ainsi équivalents, interchangeables, "passant les uns dans les autres". De sorte qu'à voir abstraitement et unilatéralement un élément séparé, on le perd, sans autre solution que de préserver son extrême opposé, vite perdu à son tour (Encyclopédie).

- La logique spéculative qui sait l'être et son sens réconciliés, médiatisés. Telle est la vérité, en sa positive rationalité qui unifie sans identifier, qui maintient distincts les éléments opposés, démembrés ou brisés par l'"entendement".

   La dialectique est pensé comme un Acte négatif, qui épuise et renie les parties disjointes, isolées, abstraites, défaites. Elle a, dans son aspect subjectif, réflexif, en ses mots distants des choses; pour ressort la perspective unilatérale, ne voir qu'une chose sans l'autre qui forme pourtant relation avec elle, puis ne voir que l'autre, et ainsi de suite, indéfiniment. Mais le "moment" dialectique est également nécessaire, c'est lui qui permet le résultat positif : ce qui est nié demeure, élevé, exhaussé. Le fini retrouve sa relation à l'infini. relation restaurée par le moyen terme, le milieu, le tiers qui concilie, réconcilie, et que la logique énonce sous forme de syllogisme : logique qui est énoncée "philosophie spéculative ou positivement rationnelle".

   La dialectique est présentée chez HEGEL, en dépendance et à l'intérieur d'une philosophie de la religion chrétienne. L'opposition, écrit encore Claude BRUAIRE, entre logique et dialectique, reprise de la pensée d'ARISTOTE, prend tout son sens, quand elle est rapportée au problème de l'absolue liberté. "la liberté conjure la dialectique de sa double perdition et concilie ses instances contraires par une troisième dimension de l'existence. Mais cette réfection conceptuelle doit être éprouvée dans l'existence d'une liberté gardée, à la fois dans l'autonomie personnelle et dans les relations humaines, dans la décision comme dans l'action. Vie équilibrée de l'esprit libre qui surmonte ses tensions dialectiques internes en effaçant son arbitraire diviseur et conflictuel pour gagner le statut d'une sagesse. Précisément, la dialectique est ce qui doit être surmonté. Tel est le sens du principe de conversion spirituelle qu'est l'Aufhebung hégélien, par laquelle un lambeau de sens décire de lui-même l'existence, soit elle-même niée. Négation de la négation qui, loin d'effacer ce qu'lle nie, le sauve en le convertissant à l'ensemble positif où les relations sont nouées par un troisième, selon le schéma de la raison spécuative. HEGEL a raison : seul est réel, gardé de l'effacement et du non-sens, ce qui est rationnel. Et la dialectique est bien le jeu du négatif qui se renie et que surmonte la rationnalité positive, logique de l'esprit libre."

        Cet Aufhebung hégélien, nous précise Maxence CARON-PARTE est une notion célèbre autant... qu'intraduisible. C'est "l'acte qui résume tout le pouvoir paradoxal de la totalité dialectique, l'acte qui à la fois conserve et abolit l'antinomie des termes mis en présence. C'est la caractéristique fondamentale de l'unité spéculative qui reconnaît la différence comme nécessaire et les différents comme apparentés. HEGEL se réjouit de l'esprit spéculatif de ce mot qui va au-delà  de la simple alternative propre à la pensée d'entendement. Contrairement à son synonyme latin, le verbe tollere, aufhebung signifie bel et bien  la simultanéité des actes de suppression et de conservation, et non une alternance des contraires : dans tollere, il y a soit l'une soit l'autre signification, mais jamais les deux dans le même moment, ce qui fait toute la complexité et toute le richesse de cette expression hégélienne. On ne saurait traduire le terme, comme le font certains détracteurs du système, en ne faisant ressortir que le côté de l'anéantissement de la différence là où l'Aufhebung est justement sa pleine expression. la traduction la moins incorrecte est celle, officialisée par G JARCYCK et P-J LABARRIÈRE, de sursomption, qui signifie prendre et aller au-delà. On a pu également donner une traduction subtile : la relève, qui possède l'avantage non négligeable de mettre en relief le changement de point de vue qui s'opère avec la formation, à partir du jeu des termes contraires, du nouveau concept à la lumière duquel ce jeu dont il émerge pourra être lu et renouvelé, relevé. L'Aufhebung est alors l'avènement d'un nouveau point de vue qui assure la relève (...) de l'ancien à l'aune duquel la dialectique précédente avait eu lieu. Il y a enfin une dernière traduction qui n'est pas sans beauté : assomption ou assumer, qui signifie que l'on prend sur soi la tension déchirante de l'Absolu, afin de faire être en un même site la dualité dont cet acte de reconnaissance n'amoindrit en rien l'intensité quand elle en est la consécration".

       Une manière de dire les choses autrement peut être éclairante, comme celle de Bernard BOURGEOIS, qui distingue le dialectique de la dialectique.

"Le dialectique constitue l'un des trois moments, l'une des trois dimensions signifiantes essentielles, de tout ce qui a sens et être. Toute chose est, d'abord, identique à elle-même : cette identité à soi, qui fait qu'elle est et qu'elle peut être dite, est son moment d'entendement (A est A). Mais une telle identité pour elle-même abstraite n'est celle de telle chose, d'une chose déterminée, différenciée en elle-même et, par là, réellement, de tout autre, que pour autant que la chose est non-identité, différence d'avec elle-même en elle-même, donc, en vérité, contradictoire, ou identique à son opposée. Tel est son moment dialectique (A est non-A, soit B) : "le moment dialectique est la propre auto-suppression (des) déterminations finies, et leur passage dans leurs opposés" (Encyclopédie des Sciences Philosophiques, 1, La science de la logique). Celui-ci exprime déjà la raison - pouvoir suprême d'identification, car des opposés eux-mêmes -, mais négative : l'identification des opposés annule chacun d'eux. le troisième moment, dit spéculatif, exprimera la raison en sa positivité en saisissant le néant d'une détermination, néant déterminé, comme une nouvelle détermination, positive, se nourrissant de l'auto-négation dialectique des opposés identifiés l'un à l'autre (c'est l'identité positive de A qui se nie en B et de B qui se nie en A). Comme on le voit (nous confirmons, en effet...), le dialectique, raison négative, médiatise l'entendement avec la raison positive du spéculatif et, en cela, fait des trois moments un unique processus qu'on peut donc désigner comme la dialectique."

La dialectique est donc "le processus immanent qui, mène, par la différence d'avec soi (la contradiction) du dialectique, de l'identité abstraite de l'entendement à l'identité concrète ou totale de la raison."

      Disons qu'un des défaut essentiel des explications philosophiques est précisément, s'agissant d'un auteur comme HEGEL, de suivre de trop près son propre langage. Nous ne serions que trop conseillers de passer de cette explication au texte lui-même et vice-versa, dans un va-et-vient qui peut mieux faire comprendre sa pensée. Nous préférons, en tout cas, de loin la deuxième explication que donne Bernard BOURGEOIS, en partant de notions proche du sens (malheureusement) commun, mais celle-ci est...indissociable de la première!

       "La dialectique est souvent prise, de façon péjorative, comme un procédé subjectif artificiel s'ingéniant, pour la disqualifier, à susciter dans une notion une apparence de contradiction ; apparence, car un être véritable est jugé ne pouvoir contredire sa foncière identité à soi. Tout aussi négative dans son résultat, si son intention est sérieuse, apparaît la démarche du scepticisme, qui fait culminer la pensée en son moment dialectique destructeur de tout ce qui est pensé, sans voir qu'il affirme le penser comme identique à lui-même en cette activité négatrice de tout ce qui est. Mobilisée positivement au service de l'affirmation du vrai, la dialectique ironique de SOCRATE, antisophistique reste une méthode subjective. C'est pour HEGEL, PLATON qui dégage le premier la dialectique objective du contenu des déterminations intelligibles (l'Une, le multiple...). Ce que KANT confirme à l'époque moderne dans le traitement de l'antinomie cosmologique, mais en rechutant, eu égard au statut assigné à celle-ci, dans le subjectivisme, tout nécessaire qu'il soit. HEGEL a conscience de donner enfin au dialectique son rôle universel fondamental. Ontologiquement certes, ce dialectique "est en général le principe de tout mouvement, de toute vie et de toute manifestation active dans l'effectivité", si bien que "tout ce qui nous entoure peut être considéré comme un exemple du dialectique", du mouvement des corps célestes au progrès de l'histoire humaine, mais aussi gnoséologiquement, car il est "l'âme motrice de la progression scientifique (...), le principe par lequel seul une connection et nécessité immanente vient dans le contenu de la science" (toujours dans l'Encyclopédie...). Alors que la nécessité de la déduction, qui va de A à A n'échappe à la tautologie qu'en présupposant un Autre qui la relativise (ainsi dans la synthèse a priori de KANT, avec sa présupposition de l'expérience possible), celle de la dialectique, qui montre que A est nié en non-A, ou B, lui-même nié en non-B, ou A, établit par là même que ce qui est nécessairement, c'est la négation de ces deux auto-négation réciproques, leur identité positive, soit C ; il y a là une nécessité qui est par elle-même un progrès. la philosophie ne peut être absolument scientifique, être, tout en un, synthétique, et a priori, qu'en promouvant en elle, mais comme en un simple moment , le dialectique à tort absolutisé par le scepticisme et ignoré par le criticisme comme par le dogmatique."

      A ce point de l'explication, nous avons bien conscience qu'HEGEL est toujours sur le fil du rasoir d'une présentation du réel qui ne se dévoile pas d'un seul coup. Entre la critique de la philosophie "concurrente" (il nomme le scepticisme et le dogmatisme, mais souvent c'est la philosophie kantienne qui est visée...) et la présentation de ce qui est vrai, il n'y a jamais d'abord présentation de cette philosophie concurrente, puis présentation de la "vraie" réalité, mais très souvent, chapitre après chapitre, des considérations qui les mêlent. Sans doute parce que précisément, tout en faisant une présentation de "sa" dialectique, HEGEL ne peut pas ne pas passer par le détour de l'héritage qui remonte au moins à PLATON, et qu'il est d'une certaine manière, obligé de pratiquer, sans le signaler nulle part, une sorte de dialectique au sens le plus platonicien du terme... Il y a bien chez lui, comme chez KANT, un remaniement profond du sens de la dialectique et plaçant pratiquement ce qui n'était que le jeu des philosophes entre eux dans la réalité discutée elle-même. Si pour l'agnostique, il n'est pas question de traiter de ce que pour quoi précisément il élabore toute une philosophie, pour HEGEL, il s'agit de restituer ce qui est pour lui le réel, dans toute sa dimension spirituelle. Mais, en le faisant, il "plonge" encore plus la réflexion dans ce que le réel est, et un laïc peut, en faisant abstraction d'un déisme qui parcourt toute l'œuvre, approcher la complexité de ce réel. Il force tout un chacun, qu'il croie en Dieu ou pas, à reconsidérer constamment sa perception de la réalité, et cela sans doute, avec plus de force que KANT.

   Une troisième explication donnée par Bernard BOURGEOIS, qui suit toujours sa distinction entre le dialectique et la dialectique, nous indique la portée profonde de cette "plongée".

   "Parce que le dialectique est le moment moteur de la dialectique, il ne faut pas que celle-ci se nie elle-même, ne serait-ce que provisoirement, en s'arrêtant ou fixant dans l'identité concrète, où elle vient se reposer. Assurément, puisque le dialectique fait se nier le négatif enveloppé dans le moment abstrait, séparé, fini, de l'entendement et - en se redoublement - débouche, par lui-même, dans le néant, il faut bien, si le dialectique lui-même est, que ce néant soit repris dans un être dont l'identité (seul est ce qui est identique à soi, s'il ne peut être seulement, abstraitement, identique à soi) intègre, pour le faire être, le devenir dialectique. Il faut que cette identité concrète soit, donc que la positivité spéculative soit. Cependant, l'auto-négation du négatif qu'est le dialectique ne peut par elle-même poser une telle positivité : le négatif achevé exige sa propre négation, mais exiger n'est pas faire être! L'identité spéculative, concrète ou totale, C, des différences en négation A et B excède par son sens leur simple somme (le devenir, première illustration d'une telle identité, est autre et plus que l'être et le néant additionnés, qui sont sa négation bien plutôt que sa position). Bref, le moment spéculatif, requis par le moment dialectique s'il y a de l'être, se pose lui-même, et pose dans l'être aussi ce moment dialectique. Pour HEGEL, c'est bien l'être qui devient. A la différence de la dialectique ultérieure de MARX, la dialectique hégélienne est essentiellement une dialectique spéculative."

  Nous sommes réellement en train de discuter philosophie, qui dans l'esprit de l'époque d'HEGEL, est tout de même en train d'être détrônée, mais on n'en est qu'au début, par l'esprit scientifique...

     Mais cette philosophie, et René MOURIAUX le souligne nait dans un contexte précis, celui de la crise de la société d'Ancien Régime. Favorable au début à la Révolution Française, il en est déçu par son déroulement comme nombre de ses compatriotes. "A la différence de l'homme grec, écrit-il, l'homme moderne a perdu son enracinement. Au lieu de la belle unité antérieure, il vit la séparation d'avec la nature. Les représentations de la vie et la vie ne coïncident pas. L'individu et la communauté ne concordent pas. C'est le temps de scission." Le système d'HEGEL, qui se dresse contre l'utilitarisme, clame le besoin de philosophie de l'homme. Pour l'auteur de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, qui ressemble (tout de même...) à une Encyclopédie de "sa" philosophie, la philosophie est nécessairement systématique. Il s'agit aussi de retrouver dans cette philosophie un sens de la vie, un retour à l'enracinement perdu, à une réconciliation de parties qui s'opposent, mais qui doivent nécessairement se réunir. "le mouvement des pensées caractérise donc la logique hégélienne et au-delà, l'ensemble du système puisque celui-ci est processuel. La dialectique qui a deux sens, le premier restreint à la négation, le second englobant tous les enchaînements de la pensée, est l'âme du système hégélien."

      Parmi les nombreuses explications (et tentatives de clarification) de la notion de dialectique chez HEGEL, retenons aussi celle Jean-François KERVÉGAN, professeur à l'Université Panthéon-Sorbonne, dans une approche du dialectique et du spéculatif. Il signale d'abord, pour les étudiants qui le traqueraient (difficilement) dans l'Encyclopédie par exemple, que le terme "dialectique" n'est pas d'usage fréquent chez HEGEL : "il apparait surtout dans des textes préliminaires ou méthodologiques, ou bien pour se situer par rapport à certaines philosophies (PLATON, Les sceptique, KANT). Il est pourtant capital : en témoignent la Préface de la Phénoménologie, l'Introduction et chapitre sur l'idée absolue dans la Logique, la Remarque du & 31de la Philosophie du droit, les & 79 à 82 de l'Encyclopédie. La dialectique introduit dans l'intelligence du réel la dimension de la négation qui confère à la pensée plasticité et processualité. Mais lorsque HEGEL emploie le mot, c'est d'abord pour évoquer une tradition. A la suite de ZÉNON et du "profond HERACLITE", PLATON a mis en lumière la dialectique inhérente à toute détermination finie, sa relation nécessaire à sa négation ou à son autre; la contradiction est le mode sur lequel se manifeste cette dialecticité de la pensée, et il importe d'en ressaisir la fécondité. Pour HEGEL, la "dialectique supérieure du concept" (Principe de la Philosophie du Droit, & 31, 140) n'engendre pas seulement l'illusion transcendantale (KANT). Tout d'abord, elle est immanente à la pensée et aux déterminations qu'elle engendre. Elle n'est pas un "faire extérieur et négatif" (Science de la Logique) destiné à réfuter certaines pensées. Elle est le "travail propre de la raison de la Chose" (PPD, & 31, 140). En second lieu, la dialectique a un résultat positif : "Son résultat n'est pas le néant vide, abstrait, mais la négation de certaines déterminations" (Encyclopédie). la négation de déterminations finies les inscrit en effet dans un mouvement d'infinitisation qui délivre leur signification positive. C'est ce que désigne la "spéculation" ; "Dans (le) dialectique tel qu'il est pris ici, et donc dans l'acte de saisir l'opposé dans son unité, ou le positif dans le négatif, consiste le spéculatif. C'est le côté le plus important, mais le plus difficile pour la faculté de pensée encor non exercée, non libre" (Science de la Logique). L'exposé des "trois moments de tout ce qui est logiquement réel" (moment d'entendement, moment dialectique ou négativement rationnel, moment spéculatif ou positivement rationnel : Encyclopédie 1 & 79-82) suggère que c'est le dernier qui confère aux précédents leur vérité relative : c'est parce qu'elle est spéculative que la Logique a à être dialectique. Mais il est vrai aussi que le spéculatif s'ordonne à la dialectique qui l'instaure en se nécessité. D'ailleurs, le dernier chapitre de la Logique précise que le moment dialectique comporte deux significations qui l'opposent etle nouent au moment spéculatif. Dialectique est d'abord la négation première de l'immédiat : elle nie celui-ci et, parce qu'elle le présuppose, le conserve (Science de la Logique). Mais, en tant que négation se rapportant à elle-même, la négativité est "la dialectique posée d'elle-même" (Science de la Logique), donc l'actualisation du positivement rationnel. la dialectique désigne ce redoublement de la médiation (le médiatisé est aussi médiatisant) grâce auquel la négation acquiert une signification positive. La dialectique est l'opposition à soi qui constitue l'identité véritable, médiate avec soi ; la tension intérieure qui met en mouvement l'être aussi bien que le discours. Elle assure donc l'accès au point de vue spéculatif selon lequel le positif est travaillé par la négativité, cette "âme dialectique que tout vrai a en lui-même" (Science de la logique).

(En transcrivant ces lignes, l'auteur de cet article se rappelle d'un propos de son professeur de philosophie qui lui conseillait d'avoir une bonne culture mathématique pour ne pas trop s'y perdre. En effet, comme il s'agit d'un nouveau langage, il importe à chaque fois qu'un terme-clé comme positif, concept ou encore négation, soit bien compris, en dehors du langage "courant".  Epars dans l'oeuvre de HEGEL (mais plus facilement dans l'oeuvre de KANT) se retrouvent parfois de telles définitions qui éclairent, mais pas toujours. Il a tendance facilement à introduire une tautologie dans un groupe de phrase, et aussi de ne pas toujours donner à un terme le même sens, à un moment ou à un autre de la constitution de sa pensée.. Philosopher, comme dirait Michel ONFRAY, ce n'est pas suivre les propos d'un maître mot à mot, mais se forger une philosophie propre, aussi d'avoir son propre système de définitions, qui permet, par ricochet en quelque sorte, d'atteindre plus facilement la pensée d'un auteur difficile.)

René MOURIAUX, La dialectique d'Héraclite à Marx, Syllepse, 2010 ; Bernard BOURGEOIS, article HEGEL, dans La Vocabulaire des Philosophes, Tome III, Ellipses, 2002 ; Maxence CARON-PARTE, Lire Hegel, Ellipses, 2000 ; Claude BRUAIRE, La dialectique, PUF, collection Que sais-je?, 1985 ; Joël WILFERT, Kant, Ellipses, 1999.

PHILIUS

# **HEGEL - L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, T. III, LE TRIOMPHE DE LA RAISON**

Éditions A. Colin, Paris, 1997, pp.84-123

coll. Cursus, ouvrage collectif, publié sous la direction de J. Russ.

Nous remercions vivement les Éditions A. Colin

de nous avoir accordé l'autorisation de présenter ici gracieusement cet exposé du système hégelien

Droits de reproduction réservés.

Sommaire :

INTRODUCTION : LE MESSAGE HÉGÉLIEN

1. Pensée et réalité

2. Science et dialectique

3. Philosophie et monde

I. HEGEL : UNE VIE QUI SE FAIT SPÉCULATION

1. Culture : Stuttgart

2. Idée de la liberté : Tübingen

3. Libération : religion et raison : Berne

4. Libération : religion, histoire et raison : Francfort

a) Religion

b) Histoire

c) Histoire et raison

5. De Iéna à Berlin

a) La dialectique réconciliatrice

b) De la dialectique à son sujet : Iéna

c) Le développement encyclopédique du sujet absolu : de Nuremberg à Berlin

II. LA SPÉCULATION HÉGÉLIENNE

1. Spéculation et expérience

a) La promotion spéculative de l'expérience

b) Le dépassement spéculatif de l'expérience

2. Spéculation et dialectique

a) Pensée d'un tout et dialectique

b) Pensée totale du tout et dialectique

c) Dialectique des deux pensées totales du tout

III. LA PHÉNOMÉNOLOGIE SPÉCULATIVE

1. Le sens du développement phénoménologique

a) Sa portée

b) Son contenu

c) Son procédé

d) Son ordre

2. Le contenu du développement phénoménologique

a) La dialectique de la conscience

b) La dialectique de la conscience de soi

c) La dialectique de la raison

d) La dialectique de l'esprit

e) La dialectique de la religion

f) Le savoir absolu

IV. L'ENCYCLOPÉDIE SPÉCULATIVE

1. Sens du développement encyclopédique

a) La dialectique encyclopédique

b) Les étapes du développement encyclopédique

2. Le sens

a) La logique ontologique

b) Les moments du sens : être, essence, concept

3. La Nature

a) Le sens général de la nature

b) L'articulation générale de la nature

4. L'esprit

a) L'esprit subjectif: 1) L'anthropologie, 2) La phénoménologie, 3) La psychologie

b) L'esprit objectif: 1) Le droit abstrait, 2) La moralité, 3) La vie éthique

c) L'esprit absolu

Bibliographie :

1. Textes de Hegel (principales traductions utilisables)

2. Études et commentaires (en français) :

Initiation, Ouvrages d'ensemble, Ouvrages particuliers

Bernard Bourgeois

HEGEL

## INTRODUCTION : LE MESSAGE HÉGÉLIEN

### 1. Pensée et réalité

Hegel accomplit la révolution copernicienne inaugurée par Kant en philosophie et qui consiste à penser l’être comme devant tout son sens à un « Je pense » assumant ainsi pleinement sa responsabilité intellectuelle. Il supprime, en effet, les limites qui affectent encore une telle révolution de la problématique du savoir chez Kant d’abord, mais aussi chez les grands post-kantiens Fichte et Schelling. Kant distingue l’être de son sens en affirmant la chose en soi. Fichte, tout en voulant éliminer cette chose en soi dans une totale réduction de l’être à la pensée, la maintient à l’intérieur même de la pensée de l’être : celle-ci repose sur la différence originaire de ses deux principes constitutifs (auto-position du Moi et auto-négation du même Moi dans sa position du Non-Moi), qui l’empêche de maîtriser comme pensée (pensante) son propre être (pensé). La transposition objective que Schelling opère des principes fichtéens interdit tout autant à sa philosophie de la nature, en dépit de sa prétention, de s’avérer comme un savoir absolu. Hegel, au contraire, fait de la pensée de l’être, alors absolument manifesté comme être, la pensée de soi de l’être lui-même. Le hégélianisme, c’est d’abord, cette inouïe confiance en soi de la pensée : «L’essence fermée de l’univers n’a en elle aucune force qui pourrait résister au courage du connaître, elle doit nécessairement s’ouvrir devant lui et mettre sous ses yeux ainsi qu’offrir à sa jouissance sa richesse et ses profondeurs» (Allocution universitaire de 1818 à Berlin, Enc, I, B, p. 149).

### 2. Science et dialectique

Mais la pensée étant essentiellement l’identification à soi d’une différence qui, par opposition, lui apparaît alors comme être, l’identification de l’être à la pensée requiert de faire de la différence le produit de l’auto-différenciation de l’identité. Le renversement de l’identité à soi pensante en son opposé fait ainsi de la pensée une pensée dialectique. Et c’est précisément par son caractère dialectique que la pensée hégélienne peut réaliser la prescription kantienne d’élever la philosophie à la scientificité par la systématisation de son contenu, car, pour Hegel aussi, « la figure vraie en laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique d’elle-même » (Phg. E, Préface, cf. H, I, p. 9 – L, p. 30 – JL, p. 71). Les déterminations différentes qui constituent le contenu du discours hégélien peuvent d’autant mieux s’identifier en un tout systématique de celui-ci que chacune, en son identité à soi qui la différencie des autres, se fait dialectiquement différente d’elle-même et donc identique aux autres. La systématisation kantienne – encore partielle – et, surtout, fichtéenne-schellingienne, enchaînait B à A pour que A fût conforme à l’idée essentielle que s’en faisait le philosophe (un Moi concret, une nature vivante); avec Hegel, la dialectique philosophique est celle du contenu pensé lui-même, tel qu’il est à chaque fois pensé, si bien que le philosophe peut et doit, au plus loin de tout arbitraire viciant la toute-puissance de la pensée, assister en simple spectateur, tel un pur miroir (speculum), à l’auto-développement absolument nécessaire, en sa parfaite immanence à lui-même, du contenu de son discours. L’audace de la spéculation dialectique hégélienne ne fait que libérer la nécessité scientifique-systématique de la vérité.

### 3. Philosophie et monde

Cependant, la dialecticité spéculative d’une telle science lui permet de réaliser selon un troisième aspect la prescription kantienne de la scientificité philosophique; celle-ci exige conjointement la rigueur scolastique de la science et l’attention cosmique requise par la philosophie en tant qu’elle est, selon sa désignation populaire en Allemagne, « sagesse du monde [Weltweisheit] ». Car Hegel veut, lui aussi, que ce qui ne doit plus être simplement « amour du savoir », mais « savoir effectif » (Phg. E, ibid.) soit, en même temps et du même coup, l’assomption de la vie du monde. La pensée spéculative achevée n’est plus la simple identification, alors formelle et abstraite, d’une réalité différente d’elle en ses différences ou déterminations propres, et qui pourrait, du fait de cette altérité originelle, la démentir; elle n’est plus la pensée d’entendement qui régit, aux yeux de Hegel, la raison kantienne, fichtéenne et schelligienne. Elle est cette auto-différenciation de l’identité qui définit la raison véritable et qui fait de celle-ci l’âme même du réel en ses déterminations ou différences constitutives des choses. La célèbre équation redoublée de la Préface des Principes de la philosophie du droit : « tout ce qui est rationnel est réel, et tout ce qui est réel est rationnel »(PPD, D, p. 55) s’exemplifie dans le lien privilégié de la philosophie hégélienne, où triomphe idéalement la raison, et du monde réel qui se révèle lui aussi, à travers l’existence même du hégélianisme, atteindre la fin de sa longue histoire universelle. Si la philosophie transcendantale pré-hégélienne expose simplement les conditions de possibilité de l’expérience mondaine, elle-même non envisagée en toute son ampleur, la philosophie spéculative de Hegel expose la totalité de cette expérience et vie du monde dans le mouvement même de sa concrétisation, et elle se sait elle-même n’être rien d’autre qu’une telle vie du monde se faisant philosophie. C’est, d’ailleurs, par cette expression rationnelle du contenu mondain en sa présence la plus vivante qu’elle a pu jouer – comme aucune autre philosophie n’a pu le faire – un rôle absolument mondain, socio-politique, à travers la référence essentielle par laquelle le marxisme s’est opposé à elle. Le hégélianisme fut, et se sut être, le devenir-philosophie de tout un monde, et c’est pourquoi il a pu être, même à travers sa négation, la philosophie elle-même en son devenir-monde. Un devenir-monde qui n’a sans doute pas encore déployé toutes ses virtualités, à tel point que, de nos jours encore, c’est bien de la philosophie de Hegel, dont le destin est sur ce point également exceptionnel, que se pose la question de son actualité.

## I . HEGEL UNE VIE QUI SE FAIT SPÉCULATION

C’est l’un des thèmes contenus dans la théorie hégélienne de la philosophie que celui selon lequel toute philosophie, qui se définit négativement par son rapport aux autres au sein de l’histoire idéale de la philosophie, élabore son contenu positif nouveau à partir de l’histoire réelle, essentiellement socio-politique, en laquelle elle est nécessairement enracinée à l’égal des autres manifestations culturelles de l’esprit. Une philosophie s’anticipe donc dans un « besoin de philosopher » qui est un besoin de la vie elle-même, en tant qu’elle est d’abord la vie générale d’une époque et d’un peuple; ce besoin traduit, même en sa singularité individuelle, le déchirement affectant, dans l’histoire ainsi mobilisée, l’existence d’une communauté culturelle. Un tel besoin appelle la réconciliation de la culture à partir de sa totalisation idéale dans une nouvelle philosophie. Ainsi, l’élévation progressive de Hegel à la philosophie spéculative rationnelle qui va définir le hégélianisme clôt bien sa propre quête d’une réconciliation qu’il ne trouvera qu’en elle.

### 1. Culture : Stuttgart

Georg Wilhelm Friedrich Hegel naît en 1770 à Stuttgart, dans une famille de fonctionnaires financiers du duché de Wurtemberg. Sa première expérience culturelle, au lycée de Stuttgart, consiste dans une imprégnation intense par la vie antique gréco-latine. Comme il le développera plus tard, la culture est aliénation arrachant à l’étroitesse du Moi, accueil et intégration de l’étranger, et le dépaysement auprès des Grecs et des Romains, qui réalisèrent le paradis de l’esprit humain, restera toujours, aux yeux de Hegel, la culture fondamentale. Mais l’adolescent accentue encore en lui l’aliénation culturelle, pour autant qu’il reçoit le contenu étranger selon la forme elle-même la plus étrangère : il recopie par écrit des extraits de ses lectures; au plus loin de la pratique subjectiviste du journal intime, il se perd dans l’objet. Celui qui sera le philosophe du sujet marque ainsi d’emblée son anti-subjectivisme foncier, qui lui fera ultérieurement proclamer que « tout commencement du savoir est l’autorité » (Ph.R, II, 2, p. 204), dénoncer le slogan « penser par soi-même », dont le caractère pléonastique trahit l’exploitation tendancieuse en faveur de l’arbitraire, ou critiquer le culte romantique du Moi.

### 2. Idée de la liberté : Tübingen

Dès son séjour au Séminaire protestant de Tübingen (1788-93), où il a pour condisciple Hölderlin, puis Schelling, Hegel utilise les armes antiques pour combattre la vie moderne enlaidie par l’individualisme séparateur. La belle vie totale des Grecs faisait se compénéter, dans l’identité d’Athéna et d’Athènes, une religion et une politique offrant, chacune, à l’homme, un milieu où, dans la participation familière à la vie des dieux ou de ses concitoyens, il était « chez lui », c’est-à-dire libre. Car, pour Hegel, la liberté ne consiste pas à se retirer dans son quant-à-soi en excluant ou refoulant l’Autre – vaine entreprise, puisqu’on est, bien plutôt, déterminé et asservi par le refoulé, témoin du tout dont on s’exclut en rendant sa puissance hostile –, mais à s’unir à l’Autre pour se retrouver soi-même en lui, dans la subsistance d’un tout, chez soi. La nostalgie d’une telle liberté fait haïr un présent qui oppose le Ciel et la Terre, leur exclusion réciproque suscitant à l’intérieur même de la religion (chrétienne) et de la politique (monarchique) – parce que l’homme est un tout – une contradiction qui annule leur destination salvatrice dans le pire des esclavages. Rousseau est alors, pour Hegel et ses camarades, le recours moderne contre la modernité.

On comprend que, en cette double exaltation, antique et moderne, de la liberté, ils se soient d’abord enthousiasmés pour la Révolution française, la célébrant dans des fêtes républicaines, plantant un arbre de la liberté, etc. Mais la perversion terroriste de la Révolution détourne Hegel de la voie politique de la libération de l’homme. Il déclarera bien, revenant plus tard sur l’événement, que ce fut « une sottise des temps modernes, de changer... la constitution politique et la législation liée à elle sans modifier la religion, d’avoir fait une Révolution sans une Réforme » (Enc, III, § 552, Rem., B, p. 338). Il faut changer l’homme à l’intérieur de lui-même, l’éduquer à la liberté, et, pour cela, il faut le prendre tel qu’il est, c’est-à-dire comme fondamentalement religieux : la conscience de l’absolu est bien la conscience absolue. Le problème est donc, pour le jeune Hegel, de réintroduire dans la religion existante, le christianisme, l’affirmation de la vie totale, réconciliée avec elle-même, bref : libre. C’est à ce problème qu’il tentera d’apporter une solution dans ses années de préceptorat, d’abord à Berne, puis à Francfort.

### 3. Libération : religion et raison : Berne

Inaugurant, à Berne (1793-1796) sa pratique de la réfutation interne, qui consiste à faire désavouer les conséquences d’un développement par son propre principe, Hegel oppose à la religion chrétienne, devenue purement « positive » en son autorité seulement extérieure, factuelle, le Christ lui-même. Faisant sienne, dans une Vie de Jésus (1795, non publiée), la distinction, devenue habituelle à l’époque des Lumières et aiguisée par Kant, entre le positif et le « naturel » alors épuré par celui-ci en l’intériorité rationnelle, il présente un Christ kantien exaltant la raison pratique : l’autonomie contre l’esclavage. La libération de l’existence religieuse est attendue de sa moralisation. Cependant, le noyau antique de l’idée hégélienne de la liberté va faire éclater son revêtement kantien. Si Kant identifie le positif au particulier et le naturel-rationnel à l’universel séparé du particulier, à la loi, Hegel a toujours visé dans l’universel le total, c’est-à-dire ce qui inclut en lui le particulier au lieu de l’exclure. Et il ne va pas tarder à définir explicitement le positif comme l’opposition même de l’universel et du particulier.

### 4. Libération : religion, histoire et raison : Francfort

a. Religion

C’est pendant son séjour à Francfort (1796-1800) que Hegel propose une nouvelle version de la libération religieuse de l’humanité moderne. Dans son manuscrit : L’esprit du christianisme et son destin; il oppose à la religion judaïque de la loi, que Kant n’a fait que rationaliser et qui exemplifie désormais la positivité asservissante, la religion de l’amour qui réunit les opposés et, par là, rend vivant l’universel singularisé, tout en sauvant le singulier universalisé. L’amour semble bien surmonter tout destin : celui-ci, « conscience de soi-même, mais comme d’un ennemi » (Hegels theologischeJugendschriften [Hegel:Écrits théologiques de jeunesse], éd. H. Nohl – cité : N, Tübingen, 1907, p. 283), est l’affirmation du tout dans un individu qui, se fixant à sa particularité, se rend hostile la puissance de ce tout à laquelle il ne peut échapper, puisqu’il y est immergé; mais l’amour, comme totalisant, identifie l’individu à son principe, dont la puissance l’affirme alors. Pourtant, la belle âme de Jésus elle-même rencontre le destin le plus ignominieux. C’est que la réconciliation de l’existence par l’amour ne réunit l’universel et le particulier, l’identité et la différence, que dans la subjectivité s’abstrayant, en son élan universaliste, des différences réelles constitutives du monde objectif, dont l’organisation concentre sa vigueur dans le pouvoir étatique. La vie est ainsi plus puissante que l’amour, qui n’en exprime qu’un côté abstrait. Mais, si les Grecs avaient raison de lier intimement le côté subjectif (religieux) et le côté objectif (politique) de l’existence, il n’est pas possible de répéter leur solution dans un contexte marqué par l’affirmation de plus en plus forte – dont témoigne le christianisme lui-même – de l’individu. C’est même dans la sphère objective de la vie que cette affirmation compromet le plus la réalisation d’une existence totale. Hegel, qui s’intéresse à l’économie politique – il commente l’économiste Stewart –, reconnaît l’importance sociale de la propriété privée, mais comme une menace pour la communauté politique. Il lui faut donc élaborer une solution nouvelle du problème de la libération de l’homme à l’époque moderne, dans l’impuissance désormais discernée du subjectivisme chrétien et du totalitarisme païen.

b. Histoire

L’attention plus historique aux moments de l’histoire auparavant appréciés normativement fait reconnaître la nécessité qui développe la liberté d’abord logée dans le passé en un présent alors à juger encore plus libre. Car Hegel souligne désormais que la liberté consiste à être chez soi dans l’Autre en tant qu’on est un Soi, qu’elle est la promotion – moderne –, et non pas l’absorption – antique – de la singularité. Dans des études historiques concrètes de la vie politique la plus actuelle – qu’il s’agisse de la Suisse, du Wurtemberg, pays qui lui étaient familiers, ou de l’Empire allemand lui-même (manuscrit de La constitution de l’Allemagne) –, Hegel intègre l’affirmation de la liberté dans la nécessité historique, comme son motif et son résultat essentiels; l’idéal est saisi comme l’idéalisation de soi d’un réel dont le devenir nécessaire est lui-même libérateur de l’homme. Le mot d’ordre optimiste de Hegel qui va quitter Francfort peut bien être celui de « la réunion avec le temps » (N, p. 351). Cependant, la réconciliation du réel et de l’idéal se fait encore en dehors de l’idée ou de la raison.

c. Histoire et raison.

Certes, Hegel projette bien – ainsi qu’il l’écrit en 1800 à Schelling – d’élever son idéal de jeunesse, celui d’une vie totale libre et heureuse, à une forme réflexive au sein d’un système; mais la réflexion, en tant que mise à distance de soi ou différenciation, ne peut exprimer systématiquement l’identité du tout. C’est bien pourquoi, à Francfort, Hegel l’a d’abord opposée, en sa promotion philosophique, à la saisie, mystico-religieuse, du tout qu’est l’être : « La philosophie doit cesser avec la religion, précisément parce qu’elle est une pensée » (N, p. 348). On participe au tout, on ne peut proprement le savoir. Pensée, réflexion, entendement – tous termes encore synonymes pour le jeune Hegel – déterminent, différencient, séparent, même quand ils prennent, par exemple dans le kantisme, le nom de « raison », l’universel identique à soi (le concept) et la particularité différenciée (l’intuition). Ils ne peuvent, par principe, saisir ce qui est, en tant que tout, à la fois, identiquement, identique à soi et différent de soi, l’identité qui se différencie en des organes et les différences qui s’identifient en un organime, bref ce que Hegel appelle alors la vie, « liaison de la liaison et de la non-liaison » (ibid.). C’est une telle vie qu’il aperçoit dans l’histoire, qui fait bien se réaliser l’existence réconciliée (identique à soi) de la liberté dans et par les déchirements (la différence) de la nécessité. Tel est le sens vrai de l’idéal de jeunesse : l’idéalisation de soi (historique) du réel, que Hegel veut penser, mais qu’il ne peut penser par la pensée telle qu’il l’a d’abord appréhendée, à savoir comme l’exercice de l’entendement philosophant. Cependant, le voeu même de Hegel, de penser le tout réel, anticipe négativement – puisque « le besoin est... la conscience de l’unité des deux extrèmes » (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte – Leçons sur la philosophie de l’histoire mondiale – WG –, éd. Lasson,II-IV, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1968, p. 733) – la réconciliation désormais prochaine de la pensée et de la vie.

### 5. De Iéna à Berlin

a. La dialectique réconciliatrice.

La réconciliation de la pensée et de la vie, qui définit la spéculation hégélienne, s’accomplit avec l’installation professorale de Hegel à l’Université de Iéna, ce centre intellectuel et culturel de l’Allemegne à l’époque. Hegel entre ainsi en spéculation en devenant professeur de philosophie, scellant par là en sa vie même l’unité que sa philosophie enseigne entre elle-même et son enseignement; il conclut une tradition préparée par Wolff et illustrée par Kant, Fichte et encore Schelling, tradition qui déclinera après lui, puisque les grandes novations de la pensée deviendront extra-scolaires, chez Kierkegaard, Marx ou Nietzsche.

A Iéna, Hegel rejoint son cadet du séminaire de Tübingen : Schelling, qui l’y avait devancé comme successeur de Fichte. C’est, d’ailleurs, une réputation de schellingien qu’il acquiert à travers ce qui est pourtant le Manifeste inaugural du hégélianisme, à savoir l’article de 1801 sur « la différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling ». Certes, il reprend le thème fichtéen-schellingien du vrai comme identité (dans le Moi ou la nature) de l’identification de soi (la position par le Moi de lui-même, la nature en son affirmation comme productivité infinie) et de la différenciation d’avec soi (la position par le Moi du Non-Moi, la nature en tant que s’opposant à elle-même dans des produits finis); et il applique bien ce thème, non pas au Moi, mais à cet absolu dans lequel Schelling fait reposer le contenu de la philosophie de la nature (proprement schellingienne) et celui de la philosophie transcendantale du Moi (développée par Fichte). Cependant, la célèbre formule du texte de 1801 : « l’absolu est l’identité de l’identité et de la non-identité » exprime l’apport novateur de Hegel : la dialectisation stricte de la totalité qu’est l’être en sa vérité ou l’absolu.

Fichte et Schelling affirment, le premier, que le Moi, pour être concret, le second, que la nature, pour être vivante, doivent être, non seulement identiques à eux-mêmes, mais aussi différents d’eux-mêmes. De sorte que la progression du discours fichtéen sur le Moi et celle du discours schellingien sur la nature, puis sur l’absolu, ne peuvent être dites « dialectiques » qu’en un sens (trop) large du terme, car leur moteur n’est pas la contradiction (animant tout « dialogue » et s’intériorisant dans la dialectique), mais le manque de la détermination initiale par rapport à ce qu’il s’agit encore de penser et qui n’est donc d’abord présent que dans le sujet pensant, et non pas dans l’objet pensé. Une telle « dialectique », proprement finaliste ou téléologique en son principe, libère du contenu pensé, dont le développement immanent est négligé, une réflexion alors formelle sur lui, qui ne peut se présenter comme une véritable spéculation. Hegel, au contraire, fonde la progression de la philosophie comme science dans le contenu à chaque fois pensé, pour autant qu’il discerne qu’une détermination, au sein et en raison même de son identité à soi, parce qu’elle est identique à elle-même, se différencie en et d’elle-même, se renverse et contredit en son Autre. La dialectique hégélienne mérite une telle désignation car elle exploite le caractère dialectique, auto-négateur, de toute détermination.

Mais, en saisissant que le passage de l’identité à la différence, dont l’origine pré-détermine la fin, le passage inverse de la différence à l’identité – c’est-à-dire la vie elle-même telle que l’a caractérisée Hegel – est lui-même identifié à lui-même, puisque c’est le premier terme qui se fait le second, la pensée se pense, en son identité prioritaire à elle-même, dans et comme la vie même. On voit qu’une telle identité de la pensée et de la vie repose sur la présence en toutes deux du processus d’auto-différenciation de l’identité que Hegel appelle la raison. Celle-ci conjoint l’exigence – idéaliste – de l’identité et l’exigence – réaliste – de la différence. Or, cette conjonction des deux exigences ne constitue pas une unité neutre, indifférente, ne se différenciant donc pas en une identité et une différence qui, ainsi non comprises à partir de leur unité principielle, restent en leur sens différentes de celle-ci et l’une de l’autre; elle est, bien plutôt, une unité hiérarchisée par l’intégration de la différence à l’identité. L’identité visée dans l’absolu ne saurait se nier, dans sa pensée effective, comme une différence de l’identité et de la différence; elle doit, tout au contraire, être pensée de telle sorte que l’identité soit le principe de la différence. L’identité figure bien deux fois dans la formule de l’absolu comme « identité de l’identité et de la non-identité » : une fois comme moment opposé à la non-identité ou différence, une fois comme le tout des deux moments. Mais la traduction ontologique d’une telle structure logique de l’absolu exprime celui-ci comme l’unité pensante de la pensée et de la réalité, ou l’unité subjective du sujet (l’identité à soi du Moi=Moi) et de l’objet (objection, opposition, différence). Le principe de l’idéalisme hégélien comme philosophie spéculative du sujet est ainsi fixé.

b. De la dialectique à son sujet : Iéna

Pendant son séjour à Iéna (1801-1807), Hegel va développer les implications de ce principe. D’abord à travers ses articles du Journal critique de la philosophie (Foi et savoir, texte sur le Droit naturel...), qu’il dirige avec Schelling, dans leur combat commun contre les philosophies réflexives de l’entendement. Mais la divergence s’accuse entre le rationalisme schellingien et un rationalisme hégélien qui se réalise de plus en plus manifestement comme un rationalisme du sujet. Schelling objective ou naturalise l’identité immédiatement posée, non médiatisée avec elle-même en un Soi, de la nature et de l’esprit : nouveau Spinoza, il fait de ceux-ci des attributs différents d’une substance s’affirmant immédiatement à travers eux. Mais Hegel – qui dira plus tard que l’on ne peut en rester au spinozisme par où l’on doit cependant commencer en philosophie – entreprend la réalisation de ce qu’il présentera comme sa tâche essentielle : penser l’absolu non pas simplement comme substance, mais aussi comme sujet.

C’est ce qui le conduit d’abord à faire se réconcilier entre elles les deux dimensions antérieurement soulignées de la réalité réconciliées avec la pensée : la réalité religieuse et la réalité historique. Il avait placé la vérité religieuse dans la vie totale éternisée naturellement du paganisme grec, que ne pouvait égaler le christianisme, même ramené à l’amour en Jésus de la première communauté. Il réintroduit maintenant dans la religion l’auto-différenciation du Soi qui, par sa négativité, dramatise l’histoire; c’est-à-dire qu’il s’élève du divin substantiel du paganisme au Dieu personnel du christianisme, son intérêt n’allant plus, certes, au récit évangélique de la vie de Jésus, mais à la réflexion dogmatique sur le processus de la vie trinitaire et de l’Incarnation christique. Inversement, de même que Hegel découvre l’histoire en Dieu, il découvre Dieu dans l’histoire et, plus généralement, à travers elle, dans la vie du monde, même et surtout en ses aspects négatifs; le sens, en son unité dialectique, étant ainsi logé dans la réalité mondaine, celle-ci peut être l’objet, en ses déterminations universelles, de la philosophie spéculative. Comme on le voit, la réconciliation de la Terre et du Ciel s’opère moyennant le discernement, en eux, de l’unique processus identique à soi de l’auto-différenciation de l’identité, et, conséquemment, de l’auto-identification de la différence – ou de la réalisation du rationnel fondant la rationalisation du réel –, qui constitue la raison. Un tel discernement de l’omniprésence agissante de la raison dans l’être est dès lors au principe de l’unification du contenu de cet être, de l’objet de la théologie à celui de la physique, dans un système spéculatif total.

Les cours que Hegel va dispenser à Iéna contiennent les esquisses successives de ce système dont il fixe et publie le programme définitif en 1807, peu avant la fin de son séjour. Le système de la philosophie comme science totale ne peut laisser hors de lui sans se contredire l’accès même qui mène à lui, le devenir-philosophie de la vie même de Hegel. Mais, alors, ce devenir est arraché à sa simple facticité, élevé à sa rationalité, justifié philosophiquement; l’introduction à la science devient ainsi, traitée scientifiquement, la première partie de cette science qui, exposée pour elle-même, ne sera plus que la seconde partie d’elle-même. Le système de la science doit alors exposer, d’abord l’auto-développement du sujet fini, humain qui, en son expérience, s’élève au sujet absolu – telle sera La phénoménologie de l’esprit –, puis l’auto-développement pour lui-même de ce sujet absolu parcourant le cycle complet de ses déterminations – telle sera l’Encyclopédie des sciences philosophiques. Cependant, les deux grandes oeuvres ainsi programmées de la science hégélienne devront se faire écho l’une l’autre, se réfléchir l’une dans l’autre, et confirmer par là, chacune à l’intérieur d’elle-même, l’unité de cette science. Car l’expérience du sujet fini n’est rien d’autre que la manifestation mondaine du sujet absolu, qui est lui-même sa propre manifestation et, par conséquent, s’expérimente lui-même en celui-là; et le développement du sujet absolu lui fait poser en lui-même une détermination qui a pour contenu le sujet fini s’élevant à lui. La science peut bien être une partie d’elle-même, puisque chacune de ses parties est le tout du savoir qui se dit absolument, une fois à travers son moment fini affirmant l’infini, l’autre fois à travers son moment infini affirmant le fini. Aussi, l’ouvrage publié en 1807, La Phénoménologie de l’esprit, peut-il bien comporter une Préface qui est en fait la préface de tout le système hégélien et constitue, en vérité, sa plus belle présentation par Hegel lui-même.

En un sens, Hegel a achevé sa tâche. Au moment même où il terminait la rédaction du livre, une époque s’achevait pour l’Allemagne au bruit des canons de Iéna. Il verra lui-même passer à cheval le nouveau maître de l’Europe, l’« âme du monde ». Ce monde fascinant le distrait de la spéculation et, pendant plusieurs mois, il dirige La gazette de Bamberg. Mais si, comme il le déclarait à Iéna, la lecture du journal est une sorte de prière du matin réaliste, la prière spéculative, comme insertion rationnelle dans le tout, rappelle bientôt Hegel à la philosophie, pour qu’il y dise absolument l’absolu.

c. Le développement encyclopédique du sujet absolu : de Nuremberg à Berlin

En assumant les fonctions modestes de proviseur du lycée de Nuremberg, où il enseigne aussi la philosophie et, quand il le faut, les autres disciplines (1808-1816), Hegel compose et publie à part, dans le développement détaillé d’une « Grande Logique », ce qui sera la première partie du système encyclopédique : la Science de la Logique (1812-1816). Il retrouve l’Université, d’abord à Heidelberg (1816-1818), puis à Berlin, où il mourra à la tâche, en pleine gloire – celle de la philosophie faite professeur –, en 1831. En 1821, paraissent les Principes de la philosophie du droit, développement d’une autre partie du système. Mais la grande oeuvre de toute la période est l’exposition réitérée de ce système en sa totalité. Sous la forme d’un Abrégé de l’Encyclopédie des sciences philosophiques – édité à trois reprises (1817,1827, et 1830) – étonnant « manuel » à l’usage des étudiants et auditeurs de Hegel ! Et sous la forme des cours eux-mêmes sans cesse repris, où le Maître en expliquait et commentait les diverses parties, parmi lesquelles, entre autres, la philosophie de l’histoire, l’esthétique, la philosophie de la religion, et l’histoire de la philosophie. Ces parties inédites du Système furent publiées après sa mort par les disciples de Hegel dans la première édition de ses Oeuvres complètes (1832-1842), de même que les « Additions » orales aux textes que lui-même avait publiés.Tous ces cours du professeur sont infiniment précieux par l’accès plus facile qu’ils ménagent aux écrits du philosophe.Tant la spéculation hégélienne en sa rationalité fait violence à notre entendement !

## II. LA SPÉCULATION HÉGÉLIENNE

L’extrême difficulté du discours hégélien – encore renforcée par son exceptionnelle densité – vient de l’étrangeté de sa démarche spéculative pour l’entendement, qu’il s’agisse de l’entendement ordinaire, le sens commun, ou de l’entendement savant, scientifique ou philosophique. Le principe de cet entendement est, en effet, le principe d’identité ou de (non-)contradiction, qui est précisément violé par la raison spéculative en tant qu’il fait reposer l’identité sur l’exclusion de toute différence, opposition ou contradiction. Car cette raison montre bien plutôt que la fixation à soi de l’identité, comme différente de la différence, la rend différente d’elle-même, opposée à elle-même, contradictoire – c’est là son côté dialectique –, tandis qu’elle se sauve elle-même, est véritablement ce qu’elle doit être, identique à soi, en accueillant et incluant en elle cet Autre d’elle-même que paraît être la différence. Avoir la contradiction pour ne pas l’être, se contredire pour ne pas être contredit, ou dans un langage plus pathétique : se perdre pour être sauvé, se sacrifier pour triompher, mourir pour vivre ! Le hégélianisme s’est bien voulu la rationalisation du message chrétien. Une telle assomption de la contradiction par la spéculation hégélienne revêt alors deux formes, qui représentent deux degrés de son aliénation maîtrisée. Celle-ci consiste d’abord, pour elle, à s’affirmer en affirmant l’Autre d’elle-même, ce qui est autre qu’elle, puis à s’affirmer en affirmant l’Autre dans elle-même, ce par quoi elle est autre qu’elle-même. L’Autre de la spéculation, c’est l’expérience, le côté objectif de la vie; de même que la spéculation a promu la vie, en son côté subjectif – l’existence – comme son sujet, de même la promeut-elle, en tant qu’expérience, en objet d’elle-même. Mais l’activité pensante ne peut maîtriser son identification à la passivité, au pâtir, à l’épreuve qu’est toute expérience que si elle intériorise d’abord cette contradiction : on ne peut être soi dans l’autre que si l’on a d’abord traduit l’autre en soi-même. C’est pourquoi la spéculation hégélienne est la maîtrise de soi d’un acte de pensée qui se contredit au coeur de lui-même.

### 1. Spéculation et expérience

a. La promotion spéculative de l’expérience

Hegel achève le mouvement, inauguré par Kant et développé par Fichte et Schelling, de réunion du contenu de l’expérience, tel qu’il se livre a posteriori, et du contenu de la raison philosophante, originairement a priori. Kant faisait de l’a priori la condition de possibilité de l’a posteriori. Selon Fichte, ils se recouvrent par leur contenu, et leur différence est celle de deux modes d’appréhension de ce contenu : dans l’immédiateté d’un fait (l’a posteriori) ou dans la genèse de son sens (l’a priori). Pour Schelling aussi, l’expérience reçoit comme être ce que la philosophie construit comme devenir. Mais, aux yeux de Hegel, la genèse fichtéenne et la construction schellingienne sont limitées par un formalisme répétitif qu’il s’agit de dépasser. La spéculation hégélienne veut exprimer en elle tout le contenu sensé de l’expérience, mais aussi n’exprimer que lui : « Il faut dire que rien n’est su qui ne soit dans l’expérience »(Phg. E, VIII, cf : H, 2,p. 305 – L, p. 519 – J L, p. 696), car, « de même que l’esprit qui est là n’est pas plus riche que la science, de même, en son contenu, il n’est pas davantage plus pauvre »(ibid., cf. : H, 2, p. 310 – L, p. 528 – JL, p. 692). Une telle équation n’a de sens et de portée véritable qu’autant que c’est le contenu total, théorique et pratique, extérieur et intérieur, de la conscience, qui définit, pour Hegel, l’expérience, ainsi prise par lui en un sens considérablement élargi par rapport à la philosophie antérieure. Il y insiste dans l’Encyclopédie : « Il est important que l’on comprenne, au sujet de la philosophie, que son contenu n’est aucun autre que le contenu consistant… constitué en monde, monde extérieur et intérieur de la conscience, – que son contenu est l’effectivité. La conscience la plus prochaine de ce contenu, nous la nommons expérience » (Enc, I, § 6, B, p. 168). Cette affirmation de l’identité de contenu entre l’expérience et la spéculation n’a rien de contingent : elle est fondée au coeur même de la théorie hégélienne de l’absolu comme théorie de l’identité de l’être, conçu finalement en son sens pur par la philosophie spéculative, et de sa manifestation, reçue d’abord sensiblement par la conscience.

Un tel accord, spéculativement fondé, de la spéculation et de l’expérience justifie spéculativement celle-ci en la faisant intervenir positivement dans le destin même de celle-là. D’abord, de manière encore extérieure, dans les conditions mêmes d’existence de la philosophie. Sa naissance : « La naissance de la philosophie... a l’expérience, la conscience immédiate et raisonnante pour point de départ » (ibid., § 12, p. 176). Son développement : « C’est en un sens juste et profond que la philosophie est redevable de son développement à l’expérience » (ibid., Rem., p. 178). Sa fin : « Cet accord [de la philosophie avec l’expérience] peut être regardé comme une pierre de touche au moins extérieure de la vérité d’une philosophie » (ibid., § 6, p. 168). De ce conditionnement général du contenu de la philosophie par celui de l’expérience témoigne le fait que l’histoire de la philosophie, tout en étant spécifique, n’est pas séparable de l’histoire culturelle, et qu’une philosophie, en sa relation négative à la précédente, puise dans la culture le matériau positif de sa novation. La formation même de Hegel a illustré un tel thème. Son érudition scientifique fut et resta encyclopédique, au sens courant du terme. – Mais la justification spéculative de l’expérience la fait transposer à l’intérieur même de la démarche philosophique. Le principe général de l’identité de l’être et de sa manifestation, qui fait que « tout doit nécessairement parvenir à nous d’une manière extérieure » (Vorlesungen über die Philosophie der Religion – Leçons sur la philosophie de la religion – Ph.R –, éd. Lasson, II, 2, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1966, p. 19), et que le sens même doit se donner sensiblement à nous, être perçu comme un donné positif, se traduit, au coeur de la spéculation, par la nécessité où est celle-ci de trouver le contenu signifiant dont elle prouve l’existence. La spéculation hégélienne se vit bien, en toute son activité démonstratrice, comme une réception, une perception intellectuelle du contenu avéré. Elle lit le sens vrai comme une objectivité idéale qui la fait se constituer en une expérience spéculative. Hegel répète que le mouvement de la spéculation n’est pas celui, arbitraire ou, en tout cas, formel, dans l’extériorité d’une méthode générale, d’un sujet pensant faisant violence à l’objet pensé, mais l’auto-mouvement, toujours spécifié, du contenu objectif lui-même. Le hégélianisme est bien la promotion spéculative conséquente, et donc absolue, de l’expérience, puisqu’elle va jusqu’à l’affirmer d’elle-même et en elle-même.

b. Le dépassement spéculatif de l’expérience.

Cependant, si, pour la spéculation, le sens est objet, l’objet est précisément en lui-même un sens, l’auto-détermination ou l’auto-différenciation de son identité à soi qui définit la raison. La promotion spéculative de l’expérience est donc celle de la raison faite expérience, de la réalité en tant qu’elle résulte de l’agir efficient (wirken) qu’est la raison, bref de l’effectivité (Wirklichkeit). L’effectif peut bien faire s’affirmer la raison philosophante, puisqu’en lui c’est déjà la raison qui s’affirme. Au fond, l’accord de la raison et de l’expérience est l’accord de la raison avec elle-même en ses deux usages, idéel et réel, subjectif et objectif, spéculatif et mondain. Une telle confirmation d’elle-même lui fait négliger dans l’expérience le contenu irrationnel fait de déterminations singulières (choses, événements), voire particulières, répétitives, ou même générales, dont l’inexistence ne remettrait pas en question, en le rendant contradictoire, le sens universel de l’être comme totalité rationnelle.

Un tel existant extra-rationnel, non « effectif », simple possible en son être, purement contingent, constitue le « positif » au sens précis du terme; il est en dehors du champ de la spéculation. Il n’intéresse que les sciences « positives », dont seuls les principes et lois fondamentales font partie de l’encyclopédie spéculative. La raison hégélienne n’a jamais prétendu régir en son détail tout le champ de l’expérience et de la vie. Elle sait qu’il y a de l’irrationnel. Plus encore : elle sait qu’il est rationnel qu’il y ait de l’irrationnel, dans la nature, dans l’histoire. Car cet irrationnel exprime l’essence même de l’élément, du milieu, de la différence que l’absolu identique à soi a dû déployer pour s’y manifester ou différencier, et qui, déployé absolument, excède ce qui, de lui, est maîtrisé en son contenu par cet absolu, sans pourtant pouvoir menacer cette maîtrise. Par là, le positif, dont le contenu échappe à la raison, lui est encore conforme en son statut, et confirme ainsi sa puissance. Seule une raison pleinement assurée de sa puissance peut se montrer libérale !

Or, la raison ne peut ainsi maîtriser l’expérience en la comprenant, c’est-à-dire en la prenant ensemble, en l’unifiant ou identifiant – ce qui suppose qu’elle l’ait différenciée en son identité et en ses différences mêlées au sein du tout syncrétique selon lequel elle s’offre immédiatement à l’intuition – qu’en mettant en oeuvre l’activité de différenciation ou détermination qu’est l’entendement. Cependant, la détermination du tout ne peut ne pas nier purement et simplement celui-ci, expression du vrai, que si elle se fait sa détermination elle-même totale, le tout des déterminations : retour rationnel au tout intuitionné exploré par l’entendement. La spéculation hégélienne est l’actualisation accomplie de cette raison qui élève l’expérience à la vérité de son sens par le détour de sa négation intellectuelle.

Le hégélianisme se construit contre la promotion philosophique immédiate de l’expérience, notamment prise comme révélation géniale du vrai. La Préface de La phénoménologie de l’esprit dénonce vigoureusement les « discours prophétiques » qui, dans un certain romantisme philosophant, méprisent la détermination ou différenciation caractéristique de l’entendement, et interdisent, par un tel culte de la pensée immédiate, en même temps son élévation à la scientificité et sa communication universelle. Alors, on utilise les déterminations du discours pour nier la détermination dans la pensée et affirmer une identité dont le contenu est ainsi purement formel. Contre une telle « philosophie de l’identité », avec laquelle on a parfois confondu le hégélianisme, Hegel rappelle que la spéculation vraie ne pose l’identité qu’est en son fond l’absolu qu’à travers sa différenciation de soi, c’est-à-dire sa manifestation déterminée : « quand l’on parle de philosophie de l’identité, on en reste à l’identité abstraite, à l’unité en général, et l’on se détourne de ce qui seul importe, de la détermination de cette unité en elle-même... La philosophie tout entière est un système de la détermination de l’unité... La chose principale est la différence de ces déterminations de l’unité »(Ph. R, I,1, p. 199).

Il faut donc faire l’éloge de l’entendement, ce pouvoir de détermination, de limitation, qui, seul, permet de faire quelque chose de grand, dans la pensée comme dans l’action. D’abord, pris pour lui-même, abstraitement, ce pouvoir de la différenciation, séparation, abstraction, est le pouvoir le plus grand qui soit : « L’activité consistant à séparer est la force et le travail de l’entendement, de la puissance la plus étonnante et la plus grande qui soit, ou, plutôt, de la puissance absolue »(Phg. E, Préface, cf : H, 1, p. 29 – L, p. 48 – JL, p. 93); activité absolue, car c’est l’activité même de l’absolu, puisqu’agir c’est toujours nier et que, donc, l’absolu, comme identité, ne peut, s’il agit, que se différencier. Mais l’intervention de l’entendement doit être appréciée aussi positivement en sa destination : il brise, certes, l’unité totale de l’intuition, toutefois en tant qu’elle est confuse et pour permettre sa reconstruction maîtrisée. C’est donc seulement quand il oublie cette finalité, qui le relativise, et qu’il se fixe à lui-même en s’absolutisant, que l’entendement mérite les reproches que Hegel lui adresse également. Tel est le cas de l’entendement à l’oeuvre dans les sciences empiriques (souvent mécanistes) et dans les philosophies réflexives (analytiques); à son oubli du tout, Hegel oppose l’attention que continue de porter à celui-ci, même au prix de quelques contradictions, l’entendement naïf du bon sens. Ce rappel du bon sens n’est pourtant pas un rappel à lui, mais, bien plutôt, un appel à dépasser l’entendement par lequel toute culture doit passer. Ce dépassement est la raison.

Tout ce qui a sens doit, par conséquent, être saisi par la spéculation selon les exigences de l’entendement dépassé en raison. D’abord selon celles de l’entendement, puis selon celles de son dépassement rationnel. Mais ce dépassement, comme toute négation, comporte lui-même deux étapes. Il n’est réel, incontesté, qu’en tant qu’il est l’oeuvre de ce qui pourrait le contester, c’est-à-dire de l’entendement lui-même : son auto-dépassement, son auto-négation, donc encore son affirmation. La négation réelle de l’entendement n’est alors vraie que comme la négation, seconde, de son auto-négation, et c’est à travers cette seconde négation que se pose la raison. C’est cette seconde négation qui est décisive : elle n’est pas du tout – contrairement à une pratique assez répandue du commentaire hégélianisant – une simple suite de la première.

Il y a donc trois moments dans la saisie spéculative de tout sens offert à la conscience. 1) En son moment d’entendement, la pensée détermine ou différencie un sens d’un autre en le posant comme identique à lui-même en sa définition stricte (A est A). Un discours n’a de sens, même quand il dit que rien n’a de sens, qu’en restant identique à lui-même dans les termes qu’il emploie; le souci hégélien de la distinction des concepts, en leurs nuances les plus fines, est, à cet égard, exemplaire. C’est ce sens des distinctions, et des distinctions les plus nuancées, qui doit habiter aussi le lecteur de Hegel, toujours tenté par l’impatience qui lui fait lire, dans une détermination, plus que ce qui lui appartient effectivement. 2) Mais le sens d’un discours ne peut identifier réellement le cours, le mouvement, la différenciation de ses termes seulement identiques à eux-mêmes que si ceux-ci s’identifient entre eux en se différenciant de leur propre identité, en se niant; ce qu’exige le caractère lui-même déterminé, fini, de cette identité. Une telle négation de soi d’une détermination constitue son moment dialectique (A est non-A). Le dialectique assure par là en même temps la différence et l’identité d’un discours, sa réalité et sa nécessité : « Le dialectique constitue... l’âme motrice de la progression scientifique, et il est le principe par lequel seul une connexion et nécessité immanente vient dans le contenu de la science » (Enc, I, § 81,Rem., B, p. 344). Rien d’étonnant, donc, à ce qu’il ait pu faire désigner l’ensemble du processus spéculatif comme la dialectique. Cependant, si la dialectique met l’être en mouvement, c’est en l’anéantissant : le scepticisme, qui s’en tient au dialectique, fait bien de l’auto-négation de A un pur néant. Mais si, trouvant partout de la contradiction, il conclut qu’il n’y a rien, c’est parce qu’il identifie encore l’être à l’identité à soi excluant toute différence : il relève bien encore de l’entendement, dont il est ainsi la simple auto-négation. Pris pour lui-même, le dialectique libère la place pour la raison, mais n’indique encore que négativement son être. 3) Pourtant, l’auto-négation de A, déterminée par son sujet A, est, en vérité, un néant déterminé, limité, nié, donc un être négatif (A est non-[A égal à non-A], soit B). Cet être ne peut alors qu’avoir en lui, sans l’être, la contradiction, se contredire sans être contredit, en donnant un sens nouveau au contenu contradictoire ainsi recueilli et sauvé en son identité. Dans le sens saisi comme ce qui s’identifie à soi en sa différenciation, est posée la raison elle-même. Tel est le moment absolu de la spéculation. Il peut bien être appelé spéculatif, car il permet au discours philosophique d’être spéculatif en reflétant, sans y rien changer, son objet : car celui-ci déjà, grâce à lui, est un sens (par son identité à soi) en tant même que discours (par sa différence d’avec soi), bref un discours sensé.

Ainsi, la spéculation, sans aucunement le mutiler, maîtrise rationnellement le tout que l’expérience livre en son immédiateté massive sans offrir de prise pour sa conquête. Cependant, la maîtrise de l’altérité extérieure s’opérant à travers la maîtrise de l’altérité intérieure qui réfléchit la première, le triomphe de la spéculation consiste, pour elle, à maîtriser la dialectique ultime qui ne peut pas ne pas l’aiguiser contre elle-même en son moment spéculatif ou synthétisant. Dialectique, non plus seulement dans la spéculation, mais de la spéculation.

### 2. Spéculation et dialectique

a. Pensée d’un tout et dialectique

La pensée qui n’est pas seulement pensée d’entendement ou pensée dialectique, mais pensée spéculative, ne s’effectue pas dans un acte absolument simple, qui s’opposerait, comme synthèse, à la thèse par laquelle l’entendement pose une détermination et à l’antithèse par laquelle il oppose celle-ci à elle-même. L’acte spéculatif actualise en lui, en leur donnant un sens à son propre niveau, le geste d’identification et le geste de différenciation. Il s’effectue à la fois comme identification de la différence maintenue telle et comme différenciation de l’identité tout autant maintenue telle. Ce qui fait apparaître, dans le sens ainsi appréhendé, la synonymie, exploitée par Hegel, de son caractère total et de son caractère concret. Le concret, c’est ce qui résulte d’un « cum-crescere », d’un « croître-ensemble ». Croître : se déployer, s’étendre, se distendre, se différencier; ensemble : en s’unissant, unifiant, identifiant. Le concret, c’est bien ce qui est à la fois, identiquement, identique à soi et différent de soi, unité de l’unité et de la multiplicité, totalité. Penser une totalité, c’est alors identifier la différence tout en différenciant l’identité, synthétiser tout en analysant, par conséquent réunir deux activités d’orientation opposées. L’entendement, même philosophant, ne peut guère les mener ensemble, en dépassant leur être contradictoire immédiat dans une pensée se contredisant, c’est-à-dire s’affirmant en son identité dans la domination de leur jeu opposé. D’où l’extrême rareté de la spéculation, qui exige de la pensée une torsion inouïe sur elle-même.

Mais tout agir, y compris l’agir pensant, exigeant la détermination, la difficile unification de la raison spéculante doit être déterminée; cette raison exploite donc l’un de ses éléments déterminants pour orienter leur unification, soit l’identification ou la synthèse, soit la différenciation ou l’analyse. Dans la mesure où la spéculation est la totalisation des totalités subordonnées que sont les déterminations de l’absolu, son unité comme pensée totale du tout requiert un choix général du style, soit analytique, soit synthétique, de son exposition de ce tout. Le choix hégélien est tel qu’il accuse le caractère dialectique de la spéculation, par la tension entre le tout exposé et l’exposition de ce tout.

b. Pensée totale du tout et dialectique

Que la pensée du tout soit – en vertu de l’identité de l’être et de la pensée – une pensée totale, c’est ce qui s’avère en elle par la circularité qui la fait revenir, dans l’une de ses déterminations ainsi prouvée comme la dernière en son contenu, sur la première; l’analyse du contenu de la spéculation hégélienne le montrera. Mais le problème est, pour l’instant, celui du sens du parcours d’un tel cercle. Faut-il partir de l’absolu comme identité concrète de toutes les différences ou différenciations de l’être et suivre le mouvement – analytique – par lequel il se différencie d’une telle identité pour poser, exposer, extérioriser ces déterminations ainsi libérées, mais dans la précarité d’un être abstrait ? Voie de l’« émanation » ? Ou bien, inversement, partir des déterminations abstraites, simples en leur vacuité, sans vérité et sans être, et suivre le mouvement – synthétique – moyennant lequel être, pour elles, signifie la composition de l’être plus concret, plus total où elles peuvent subsister, et ce, jusqu’à ce que soit posé l’absolu qui se pose soi-même en posant toutes choses. Voie de l’«évolution» ?

Hegel choisit la voie de l’évolution, qui part de l’abstrait, du fini, comme il est normal quand il s’agit, pour le savoir absolu, de s’exposer, de se différencier, de se rendre fini. Et c’est seulement cette voie qui permet de poser le vrai comme vrai, qui l’avère et le prouve en conférant ainsi une nécessité scientifique à la spéculation. Partir du concret ou du vrai, qui comme tel, se suffit à lui-même et n’a besoin de rien, c’est présenter son activité d’auto-différenciation ou auto-détermination comme absolument gratuite et libre, sans aucune nécessité. Au contraire, partir de l’abstrait, qui se révèle pour lui-même privé d’être, c’est, puisqu’il y a de l’être, établir l’être du concret qui nie un tel non-être, et qui peut offrir à l’abstrait, non privé de sens, l’être relatif d’une propriété – d’un « moment » – de lui-même. Alors, la progression spéculative de l’abstrait au concret est pleinement fondée, et ce pour autant qu’elle fonde le fondement: c’est le non-être du point de départ qui prouve l’être du point d’arrivée, lequel, par la vérité de son sens, est bien plutôt le point de départ. La progression a la signification d’une régression. La preuve spéculative est une médiation qui se supprime elle-même en livrant l’immédiat qui médiatise, bien plutôt, ce qui paraissait le médiatiser. Formulation variée de la tension, de la contradiction même, selon laquelle est mise en oeuvre la spéculation hégélienne. Celle-ci s’assume bien dialectiquement.

Mais, insistons-y, cette dialecticité est au service du but spéculatif, celui de l’établissement de la vérité absolue comme identité de la pensée et de l’être. Alors que la paisible déduction va du même au même en restant dans le contexte de l’affirmation, la dialectique spéculative exploite la vertu de la négation, plus précisément de la double négation : elle expose l’auto-négation de l’abstrait, pour lui-même faux, puis elle nie cette auto-négation, et c’est alors que s’affirme le concret ou le vrai. Car Hegel est en quête de l’affirmation absolue, et il recherche l’être en la force de sa parfaite identité à soi : il est fondamentalement parménidien. Mais c’est un parménidien exigeant, qui, pour être assuré qu’il n’érige pas en être ce qui serait encore du non-être, recherche partout la contradiction, pour la surmonter et s’en délivrer : car tout est contradictoire, sauf le tout, qu’il ne s’agit pas de proclamer prématurément. D’où la patience infinie de la science spéculative hégélienne, qui séjourne autant qu’il le faut dans le négatif, pour que sa négation soit complète, pour que sa contradiction soit totalement contredite, par conséquent la vérité absolument avérée. En Hegel, Parménide triomphe à travers la libération totale d’Héraclite ! Le hégélianisme a bien voulu clore l’histoire de la philosophie en faisant retour à son commencement parménidien, mais par l’intégration, à l’affirmation quasi ponctuelle de l’éternel, de l’affirmation elle-même en devenir – dans le flux de l’histoire – du devenir.

Ne peut-on pas dire, cependant, qu’une certaine dialectique se joue encore d’une telle intégration spéculative de la dialectique, dans la mesure où le devenir de la spéculation hégélienne, de son premier exposé total dans La phénoménologie de l’esprit à son second exposé total dans l’Encyclopédie des sciences philosophiques, est plus qu’une simple succession et introduit dans l’oeuvre de Hegel une véritable tension?

c. Dialectique des deux pensées totales du tout

Certes, Hegel présente La Phénoménologie, en la publiant, comme la première partie, introductive, du système scientifique dont l’Encyclopédie devait constituer la seconde partie : après la science comme relation introductive à elle-même, la science en son exposition absolue. Mais, lorsqu’il publie l’Encyclopédie, il n’est plus question, à ses yeux, de l’introduction phénoménologique : l’économie totale du système de la science est bouleversée, dans la séparation du thème introductif et du thème phénoménologique.

D’une part, le système encyclopédique comprend, parmi ses moments, un moment « phénoménologique », mais qui perd toute fonction introductive. Il exprime une détermination particulière de l’absolu comme esprit, la conscience, en laquelle l’esprit se met à distance de soi, comme un objet face à un sujet, et peut ainsi se donner en spectacle à lui-même, s’apparaître, se phénoménaliser. Réduite à l’étude d’une simple forme de l’esprit, la phénoménologie de l’Encyclopédie perd le riche contenu qui introduisait la conscience au savoir absolu hégélien comme aboutissement de l’histoire de toute la culture. C’est là, il est vrai, perdre ce par quoi La Phénoménologie de l’esprit anticipait le contenu total de la spéculation en en réfractant, et par là compliquant, la dialectique à travers celle de l’un de ses moments (la relation conscientielle : sujet-objet); perdre, par conséquent, ce qui rendait l’introduction plus difficile à lire que ce à quoi elle introduisait !

C’est pourquoi, d’autre part, l’introduction que l’Encyclopédie ménage à elle-même n’a plus rien de phénoménologique. Cette introduction au point de vue absolu consiste dans la simple critique des autres «positions de la pensée relativement à l’objectivité» ou à la vérité, c’est-à-dire des philosophies pré-hégéliennes. Le Concept préliminaire [Vorbegriff] de l’Encyclopédie – l’introduction en question – fait ainsi appel, non plus à la raison complexe mobilisée par La Phénoménologie, mais à l’entendement philosophant, certes au nom de la raison, mais selon son style libre, pour juger de ses usages non rationnels. Telle est la nouvelle introduction que Hegel dit vouloir substituer, dans l’Encyclopédie, à La Phénoménologie. Au demeurant, il tend désormais à souligner que la décision de philosopher spéculativement, la liberté s’accomplissant librement en la pensée qui s’oublie totalement dans l’être pensé, excède tous les conditionnements subjectifs d’une telle décision.

Cependant, Hegel n’oublie aucunement La phénoménologie de l’esprit, et la mort le surprend même en train de procéder à une refonte de l’ouvrage, peu après qu’il a publié une troisième édition de l’Encyclopédie des sciences philosophiques. Comme si son oeuvre se vivifiait dans cet échange entre ses deux grandes versions totales d’elle-même, s’incluant l’une l’autre par les correspondances qui ont été soulignées entre elles, et pourtant exclusives l’une de l’autre précisément par le sens total de chacune d’elles.

## III – LA PHÉNOMÉNOLOGIE SPÉCULATIVE

### 1. Le sens du développement phénoménologique

a. Sa portée

La Phénoménologie de l’esprit n’est pas, quoi qu’on ait répété, un ouvrage pédagogique s’adressant à la conscience naturelle ou commune pour la conduire au savoir absolu. Sa difficulté sans égale dans le hégélianisme montre assez que Hegel parle à une conscience déjà, non seulement philosophique, mais spéculative, capable de saisir la nécessité dialectique de l’élévation du savoir naturel au savoir absolu. L’ouvrage n’introduit pas (par l’effet de sa lecture) à la spéculation. Il démontre la nécessité, pour la conscience animée par le souci impérieux de la vérité, et de la vérité totale, de s’introduire – en s’arrachant à sa fixation à tel ou tel moment ou aspect d’elle-même – au savoir absolu qui, seul, fait s’identifier concrètement ou se totaliser tous ses pouvoirs. Il est une justification spéculative de l’élévation de la conscience au savoir spéculatif hégélien. Au fond, Hegel s’adresse à lui-même et justifie sa propre élévation au hégélianisme. Il veut prouver à la conscience refusant la contradiction et assumant ainsi, librement, sa destination foncièrement philosophique, mais toujours tentée de se reposer et fixer en l’une de ses déterminations – la certitude sensible, le désir du plaisir, la science d’entendement, le service de la cité, le culte de l’art, l’engagement religieux... –, que le sensualisme, le scientisme, l’étatisme, l’esthétisme, le fidéisme...,et les philosophies qui les exaltent, sont contradictoires. Et que, donc, vivre totalement, pleinement, librement en philosophant, c’est vivre en se comprenant de façon hégélienne.

b. Son contenu

Ce moteur est la dialectique du savoir conscientiel en la dualité (sujet-objet) duquel s’apparaît, se phénoménalise l’absolu comme esprit ou savoir. L’opposition de l’objet à l’identité à soi du sujet le fait s’opposer à lui-même en lui-même, et, donc se révéler pur non-être au sujet; mais celui-ci, qui n’a de sens que par rapport à l’objet, vit alors son propre anéantissement. L’expérience de la conscience, l’expérience qu’est la conscience – puisque l’objet est, en tant qu’autre que le sujet, trouvé, reçu, éprouvé par lui – est bien, au sens négatif du terme, une « épreuve », un « calvaire », un « chemin du désespoir ». Cependant, la loi de la dialectique spéculative fait que l’auto-négation d’une forme de la conscience est niée elle-même dans la position d’une nouvelle forme, plus concrète et plus vraie, d’elle-même, jusqu’à ce que se pose le savoir absolu; celui-ci totalise à ce point son contenu qu’il y est immédiatement présent à lui-même, dans le dépassement de l’opposition conscientielle. Comme le savoir phénoménal est cette dialectique spéculative qui enchaîne l’auto-négation d’une forme de la conscience et la position d’une nouvelle forme, il ne l’a pas : seul la sait en sa nécessité le phénoménologue, savoir absolu sachant absolument son apparition comme clôture de toute apparition, de tout phénomène, de l’esprit.

c. Son procédé

La contradiction du savoir phénoménal, qui mobilise le développement de celui-ci, est manifestée de la façon suivante. Le savoir de l’objet distingue de lui-même, en tant qu’il est savoir de l’objet, ce avec quoi, en tant que savoir, il doit cependant être identique, et qui constitue ainsi pour lui une norme dont il a l’idée. Cette idée normative du vrai est celle de l’identité à soi du contenu objectif, différencié, dont la conscience fait l’expérience, ou plutôt d’un aspect, d’un moment sélectionné, par nécessité, au sein de la richesse infinie de ce contenu; c’est cette idée, à chaque fois déterminée, du vrai que le savoir veut actualiser dans chacune de ses effectuations, qu’il expérimente et vérifie. Mais, identité abstraite, différenciée, elle ne peut permettre d’identifier la différence de l’expérience, et c’est pourquoi la conscience doit procéder selon une démarche plus concrète pour réussir cette identification. Le succès de celle-ci la fait s’objectiver en une identité qui définit la nouvelle idée du vrai : « Ce nouvel objet contient la nullité du premier : il est l’expérience faite sur lui »(Phg. E, Introduction, cf. H, I, p. 75 – L, p. 89 – JL, p. 143). Mais l’objectivation de l’identification subjective dans une identité qui, comme objective, est plongée dans le milieu de la différence, condamne cette identité à ne pouvoir définir une règle d’identification adéquate de l’expérience. Et ce, jusqu’à ce que l’identification et la différenciation (ou objectivation) soient tellement identifiée en celle-là comme identification rationnelle que son objectivation soit son absolue confirmation.

d. Son ordre

La Phénoménologie analyse le développement de la conscience réelle selon ses grands « moments » : ce terme, pris spéculativement, n’a pas de sens temporel, mais désigne un degré dans l’ordre de fondation de l’être. Ainsi, conscience, conscience de soi, raison, esprit, religion et savoir absolu n’ont pas d’existence autonome et, par conséquent, ne constituent pas, par eux-mêmes, des « figures » réelles, auto-suffisantes, de la conscience : celle-ci, au sens large du mot, n’existe jamais seulement comme « conscience » (stricto sensu : conscience de l’objet comme tel), ou comme conscience de soi, etc. L’étude successive des moments de la conscience expose donc la dialectique, non existentielle, mais essentielle, qui montre qu’un moment, même complètement développé, ne peut être que comme porté par le moment suivant; celui-ci devient alors l’objet de l’analyse, qui le ressaisit d’abord en sa manifestation la plus simple. Par exemple, la pleine conscience de l’objet – comme saisie intellectuelle de l’être vivant – requiert manifestement la conscience de soi, dont la figure initiale est le désir. Le premier moment étudié est donc le savoir en son aspect immédiat, en sa structure la plus simple : telle est la « certitude sensible », présence directe au sujet d’un objet réduit à un « ceci » sensible. Mais ce savoir élémentaire ne se révèle être réellement un savoir qu’inséré dans le savoir en son moment le plus concret, synthèse ou totalisation de tous les moments examinés antérieurement. Cette dialectique des moments de la conscience établit la fausseté des philosophies qui absolutisent ces moments – sauf le dernier, qui se dit dans le hégélianisme – en eux-mêmes privés d’être.

Si la dialectique des moments de la conscience ne signifie donc par leur succession réelle, il y a, par contre, une dialectique réelle dans chaque moment : celle des « figures » qui, par exemple, fait passer, à l’intérieur de la « conscience », de la certitude à la perception, puis à l’entendement. Cependant, une distinction s’impose encore. Les figures des trois premiers moments (conscience, conscience de soi, raison) sont successives, mais non historiques, alors que celles des moments suivants déterminent le sujet communautaire – l’« esprit » – dont le temps lui-même universel est l’histoire : cet esprit se développe à travers les figures de l’antiquité païenne, puis du monde chrétien de la culture... Ce qui ne fait, certes, pas de La Phénoménologie un ouvrage de philosophie de l’histoire, car Hegel choisit dans l’histoire des étapes significatives par leur sens interne, sans penser pour elle-même la nécessité objective de son devenir.

Le grand point d’inflexion de la dialectique phénoménologique marque le passage des figures de la conscience individuelle aux figures de l’esprit qui est un monde. Seul, cet esprit, le Soi communautaire, existe par lui-même, tandis que le Moi individuel, même s’élevant à l’universalité rationnelle, n’a pas d’existence indépendamment de son socle communautaire ; La Phénoménologie situe l’affirmation individualiste à l’intérieur du monde de l’esprit, comme sa figure historique moderne. Le sujet effectif de tout le savoir conscientiel – du contenu de la phénoménologie de l’esprit –, c’est, en vérité, l’« esprit », qui s’actualise dans ses divers modes, comme conscience, conscience de soi, raison et, en se dépassant lui-même sur son propre sol, comme religion, puis savoir absolu. L’articulation fondamentale de la conscience est alors celle qui fait diverger l’esprit en son moment réel, socio-politico-culturel (Chapitre VI : L’esprit), et en son moment idéel (Chapitre VII: La religion). Les figures vraies, accomplies, de ces deux aspects de l’esprit : la « belle âme » où se volatilise l’objectivité historique, et le sujet absolu où l’essence s’incarne, sont ce dont la réunion négative produira le savoir absolu.

### 2. Le contenu du développement phénoménologique

a. La dialectique de la conscience

La conscience en général, savoir qui distingue de soi ce qui est su en le saisissant sous une forme objective, vise d’abord sous cette forme un contenu lui-même objectif, l’objet au sens matériel du terme, la chose. Telle est la conscience au sens précis du mot. Pour elle, le vrai est l’objet, en tant que son altérité le fait rencontrer d’abord dans la surprise d’un « il y a » : l’objet sensible singulier, le « ceci » – « ici » ou « maintenant » – de la certitude sensible. Mais le savoir d’un tel objet se vit comme son appropriation ou sa maîtrise dans l’identification à soi d’un matériau sensible divers, alors nécessairement saisi comme synthétisé, unité d’une pluralité, donc universalité.

Le ceci ne peut être su qu’à travers un mouvement d’appropriation qui le constitue en un « ceci » synthétisant plusieurs « ceci », une « chose » réunissant en elle plusieurs données sensibles alors rabaissées à de simples « propriétés » d’elle-même. La conscience comme perception s’emploie à prendre possession de ce nouvel objet, l’objet sensible universel. Mais elle va éprouver qu’elle ne peut vraiment saisir en leur identité – constitutive du vrai – l’identité à soi de la chose et la différence de ses propriétés que si elles ne sont pas des réalités sensibles, en tant que telles exclusives, mais des idéalités pouvant comme telles passer l’une dans l’autre.

L’objet vrai, c’est donc l’objet non sensible, intelligible, dont la détermination ou différence, qui lui permet de se traduire sensiblement (comme le divers sensible), est posée par son identité, laquelle est réciproquement posée par la première. Un tel objet, fait de la différenciation de soi de l’identité (l’expansion, la répulsion) et de l’identification de la différence (la contraction, l’attraction), c’est la force. Celle-ci est pensée par l’entendement, mais encore comme réalité sensible; contradiction supprimée quand l’entendement pense l’intelligible comme intelligible ou comme l’intérieur des choses. Pensé comme intérieur des choses, il devient la loi. Mais la pensée de la loi ne peut vraiment identifier l’identité posée en celle-ci et la différence de ses termes qu’en la visant comme vie : car le vivant différencie immédiatement son identité en des membres qui n’ont d’être que dans leur non moins immédiate identification en leur tout organisé. Or, un tel processus, par lequel ce qui est identique à soi se différencie de soi en s’identifiant aussitôt avec soi dans cette différenciation, est immédiatement réalisé pour la conscience dans sa conscience d’elle-même. La conscience de soi est, pour elle-même comme sujet, la visée d’un objet qui n’en est pas un, puisqu’il est le sujet lui-même (Moi=Moi). L’objet vrai ne peut être su qu’autant que le sujet se sait lui-même.

Ce caractère essentiel de la conscience de soi est bien vécu immédiatement par celle-ci, qui n’est pour elle-même qu’à travers la négation de l’objet; telle est l’expérience du désir. Le développement phénoménologique établit ainsi que, non pas en son existence, mais en son sens, la conscience de soi conditionne la conscience (de l’objet).

b. La dialectique de la conscience de soi

Le soi est nécessairement pour lui-même ce qui est vrai. Mais il l’est d’abord en son immédiateté, c’est-à-dire comme Soi singulier. Comme tel, il a à avérer, à confirmer son identité à soi, dans l’expérience qu’il fait de son rapport à un autre Soi singulier, l’Autre, l’objet qui compte désormais pour lui. C’est là le processus de la reconnaissance. Celui-ci ne réalise pas sa destination : que le sujet soit reconnu comme sujet par l’autre sujet reconnu lui-même comme tel par le premier et donc comme capable d’une reconnaissance ayant quelque prix. Les sujets ne pouvant se confirmer tels qu’en niant en eux l’existence simplement objective, la vie même, le processus de la reconnaissance est un combat à la vie et à la mort. Or, celui-ci ne peut se terminer positivement, dans le maintien de la vie de chacun, que si l’un des sujets renonce à nier la vie, trop attaché qu’il reste à la sienne propre et se fait objet de l’autre, qui s’impose alors à lui comme sujet élevé au-dessus de la vie, puisqu’il ne craint pas la mort. Cependant, le sujet reconnu – le maître – ne réalise pas dans sa vie même la signification, ainsi purement formelle, de sa maîtrise reconnue : son désir garde un caractère naturel, puisqu’il ne nie pas réellement sa nature dans un travail qu’il fait bien plutôt faire par le sujet non reconnu, l’esclave. Quant à celui-ci, il réprime bien sa nature dans le travail, se maîtrise effectivement en se faisant ce qu’il est, mais cette maîtrise n’est pas pour lui-même, qui se juge bien plutôt comme un simple objet à travers le regard sur lui de son maître. Il y a donc une contradiction : ou bien un pour-soi pour lui-même, mais formel, ou bien un pour-soi réel, mais non pour lui-même. La négation de cette contradiction est la position du pour-soi comme pour-soi à la fois réel et pour lui-même, du maître qui travaille ou du travailleur qui est son propre maître. Mais le travailleur qui maîtrise son travail, c’est le travailleur intellectuel, le penseur. Le sujet ne peut se confirmer comme sujet qu’en tant qu’il se comporte comme sujet pensant; s’affirmant par là en son universalité.

Le sujet comme sujet s’universalisant dans la pensée se confirme dans l’objet redevenu son Autre en en faisant un être pensé : il se retrouve dans le monde empirique, et par là s’en libère, en l’insérant dans les déterminations universelles de la pensée. L’absolutisation d’un tel moment de la conscience sera le stoïcisme, et c’est par cette concrétisation historique que Hegel exemplifie ce qui n’est qu’un moment abstrait présent en toute connaissance humaine. – Mais le sujet pensant ne peut établir absolument sa souveraineté sur l’objet que si, ne se contentant pas de le faire être en le pensant (maîtrise relative), il le fait disparaître en son être pensé (maîtrise absolue). C’est ce pouvoir négateur de la pensée qu’a illustré son absolutisation historique dans le scepticisme. – Or, la conscience pensante, universelle, ne triomphe qu’autant qu’elle peut nourrir sa négativité du contenu mondain reçu par le conscience singulière (d’abord sensible...). Elle ne peut donc pas ne pas se vivre comme conscience double, opposée à elle-même, par là malheureuse. Mais le malheur répugnant à lui-même, se niant, la conscience malheureuse s’oppose spontanément la conscience vraie comme réunissant en elle l’essence universelle (pensante) et l’existence singulière (sensible). Elle s’emploie alors à la réaliser en elle en supprimant se propre singularité, qui l’en sépare; mais, dans cette ascèse et mortification, elle s’affirme encore comme l’agent singulier de celle-ci. Elle est alors nécessairement conduite à l’idée que seule une autre conscience, comme elle singulière pour pouvoir la sauver, mais identique déjà à l’essence universelle, pour pouvoir la sauver, peut faire se réaliser en elle l’identité de la singularité et de l’universalité, de la sujectivité et de l’objectivité, de la conscience de soi et de la conscience. Mais ce Médiateur (figure très abstraite et exemplifiable de façon multiple) n’est que l’idéalisation de soi que la conscience ne peut pas ne pas réaliser en elle-même en se faisant conscience rationnelle.

c. La dialectique de la raison

La conscience rationnelle affirme le vrai comme identité du sujet et de l’objet, du Soi et de l’être. Le Soi est donc pour lui-même la certitude d’être toute réalité. Cependant, cette assurance subjective s’oppose à la réalité même de la différence du sujet et de l’objet, toujours éprouvée par la conscience comme telle. Celle-ci, qui nie ainsi par sa condition objective son idée d’elle-même posée alors comme but, doit réaliser, objectiver, vérifier une telle idée d’abord seulement subjective.

La raison entreprend de se vérifier, dans le développement phénoménologique, d’abord comme identification théorique, donc à travers l’objet même, du sujet et de l’objet. Elle s’affirme ainsi comme raison qui se cherche dans l’objet alors exploré et observé. Cette raison observante se déploie dans l’étude de la nature objective, puis de la nature subjective, psychologique, enfin de leur rapport. Mais tout ce déploiement de la recherche de l’identité du sujet et de l’objet comme identité objective avoue sa fausseté dans son résultat absurde : « l’être de l’esprit est un os ». L’identité du sujet et de l’objet ne peut être que subjective, non pas de l’ordre de l’être, mais de l’ordre du faire, du se-faire.

La raison est ainsi l’identification pratique, subjective, du sujet et de l’objet. Cette «effectuation de la conscience de soi rationnelle par elle-même» parcourt trois étapes à travers lesquelles cette conscience de soi se donne un contenu de plus en plus universel. C’est d’abord comme singulière qu’elle veut produire son identité avec l’objet dans le plaisir. Puis comme unité immédiate de sa singularité et de son universalité, donc à travers la loi du coeur, qu’elle se mobilise contre le monde à transformer. Enfin, comme universelle, qu’elle cherche à y réaliser la vertu, mais en découvrant finalement qu’il contient déjà lui-même une universalité. C’est bien l’universalité qui peut médiatiser le sujet et l’objet alors complices dans une réalisation par là rationnelle de la raison.

Une telle réalisation rationnelle de la raison consiste, pour la conscience, à assumer l’identité du sujet et de l’objet comme une identité qui est pour autant qu’elle est opérée et qui est opérée pour autant qu’elle est. Cette identité de l’être et de l’à-faire est l’affaire ou la Chose même (Sache selbst), une « cause » dans laquelle l’individu s’engage. Mais l’identité de l’être – universel et objectif – et du Soi – principe subjectif de détermination –, en tant qu’elle est d’abord affirmée immédiatement, ne médiatise pas en eux-mêmes ses termes l’un avec l’autre. Leur lien ainsi extérieur à eux, formel, donc subjectif, échoit par là au Soi. Celui-ci, en son souci de rationalité, se fait alors « raison législatrice » puis « raison examinant les lois » : mais une telle affirmation subjective de la raison fait poser – arbitrairement – comme également rationnels des contenus pratiques contradictoires, dont l’existence révèle le non-être de celle-là. Ce qui est, c’est, par conséquent, l’unité objective du Soi et de l’être, du singulier et de l’universel, le Soi universel objectif, l’« esprit ».

d. La dialectique de l’esprit

L’esprit ce n’est pas la raison que l’on ne fait qu’avoir, mais la raison en tant qu’on l’est: l’universel ne peut être affirmé réellement que par lui-même, non par la singularité d’un Moi; l’identité ne peut être au terme si elle n’est pas à l’origine. C’est dire que l’identité du Soi et de l’être n’est pas d’abord seulement posée dans et par le Soi comme contenu-but d’une certitude subjective d’être toute réalité, contenu-but qu’il s’agirait de retrouver dans la réalité ou de poser en elle. Elle est, bien plutôt, une identité vécue originairement comme étant, une vérité à laquelle la conscience se sait participer. Or l’être, en tant qu’il est l’identité de Soi et de l’être, le sujet objectif ou l’objet subjectif, c’est un Nous, le sujet communautaire, «l’individu qui est un monde».

Une telle identité est d’abord vécue par le Soi comme l’englobant immédiatement dans le Nous : telle est la vie éthique (Sittlichkeit) pleinement réalisée dans l’antiquité grecque. Le développement impérial – romain – de la cité distend le lien de l’individu et du tout, du sujet et de son monde : ou plutôt, puisque ce lien est nécessaire, le fait exister comme non-lien, aliénation du Soi à ce qui reste sa substance. Mais l’universel substantiel ayant toujours prise sur la singularité subjective qui s’est aliénée à lui, cette aliénation survenue naturellement s’aliène à elle-même, aliénation seconde qui constitue la culture. Tel est le monde moderne, celui de la reconquête, par l’auto-négation des individus, du tout ainsi constitué volontairement par eux : la Révolution française, qui en est l’aboutissement, veut bien reconstruire contractuellement en son État la communauté naturelle de la Cité antique. Mais l’échec – dans la Terreur – de l’entreprise de reconstruction extérieure, socio-politique, de l’identité spirituelle de la singularité et de l’universel, libère sa reconstruction intérieure, proprement morale, entreprise dont le sol est essentiellement allemand. Dans la moralité, où l’esprit est certain de lui-même comme réconciliation de Soi et de l’être, la subjectivité va s’affirmer comme étant, en elle-même, la substance absolue. Telle sera la « belle âme » romantique, figure ultime du processus historique de l’esprit parvenu au seuil du savoir absolu. Le sujet s’affirme, en elle, dans sa forme absolue, par la dissolution ironique de toute barrière objective.

Cependant, l’absolutisation de soi du sujet singulier se faisant substance universelle ne peut échapper au vide du sujectivisme que si elle s’objective dans l’intériorité, en s’assumant comme la reprise subjective du mouvement objectif par lequel l’essence substantielle se fait sujet singulier. Mais la conscience de ce mouvement fondateur où l’essence infinie se fait elle-même l’identité, le lien d’elle-même et du Soi fini, c’est la religion.

e. La dialectique de la religion

La conscience religieuse se vit d’abord comme le lien humain de l’homme à un Dieu qui est pour lui-même et qui sera saisi seulement au terme du développement de celle-là comme lien divin de lui-même à l’homme. La dialectique de la religion est donc le mouvement progressif de sa fondation, comme telle, en Dieu lui-même, qui va finalement se révéler comme étant en lui-même religion, et, du même coup, révéler la religion comme étant en elle-même divine, et non pas seulement humaine. La religion, comme conscience de l’identité absolue du Soi et de l’être, appréhende d’abord cette identité sous la forme de son moment immédiat, celui de l’être : telle est la religion naturelle, qui immerge le Soi divin dans la nature et les objets naturels. La deuxième figure de la religion consiste, pour celle-ci, à saisir l’identité divine du Soi et de l’être sous la forme de son moment médiat, celui du Soi : le dieu est l’objectivation du Soi qui se crée son être au lieu de le trouver, et telle est la religion-art. Enfin, en sa troisième et ultime figure, la religion se représente Dieu sous la forme même de l’identité du Soi et de l’être, de l’esprit et de la nature : l’Esprit incarné, le Dieu-Homme. Alors, dans le christianisme, l’essence de la religion, le lien entre Dieu et l’homme, est posé, manifesté dans son objet lui-même. Telle est la religion manifeste, qui clôt le développement de la religion par ce retour d’elle-même à son principe essentiel.

Mais la religion, même achevée, demeure une conscience de l’identité vraie de l’être et du Soi, qu’elle continue d’objectiver et séparer d’elle-même. Le contenu absolu est encore en quête de la forme absolue de sa présentation.

f. Le savoir absolu

Il naît de la réunion de la forme absolue du savoir, présente abstraitement – dans le vide de tout contenu – au sein de la belle âme où se clôt le devenir réel historico-culturel de l’esprit, et du contenu absolu encore accueilli dans la forme limitée de la conscience chrétienne. Cette réunion exige le dépassement du subjectivisme de la belle âme, qui dissout finalement le sujet, et de l’objectivisme qui affecte encore la réconciliation avec elle-même de l’âme chrétienne par ailleurs cultivée, qui ne pense pas véritablement un contenu absolu alors voué à la précarité suffisamment attestée par les vicissitudes de l’histoire du christianisme. Le penseur spéculatif, dont l’histoire de la philosophie a formé la démarche pensante, anime celle-ci en exploitant conjointement la proposition de la belle âme, où se récapitule l’histoire réelle de l’esprit : « Le Soi est Être », et la proposition du christianisme accomplissant l’histoire idéelle de cet esprit : « L’Être est un Soi ». Certes, une telle réunion, nécessairement opérée par son terme actif, le Soi libéré par la belle âme, ne pouvait subvenir qu’après l’apparition de celle-ci, c’est-à-dire au terme du mouvement historique de réalisation culturelle, socio-politique, du dogme chrétien. Mais, en l’opérant, ce Soi se dépasse lui-même en se faisant le Soi rationnel alors capable d’exploiter le contenu concret de la révélation christique. Le vrai, comme une telle unité du sujet absolu et de l’objet absolu, constitue le savoir absolu.

Cependant, le savoir absolu n’est ici réalisé qu’en son sens général. Il n’est que la « science en général » ou le « savoir » comme tel. Mais, en rester là, ne pas développer, différencier ce savoir, à partir de lui-même, en une science complètement déterminée, le maintenir, comme principe du savoir, à côté du savoir déterminé hérité de la conscience non spéculative, c’est se condamner à nourrir le premier par le second, dans l’extériorité d’une simple « application ». C’est, aux yeux de Hegel, ce que fait Schelling, qui remplit la simple forme du savoir absolu d’un contenu hétérogène reçu d’ailleurs, et pratique ainsi un mélange de formalisme et d’empirisme. Il faut donc, tout au contraire, laisser le savoir absolu s’auto-déterminer en la richesse d’une encyclopédie philosophique.

## IV. L’ENCYCLOPÉDIE SPÉCULATIVE

### 1. Sens du développement encyclopédique

a. La dialectique encyclopédique

Dans le savoir absolu se déployant encyclopédiquement, l’absolu se sait selon toutes ses déterminations. De la plus simple, la plus immédiate, la plus inévitable : « être », mais qui étant la plus abstraite, la plus détotalisée, la moins concentrée, a le moins de force pour être. Jusqu’à la détermination la plus éloignée de l’être par son sens, la plus complexe, concrète ou totale, et qui, parce qu’elle est ainsi la plus unie en sa richesse la plus grande, a le plus de force pour être; le plus de force aussi pour faire être également même celle qui a le moins d’être, l’« être » initial par la position ou la pensée duquel elle se définit : car l’absolu se détermine bien finalement comme la pensée de l’être, le savoir spéculatif absolu dont le premier acte, dans l’Encyclopédie, est de penser l’être. Et, entre l’absolu comme être et l’absolu comme pensée de l’être, toutes ses autres déterminations s’ordonnent entre elles, de sorte que chacune est fondée en son être abstrait par la suivante, à laquelle elle fournit son contenu alors concrétisé. Chacune de ces déterminations, relativement, et la détermination ultime, absolument, sont ainsi posées, à partir des déterminations antérieures qu’elles présupposent, comme se posant elles-mêmes en posant complètement – abstraitement et concrètement – leurs présuppositions.

Prenons un exemple, le plus simple, le premier ! Quel que soit l’absolu, il est. Mais s’il n’était qu’être, il ne serait pas : en effet, l’être, sans contenu déterminé, n’est rien, il est aussitôt néant; cependant, affirmer le néant, c’est encore dire qu’il est. L’être est donc nécessairement, mais il ne peut être seulement : être, ni, non plus : non-être, puisqu’il y a passage immédiat entre être et non-être. Ce qui est, c’est ce passage, le devenir. Comparativement : être et non-être, à leur niveau, sont contradictoires, donc ne sont pas, mais, dans leur unité, le devenir, qui, par eux, se contredit, ils profitent de l’être de celui-ci, ils sont sauvés en leur abstraction. En elle, ils reçoivent même un sens concret, plus vrai et plus réel : l’être, comme « moment » du devenir, comme devenu, est passage du néant à l’être, apparaître, et le néant, comme devenu, est passage de l’être au néant, disparaître. Exprimé en sa vérité, tel qu’il se pose, le devenir est ainsi l’unité, non plus de l’être et du néant, mais de l’apparaître et du disparaître. Comme tel, il a pleinement posé sa présupposition et par là, s’est pleinement posé lui-même. Mais la dialectique s’empare aussitôt de lui...

On voit que la position de soi de l’absolu se déploie à travers la dialectique de ses déterminations ou prédicats : être, devenir, etc., qui constituent à chaque fois son contenu. Le sujet de ces prédicats, l’absolu, n’est lui-même posé que par le dernier d’entre eux, dont le sens est leur totalisation, comme telle auto-suffisante et, par là, auto-constituée en sujet. – Cela signifie, du point de vue de la connaissance, gnoséologiquement, que la spéculation hégélienne utilise la proposition habituelle au discours en quelque sorte à contresens : cette proposition identifie statiquement le prédicat au sujet présupposé, alors que la spéculation compose dynamiquement le sujet à travers la dialectique de ses prédicats. Ce qui fait que le sens de chacune des propositions spéculatives ne se livre que par leur totalisation, et qu’on ne peut donc vraiment lire l’Encyclopédie qu’après l’avoir lue, donc en la relisant ! – Du point de vue de l’être, ontologiquement parlant, il faut dire qu’aucune détermination de l’absolu n’a d’être par elle-même, puisqu’il n’est lui-même, le sujet de toutes ses déterminations, qu’en étant leur totalisation dans la dernière d’entre elles, à savoir la science spéculative elle-même, dont l’auto-position clôt sa propre mise en oeuvre.

b. Les étapes du développement encyclopédique

L’absolu est pour Hegel l’être total, c’est-à-dire comportant en lui-même une pluralité ou une différence, une identité, et l’identité de cette différence et de cette identité non simplement juxtaposées. Se déterminer, c’est donc, pour l’absolu, exposer sa totalité selon l’un de ses trois moments constitutifs fondamentaux : l’identité à soi, la différence d’avec soi, et l’identité des deux. Chacun de ces moments est donc institué en « élément » ou milieu de l’exposition du tout, lequel s’expose ainsi trois fois, à chaque fois comme tout de ses trois moments, mais à chaque fois aussi réfracté en tant que tel à travers l’un de ces moments promu en élément ou milieu de vie du tout. Hegel décrit bien ainsi l’organisation du tout de la science spéculative ou de ce que – reprenant sa définition par Kant comme totalité rationnelle – il appelle l’« Idée » de la philosophie : « Chacune des parties de la philosophie est un Tout philosophique, un cercle se fermant en lui-même, mais l’Idée philosophique y est dans une déterminité ou un élément particuliers... Le Tout se présente par suite comme un cercle de cercles, dont chacun est un élément nécessaire, de telle sorte que le système de leurs éléments propres constitue l’Idée tout entière, qui apparaît aussi bien en chaque élément singulier »( Enc, I, § 15, B, p. 181).

Il y a trois grands cercles, trois « parties » de la science encyclopédique. 1) L’absolu, comme totalité qui s’expose dans la dialectique de ses trois moments à travers l’élément promouvant le moment de l’identité à soi ou de l’universalité, est l’Idée logique; il s’agit de la totalité rationnelle de l’être, envisagée en son sens, et s’organisant donc en des déterminations qui, en leur idéalité, sont dans l’identité les unes à l’égard des autres. 2) Puis, comme totalité s’exposant dans l’élément procuré par son moment de la différence d’avec soi, l’absolu se réalise comme nature; dans la nature, l’absolu déploie ses déterminations en les dispersant comme différentes les unes des autres, extérieures les unes aux autres. 3) Enfin, l’absolu, en tant qu’il expose sa totalité dans l’élément, lui-même plus concret et total, de l’identité de l’identité et de la différence, se fait esprit; alors, ses déterminations se réalisent en étant à la fois intérieures et extérieures les unes aux autres. – Disons encore, si l’on veut, que l’Idée logique est le sens – intérieur – de l’être, la nature la sensibilisation – extériorisation – de ce sens, et l’esprit la sensibilisation de ce sens comme sens, l’extériorisation de l’intérieur qui s’intériorise en elle-même; la nature est « l’Idée en son être-autre », l’esprit « l’Idée qui, de son être-autre, fait retour en soi-même » (Enc, I, § 18, B, p. 184).

Ces trois « parties » fondamentales de la science spéculative ne doivent pas, selon Hegel, être autonomisées comme des « espèces » dont l’objet, chaque fois, existerait en lui-même : «Dans la nature, ce n’est pas quelque chose d’autre que l’Idée qui serait connu, mais elle y est dans la forme de l’aliénation, tout comme dans l’esprit c’est la même Idée qui est en tant qu’étant pour soi et que devenant en et pour soi» (ibid.). Ce qui est, c’est le processus unique à travers lequel se fait être, en sa vérité d’esprit, l’absolu. Ainsi, s’il existe une nature, c’est parce que l’absolu existe comme autre que la nature : s’il n’existait que la nature, il n’existerait rien, puisque sa contradiction interne (l’intérieur – le sens – comme extérieur) la ferait sombrer dans le néant. C’est parce que l’absolu est esprit et que, comme esprit, il se fait lui-même dans une activité dont la négativité suppose un être à nier, qu’il y a une nature. L’esprit ne peut se poser qu’en se présupposant une nature, dont la contradiction, c’est-à-dire la nullité, propre atteste l’existence nécessaire de ce qui le nie, cet esprit même. Tel est donc le sens du grand cycle de l’Encyclopédie : « Science de la logique », « Philosophie de la nature », « Philosophie de l’esprit », trois moments d’une seule et même science philosophique.

### 2. Le sens

a) La logique ontologique

La « Science de la logique », première partie de l’Encyclopédie, est une logique ontologique ou une ontologie logique. D’abord, le savoir absolu, dont La Phénoménologie de l’esprit a justifié la genèse, affirme, dans le dépassement de la structure conscientielle : sujet-objet, l’identité de l’être et de la pensée. Ensuite, il étudie, en son moment logique initial, l’être lui-même en son sens général, abstraction faite de sa diversification ou sensibilisation naturelle ou spirituelle, c’est-à-dire l’être identique à une pensée non encore aliénée à sa pure identité à soi par une différenciation sensible d’elle-même. Bref, la « Science de la logique », achèvement, selon Hegel, de toute l’ontologie ou métaphysique traditionnelle, est l’exposition de soi de l’être ou de l’absolu en son sens. Elle répond à la question : que doit être l’être, pour être? On a vu qu’il ne pouvait être simple être, il ne peut davantage être simple devenir, ni, on le verra, simple substance, simple cause, simple objet; il lui faut être sujet, et sujet dont le rapport à soi-même est du type de la pensée... Ainsi, bien loin de ne saisir que des formes sans contenu, la logique hégélienne a pour objet le contenu essentiel en ses formes déterminantes, l’absolu en son sens immédiatement accessible à la pensée pure et qui se démontrera tel par sa dialectique propre, puisqu’il s’identifiera pleinement à lui-même en tant que pensée de soi. Écoutons Hegel : « La Logique... doit être saisie comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est la vérité elle-même, telle qu’elle est sans voile en et pour soi; pour cette raison, on peut dire : ce contenu est la présentation de Dieu tel qu’il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d’un esprit fini » (Science de la logique, I : L’être, trad. P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 19). Hegel présente ainsi sa Logique comme la rationalisation du dogme chrétien, selon lequel Dieu se détermine, en son essence originaire, comme le « Verbe ».

b. Les moments du sens : être, essence, concept

Le sens de l’être comme totalité se détermine ou différencie lui-même dans les trois éléments, ici idéaux, formés à partir des trois moments de cette totalité : identité, différence, et identité de l’identité et de la différence. Le sens total de l’être se détermine d’abord dans l’élément de l’identité à soi : il est ce qu’il est, il est. Puis dans l’élément de la différence d’avec soi, il est ce qu’il est sur le mode de ne pas l’être, mais de l’avoir : tel est le sens de l’être comme essence de lui-même. Enfin dans l’élément, total, de l’identité de son identité à soi et de sa différence d’avec soi, il est lui-même dans ce qui n’est pas lui, dans ce qu’il a, où il peut donc se saisir (greifen) absolument de lui-même : tel est le sens de l’être comme concept (Begriff). Logique de l’être, logique de l’essence, logique du concept : voilà les trois moments de la Logique ontologique de Hegel.

Ce qu’il est, l’être l’est d’abord sur le mode de l’identité à soi abstraite ou de l’immédiateté (« être »). Il adhère à lui-même en chacune de ses déterminations, qui, en leur sens, ne renvoient aucunement les unes aux autres. Par sa qualité, une chose est fixée à elle-même; sa quantité, d’abord, comme telle, purement extérieure à son être qualitatif, l’affecte bien en tant qu’elle devient sa mesure (à 100 degrés, l’eau s’évapore), mais elle ne l’insère alors réellement dans une série que pour l’observateur extérieur. Dans l’être, quelque chose ne devient extérieur à soi qu’extérieurement. Les déterminations de l’être étant ainsi abstraitement identiques à elles-mêmes et, en elles-mêmes, sans rapport les unes avec les autres, leur dialectique est, pour chacune, son passage dans une autre, un devenir extérieur à elle. La mise en relation des déterminations du sens comme être ne constitue pas leur contenu, mais incombe à la pensée logicienne. La pensée de l’être n’égalise donc pas encore l’être pensé et le penser de cet être. Contradiction qui doit être dépassée.

Elle l’est en partie, lorsque l’être est pensé comme essence. Alors, le devenir qui fait passer d’une détermination à une autre se supprime comme tel, en s’intériorisant dans chaque détermination, pour constituer son propre contenu. En son identité propre, chaque détermination est sa différence d’avec une autre : c’est le moment de la différence qui vient au premier plan. Les déterminations sont donc intérieures les unes aux autres, mais comme extérieures les unes aux autres : elles se réfléchissent les unes dans les autres, paraissent les unes dans les autres. Alors que, par son sens explicite, « être »ne renvoie pas à « non-être », ni « quelque chose » à « autre chose », « essence » et « phénomène », « substance » et « accident », « cause » et « effet »... sont des corrélatifs s’appelant l’un l’autre directement en leur sens opposé. Chaque terme est posé par l’autre, comme ce qu’il n’est pas. Mais c’est là précisément aussi la limite de l’essence. En celle-ci, une détermination pose l’autre, mais ne se pose pas en cette autre ni, plus profondément, en cette position de l’autre : elle est cette position qui lui fait avoir l’autre, elle ne l’a pas et, donc, ne la maîtrise pas. Ou encore : elle est bien à la fois pour elle-même identique à elle-même et différente de l’autre, mais elle n’est pas différente de l’autre en tant qu’elle est identique à elle-même, de telle sorte qu’elle ne se différencie pas de l’autre. C’est donc de l’extérieur, dans la pensée logicienne, toujours, que la mouvement de l’essence peut être posé. La pensée de l’être comme essence maintient ainsi en elle la différence de l’être pensé et du penser de cet être. L’identité spéculative de l’être et du penser exige alors que soit posé dans l’être pensé le processus pensant, qui identifie l’identité et la différence des déterminations signifiantes.

Le processus de l’être, comme devenir extérieur au sens qu’il revêt dans chacune de ses déterminations, et le processus de l’essence, comme processus intérieur à ses déterminations mais qui les maintient extérieures les unes aux autres, sont des processus objectifs. A la « Logique objective » qui rapproche en elle la Logique de l’être et la Logique de l’essence, s’oppose la « Logique subjective », qui saisit le sens de l’absolu comme concept. Car, ici, chaque détermination se pose dans l’autre, reste elle-même dans l’autre qu’est déjà la position de cette autre, est identique à elle-même dans sa différenciation d’avec elle-même, qu’elle maîtrise alors et dont elle se saisit pleinement. Ayant pour sens un tel processus maîtrisé de lui-même, qui le fait se retrouver, être chez lui dans ce qu’il pose, l’absolu est libre et, se posant dans ce qu’il pose, pose un être également libre. Un tel processus par lequel un être libre pose librement un être libre est, au plus loin de la simple production, caractéristique de l’absolu comme essence, une création d’un objet. Après l’absolu comme substrat en devenir (être), puis l’absolu comme substance productrice (essence), voici l’absolu comme sujet créateur (concept). Développement ainsi pleinement maîtrisé de lui-même, le concept est l’activité totalement présente à elle-même : ce à quoi il est présent – lui-même comme concept subjectif – et ce qui lui est présent – lui-même comme concept objectif – se transpénétrent dans sa totalité absolue que Hegel désigne comme l’Idée. Celle-ci, en se médiatisant ainsi parfaitement, en elle-même, avec elle-même, retrouve l’immédiateté de sa première détermination : l’être. Mais, en posant librement sa totalité comme simple être, en libérant cette totalité dans l’élément formé par ce moment d’elle-même le plus différent de sa vérité, l’Idée crée (au sens spéculatif du terme) la nature.

### 3. La Nature

a. Le sens général de la nature

La nature est la totalité, intérieure à soi, de l’Idée, qui se réalise dans l’élément absolutisant l’être en son abstraction ou séparation d’avec soi, bref dans l’extériorité réciproque, le divers sensible. La totalité intérieure du sens existe comme extériorité sensible : « La nature s’est produite comme l’Idée dans la forme de l’être-autre » (Enc, § 247). Une telle altérité ou extériorité n’affecte pas seulement la relation de la nature à l’Idée, ou à la réalisation accomplie de celle-ci, à l’esprit. Elle est l’Idée – sens de tout ce qui est – comme extérieure à elle-même en elle-même, qui est l’intériorité ou l’identité absolue; la nature est donc d’abord, originairement, elle-même extérieure à elle-même. C’est pourquoi les déterminations conceptuelles sont, dans un tel milieu extérieur à soi, extériorisées les unes par rapport aux autres : la nature est la coexistence des règnes, des espèces et des individus. La différence vient au premier plan, d’abord en sa forme naturelle la plus positive : l’espace. L’identité de l’Idée y demeure cachée, le concept n’y est pas extériorisé comme concept : il ne peut être posé comme concept de la nature que de l’extérieur de celle-ci, par l’esprit qui la connaît. Même dans sa réalisation la plus concrète, la plus totale, celle de l’organisme vivant, la nature ne peut se réunir, s’identifier à elle-même sans reste. Puisque la nature est la différence de l’absolu, la différence absolue, il n’y a donc pas d’identité naturelle de la nature, et c’est la raison pour laquelle on ne saurait diviniser ce qui, originairement différent de soi, ne peut être par soi-même : « La nature est en soi, dans l’Idée, divine; mais telle qu’elle est, son être ne correspond pas à son concept; elle est, bien plutôt, la contradiction non résolue »(ibid.,§ 248, Rem.).

Pourtant, le principe de la nature étant l’Idée qui s’est aliénée en elle, pétrifiée en elle, l’extériorité naturelle doit bien manifester en elle la puissance identifiante de cette Idée. Elle la manifeste d’abord négativement. Ainsi l’être vivant, qui réalise en son organicité la totalité qu’est l’Idée, mais comme extérieure, dans l’extériorité naturelle, au reste de la nature, consomme ce reste, en faisant ainsi triompher extérieurement le sens intérieur total de la nature sur son extériorité sensible. Mais l’Idée limite aussi positivement son aliénation naturelle, en l’organisant dans un «système de degrés». Leur hiérarchie soumet, à chaque fois, le type d’être naturel en lui-même le moins organisé, le plus extérieur à soi en ses parties, à celui qui totalise davantage celle-ci : « La nature animale est la vérité de la nature végétale, celle-ci de la nature minéralogique; la Terre est la vérité du système solaire »(§ 249, Addition). La philosophie spéculative de la nature, qui exploite une telle systématisation de ses degrés, justifie l’affirmation de chacun de ceux-ci comme la négation du non-être où sa contradiction interne précipite dialectiquement celui qui le précède. Un tel exposé spéculatif fait donc résulter chaque degré du précédent, mais ce devenir rationnel ne traduit aucunement, pour Hegel, un devenir réel, empirique, naturel : « La nature est à considérer comme un système de degrés, dont l’un naît nécessairement de l’autre et représente la vérité la plus prochaine de celui dont il résulte; toutefois non pas de telle sorte que l’un serait engendré naturellement à partir de l’autre, mais à l’intérieur de l’Idée qui constitue le fondement de la nature »(§ 249).

C’est dire que la nature renferme une dialectique, mais idéelle, conceptuelle, non pas empirique ou extériorisée naturellement. Puisque seul le concept, intériorisation vraie de l’être et de son devenir, reste identique à lui-même en son développement et ne fait que changer de forme, seul il renferme une métamorphose. Et, dans la nature, seul l’être vivant, qui réalise le concept comme tel, présente aussi en lui-même une telle métamorphose. Mais aussi seulement en tant qu’individu, car l’extériorité à soi de la nature sépare d’elle-même sa production suprême, la vie, et l’empêche de s’affirmer comme une unité, une continuité, elle-même empiriquement réelle des vivants. Hegel rejette donc la thèse évolutionniste : les séries en lesquelles on peut classer les vivants n’ont pas de sens temporel, et, dans la nature, les espèces coexistent toutes; la nature n’a pas, à proprement parler, d’histoire. A l’opposé de tout continuisme, Hegel souligne les discontinuités naturelles : la nature procède par sauts qualitatifs entre les règnes et les espèces. Bref, elle exprime bien partout, de sa détermination la plus abstraite à sa détermination la plus concrète, le primat de l’abstraction ou de la différence; elle demeure, jusqu’à sa cîme, la « contradiction non résolue ».

Certes, l’identité ayant toujours prise, dans la hégélianisme, sur la différence, la nature est bien soumise à la nécessité, identité de termes existant comme différents. Cependant, cette nécessité – qui rend possible la présentation spéculative de la nature comme une « totalité organique » – ne fait que dominer, dans l’ensemble, une « contingence indifférente » et une « indéterminable absence de règle »(§ 250) liée au primat empirique de la différence qui caractérise la réalisation naturelle de l’Idée. La contingence de la nature s’intensifie même avec l’existence des formations les plus organiques et concrètes, qui ont à identifier une différence de plus en plus riche, et, donc, à maîtriser une contingence de plus en plus insistante. La nature est bien un milieu par principe incapable de répondre, à leur hauteur, aux exigences de l’Idée : il y a une « impuissance de la nature » (ibid.) à traduire l’identité à soi de l’Idée dans la différence constitutive de son élément. Une telle irrationalité, inéliminable, se marque notamment dans les formations anormales, monstrueuses, dont la présence même n’a rien ici d’anormal ou de monstrueux, qui puisse faire douter de l’existence de la raison absolue. Dans la mesure où l’esprit se présuppose une telle nature, pour se poser comme esprit, il est, lui aussi, affecté en sa réalisation différenciée, particulière, par la présence d’une telle déraison rationnellement à sa place dans la nature.

b. L’articulation générale de la nature

La nature, aliénation de l’Idée qui est son sujet, est nécessairement le mouvement de s’aliéner à elle-même, c’est-à-dire, de faire s’intérioriser son extériorité. Ce mouvement, qui ne peut aboutir, puisque c’est cette extériorité qui s’intériorise, parcourt trois étapes, qui coexistent assurément, mais se succèdent quant au sens : nature mécanique, nature physique, nature organique.

La nature, en tant que mécanique, présente une unité de l’extériorité matérielle qui est elle-même extérieure, en celle-ci, à elle-même : c’est là l’unité cherchée, idéale, de la pesanteur, qui se réalise comme le centre matériel du système solaire. Mais, en celui-ci, l’unité donnant forme à la matière reste extérieure à elle; l’identité de la différence confirme celle-ci en étant différente d’elle. Contradiction qui se supprime par la réunion de l’identité donnant forme ou qualifiante et de l’être matériel extérieur à lui-même; ils se réunissent en l’être qualifié, le corps [Körper], objet de la physique.

Le corps physique (physico-chimique), individualisé ou indivis, puisqu’il a en lui-même la principe unifiant sa différence (inévitable), est cependant immédiatement celle-ci. Rivé ainsi à elle, il est lui-même emporté par le rapport, d’opposition, qui la relie nécessairement aux différences extérieures et le livre ainsi à leur totalité naturelle. Un corps (Körper) n’est arraché à une telle contradiction que si son identité, au lieu d’être sa différence intérieure, la domine, l’a, et, par elle, le milieu extérieur qu’elle représente en lui, c’est-à-dire que s’il est comme tel une totalité. C’est là, quant au sens, le corps [Leib] vivant ou organique.

Le corps organique est ainsi une totalisation de la nature en lui-même (par exemple, il l’assimile, il la voit, etc.), et sa différenciation consiste elle-même, pour lui, à s’articuler en des parties qui sont des touts subordonnés, des membres. Mais, Tout naturel, l’organisme est encore soumis à la différence qui le sépare d’autres Touts semblables et dont le lieu identifiant est, à ce niveau, le genre. Celui-ci rappelle à lui le vivant, positivement, dans l’union des sexes, et, négativement, dans la mort. Le vivant ne peut donc se maintenir en sa singularité ou différence tout en actualisant son principe, l’universalité ou identité du genre, du tout de la vie : son être est son non-être. Une telle contradiction signifie que ce qui est, c’est l’identité réelle de l’universel ou du tout de la nature, et de la différence qui lui donne l’effectivité. Tel est l’esprit, le tout qui est un Moi et le Moi qui est un tout. – « L’esprit est ainsi issu de la nature. Le but de la nature est de se mettre à mort et de faire éclater l’écorce de son être immédiat, sensible, de se consumer comme un phénix, pour se dégager, rajeunie, de cette extériorité en surgissant comme esprit »(Enc, § 376, Addition). Or, si l’esprit surgit de la nature, ce n’est pas naturellement, empiriquement, mais quant au sens, et au sens dialectiquement développé : l’auto-négation de la nature signifie la position de l’esprit. C’est, d’ailleurs, par cette découverte du sens du processus naturel que la philosophie de la nature de Hegel – certes liée, en son contenu empirique, à l’état des sciences de son époque – peut être considérée, par des voix autorisées, comme un précieux objet de méditation pour les savants eux-mêmes de notre époque. Elle constitue une partie très remarquable du système hégélien.

### 4. L’esprit

Intériorisation en un Soi de l’extériorité naturelle, l’esprit réalise l’Idée comme telle. En lui, l’absolu se présente comme faisant retour à lui-même, en l’identité à soi de son sens, à partir de sa différence complètement déployée dans la nature. Il se pose tel qu’il est, identification de son identité et de sa différence, totalisation de soi. Dès lors, ses déterminations ne peuvent être ni purement intérieures – comme dans l’identité du sens – ni purement extérieures – comme dans la différence de la nature –, les unes aux autres. Elles se distinguent entre elles au sein de leur totalité comme des moments dans chacun desquels celle-ci s’exprime en les imprégnant de sa richesse. C’est pourquoi, pris au plus près de la nature qu’il rend intérieur à elle-même, l’esprit est déjà présent en tant qu’il s’en libère; inversement, en sa cime où il laisse le sens se dire en sa pureté, il reste toujours immergé dans le sensible. La nature, chez l’être spirituel, est toujours déjà spirituelle; et l’esprit assume encore naturellement son élévation au-dessus de la nature. Aussi est-il difficile de ressaisir, à chaque fois, ce qui appartient proprement à la détermination étudiée dans la totalité spirituelle exprimée à travers elle.

L’esprit s’auto-détermine selon les trois moments de l’Idée érigés, une fois de plus, en éléments ou milieux de son déploiement : le moment de l’identité à soi ou de la subjectivité, le moment de la différence d’avec soi ou de l’objectivité, et le moment de la subjectivité objective ou de l’objectivité subjective. Comme esprit subjectif,il se développe à l’intérieur de lui-même, nature intériorisée, jusqu’à ce que sa subjectivité, complètement construite comme telle, puisse devenir objet à elle-même. Devenu ainsi objet à lui-même, esprit objectif, l’esprit s’avère, comme objet spirituel, le maître de toute objectivité, intègre la première nature dans la seconde nature, celle du droit (au sens large du terme). Mais les limitations de l’objectivation du sujet comme sujet, de la naturalisation de l’esprit comme esprit, le font s’affirmer dans l’élément constitué par l’identification d’un sujet et d’un objet alors égalisés l’un à l’autre par leur commune universalité. L’esprit se réalise, dans un tel élément, en son infinité : se manifestant ainsi à lui-même tel qu’en lui-même, il s’accomplit comme esprit absolu.

a. L’esprit subjectif

L’esprit subjectif se constitue dans l’intériorisation de soi du contenu naturel ainsi maîtrisé, dans l’élévation au sens du sensible par là rabaissé à un simple moment : la négation du sensible où le sens s’est aliéné fait exister sensiblement le sens comme tel. Ce moment de subjectivation de soi spirituelle de l’objectivité naturelle s’opère en trois étapes.

1) L’esprit, comme intériorisation, idéalisation, identification de soi de l’extériorité naturelle, est l’« esprit-nature » ou l’âme, objet de l’ anthropologie. Bien loin d’être extérieure au corps, l’âme en est l’intériorisation : l’esprit c’est la nature devenant présente immédiatement à elle-même et qui, par là, cesse d’être proprement nature, puisqu’elle est ce qui est hors de soi. L’anthropologie hégélienne, qui anticipe, mais dans la fermeté des concepts, nombre de thèmes que la postérité croira découvrir, analyse ainsi la sensation, le sensible devenant en lui-même sens, et l’habitude, par laquelle l’âme, auto-négation du corps, se réapproprie le corps comme un moment d’elle-même, transparent à elle-même. Attentif à toutes les modalités de l’insertion naturelle de l’âme (vie cosmique, particularisation géographique « raciale », différence sexuelle, alternance veille-sommeil, magnétisme et somnambulisme, folie, etc.), Hegel montre, contre tout naturalisme (raciste, notamment), comment la naturalité se résout progressivement en un simple moment de l’esprit; d’emblée, l’animalité humaine n’a plus rien d’animal.

2) L’intériorisation de l’extériorité naturelle fait s’extérioriser le contenu de celle-ci comme un objet pour ce qui se vit désormais comme un sujet. L’âme devenant ainsi conscience s’oppose le contenu naturel comme un objet dont, libérée par là-même, elle peut prendre possession, qu’elle peut vraiment maîtriser. C’est la phénoménologie qui étudie les formes de cette structuration : sujet-objet qui fait entrer l’âme dans le règne de la puissance, mais aussi de la scission et du malheur. La phénoménologie, comme partie du système hégélien, analyse les formes théoriques – certitude sensible, perception, intellect – et pratiques – désir, reconnaissance intersubjective – de la mise à distance de soi du contenu originel de la sensation et du sentiment caractéristiques de l’âme.

3) Enfin la psychologie expose la réappropriation par l’esprit du contenu qu’il s’est, en tant que conscience, opposé. L’esprit se pose alors comme esprit, comme posant la nature qu’il s’est d’abord présupposée : il se différencie en lui-même, il s’extériorise comme tel, par exemple dans le langage, pour recouvrir et maîtriser positivement les différences de l’extériorité naturelle. Hegel analyse ici les structures d’une telle auto-différenciation ou auto-détermination de l’esprit posant à partir de lui-même le contenu d’abord présupposé naturellement. Structures théoriques : représentation, mémoire, pensée, et pratiques : volonté, libre arbitre... Cependant, l’investissement de l’objet par le sujet est un investissement subjectif, dont l’accomplissement est la position du sujet comme sujet. Il a maîtrisé l’objet, mais seulement à l’intérieur de lui-même, et c’est le contenu de l’objet, c’est-à-dire, au fond, de la nature, qu’il s’est approprié. Il s’est construit comme sujet dans cette subjectivation de l’objet. Il lui faut vérifier sa certitude d’être, en tant que sujet, le maître de tout objet, en s’objectivant comme un tel sujet, en triomphant objectivement de l’objet.

b. L’esprit objectif

L’esprit, parvenu à la conscience de lui-même comme esprit, comme cette identité à soi, cet être-chez-soi au sein de la différence originellement naturelle, qui le rend libre, réalise ou vérifie une telle liberté dans le milieu d’existence qui est le sien. Cette objectivation de l’esprit en sa liberté est ce que Hegel désigne, au sens général du terme, comme le droit. L’être de l’esprit consistant, pour lui, à se faire, à se poser, à s’objectiver, son objectivation le change et, par là-même, se change elle-même. L’esprit objectif ou le droit se développe ainsi en trois étapes. Sa liberté se vérifie d’abord dans la maîtrise de son milieu d’existence comme milieu extérieur, objectif, chosiste : telle est l’appropriation régie par le droit abstrait. Puis le développement de celui-ci fait s’intérioriser la liberté comme maîtrise du milieu intérieur, subjectif, de l’existence : la moralité réclame de l’homme qu’il soit maître chez soi en lui-même et, indirectement, du milieu extérieur, à travers son action. Enfin la dialectique de la moralité montre que la liberté ne peut se réaliser effectivement que dans le milieu, objectif en tant que subjectif ou subjectif en tant qu’objectif, de la vie éthique (Sittlichkeit) de la communauté.

1) Le droit abstrait réalise la liberté abstraite du Moi s’affirmant immédiatement comme personne, dans l’objectivité elle-même immédiate, et par là elle-même abstraite, de la chose : celle-ci, en tant qu’elle porte formellement la marque de mon Moi lui-même formel, est ma propriété. Mais le lien ainsi seulement formel, donc contingent, entre la propriété et le propriétaire, dépend de la relation entre les propriétaires s’accordant par contrat. Or, l’objectivation de la liberté personnelle dans le milieu, non plus chosiste, mais intersubjectif, d’une volonté commune aux Moi, est fragilisée par le fait que cette volonté, qui représente le droit, dépend de chaque volonté individuelle. La non-violation du droit suppose alors que la personne veuille, non pas immédiatement ce qui est ou parait être son droit, mais que le droit soit, que la volonté commune soit comme ce qui ne doit pas dépendre de la volonté singulière, bref comme un universel. Un tel vouloir de l’universalité du vouloir, réfléchi normativement en lui-même, est le vouloir moral d’un Moi qui n’est plus simplement une personne, mais un sujet.

2) La moralité est le moment subjectif de l’objectivation du sujet, qui fait passer, par sa négativité même, d’une objectivation abstraite, précaire, au fond sans vérité, à l’objectivation vraie, car concrète, de ce sujet. La liberté ne peut régner au dehors que si elle règne au dedans. Ce règne moral de la liberté ne requiert pas seulement la maîtrise de l’action par le propos que celle-ci objective, ni même celle du propos par l’intention qui unifie et universalise sa teneur et sa valeur. Car cette universalité ne peut réconcilier les sujets entre eux dans un monde alors susceptible de les objectiver que si chacun se détermine, comme conscience morale (Gewissen), par l’universalité d’un Bien élevé, par sa normativité absolue, au-dessus de toute situation particulière. Cependant, une telle démarche de style kantien ne peut surmonter la contradiction opposant un universel dont l’abstraction ne lui permet pas de se déterminer par lui-même et une auto-détermination singulière en proie au vertige du subjectivisme. En vérité, l’universalité effectivement réconciliatrice du sujet et de l’objet, par là libératrice, ne peut être affirmée par un sujet simplement moral, c’est-à-dire non originairement universel, mais seulement par un sujet universel en sa vie même. Une telle universalité vivante est la communauté, dont la vie s’actualise dans les moeurs (ethos).

3) La vie éthique est la vie communautaire à laquelle participent, activement mais comme à un être qui les porte, les individus. Elle est le « Bien vivant »(PPD, § 142, D, p. 191), qui est tout autant qu’il est fait. Hegel reprend ici le grand thème antique de la vertu comme assomption par l’individu des moeurs de la communauté. Cependant il fait droit aussi à la libération moderne de l’individu, qu’il s’agit d’intégrer à la vie du tout sans l’absorber en elle. La vie éthique se développe, elle aussi, à travers trois moments : vie familiale, vie sociale, vie politique.

La famille universalise la singularité, mais de façon immédiate, donc en mêlant singularité et universalité, qui, de la sorte, ne sont affirmées véritablement ni l’une ni l’autre. La communauté familiale est limitée, et ce milieu éthique rétréci freine la libération du Moi : la tension alors aiguisée entre l’exigence du tout et celle du Moi traduit la contradiction qu’est l’existence familiale livrée à elle-même. C’est en se relativisant comme moment d’un tout éthique plus vaste que la vie dans la famille peut surmonter et tolérer sa tension essentielle.

Ce milieu est d’abord le milieu, développé dans le monde moderne, de la société civile (bürgerliche Gesellschaft). En celle-ci, le moment de l’universalité et celui de la singularité sont libérés, à tel point que la vie éthique semble détruite. D’un côté, l’individualisme, l’égoïsme, s’y affirme à plein dans la sphère de l’économie, que Hegel introduit dans la spéculation philosophique. Mais, de l’autre côté, la solidarité de fait qui s’intensifie dans la division du travail pèse comme un destin sur des individus qui ne se reconnaissent plus dans un monde inexorablement conduit à la crise. L’organisation – système des états sociaux professionnels, administration judiciaire du droit, politique économique – à travers laquelle la vie éthique non disparue cherche à surmonter cette manifestation scindée d’elle-même, ne peut y réconcilier l’esprit objectif avec lui-même. La société ne peut donc, elle-même aussi, surmonter et tolérer sa négativité essentielle qu’en étant insérée dans une totalité éthique vraie, unie comme la famille et riche comme elle-même, à savoir la totalité étatique.

L’État est le milieu éthique fondateur : une communauté éthique n’est viable qu’autant qu’elle comporte une dimension politique, aussi fruste soit-elle. Mais le développement historique a libéré cette dimension pour elle-même, comme le moment éthique qui porte les autres. Si la famille est la vie éthique posée selon son identité, et la société cette même vie éthique posée selon sa différence, l’État la réalise concrètement comme identité de son identité et de sa différence. L’État rationnel ou vrai est un tout non fabriqué par les individus à travers un contrat. Il est organisé selon des pouvoirs distincts – constitutionnellement – mais soumis à l’un d’entre eux, qui incarne le tout étatique, le pouvoir princier. La force qu’il obtient ainsi lui permet d’être d’autant plus libéral : le citoyen est libéré par lui d’abord en sa qualité d’homme, qu’il cultive dans la vie sociale. L’État hégélien, fort et autoritaire, n’a cependant rien de totalitaire, car il laisse se déployer en son sein une société civile où l’exigence de solidarité, reconnue, cède le premier rang à l’exigence libérale de l’affirmation des individus.

L’État politiquement fort et socialement libéral constitue, pour Hegel, la vérité de l’esprit objectif. Il clôt, en son sens essentiel, le long mouvement de l’histoire universelle, tout entière ordonnée à la réalisation objective de la liberté, comme réconciliation de l’individu avec son monde. Dans sa « Philosophie de l’histoire », Hegel analyse les conditions et les étapes de cette réalisation mondaine de la liberté. L’histoire apparaît comme conduite par un « esprit du monde » [Weltgeist] qui fait triompher, à chaque fois – à travers les « ruses » de sa raison, exploitant positivement le négatif, telle la passion des « grands individus de l’histoire mondiale » – l’État le plus avancé dans la libération objective de l’existence. Lorsque l’idée de l’État rationnel s’est déterminée comme réalisable dans la conscience universelle, alors l’histoire – dont le sens universel s’est révélé – n’a plus qu’à la réaliser empiriquement, dans des vicissitudes que le philosophe n’a pas à prophétiser. Il sait qu’il est rationnel que, dans l’histoire comme dans la nature qu’elle présuppose, tout ne soit pas rationnel, si le tout, lui, l’est. Mais l’esprit objectif a plus fondamentalement, une rationalité en elle-même limitée. L’État universel n’étant pas possible – une unité réelle, objective, est nécessairement opposée, exclusive –, les États les plus rationnels sont encore condamnés aux conflits. La guerre manifeste ainsi la limite de la raison objective, et l’esprit du monde se signifie par là comme l’anticipation abstraite de l’esprit aussi supra-objectif que supra-subjectif, c’est-à-dire de l’esprit absolu.

c. L’esprit absolu

L’esprit ne peut s’affirmer absolument qu’en ancrant sa manifestation subjective et sa manifestation objective, affectées d’une négativité les fragilisant ontologiquement et, donc, empiriquement aussi, au sein de sa manifestation totale ou concrète. Il se manifeste alors à lui-même comme ayant son être dans cette manifestation : l’esprit absolu est l’esprit qui se révèle, fait relation de lui-même, se relativise comme absolu en tant, précisément, qu’il se relativise ou se révèle ainsi. Sphère d’une auto-manifestation de l’identité de l’absolu et de sa manifestation, de Dieu et de sa révélation, incarnation ou humanisation, l’esprit absolu peut être désigné comme une religion. Mais la religion, comme totalité concrète, ne peut être que l’unité d’elle-même et de son Autre, à savoir de la religion pré-religieuse qu’est l’art et de la religion post-religieuse qu’est la philosophie.

L’art exprime dans le sensible l’unité du sens et du sensible, du divin et de sa manifestation. Mais il ne parvient pas immédiatement à l’expression sensible adéquate du divin, à la figure vraie de l’esprit, qui est la figure humaine. L’art symbolique (l’architecture) oriental dit ainsi l’infini par un matériau (colossal) trop éloigné de la figure de l’esprit. C’est l’art classique de la sculpture grecque qui sait manifester sensiblement le divin comme esprit. Mais l’esprit figuré n’est pas vraiment l’esprit : l’esprit n’est pas figuré, il se configure dans une auto-négation de lui-même ! L’art essaie bien, se dépassant en quelque sorte artistiquement dans l’art romantique, de suggérer, par l’emploi d’un matériau sensible évanescent (peinture, musique, poésie), que le divin n’est pas sensible, si le sensible est divin, en tant qu’un simple moment de ce divin.

C’est pourquoi la religion, en tant que telle, est la révélation de l’absolu ou – comme elle l’exprime – de Dieu dans un élément qui n’est pas le sensible immédiatement présent, mais le sensible dépassé dans la représentation. Celle-ci conserve le contenu sensible, mais l’idéalise en lui faisant dire des relations constitutives du sens. Aussi bien, la représentation religieuse de Dieu s’accomplit-elle en l’exprimant comme la réalisation de l’Idée, à travers le dogme chrétien de l’Incarnation. De même que l’esprit absolu se réalise sensiblement dans l’art classique grec, de même il se réalise représentativement dans la religion chrétienne. Celle-ci saisit Dieu comme l’unité de Dieu et de l’homme, unité divine, aux yeux de Hegel : « Une religion est la production de l’agir divin, non une invention de l’homme; c’est une production de l’agir divin... en l’homme »(Ph. R.,I, 1, p. 44). Mais, si le contenu religieux accompli dans le christianisme est absolument vrai pour Hegel, l’esprit cultivé dans l’histoire de la philosophie ne peut se réconcilier totalement, en sa forme pensante, avec un tel contenu qu’en élevant celui-ci de son expression représentative à son expression conceptuelle.

La philosophie spéculative dit le sens du sens réalisé dans la nature et dans l’esprit, comme sens. Elle est l’expression logique du logique et de sa réalisation naturelle et spirituelle. Elle réconcilie ainsi parfaitement avec lui-même tout l’être, en tant qu’il peut être dit, par conséquent en son sens universel. Elle est la liberté absolue. Mais le philosophe spéculatif sait qu’il n’est possible qu’en se nourrissant, en leur pleine actualisation par lui-même, de toutes les figures vraies de l’esprit, qu’il confirme et conforte inversement en les justifiant en leur limites mêmes. Le savoir absolu n’est que comme savoir d’un homme assumant ses responsabilités familiales, sociales, politiques et religieuses. Hegel sait que la philosophie, comme l’art et la religion, sont constituées en leur devenir, en leur différence, en leur existence objective, par l’esprit objectif et l’histoire politique : toute philosophie, même la philosophie absolue, est « en son temps saisi dans la pensée »(PPD, Préface); même dans son cas, l’oiseau de Minerve prend son vol à la tombée de la nuit. Mais il sait aussi que, en leur être, les formations de l’esprit objectif, récapitulation de la nature et de l’esprit fini, se fondent sur l’esprit absolu, religieux, dont la spéculation est l’accomplissement pensant. Préservé de tout philosophisme, Hegel a célébré la philosophie comme la clef de voûte du plus monumental édifice qu’elle ait construit. Du dernier, en tout cas.

Bernard BOURGEOIS

Professeur Émerite de Philosophie à l'Université de Paris I - Sorbonne,

Membre de l'Institut

## **BIBLIOGRAPHIE**

1.Textes de Hegel (principales traductions utilisables)

La phénoménologie de l’esprit – Phg. E –

trad. Hyppolite – H – 1 et 2, Paris, Aubier, 1939 et 1941

trad. Lefèbvre – L –,Paris, Aubier; 1991

trad. Jarczyk – Labarrière – JL –, Paris; Gallimard, 1993

Science de la logique, trad. Jarczyk – Labarrière; 3 tomes, Paris Aubier, 1972-1991

Principes de la philosophie du droit –PPD–, trad. Derathé – D –, Paris, Vrin, 1975

Encyclopédie des sciences philosophiques – Enc –

trad. de Gandillac (Abrégé), Paris, Gallimard, 1970

trad. Bourgeois (texte intégral) – B –, I : «Science de la logique» et III : «Philosophie de l’esprit», Paris, Vrin, 1970 et 1988

La raison dans l’histoire, trad. Papaioannou, Paris, UGE, 10/18, 1965

Leçons sur l’histoire de la philosophie, trad. Garniron, 7 vol., Paris, Vrin, 1971-1991

2. Études et commentaires (en français)

Initiation :

B. BOURGEOIS, La pensée politique de Hegel, Paris, PUF, 1968 et 1992

J. D’HONDT, Hegel et l’hégélianisme, Paris, PUF, 1982 (« Que sais-je »?)

Ouvrages d’ensemble :

B. BOURGEOIS :

- Éternité et historicité de l’esprit selon Hegel, Paris, Vrin, 1991

- Études hégéliennes : raison et décision, Paris, PUF, 1992

J. D’HONDT : Hegel en son temps, Paris, Ed. Sociales, 1968

J. HYPPOLITE : Logique et existence, Paris, PUF, 1953

G. JARCZYK – P. J. LABARRIÈRE, Hegeliana, Paris, PUF, 1986

G. LEBRUN, La patience du concept, Paris, Gallimard, 1972

G. PLANTY-BONJOUR, Le projet hégélien, Paris, Vrin, 1993

D. SOUCHE-DAGUES, Recherches hégéliennes: infini et dialectique, Paris, Vrin, 1994

Ouvrages particuliers :

J. D’HONDT, Hegel philosophe de l’histoire vivante, Paris, PUF, 1956

J. HYPPOLITE, Genèse et structure de La Phénoménologie de l’esprit, Paris, Aubier, 1946

A. KOJÈVE, Introduction à la lecture de Hegel : Leçons sur La Phénoménologie de l’esprit, Paris, Gallimard, 1947

P. J. LABARRIÈRE, Introduction à une lecture de La Phénoménologie de l’esprit, Paris, Aubier, 1979

B. TEYSSEDRE, L’esthétique de Hegel, Paris, PUF, 1954

R. VANCOURT, La pensée religieuse de Hegel, PUF,1965

E. WEIL, Hegel et l’État, Paris, Vrin, 1950

# ***AUFHEBUNG* CHEZ HEGEL**

Hegel considère que le mot allemand *Aufhebung* est lié à l'esprit spéculatif de la langue allemande consistant à pouvoir réunir des significations contradictoires en un seul mot.

« Par *aufheben* nous entendons d'abord la même chose que par *hinwegräumen* (abroger), *negieren* (nier), et nous disons en conséquence, par exemple, qu'une loi, une disposition, etc., sont *aufgehoben* (abrogées). Mais, en outre, *aufheben* signifie aussi la même chose que *aufbewahren* (conserver), et nous disons en ce sens, que quelque chose est bien *wohl aufgehoben* (bien conservé). Cette ambiguïté dans l'usage de la langue, suivant laquelle le même mot a une signification négative et une signification positive, on ne peut la regarder comme accidentelle et l'on ne peut absolument pas faire à la langue le reproche de prêter à confusion, mais on a à reconnaître ici l'esprit spéculatif de notre langue, qui va au-delà du simple « ou bien-ou bien » propre à l'entendement. »

— Hegel, [*Encyclopédie des sciences philosophiques*](https://fr.wikipedia.org/wiki/Encyclop%C3%A9die_des_sciences_philosophiques)*, trad. Bernard Bourgeois, tome I, Vrin, 1970, p. 530*

Dans un article consacré aux difficultés de la traduction philosophique, [François Fédier](https://fr.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois_F%C3%A9dier) expose ainsi celles de la traduction de ce concept chez Hegel :

« Le verbe, cardinal chez Hegel, *aufheben*, [...] recueille la triple signification de : a) relever, au sens de « mettre en haut », « faire gagner le haut » ; b) lever, au sens où l’on dit chez nous « lever la séance » ; c) élever, au sens d’ « élever le débat ». Ces trois significations, aucun terme, en notre langue, ne les présente à la fois, si bien que nous sommes dans l’impossibilité de rendre par un seul mot français l’un des termes majeurs de la pensée spéculative[1](https://fr.wikipedia.org/wiki/Aufhebung#cite_note-1).

# **TEXTE 3 DE FICHTE.**

**« Les deux opposés doivent être une seule et même chose cela signifie en peu de mots : Pas d'infini, pas de limitation; pas de limitation, pas d'infini. L'infini et la limitation sont unis dans un seul et même terme.**

**Si son activité ne tendait pas à l'infini, le moi ne pourrait pas limiter son activité, ni lui poser des bornes comme il le doit. L'activité du moi consiste dans un poser du moi illimité; elle rencontre une résistance, si elle surmontait cette résistance, l'activité qui se trouve au-delà de la limite de la résistance serait entièrement anéantie et supprimée, le moi alors ne poserait pas; mais il doit poser sur cette ligne, il doit se limiter, c'est-à-dire, il doit se poser à cet égard comme ne se posant pas; il doit poser dans cette circonférence la limite indéterminée, illimitée, infinie (plus haut B) et pour faire cela, il faut qu'il soit infini..**

**En outre, s'il ne se limitait pas, le moi ne serait pas infini. Le moi n'est que ce qu'il se pose, il est infini; c'est-à-dire, il se pose infini il se détermine par le prédicat de l'activité, donc il se limite comme substrat de l'infini; il se distingue de son activité infinie (quoiqu'ils ne soient tous deux qu'une seule et même chose), et ainsi doit procéder le moi pour être infini. L'activité s'échappant dans l'infini, qu'il distingue de lui-même, doit être son activité; elle doit lui être attribuée par conséquent, dans une seule et même action, indivise, indécomposable, il doit admettre de nouveau en soi cette activité […] ; mais s'il l'admet en soi, elle est déterminée, elle n'est donc plus infinie; pourtant elle doit être infinie, et ainsi elle doit être posée hors du moi.**

**Cette réciprocité du moi en soi et avec soi-même en tant qu'elle se pose en même temps finie et infinie, réciprocité qui n'est qu'une lutte du moi avec lui-même, se reproduisant elle-même, tandis que le moi veut réunir ce qui ne peut être réuni, qu'il cherche tantôt à admettre l'infini sous la forme du fini, et tantôt repoussé pose cet infini hors de lui-même et tente, dans le même moment, de le ramener en lui sous la forme du fini, cette réciprocité est la faculté de l'imagination. », Fichte, *Fondement de la doctrine de la science* (1794), §4, traduction Grimblot.**

# **L'IMAGINATION PRODUCTRICE DANS LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE DE FICHTE**

**L'imagination productrice dans la Logique transcendantale de Fichte**

**[article]** [François Duyckaerts](http://www.persee.fr/author/persee_167104)

Depuis longtemps, un rêve hantait l'imagination métaphysique de Fichte : expliquer, par une méthode rigoureusement scientifique, l'activité théorique du moi. La « philosophie spéculative générale » (1> est la réalisation de ce rêve. On peut y voir une analyse presque géométrique de la représentation. Donner à la masse informe des spéculations contemporaines une ossature, principe de stabilité, de clarté et surtout de vérité, était une tâche qui méritait d'être entreprise et menée à bout. Dans la seconde partie de la Wissenschafts- lehre, Fichte se flatte, non sans raison, d'avoir réalisé ce dessein en enserrant problèmes et solutions dans un cadre à la fois rigide et organique.

Un premier coup d'œil est indispensable pour saisir l'allure générale de l'édifice dialectique. Se conformant à un procédé dont il est avec Kant le génial initiateur et dont l'histoire philosophique va enregistrer, chez des idéalistes comme Hegel, Renouvier et Hamelin, une immense fortune, Fichte s'efforce de donner à sa spéculation un développement en forme cyclique. S'appuyant sur la donnée fondamentale de la réflexion, la représentation, il revient à celle-ci, en passant par un fait originel, situé à mi-chemin entre le point de départ et le point d'arrivée, lesquels se confondent (2).

Deux dialectiques, dès lors, se partagent la philosophie spéculative. La première, que nous qualifierons d'abstraite, vise à dé-

W Grundlage des ge». W.-L., Zvieiter Teil, § 4, I, p. 155 [Nos citations se réfèrent à l'édition des œuvres complètes de Fichte, qui fut publiée par les soins de son fils, Immanuel Hermann Fichte (1834-1846)]. « I, pp. 219 à 227.

L'imagination productrice chez Fichte 231

couvrir, par analyse des éléments de la représentation, l'activité primitive de l'esprit fini ; la seconde, qui est au contraire une dialectique concrète, reconstruit à partir de l'activité primitive et par étagement de synthèses rationnelles, les lois de la représentation. On voit l'importance de V Ursprùngliches Faktum (3) : il est le gond sur lequel repose et tourne toute l'épistémologie fichtéenne. L'étudier revient à saisir d'une seule vue les développements compliqués auxquels se livre le philosophe en mal de rigueur et de cohérence. Mais, chose étrange, Fichte n'en donne nulle part une description claire et complète. Nous pouvons deviner les motifs de cette apparente lacune. Puisque le fait primitif n'est connu qu'à la façon d'une condition primitive de la conscience et qu'il ne se révèle que dans une élaboration dialectique, il faut en découvrir les propriétés essentielles dans la déduction abstraite qui l'appelle, et dans la déduction concrète qui le développe. C'est ainsi qu'en restant fidèle à la lettre de la W.L., nous pourrons décrire la nature interne du fait originel.

**I. La dialectique abstraite**

Le point de départ choisi par Fichte pour servir d'appui à la philosophie spéculative est, comme nous l'avons vu, la représentation: Die Vorstellung. Toutefois, la formule qui exprime celle-ci — le moi se pose comme déterminé par le non-moi — ne doit pas être considérée comme le fruit immédiat de la réflexion. Au moment où Fichte se met au travail pour élaborer la philosophie théorique, il se sert de la représentation non pas comme d'une donnée réflexive, mais comme d'un résultat déductif. C'est à partir des trois principes fondamentaux — thèse du moi, antithèse du non-moi et synthèse du moi et du non-moi — qu'il est arrivé à construire rationnellement la notion de représentation.

Mais, en remontant la filière des déductions, on retrouve sans peine le rapport fondamental à l'expérience réflexive. Ce ne sera donc pas faillir à une bonne interprétation de la pensée fichtéenne que de considérer la représentation comme une donnée réflexive immédiate. Cette reprise de contact avec l'expérience nous permettra de passer rapidement sur les développements déductifs qui

« I. p. 219.

232 François Dixychtaerts

sont antérieurs à la philosophie spéculative et commandent à la fois la doctrine spéculative et pratique de Fichte.

1 . Partons d'un état de conscience concret : nous voyons et nous affirmons voir du rouge. C'est une représentation déterminée. Il s'agit, par abstraction et par réflexion, de retrouver les éléments constituants de la représentation comme telle. Une première approximation nous la montre comme un état subjectif, toujours changeant : apparition d'un moi qui s'y exprime, et phénomène d'un non-moi qui la produit comme une cause produit son effet.

Au premier stade de la réflexion, la connaissance apparaît donc comme une forme d'harmonie préétablie : à l'état subjectif dans lequel se limite le moi, correspond un état objectif, un phénomène du non-moi. C'est ce qu'exprime la formule de base de la philosophie théorique : « Le moi se pose déterminé par le non-moi ». La détermination concrète appartient au moi puisque celui-ci la .pose activement : mais, en même temps, elle est un effet en provenance du non-moi.

Une réflexion ultérieure nous livre la capacité infinie du moi comme du non-moi. Aucun des deux n'est lié à une détermination précise ou à une somme bien délimitée de déterminations. Celles-ci peuvent se multiplier et varier à l'infini. Quoique toujours posés actuellement dans un état concret défini, le moi et le non-moi sont virtuellement illimités.

Leur infinité n'est cependant pas du même ordre. D'une part, on est en présence d'une infinité positive : le moi contient la totalité du réel. D'autre part, nous trouvons une infinité négative : le non- moi se définit, à la limite, comme une totale négation.

Il est clair que les deux infinités ne peuvent subsister simultanément à l'état absolu et actuel. Cette coexistence effective serait contradictoire. Imaginons un instant que le moi, comme totalité de la réalité, admette en face de lui, comme sa totale négation, le pur non-moi : celui-ci détruirait celui-là. Mais sans moi, pas de non-moi non plus, ce qui serait contre notre hypothèse.

La contradiction disparaît si du plan absolu, nous descendons à un plan relatif. Incapables de subsister l'un et l'autre à l'état pur, le moi et le non-moi se confrontent et se supportent à l'état diminué. C'est ici que Fichte introduit dans la W.-L. le concept de limitation. Une partie de la réalité est attribuée au moi, et l'autre partie au non-moi, de telle sorte que la somme totale de l'être reste intacte.

L'imagination productrice chez Fichte

233

Ainsi le fait de la limitation explique la coexistence du moi et du non-moi, et fait de l'un et de l'autre un infini virtuel et relatif. Cette notion de relativité, la philosophie aristotélicienne et scolastique l'intègre aisément à sa théorie fondamentale de l'acte et de la puissance. Ceux-ci, en effet, sont deux principes d'être essentiellement relatifs l'un à l'autre. Ici non plus, on ne peut imaginer, sans contradiction, une coexistence à l'état pur. Jamais la puissance ne subsiste à l'état de pure puissance. Jamais l'acte, au moins dans l'être fini, n'est pure « actualité ». Acte et puissance se conditionnent réciproquement. Ce n'est que dans une considération abstraite que chacun d'eux se trouve affecté d'infinité, l'acte d'une infinité positive, la puissance d'une infinité négative.

Chez Fichte, comme d'ailleurs dans la philosophie aristotélicienne, la limitation n'est pas un fait simplement subi par le moi. Elle consiste en une véritable activité, comme le montre bien la formule fondamentale: « Le moi se pose comme déterminé par le non-moi ». La représentation est un acte de limitation, nous pourrions presque dire, d'auto-limitation.

2. Une étape ultérieure de la dialectique abstraite va nous renseigner sur la loi de la limitation. En effet, la formule essentielle se laisse dissocier en deux formules subordonnées. D'une part, le moi se pose comme déterminé, par une activité absolue. D'autre part, le non-moi détermine le moi de telle sorte que ce dernier se comporte passivement vis-à-vis du premier. La première formule exprime la limitation du point de vue subjectif, et la seconde du point de vue objectif (4>.

Comment concilier ces deux aspects apparemment contradictoires, sinon en affirmant leur parfaite coïncidence <5) ? En tant que le moi est limité par le non-moi, il se limite activement, et en tant qu'il se limite, il est limité passivement. Nous nous trouvons ici sur un plan entièrement relationnel. Quel est le principe de la limitation du moi ? C'est l'action du non-moi. Réciproquement, quel est le principe de l'action du non-moi ? C'est la limitation du moi. En d'autres termes encore, la détermination objective dépend tota quanta de la détermination subjective, et la détermination subjective provient de l'action restrictive du non-moi objectif.

Non content de l'affirmation générale de la pure relativité des

<4> I, p. 127. <\*> I, p. 129.

234 François Duyckaerts

deux principes de la connaissance, Fichte approfondit l'analyse des deux formules subordonnées qu'il a fallu concilier.

Le non-moi détermine le moi <6). Puisque, par essence, le moi est synonyme de réalité et d'activité, détermination signifie, pour lui, privation d'une partie d'activité et de réalité. C'est la sphère du non-moi qui profite de ce manque affectant le monde subjectif. L'objet n'a de réalité que dans la mesure exacte où le sujet comporte une négation de la réalité.

En partant de la négation du moi, nous aboutissons donc à l'affirmation opposée du non-moi. C'est à cet endroit qu'apparaît dans le déroulement de la dialectique abstraite de l'esprit la catégorie de la causalité. Elle consiste à admettre l'activité du non-moi, comme cause de la limitation du moi. Pour notre auteur, parler de cause, c'est simplement envisager la réciprocité subjet-objet du point de vue de l'objet. La notion transcendantale de causalité s'enracine dans la structure de la conscience. Elle exprime l'insertion de cette dernière dans un monde extérieur, dans la réalité du non-moi.

La conception que Fichte se fait de la causalité ne semble pas coïncider avec celle de Kant. Celui-ci s'en tient à la causalité empirique qu'il définit comme une succession continue de phénomènes dans le temps. Il fait abstraction de l'influence ontologique des êtres les uns sur les autres. Fichte, non content de s'éloigner de l'interprétation ontologique des scolastiques aristotéliciens, rejette même les considérations kantiennes sur la succession temporelle des phénomènes (7). Il s'enferme dans un monde purement formel et logique. La causalité est une notion intérieure à la représentation comme telle. Elle exprime la passivité du moi par rapport au non-moi.

Le moi se détermine, telle est la seconde forme de la proposition fichtéenne fondamentale <8). De lui-même, en vertu de sa nature, le moi porte la totalité du réel. En fait, nous le trouvons passif devant l'action du non-moi. Cette passivité, puisqu'elle affecte le moi, se doit d'être aussi une activité. La nécessité s'impose par conséquent de concilier cette fois-ci l'activité du moi et sa passivité. Le problème est résolu par la notion quantitative d'activité réduite : verminderte Tatigkeit.

La passivité est à la fois et en même temps une activité dont

<\*> C'est le contenu de la synthèse C. <J> I, p. 136 (parenthèse). C) C'est la synthèse D.

L'imagination productrice chez Fichte 235

le caractère absolu est un titre d'appartenance au moi, et une quantité finie d'activité en vertu de laquelle elle se trouve ravalée au degré d'accident du moi. Le moi est l'agent qui, par spontanéité absolue, se pose dans une sphère de réalité circonscrite et limitée. Virtuellement, il remplit toutes les sphères possibles de la réalité, mais effectivement, il n'en actualise qu'un certain nombre.

Nous voici ainsi amené à la notion de substantialité. Le moi fini est substance parce qu'il enserre en puissance le champ entier de ses réalisations ; il est accident parce qu'il doit se contenter d'une portion très limitée de la totalité de l'être. Fichte définit la substance comme une « déterminabilité déterminée ». Cette expression se réfère au dynamisme qui est immanent au moi fini et qui est le principe de ses réalisations, de ses actualisations progressives. La substance, c'est le moi fini dans sa potentialité infinie. C'est une puissance infinie qui s'exprime dans des actes finis.

Ici de nouveau, nous observons comment Fichte s'est éloigné des conceptions ontologiques de la philosophie thomiste et des perspectives critiques de Kant. Délaissant le point de vue de l'être et celui du temps, il s'enferme dans une analyse logique de la représentation. Aussi sa notion de substance devient-elle purement formelle, délestée qu'elle est de son poids ontologique et temporel (9). Après l'analyse fouillée des deux formules subordonnées, revenons, comme Fichte lui-même nous invite à le faire, à la considération synthétique de la formule principale. Maintenant, nous voyons comment celle-ci exprime la rigoureuse réciprocité entre la causalité et la substantialité. Le non-moi est cause de la limitation du moi dans la mesure où le moi se dissocie en substance et accidents.

La disjonction établie par Fichte entre la causalité et la substantialité semble aller à l'encontre de plusieurs textes du Grundriss des Eigentumlichen der W.-L. D'après ceux-ci, chacune des deux catégories est applicable aussi bien au moi qu'au non-moi. Tour à tour, celui-ci comme celui-là se présentent comme cause et comme substance. Pourquoi alors, dans la W.-L., la substantialité est-elle l'apanage du moi, et la causalité celui du non-moi ?

Pour éviter cette discussion, sans utilité pour la compréhension du fond de la pensée fichtéenne, on peut se contenter d'un changement de vocabulaire. La synthèse C de la W.-L. développe l'aspect

(\*) I, p. 136 (parenthèse).

236 François Duyckaerts

objectif de la représentation. De ce point de vue, la causalité exprime Y extériorité de la connaissance. D'autre part, la synthèse D analyse le côté subjectif de la représentation. Ici, la catégorie de la sub- stantialité recouvre l'expérience reflexive de X intériorité qui caractérise l'activité théorique du moi.

L'énoncé de la loi qui exprime la représentation ou l'acte théorique du moi, revient maintenant à une formule du genre suivant : entre extériorité et intériorité joue une détermination réciproque, circulaire. Plus la connaissance intériorise le réel, plus son extériorité diminue. Le degré d'actuation du moi est inversement proportionnel à son degré de puissance.

3. Une fois constatée et décrite la loi de l'acte de limitation, il reste à en trouver le principe, la raison d'être. C'est le problème central de la W.-L.

Dans une introduction à la synthèse E, Fichte prend soin de préciser la difficulté de deux manières différentes. La première se conforme à la marche dialectique suivie jusqu'ici

<10>

. D'après la loi de la limitation, ou si l'on veut, la détermination réciproque de l'extériorité et de l'intériorité, le non-moi extérieur limite le moi parce que celui-ci se limite intérieurement ; le moi intérieur se limite parce que le non-moi agit sur lui de l'extérieur. Le problème semble sans issue, enfermé dans un cercle perpétuel, à moins qu'il n'existe, au delà des principes relatifs de la limitation, un principe absolu, un fait originel responsable de la réciprocité entre le moi et le non- moi.

Par un scrupule de clarté, Fichte formule la difficulté d'une seconde manière encore (11). Il se détache, cette fois-ci, du cadre rigide de la déduction, pour parler un langage plus réflexif.

« Supposons un premier cas conforme à la notion de causalité. La limitation tire son unique origine de l'activité du non-moi. Imaginez-vous qu'en l'instant A, le non-moi n'opère pas sur le moi. Dans cette hypothèse, toute réalité est dans le moi... et le non- moi n'en a aucune. Imaginez ensuite l'instant B où le non-moi opère sur le moi à raison de trois degrés d'activité : en vertu de la détermination réciproque, trois degrés de réalité se trouvent maintenant enlevés au moi, qui reçoit en retour trois degrés de négation. Mais l'attitude du moi reste purement passive : les degrés de négation

<10> I, p. 146. <"> I. pp. 147. 148.

L'imagination productrice chez Fichte 237

sont posés en lui à coup sûr, mais uniquement pour un être intelligent, extérieur au moi, non pour le moi lui-même. Pour cela, il faudrait qu'il soit en mesure de comparer son état au moment A et son état au moment B, et de distinguer les différentes quantités propres à chaque moment. Sans cela, le moi serait limité, mais inconscient de sa limitation. Il serait déterminé sans se poser comme déterminé » (12).

La difficulté est donc de comprendre le passage de l'extériorité à l'intériorité, de la puissance à l'acte. Si l'acte théorique du moi est intelligible, il est nécessaire de découvrir ou de postuler un fait absolu, capable d'expliquer comment le monde extérieur influence le sujet connaissant.

« Second cas, conforme celui-là à la notion de substantialité ; indépendant de toute influence de la part du non-moi, le moi a la faculté de poser en son sein une quantité restreinte de réalité. On lui attribue également la possibilité de comparer la quantité restreinte avec la totalité absolue et de la mesurer sur elle. Au moment A, le moi pose deux degrés d'activité restreinte, au moment B il en pose trois. Cette fois-ci, on comprend que le moi se pose comme limité. Mais comment s'expliquer le fait qu'il puisse rapporter la limitation à une intervention causale du non-moi ? Le moi se pose comme déterminé, mais sans se poser comme déterminé par le non- moi » (13).

Ici, le problème de l'acte théorique du moi se révèle dans la difficulté à sortir de l'intériorité du sujet connaissant. Comment passer de l'expérience de l'acte limité à l'affirmation vécue d'une puissance limitatrice ?

Pour dépasser la relativité immanente à la connaissance, Fichte fait appel à une « activité indépendante » (14), principe absolu qui commande et explique l'activité réciproque entre le moi et le non- moi. Avec la simple détermination réciproque, nous restons sur un plan strictement relationnel et nous sommes incapables d'expliquer la connaissance. Celle-ci ne s'éclaire qu'à la lumière d'un fait absolu. C'est l'activité indépendante. Elle est le principe originel de l'acte théorique du moi. Elle détermine les opérations relatives qui se déroulent entre le moi et le non-moi. Elle dépasse le niveau des

<") I, pp. I46-147. <"> I. p. 147. <l4> 1, p. 149.

238 François Duycl^aerts

antinomies épistémologiques par une transcendance relative. Elle est en quelque sorte intermédiaire entre l'Absolu du Moi pur et le Relationnel du moi empirique.

On connaît la distinction, dans la Logique transcendantale de la Critique de la Raison Pure, entre l'imagination reproductrice et l'imagination productrice. La première est une synthèse déterminée par des lois purement empiriques, celles de l'association. Elle ne relève pas de la philosophie transcendantale, mais de la psychologie. La productive Einbildungskrajt, par contre, est une synthèse d'ordre transcendantal. Elle se définit par une action de l'entendement sur la sensibilité. Fonction fondamentale de l'âme humaine, principe a priori de toute connaissance, elle joue un rôle de médiation entre les intuitions sensibles et les concepts de l'entendement.

Fichte reprend la notion kantienne de l'imagination productrice et en fait une pièce essentielle dans son épistémologie. Il ne la considère plus seulement comme une fonction transcendantale, intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement, entre l'extériorité et l'intériorité de la connaissance. Il l'identifie à l'« activité indépendante » qui est au principe de la relation entre le moi et le non-moi. Il y voit le fondement absolu qui détermine la disjonction de l'acte théorique en objectivité et subjectivité. \J Einbïldungskrajt de Fichte est une « absolute Tâtig^eit die einen Wechsel bestimmt », un acte absolu qui détermine des relations réciproques entre un moi et un non-moi. Elle est le fait primitif que nous cherchions.

Nous appuyant sur la distinction entre la causalité et la substantialité, il nous est possible de définir le fait primitif de deux manières complémentaires.

L' Einbildungskraft est la fonction intermédiaire entre le Moi pur infini et le Moi empirique fini. Si l'on prend comme point de départ de la réflexion épistémologique le caractère fini de la connaissance théorique ou, ce qui revient au même, la causalité du non-moi, l'imagination productrice apparaît comme le dynamisme spirituel qui ramène le moi d'un état d'aliénation dans l'extériorité objective, à un état d'autonomie et de liberté dans une intériorité qui lui est propre. Psychologiquement parlant, elle amène l'esprit à faire retour sur lui-même pour prendre conscience de sa nature originelle et infinie. A l'opposé, si la réflexion se fixe d'abord sur le caractère infini de la connaissance, selon le schème de la substantialité, l'imagination productrice, principe absolu de limitation,

L'imagination productrice chez Fichte 239

se révèle comme l'activité qui oblige l'esprit à passer de sa virtualité infinie au fait de sa limitation nécessaire par un non-moi.

Par sa notion d'imagination créatrice ou productrice, Fichte se flatte d'avoir dépassé les contradictions du réaliste comme celles de l'idéaliste. Contre le réalisme dogmatique, incapable d'expliquer l'introduction des déterminations objectives dans la subjectivité de l'esprit, il argue du fait que l'imagination productrice est un acte fondamental, originaire, qui ramène le moi de son extériorité à son intériorité naturelle (15>. Contre l'idéalisme, qui ne rend pas compte de la dépendance du sujet connaissant par rapport à un monde objectif, il fait valoir que l'imagination productrice est précisément le dynamisme qui porte le moi à se limiter, à s'aliéner dans l'extériorité (16).

L'image qui revient à toutes les pages de la seconde partie de la W.-L. et du Grundriss prend maintenant toute sa signification : l'activité indépendante ou l'imagination productrice est représentée comme le flux et le reflux entre la détermination et la non-détermination, entre la position et la négation du non-moi, entre le fini et l'infini (17). Elle est la démarche absolue qui définit l'esprit. Par un seul et même mouvement, le moi sort de lui-même et rentre en lui-même. Aliénation et autonomie sont les deux aspects complémentaires de l'acte spirituel.

**II. La dialectique concrète**

Le fait primitif est découvert. Il s'agit maintenant de le placer au principe de l'évolution concrète de l'esprit. En vertu de l'axiome idéaliste pour lequel rien n'appartient au moi qu'il ne pose pas en lui-même, nous devons voir comment le fait primitif est activement posé dans le moi et par lui (18). La position du fait primitif est lui-même un fait qui appelle une nouvelle position. Ainsi, de position en position, de fait en fait, la dialectique concrète aboutit au fait suprême de la connaissance : la représentation.

Cet étagement des faits de consciences, basé sur le fait primitif et couronné par le fait suprême, forme le contenu du Grundriss

<") I, pp. 210 et 211. <"» I, p. 209. <"> I, p. 216. <"> I, p. 333.

240 François Duyckflerts

des Eigentiimlichen der W.-L., et de la Déduction de la Représentation dans la dernière partie de la W-L. théorique. Ces développements constituent une sorte d'histoire pragmatique de l'esprit humain (19>.

Ecoutons Fichte lui-même, pour bien saisir la portée de cette dialectique concrète : « Le moi, qui par définition, ne contient que ce qu'il pose en lui-même, doit aussi poser en lui-même le fait primitif. Il doit s'expliquer réellement, se déterminer et se fonder complètement ce fait primitif ». L'histoire pragmatique de la conscience humaine est donc le processus par lequel le fait primitif, d'abord exercé implicitement, va se développer jusqu'à l'acte signé et explicite.

1. La sensation (20). L'esprit, par une sorte de déchirement intérieur, s'affirme et se nie en même temps. C'est ce conflit qui définit ie fait originel ou l'imagination productrice. La sensation, comme premier moment de la conscience, est l'acte initial par lequel le moi s'approprie le fait primitif ou le conflit immanent à l'esprit fini.

Cette première appropriation, par le moi, de l'opposition originelle intérieure à l'esprit se fait sous la forme d'une Empfindung. On trouve, en soi, un donné apparemment indépendant. L'objet de la sensation est à la fois extérieur et intérieur au moi : il est extérieur parce qu'il est l'activité de l'esprit actuellement arrêtée par le non-moi ; il est intérieur parce qu'il est l'activité du moi qui, sans influence objective, garderait son intégrité. Par la contradiction du non-moi, le moi se voit réduit à l'inertie, il devient un pur suppositum doué de force, il est ravalé à une existence matérielle.

S'il est vrai que le fait primitif est la relation fondamentale qui lie le moi et le non-moi, on peut dire que la sensation est la première prise de conscience de cette relation. Elle est l'activité de l'esprit qui se perçoit originairement dans sa dépendance du non-moi.

2. L'espace comme forme a priori. Une réflexion nouvelle de l'esprit aboutit à la position explicite d'un non-moi contingent. Au niveau de la sensation, le moi est limité par le non-moi. Il est comme perdu dans son aliénation, dans la contemplation inerte de l'objet. Il vit sa dépendance. Mais, à un niveau supérieur de la réflexion, il se pose comme limité. Prenant conscience de sa vraie

(") I. p. 222. lM> I, p. 336 (Grundriss) et p. 228 (Crundlage).

L'imagination productrice chez Fichte 241

nature, de sa capacité infinie et de sa valeur absolue, il est obligé, pour expliquer ses limitations actuelles, de poser et d'admettre l'intervention d'un non-moi étranger.

Le moi en arrive ainsi à poser des objets d'intuition. Ceux-ci sont multiples et peuvent varier à l'infini, en raison même de l'ouverture illimitée du moi. La synthèse de la limitation des objets actuels et de l'illimitation des objets possibles fournit les deux caractères spécifiques de la forme a priori de l'espace: celui-ci exprime, sur le plan du non-moi extérieur, l'illimitation virtuelle du sujet connaissant. Image ou projection de l'esprit, l'espace est une infinité objective. On comprend dès lors pourquoi l'espace pur, non peuplé d'objets particuliers, n'existe jamais dans notre conscience. S'il n'y a pas de monde objectif, il n'y a pas de non-moi, ni d'expression extérieure de l'infinité spirituelle. L'espace exige toujours la conjonction de l'aspect infini du moi, et de son aspect fini et objectif. Sans objets d'intuition, l'infini ne se manifeste pas au sujet, comme par ailleurs sans conscience, sans activité illimitée du moi, le plan objectif n'aurait aucune infinité et ne serait jamais spatial. L'étendue spatiale est la première prise de conscience, encore très extérieure, de la virtualité infinie du sujet par lui-même.

3. L'image. L'effort réflexif de l'esprit, pour conquérir son intégrité à partir de l'aliénation première, continue. Après la position des objets d'intuition s'amorce la position du sujet connaissant par lui-même. C'est en ce moment que naît la distinction entre l'image et l'objet, das Bild et das Ding.

L'objet intériorisé est l'image. L'imagination reproductrice est le moment de la conscience où l'esprit s'approprie l'objet et le perçoit comme le fruit de son activité immanente. Dans la spontanéité et la liberté de la vie imaginative s'expriment pour la première fois, dans un langage subjectif, les caractéristiques propres à l'esprit : son autonomie, son indépendance. L'image peut être telle ou telle selon la libre détermination du sujet connaissant. La faculté d'intuition, au lieu de se laisser imposer des données extérieures, flotte en quelque sorte entre toutes les déterminations possibles et actualise celles qui lui plaisent.

Comment concilier l'existence de l'image et celle de la chose ? Nous allons retrouver ici le correspondant concret des notions déjà construites idéalement par la dialectique abstraite. La chose et l'image s'opposent comme le nécessaire et le contingent. La chose est, en effet, l'objet tel qu'il apparaît sans l'intervention spontanée

242 François Duychaerts

du moi : il s'impose à la connaissance. Quant à l'image, elle est le fruit de l'activité libre de l'esprit, elle se découvre comme essentiellement contingente.

La synthèse de la contingence et de la nécessité est à l'origine des deux grandes catégories de la connaissance objective : la subs- tantialité et la causalité. Envisager la chose comme un substratum nécessaire dont la véritable nature ne se révèle qu'à travers des aspects contingents et partiels, c'est bien la définir comme une substance manifestée par des accidents. Si, faisant un pas de plus, on tient compte du caractère dynamique du lien qui unit substance et accidents, on en arrive finalement à voir dans la chose la cause des propriétés ou des images.

Les notions de substantialité et de causalité sont donc, pour la dialectique concrète, des catégories du monde objectif. Mais n'avons- nous pas vu, dans la dialectique abstraite, que la substantialité valait pour le moi, et la causalité pour le non-moi. Cette difficulté se trouve écartée par une simple transformation sémantique, à laquelle nous autorise une bonne exégèse des textes fichtéens. Dans le déroulement déductif de la dialectique abstraite, les notions de causalité et de substantialité doivent s'entendre dans un sens large et analogique. Elles signifient respectivement l'extériorité et l'intériorité de la connaissance.

En fait, comprises dans un sens plus restreint, la substantialité et la causalité s'appliquent autant au sujet connaissant qu'au monde objectif. L'image n'est pas essentiellement un phénomène de la chose, mais un état subjectif. Considéré en lui-même, sans rapport avec le non-moi, le sujet connaissant est la substance ou la cause nécessaire dont l'image est l'accident ou l'effet contingent.

L'image se situe entre la chose et le moi. Par sa nature, elle est ambiguë de part en part. On peut la considérer indifféremment comme le phénomène d'une chose ou l'expression de la liberté subjective.

A cette étape de l'histoire pragmatique de l'esprit, la théorie de l'harmonie préétablie se conçoit et se justifie ; la série des expressions contingentes et partielles du moi coïncide, par une sorte de correspondance bi-univoque, avec la série des phénomènes, également contingents et partiels, du non-moi.

4. Le temps. Chez Fichte, la conception du temps est analogue, sur un plan de réflexion supérieur, à celle de l'espace. Au niveau de la simple perception des objets de l'intuition, l'infinité virtuelle

L'imagination productrice chez Fichte 243

du sujet connaissant se manifeste sous la forme d'une extension spatiale, infinie in potentia, finie in actu. Mais, avec le moment de la conscience qui coïncide avec la disjonction, à l'intérieur de la connaissance, entre la chose et l'image, le sujet peut s'approprier davantage son illimitation. Conscient maintenant de sa subjectivité à travers la liberté et l'<autonomie de sa vie imaginative, il peut percevoir ses virtualités indéfinies comme « siennes ». C'est l'expérience du temps. L'espace est l'infinité du moi objectivée ou aliénée. Le temps est la perception par le sujet connaissant d'une infinité qui lui appartient en propre.

5. Les fonctions supérieures de l'esprit. Le point de départ des nouvelles et dernières réflexions est le moment de la conscience où le moi et le non-moi, accordés par une apparente harmonie préétablie, se trouvent en relation de détermination réciproque. Par la dissociation entre l'image, intérieure à la conscience, et la chose, extérieure à elle, l'évolution de l'esprit est arrivée à mi-chemin entre l'extériorité initiale et l'intériorité finale. La participation égale du moi et du non-moi à l'acte de connaissance apparaît dans la distinction entre le monde des images, où le sujet commence à se posséder, et le monde des choses, devant lequel il se trouve encore étranger. Cette dualité définit la connaissance objective.

Comment sortir de la détermination réciproque où le moi et le non-moi se définissent l'un par rapport à l'autre ? Déjà, par une expérience inchoativement métaphysique, nous entrevoyons que le terme, absolument définissable ou subsistant en lui-même, ne peut être que le moi ou le sujet connaissant. Ce qui s'oppose à l'activité de réciprocité entre le moi et le non-moi, ce qui la transcende, au moins relativement, c'est l'activité pure du moi. Activité objective et activité pure de l'esprit, tels sont les deux termes opposés qui appellent de nouvelles synthèses et dont les dosages constituent les facultés supérieures de l'homme.

Le regard de l'esprit peut se porter sur le terme inférieur de la synthèse : l'activité objective. Dans une réflexion radicale, il peut considérer le terme supérieur : l'activité pure du moi. Entre les deux réflexions, il peut enfin prendre conscience du passage de l'activité objective à l'activité pure. Ces trois possibilités abstraites nous laissent déjà deviner l'existence, chez le sujet connaissant, de trois facultés distinctes. Au moment de l'éveil de l'intelligence, l'activité pure ne fait que s'exercer ; le sujet ne la contemple pas, il se contente de la vivre implicitement pour rester dans le cadre d'une pure

244 François Duyckjaerts

connaissance objective. Dans sa lucidité plénière et dernière, l'esprit prend conscience de sa pureté originelle, en faisant abstraction de tout objet. Entre l'éveil initial et l'intériorité finale, il réussit à se détacher de tel ou tel objet déterminé, mais sans arriver à une abstraction totale.

L'entendement est la première des facultés supérieures de la connaissance. Dans le monde des images, lui-même pure reproduction du monde des choses, le moi est libre d'adhérer à tel ou tel objet. Mais, en vertu du principe fichtéen d'après lequel l'activité de l'esprit reste inconsciente tant qu'elle s'exerce, le sujet n'aperçoit pas encore lui-même l'acte spontané par lequel il choisit ses objets de connaissance. L'activité objectivante s'impose à l'intelligence. Elle implique un sentiment de passivité et de contrainte.

De la synthèse de la nécessité, intérieure à la connaissance simplement objective, et de la liberté, propre à l'esprit, procède le concept (21). N'est-il pas constitué par la présence simultanée de limage-chose d'une part et de la spontanéité, purement exercée, du moi d'autre part ? Un thomiste retrouve ici sa théorie dynamique de la simplex apprehensio.

Le jugement implique une réflexion ultérieure. Le moi se détermine par spontanéité spirituelle à considérer tel objet précis. Maintenant l'esprit se découvre infiniment libre dans le choix de ses objets : par lui-même, il n'est attaché à aucun deux (22). Il prend enfin conscience explicitement de son illimitation, par sa puissance d'abstraction et du jugement. « Judicium est divisio et compositio » dira un scolastique. La définition de Fichte est presque identique : « Urteilskraft ist das bis jetzt jreie Vermôgen, iiber schon im Ver- stande gesetzte Objecte zu reflektieren oder von ihnen zu abstra- hiren und sic, nach Massgabe dieser Reflection oder Abstraction, mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen » <23).

Enfin, par une dernière étape dans cette lente ascension vers la lucidité totale, l'esprit atteint à la pleine conscience de lui-même et de son infinité. Un des deux termes de la détermination réciproque se possède absolument. Le sujet se connaît comme ce qui se détermine par soi-même <24). La raison est, en effet, la puissance

<"> I. p. 239. <"> I. p. 241. <M> I. p. 242. <•\*> I, p. 244.

L'imagination productrice chez Fichte 245

absolue d'abstraction (25). Elle nie et repousse non plus seulement tel objet particulier, mais tout objet en général. Limite asympto- tique de la connaissance, elle est la loi dune détermination qui ne sera jamais réalisée : la détermination complète du sujet par lui- même et en lui-même <28).

S'il est vrai, comme le répète Fichte, que l'imagination productrice flotte indéfiniment entre la présence de l'objet et son absence, il s'ensuit que la dernière étape dans l'évolution de l'esprit constitue comme son dépassement définitif ou sa suppression dialectique. La raison abstrait de tout objet possible pour rendre conscience de son autonomie absolue. A son niveau, par conséquent, l'imagination intervient encore, mais uniquement pour assister à sa propre disparition (27).

Ainsi se cldt la dialectique concrète. Partie de l'affirmation du fait primitif, elle s'achève sur sa négation. L'esprit est arrivé à dépasser le fait primitif en se l'appropriant à force de réflexions successives. Dans l'autonomie absolue, plus rien ne subsiste de l'aliénation initiale, sinon son souvenir.

**III. L'imagination productrice**

Il nous semble que les commentateurs de Fichte n'ont pas assez souligné l'importance, dans la Doctrine de la Science, de l'imagination productrice. De ce fait, ils ont méconnu la portée du système et se sont perdus dans le dédale des innombrables déductions. Dans une lettre à Reinhold, Fichte écrivait : « Wer meine Schriften studieren will, dem rathe ich, Worte Worte sein zu lassen und nur zu suchen dass er irgendwo in die Reihe meiner Anschauungen eingreife » (28). Ce conseil ne fut pas toujours suivi. Il est pourtant évident qu'il existe, dans la première W.-L., un point central autour duquel se groupent tous les développements accessoires.

Contrairement à beaucoup de commentateurs, nous pensons que l'intuition principale de Fichte porte moins sur l'autonomie absolue du Moi pur que sur l'affirmation d'un fait originel, d'une imagination productrice, synthèse du moi et du non-moi, de l'intériorité

<") I. p. 244. <"> I. p. 244. <»7> I, p. 243. <"> Lettre à Reinhold du 2 juillet 1795, Fichte\* Leben nnd Brief toeehsel, II.

246 François Duyckflerts

et de l'extériorité. Les matériaux que nous avons rassemblés au cours de la dialectique abstraite et concrète, nous permettent maintenant une vue plus synthétique sur la nature et le rôle de l'imagination productrice dans l'histoire de l'esprit humain.

Dès qu'un mot de la langue courante ou scientifique est repris par un auteur pour lui servir à exprimer une intuition nouvelle, il change nécessairement de signification. Chaque philosophe, porteur de vérités originales, se voit contraint de verser du vin nouveau dans de vieilles outres. La compréhension des grandes œuvres deviendrait impossible ou absurde si on prenait 'leur vocabulaire dans son acception habituelle et profane. Pourtant, il est légitime de se demander pourquoi tel mot est choisi de préférence à tel autre. La signification ancienne des termes garde toujours un certain rapport avec le sens nouveau que leur donne le philosophe.

Pourquoi Fichte a-t-ii choisi le terme d'imagination productrice pour exprimer la condition primitive de 'la connaissance humaine ? Le sens commun se fait de la connaissance une représentation « chosiste ». Il estime que le contenu de nos connaissances est fourni à l'intelligence par les choses extérieures. Le sujet connaissant se contente d'observer à l'intérieur de lui-même la plaque photographique dont le dessin résulte de l'influence des rayons extérieurs. L'imagination reproductrice est cette plaque photographique. Elle est la faculté intermédiaire entre le monde extérieur et la conscience du sujet. Or il se fait que Fichte, conscient des apories de l'épistémologie kantienne, se soucie précisément d'expliquer la matière ou le contenu apparemment empirique de la connaissance. Dans ce but, il étend en quelque sorte le rayon d'action de l'imagination, il ajoute à sa fonction reproductrice une fonction productrice.

Kant distingue à l'intérieur de la connaissance les éléments a posteriori et les formes a priori. La sensation fournit au sujet connaissant des données multiples et contingentes, que les formes a priori de la sensibilité et les catégories de l'entendement élaborent ensuite pour les introduire dans le cadre transcendantal de la connaissance objective. La sensation pure est la donnée brute qui enlève à la connaissance et à ses structures cette allure entièrement deductive que recherche l'idéalisme transcendantal.

Fichte tenta le dépassement du kantisme orthodoxe. Au lieu de s'arrêter à la « facticité » de la sensation, il poussa son analyse dialectique jusqu'à un fait plus primitif encore : celui de l'imagi-

L'imagination productrice chez Fichte 247

nation productrice. De cette manière se trouva expliquée, et non plus seulement donnée, la sensation. Celle-ci entre dans la déduction de la représentation. Elle n'est plus l'élément dernier et irréductible de la connaissance humaine. Elle est déjà la première prise de conscience par le sujet d'un fait plus primordial, à savoir le conflit entre le Moi et le Non-Moi.

La valeur de la première W.-L. dépend en fin de compte de la manière dont on interprète la nature de l' Ursprungliches Falçtum. Vu le laconisme, peut-être délibéré, de Fichte sur ce point fondamental, il est permis à l'historien de déterminer les différentes significations qu'il est possible d'attribuer aux textes qui en traitent.

On peut donner à 'l'imagination productrice le sens d'une relation fondamentale qui relie le moi à l'ensemble des non-moi. Dans ce cas, sous les apparences rigides de la W.-L., il est légitime de percevoir une progression ou un approfondissement de la réflexion philosophique, visant à dégager la condition finale et ontologique de la connaissance humaine. Mais on peut aussi voir dans l'imagination productrice une sorte de dialectique pllotinienne : le Moi sort de lui-même pour avoir l'occasion ou la possibilité de s'affirmer dans toute sa plénitude. A lia lumière de cette interprétation strictement idéaliste, la W.-L. apparaît comme un système purement dé- ductif dont le seul but est de nier toute extériorité et toute contingence.

A première vue. l'interprétation idéaliste s'impose. Tous les commentateurs, anciens et récents, l'adoptèrent «ur le témoignage de nombreux textes de la W.-L. (29). Le moi pur contient en lui- même la totalité du réel. Rien n'existe ni ne peut exister en dehors de lui. « Le moi se pose purement et simplement, et de ce fait, il est parfait en lui-même et fermé à toute influence extérieure. Mais le moi doit aussi, s'il est vraiment un moi, se poser comme posé par lui-même ; et par cette nouvelle position relative à la position primitive, il s'ouvre pour ainsi dire à l'influence extérieure... Les deux modes de position sont la condition de l'influence d'un non- moi : sans la première position, aucune activité n'existerait dans le moi, susceptible d'être limitée ; sans la seconde, l'activité ne serait

(M) Voir en particulier GlIEROULT M., L'Evolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte, t. II, p. 160 (interprétation de la première W.-L., celle de 1794).

248 François Duyckaerts

pas limitée pour le moi : il ne pourrait pas se poser comme limité » (30).

La subjectivité absolue doit s'aliéner pour prendre conscience de son autonomie absolue. Fichte, sans le dire toujours explicitement, distingue entre la perfection du Moi Pur et la conscience de cette perfection. Par rapport à l'être absoflu du moi pur, le monde fini et objectif est contingent et n'ajoute rien au réel. Par rapport à la conscience que le moi pur doit prendre de lui-même et de son autonomie, le non-moi devient indispensable et nécessaire. Pour passer de la perfection infinie possédée ontologiquement — per modum naturae — à la possession consciente — per modum intel- lectus — de cette perfection infinie, le moi pur doit se donner un choc primordiail ou, ce qui revient au même, devenir imagination productrice.

A cette conception idéaliste s'oppose le principe même de l'idéalisme : l'identité du réel et de l'intelligible. La distinction entre la perfection ontologiquement possédée et la même perfection consciemment possédée, n'est-elle pas fictive et verbale ? Ens et verum convertuntur.

Mais les formules idéalistes de Fichte recouvrent peut-être une intuition plus ontologique. Certes, le non-moi est le corrélat nécessaire du moi, comme le moi est le corrélat indispensable d'un non- moi. Sans l'activité d'un sujet, on ne peut ipas imaginer l'affirmation d'un objet. Cette réciprocité pourtant, entre le moi et le non-moi, entre l'intériorité et l'extériorité de la connaissance humaine, n'est pas le dernier mot de l'épistémologie. Sous la disjonction se dissimule une relation fondamentale de l'être à l'être, que Fichte appelle maladroitement l'imagination productrice ou le choc initial. 11 est certain que la connaissance objective, telle qu'elle est décrite par les idéalistes allemands et exercée par la science positive, présuppose comme sa condition première une présence de l'être aux autres êtres. Si Fichte a voulu suggérer ce fondement ontologique de la connaissance, on peut mesurer toute la distance qui le sépare du transcendantalisme de Kant.

L'imagination productrice est le flux et le reflux entre l'affirmation et la négation de l'objet. Elle fait le pont entre le moi et le non-moi. Elle ouvre le sujet connaissant à l'objet et intériorise l'objet au sujet connaissant. Elle est une pure relation, antérieure à la

<M> I, p. 276.

L'imagination productrice chez Fichte

dualité de l'acte théorique. Ces définitions nous rapprochent toutes •■ d'une interprétation « ontique » de la connaissance. Le sujet est présent à l'être, et l'être est intérieur au sujet. Toute connaissance implique par une seule et même exigence l'affirmation de soi et l'affirmation corrélative d'autre chose.

L'erreur fichtéenne, comme chez tout idéaliste, est de supposer que l'affirmation de soi entraîne la négation proportionnélde de l'objet, ou inversement, que l'affirmation de l'objet entraîne dans la même mesure la négation de soi. En vérité, la présence à soi se confond avec la présence à l'être. Les étapes progressives de la connaissance ne constituent pas des victoires du moi sur le non- moi ou du non-moi sur le moi, elles sont l'explication ou l'approfondissement d'une coexistence, d'une co-présence des êtres entre eux.

Tout système idéaliste implique une gageure : il essaye de définir et de fonder la relation inter-ontique qui alimente la connaissance, en ne tenant compte que du terme subjectif de cette relation. Sous les apparences de l'imagination productrice, Fichte a certainement pressenti le fondement dernier et réel de l'acte théorique. Mais, infecté par les courants idéalistes de son temps, il n'a pas réussi à envisager ce fondement autrement que d'un point de vue exclusivement subjectif. Tout son vocabulaire se laisse influencer par le préjugé idéaliste. L'imagination, au sens courant du terme, aide l'individu à se détacher du réel. Tout le paradoxe de l'idéalisme consiste précisément à donner à la relation fondamentale qui relie les êtres entre eux, le nom d'une fonction qui, habituellement, sert à la rupture provisoire de cette relation.

Il est dangereux de définir la connaissance du point de vue exclusif de la subjectivité. Il arrive toujours un moment où les affirmations partiales de l'idéalisme s'inversent et aboutissent aux négations aussi partiales d'un existentialisme destructeur. Celui qui attribue toute réalité au sujet est bien près de le considérer comme un néant d'être. Une exagération appelle l'exagération contraire, par une nécessité inéluctable. Enlevez à la subjectivité sa relation à l'être, il ne lui reste plus rien, sinon son néant. Le sujet pur des idéalistes est effectivement le néant de certains existentialistes contemporains. Dans le domaine des abstractions, on passe, aisément, sans s'en apercevoir, d'un extrême à l'autre. L'histoire de la philosophie moderne ressemble à une espèce de cyclothymie qui l'apparente aux phénomènes pathologiques individuels.

25Ô François Duyckaerts

La connaissance n'est pas un sujet pur qui prend conscience de «on autonomie à partir d'une aliénation primitive. Elle n'est pas davantage l'être qui s'aliène ou se néantise dans la conscience. Elle est un dialogue entre des êtres : entre l'homme et les choses, quand il s'agit des sciences de la nature, entre l'homme et autrui, quand il s'agit des sciences anthropologiques. Le dialogue suppose la coexistence. Il se fonde sur une relation inter-ontique essentielle, que l' épistémologie doit déceler et affirmer, sous peine de tomber dans le narcissisme idéaliste ou dans le masochisme existentialiste.

François DuYCKAERTS, Attaché au Fonds National Belge de la Recherche Scientifique.

# **L'IDEE FONDAMENTALE DU TRANSCENDANTALISME FICHTEEN D’ALEXANDER SCHNELL**

La doctrine de la science de J.-G. Fichte n’est pas une pensée ésotérique et mystique, réservée seulement à quelques disciples dont la dévotion irait jusqu’à l’auto-abnégation. Ce n’est pas un formalisme pur, ni une spéculation vide. Et ce n’est pas non plus un subjectivisme absolu qui prônerait un idéalisme de production. Dans la pensée fichtéenne se cristallise *une* idée fondamentale qui se propose de répondre à un problème qui a orienté la philosophie depuis Platon et qui est en même temps sa tâche essentielle. Quel est ce problème ?

[2](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa2)

Ce problème relève d’abord du champ de la *connaissance* – sans toute-fois se restreindre à ce dernier. C’est effectivement la doctrine platonicienne des *idées* quipermet de le poser dans toute son acuité. Elle enseigne la *nécessité* de poser des entités stables, idéales, paradigmatiques pour rendre *possible* la *connaissance* des choses instables, réelles, multiples et qui peuplent le monde sensible. Mais Platon, loin d’affirmer dogmatiquement l’*existence* d’un « monde des idées », avait très bien compris les difficultés qui en dérivent [[1][1] Cela explique d’ailleurs pourquoi Platon, lorsqu’il...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no1) : si les idées sont certes nécessaires pour rendre la connaissance possible, toute la question est de savoir quel statut leur accorder. Le problème qui se pose dès lors est de savoir *comment fonder et légitimer l’idéalité*.

[3](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa3)

Ce qui chez Platon restait donc finalement un *problème*, une tâche à entreprendre, a trouvé chez saint Anselme une réponse des plus puissantes. Dans le *Proslogion*, il a cherché un argument – devant s’auto-fonder ! – censé démontrer l’impossibilité de la non-existence de Dieu. En réalité, si l’on considère la contribution d’Anselme à la tradition philosophique occidentale à travers des lunettes transcendantales, on s’aperçoit que cet argument répond au problème évoqué. En effet, il établit à partir d’une définition – posée *hypothétiquement* – de Dieu ( = ce en dehors de quoi on ne peut rien penser de plus grand) qu’elle implique son *existence nécessaire*. C’est en tout cas ce qui ressort de sa démonstration effectuée en deux étapes. Or, en considérant la teneur formelle de cet argument (et en assimilant en particulier le Dieu d’Anselme au principe de l’idéalité platonicienne), on peut dire que saint Anselme découvre la figure de l’« hypothéticité catégorique »: la position hypothétique du principe impliquant, nous insistons, son existence catégorique ! Il s’ensuit, et c’est ici décisif, que l’idéalité est alors fondée par une figure rationnelle qui s’auto-légitime – et il s’ensuit aussi que seule une telle figure est en mesure de le faire !

[4](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa4)

La troisième source, historiquement de loin la plus importante, de la doctrine de la science de Fichte est le transcendantalisme kantien. Deux éléments sont ici essentiels : d’une part, la compréhension du sens fondamental de la philosophie et du philosopher et, d’autre part, la découverte du « Je transcendantal » (réinterprété par Fichte en termes de « Moi absolu ») comme son premier principe.

[5](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa5)

Philosopher, c’est ramener toute division à une unité – telle est pour Fichte le point commun entre tous les grands projets philosophiques. Encore ne faut-il pas se tromper sur la nature et l’essence de cette unité. Là-dessus, tous les philosophes auraient été dans l’erreur – sauf Kant, le fondateur de la philosophie transcendantale. En effet, tous les philosophes avant Kant auraient conçu cette unité comme un en-soi. Kant, en revanche, a été le seul à la concevoir non pas comme une *unité* absolue, mais comme une *corrélation* [[2][2] Et la phénoménologie transcendantale du XXe siècle...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no2) (entre l’être et le penser). La tâche suprême de la philosophie transcendantale consiste alors – et nous y reviendrons – dans le fait d’identifier le point d’unité et de disjonction entre l’être et le penser. Ce point n’est autre que le principe même de la philosophie transcendantale et donc, pour Fichte, de la philosophie tout court.

[6](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa6)

Kant a dû penser ce principe pour pouvoir écrire ce qu’il a écrit, mais, d’après Fichte, il ne l’a pas mis en évidence de manière suffisamment explicite et, surtout, il ne l’a pas véritablement fondé et légitimé. Nous en trouvons une confirmation (dans un contexte certes différent) dans la célèbre lettre de Schelling à Hegel du 6janvier 1795, où il écrit : « La philosophie n’est pas encore [parvenue] à sa fin, Kant a fourni les résultats : les prémisses font encore défaut. Et qui saurait comprendre des résultats sans les prémisses ? » Or, il n’est pas complètement inexact, comme cela a souvent été fait, d’identifier ces *résultats* avec les « éléments » de la connaissance mis en évidence par Kant dans la *Critique de la raison pure* et ces *prémisses* avec les trois principes de la première version de la doctrine de la science [[3][3] Cette première version est l’Assise fondamentale de...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no3) de Fichte, c’est-à-dire avec l’auto-position du Moi absolu, l’opposition du Non-Moi au Moi et la division entre Moi fini et Non-Moi fini. Mais, en réalité, la question est un peu plus compliquée : d’une part, parce que Schelling ne voit évidemment pas les choses ainsi [[4][4] Sur ce point, cf. notre article « Le sens de l’idéalisme...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no4) et, d’autre part, parce qu’il faut d’abord s’entendre sur le statut du premier principe de la *Grundlage*.

[7](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa7)

Pour clarifier ce point, il faut d’abord rappeler la définition kantienne de la philosophie transcendantale : « J’appelle transcendantale toute connaissance qui, en général, ne s’occupe pas tant des objets, mais de notre manière de connaître les objets en tant que celle-ci [*scil*. cette manière de connaître les objets] doit (*soll*) être possible *a priori* [[5][5] I. KANT, Kritik der reinen Vernunft (Critique de la...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no5). » Or, quand on la regarde de près, on s’aperçoit que cette définition contient trois acceptions de la notion de connaissance. Tout d’abord, la connaissance des *objets*. Kant la laisse ici de côté parce qu’elle n’est pas l’objet de la philosophie *transcendantale*, mais des sciences *particulières*. Il y a ensuite le type de connaissance – « notre *manière de connaître* » les objets – *qui doit être possible* a priori : ce n’est pas là la connaissance qui *est* possible *a priori*, mais celle qui expose les *conditions – nécessaires – de possibilité de toute connaissance* (d’où l’emploi du verbe « devoir (*sollen*) » auquel nous reviendrons plus loin). Enfin, un troisième type de connaissance – *celle* qui « *s’occupe* » du deuxième, qui l’a pour objet et qui, en particulier, doit le *légitimer*.

[8](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa8)

Or, il apparaît à la lecture de la *Critique de la raison pure*, et notamment du chapitre de la « Déduction transcendantale des catégories » qui en est le cœur et le noyau, que le deuxième et le troisième type de connaissance *se confondent* dans l’esprit de Kant. C’est en effet à travers la production des *conditions a priori* de toute connaissance (à savoir le temps et l’espace, les catégories et le « Je transcendantal ») que toute connaissance est fondée et légitimée selon l’auteur de la première *Critique*. Or, cette réduction de la légitimation de la connaissance à la simple production des conditions *a priori* de la connaissance (fussent-elles suspendues à l’« unité synthétique de l’aperception transcendantale ») n’est pas satisfaisante. Certes, Kant a magistralement mis en évidence – dans la seconde *Préface* de la première *Critique* – que c’est la découverte d’un élément *apriori* qui permet d’élever au rang de science une discipline cherchant à produire du savoir. Mais c’est une chose de poser et d’établir quelles sont les conditions *a priori* de la connaissance (ce que fait Kant), et c’en est une *autre* d’expliquer ce qui confère à une condition *a priori* son caractère *a priori* (ce qu’il reste encore à faire). Et, dès lors, il ne faut pas confondre les deuxième et troisième types de connaissance. Voici quels sont alors les « résultats » évoqués : la mise en évidence des conditions *a priori* de la connaissance eu égard à leur teneur; et voici quelles sont les « prémisses » manquantes : la réalisation du « savoir » qui *légitime* ultimement la connaissance et qui en justifie pleinement le caractère *a priori* [[6][6] Or, c’est précisément cette légitimation qu’est censé...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no6). Développons ce point.

[9](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa9)

Dans la première *Critique*, où Kant écrit, nous venons de le voir, que la connaissance transcendantale s’occupe de notre manière de connaître (les objets) « … en tant qu’elle doit être possible *a priori* », c’est-à-dire « en tant qu’elle doit être possible de façon nécessaire et universelle », il a certes montré *ce qui* est nécessaire pour que la connaissance soit nécessaire et universelle – à savoir le temps et l’espace comme *formes a priori* de la *sensibilité* et les catégories comme *formes a priori* de l’entendement; cependant, par là, il a seulement expliqué le caractère *a priori* de quelque chose (*scil*. de la connaissance) par quelque chose d’autre qui est à son tour *a priori* (le temps, l’espace et les catégories sont bien *a priori*), mais pas du tout ce qui rend la connaissance *elle-même a priori*; il n’a pas du tout expliqué d’où elle tient proprement son caractère *a priori*. C’est pourtant un point extrêmement important, car comment peut-on établir une philosophie transcendantale (dont l’objet est la connaissance transcendantale), si l’on n’explique pas ce qui est au fondement du transcendantal lui-même ? Il faut donc maintenant distinguer entre ce qui confère à la connaissance un caractère *a priori* (Kant l’a fait) et ce qui fait qu’une connaissance *est en effet* une connaissance, ce qui la légitime *en tant que* connaissance (Kant ne l’a pas fait). Il faut donc expliquer et justifier ce qui fonde l’*a priori lui-même. C’est là la prémisse manquante.* Et c’est donc là le motif fondamental du transcendantalisme fichtéen (et schellingien dans le *Système de l’idéalisme transcendantal*).

[10](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa10)

Ce n’est pas tout. Il ne s’agit pas simplement de légitimer ce qui rend possible le fait qu’une connaissance soit effectivement nécessaire et universelle. La question qui se pose plus particulièrement est de savoir *comment, pour rendre compte du transcendantal, il faut concevoir le rapport entre le nécessaire et le possible*: si la connaissance transcendantale est la connaissance de la connaissance (des objets) en tant qu’elle *doit* (*soll*) être *possible a priori*, etsidonc la détermination décisive de l’*a priori* estla *nécessité*, cela veut dire qu’elle recherche les *conditions de possibilité d’une connaissance nécessaire*, qu’elle s’interroge sur la manière dont le nécessaire est *possible*, qu’elle cherche à dévoiler le nécessaire *dans* le possible ! Dire que le philosophe transcendantal s’occupe des conditions de possibilité de la connaissance *a priori*, cela revient à dire qu’il s’intéresse au rapport entre possibilité (hypothéticité ou problématicité) et nécessité (catégoricité), à la manière dont il est possible d’identifier du nécessaire (du catégorique) dans le possible (dans l’hypothétique ou le problématique) – et ce, donc, afin de légitimer la connaissance *en tant que* connaissance.

[11](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa11)

Il apparaît ainsi que, dans le transcendantalisme de sa doctrine de la science, Fichte retrouve cette figure de l’« hypothéticité catégorique » d’abord mise en évidence par saint Anselme et qu’il l’explicite en vue d’achever la légitimation de la connaissance en tant que connaissance, projet d’abord entamé dans la *Critique de la raison pure*. Comment donc Fichte réalise-t-il concrètement ce projet de fondation et de légitimation du transcendantal ?

[12](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa12)

Cette fondation et cette légitimation partent donc de la définition kantienne de la connaissance transcendantale. Celle-ci établit ce qui rend la connaissance *possible* – cequi la « possibilise ([*v*]*ermöglicht*) ». Et ce, moyennant la modalité spécifique s’exprimant à travers un « *soll* » («… en tant qu’elle *doit* [*soll*] être possible *a priori* »). Cela signifie qu’il faut trouver un procédé (un « principe », un « schéma ») qui fournisse ces conditions de possibilité de la connaissance *tout en en livrant en même temps une légitimation pleinement satisfaisante*. Fichte y parvient grâce à la mise en évidence d’une figure logique que nous avons déjà évoquée plus haut – celle de l’« hypothéticité catégorique ». Celle-ci s’exprime – eu égard à son contenu – à travers le « schéma c-l-e » de la *Doctrine de la Science*. Quelle en est la teneur ?

[13](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa13)

Ce schéma est introduit, d’abord dans sa *forme*, dans la deuxième conférence de la *Doctrine de la Science de 1804* (deuxième version). Dans la première conférence, Fichte avait d’abord expliqué dans quelle mesure Kant a découvert la philosophie transcendantale. Celle-ci consiste dans une détermination *exacte* de l’objet fondamental de la philosophie elle-même. Qu’est-ce que la philosophie ou, plus précisément, « que *doit* (*soll*!) la philosophie [[7][7] J.G. FICHTE, Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no7) »? Elle doit exposer la vérité. Et la vérité n’est pas ceci ou cela ( = diversité ou multiplicité), mais unité absolue. L’essence de la philosophie consiste par conséquent à « *reconduire* tout *divers* […] *à l’unité absolue* [[8][8] Ibid.](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no8) ». Mais qu’est-ce que cette unitéet en quoi réside-t-elle ? C’est ici que Kant fait sa découverte fondamentale (nous y avons déjà fait référence plus haut): cette unité n’est effectivement pas un *être* (mort) en-soi (que ce soit l’idée, Dieu, la substance, la monade, etc.), mais le principe de l’unité et de l’inséparabilité absolues du penser et de l’être, de la conscience et de la chose, du sujet et de l’objet. Et ce principe, nous l’avons dit également, est en même temps le principe de leur division ou de leur « disjonction », comme dit Fichte, de telle sorte que la philosophie transcendantale se doit très exactement d’exposer la genèse du principe de l’unité et de la disjonction entre l’être et le penser. Fichte appelle (le savoir de) ce principe le « savoir *pur* », qui *n’est pas le savoir de quelque contenu que ce soit* (par opposition à la *conscience* qui s’oppose toujours un objet), mais savoir du *savoir* – et de rien d’autre – donc savoir de ce qui fait que tout savoir est un savoir.

[14](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa14)

Comment Kant détermine-t-il ce point de l’unité et de la division (que Fichte appelle « A ») de l’être et du penser ? Selon Fichte, Kant donne trois réponses différentes à cette question, qui correspondent aux trois « absolus », respectivement de la *Critique de la raison pure*, de la *Critique de la raison pratique* et de la *Critique de la faculté de juger*. Ces trois absolus (qui ne s’avèrent être que des « modifications » ou « accidents » de l’absolu) sont : l’expérience sensible ou le « sensible » tout court (première *Critique*), la moralité ou le « supra-sensible » (deuxième *Critique*) et le « lien » entre les deux (troisième *Critique*)– lien que Kant ne décline que factuellement (donc en vertu d’une « synthèse *post factum* »), maisdont il ne parvient pas à exposer la genèse; il ne fait que poser une exigence, mais sans déduire cette opposition du sensible et du supra-sensible et sans la reconduire à leur principe d’unité. Il reste que Kant a ainsi mis en évidence (certes à son insu) le schéma fondamental de la philosophie transcendantale selon sa forme : ce schéma s’exprime à travers le fait que le principe « A » se divise non pas simplement en E (= être) et P (= penser), mais en deux *fondements de division*: E et P, d’un côté, et x, y, z, de l’autre. Toute la question est ici de savoir à quoi correspondent ces « x », « y » et « z ». L’idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen consiste à donner un contenu à ce schéma formel livré dans l’œuvre critique de Kant. Or, c’est précisément le schéma « c-l-e » qui répond à la question.

[15](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa15)

L’expression « c-l-e » (introduite par nous) est l’abréviation de « concept-lumière-être ». Le schéma est introduit de *différentes manières* dansles troisième et quatrième conférences de la *Doctrine de la Science de 1804/II*. Outre la genèse du schéma formel que nous venons d’exposer, et la détermination de la nature des éléments qui le composent, on y trouve la tentative, tout à fait saisissante, de tirer les conséquences de la nature de la conscience, du penser (Fichte dira : du « concept »), caractérisés à chaque fois par une scission – alors que l’objectif, nous l’avons vu, est précisément d’atteindre l’unité [[9][9] WL 1804/II, troisième Conférence, p. 23, l. 4-p. 25,...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no9). Comme nous présentons ailleurs [[10][10] Cf. le chapitre II de la première partie de notre ouvrage...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no10) les autres manières d’introduire le schéma « c-l-e », limitons-nous ici à éclairer, dans cette présentation sommaire, la manière dont le schéma éclot dans la conscience et à travers la considération de l’essence de la conscience.

[16](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa16)

Lorsque nous essayons de saisir le principe d’unité et de disjonction des deux termes « être » et « penser », que se passe-t-il ? On part d’abord d’un premier terme qui peut être indifféremment l’être ou le penser. Le principe n’est pas dans le premier terme, ni dans l’autre, mais dans l’*unité* (et la disjonction) des deux. Que peut être cette unité ? Au départ, elle n’existe pas, elle n’est rien, initialement, nous avons seulement deux termes certes en corrélation, mais bel et bien disjoints. Or, saisir le point d’unité entre ces deux termes ne signifie pas simplement *poser* un troisième terme – parce que si nous posions un tel terme, nous n’aurions pas un principe *vivant* d’unité et de disjonction, mais un terme mort, un terme dont on *voudrait* qu’il constitue le point de l’unité (et de la disjonction), alors qu’il ne correspond en réalité qu’à l’expression d’une synthèse *post factum* [[11][11] Notons en passant que cette constatation constitue...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no11). Pour comprendre quel est le terme de l’unité et de la disjonction dans son caractère *vivant*, il est absolument nécessaire de saisir ce qui caractérise tout penser en général.

[17](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa17)

Lorsque j’essaie de fixer un point d’*unité*, j’entre en contradiction avec la nature même du penser. En effet, quand j’essaie de trouver le point d’unité, j’essaie de l’appréhender dans la conscience. Or, il y a une opposition, une contradiction irréductible, entre la nature du point d’unité recherché et la nature même de la conscience. Toute conscience ou tout penser ont ceci de particulier qu’ils sont caractérisés par une *scission* fondamentale entre le sujet conscient et l’objet qu’il vise, entre le sujet pensant et l’objet pensé. Comment donc pourrions-nous avoir conscience d’une *unité* absolue, si le seul *medium* dont nous disposons – à savoir la conscience ou le penser – donne toujours lieu à une *division*, à une *scission*?

[18](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa18)

S’*il y a* un fondement du savoir et un moyen d’y accéder (et c’est effectivement le cas, nous le savons depuis la première *Critique* de Kant), alors il sera possible de ne pas en rester au plan de la conscience, au plan du penser, et de s’élever au savoir spécifique qui nous donne ce fondement du savoir recherché. Pour arriver à ce niveau de la connaissance du principe, il va falloir montrer que c’est à partir du « fonctionnement » de l’entendement même, du concept même, que nous parviendrons à ce plan supérieur. L’objectif de Fichte est dès lors le suivant : il faut trouver un type de formulation, un type d’extériorisation, un type de réalisation du principe, qui évite à la fois de le poser dogmatiquement et de lui accorder un statut purement hypothétique.

[19](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa19)

Quel peut bien être le type de réalisation, d’extériorisation de ce principe ? S’il doit se réaliser, s’il doit exister, il faut que la conscience qui est nécessairement scindée et qui de ce fait barre la route de la connaissance, soit anéantie. Donc, si le principe de toute compréhension doit se réaliser, il faut que la conscience, le penser, le concept (tous ces termes sont synonymes) soient effectivement anéantis – mais pour pouvoir être anéantis, il faut d’abord les poser. Et en même temps que nous anéantissons le concept « se dépose » un être qui du coup n’est plus concevable puisqu’on vient justement de détruire toute concevabilité (le penser comme corrélat de l’Être) – autrement dit, en même temps qu’on détruit le penser et la conscience, se dépose un être inconcevable qui va être porteur de toute réalité.

[20](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa20)

Rassemblons ce qui vient d’être affirmé. Nous essayons de saisir le principe d’unité et de disjonction recherché : dans cette tentative, nous ne faisons rien d’autre que de prendre acte du fait que ce qui caractérise le principe de compréhension habituelle, notre conscience, notre penser, n’est pas approprié à ce dessein et doit de ce fait être anéanti. Mais en détruisant ce principe de concevabilité, c’est-à-dire le principe de compréhension, il ne nous reste qu’un être inconcevable.

[21](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa21)

Le principe inférieur de compréhension, celui qui caractérise l’entendement, le penser, la conscience, est ce que Fichte appelle donc le « concept » ou aussi le « savoir secondaire ». Le principe supérieur de compréhension, celui que nous cherchons, est appelé par Fichte « lumière [[12][12] Fichte justifie l’usage de ce terme notamment dans...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no12) » ou « savoir primaire », de sorte que l’on peut résumer ce qui précède dans une formulation qui exprime donc proprement le schéma « c-l-e »: « La lumière devant (« *Soll* ») se réaliser ou s’extérioriser, il faut que le concept soit anéanti. Et pour pouvoir être anéanti, il faut d’abord qu’il soit posé. En même temps que s’effectue cette destruction du concept, se dépose un être absolument inconcevable » (et cet être absolument inconcevable est à la fois l’être de la lumière et l’être de ce qu’éclaire la lumière, de ce qui peut être saisi grâce à la lumière). En effet, on ne peut anéantir que ce qui a d’abord été posé; et au même moment (« *in demselben Schlage* »)où la conscience, le penser, est anéanti, se dépose quelque chose qui, du coup, est inconcevable puisqu’on détruit le concept, donc se dépose quelque chose qui n’est plus saisissable par la conscience, par le penser, puisqu’il est anéanti, et qui exige un type de conscience, un type de compréhension, un type de saisie supérieur. Ce type de compréhension ne sera plus discursif, comme l’est le concept ou l’entendement, mais il sera intuitif, un type de compréhension – celui de la *lumière* – que Fichte caractérise comme une « intuition », une « vision », *Einsehen* ou *Einsicht*.

[22](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa22)

Ce schéma « c-l-e » est introduit par un «*Soll* »quiexprime donc la figure de l’« hypothéticité catégorique ». Or, c’est cette dernière qui explique le statut du Moi absolu de l’*Assise fondamentale de toute la doctrine de la science* de 1794/95. « L’Assise fondamentale du savoir théorique », dans la *Grundlage*, se déploie à partir du *deuxième* et du *troisième* principe (non pas à partir du premier qui exprime l’auto-position absolue du Moi). Pourquoi ? Parce que les synthèses qui y sont développées concernent seulement des « possibilités de pensée (*Denkmöglichkeiten*) [[13][13] Grundlage, SW I, p. 221.](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no13) » (d’où d’abord son hypothéticité). L’élimination de ce qu’il y a de simplement hypothétique dans les synthèses impliquées dans le deuxième et troisième principe (dépendant certes tous les deux du premier) et qui en découlent, conduit à ce qu’il y a de *catégorique* dans ce qui a d’abord été posé sous forme d’hypothèse (d’où sa catégoricité). Autrement dit, le Moi absolu de la *Grundlage* est d’abord posé *hypothétiquement*, et c’est dans le déploiement de ce qu’il implique qu’il se pose dans sa *catégoricité*. L’auto-position absolue du Moi exprime alors très exactement cette hypothéticité catégorique – et il faut qu’il en soit ainsi, sinon, il serait ou *purement* catégorique (et donc dogmatique) ou *purement* hypothétique (et donc indigne d’être un principe). Rétrospectivement, le schéma « c-l-e » (introduit par le *Soll*) éclaire ainsi le statut ontologique et gnoséologique de ce Moi absolu.

[23](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa23)

Avec le schéma « c-l-e », Fichte a fourni le contenu de la « vérité », qui n’est autre que le déploiement même du savoir pur, mais il n’a pas encore montré en quoi ce schéma *légitime* la connaissance transcendantale, en quoi il permet de comprendre ce qui fait que la connaissance *a priori* est en effet une telle connaissance *apriorique*. Cette légitimation exige un deuxième schéma, exposé sous forme d’une doctrine de l’image (*Bild*), qui constitue le point culminant de l’idéalisme transcendantal de Fichte : elle s’acquitte à la fois de la tâche initiale de cette dernière (qui consistait donc à *fonder* la connaissance transcendantale) et ouvre sur une toute nouvelle compréhension du statut du principe et, par là, de la réalité.

[24](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa24)

La doctrine de l’image préside au transcendantalisme fichtéen au plus tard à partir de la *Doctrine de la Science de 1804*. Parmi les différentes citations auxquelles nous pourrions ici renvoyer [[14][14] Dans la Doctrine de la Science de 1804/II, Fichte expose...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no14), nous nous référons à la suivante : le phénomène (*die Erscheinung*)

[25](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa25)

est une image dans laquelle il est lui-même formé (*gebildet*) en tant que phénomène. C’est ce qu’il *est*; et en elle, son être formel ainsi exprimé est achevé et clos. À présent, il s’est compris : en revanche, il n’a nullement compris le comprendre de lui-même. En outre : dis et pense alors : ici le phénomène se comprend, et c’est son être formel. Mais comprend-il *qu*’il se comprend ? Non.

Mais tu as dit qu’il se comprenait complètement et absolument (*durchaus*);

par conséquent, tu dois aussi poser qu’il comprend derechef son comprendre. Ainsi, tu obtiens une image (I3) de l’image (I2) à travers laquelle le phénomène (I1) se comprend […]  [[15][15] J. G. FICHTE, Tatsachen des Bewusstseins (1813) (Les...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no15).

[26](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa26)

Afin de rendre compte de la légitimation ultime du principe, cette doctrine met ainsi en œuvre trois types d’images ou de schèmes qui correspondent respectivement à trois actes de conscience. Or, avant de développer la teneur de chacun d’eux, il convient de donner deux précisions importantes, l’une sur le principe même de la doctrine fichtéenne de l’image, l’autre sur la polysémie de « *Bild* » et de « *Bilden* » qui donne une première indication sur les différents sens de l’image dans le transcendantalisme fichtéen.

[27](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa27)

Tout d’abord un mot rapide sur le principe de cette *Bildlehre*. Son but est de légitimer la connaissance transcendantale. Il s’agit de montrer comment il est possible de fonder la connaissance de la connaissance. Le *contenu* de cette dernière a été livré avec le schéma « c-l-e » – ce qui manque encore, nous l’avons déjà dit plus haut, c’est cette *légitimation* elle-même. Or, il est clair, le terme l’indique, que le schéma « c-l-e » n’est pas le principe *lui-même*, il n’en est justement qu’un schéma, une *image* (un « schème » [au sens du « *schêma* »engrec, que l’on peut traduire par « figure »], un « concept », etc.). L’idée fondamentale de Fichte est alors que la légitimation peut être fournie en *réfléchissant* (à plusieurs niveaux) sur le rapport entre l’original (le principe recherché) et sa saisie dans l’image (dans le penser, etc.). Ainsi, la doctrine fichtéenne de l’image n’est autre qu’une *réflexion*, progressive et « intériorisante », sur la manière dont le principe se laisse saisir – réflexion qui livrera enfin la légitimation de ce qui fait qu’une connaissance est une connaissance.

[28](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa28)

La deuxième précision concerne les différentes acceptions de *Bild* et de *Bilden* en allemand. Dans une étude remarquable, Alessandro Bertinetto a récemment montré que les trois actes de conscience évoqués plus haut rendent compte du fait que l’image admet « deux significations essentielles, ‘*gestaltete Nachahmung*’[imitation figurée] et ‘*schöpferische Zeigung*’[monstration créatrice] ou ‘*Kreation*’[création]  [[16][16] A. BERTINETTO, « Philosophie de l’imagination – philosophie...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no16). » Si cette distinction est certes importante et instructive, il faut néanmoins remarquer que la langue allemande dispose des ressources pour distinguer entre trois sortes d’image (et non pas seulement deux : à savoir la simple copie, *Abbild,* et la « formation » ou « figuration », *Bildung*, créatrice). « *Bilden* » peut en effet être entendu en trois sens : *abbilden, ausbilden* et *einbilden*. Même si Fichte n’introduit pas explicitement ces trois termes, cette distinction nous semble toutefois fort utile pour bien comprendre le sens de chacun des trois types d’image. (1) L’image peut d’abord désigner une simple copie (*Abbild*). (2) Mais lorsque l’image se comprend comme *image*, elle « *bildet sich aus* » (au double sens d’une formation et d’un anéantissement (« *aus* », qui est le contraire de « *an* », pouvant aussi avoir une connotation qui indique l’éradication, l’extinction ou la fin de quelque chose, par exemple dans « *ausmerzen* », « *auslöschen* », « *ausmachen* », etc.). (3) Enfin, lorsque ce processus s’intériorise (« *ein*- » ayant aussi le sens de « *in*- »), l’image se comprend comme *comprenant* – et elle relève alors de l’*im*agination (*EIN bildungskraft*).

[29](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa29)

Si donc le deuxième et le troisième sens désignent bien une certaine « production » ou « création » (contrairement au premier sens qui en reste à l’état d’une reproduction), il convient pourtant de bien les distinguer à leur tour :la deuxième est productrice *et* anéantissante (alorsque la troisième est *purement productrice*) et, par ailleurs, la troisième est « intérieure », elle ne se rapporte pas à un corrélat originaire (alors que la deuxième reste image *d’*un imagé).

[30](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa30)

Ces précisions introduites, nous pouvons expliquer la teneur de chacun des trois types d’image mentionnés dans le passage, cité à l’instant, des *Faits de la conscience* de 1813. Étant donné l’importance et la complexité (la difficulté aussi) de cette doctrine fichtéenne de l’image, nous procèderons à quatre expositions différentes, afin de présenter de la façon la plus adéquate possible les divers aspects ici en jeu. Ces quatre expositions mettent respectivement en avant : (1) le rôle de l’auto-apparition de l’image; (2) le statut de l’auto-réflexion de l’image; (3) la fonction de l’auto-compréhension de l’image et (4) le lien entre la doctrine de l’image et le schéma « c-l-e ».

[31](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa31)

(1) Le premier type d’image (I1) est l’apparition (ou phénomène) du principe ( = l’être absolu), il en est la saisie dans la conscience, dans le penser ou dans le concept.

[32](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa32)

Or, l’être et l’image ne sont pas deux types d’être juxtaposés qui seraient dans un rapport *partes extra partes* l’un à l’égard de l’autre (comme s’ils étaient deux entités mortes, l’une en face de l’autre), mais ils sont dans un rapport d’être spécifique qui ne prive nullement l’être absolu de son caractère clos et explique en même temps pourquoi il s’extériorise pourtant nécessairement sous forme d’image. Ce rapport d’être spécifique, vivant, est médiatisé par la *conscience d’image* – c’est-à-dire par le fait que l’image (le phénomène) *s’apparaît à elle-même* (*à lui-même*) (« ici le phénomène se comprend, et c’est son être formel »). L’image en tant que phénomène (I1 ) n’est alors image (et ne saurait l’être) que dans la mesure où elle a conscience de son être-image (il ne peut y avoir d’apparition du phénomène que grâce à la conscience). Elle se scinde ainsi en image (I1 ) de l’être (du principe) et en *image de cette image* (I2).

[33](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa33)

Mais ce n’est pas tout. L’image ne devient compréhensible dans sa force imageante qu’à condition de redoubler l’image – en une image à travers laquelle le phénomène se comprend lui-même – c’est-à-dire en une *image de l’image de l’image* (I3). Pourquoi a-t-on besoin de ce troisième type d’image ? Parce que ce n’est qu’en lui que l’image se comprend *en tant que* (« *als* ») comprenant (ou se pose *en tant que* posant)  [[17][17] L’« en tant que (Als) » qui s’énonce dans le troisième...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no17). En effet, il ne suffit pas que l’image *se* comprenne en tant qu’image, mais il faut encore qu’elle se comprenne *en tant que* positionnelle du phénomène à travers son acte d’auto-compréhension.

[34](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa34)

(2) Formulons la même chose autrement encore. D’abord, nous avons le *phénomène* oul’*apparition* – du principe, de l’absolu, de la Vie, de Dieu (I1). Ce phénomène n’est possible que s’il s’apparaît à lui-même. D’où le deuxième moment : l’*auto-apparition* – du phénomène (de l’apparition) (I2 ). Cette auto-apparition n’est à son tour possible – et ne peut s’apparaître – qu’*en s’apparaissant comme principe imageant*, c’est-à-dire *comme principe de son auto-apparition* (et ce, en vertu d’une auto-réflexion [[18][18] Celle-ci met en œuvre la « réflexion » au sens spécifiquement...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no18), en vertu d’un *se*-réfléchir (intérieur), *sans sujet*, de l’auto-apparition): c’est là l’autoapparition *en tant que* (*als*) auto-apparition, *en tant que principe imageant* – c’est-à-dire en tant que principe (I3 ). Se pose alors la question suivante : En quoi le troisième type d’image (qui énonce une auto-réflexion – purement *intérieure* à l’auto-apparition – de cette auto-apparition elle-même) répond-il à l’exigence (qui s’exprime dans I1) d’une apparition *du principe*? Réponse : parce que le principe *est* (l’) auto-réflexion et que la réflexion (à l’œuvre dans I2) doit « sa » vie à la *Vie* du principe ! L’auto-réflexion (qui suppose ce que Fichte appelle la « réflexibilité ») n’est pas celle d’un sujet réfléchissant *extérieur* à cela même sur quoi porterait sa réflexion, mais, en tant que réflexion de l’auto-apparition, elle est un caractère du principe (apparaissant) lui-même – c’est cela le sens le plus profond du *Soll*. L’autoapparition *en tant qu’auto-apparition* n’est autre, finalement, que le principe lui-même – sachant, toutefois, qu’il ne l’est qu’en tant qu’il s’est *réfléchi*.

[35](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa35)

(3) On peut exposer ces trois types d’images ou de schèmes d’une troisième manière qui insiste sur la fonction d’*auto*-compréhension de l’image : (a) le premier type d’image est le phénomène de l’être (absolu) qui a d’abord été saisi dans le schéma « c-l-e ». Il est la saisie de l’original (c’est-à-dire ici : du principe, de l’absolu, de la lumière) *dans l’image* – et en devient la copie (*Abbild*). Il caractérise le plus bas degré de la fonction imaginante puisqu’il revient à une simple reproduction dans l’image. Or, son caractère *vivant* d’*image* implique que loin de n’être qu’une *copie* inerte de cet être, il doit s’apparaître *à lui-même*. N’est véritablement image que ce qui s’apparaît comme telle. (b) Le deuxième type d’image a ainsi une double fonction. Il crée (*ausbildet*) la *conscience* d’image et, par là, dans la mesure où il se conçoit *comme* (une simple) image (alors que la doctrine de l’image consiste justement à *manifester* le principe), il comprend qu’il lui faut s’anéantir dans son être de simple image. Donc, en s’apparaissant *en tant qu*’image, il prend conscience du fait de n’être *qu*’une image face au seul être absolu, la lumière [[19][19] Ou pour le dire encore autrement : la position de l’image...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no19). Et il ne sera alors principe imageant que si elle s’anéantit elle-même. L’image ne peut en effet poser l’être inconcevable que si « d’un seul et même coup » elle s’anéantit elle-même. (c) D’où enfin le troisième type d’image qui ne se comprend plus comme image, mais comme *comprenant*! Il est la simple loi de la compréhension de la compréhension – c’est le *Soll* en tant qu’il se comprend comme se réfléchissant. Mais cette réflexion n’est pas un simple reflet, c’est une réflexion intérieure, c’est le pouvoir même de réfléchir. En termes fichtéens : elle n’est pas réflexi*vité* mais réflexi*bilité*!Ici, tout lien à l’imagé est supprimé, et la fonction imaginante s’intériorise effectivement (c’est-à-dire qu’elle se fait imagination). Or, et c’est donc décisif, c’est l’original qui *est* le principe de la compréhension – qui est la compréhension *de la compréhension* (rendue possible grâce à la réflexibilité). *C’est pourquoi le troisième type de l’image est effectivement identique au principe !* (4) Enfin, présentons la doctrine fichtéenne de l’image encore d’une quatrième façon pour montrer comment elle se laisse articuler par rapport au schéma « c-l-e ».

[36](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa36)

Le but, le lecteur l’a compris, est d’établir comment le principe ( = la connaissance de la connaissance) peut être *compris, vu* (*eingesehen*), c’est-à-dire comment la connaissance peut s’auto-légitimer en tant que connaissance transcendantale. Pour ce faire, il faut saisir l’« original » (la « connaissance de la connaissance » dont le contenu a déjà été présenté dans le schéma « c-l-e »), saisie qui nécessite un concept, une représentation, une image. I1 n’est autre qu’un tel concept – elle est donc la simple « copie » du schéma « c-l-e » dans une image. C’est là une conception tout à fait rudimentaire (non encore réfléchie) de l’image – le simple redoublement (ou plutôt : le reflet) dans une représentation.

[37](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa37)

Dans un deuxième temps, il s’agit de réfléchir sur ce qui *rend possible* ce rapport original/image. Une telle réflexion fait apparaître deux choses : premièrement, que l’image n’est bien entendu *pas* l’original – ce qui conduit à son anéantissement parce que, ce dont il s’agit ici, c’est précisément la saisie de l’*original* (et non pas d’une « simple » image) (anéantissement qui correspond à celui du concept dans le schéma « c-l-e »). Or, cet anéantissement ne donne pas lieu à rien, mais à l’engendrement d’I2, c’est-à-dire de l’image qui consiste dans la compréhension de l’image *en tant qu*’image et qui n’est donc autre que la *réflexion* (ou, plus exactement, l’*auto-réflexion*) de l’image [[20][20] La correspondance entre la doctrine de l’image et le...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no20).

[38](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa38)

Mais ce niveau de réflexion ne nous donne toujours pas le principe – car ilne quitte pas le domaine de ce qui lie ce deuxième type de l’image à l’imagé ( = l’original), qui en reste donc tributaire. L’image n’est vraiment comprise dans son caractère imaginal, imaginaire, que si elle est véritablement déconnectée de tout rapport à quelque chose de – prétendument – « réel ». D’où la nécessité de réfléchir à son tour I2 – ce qui donne lieu non pas à la compréhension de l’image comme image, mais à I3 qui est la réflexion de la réflexion (non pas une réflexion à la deuxième puissance, mais la *loi* de la réflexion), donc à la compréhension en tant que « comprenante », à la connaissance de la connaissance. Et celle-ci n’est donc autre que le principe recherché – la lumière précisément comme connaissance de la connaissance [[21][21] Or, dans la présente déduction, il n’y a absolument...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no21).

[39](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa39)

Nous voyons dès lors pourquoi la doctrine fichtéenne de l’image est au centre de l’idéalisme transcendantal de Fichte : c’est qu’elle accomplit effectivement le transcendantalisme kantien. En réinterprétant la définition kantienne de la connaissance transcendantale en termes de « savoir du savoir », « réflexion de la réflexion » ou « compréhension de la compréhension »  [[22][22] Pour plus de détails sur ce point, cf. l’introduction...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no22), Fichte montre que ce qui est recherché n’est autre que ce qui se donne comme troisième type d’image. En effet, ce qui est recherché, c’est le principe de la connaissance transcendantale. Celui-ci explique ce qui fait qu’une connaissance est une connaissance. Or, cela correspond très précisément au troisième type d’image. Donc, la doctrine de l’image répond exactement à ce que Fichte avait demandé à la philosophie transcendantale. Cette doctrine accomplit ainsi et achève, pour Fichte, l’idéalisme transcendantal.

[40](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa40)

Par ailleurs, il faut insister sur le fait que le principe n’est pas – sinon son être requerrait à nouveau un principe – mais qu’il *doit* être (ce qui explique une fois de plus le sens « ontologique » du *Soll*). Le fait que le principe – recherché et trouvé avec le troisième type d’image – soit une *image* traduit cette exigence. Le *Soll* trône donc également sur cette doctrine de l’image et, inversement, le principe – commandé par ce même *Soll* – est *contaminé* par cette image. Il en résulte une conséquence importante pour le statut ontologique non seulement du principe mais aussi de ce qui se laisse dériver de lui.

[41](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa41)

Une compréhension approfondie de la teneur du schéma « c-l-e » et de la doctrine de l’image a en effet des répercussions très importantes sur le statut du réel et de la réalité selon le transcendantalisme fichtéen. Au plus tard à partir du second exposé de la *Doctrine de la Science de 1804*, il apparaît clairement que Fichte reconfigure fondamentalement le rapport entre l’« être » et la manière dont le philosophe peut en rendre compte dans la représentation. Dire que l’être n’est « là » que dans l’image signifie, au fond, qu’il n’y a pas de réalité autre qu’imaginale ou imaginaire. Du coup, la réalité n’est proprement « rien » – sauf une image, justement, seul moyen de la matérialiser dans sa qualité essentielle. D’où, en particulier, une conséquence décisive sur l’idée d’un Dieu créateur :

[42](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa42)

Dieu est le créateur du monde : Non : car il n’y a pas de monde et il ne peut y en avoir; car seul l’Absolu *est*, alors que l’Absolu ne saurait *realiter* et véritablement sortir en dehors de lui-même. Or, c’est dans l’essence intérieure, purement spirituelle, que repose [le fait] que le rien se comprenne face à lui comme rien et que justement dans cette compréhension, et seulement à travers elle, il se figure (*gestalte*) et se crée lui-même en tant que quelque chose d’apparent, et qu’ainsi il intuitionne l’Absolu <dans une > intuition qui reste pourtant éternellement vide […]. Ce qui existe absolument à travers et en vue de lui-même et ce qui est absolument nécessaire à l’instar de l’Absolu lui-même, c’est l’intuition de Dieu : l’auto-création absolue du rien n’est que la condition extérieure de la possibilité, c’est-à-dire la forme originaire de cette intuition. Par conséquent, le monde *se crée absolument soi-même*, et c’est précisément dans cette création, dans cette genèse à partir du rien, que repose la trace indestructible de son rien, car rien n’advient du rien (*aus Nichts wird Nichts*): contrairement à l’être de l’Absolu qui ne *devient* pas (*nicht werdenden*), mais qui repose absolument en lui-même [[23][23] J. G. FICHTE, Wissenschaftslehre 1805, H. Gliwitzky...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no23).

[43](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa43)

Dieu n’est donc pas le créateur d’un monde qui existerait en dehors de lui et dont il serait séparé. Seul l’absolu – l’unique terme approprié pour désigner Dieu – est, le monde, quant à lui, ne possède pas de réalité en soi. Or, le seul « être-là » en dehors de l’absolu est le *savoir* absolu – ce qui amènera Fichte à affirmer en 1806 que « le penser pur est lui-même l’être-là divin; et, à l’inverse, l’être-là divin en son immédiateté n’est rien d’autre que le penser pur [[24][24] J. G. FICHTE, Anweisung zum seligen Leben (Initiation...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no24) ». Mais cela n’empêche pas que ce savoir (ou, en l’occurrence, le penser pur) se conçoive comme « rien » face à l’être absolu. Fichte en tire ici les conséquences pour le statut ontologique du monde. Si seul l’absolu est, s’il est vie absolument close en elle-même, c’est que le monde (image totalisante de cette dernière [[25][25] Une image n’est vivante que si elle a la capacité de...](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#no25) ) se crée par lui-même – et du coup, il est contaminé par le rien à partir duquel il se crée. Mais cela ne signifie pas pour autant que le monde serait totalement déconnecté de Dieu (et encore moins que l’homme se mettrait à la place du Dieu créateur). Fichte – au-delà de l’identification de la spiritualité divine et de la spiritualité humaine – fait en effet découler cette conséquence de l’essence même de Dieu (« c’est dans l’essence intérieure, purement spirituelle, que repose [le fait] que le rien se comprenne face à lui comme rien et que justement dans cette compréhension, et seulement à travers elle, il se figure et se crée lui-même en tant que quelque chose d’ap-parent »). Ainsi, la saisie la plus intime de l’essence de Dieu, de l’absolu, dévoile en même temps le statut ontologique du monde en tant qu’image, en ce sens que ce dernier est donc fondé sur et se crée à partir du néant.

[44](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#pa44)

Nous pouvons encore apporter des précisions supplémentaires sur ce point en établissant le lien entre les conséquences que nous venons d’établir et le schéma « c-l-e ». Ce schéma donne lieu, nous l’avons déjà évoqué brièvement, à deux sortes d’être : d’une part, à l’être comme porteur de la réalité dans son opposition au concept et, d’autre part, à l’être du principe dans son unité avec la lumière. Le résultat capital de la doctrine fichtéenne de l’image est que le principe et tout ce qui en découle n’est qu’*image* – etcela vaut donc en particulier pour les deux sens de l’être. Par conséquent, dans la mesure où le principe (et tout ce qui en découle) a été génétiquement déduit selon la manière exposée dans la doctrine de l’image, il en est de même de l’être du principe (et du réel posé par lui): ainsi, et c’est probablement le résultat le plus important et le plus profond de l’idéalisme transcendantal fichtéen, la réalité – que ce soit celle du principe ou du phénomène – est réflexion de la réflexion.

**Notes**

[[1]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re1no1)

Cela explique d’ailleurs pourquoi Platon, lorsqu’il essaie de rendre compte du statut ontologique des « idées », a souvent recours à des mythes.

[[2]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re2no2)

Et la phénoménologie transcendantale du XXe siècle le confirmera (cf. sur ce point, notre ouvrage *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, coll. « Épiméthée », Paris, PUF, à paraître).

[[3]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re3no3)

Cette première version est l’*Assise fondamentale de toute la doctrine de la science* de 1794/1795 (appelée « *Grundlage* »).

[[4]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re4no4)

Sur ce point, cf. notre article « Le sens de l’idéalisme transcendantal chez F.W.J. Schelling », dans *Schelling*, J.-F. COURTINE (coord.), Paris, Cerf, à paraître.

[[5]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re5no5)

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (*Critique de la raison pure*), B 25.

[[6]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re6no6)

Or, c’est précisément cette légitimation qu’est censé apporter le premier principe de la *Grundlage* (le Moi = Moi comme auto-position absolue du Moi – en son être et son être-pensé). Ce dernier a d’ailleurs fait couler beaucoup d’encre. Est-il le commencement absolu de la doctrine de la science, premier principe catégorique dont découlent toutes les autres déterminations du savoir ? Ou n’est-il qu’une simple hypothèse, une apparence du savoir, qui doit être niée pour qu’on puisse parvenir à ses déterminations réelles et concrètes ? La clarification de l’idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen permettra de répondre à cette question.

[[7]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re7no7)

J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, R. Lauth, J. Widmann (éds.) avec la collaboration de P. Schneider, Hamburg, F. Meiner, 1986 (cité WL 1804/II), p. 7.

[[8]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re8no8)

*Ibid*.

[[9]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re9no9)

WL 1804/II, troisième Conférence, p. 23, l. 4-p. 25, l. 16.

[[10]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re10no10)

Cf. le chapitre II de la première partie de notre ouvrage *Réflexion et spéculation. Le sens de l’idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, à paraître.

[[11]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re11no11)

Notons en passant que cette constatation constitue un point fondamental de la critique fichtéenne du « système de l’identité » de Schelling.

[[12]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re12no12)

Fichte justifie l’usage de ce terme notamment dans la *Doctrine de la Science 1805* (voir en particulier la septième conférence). Sur ce point, cf. *infra* les contributions de M. Jiménez-Redondo et de H. Traub.

[[13]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re13no13)

*Grundlage*, SW I, p. 221.

[[14]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re14no14)

Dans la *Doctrine de la Science de 1804/II*, Fichte expose *explicitement* sa doctrine de l’image dans la Conférence 23, en particulier p. 236, l. 19 – p. 238, l. 26.

[[15]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re15no15)

J. G. FICHTE, *Tatsachen des Bewusstseins* (1813) (*Les faits de la conscience*), Introduction, SW IX, p. 409.

[[16]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re16no16)

A. BERTINETTO, « Philosophie de l’imagination – philosophie comme imagination. La *Bildlehre* de J.-G. Fichte », in *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, Phénoménologie et Philosophie [appliquée],* Paris, Vrin, 2008, p. 57 *sq*.

[[17]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re17no17)

L’« en tant que (*Als*) » qui s’énonce dans le troisième type d’image (I3 ) a une signification essentielle dans le transcendantalisme fichtéen. Il exprime en effet un *redoublement* du *Soll* qui permet en même temps de le fonder. Fichte livre les précisions les plus précieuses à cet égard à la fin de la conférence 17 et dans toute la conférence 18 de la *Doctrine de la Science de 1804/II*. Il s’agit ici pour Fichte de dévoiler, à travers la construction de l’« en tant que », le vrai sens du transcendantal : loin de poser les *conditions de possibilité* de l’expérience qui en fondent la légitimité, il veut bien plutôt montrer, par un retournement saisissant, que c’est précisément *en vertu de sa simple possibilité* que le procédé ici en jeu *démontre sa* légitimité (WL 1804/II, p. 174, l. 21-22). Nous parvenons ici (avec l’« en tant que ») à ce tournant où la recherche de conditions de possibilité toujours plus élevées aboutit à la condition ultime qui n’en est plus une dans la mesure où c’est en elle que toute condition trouve sa pleine et entière légitimité. À partir du moment où l’on pose quelque chose, c’est-à-dire à partir du moment où l’on « indique effectivement » le contenu de quelque chose dont on a une « vision (*Einsicht*) », on l’a déjà – « *dans le voir* et dans le concept »! Mais, et Fichte le sait très bien, cette remarque vaut pour tout ce dont on a conscience, elle « traverse la conscience dans son intégralité », et ce, quel que soit le niveau de réflexion où l’on se situe. Avons-nous alors atteint par là ce point où la recherche des conditions de possibilité se retourne en une légitimation à partir d’une simple possibilité ? Oui, parce que si ce retournement nécessite certes ce que Fichte appelle un « réalisme encore plus élevé » que la perspective idéaliste qui caractérise le *Soll*, on ne peut parvenir à ce réalisme qu’en niant – et cela signifie : en posant d’abord – un idéalisme (lui aussi « encore plus élevé »). En effet, il s’agit de trouver une nouvelle détermination qualitative en effectuant une nouvelle genèse du voir. Et c’est donc un idéalisme encore plus élevé – toujours à travers la figure du *Soll* – qui indique ici le chemin. Ce nouvel idéalisme s’exprime en termes de « genèse du voir ». Le passage du *Soll* problématique au *Soll* en tant que *Soll* n’est rien d’autre que celui d’une genèse matérielle à une nouvelle genèse, intérieure, *formelle*, du voir et ce, sans que cela modifie le « contenu » de ce voir. Cette nouvelle genèse est précisément commandée par le *Soll* en tant que *Soll* (ou le *Als*). Elle est une genèse de la genèse dont le caractère idéaliste réside donc justement en ceci qu’elle n’ajoute rien au voir présupposé et qu’elle n’en modifie pas le contenu. Fichte précise enfin que cette genèse intérieure et formelle est très précisément le « principe de l’idéalisme absolu =phénomène (*Erscheinung*) » (WL 1804/II, p. 183, l. 6-7).

[[18]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re18no18)

Celle-ci met en œuvre la « réflexion » au sens spécifiquement fichtéen qui consiste en un *redoublement* d’une « flexion » (au sens de ce que Sartre entend par une conscience « non thétique de soi »; cf. *infra* la contribution de J.-C.Goddard) –, donc pas du tout au sens d’un retour du Moi empirique sur lui-même, mais au sens d’un redoublement (qui n’est pas simple répétition, bien sûr) d’une conscience « immédiate », « interne ». Redoublement qui est à la fois *destructeur, annihilant*, et *producteur* (*Soll* [hypothéticité]…, *so muss* [catégoricité]… – *Soll* qui se dédouble !).

[[19]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re19no19)

Ou pour le dire encore autrement : la position de l’image implique une *dualité* imageant/imagé. Or, l’être absolu est absolument *un*. Donc, pour pouvoir saisir cet être un, il faut que ce qui est ainsi au principe d’une dualité soit nié. D’où la nécessité pour l’image de s’autoanéantir.

[[20]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re20no20)

La correspondance entre la doctrine de l’image et le schéma « c-l-e » n’est pas une correspondance de terme à terme. La doctrine de l’image ne donne pas lieu à un être mort, mais à l’être vivant (identique à celui de la lumière).

[[21]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re21no21)

Or, dans la présente déduction, il n’y a absolument aucun danger d’une itération sans cesse renouvelée, ni – et moins encore – d’une régression à l’infini parce que chaque image n’est pas simplement la réflexion de l’image précédente, mais les trois types de l’image sont à chaque fois d’une nature différente : la première image est une *copie* (de l’original), la deuxième une *réflexion* et la troisième la *loi* de la réflexion ( = réflexibilité). Avec I3, nous obtenons exactement ce que nous cherchions – la déduction est terminée, la boucle est bouclée (sachant que le point de départ n’est pas identique au point d’arrivée : nous sommes partis du principe seulement posé, et nous sommes arrivés au principe *génétiquement déduit*). Il y a des textes – par exemple la *Gottes- Sitten- und Rechtslehre* (1805) – dans lesquels Fichte ne semble faire mention que de *deux* types d’image : l’image comme *extériorisation* de l’absolu, du principe, de Dieu, et l’image comme *extériorisation de l’extériorisation*, « savoir du savoir » (cf. I. FICHTE, *Die Principien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre*, Hamburg, Meiner, 1986, Deuxième Conférence, p. 9-11). Cela ne contredit pas les élaborations ici développées : On ne peut *comprendre* ce redoublement qu’à condition d’anéantir, de réfléchir – et donc de *schématiser* la première extériorisation (ou la première image). Cette schématisation donne lieu à un type d’image qui est réflexion de l’image *comme image, mais pas encore réflexion de la réflexion*! Or, dans le passage cité de 1805, Fichte (pour des raisons inhérentes à sa doctrine – chrétienne – de Dieu) met l’accent sur le caractère *immédiat, non médiatisé*, donc *unitaire* de l’être (l’Absolu, Dieu) et de son apparition – ce qui explique pourquoi il fait ici abstraction de ce deuxième type de l’image. Mais ce n’est là qu’une différence d’*exposition*, de *formulation*, une différence de la « lettre », mais nullement une différence de l’« esprit ».

[[22]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re22no22)

Pour plus de détails sur ce point, cf. l’introduction de notre ouvrage *Réflexion et spéculation. Le sens de l’idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling, op. cit*.

[[23]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re23no23)

J. G. FICHTE, *Wissenschaftslehre 1805*, H. Gliwitzky (éd.), Hamburg, F. Meiner, 1984, Vingt-quatrième leçon, p. 127-128.

[[24]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re24no24)

J. G. FICHTE, *Anweisung zum seligen Leben* (*Initiation à la vie bienheureuse*), Deuxième Conférence, SW V, p. 418 *sq*.

[[25]](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm#re25no25)

Une image n’est *vivante* que si elle a la capacité de « *se faire* »image. L’auto-création du monde exprime très exactement cette caractéristique de l’image.

**Résumé**

Français

Dans la présente étude, je cherche à dégager ce qui me semble être l’idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen: l’interprétation du transcendantal dans la figure du Soll (ou de l’« hypothéticité catégorique ») caractérisée par un « redoublement possibilisant ». Cette figure est analysée à travers les deux schémas fondamentaux de la Doctrine de la Science de 1804 (deuxième version) et la doctrine fichtéenne de l’image. Par cette figure, Fichte entend légitimer la connaissance transcendantale et accomplir la tâche suprême de la philosophie (qui avait déjà trouvé une première expression chez Platon et st Anselme).

Mots-clés

* Transcendantal
* Idéalisme
* Lumière
* Image

[English abstract on Cairn International Edition](http://www.cairn-int.info/abstract-E_APHI_723_0405--the-fundamental-idea-of-fichte-s.htm)

**Pour citer cet article**

Schnell Alexander, « L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen », *Archives de Philosophie* 3/2009 (Tome 72) , p. 405-422   
URL : [www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm](http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm).

# **LIBERTE FICHTE ET SPINOZA**

**« Liberté et système (Fichte et Spinoza) ? », par Jean-Christophe Goddard (ERRAPHIS, Université de Toulouse Le Mirail).**

Les [[1](http://www.caute.lautre.net/hyperspinoza/Liberte-et-systeme-Fichte-et-Spinoza-par-Jean-Christophe-Goddard-ERRAPHIS#nb1)] textes ne manquent pas, de 1794 à 1814, où Fichte traite de son opposition essentielle (*wesentlich*) à Spinoza. Aucun d’eux bien sûr n’appartient à ce que Fichte appelle « l’ordre de la série systématique » (WL-1801/02,146), c’est-à-dire à l’ordre de la saisie intérieure, qui est en propre celui de la Doctrine de la science. Toutefois - et en cela déjà Fichte est bien inspiré par sa lecture de l’*Ethique* - ces scolies polémiques ne sont pas sans intérêt : Fichte leur attribue en effet, dans certains cas, la valeur et le sens d’être d’authentiques introductions à la Doctrine de la science [[2](http://www.caute.lautre.net/hyperspinoza/Liberte-et-systeme-Fichte-et-Spinoza-par-Jean-Christophe-Goddard-ERRAPHIS#nb2)]. C’est notamment le cas des textes qui - d’ailleurs historiquement situés en des moments particulièrement sensibles de l’affrontement avec Schelling - ne s’en tiennent pas à l’exposé de la seule divergence, mais entreprennent de construire l’opposition en partant du « *gemeinschaftlicher Standpunkt* » (WL-1811,34), du point de vue commun à la Doctrine de la science et à l’*Ethique* - une « divergence essentielle » (*ein wesentlicher Gegensatz*) (Id.) n’étant en effet accessible que sur la base de ce qui unit.

## **1. La Doctrine de la science de 1801-1802**

Nous commencerons par évoquer le « Parallèle avec le spinozisme » entamé au §1 de la seconde partie de l’exposé de la *Doctrine de la science* de 1801-1802 (WL-1801/02,113) et achevé au § 4 de cette même partie (WL-1801/02,145). C’est vraisemblablement à lui que renvoie Fichte dans la lettre à Schelling datée du 15 janvier 1802, où il exhorte son correspondant de ne pas donner de publicité au « différend scientifique » (GA,III,5,113) qui les oppose au sujet de Spinoza, mais d’attendre la publication de sa nouvelle Exposion de la Doctrine de la science, afin de ne « pas avoir complétement perdu une année de travail et de recherche ».   
Ce qui ressort de ce « parallèle », c’est, tout d’abord, l’effort fait par Fichte pour rapprocher les thèses propres au spinozisme des thèses de la Doctrine de la science. Cet effort est caractéristique de ce que l’on pourrait appeler le « spinozisme introductif » à la Doctrine de la science, et s’intensifiera dans les exposés de la *Doctrine de la science* de 1811 et 1812 auxquels nous nous consacrerons dans la seconde partie de notre exposé.

Partons donc du *gemeinschaftlicher Standpunkt* : « [Spinoza] a comme moi une substance absolue ; celle-ci peut être décrite, comme la mienne, par un penser pur. [...] Pour lui, comme pour moi, le savoir fini, pour autant qu’il y a en lui vérité et réalité, est accident de cette substance, pour lui, comme pour moi, un accident absolu invariablement déterminé par l’Être même. Il admet donc comme moi la même synthèse suprême absolue, celle de l’absolue substantialité - détermine aussi *substance* et *accident* essentiellement, comme moi » (WL-1801/02,113-114).  
Le spinozisme et la Doctrine de la science partagent ainsi une même compréhension de l’Être comme Être absolu - que Fichte appelle ou appellera Être pur, Être-Un, Dieu -, et de la pensée en laquelle et par laquelle on accède à cette compréhension, comme pensée pure, désobjectivée, a-subjective et génétique. De ce point de vue, comme le note avec justesse Gaetano Rametta [[3](http://www.caute.lautre.net/hyperspinoza/Liberte-et-systeme-Fichte-et-Spinoza-par-Jean-Christophe-Goddard-ERRAPHIS#nb3)], la *Wahrheitslehre* de la *Doctrine de la science* de 1804 (2ème version), en s’achévant, avec la 15ème conférence, dans une *Einsicht* pure de l’Être-Un comme « absolument de soi, en soi, par soi » (*durchaus von sich, in sich, durch sich*) (WL-1804/II,151), est bien commune au spinozisme et à la Doctrine de la science. La Doctrine de la science et l’*Ethique* partagent une même thèse *ontologique*, et la seule possible : la thèse selon laquelle seul l’Être absolu, « enclos en soi » (*in sich geschlossen*), proprement est.  
Mais Spinoza et Fichte partagent également une thèse, pour ainsi dire, *phénoménologique*. Car hors de l’Être, ou de la substance, il y a encore ce que Fichte appelle l’être factuel, l’être hors de l’Être, l’existence, le *Dasein*, ou le savoir fini, qui, puisque seul l’Être pur *est* véritablement, n’*est* lui-même véritablement qu’*in alio*, n’a de réalité qu’à condition d’être un accident de la substance invariablement déterminé par elle - c’est-à-dire, dans les termes propres à la Doctrine de la science, seulement en tant qu’*Erscheinung*, *Bild* ou *Begriff* de l’Être. De la sorte la Doctrine de la science admet comme Spinoza la « synthèse absolue suprême », qui est synthèse de la substance et du savoir fini - de Dieu et de ce qui est hors de Dieu, c’est-à-dire hors de l’Être. Cette synthèse suprême est l’*hen kai pan* (WL-1801/02,115) spinoziste, son « unitisme », « l’Un est le Tout » auquel Fichte affirme donc souscrire sans réserve.

On notera d’abord qu’en identifiant ainsi l’Être et la substance absolue, en déterminant la substance ou Dieu comme totalité inclusive et exclusive (c’est-à-dire tel que rien n’est hors de lui), en comprenant l’unité de Dieu comme unité d’un « *singulum* » (WL-1804/II,160), c’est-à-dire comme unité non numérique, en faisant de l’intelligibilité le critère de la substantialité, en récusant la transcendance et l’éminence de Dieu, en résorbant, enfin, le dualisme de l’Être et du savoir fini dans l’immanence de la substantialité suprême, Fichte assume les principales positions ontologiques et gnoséologiques par lesquelles, pour reprendre une expression de Jean-Marie Vaysse dans *Totalité et finitude*, Spinoza accomplit « la destruction de la métaphysique comme dispositif onto-théologique » [[4](http://www.caute.lautre.net/hyperspinoza/Liberte-et-systeme-Fichte-et-Spinoza-par-Jean-Christophe-Goddard-ERRAPHIS#nb4)].  
Mais le plus remarquable est sans doute que cette totale adhésion aux positions fondamentales du spinozisme s’accompagne pourtant d’une sévére critique de Spinoza. Immédiatement à la suite du passage que nous venons de citer, Fichte ajoute en effet que Spinoza, bien qu’ayant affirmé la synthèse suprême, a « totalement négligé de considérer (*übersehen*) une chose », à savoir qu’il existait un « point de passage de la substance à l’accident » (WL-1801/02,114) et quel était ce point de passage.   
Le grief fait à Spinoza d’avoir échoué dans sa tentative de construction du système pour avoir omis le point de passage entre la substance et l’accident sera constant. Il se rencontre, par exemple, de nouveau dans la quatrième confèrence de la *Doctrine de la science* de 1804 (2nde version) où il est question du système de Spinoza « qui veut aussi l’unité absolue, mais qui ne sait pas jeter à partir d’elle un pont vers le multiple ; et qui, à l’inverse, quand il a le multiple, ne sait pas en sortir pour venir à l’unité » (WL-1804/II,34). De là la nécessité de trouver un point de médiation permettant de réaliser ce que Fichte appelle en 1804 « la compréhension mutuelle du multiple par l’Un et de l’Un par le multiple » (WL-1804/II,7) - c’est-à-dire permettant de résoudre conjointement le problème phénoménologique de l’extériorisation de l’Être absolu, c’est-à-dire d’un « *singulum* achevé et clos en soi [...] impuissant à sortir de soi » (*das nie aus sich heraus kann*) (WL-1804/II,160), et le problème de la valeur d’être des phénomènes, de la vérité de l’apparaître en cette extériorisation.   
Le panthéisme ou, si l’on préfère, la thèse de l’immanence en Dieu - que Fichte reprend par ailleurs à son compte en 1800 d’une manière expressement spinoziste en précisant le sens de l’ordre divin du monde comme « *ordo ordinans* » (SW,V,176) -, le panthéisme ne peut donc être défendu qu’à condition d’admettre un moyen terme, un *point de passage* de la substance vers l’accident. Cette exigence est au cœur de la dernière correspondance avec Schelling. Fichte y déclare ne se placer nullement du point de vue du savoir relatif de l’Être, qui est « membre latéral » (*Nebenglied*)de l’Être - et a lui-même l’Être comme *Nebenglied* -, mais du seul point de vue du « savoir absolu », c’est-à-dire non pas d’un savoir « de quelque chose », mais du Savoir en tant qu’il est l’unique « extériorisation » (*Ausserung*) (GA,III,5,112) absolue de l’absolu - une manifestation ou une extériorisation telle qu’en elle l’absolu, bien qu’entrant, pour ainsi dire, dans l’extériorité, demeure ce qu’il est, c’est-à-dire l’absolu, le non-relatif, le sans-rapport, l’au-delà de tout rapport, et que d’un autre côté, « en relation à la multiplicité », cette extériorisation - et donc cette existence hors de l’Être - est elle-même, comme l’absolu (qu’elle n’est pas), « absolument et seulement *Une*, simple, éternellement égale à soi » (*Id.*). Or, le principe d’une telle *Ausserung* de l’absolu en laquelle le savoir se comprend comme accident de la substance, est, là encore, « le point de passage, d’inflexion et d’identité réelle » (*der Uebergangs-Wende-und reale IdentitätsPunkt*) (*Id.*) entre l’Un et le Tout que Fichte reproche à Spinoza de n’avoir ni trouvé ni cherché (Cf.WL-1801/02,114) - et sans lequel l’Un ne saurait être le Tout et le Tout l’Un, c’est-à-dire la synthèse de la substantialité absolue (l’*hen kai pan*) être accomplie.

Précisons un peu l’exigence formelle d’un tel point de passage et d’inflexion : il doit être un point de « retournement » au sens où, par exemple, le mouvement d’*ascension* vers l’Être-Un doit se retourner en mouvement *descendant* de l’Un vers le multiple ; mais l’inflexion ne signifie pas ici que l’on abandonne une direction pour une autre : il s’agit dans ce retournement - en cette mesure singulièrement athlétique - bien plutôt de *poursuivre un mouvement dans la même direction tout en le retournant dans la direction opposée*. La première conférence de la *Doctrine de la science* de 1804 (2nde version) énonce très précisément cette exigence : la « reconduction à l’unité absolue » (*Zurückführung auf absolute Einheit*), c’est-à-dire à la synthèse suprême de l’Un et du Tout, doit composer deux mouvements inverses (*umgekehrt*) dans l’unité d’un *même mouvement* continu de compréhension (WL-1804/II,7). Le point exigé par Fichte pour accomplir le spinozisme présente cette même caractéristique qui est d’unir et de réaliser en soi deux mouvements inverses, un mouvement d’unification et un mouvement de dispersion.   
On nous permettra d’ajouter ici que Spinoza n’a, contrairement à ce que prétend Fichte, sans doute pas ignoré une telle exigence, et qu’en la formulant Fichte est peut-être plus spinoziste qu’il ne le pense. Rappelons seulement pour mémoire la manière dont Bergson décrivait dans *La pensée et le mouvant* l’intuition qui se cache derrière la lourde masse des concepts spinozistes ; elle est, disait-il, « le sentiment d’une coïncidence entre l’acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l’opération par laquelle Dieu l’engendre, l’idée que la “conversion” des Alexandrins, quand elle devient complète, ne fait plus qu’un avec leur “procession”, et que lorsque l’homme, sorti de la divinité, arrive à rentrer en elle, il n’aperçoit plus qu’un mouvement unique là où il avait vu d’abord les deux mouvements inverses d’aller et de retour, - l’expérience morale se chargeant ici de résoudre une contradiction logique et de faire, par une brusque suppression du Temps, que le retour soit un aller » [[5](http://www.caute.lautre.net/hyperspinoza/Liberte-et-systeme-Fichte-et-Spinoza-par-Jean-Christophe-Goddard-ERRAPHIS#nb5)].

Quel est pour Fichte ce point de torsion dynamique, en lequel l’aller est aussi un retour, en lequel sortir revient à entrer, la dispersion est une concentration ? La Doctrine de la science de 1801 l’identifie comme étant la « liberté formelle » (*formale Freiheit*) ou le « formellement libre » (*formaliter frei*) (WL-1801/02,114). Comme le fera Schelling en 1809 dans les *Recherches sur la liberté humaine* (W,VII,347), Fichte peut donc opposer le panthéisme spinoziste (l’*hen kai pan*) - auquel il adhère - et le fatalisme de Spinoza négateur de la liberté - qu’il rejette. Comme chez Schelling, et bien avant lui, la critique du fatalisme se justifie donc du seul point de vue du système ; car en niant la liberté, Spinoza ne fait en réalité qu’attester son ignorance du « point de passage » entre l’Un et le Tout pourtant requis par la synthèse suprême de la substantialité absolue - c’est-à-dire par le système.   
La liberté est, écrit Fichte, « l’être et le non-être - de telle et telle façon, un et divisé » (*das Sein u. Nichtsein - so nemlich, u. so. Eins, u. gespalten*). En posant absolument ce qu’elle pose la liberté sépare l’accident de l’Être-Un, pose hors de l’Être un être non nécessaire ; en le posant par disjonction au sein d’une sphère totale de déterminations possibles, elle pose en même temps et du même *coup* un « système fermé de modifications » (WL-1801/02,114) que Fichte compare à un jeu d’échec (WL-1801/02,146) - c’est-à-dire à un système en lequel les modifications peuvent être d’une infinité de façons qu’on ne saurait certes déterminer, mais qui, si elles sont, le sont toujours d’une manière déterminée. L’idée fichtéenne d’un « système de la liberté » signifie très précisément ceci : seule la liberté en opérant le passage de l’indéterminé au déterminé à la fois fait exister quelque chose *hors* de Dieu et le comprend *en* Dieu comme système total des déterminations possibles.   
Le point d’inflexion exigé au principe du savoir comme savoir un consiste donc dans un acte de position à la fois contingent et *absolu*. A tel point que Fichte peut écrire qu’il y a pour la Doctrine de la science en réalité « deux principes, la liberté absolue et l’Être absolu » (WL-1801/02,115). Un dualisme qui n’est cependant pas contraire à l’unitisme déclaré de Fichte. On sera attentif au fait que la Doctrine de la science est « unitisme (*hen kai pan*) » « d’un point de vue idéal » (*in idealer Hinsicht*) (*Id*.) et dualisme « d’un point de vue réel » (*in realer Hinsicht*). Ce qui veut dire qu’elle est unitisme en tant qu’elle pense « d’une manière pure » et « sait » par là (« *weisst* [*rein denkend*] ») que « l’Un éternel est, au-delà de tout savoir, au fondement de tout savoir » ; et n’est dualisme - c’est-à-dire n’admet comme principe la liberté à côté de l’Être - qu’à partir du moment où « le savoir est posé en tant qu’effectif » et où il faut rendre compte de son unité avec l’Un pour autant qu’il en est séparé. La liberté est donc essentiellement un principe *phénoménologique*. Elle ne renvoie pas à la possibilité d’un commencement absolu dans la série des phénomènes (Kant) ou d’une insurrection du non-étant hors de l’Être (Schelling), mais à l’acte nécessairement présupposé au principe de tout savoir, de tout phénomène, par quoi l’apparaître est originairement rendu possible, et peut apparaitre comme phénoméne de l’Être. De sorte que le savoir n’*est* proprement, pour Fichte, c’est-à-dire n’a en lui l’infinité « comme le voulait Spinoza », que dans la mesure où il « flotte » (*schwebt*) entre ces deux points de vue, se tient dans le « point de flottement (*SchwebePunkt*) » entre l’idéal et le réel : se pose librement et absolument et par cette position est renvoyé à sa détermination par l’Être, à sa nature d’accident de l’Être.

En introduisant la liberté, ou plutôt « le libre », au principe du système, Fichte ne réintroduit nullement le concept de la liberté comme causalité que récuse l’immanentisme spinoziste. Le « libre » est d’abord position *de soi*, auto-position. Le savoir absolu, c’est-à-dire le savoir en tant qu’extériorisation de l’absolu par la liberté, est « en tant que savoir absolument *ce qu*’il est et *parce qu*’il est » (WL-1801/02, 27), écrit Fichte, lui conférant ainsi le caractère même du moi pur, qui, au § 1 de l’*Assise fondamentale* de 1794, était aussi d’être absolument ce qu’il est parce qu’il est. C’est par une telle auto-position que s’exprime la liberté absolue du savoir. Le libre ne renvoie donc nullement à la faculté de vouloir d’un sujet substantiel, mais à la *forme d’être* même du savoir : son « être-pour-soi » (*Fürsichsein*) (WL-1801/02,25), son « se pénétrer » (*sich Durchdringen*) - c’est-à-dire, en un mot sa réflexivité immanente ou sa « subject-objectivité ». Le reproche adressé par Fichte à Spinoza est donc de ne pas avoir pris en considération la réflexivité immanente au savoir, et d’avoir ce faisant manqué le point de passage de l’Un vers le Tout et du Tout vers l’Un qui a lieu dans le savoir même par la liberté de sa propre réflexion.

A Spinoza Fichte reproche, on le sait, le *manque de réflexion*. Ce qui ne signifie nullement qu’il lui reproche d’avoir manqué de réfléchir le procédé subjectif sous-jacent à la pensée génétique de l’absolu, et donc de ne pas avoir rapporté cette pensée à sa constitution par un sujet fini. Faire un tel reproche reviendrait, en effet, à introduire au principe même de la pensée de l’Être l’absolu d’une subjectivité constituante séparée de l’Être. Ce que Fichte, en philosophe rigoureusement spinoziste, s’est, contrairement à une idée reçue, toujours refusé de faire. Comme l’établit très nettement la lettre à Schelling de janvier 1802, ce n’est pas *ce* manque de réflexion que Fichte reproche à Spinoza, comme d’ailleurs à Schelling. A Schelling, qui du haut de sa chaire d’Iéna ironise sur le « point de réflexion » (*Reflektirtpunkt*) auquel en serait resté Fichte (GA,III,5,108), Fichte rétorque que si celui-ci peut encore lui faire une telle critique - c’est-à-dire ne comprend pas la réflexion autrement que comme une subjectivisation de l’absolu - c’est précisément parce qu’il ne s’est pas lui-même élevé au « réflexe fondamental » (*GrundReflexe*) (GA,III,5,111).

L’expression est surprenante. Elle annonce d’une manière significative les dernières *Doctrine de la science* (et notamment les exposés de 1811 et 1812) où le *Reflex* prend toute son importance. Mais elle renvoie aussi aux toutes premières pages de l’*Assise fondamentale* de 1794. On se souvient en effet que Fichte présentait la partie théorique de l’*Assise*, son § 4, comme étant le « spinozisme systématique » (GA,I,2,282). Or, précisait-il, tandis que *Spinoza* n’a pas su s’élever jusqu’au « Je suis » (*Id*.) comme premier principe de la Doctrine de la science, le *spinozisme* systématique exposé au § 4 de l’*Assise* n’est lui possible qu’à condition d’accorder au « Je suis » au moins une « validité régulative »(*regulative Gültigkeit*). Le spinozisme comme système dépendait ainsi déjà, à travers la reconnaissance du « Je suis », de l’admission d’une réflexivité fondamentale, celle du moi auto-posé, non pas comme moi subjectif fini et constituant, mais comme identité du sujet et de l’objet, ou comme « sujet-objet » (GA,I,2,261). C’est la reconnaissance d’une telle réflexivité, on pourrait dire a-subjective, celle du moi comme subject-objectivité, qui aura ainsi, aux yeux de Fichte, manqué à Spinoza pour être parfaitement spinoziste.

Le point d’inflexion et d’unité de l’Un et du Tout, le « Je suis », c’est-à-dire la réflexion auto-posante, définit un mode d’être irréductible aussi bien à l’Être substantiel, qui est *essentiellement*, qu’à l’être factuel pour autant qu’il est non seulement *dans* mais aussi *par* autre chose que soi (*in alio* et *ab alio*). N’étant pas l’Être, le « Je suis », certes, n’est pas, ou plutôt n’*est* qu’à condition d’être replacé en Dieu, c’est-à-dire seulement *in alio* ; mais, hors de l’Être, il est l’étant qui, bien qu’étant *in alio*, n’est pas *ab alio* - l’étant qui est seulement dans la mesure où il se pose, et qui se pose dans la mesure où il est, c’est-à-dire l’être factuel en tant qu’il se réfléchit, se sait lui-même et qui est dans la mesure où il se sait.   
Il y a ainsi entre l’Être et la liberté du Savoir absolu, pour reprendre les termes de la dix-septième conférence de la *Doctrine de la science* de 1804 (2nde version) « une différence très précise » (*eine sehr scharfe Unterscheidung*) (WL-1804/II,179) : si la seconde est, comme le premier, un absolu, c’est-à-dire un « à partir de soi, de soi, par soi » (*aus sich, von sich, durch sich*), elle l’est cependant « en tant que (*als*) tel » (WL-1804/II,178) ; tandis que l’absoluité du premier non seulement ne gagne rien à se répéter dans un double, mais exclut même tout redoublement, le « libre » n’est lui-même que par sa propre présupposition et exige donc la « *Verdoppelung* » du « *als* » - de l’« en tant que ». Le « libre » consiste dans cette réflexion, cette création et tenue de soi en tant que se créant et se tenant soi-même - il est cette stance réflexive qui est absente de la vraie et simple substantialité et qui caractérise en propre tout phénomène. Il est, dit Fichte en 1801, « l’œil » (WL-1801/02,26) de l’absolu, « l’auto-pénétration vivante de l’absoluité même ». Le fatalisme que Fichte reproche à Spinoza consiste donc non pas dans le refus de la liberté comme causalité, mais dans l’ignorance de la réflexivité inhérente au savoir en laquelle, trouvant son propre œil intérieur, l’absolu unit en lui-même le Tout.

C’est cette différence ontologique du libre ou du réflexif que les *Doctrines de la science* de 1811 et 1812 vont mettre en avant dans la critique de Spinoza - comme d’ailleurs dans l’exposition de la Doctrine de la science elle-même.

## **2. Les Doctrines de la science de 1811 et 1812**

La structure générale dans laquelle la Doctrine de la science se rapportait au spinozisme en 1801/02 est à peu de choses près la même, dix ans plus tard, dans les exposés de la *Doctrine de la science* de 1811 et 1812. Considérant qu’il n’y a pas de « meilleure » introduction à la Doctrine de la science que la confrontation avec Spinoza (WL-1811,34), Fichte y aborde la question du spinozisme au moment précis où il se propose d’en venir à la Doctrine de la science « même » ( *selbst*) (WL-1811,34).

Comme en 1801, Fichte commence par énoncer la proposition en laquelle Spinoza et la Doctrine de la science s’accordent (*übereinstimmen*) : « l’Être est absolument Un, de soi, par soi, à partir de soi. Ce qu’il est, il l’est comme il l’est, par soi-même. [...] Il *est* seulement et ne peut absolument pas devenir. - En lui est l’être de tout (*alles*), et hors de lui il n’y a pas d’être » (WL-1811,35). « Il en va ainsi pour Spinoza, de même pour nous » (*So er, so wir*), conclut Fichte.   
Comme en 1801/02, l’accord est assorti d’une réserve. A la différence de Spinoza qui s’en tient à l’évidence immédiate de cette proposition, Fichte, pour autant qu’il est « habitué à réfléchir sur ce qu’il pratique » (WL-1811,35), réfléchit, en effet, cette évidence comme étant elle-même un « concept » (*Begriff*) de l’Être ; de sorte que, en contradiction avec l’évidence même de la proposition fondamentale, il se trouve pourtant manifestement quelque chose « hors » (*ausser*) de l’Être, à savoir le concept de l’Être, c’est-à-dire « sa forme vide, son image et son schème » (*seine leere Form, sein Bild u. Shema*) (WL-1811,37). Cela Spinoza ne l’avait pas remarqué, faute d’avoir réfléchi la proposition initiale.

Mais il y a un point « plus profond », dit Fichte, sur lequel il s’accorde avec Spinoza. Ce second point d’accord, notons-le, n’était pas isolé *comme tel* en 1801/02. Il consiste dans la distinction entre d’une part l’Être nécessaire de la première proposition et d’autre part l’être factuel (*faktisch*), que Spinoza trouve dans « la perception la plus commune » (*allergewöhnlichsten Wahrnehmung*) et détermine comme « monde donné » (*vorhandenen Welt*) (WL-1811,38), et que la Doctrine de la science trouve grâce à la réflexion sur la proposition ontologique et détermine comme *Begriff, Bild, Shema*. Mais peu importe pour l’instant la qualité de cet être hors de l’Être (monde ou image) ; seul compte la reconnaissance *qu’il y a* un tel être hors de l’Être - c’est-à-dire *deux* êtres. La différence entre les deux êtres est la suivante : « l’un est seulement factuel, garantissant son être par son simple être (*durch sein blosses Sein verbürgend sein Sein*) ; l’autre est nécessaire, garantissant son être par son essence intérieure(*durch sein inneres Wesen verbürgend sein Sein*). Le premier peut, à l’évidence (*wie es scheint*), aussi ne pas être ; le second ne peut absolument pas ne pas être » (WL-1811,37). Par là est atteinte la « proposition principale » (*Hauptsatz*) en laquelle s’exprime l’accord « profond » de la Doctrine de la science et de Spinoza : « hors de l’Être, qui s’annonce de part en part en tant qu’unique Être, hors duquel aucun autre être n’est possible, il se trouve pourtant de fait un second être » (WL-1811,38).   
Or, cette seconde proposition entre en contradiction avec la première. La Doctrine de la science et Spinoza s’accordent ainsi sur deux propositions contradictoires et ont donc en commun de devoir résoudre une même contradiction. La Doctrine de la science et le spinozisme sont bien alors les deux seules philosophies existantes, la tâche qui revient en propre à la vraie philosophie étant en effet, pour Fichte, de résoudre cette contradiction à laquelle on ne saurait parvenir sans posséder le concept de l’Être qui exclut tout être hormis l’Être absolu ; or, « que je sache », écrit Fichte, « personne en dehors de Spinoza et de la Doctrine de la science n’a possédé ce concept ». La Doctrine de la science et Spinoza se séparent donc seulement sur la manière de résoudre cette contradiction : « là », écrit Fichte, « est le point où toutes deux divergent » (*hier ist der Punkt wo beide abgehen*) (WL-1811,40).  
Le point de divergence est le statut ontologique accordé par chacun à l’être factuel, au second être, à l’être-hors-de-l’Être. La solution de Spinoza est, d’après Fichte, d’accorder à l’être factuel individuel la forme d’être (*Seinsform*) de l’Être absolu - c’est-à-dire de le comprendre *immédiatement* comme identique à la substance considérée selon l’un de ses modes. Celle de la Doctrine de la science, de lui contester cette forme et de lui « substituer une autre forme d’être » (*eine andere Seinsform substituiren*) (WL-1811,39,41). Cette autre forme est l’*Erscheinung* (que nous traduirons par « apparition »). Une forme d’être dont l’accès a été facilité par Kant auquel Fichte reconnaît le mérite d’avoir apporter, non pas le principe fondamental, ni le problème de la Doctrine de la science, qui tous deux sont hérités de Spinoza, mais seulement « *den Lichtgedanken* » (WL-1811,40) qui ont permis à la Doctrine de la science de résoudre le problème du spinozisme autrement que Spinoza. Par le concept d’*Erscheinung* la contradiction entre les deux propositions (celle qui affirme l’être exclusif de l’absolu et celle qui affirme un second être hors de l’absolu) est levée : l’*Erscheinung*, en tant qu’elle est « un être de l’Être en dehors de l’être de l’Être » (*ein Sein des Seins ausserhalb dem Sein desselben*) (WL-1811,42), proprement n’est pas l’Être absolu selon sa forme d’être, et la première proposition selon laquelle il n’y a pas d’être hors de l’Être demeure donc vraie ; mais la seconde n’en est pas fausse pour autant, puisque s’il n’y a pas hors de l’Être d’être *selon la forme d’être* *de l’Être*, il existe néanmoins hors de l’Être un être selon *une autre forme d’être* : celle de l’*apparition*.  
La critique de Spinoza est la même qu’en 1801/02 : à Spinoza qui affirme *sans médiation* l’unité de la substance et de l’accident, Fichte oppose la nécessité d’une médiation, dont il souligne seulement, à présent, la spécificité ontologique.

La tâche de la Doctrine de la science se précise alors. Elle est de montrer que cette extériorité à l’Être absolu ou à Dieu, ce « dehors » absolu qu’est l’*Erscheinung*, est bien *son* apparition - ce qui exige « que l’on saisisse un point médian(*Mittelpunkt*) à partir duquel on puisse appréhender l’apparition infinie en tant que Tout (*ein Alles*), en tant que totalité(*eine Totalität*) » (WL-1811,43). Ce « *Mittelpunkt* », Fichte le met à jour en approfondissant la nature même de l’*Erscheinung*, la « duplicité » (WL-1811,41) qui est en elle et qui est absente de l’Être en soi. Car le *Mittelpunkt* ici comme précédemment consiste dans une réflexivité. A la question de savoir sur quoi se fonde le « est » (*ist*) de l’apparitiondans la proposition « l’apparition est » (*die Erscheinung ist*) - et donc pour éclairer la forme d’être spécifique que la Doctrine de la science substitue à celle de l’Être absolu dans l’opposition de l’Être nécessaire et de l’être factuel -, il faut, en effet, répondre que l’apparition n’*est* (*ist*) que dans la mesure où elle *s’apparaît* immédiatement. Cette réponse constitue même « la proposition la plus importante (*der höchstwichtige Satz*) sur laquelle repose toute compréhension (*Einsicht*)transcendantale » (WL-1811,44) : l’apparition est auto-apparition. Cette « *SichselbstErscheinung* » de l’*Erscheinung* est le *Faktum* dont part la Doctrine de la science et qu’elle éléve à la conscience en s’élevant elle-même, par la liberté, à la saisie de l’*Erscheinung* en tant qu’(*als*) *Erscheinung*. Car, c’est en tant que la réflexivité immédiate de l’apparition est elle-même réfléchie dans une libre réflexion par laquelle l’apparition s’apparaît *en tant que* telle, c’est-à-dire comme apparition, ou, pour être plus précis, comme s’apparaissant - c’est dans cette mesure que l’apparition se sait distincte de l’Être et image de l’Être, et unifie le multiple infini apparaissant en elle sous ce savoir de soi comme image unique et une de l’Être.

Dans la *Doctrine de la science* de 1812, après avoir accompli à peu de choses près le même parcours que dans celle de 1811, Fichte conclut : « en ce sens, les propositions suivantes du système spinoziste sont également vraies dans la Doctrine de la science et lui conviennent : *hen kai pan* ; Un et Tout sont une seule et même chose. Tout dans l’Un, tout [est] un. A savoir, bien sûr, dans l’apparition Une. - En Lui nous vivons, nous nous mouvons (*weben*) et nous sommes : mais dans son apparition, toujours dans son être absolu » (SW,X,336-337).  
C’est donc seulement dans l’apparition que s’accomplit l’unité de l’Un et du Tout ; précisons : c’est dans l’apparition, *pour autant qu’elle est auto-position, réflexion, apparition à soi* - c’est-à-dire subject-objectivité - que nous sommes en Dieu. La Doctrine de la science consistera donc toute entière dans une description et une analyse du processus complet de cette apparition à soi ou *Abspiegelung* de l’être-au-dehors-de-l’Être par quoi ce dehors est replacé en Dieu. En cette mesure, pour pouvoir dire ce « s’apparaître » (*Sicherscheinen*) de l’apparition, il lui faudra, dit Fichte, pouvoir se tenir « au-dessus » (*über*) de lui, « à la seconde puissance » (*in zweiter Potenz*) (SW,X,355). Cette position de surplomb sera celle de la réflexion, que Fichte définit très précisément comme « l’acte par lequel ce qui est déjà soi-même une vision (*Gesicht*) [c’est-à-dire ce qui déjà s’apparaît] se rend *encore une fois* (*nochmals*) visible dans une image » (SW,X,376). Mais cette réflexion à la seconde puissance n’est pas neutre ; comme nous allons le voir pour finir, elle est même *accomplissante*. C’est par la réflexion sur la réflexivité immanente à l’apparition que cette réflexivité pour ainsi dire atteint son *telos*, que l’apparition apparaît en tant que telle, c’est-à-dire comme apparition de l’Être - en 1801/02, Fichte disait « comme accident de la substance » -, et que les propositions fondamentales du spinozisme (l’*hen kai pan*...) peuvent être dites vraies.

La réflexion propre à la Doctrine de la science doit donc préalablement être distinguée du « réfléchir » (*reflektiren*) immanent propre à l’apparition prise en elle-même - du « se faire sujet-objet de l’apparition » (*sich Subjekt-Objekt der Erscheinung Machen*) (SW,X,356). Ce « *reflektiren* » n’est pas lui-même à proprement parler une « réflexion ». Il définit plutôt une propriété nécessaire, pour ainsi dire « mécanique », de l’apparition. À maintes reprises Fichte l’affirme : « l’apparition porte avec elle, dans son être, sa propre image » (SW,X,361), ou encore, « dès lors que l’apparition *est*, alors son auto-apparaître, son image, est ». L’apparition ne saurait donc être dite « principe » de son image ou auto-apparaître, « de telle sorte qu’au milieu entre son être sans image (*bildloses Sein*) et son être en image quelque chose comme une activité de sa part puisse s’introduire » (SW,X,363). L’image de l’image, par quoi toute conscience accède immédiatement à elle-même, est « le résultat » d’une vie « apparaissante, imageante, schématisante » (SW,X,347), nullement d’un *acte* de l’*Erscheinung* même, qui en cette activité d’imager est, pour ainsi dire, totalement passive. En d’autres termes : l’apparaître à soi de l’apparition, le redoublement de l’image dans une image de soi définit la structure intime et nécessaire de tout apparaître. De sorte que le « *Sich* », le « soi », qui résulte de cet apparaître à soi, ou plutôt en quoi consiste cette auto-apparition de l’apparaître, est comme soi « originaire » lui-même un « fait » (*Faktum*) (SW,X,351).

Or, cette factualité et cette nécessité de l’apparition à soi dans une image l’apparition, tout en s’apparaissant nécessairement, l’ignore. Et, si elle l’ignore, c’est parce qu’elle lui est occultée par ce que Fichte considère comme « la forme absolue » de la *Sicherscheinung*, qui est que « l’apparition s’apparaît immédiatement comme principe » (SW,X,359), c’est-à-dire comme principe de son apparition - ce que, nous l’avons vu, elle n’est pas.   
C’est nécessairement dans cette « forme absolue » ou sous cet « aspect » (*Gestalt*) que l’apparition devient « subjective-objective » : « il appartient » en effet, écrit Fichte, « à la simple loi du Soi, que l’apparition s’apparaisse, et s’apparaisse seulement dans la forme de la principauté (*Principheit*) » (SW,X,374). Or, en s’apparaissant comme principe, elle s’apparaît comme « chose et essence » (*Sache und Wesen*) (SW,X,372) et « anéantit [...] son caractère d’image ». Il y a là une contradiction flagrante et nécessaire - on pourrait même dire « structurelle » - entre le « *dass* », à savoir *que* l’apparition doive s’apparaître en tant que telle, c’est-à-dire en tant qu’apparition ou image, et le « *was* », à savoir *ce que* l’apparition paraît à elle-même dans cette auto-apparition, c’est-à-dire un principe.   
La réflexivité immanente à l’apparition présente donc une certaine *asymétrie*. D’un côté, l’apparition s’apparaît comme principe, et « se fait subjective-objective en tant que quelque chose d’absolument premier, de réel, *derrière* quoi il n’y a absolument aucun autre principe, et donc [elle ne se fait] absolument pas [subjective-objective] en tant qu’image » (SW,X,373). D’un autre côté, elle s’apparaît en tant qu’image, elle se fait subjective-objective « en tant que quelque chose de second, de dépendant, et absolument *pas* comme principe ». Cette structure asymétrique définit en propre la relation spéculaire de l’image avec elle-même. L’apparition s’y apparaît bien à elle-même en tant que s’apparaissant, mais son reflet est pour ainsi dire rejeté et objectivé hors d’elle, comme elle-même, sous la forme d’une chose, d’un être substantiel autonome.   
En cette mesure - pour autant qu’elle est prisonnière de cette « erreur » (SW,X,374) - l’apparition n’est donc pas proprement ce qu’elle devrait être conformément à la loi phénoménologique qui lui commande de s’apparaître à soi en tant qu’apparition. Le *telos* même de la réflexivité immanente, prédifférentielle, semble donc ne pas pouvoir être atteint du fait même de la structure réflexive de l’apparition. Un tel égarement spéculaire est pourtant indissolublement lié au processus nécessaire du devenir subjectif-objectif de l’apparition - c’est-à-dire du savoir - qui ne peut manquer de s’approprier soi-même dans une telle désappropriation. Chez Fichte, comme d’ailleurs chez Spinoza (ou chez Lacan, qui, tout en proposant une théorie de l’image de soi aliénante assez proche de celle de Fichte, hérite de Spinoza sur ce point), l’aliénation est essentielle et constitutive. Comme tel, c’est-à-dire comme erreur sur soi, ce rapport duplice à soi comme réalité et comme image, en lequel la réalité s’annule dans l’image et l’image dans la réalité, est même la condition d’une appropriation véritable dans une réflexion achevée. Car, il ne s’agit en aucun cas, pour surmonter l’erreur et accomplir le processus réflexif, de renier la nécessité de l’apparaître à soi de l’apparition comme principe - celle-ci, ou, si l’on veut, la primo-secondarité de l’image, par rapport à ce dont elle est l’image (l’Être, Dieu), est une structure indépassable de l’apparaître.

L’achèvement de la réflexivité aura donc lieu, non par une suppression du rapport duplice à soi, mais par l’appropriation de cette duplicité dans une image nouvelle de soi qui unit en elle le substantiel et l’imaginal, le principe et l’image. Le point de cette réunion et de la formation de cette image unique et simple en laquelle la primo-secondarité, la duplicité de l’auto-apparition, sans être supprimée, se trouve annulée comme erreur et comme problème est, dit Fichte, le « En-tant-que » (*Als*) (SW,X,357). « La solution », écrit Fichte, « ne présente pas de difficulté » : « l’apparition doit apparaître *en tant que principe* : c’est acquis. La totalité de ce rapport doit seulement aussi de nouveau apparaître, non pas comme véridique, mais *en tant qu’image*.[...] L’apparition doit (*soll*) apparaître et il faut (*muss*) qu’elle apparaisse comme principe absolu, de soi, en soi, par soi, donc en tant qu’*être* (*Wesen*) et *réalité*. Il faut simplement en outre qu’apparaisse aussi que la totalité de ce rapport *n’*est *pas* vrai et réel, en soi, mais qu’il est seulement image, et même *image de l’image*, car une image de l’image, un s’apparaître de l’image n’est possible que de cette manière » (SW,X,372).  
La solution est donc que se forme une image du rapport à soi de l’image. Seule une telle image de l’image de l’image accomplit pleinement l’auto-apparition de l’apparition en tant que s’apparaissant, et émancipe le non étant de l’illusion d’être en restituant à cette illusion même son statut d’image ou d’apparition de l’Être. C’est seulement par cet acte libératoire de réflexion sur la réflexivité immanente de l’apparition que s’achève le *Sichbilden* de l’*Erscheinung*. Il en est même l’authentique *Sichbilden*. Or, il importe de souligner qu’un tel acte - sans lequel le « mécanisme » de l’auto-apparition de l’image n’irait pas à son terme - est libre, c’est-à-dire *problématique*. Il faut alors donner tout son sens à la formule selon laquelle « l’apparition doit s’apparaître » (*die Erscheinung soll sich erscheinen*) (SW,X,352) : ce « doit » (*soll*) désigne ici, comme en 1804, la forme problématique du catégorique ; il signifie que la libre réflexion, en tant que *Verwirklichung* du processus phénoménologique nécessaire qui conduit l’apparition de l’Être dans le savoir à s’apparaître pour ce qu’elle est, ne fait que répondre à un *impératif*, à l’impératif d’être moi (sujet-objet), déjà inscrit dans la structure même de l’apparition - qui en est peut-être même la structure fondamentale, l’apparition étant en elle-même un *devoir* s’apparaître en tant qu’apparition.   
Comme le montre l’analyse de l’aperception transcendantale (SW,X,392*sq*) - qui, en 1812 comme en 1794-95, doit donc être rapprochée de la conscience de l’impératif -, la *possibilité* d’une telle réflexion du réflexif - ce que Fichte désigne sous le terme de « réflexibilité » - accompagne en effet toute apparition, toute vision, en tant qu’elle doit unir en soi son être-là formel (le concept) et son contenu qualitatif (l’intuition). L’*Erscheinungslehre* de la Doctrine de la science de 1812 affirmant ainsi encore en son centre le primat de la liberté.

Ce que la réflexion accomplit en prenant librement en vue dans une nouvelle image la relation spéculaire de l’image avec elle-même, n’est donc que le devenir phénoménologiquement lucide de cette image même. Elle accomplit un mouvement dont la possibilité est présupposée dans l’apparition, - un mouvement qui en un sens a même déjà lieu dans l’apparition du fait même de son apparaître, un mouvement sans quoi l’apparition ne saurait proprement être elle-même, mais qu’elle ne sait pas parce qu’elle ne se sait pas elle-même. Ce qu’atteste ainsi, en 1812, l’analyse de la réflexivité immanente à l’apparition, n’est autre que la nécessité de la liberté comme acte absolu et problématique - que la liberté est le principe de la réflexion accomplie de l’être-hors-de-l’Être en laquelle, se sachant comme image de l’Être, celui-ci sépare et unit en soi l’Être et l’image, la substance et l’accident. La position de Fichte à l’égard de Spinoza est donc, en son fond, restée inchangée entre 1801/02 et 1811/1812 : l’admission de l’*hen kai pan* a pour condition la reconnaissance de la liberté.

**Post-scriptum**

Ce texte est publié ici avec l’aimable autorisation de Jean-Christophe Goddard, que nous remercions pour sa confiance.

**AVERTISSEMENT :**  
**Le texte que vous venez de télécharger doit être cité comme suit : Jean-Christophe Goddard, « Liberté et système (Fichte et Spinoza) », Documents de travail du département de philosophie de l’université de Poitiers, disponible sur le site :** [**http://www.sha.univ-poitiers.fr/philosophie/**](http://www.sha.univ-poitiers.fr/philosophie/) **. Aucune autre publication de ce texte ne peut avoir lieu sans l’autorisation de l’auteur.**

SOURCE : [http://spip.univ-poitiers.fr/philos...](http://spip.univ-poitiers.fr/philosophie/IMG/rtf/Liberte_et_systeme_Fichte_et_spinoza_.rtf)

## **Notes**

[[1](http://www.caute.lautre.net/hyperspinoza/Liberte-et-systeme-Fichte-et-Spinoza-par-Jean-Christophe-Goddard-ERRAPHIS#nh1)] Pour faciliter la lecture, nous introduisons les références de nos citations dans le corps du texte, entre parenthèses, selon les conventions suivantes :   
- WL-1801/02 : *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02*, ed. R. Lauth, Meiner, 1977.   
- WL-1804/II : *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, ed. R. Lauth et J. Widmann, Meiner, 1986.   
- WL-1811 : *Wissenschaftslehre 1811*, ed. H. G. von Manz, E. Fuchs, R. Lauth, I. Radrizzani, frommann-holzboog, 2003.   
- SW : *Fichtes Werke*, ed. I. H. Fichte, Walter de Gruyter, 1971.   
- GA : *J.G. Fichte-Gesamtausgabe*, ed. R. Lauth, Frommann Verlag, 1964.   
- W : *Schellings Werke*, ed. Schröter, Munich, 1917.

[[2](http://www.caute.lautre.net/hyperspinoza/Liberte-et-systeme-Fichte-et-Spinoza-par-Jean-Christophe-Goddard-ERRAPHIS#nh2)] . Cf. WL-1811, p. 34 : *Wir geben eine Charakteristik, durch Abschnitt und Gegensatz, und so Einführung*.

[[3](http://www.caute.lautre.net/hyperspinoza/Liberte-et-systeme-Fichte-et-Spinoza-par-Jean-Christophe-Goddard-ERRAPHIS#nh3)] . Cf. Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, a cura di G. Rametta, Guerini, 1999, p. 58 sq.

[[4](http://www.caute.lautre.net/hyperspinoza/Liberte-et-systeme-Fichte-et-Spinoza-par-Jean-Christophe-Goddard-ERRAPHIS#nh4)] . Jean-Marie Vaysse, *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Vrin, 2004, p. 49.

[[5](http://www.caute.lautre.net/hyperspinoza/Liberte-et-systeme-Fichte-et-Spinoza-par-Jean-Christophe-Goddard-ERRAPHIS#nh5)] . Bergson, *L’intuition philosophique*, in *La pensée et le mouvant*, Oeuvres, P.U.F., p. 1351.

# **B. BOURGEOIS, LE VOCABULAIRE DE FICHTE, EDITIONS ELLIPSES, PARIS 2000, DEFINITION DE L'EDUCATION :**

\* Héritier, sur ce point aussi, de Rousseau et de Kant, dont il intensifie encore l'éloge de l'éducation, Fichte attribue à celle-ci une vertu anthropogène fondamentale. Pour lui, en effet, elle n'a pas seulement à discipliner et cultiver un être ayant déjà une conscience humaine de lui-même, mais elle est ce par quoi il acquiert originellement une telle conscience. Le concept d'homme étant pour lui celui, non pas d'un individu singulier, mais d'un être générique, l'homme ne devient homme que parmi les hommes, et cela signifie d'abord que « tous les individus doivent être éduqués à l'humanité, sinon ils ne deviendraient pas des hommes» (*GNR, SW*, 3, p. 39), Faisant ainsi exister l'homme comme homme, donc tout l'homme, l'éducation est une entreprise elle-même totale, en ses moments, en ses méthodes et en ses agents.

\*\* *Dans l'Assise fondamentale du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la science*, ouvrage représentatif de sa première philosophie, Fichte déduit comme condition de la possibilité du Moi fini, tel pour luimême comme sujet actif ou libre s'opposant à un objet dont il pâtit, l'existence d'un autre sujet agissant sur lui-même mais comme sur un sujet, c'est-à-dire dans une relation d'éducation originaire. En effet, l'objet qui détermine doit subsister pour que le sujet s'auto-déterminant puisse, par opposition, lui-même *subsister*, mais ce sujet ne peut subsister comme sujet qu'en niant un objet d'abord rencontré comme subsistant dans une relation d'opposition antérieure, etc. Pour échapper à la régression infinie condamnant toute auto-construction originaire de la conscience cependant existante, il faut nécessairement supposer que le sujet est en relation avec un objet qui le détermine en tant que lui-même s'auto-détermine, c'est-à-dire qui le détermine à s'auto-déterminer ou à se libérer, à être un sujet, et qui est donc également un sujet. Je ne suis un sujet que parce que je suis incité à l'être par un autre sujet: je ne deviens libre, je ne me libère, que parce qu'un autre me traite déjà comme libre. Une telle éducation libératrice originaire, en quelque sorte spontanée puisqu'elle consiste dans la première rencontre, humanisante, entre les hommes, commande le sens de toute l'entreprise éducatrice institutionnalisée; sur ce point, Fichte ne variera pas à travers ses diverses conceptions du milieu éducatif. L'éducation, libérant en reconnaissant déjà la liberté, a un sens absolument positif: elle n'a rien d'une discipline répressive, n'est pas un agir efficient, une influence dominatrice [*Einwirkung*] du maître sur l'élève, mais une interaction [*Wechselwirkung*] entre eux, car nul ne peut être éduqué ou cultivé s'il ne se cultive ou éduque pas lui-même. D'où l'éloge de Rousseau et de Pestalozzi, l'exaltation des méthodes éducatrices nouvelles: privilégier l'oral par rapport à l'écrit, l'exercice par rapport à la lecture... Une éducation ainsi comprise comme libération ne peut procéder réellement d'une instance contraignante comme celle de l'Etat en tant que tel. Aussi voit-on Fichte, dans ses écrits révolutionnaires initiaux, la confier plutôt à la *société* - puissance positive de culture - qu'à l'État. Puis, quand, dans sa première Doctrine de la science, il célèbre cet État comme le seul pouvoir effectif capable d'assurer la liberté extérieure, il ne manque pas de lui rappeler qu'il doit se limiter pour permettre l'accomplissement culturel de l'homme. Enfin, lorsque, dans sa dernière philosophie, il loge l'union des Moi, non plus au terme idéal de leur effort moral surmontant l'égoïsme, mais dans leur immersion originelle au sein d'une vie divine qui se particularise naturellement dans les communautés nationales, c'est à la nation, dont l'État ne doit être que l'instrument institutionnel, qu'il confie l'éducation, la rééducation, libérant de la phase individualiste de l'histoire. Les *Discours à la nation allemande* répètent bien que seule une telle solution du problème pédagogique permet la solution du problème politique.

\*\*\* Si, dans la libération éducative, retard ou détour de la liberté ainsi limitée par rapport à elle-même, cette limitation implique la relation à un être autre dont la présence est nécessaire pour appeler ou rappeler la liberté à elle-même, l'altérité en question s'annule en quelque sorte dans une telle fonction. Le vrai Non-Moi - l'autre Moi - s'affirme bien en affirmant le Moi par l'incitation qu'il lui adresse à se libérer, bien plutôt qu'il ne le nie, et la vie infinie, au lieu d'engloutir la subjectivité finie, la promeut dans son amour. De la sorte, le moment du négatif, qu'un « hiatus» sépare - quelle que soit la lettre variable de la *Doctrine de la science* - de l'essence de l'esprit, foncièrement positive, n'est pas, pour évoquer un thème critique opposé au fichtéanisme, pris absolument au sérieux dans sa théorie de l'éducation, en cela bien différente de celle qu'élaborera Hegel."

**Bernard Bourgeois**, *Le vocabulaire de Fichte*, Editions Ellipses, 2000, p. 25-27

# **ISABELLE THOMAS-FOGIEL INTRO WL 1812 DE FICHTE**

## **La Doctrine de la Science de 1812, de Fichte**

Préface à *La doctrine de la science de 1812* [Trad., présentation et notes], Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 2005, 212 pages.

## **Importance de la doctrine de la science de 1812**

La doctrine de la science de 1812  est constituée d’une série de leçons[1]  que Fichte donna entre le 6 Janvier et le 20 mars 1812 à l’université de Berlin. Ces leçons sur la doctrine de la science furent suivies par d’autres sur la Doctrine du droit (d’avril à juin)[2],  puis sur Doctrine de l’éthique (de juin à Août). A ces leçons s’ajoutent, toujours pour la seule année 1812,  les introductions à la doctrine de la science (deux versions) et des cours sur la logique formelle et la logique transcendantale[3] (deux versions).

Cette doctrine de la science fut publiée par le fils de Fichte en 1834[4] ; l’édition dite de l’Académie[5] en propose une version remaniée en 2002.  Dans un  tome ultérieur de l’édition de l’académie, I. Radrizzani   a fait une compilation des différentes Kollegnachschriften [6] de la doctrine de la science (WL) de 1812 ;  partant du manuscrit d’auditeur qui lui semblait le plus clair, il l’a complété par les autres versions lorsqu’elles semblaient présenter une variante plus compréhensible. Le résultat est extrêmement intéressant et très utile pour tous les lecteurs qui peuvent ainsi disposer d’une version beaucoup plus intelligible que le texte même de Fichte. En effet, Fichte a laissé un manuscrit certes achevé[7] mais elliptique, en ce que, comme souvent, il ne le destinait pas à la publication mais le considérait  comme manuel,  trame, ou plan très détaillé à partir duquel il glosait librement durant les séances. Néanmoins, c’est bien évidemment le manuscrit d’origine, présenté en G.A II. 13, que nous traduisons ici dans la mesure où le lecteur français doit, avant d’avoir accès à l’excellent et considérable travail de reconstruction à partir des différents manuscrits, posséder la version originale.  
  
Cette doctrine de la science est donc elliptique, son style, toujours oral[8], est souvent abrupt, voire télégraphique (ainsi le sujet des propositions peut ne pas être repris sur plusieurs pages), et  certaines phrases sont même parfois incorrectes[9]. Nous avons cependant pris le risque de mettre à la disposition du lecteur français ce texte en raison de son importance décisive pour l’appréciation de ce qu’il est convenu d’appeler la philosophie tardive (spätphilosophie)[10] de Fichte.

La Wl de 1812 est stricto sensu la dernière Wl. En effet, la Wl dite de 1814 est inchoative puisque Fichte meurt en janvier 1814 ; dès lors, l’ultime WL  que professa vraiment Fichte est celle de 1813, mais elle est interrompue par la guerre entre la Prusse et la France napoléonienne. Face à ce conflit, Fichte, en avril 1813, décide de se porter volontaire comme prédicateur aux armées[11], puis reprend des cours le 26 avril mais sur la doctrine de l’état, thème plus consonnant avec l’actualité immédiate. Dernière des Wl à être entièrement achevée, la Wl de 1812  a, de plus, l’avantage d’être totalement authentifiée par la main de l’auteur, alors que pour certaines, telle la WL de 1804 deuxième version[12] ou la Nova methodo, il ne nous reste que des cahiers d’étudiants. Ainsi, la Wl de 1812 peut être tenue pour le dernier témoignage achevé de ce que fut l’intense activité d’exposition des WL[13].

Outre cette situation de dernière doctrine complète, la WL de 1812 est considérée par Fichte comme la plus claire[14] qu’il ait produite. Certes, Fichte est coutumier de ce genre de propos, estimant à chaque nouvelle version avoir atteint le maximum d’intelligibilité possible ; néanmoins, il semble qu’il faille ici adhérer à cette annonce, puisque postérieure aux autres, cette Wl de 1812 est, de fait[15], la dernière production d’une doctrine de la science.  La WL de 1812 se donne aussi comme le point de recollection de la période dite tardive ;  très proche de celle de 1811[16], elle est néanmoins, aux yeux de Fichte, plus claire, plus synthétique et plus systématique. En un mot,  la Wl de 1812,  en tant que dernière version achevée, et de l’aveu de son auteur la plus claire et la plus accomplie, est, relativement à la difficile question de l’évolution, la WL la plus importante.  
  
Cette importance cruciale de l’exposition de 1812 établie, la question ne s’en pose pas moins de savoir si cette apogée de la période dite tardive doit être considérée comme une rupture ou une continuation  d’avec les autres périodes.

## **La  situation de la WL de 1812 par rapport aux autres WL**

Si l’on reprend les périodes traditionnellement repérées au sein de l’œuvre de Fichte, il est loisible d’élire trois Wl comme incarnation des trois moments : la WL de 1794, apogée de la période dite d’Iéna (1794-1799), la WL de 1805, pont culminant de la période dite intermédiaire[17] et  la WL de 1812, acmé de la période dite tardive et récapitulation, de fait, de l’ensemble de l’œuvre. De ces trois moments, il fut et demeure encore fréquent[18] de donner la lecture suivante : parti d’une philosophie transcendantale, en laquelle  le moi se définit comme agir pratique qui doit transformer le monde, Fichte aurait abandonné ce point de vue au profit d’une philosophie de l’absolu (1801-1809) se radicalisant progressivement en une ontologie de la vie, laquelle trouverait, elle-même son sens dans une métaphysique mystico-contemplative, où le moi se détourne définitivement de l’agir et de l’inscription dans l’expérience historique réelle pour n’être plus que le reflet de l’absolu, être ou Dieu (1810-1814). En un mot, de 1801 à 1814, la Wl se ferait de plus en plus philosophie religieuse[19] (et non pas philosophie de la religion) et le point de rupture d’avec la première position en serait clairement assignable : la querelle de l’athéisme[20]. Ce « devenir religieux » de la doctrine de la science  se heurte à bien des objections qu’il n’appartient pas à cette simple préface de recenser de manière exhaustive. Citons en simplement quelques unes, ponctuelles, pour proposer ensuite une autre hypothèse sur l’engendrement dynamique des WL. En premier lieu, Fichte a toujours nié clairement et explicitement (tous les commentateurs le reconnaissent)[21] toute idée de création du monde. Comment concilier cette thèse avec l’idée d’une philosophie qui se voudrait uniquement présentation du christianisme ? Le christianisme peut il, dans toutes ses variantes, faire l’économie de cette affirmation ? En outre, Fichte a toujours fait du Christ une illustration  parmi d’autres de la structure de la doctrine de la science, dévalorisant le statut de la révélation avec une assurance qui peut parfois choquer (comme lorsqu’il écrit « que la seule voie pour venir à Dieu passe par la WL[22] »),  mais qui ne laisse aucun doute sur l’inscription de Fichte dans ce mouvement des Lumières pour lequel la raison est universelle, commune à tout homme, et ne dépend, dés lors, d’aucune révélation singulière en un temps et un lieu particulier. Enfin, son souci de maintenir jusqu’au bout l’appellation réflexive : « doctrine de la science » ou « science de la science » sans jamais lui substituer un titre transitif comme « science de Dieu » ou « philosophie de l’absolu » ou « phénoménologie de la vie », ainsi que sa dénonciation expressis verbis « du « mysticisme », de « l’exaltation dévote », de toute forme d’« irrationalisme » et « d’apologie de l’incompréhensible » symbole de la « haine de la réflexion » [23] ne plaide guère en faveur de la thèse d’un penseur désireux de dissoudre la philosophie dans une nuit de la raison grâce à laquelle deviendrait enfin possible l’intime fusion d’avec la transcendance.  
  
Cela étant, de quoi s’agit-il dans cette expositions sans arrêt recommencée de la WL, au point que l’on en compte parfois plus d’une par an ? De l’accomplissement de la philosophie transcendantale, que Kant, pour des raisons multiples n’a pu mener à bien[24]. Or, aux yeux de Fichte, la philosophie transcendantale se distingue de toute autre en ce qu’elle s’attache non à l’être en tant qu’être ni aux étants en tant qu’objets mais aux conditions de possibilité de telles ou telles opérations cognitives. Fichte se donne donc pour tâche, dans toutes les Wl, de dégager les conditions de possibilité du savoir en général et de ses objets. Cette enquête sur les conditions de possibilité prend néanmoins par rapport à Kant -et cela dès le brouillon de la première doctrine de la science- une tournure particulière en ce qu’il ne s’agira pas de partir d’un fait (Tatsache) pour remonter à ses conditions (comme le fait Kant qui, par exemple, dans les analogies de l’expérience, part de notre expérience de la succession pour remonter à sa condition de possibilité nécessaire : la notion de cause), mais de partir d’une exigence celle de l’identité comme noesis noeseos, moment où pensant et pensé, savoir et su, effectué et effectuation, expliqué et expliquant, Tun et sagen[25] sont un et même. Cette identité réflexive est une exigence, un modèle que l’on doit construire progressivement et non un fait dont on part. Cette exigence est toujours définie comme tâche à accomplir ; ainsi dans la WL ici traduite la tâche à accomplir, sur tous les modes déclinée, est la suivante : « l’apparaître doit s’apparaître en tant que s’apparaissant » ; ce qui est décisif c’est le « doit », signature de la finalité que l’on se prescrit librement ; l’ensemble des propositions viseront à établir (construire, produire, engendrer) les conditions à partir desquelles cette tâche sera effectivement réalisée. L’identité ici poursuivie (identité de l’apparition et de l’apparition en tant que s’apparaissant) produit, par sa poursuite même, les conditions de sa réalisation. Cette structure se retrouve rigoureusement dans toutes les doctrines de la science. A chaque fois, il s’agit de produire des actes de pensée en vue d’honorer une finalité : l’identité comme noesis noeseos ou congruence entre ce qui est dit et ce qui est fait, entre l’effectué et l’effectuation, entre le Tun et  Sagen. Ainsi le noyau commun de toutes les Wl est-il cette définition de l’identité comme identité entre ce qui est dit et le fait de le dire (identité caractérisable  dans des termes contemporains comme non-contradiction performative[26]). Toutes les versions de la doctrine de la science mettent donc en œuvre, en le maîtrisant assurément de mieux en mieux[27], un même modèle qui est l’un des modèles les plus accomplis de l’argumentation transcendantale[28]. Mais si le point commun de toutes les WL réside bien en cette structure, il est évident que Fichte ne  répète pas pour autant la même chose durant les vingt années où il professe la WL. En effet, le but et l’unité de toutes les versions est bien de produire, à partir d’une interrogation sur leurs conditions d’énonciation, des propositions toutes conformes à l’identité exigée, mais nul n’oblige un philosophe transcendantal à considérer toujours le même problème. Par exemple, dans les Méditations,  Fichte s’interrogeait sur la notion de « représentation » de Reinhold, en déclinait les présupposés, en testait la consistance (du point de vue précisément de l’exigence d’identité réflexive) et en énonçait l’insuffisance afin de proposer une autre pensée de la représentation ; or, tel n’est plus le cas dans les Wl intermédiaires par exemple celle de WL de 1805 où la question est celle des conditions d’énonciation de l’absolu. En un mot, s’interroger sur les conditions d’énonciation de la représentation (ce que fait Fichte en 1793) n’est assurément pas s’interroger sur les conditions d’énonciation de l’absolu (ce que fait Fichte en 1805) ; c’est pourquoi ni les concepts déployés ni les résultats acquis ne peuvent être les mêmes ni se donner comme simple répétition obsessionnelle de ce qui a déjà été dit. Néanmoins, le trait commun à ces tentatives demeure bien l’interrogation sur les conditions d’énonciation, soit : la mise en lumière des « présupposés requis pour pouvoir dire ce que l’on dit »[29]. Pour le dire d’un autre exemple, Fichte, en 1794, s’interroge, comme dans les Méditations, sur les conditions de la représentation ; il aboutit, au terme de son enquête, à la réfutation de la thèse – de Kant et Maïmon – d’une finitude radicale (thèse pour laquelle, en dernière instance, l’homme est tellement fini qu’il ne se trouve plus de point de vue certain pour énoncer cette thèse selon laquelle l’homme est fini). Cette réfutation le contraint à poser l’infini comme corrélat nécessaire de notre position du fini. En d’autres termes, il s’agit simplement de dire qu’une fois l’argumentation transcendantale déployée (accorder le statut de l’énonciation -Tun- à celui de l’énoncé -Sagen-), il est requis, pour déterminer la signification du fini, de penser celle de l’infini. Or, quelle est la question de la WL Nova methodo, dite de 1798 ? Cette question est la suivante : quelles sont les conditions d’une énonciation consistante de l’infini ? En un mot, dans la WL de 1794, Fichte recherche les conditions d’énonciation de la finitude, dans la WL de 1798, celles de l’infini[30]. Dès lors, il est aisé de faire saillir très précisément l’identité et la différence entre les WL. Toutes les WL sont identiques en ce que, en chacune d’elles, le moteur de la démonstration est l’identité requise entre le réfléchi et le réfléchissant, la congruence entre l’effectué et l’effectuation. Dans tous les cas, il s’agit d’éviter la contradiction entre ce que l’on dit et les processus mis en œuvre pour pouvoir le dire ; en un mot, il s’agit toujours d’une “ doctrine de la science ”, conçue comme mise à jour des règles immanentes à un discours qui prétend à la validité de ce qu’il dit (doctrine de la vérité). Pour autant, les WL ne sont pas pure répétition du même : si toutes sont une mise à jour de ce qui est requis “ pour pouvoir dire ce que l’on dit ” (conditions de possibilité), ce que l’on dit  peut-être diversement : la finitude, la représentation (1794), ou encore l’infini (1798), l’absolu (1804-1805).  
  
Cette thèse est susceptible de prévenir la surprise d’un lecteur qui serait confronté à des assertions en apparence aussi  différentes que celle-ci :  l’être absolu « est tout l’être et hors de lui il n’y a rien d ‘autre »[31], (citation de la WL de 1811, que reprend 1812 et à partir de laquelle le lecteur pourrait penser que la philosophie de Fichte est philosophie de l’être, une ontologie au sens que récusait Kant) et cette autre annonce tonitruante de la WL de 1813 : « La doctrine de la science n’est pas une doctrine de l’être. L’être quel qu’il soit …ne peut être appréhendé par nous que comme su ; l’être se situe donc toujours au sein du savoir … Par suite, dans la mesure où la doctrine de la science comprend qu’elle ne peut avoir pour objet que le seul savoir, c’est-à-dire qu’elle est doctrine du savoir, dans la mesure où elle laisse de côté l’être et dans la mesure où elle reconnaît clairement qu’il ne peut y avoir de doctrine de l’être, alors dans cette mesure elle est également un idéalisme transcendantal, c’est-à-dire l’exclusion absolue de l’être.». Ce sont là non pas propos contradictoires mais double face d’une même pièce ; dans un cas, on s’interroge sur les conditions de possibilité de l’énonciation de l’être (qu’est ce que je dis quand je dis « être » et comment puis je dire « être » sans me contredire[32], i.e sans transgresser l’identité réflexive), dans l’autre, on rappelle la définition générique de la doctrine de la science selon laquelle son objet est le savoir, qui se diversifie en savoir de l’être, du schème, de la chose, de l’effort, de la perception, de l’affect, etc. mais qui, par delà la multiplicité de ses déterminations, est toujours savoir et uniquement savoir.  La doctrine de la science peut bien être appelée ontologie à condition de restituer le « dire » dans ce « dire l’être » et de la distinguer de toute ontologie qui, oublieuse du logos,  « s’absorberait » dans l’être. Fort de cette condition, Fichte peut se permettre de reprendre le vocabulaire de ses « adversaires », tels Spinoza ou encore Schelling, sans craindre la confusion d’avec leur doctrine (réalisme ontologique et panthéisme chez Spinoza et irrationalisme de l’absolu chez Schelling). Comme l’avait déjà remarquablement montré X. Léon, Fichte aime à réutiliser le vocabulaire de ses contradicteurs pour mieux le pervertir de l’intérieur et en dévoiler la résonance transcendantale, forcément transcendantale. A ce titre, la WL de 1812 offre de saisissants condensés de cette pratique courante de Fichte. Analysons un des paragraphes qui ouvre cette WL et l’emblématise.  
  
  
  
**Ontologie et philosophie transcendantale dans la WL de 1812. Fichte face à Spinoza**  
Fichte écrit : « le meilleur point de repère ici est le système de Spinoza, non pour l’examiner mais pour nous en servir »[33] Fichte s’en « servira » au sens où il partira des termes connus[34] de Spinoza pour mieux parvenir aux siens en montrant de manière interne à la perspective de Spinoza pourquoi elle doit être abandonnée. Suivons ce mouvement progressif d’enveloppement de l’Ethique :

« Être : son caractère est la négation absolue du devenir. En lui, l’Un, tout est ; rien n’est au dehors de lui[35]. L’autonomie est négation ; de même l’absence de  changement résulte de l’unité, et autres propositions connues. C’est ce que dit Spinoza, et nous  aussi. »  
  
Devient lisible ici  la stratégie de Fichte (reprise du vocabulaire et souci d’aller au plus loin en compagnie de Spinoza) en même temps que la source des contresens qui furent faits sur sa doctrine. En effet, si l’on extrait cette citation selon laquelle « en l’être, tout est, rien n’est en dehors de lui », alors aussi bien Spinoza que certains néo-platoniciens, voire Parménide peuvent être convoqués pour expliquer la pensée de Fichte. Mais précisément la WL interdit toute citation extraite de son contexte, qui poursuit :   
  
« Partons donc de là. Spinoza reste rivé à cette pensée et s’y perd. L’être est être, l’être est ainsi, purement et simplement, de par la pensée. Sur ce dernier point, ce n’est assurément pas ce que dit Spinoza mais c’est pourtant ce que l’être  devient dans le voir de Spinoza ; qu’il en soit ainsi, il ne le sait pas lui-même. Mais nous, nous avons l’habitude de réfléchir à chaque moment sur ce que nous faisons ; nous partons de la maxime des « Fakti », du « faire » (Tun), en tant que  pensée de ces « Fakti ». Nous ne considérons pas l’être comme l’être mais comme une pensée. Je pense en tant que je pense le concept de l’être, dès lors que celui-ci s’exprime et qu’il s’exprime en tant que s’exprimant, puisque le concept se donne en tant que ce qui est vrai ! »

En un seul paragraphe le système de l’être de Spinoza a basculé en son contraire, à savoir : il n’est d’être que pensé ou encore : être c’est être pensé ou être su. Ce point est acquis par la loi de l’identité réflexive que dit la phrase  « nous nous avons l’habitude de réfléchir à chaque instant sur ce que nous faisons », qui signifie qu’en chaque proposition nous devons penser sans contradiction ce qu’elle dit et le fait de la dire. C’est la nature de cette non-contradiction requise par la Wl et transgressée par Spinoza que la phrase suivante précise :   
  
« Par cette réflexion, nous dépassons la certitude, à laquelle s’en tient Spinoza. Je pense mais est-ce que je pense juste ? Cela apparaît comme vrai mais cela l’est-il pour autant ? En fait, pour saisir au mieux cette perplexité, il faut comprendre que nous parvenons à une contradiction manifeste. En effet, d’après le concept spinoziste de l’être, hors de l’être, il n’est aucun être ; mais son concept est et il est en dehors de l’être. Protestatio facto contraria !  En disant : « il n’y a rien en dehors de l’être », nous disons : « il y a quelque chose en dehors de l’être, à savoir, ce dire précisément ».

C’est avec la plus grande clarté qu’est explicitée ici la non-contradiction comme congruence entre l’énoncé et l’énonciation, le contenu d’une proposition (« l’être est ») et le fait de la dire (« le dire précisément »).  C’est pourquoi la proposition « en dehors de l’être, il n’est rien » ne peut être comprise au sens où Spinoza la comprenait, dans la mesure où elle enfreint la non-contradiction requise entre le dit et le dire. Fichte y insiste qui ajoute :  
  
« Pour Spinoza, une telle contradiction n’existe pas parce que le deuxième terme, le « penser » disparaît totalement ;  Spinoza croit avoir une saisie immédiate de l’être ; à dire vrai, il croit avoir l’être lui-même immédiatement. Vous percevez ici : 1) ce que vise la querelle contre le « réfléchir » (Das Reflektiren). Spinoza ne le savait pas, Schelling le conteste. 2) Illusion optique. Si tu ne réfléchis pas au « penser », n’en n’existe-t-il pas moins pour autant ? »

Tout est dit ici, à la fois sur « l’utilisation » des doctrines adverses en même temps que sur la structure des différentes WL et la dynamique de leur progression : sur l’utilisation des doctrines adverses tout d’abord, puisque l’on reprend leurs propositions les plus emblématiques pour les travailler de l’intérieur en en faisant ressortir la fameuse contradiction entre le dire et le faire, que sanctionne presque toujours la proposition latine « propositio facta contraria[36] ». Fichte montre par là en quel sens précis et selon quelles limites, ou conditions, ces propositions peuvent être dites de manière sensée. En dernière instance, Fichte pourrait reprendre n’importe quel système philosophique (de l’être, de l’un, de l’absolu, de la nature, de Dieu, de la volonté de puissance ou du vouloir vivre)[37] et montrer à quelle condition (comme prise en compte du « dire »), ce système peut être accepté. Sur la structure générale de la Wl, ensuite, puisque l’identité réflexive apparaît comme le moteur et le cœur de l’argumentation, l’aune à partir de laquelle le sens de telle ou telle proposition sera déterminé. Sur la dynamique d’engendrement de chaque WL enfin, puisque en 1812 c’est Spinoza et son dit de l’être qui est envisagé alors que dans la WL de 1804 (deuxième version) c’était Kant et sa pensée de trois absolus qui constituait le point de départ de la réflexion. Diversité des thèmes abordés, unité de la manière de les aborder, telle est la marque de fabrique des WL. Ce passage de la WL de 1812 est d’autant plus paradigmatique de toute la Wl  que s’y laisse lire l’origine même des mésinterprétations de la pensée de Fichte. En effet, bon nombre d’affirmation « l’être est », voire le « en kai pan » (qu’en un premier temps Fichte rejette, pour mieux ensuite dire que sous certaines conditions la proposition peut être douée de sens[38]) peuvent incliner le lecteur à penser qu’il se trouve en présence d’une pensée pré-kantienne de l’être  (et pour cause puisqu’il s’agit de la formulation de Spinoza !). Mais la proposition « l’être est » n’est acceptée que sous condition : la condition de la philosophie transcendantale elle-même qui se définit comme la prise en compte du dire dans le dit. Et c’est pourquoi, d’un trait, Fichte renvoie à leurs contresens ses commentateurs :

« Ceux qui croyaient faire beaucoup d’honneur à la WL et en louer les mérites en énonçant des propositions du type : « nous sommes en Dieu, notre vie est en lui, etc., » devraient d’abord chercher dans quel sens et sous quelle limitation on peut dire cela dans la WL. Kant aurait été de notre avis s’il avait réussi à éclaircir ce point. En revanche, personne d’autre que lui n’aurait été de cet avis »[39].

La question est limpide et résume l’ensemble de l’intervention philosophique de Fichte qui peut s’énoncer ainsi : soit  n’importe quelle proposition X, alors « dans quel sens et sous quelle limitation, peut-on la dire » ?

Ceci explique également la décontraction souvent notée[40] avec laquelle Fichte passe dans cette WL, comme en d’autres, du vocable « l’être » à celui de « Dieu » qu’il donne comme synonyme de « vie » d’« Un » et enfin « d’Absolu ». De cette substitution, on aurait tort de conclure à une évolution de la philosophie de Fichte qui passerait d’une philosophie de l’être (1801) à une philosophie de la vie[41] (dernière philosophie) tant d’une part, les termes s’entremêlent les uns aux autres selon l’auteur de référence et tant, d’autre part, des termes différents auraient pu convenir telle celui de « nature » que Fichte évoque dans cette WL lorsqu’il parle de sa différence d’avec la philosophie de la nature, mais qu’il reprend moins que les autres, sans doute par peur d’être accusé de panthéisme. Ce qui importe par delà la multiplicité de ces vocables, c’est la notion « d’absolu » comme ce qui est « de soi » (von sich), « par soi » (durch sich), « à partir de soi » (aus-sich) », comme ce qui est premier,  ni relatif à un autre, ni déductible d’autre chose (ab-solu). Cette position de l’absolu n’est en rien une innovation de la dernière philosophie, puisqu’elle est effectuée strictement dans les mêmes termes en 1793 et en 1794.  « De soi, par soi, en soi » tels sont toujours les termes qui accompagnent le premier d’entre eux, à savoir l’absolu non déductible d’un autre terme, premier d’une série qu’il inaugure et dont on comprendra progressivement qu’il s’agit de la liberté comme vie ou de la vie comme liberté (en son sens rigoureusement transcendantal et kantien de premier terme d’une série nouvelle, terme non-déductible d’un antécédent). Or, que nous dit Fichte ici de l’absolu (Être, Un, Dieu)? Il part de sa définition par Spinoza et s’en déclare d’accord : hors de l’être (qui est l’absolu) il n’y a rien. Rien, si ce n’est le dire même. En disant : « il n’y a rien en dehors de l’être », nous disons : « il y a quelque chose en dehors de l’être, à savoir, ce dire précisément ». Nous sommes donc face à une contradiction et le but de toute philosophie est « de résoudre cette contradiction »[42]. Ne pas tenter de la résoudre serait laisser la place au « mysticisme » à « l’exhaltation dévote », ou encore à la mort de la raison que prône Schelling avec sa philosophie de la nature[43]. La démonstration de cette Wl consistera donc à dépasser la contradiction en instaurant l’identité philosophique (identité réflexive), qui permettra de penser l’absolu comme liberté, pur surgissement indéductible, horizon originaire à partir duquel se tisse le savoir et à partir duquel il devient possible. Ceci compris, le cheminement de la WL de 1812 est, finalement, simple à suivre, au moins dans ses grandes lignes : nous partons de la formulation de Spinoza sur l’être. Nous y montrons une contradiction entre « être » et « dire de l’être » que la philosophie doit surmonter ; c’est là l’exigence, la tâche, le devoir de l’identité réflexive. Pour atteindre cette identité, il nous faut montrer à quelles conditions (dans quel sens et sous quelle limitation) la proposition : « l’être est » peut être acceptée. Cela nous conduira de l’être spinozien à l’apparaître fichtéen, noyau véritable de cette Wl qui se donne pour tâche de penser « l’apparaître en tant qu’il s’apparaît apparaissant »[44]. Mais dira t-on comment passe t-on de l’être de Spinoza à  l’apparaître ? Comment Fichte, peut-il, après avoir posé l’absolu comme seul être, ne s’interroger que sur son phénomène ? A partir d’une stratégie éprouvée dans toute les Wl, à savoir en montrant l’impossibilité de penser autrement[45]. Fichte en effet analysera, dans cette WL de 1812, deux autres solutions antinomiques l’une de l’autre, la doctrine classique de la création (Dieu produit de l’être en dehors de lui)[46] et celle immanentéiste de Spinoza (les attributs ne sont rien d‘extérieur à Dieu). Les deux thèses se contredisent non seulement entre elles mais avec elles-mêmes. Dans les deux cas, l’absolu  contredit son propre concept et chaque thèse s’auto-détruit. Pour résoudre cette contradiction, Fichte montrera que la seule solution possible pour préserver l’être de toute contradiction est de penser l’apparaître (Erscheinen) ; le dire l’être, pour être consistant, doit se faire doctrine de l’apparition (Erscheinung). L’ontologie est une phénoménologie.

## **La phénoménologie ou l’essence de la manifestation [47].**

La structure générale de toute la philosophie de Fichte est la détermination de la notion de condition de possibilité en terme de non contradiction entre ce qui est dit et le fait de le dire. C’est là une théorie de la vérité sur laquelle Fichte ne reviendra jamais et qui constitue le centre de toutes les WL sans exception aucune. Cela dit, comme on l’a souvent noté, la doctrine de la vérité s’est, de manière de plus en plus marquée, enrichie d’une phénoménologie.  A partir de 1804, (et déjà à l’état d’ébauche dans les Wl antérieures), Fichte pense une théorie de la vérité et ce qu’il appelle, dès 1804, une « phénoménologie ». Or, si la théorie de la vérité demeure, et avec elle la structure de l’argumentation toute entière gouvernée par le modèle de l’identité comme congruence entre le réfléchi et le réfléchissant, au fil du temps la phénoménologie prendra de l’importance au point d’être d’abord pour à peine le quart, puis la moitié et enfin la presque totalité de l’exposition, la théorie de la vérité étant de plus en plus considérée comme acquise, puisque à chaque fois mise en œuvre. Comme l’écrit A. Bertinetto « Fichte (en particulier dans les leçons tenues à l’université de Berlin entre 1810 et 1814) comprend la philosophie comme Erscheinungslehre ou Phänomenologie »[48]. Fichte définit après Lambert, Kant et Hegel la phénoménologie comme science de l’apparaître (Erscheinen), à cette différence prés que l’apparaître n’est jamais l’apparence  (Schein) de l’illusion comme c’était le cas chez Lambert et le restait chez Hegel[49] ; la phénoménologie est toujours doctrine du  phénomène en tant que celui-ci n’est pas « semblant », mais vérité, apparition au-delà de quoi rien n’est concevable, ni chose en soi ni arrière-monde ni transcendance.  Ce phénomène, Fichte le détermine comme image (Bild). Or, le propre de l’image est d’être à la fois image de quelque chose qui n’est pas elle (Heidegger aurait dit qu’elle est un « se manifester » -sich melden-) et en même temps image d’elle-même en tant qu’image (Heidegger aurait dit qu’elle est un « se montrer » -sich zeigen)[50].  
  
Pour le dire dans les termes qui étaient ceux de Port-Royal à propos du signe, le signe dit à la fois un autre et lui-même comme signe. Tout d’abord, le signe renvoie à quelque chose d’autre, par opposition à la chose qui n’est qu’elle-même : « quand on considère un objet en lui-même et dans son propre être sans porter la vue à ce qu’il peut représenter, l’idée qu’on en a est une idée de chose, comme l’idée de la terre, du soleil. Mais quand on ne regarde qu’un certain objet que comme représentant un autre, l’idée qu’on en a est une idée de signe et cet objet s’appelle signe. C’est ainsi que l’on regarde d’ordinaire les cartes, les tableaux »[51]. Mais le signe en même temps qu’il renvoie à un référent qui n’est pas lui doit se dire lui-même comme signe sans quoi, à nouveau, il ne serait plus signe mais chose. Il s’indique comme signe, se montre comme étant lui-même ce qu’il est, pure référence à soi, réflexivité tout autant que transitivité. Cette double structure du signe que Récanati a merveilleusement expliqué dans La transparence et l’énonciation est aussi celle de l’image comme le voulait L. Marin qui pense la figure ou le tableau comme structurée par cette double dimension de transitivité et de réflexivité[52]. La structure de l’image est la même que celle du signe en ce qu’indissolublement dans l’acte de référence est comprise l’autoréférence qui annule en même temps qu’elle permet cet acte de référence. La réflexivité comme dimension intrinsèque au tableau de peinture, comme à toute représentation en général, est le lien qu’établit L. Marin entre signe et image, la manière dont il réduit l’écart entre l’ordre linguistique et l’ordre iconique. Le signe comme la figure, le langage comme l’image, ont par delà leurs différences, pour point commun cette double structure de transitivité et de réflexivité. C’est cette thèse claire qui structure également toute la Bildlehre de Fichte. Il écrit : « l’image même explique ce qu’est une image. <…> L’image de l’être est indépendante de l’être et l’être est indépendant de l’image.  Mais une image de l’image est uniquement par et dans la mesure où une image est. »[53]. L’image se donne comme renvoyant à l’être qu’elle n’est pas. Quand bien même l’être en tant que chose en soi n’existerait pas, il n’en demeure pas moins que dans l’image, nous avons une structure transitive de « renvoi à », structure transitive qui dit que l’être n’est pas l’image et l’image n’est pas l’être. Paradoxalement, c’est l’image elle-même qui nous permet d’être « réaliste », en ce qu’elle comprend en elle-même sa différence d’avec l’être et donc l’indication de l’être. Cette différence de l’être et de l’image, que dit l’image en tant qu’image et sans sortir d’elle-même, est l’Urbegriff au-delà duquel on ne peut rétrocéder (le concept originaire est donc un concept de différence). Cette première dimension se double d’une autre, qu’il appartient  à la Wl d’avoir particulièrement mise en lumière, à savoir la dimension réflexive par laquelle l’image se dit comme image, s’indique comme image ; c’est ce que Fichte appelle ici image de l’image ou encore « l’apparaître qui s’apparaît en tant que (als) apparaissant ». Déterminer la signification exacte de cet « als », signature du redoublement réflexif inscrit au cœur de l’apparaître ou de l’image, tel est ce que viseront les développements suivants de cette WL.

Il est loisible de formuler ce déroulement de la WL de 1812 en termes kantiens (ce que Fichte fera également ici, passant d’une formulation spinoziste à une formulation kantienne et vice-versa) : le schème 1 qui est le savoir en tant que tel doit se doubler d’un Schème 2, d’un schème du schème, qui est le savoir en tant qu’il se sait savoir. Ainsi « le savoir absorbé en lui-même, de manière factuelle, ne voit rien d’autre, précisément parce qu’il est absorbé en lui ; il n’existe pas d’opposition en lui et donc il n’existe ni doute ni hésitation. Mais la manière dont le savoir est réfléchi apparaît comme savoir. <..> Le savoir s’annonce à soi, par soi, en tant que schème pur et en aucun cas en tant que réalité. » Dans le dispositif kantien, l’imagination liant le concept et l’intuition produit une figure (schème) qui est connaissance. Kant dans son élucidation de la connaissance (et non significativement du savoir)[54] ne va pas plus loin que ce processus de subsomption, donnant parfois l’impression de décrire un esprit qui, appliquant de manière quasi-automatique un concept tout fait (catégorie) à un donné sensible, « fonctionne » plus qu’il ne pense[55]. Ce qu’entend montrer Fichte c’est que toute schématisation est réfléchir, savoir de soi comme schème ou comme « savoir qui revient sur soi ». Dans le chapitre sur le schématisme,  Kant ne s’est pas élevé jusqu’à cette thématique du « réfléchir ». Or c’est ce que fait la WL qui, après le premier schème (niveau de Kant), tente de saisir le schème du schème. A ce titre Fichte écrit, se référant de manière implicite mais claire au texte sur le schématisme : « nous avions caractérisé ce savoir  précédemment ainsi : il s’absorbe en lui-même, se  perd en lui-même en ce qu’il suit une loi qui lui demeure cachée et en ce que cet acte est, par là, déterminé. Or, qu’est-ce que cet acte (Akt) totalement caché qui procède à partir d’une loi elle-même totalement cachée au sein d’un savoir factuel quelconque ? Pouvons-nous déjà ici saisir cet acte dans son unité et lui adjoindre un caractère plus déterminé, pour qu’il ne soit plus acte en général procédant d’une loi en général ?  Nous le pouvons évidemment : il s’agit de l’acte de l’auto-apparaître ; il s’agit de l’apparition dans une vie qui revient en elle-même. En effet, au-delà de cette forme revenant en soi, l’apparition est totalement sans vie, purement et simplement égale à elle-même »[56]. Sans le réfléchir, comme référence à soi (Sich Beziehen), l’acte de schématiser est un fonctionnement automatique et non expression de la vie de l’esprit. Ce dispositif permet à Fichte de repenser toutes les strates de la « connaissance » kantienne, telle la dichotomie entre intuition et concept,  elle aussi pensable dans les termes de la duplicité transitivité et réflexivité ; l’image est ainsi à la fois intuition comme simple image d’un X et concept comme image de l’image en tant qu’image : « l’intuition est une image indéterminée et incompréhensible en laquelle ce qui s’y  forme est purement et simplement dissimulé. A présent, ce qui manquait s’ajoute par le concept. Le concept était un être totalement vide, le concept de rien ; maintenant, son « ce que » (Was) est donné par l’intuition. Les deux doivent être réunis, car ce n’est que de cette manière que l’apparition s’apparaît. La réunion ne peut se faire que de cette manière. C’est par conséquent l’unique manière possible de la poser. Par suite, l’expression analytique de l’auto-apparition, au point où nous en sommes arrivés aujourd’hui, est la suivante : l’apparition s’apparaît en tant que s’apparaissant, au sens suffisamment expliqué des deux propositions réunies par le « en tant que ». La duplicité découverte plus tôt a produit en elle-même une autre duplicité, sous la forme de la pensée et de l’intuition ; et cette quadruplicité est réunie par le nouveau et cinquième maillon d’un « en tant que »[57]. La dualité : transitivité et réflexivité se complexifie à chaque étape, se ramifie mais demeure toujours la structure même de l’apparition qui doit s’apparaître en tant que s’apparaissant, de l’image qui se donne elle-même en tant qu’image.

Les termes kantiens de la philosophie de la connaissance (intuition, concept, schème) sont donc réenveloppés comme le sont les termes de l’ontologie spinoziste (substance, attribut).   Cette réutilisation des termes, loin de faire de la WL une tour de Babel philosophique, est toujours au service d’un même souci : dévoiler la structure de la réflexion, dans la complexité de ses moments (réfléchi, réfléchissant, réflexibilité, réflexion) et dans la simplicité de son existence (elle est, et c’est la réflexion même, en tant que savoir, qui permet de répondre à l’objection jacobienne du nihilisme)[58]. Ce progressif dévoilement de la structure de la réflexion permettra de remonter à son ultime condition : l’avènement, le surgissement, l’évènement même de la liberté comme absolu qui nous fonde.  
  
Cette présentation des grandes lignes d’un texte que l’on va maintenant lire permet d’esquisser une réponse à la question si souvent posée de la difficulté des WL. Tous les lecteurs ne peuvent, en effet, qu’être frappés par la distance, parfois pathétique, entre les revendications de clarté de Fichte et l’abrupte difficulté des WL. La forme de cours n’est pas seule responsable ici. Trois raisons sont susceptibles d’expliquer  le caractère indéniablement ardu de ces textes[59]. Tout d’abord, et c’est là une raison sur laquelle Fichte s’attarde à nouveau longuement dans cette WL, l’entrée dans la WL se fait au prix d’une rupture violente d’avec l’attitude de la conscience  commune. La conscience commune pose l’être comme premier, elle a une tendance irrépressible à l’ontologisation, au sens où elle pense comme première la « doctrine des choses », pour reprendre l’expression de la WL de 1811. Or, le point de vue de la WL est celui de la réflexion ; ce sont les déterminations du savoir qui sont premières et non les propriétés des choses ; dans toute proposition qu’il énonce sur l’être, l’homme, Dieu, la nature, mais aussi le corps, la tendance, l’affect[60], le penseur doit penser son savoir ou le statut de son « dire l’être, l’affect, etc. ». La conscience commune oublie toujours la situation épistémique en laquelle elle se trouve ;  à l’opposé, l’activation sans arrêt continuée de cette situation épistémique est la signature de la posture transcendantale. Le mouvement d’Epoche que suppose la Wl est donc aux antipodes de cette tendance naturelle de la conscience commune et suppose ce que Fichte appelle un « arrachement » (Lossreichung). C’est cet arrachement à la méduse ontologique initiale qui explique, pour partie, la difficulté que le lecteur rencontre lorsqu’il lit les WL. Mais, outre ce difficile « arrachement », sans arrêt à reconduire, deux autres raisons peuvent expliquer la légendaire difficulté d’accès des WL. Tout d’abord, le fait que Fichte incontestablement innove par son usage de « l’identité réflexive » comme identité du posant et du posé,  noésis noeseos -sur laquelle se conclura significativement l’Encyclopédie de Hegel- et que Fichte nomme, dès 1793, sa « découverte ». Cette nécessité de penser le pensant dans le pensé, nous pouvons aujourd’hui l’exprimer de manière limpide grâce, par exemple, aux acquis de la pragmatique (comme congruence entre le contenu de l’énoncé et le statut de l’énonciation), mais, à son époque, Fichte est en butte à une logique qui ne reconnaît d’identité que formelle (A =A) et n’admet d’adéquation qu’entre un référent et une proposition qui lui est extérieure. L’absence de thématisation frontale[61] de ce type d’identité dans la philosophie précédente contraint Fichte à inventer un nouveau langage, de nouveaux syntagmes (tel la relation « Tun et Sagen », « dire et faire », « posant, posé », « effectué et effectuation » etc.), syntagmes difficiles parce que sans histoire ni origine, y compris au sein de la problématique transcendantale que pourtant ils accomplissent. Par delà cette inévitable rançon de l’originalité, la difficulté des Wl réside également dans la volonté de réenveloopement des doctrines, volonté que nous venons de saisir sur le vif. Passer du vocabulaire de l’être et de Dieu (Spinoza), à celui de la nature et de l’absolu (Schelling), à celui de l’intuition et du concept (Kant) à quelques pages de distance et avec la même finalité démonstrative (montrer le dire et donc penser l’apparaître) ne facilite évidemment pas une lecture qui se donne d’abord pour tâche d’appréhender des contenus. Or, en dernière instance, Fichte dit que tous ces contenus (être, Dieu, intuition, concept, nature, esprit, affect, chose) seront tous équivalents si on oublie les déterminations du savoir en tant que savoir. C’est pourquoi il est loisible de  dire que la WL permet toutes les doctrines et il serait sans doute possible aujourd’hui de prendre pour point de départ une série de propositions actuelles, par exemple celles de Merleau-Ponty ou, à l’opposé, celles du « naturalisme » américain le plus dur pour rejouer la partition de la WL. Ainsi, pour prendre l’exemple du naturalisme, pourrait-on penser « la nature » comme principe et le cerveau comme son principiat. Il s’agirait, dès lors, de reprendre une dialectique analogue à celle que Fichte met en œuvre au début de ce texte à propos des positions antinomiques de tenants de la création et de  Spinoza pour retrouver des apories semblables qui toutes convergent vers une même question, celle de l’oubli, par ces doctrines, de leur propre réflexion. Cette capacité  de la WL  à réinvestir d’autres positions pour mieux les « transcendantaliser » ou les « désontologiser » de l’intérieur est sans doute ce qui explique les quiproquos nombreux et les récupérations multiples auxquelles elle peut donner lieu. A rester au ras de la lettre, il est loisible de faire de Fichte un spinoziste, un schellingien, un luthérien de stricte obédience, un spécialiste de christologie, un tenant de la mystique rhénane, un précurseur de la phénoménologie de la chair, un penseur de la gnose, un exalté du vouloir-vivre, un plotinien qui s’assume ou un soufi qui s’ignore... A tous ces contenus, il convient d’opposer  une fois encore la mise en garde de Fichte dans la dernière WL qu’il acheva :  
  
« Ceux qui croyaient faire beaucoup d’honneur à la WL et en louer les mérites en énonçant des propositions du type : « nous sommes en Dieu, notre vie est en lui, etc., » devraient d’abord chercher dans quel sens et sous quelle limitation on peut dire cela dans la WL. Kant aurait été de notre avis s’il avait réussi à éclaircir ce point. En revanche, personne d’autre que lui n’aurait été de cet avis »[62].

## **A propos de la traduction**

Comme on le sait, aucune des WL tardives n’a été traduite en français[63].  La Wl la plus tardive à l’avoir été est l’une des expositions de 1804, traduite il y a maintenant presque trente ans par Didier Julia. Or, en 1812, le lexique de Fichte n’est pas forcément le même qu’en 1804 (il en revendique souvent le caractère fluctuant d’une Wl à l’autre) ; en outre, lorsque le vocabulaire demeure le même qu’en 1804, le recul autorise à remettre en cause certains des choix cruciaux de Julia, telle celui de Einsicht ou de Faktish[64]. Il nous a donc fallu faire des choix lexicaux sans pouvoir nous appuyer sur une tradition ; ce qui comporte évidemment de très grands risques. Nous avons eu comme souci recteur de ne pas obscurcir ni surdéterminer le texte en multipliant les expressions par trop inhabituelles en français. Plus précisément nous avons eu à cœur de respecter, autant que faire se pouvait, ce que l’auditeur entendait au moment où Fichte prononçait sa leçon. Nous avons donc traduit par une formule étrange ou choquante une expression qui se voulait telle et qui était reçue comme telle par l’auditeur ; mais en même temps, nous avons tâché de restituer par un terme banal en français, un terme qui se voulait tel et était perçu comme tel en allemand. Ce travail n’aurait pas été possible sans A. Gahier, germaniste professionnelle, spécialiste de stylistique allemande et dont la connaissance de l’allemand du XVIIIéme siècle était seule susceptible de nous éclairer sur l’étrangeté ou non de tel ou tel syntagme pour un auditeur de l’époque. Pour le dire d’un exemple, que nous commentons en note, le verbe « schweben »  a souvent été traduit (à la suite de A. Philonenko) par « flotter entre » (par exemple :  flotter entre deux déterminations du savoir ou entre deux hypothèses). Cette expression « flotter entre » est choquante en français, parce que d’un usage inhabituel dans ce contexte. La question se pose donc de savoir si elle l’est en allemand et l’était du temps de Fichte. Comme ce n’est pas le cas, nous avons choisi de traduire cette expression par un terme banal et courant, qui est tout simplement « osciller » entre deux termes ; de même, nous n’avons pas traduit  Darüberschweben par « flotter sur » (un domaine du savoir) mais par le terme classique de : « parcourir » (un domaine du savoir).  Ce sont là des termes courants qui tentent d’indiquer au lecteur français ce qui était habituel, aux yeux de Fichte, et ce qui ne l’était pas et qui par là veille à faire ressortir les moments où Fichte par son vocabulaire veut innover et les moments où il suit l’usage. Certes, cette tâche de traduction peut paraître quasi impossible, ne serait ce que parce que l’allemand use de néologisme de manière habituelle et que cette création n’est pas contre ce que les anglo-saxons appellent l’usage. Mais nous avons néanmoins tenté de poursuivre cet idéal régulateur en ne multipliant pas les expressions étranges, les suffixes inhabituels, les tirets ou les substantivations de verbe. Il est évidemment des moments ou cela était inévitable mais nous avons tenté de ne pas le faire systématiquement lorsqu’une autre expression plus simple et courante en français était possible. Ce souci  comporte des risques et engendre inévitablement des erreurs, mais elles nous ont semblé préférable à la traduction littéralement littérale à laquelle nous ont habitués certaines traductions de textes allemands comme par exemple ceux de Heidegger. Certes, le langage philosophique innove et crée mais il convient de ne pas manquer cette innovation en « surtraduisant » des expressions courantes et usuelles dans tel contexte. Ce souci de traduction est également un combat pour une certaine philosophie de langue allemande que nous souhaiterions, peut-être en vain, soustraire à sa réputation d’inquiétante obscurité. Ni Fichte, ni Hegel ne sont des forcenés de l’incompréhensible, des enragés de l’obscurité, des fanatiques de l’opacité.  Fichte dit, (il crie presque), son souci d’être clair, comme par exemple lorsque dans cette WL, il rappelle une fois encore « sa lutte incessante pour plus de simplicité et de clarté »[65]. C’est ce souci que nous avons tenté de traduire.

=======  
  
[1] Il y eut en tout 51 leçons.

[2] Traduction française de A. Gahier et I. Thomas-Fogiel, éditions du Cerf, Paris, 2005.  
  
[3] Sur cette année 1812 particulièrement féconde, voir E. Fuchs « Verzeichnis der Lehrveranstaltungen.. Predigten und Reden J.G. Fichtes in chronologischer Reihenfolge » in Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendentalphilosophischer Argumentation, Festschrift für A. Mues zum 60. Geburstag, Würsburg, 1998, p. 59 à 66. Sur la Logique transcendantale de 1812, voir A. Bertinetto, l’essenza dell’empiria, Loffredo editore, Napoli, 2001.

[4] FichtesWerke, Tome X. 315 à 492, réedité par Walter de Gruyter and co, Berlin, 1971 (cité ici SW, X). Le texte est intitulé : Wissenschaftslehre de 1812, (WL selon l’abréviation que Fichte utilisait).

[5] Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von R. Lauth, E. Fuchs und H. Gliwitzky, II, 13, F. Fromann et G. Holzboog, 2002, citée à l’avenir G.A. Les différences entre les deux éditions ne sont pas quantitativement considérables même si elles sont, par endroits, significatives. Nous avons pour cette édition française suivi le texte de l’académie mais signalons et traduisons en note les variantes les plus importantes des SW, X.

[6] Fichte eut pour auditeurs, entre autres, Schopenhauer qui après avoir assisté aux cours de Schulze-Enésidème en 1811 à Gottingen,  vint à Berlin suivre ces cours sur la WL. Son manuscrit est, avec ceux de J.L Cauer, et de M. N Itzig,  l’un des plus intéressants.

[7] Ce qui n’est pas le cas de toutes les versions de la doctrine de la science. Certaines versions, telles celle de 1813 sont interrompues,  d’autres, telle la deuxième version de 1804, ne sont  pas authentifiée dans la mesure où le manuscrit de Fichte est perdu.  
  
[8] Ce n’est pas le cas de tous les cours de Fichte. Par exemple les leçons sur la destination du savant de 1794 (traduction de J.L. Vieillard-Baron, Vrin 1981),  bien que cours, relèvent d’un registre littéraire et non d’un style parlé.

[9] Nous en avons signalé quelques unes en note en laissant le choix au lecteur lorsque cela posait un problème d’interprétation.

[10] Comme on le sait la Forschung fichtéenne a pris l’habitude de diviser en trois périodes l’activité de l’auteur : de 1794 à 1798, qui est la période dite d’Iéna; de 1801 ou 1804 (les avis divergent sur le commencement exact) qui est la philosophie intermédiaire, et enfin de 1810 à la mort de Fichte qui constitue la « philosophie tardive ». Nous reprenons, par commodité, la caractérisation de la philosophie de Fichte  en trois périodes même si, à nos yeux (voir I. Thomas-Fogiel, Fichte, réflexion et argumentation, Vrin 2004) il n’y a pas de rupture entre les différentes versions.

[11] C’est la troisième fois que Fichte fait cette proposition. Il l’avait d’abord faite à la France révolutionnaire en 1789, puis en 1806 lors des  premières guerres napoléoniennes, enfin en 1813. Les deux premières offres de Fichte étaient restées sans effets, la troisième vit simplement Fichte participer à des exercices militaires.

[12] Fichte fit en 1804 trois exposés de la WL.

[13] Fichte a exposé une quinzaine de versions de la doctrine de la science : 1794-1795, 1796-1797, 1797-1798, 1798-1799, 1801-1802, 1804 (trois cycles de conférences), 1805, 1807, 1810, 1811, 1812, 1813, 1814. À ces WL, il faut ajouter au moins deux textes qui ont même statut, le brouillon le plus achevé de la première WL, intitulé Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire de 1793, traduction d’ I. Thomas-Fogiel et A. Gahier, Vrin 1999, et le Diarium, journal philosophique que Fichte tînt entre 1813 et 1814. Fichte a publié de lui même, quoique plus ou moins contraint par la pression étudiante, la  WL de 1794.

[14] Voir ici, par exemple  p. 65 (pagination GA) : « nous ne nous sommes encore jamais exprimé aussi clairement qu’on ne le fera aujourd’hui. » ou encore p. 67,  74, 81, etc. En fait, Fichte ne cesse de dire qu’il a atteint le maximum de clarté.

[15] De fait, parce que Fichte meurt, mais elle n’est pas, dans son esprit, au moment où il l’écrit, la dernière, étant bien entendu que Fichte, jeune encore (il a 50 ans en 1812), ne songe nullement à faire son testament.

[16] Certains développements sont purement et simplement les mêmes.

[17] Fichte considère la WL de 1805 (leçons de juin à août à Erlangen) comme la quatrième et dernière version de ses expositions de 1804. Sur cette WL et son importance par rapport aux trois premières expositions de 1804, voir notre préface à sa traduction, Cerf, 2005.  
  
[18]Pour un même constat sur la fréquence de  cette interprétation, voir J.M. Vaysse qui notait récemment (« Absolu et phénomène dans la philosophie de Fichte, in Fichte de la maturité, collectif sous la direction de J.C. Goddard et M. Maeaschalk, Vrin 2003): « On admet fréquemment qu’à partir de 1801 Fichte est passé d’une philosophie du moi et de l’agir à une philosophie de l’être impliquant une réhabilitation de la spéculation » p.13. Il est impossible de citer de manière exhaustive les tenants de cette lecture de l’évolution des WL (Medicus mais aussi Gueroult, Druet, Janke, Renaut,  etc.) ; nous choisissons donc de nous appuyer sur les auteurs les  plus récents qui illustrent cette interprétation à savoir : J. Brachtendorff  dans Fichtes Lehre vom Sein. Ein Kritische Darstellung der Wissenschaftslehre von 1794 1798/99 u. 1812, Paderborn-Munich-Vienna-Lund, Ferdinand Schonig, 1995. et E. Brito, *J.G. Fichte et la transformation du christianisme*, Louvain University press, 2004. Les interprètes qui, contre cette lecture, ont le plus défendu la continuité des WL et leur inscription solide dans le point de vue transcendantal de 1794  sont X. Léon et surtout aujourd’hui  R. Lauth.

[19] Le premier à avoir parlé de la philosophie de Fichte comme d’une « philosophie johannnique » fut Jacobi. Il fut suivi par Medicus qui parle de la dernière philosophie de Fichte comme de « la période johannique » puis de tous les commentateurs qui pensent la philosophie de Fichte comme philosophie religieuse. Arguant que Fichte dans des textes  populaires, tel *L’initiation à la vie bienheureuse*, a mobilisé l’évangile de Jean contre l’interprétation paulinienne de la révélation, on voudrait, de cette prise de position ponctuelle faire l’emblème de toute sa pratique philosophique. La question ici est claire : il ne s’agit pas de savoir si Fichte était chrétien ou non mais s’il a fait une philosophie religieuse et plus précisément chrétienne. Pour le dire de deux analogies très éloignées l’une de l’autre, P. Ricoeur, protestant pratiquant, a toujours refusé de faire de sa philosophie une philosophie religieuse et de ses livres la présentation de tel ou tel évangile, même s’il a parlé d’eux. Dans un sens tout à fait différent, les *Méditations* de Descartes s’articulent indiscutablement autour de Dieu. Pour autant, très rares sont les commentateurs à avoir eu l’idée de faire du cartésianisme une philosophie religieuse.  La question se pose dans les mêmes termes pour Fichte que pour ces deux auteurs.  
  
[20] E. Brito par exemple écrit « « les raisons de la transformation se trouvent en bonne partie dans la querelle de l’athéisme  qui a montré l’urgence d’une meilleure élaboration du problème de Dieu et de la question connexe de la synthèse du monde des esprits » (2004, p.222). Il note aussi clairement les textes  de référence que privilégie cette interprétation religieuse, à savoir les textes autour de la querelle de l’athéisme (1799), la WL de 1804 (deuxième exposition), l’Initiation à la vie bienheureuse (1806) et la doctrine de l’état de 1813 (voir, entre autres : Brito, p.226).

[21]  Par exemple Brito :  « la doctrine de la création est rejetée comme une erreur capitale » ( 2004, p.222)

[22] Uultima inquirenda. Fichtes Bearbeitungn der Wissenschaftslehre im Winter 1813-1814, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 2001p. 308, note.  
  
[23] C’est généralement la manière dont Fichte caractérise la philosophie de Schelling. Dans son article « Wissenschaft und Religion – Perspektivität und Absolutes in der Philosophie Fichtes » (Fichte Studien,vol. 8), Asmuth tente de montrer comment la WL ne prône nullement « l’inconcevabilité de l’absolu », au sens où les penseurs de la mystique rhénane ont pu l’entendre. Certes, certaines WL thématiseront le non-concevable mais en tant qu’il est conçu comme non-concevable et non en tant que transcendanace inatteignable. Asmuth, montre à quel point nous sommes loin de toute apologie du non-savoir, de toute pensée de la docte ignorance, de toute théologie négative, positions qui toutes posent une transcendance incompréhensible et inatteignable.

[24] C’est ce que Fichte n’a cessé de proclamer des Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire à la Wl de 1813. A cet inachèvement de la philosophie transcendantale par Kant, Fichte donne des explications tantôt contingentes (la vieillesse, la non maturité du public) tantôt des raisons essentielles (l’interruption du processus de réflexion).  
  
[25] Ces expressions sont employées dans l’ordre : dans la WL de 1798 et de 1801, dans les WL de 1804, 1807, 1810, 1811, 1812 et 1813, dans la WL de 1794 (à la fois pour « effectué » et « expliqué »). Pour l’expression Tun et sagen, elle se trouve particulièrement thématisée dans la WL de 1804 mais apparaît un peu partout de  la période dite d’Iéna aux dernières productions.  
  
[26] Sur ce point voir notre Critique de la représentation, Vrin 2000 et Fichte, réflexion et argumentation, Vrin 2004.

Parler de continuité ne revient évidemment pas à nier toute progressivité, et il est évident qu’au fur et à mesure des années Fichte maîtrise de mieux en mieux ce qu’il appelait en 1793 sa “ découverte ”, c’est-à-dire, à notre sens son modèle de l’identité réflexive comme congruence entre le faire et le dire, l’énoncé et l’énonciation.

[28] Sur ce point plus général des arguments transcendantaux, nous nous permettons de renvoyer à notre Référence et autoréférence, étude sur le thème de la fin de la philosophie dans la pensée contemporaine, Vrin 2005.

[29] Il s’agit là d’une expression de la WL de 1804

[30]. Nous avons très longuement montré la cohérence et la nature du passage de ces deux WL dans Critique de la représentation ainsi que dans notre Introduction à la traduction de la WL Nova methodo  (livre de poche, 2000) ; nous résumons donc d’une phrase ici ces analyses.  
  
[31]  GA II, 12, 165

[32] C’est ce que M. Ivaldo dans son magnifique travail sur Fichte et Spinoza appelle la « sémantisation de l’être », voir, entre autres, « philosophie transcendantale et ontologie dans la Wl de 1811 », p. 47,  Fichte de la maturité, Vrin 2003.

[33] P. 56 de l’édition G.A pour tout le paragraphe qui est cité sans coupures.

[34] Rappelons que Fichte parle ici à des étudiants très avancés voire à de collègues. Il y a, comme nous l’avons souligné dans notre commentaire de la WL de 1805, une différence de statut  entre les textes qui s’adresse à un large public  et celles qui s’adressent à un public de philosophes et de savants.

[35] Fichte fait  allusion ici à l’Ethique Partie I, Proposition XV « ce qui est, est en Dieu, et rien n’est sans Dieu, ni ne peut être conçu »

[36] Voir par exemple les introductions à la doctrine de la science ou la WL de 1804

[37] Fichte montre dans cette WL son peu d’attachement fétichiste au vocabulaire puisqu’il passe de l’être chez Spinoza à l’Un chez Spinoza, puis à Dieu sans transition. Voir par exemple de la page 51 à  53, le glissement entre les termes d’être et d’un qui rend caduque toute tentation de questionnement sur la différence entre l’être et l’un chez Fichte comme on peut le faire pour la mystique rhénane ; ce qui importe, aux yeux de Fichte, ce n’est pas la manière dont Spinoza ou Schelling ont appelée leur premier principe (Un, Dieu, être, Nature) mais bien le statut qu’ils lui donnent à savoir un « en soi » non réfléchi. Le problème de Fichte est de faire apparaître la structure de la réflexivité et non de gloser pour savoir si il vaut mieux parler de l’Un avec Plotin que de l’être avec Maître Echkart.

[38] Il la rejette p. 57 mais p. 61, après l’avoir élaboré transcendantalement, il écrit : « Arrêtez vous à cette pensée éclairante. Il y a  des propositions du système de Spinoza qui, prises en ce sens, sont vraies et conviennent à la WL ; là est le véritable parallèle : « En kai pan » ; l’Un est tout. Tout dans un, tout est un. Assurément, mais dans l’apparition une. Dans cette unité, nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes ; oui, nous sommes dans son apparition mais jamais dans son être absolu. » On a là un exemple frappant de la réécriture de Fichte. Les termes demeurent les mêmes mais leur sens s’est profondément modifié puisqu’on a effectué l’Epoche de toute position ontologique commune  
  
[39]  P. 56

[40] Voir le dernier en date E Brito qui écrit «  Fichte emploie côte à côte les termes de Dieu et d’absolu sans qu’on y discerne aucune différence de signification. Cette identité est tellement évidente pour Fichte qu’il ne la thématise nulle part dans ses écrits de 1810-1813 » 2004 p. 269. Pour un même constat voir l’important ouvrage de D Schmid : Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810-1813, Berlin/ New-York, 1995 qui note que Fichte emploie « de manière interchangeable » les concepts de Dieu, être et absolu et montre que la substitution progressive dans un même texte de cette période de la notion de vie à celle « d’être » ne signifie rien d’autre que l’être de l’absolu ne doit pas être compris comme être mort et objectivé mais comme dynamique.  
  
[41]  Dreschler par exemple, dans son très important  Fichtes Lehre vom Bild, Stuggart, 1955,  estimait que le concept de vie inaugurait une nouvelle période. Contre cette interprétation,  voir les arguments de Schmid précédemment cité, mais surtout le constat massif que fait par exemple Bertinetto qui remarque que la WL de 1812, pourtant parmi les toutes dernières Wl, parle très peu de la vie, Op. Cit p. 68. Sur la Wl de 1812 en tant que telle, on consultera aussi G. Schulte Die Wissenschaftslehre des späten Fichte, Francfort, Klaustermann,1971 ; Manzana, J. : « l’absolu et son apparition  absolue d’après la doctrine du savoir », Archives de philosophie,n°28, 1965.Vetö M. « Être et apparition selon la doctrine de la science de  1812, Fichte-Studien, 12, 1997, enfin l’ensemble des très remarquables travaux de A. Bertinetto, notamment «Riflessione e riflessibilità : il rapporto tra logica transcendentale e dottrina della scienza nella prima  Transcendantale Logik  di Fichte (aprile-agosto 1812). Annuario Filosofico, Milan, 2000.    
  
[42] Voir dés le début du  texte ici p. 53 « La philosophie qui lèvera effectivement la contradiction sera la vraie philosophie. Pour lever cette contradiction, dis-je, le philosophe doit être arrivé au terme de sa pensée ».

[43] Voir par exemple p.51 et sq

[44] Le passage s’effectue vers la p. 61. Fichte écrit  :  « Spinoza lui-même n’aurait pu y  réussir dans sa vie quand bien même il eut obscurément anticipé l’image de la WL et parlé non de l’être mais bien de l’apparition. »

[45] Sur cette manière de procéder en montrant 1) qu’il est impossible de dire X et ensuite qu’il est impossible de ne pas dire Y, voir notre Fichte, réflexion et argumentation, IIème partie.  
  
[46] Cette solution est envisagée et réduite à l’impossibilité p. 54 et sq

[47] C’est à dessein que nous reprenons ce titre de M. Henry car le premier mouvement du lecteur pourrait être de rapprocher ces deux doctrines, tant certains thèmes y semblent communs, comme la notion d’apparaître de l’apparaître, ou encore celle de vie et d’auto-affection de la vie, voire, comme nous l’avons montré dans notre texte de 2000 sur Fichte,  la notion même de « critique de la représentation ». Cela étant, il convient de ne pas céder à la facilité et de bien comprendre que le projet de Fichte demeure peu compatible avec la grande entreprise de M. Henry. L’analyse des identités et différences réelles dépasse le cadre de cette simple préface.

[48] « Philosophie de l’imagination -la Bildlehre- in Fichte de la Maturité, Vrin 2003, p. 56. Nous sommes d’accord avec tout ce que dit A. Bertinetto dans son magnifique article, à cette seule réserve prés que pour nous la doctrine de la vérité ne « disparaît pas » dans les WL 1810-1814, comme le dit Bertinetto (2003 p.56) ; elle est supposée acquise et concentrée dans les premiers paragraphes alors que dans d’autres Wl la doctrine de la vérité et la phénoménologie se partageait l’exposition comme par exemple en 1804.  
  
[49] Rappelons que Lambert est le premier à introduire ce terme et le définit comme science des illusions, moment préparatoire à l’exposé de la vérité. La phénoménologie de l’esprit conservera quelque chose de ce sens puisque le texte se donne comme le récit des illusions de la conscience. Le premier à avoir pris le terme en un sens exclusivement positif est donc Fichte.

[50] Voir § 7 de Sein und Zeit, Tübingen;1986 (16éme édition).

[51] Logique de Port-Royal,  L I, VI, § 1, Flammarion, Champ, 1970.

[52] Voir entre autres De la représentation, Paris, EHESS, 1994 et Sublime Poussin, Seuil, 1995.  
  
[53] P. 57

[54] Toute la différence entre Kant et Fichte se laisse lire comme le passage de la connaissance (Erkenntnis) au savoir (Wissen).

[55] Sur cette impression induite pas l’attachement de Kant au seul processus de subsomption, voir B. Longuenesse, Kant et le pouvoir de juger, PUF, 1993.  
  
[56] p. 64.

[57] P.76.

[58] Voir ici p. 51. Jacobi a accusé la WL de nihilisme en 1799, Schleiermacher reprendra cette accusation qui est une des rares contre la WL que Fichte semble véritablement prendre au sérieux, puisqu’il ne l’indexe pas sur une mécompréhension de la position épistémique induite par le point de vue transcendantal.

[59] C’est-à-dire des WL et uniquement elles car le reste  est relativement simple. Les textes populaires sont clairs mais n’ont pas même statut que les WL et ne sauraient en aucun cas servir à les expliquer. Les textes de philosophie appliquée, telle la doctrine du droit, de l’état ou de l’éthique sont (du moins pour la philosophie tardive) également des cours mais sont beaucoup plus faciles d’accès. Il y a en effet des contenus (par exemple l’organisation économique dans la doctrine du droit) que n’importe quel lecteur peut saisir immédiatement sans difficulté ; ce n’est pas le cas des WL où de l’avis de tous, il est possible de lire des centaines de pages sans comprendre de quoi Fichte parle, et pour cause pourrait on dire sous forme de boutade, puisque ce dont il parle c’est du fait qu’il parle.  
  
[60] Dans notre essai Référence et auto-référence, Vrin 2005, nous avons montré comment une certaine phénoménologie actuelle, s’inspirant, en les transformant parfois, des derniers propos de Merleau-Ponty occulte la dimension du « dire » lorsqu’elle dit le corps, la pulsion et alii,  et retombe ainsi dans les mêmes impasses que celles que dénonce Fichte dans le spinozisme. Que l’objet d’investigation ou du dire philosophique ne soit plus l’être ou Dieu, mais l’affect ou le corps n’entraîne nullement l’abandon de l’attitude épistémique requise par toutes les WL. C’est pourquoi, Fichte même lorsqu’il  parle de l’affect maintient sa position transcendantale initiale (l’affect est un dit de l’affect et non une donnée brute), et ce à la différence, nous semble t-il, de certains de ses commentateurs, comme par exemple ceux de la très importante école de l’Université Catholique de Louvain (Maeeschalk, Kokovska, etc.) qui, à notre sens, indexent trop la démarche de Fichte sur des phénoménologies non transcendantales du corps et de l’affect.

[61] Fichte n’est pas le premier à avoir thématisé ce type d’identité et l’on pourrait en trouver une expression dés le livre Gamma 4 de la Métaphysique d’Aristote, mais il est incontestablement le premier à l’utiliser systématiquement et à en faire l’identité motrice du discours philosophique.

[62] . P. 56

[63] Ni en anglais ; il existe une traduction de la WL de 1811 en italien et nous nous en sommes inspiré quand nous rencontrions un grave problème de lexique puisque comme nous l’avons dit la WL de 1811 ressemble beaucoup à cette WL de 1812, voir Dottrina della scienza, 1811, par G. Rametta, Milano, Guerrini, 2000.

[64] Que Julia traduit respectivement par « vision » et « factice », et que nous rendons par « compréhension intellectuelle » et « factuel ». Voir nos notes sur ces termes.

[65] P.86.

# **JOHANN GOTTLIEB FICHTE WIKIPEDIA**

**Cet article** [**ne cite pas suffisamment ses sources**](https://fr.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:Citez_vos_sources) (mai 2009).

Si vous disposez d'ouvrages ou d'articles de référence ou si vous connaissez des sites web de qualité traitant du thème abordé ici, merci de compléter l'article en donnant les **références utiles à sa** [**vérifiabilité**](https://fr.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:V%C3%A9rifiabilit%C3%A9) et en les liant à la section « [Notes et références](https://fr.wikipedia.org/wiki/Aide:Pr%C3%A9sentez_vos_sources) » ([modifier l'article](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Johann_Gottlieb_Fichte&veaction=edit), [comment ajouter mes sources ?](https://fr.wikipedia.org/wiki/Aide:Ins%C3%A9rer_une_r%C3%A9f%C3%A9rence_%28%C3%89diteur_visuel%29)).

Johann Gottlieb Fichte

penseur allemand

[](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Johann_Gottlieb_Fichte.jpg?uselang=fr)

|  |  |
| --- | --- |
| **Naissance** | [19 mai](https://fr.wikipedia.org/wiki/19_mai) [1762](https://fr.wikipedia.org/wiki/1762) [Rammenau](https://fr.wikipedia.org/wiki/Rammenau) en [Lusace](https://fr.wikipedia.org/wiki/Lusace) |
| **Décès** | [27](https://fr.wikipedia.org/wiki/27_janvier) [janvier](https://fr.wikipedia.org/wiki/Janvier_1814) [1814](https://fr.wikipedia.org/wiki/1814) (à 51 ans) [Berlin](https://fr.wikipedia.org/wiki/Berlin) |
| **École/tradition** | [Idéalisme allemand](https://fr.wikipedia.org/wiki/Id%C3%A9alisme_allemand) |
| **Principaux intérêts** | [Métaphysique](https://fr.wikipedia.org/wiki/M%C3%A9taphysique), [théologie](https://fr.wikipedia.org/wiki/Th%C3%A9ologie), [religion](https://fr.wikipedia.org/wiki/Religion), [éthique](https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89thique), [politique](https://fr.wikipedia.org/wiki/Politique) |
| **Idées remarquables** | [Moi absolu](https://fr.wikipedia.org/wiki/Moi_absolu_de_Fichte) |
| **Œuvres principales** | *Doctrine de la science*[1](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-1), *Doctrine du droit*, [*Discours à la nation allemande*](https://fr.wikipedia.org/wiki/Discours_%C3%A0_la_nation_allemande) |
| **Influencé par** | [Platon](https://fr.wikipedia.org/wiki/Platon), [Jean](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_%28ap%C3%B4tre%29), [Machiavel](https://fr.wikipedia.org/wiki/Nicolas_Machiavel), [Descartes](https://fr.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Descartes), [Spinoza](https://fr.wikipedia.org/wiki/Baruch_Spinoza), [Rousseau](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-Jacques_Rousseau), [Kant](https://fr.wikipedia.org/wiki/Emmanuel_Kant), [Jacobi](https://fr.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Heinrich_Jacobi) |
| **A influencé** | [Romantisme allemand](https://fr.wikipedia.org/wiki/Romantisme_allemand), [Hölderlin](https://fr.wikipedia.org/wiki/Friedrich_H%C3%B6lderlin), [Hegel](https://fr.wikipedia.org/wiki/Georg_Hegel), [Schelling](https://fr.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Schelling), [Michel Bakounine](https://fr.wikipedia.org/wiki/Michel_Bakounine), [Kierkegaard](https://fr.wikipedia.org/wiki/S%C3%B8ren_Kierkegaard), [Xavier Léon](https://fr.wikipedia.org/wiki/Xavier_L%C3%A9on), [Bernard Bourgeois](https://fr.wikipedia.org/wiki/Bernard_Bourgeois) |

[modifier](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Johann_Gottlieb_Fichte&veaction=edit&section=0) - [modifier le code](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Johann_Gottlieb_Fichte&action=edit&section=0) - [modifier Wikidata](https://www.wikidata.org/wiki/Q102585)[Documentation du modèle](https://fr.wikipedia.org/wiki/Mod%C3%A8le:Infobox_Philosophe)

**Johann Gottlieb Fichte** ([19 mai](https://fr.wikipedia.org/wiki/19_mai) [1762](https://fr.wikipedia.org/wiki/1762), [Rammenau](https://fr.wikipedia.org/wiki/Rammenau) en [Lusace](https://fr.wikipedia.org/wiki/Lusace) - [27](https://fr.wikipedia.org/wiki/27_janvier) [janvier](https://fr.wikipedia.org/wiki/Janvier_1814) [1814](https://fr.wikipedia.org/wiki/1814), [Berlin](https://fr.wikipedia.org/wiki/Berlin)) est un [philosophe](https://fr.wikipedia.org/wiki/Philosophe) [allemand](https://fr.wikipedia.org/wiki/Allemagne) du [XIXe siècle](https://fr.wikipedia.org/wiki/XIXe_si%C3%A8cle). Il fut un des fondateurs du mouvement philosophique connu sous le nom d'[idéalisme allemand](https://fr.wikipedia.org/wiki/Id%C3%A9alisme_allemand), qui tira son origine des écrits théoriques et éthiques d'[Emmanuel Kant](https://fr.wikipedia.org/wiki/Emmanuel_Kant).

**Sommaire**

* [1 Biographie](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Biographie)
  + [1.1 La Révolution française](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#La_R.C3.A9volution_fran.C3.A7aise)
  + [1.2 Enseignement philosophique](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Enseignement_philosophique)
  + [1.3 La Nation et l'État](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#La_Nation_et_l.27.C3.89tat)
  + [1.4 Doctrine de la science](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Doctrine_de_la_science)
* [2 Influence de Fichte](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Influence_de_Fichte)
  + [2.1 Sur l'idéalisme allemand et les premiers romantiques](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Sur_l.27id.C3.A9alisme_allemand_et_les_premiers_romantiques)
  + [2.2 Sur la naissance du pangermanisme](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Sur_la_naissance_du_pangermanisme)
  + [2.3 Fichte et la France](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Fichte_et_la_France)
* [3 Vocabulaire](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Vocabulaire)
* [4 Bibliographie](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Bibliographie)
  + [4.1 Œuvres de Fichte](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#.C5.92uvres_de_Fichte)
  + [4.2 Éditions, anthologies](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#.C3.89ditions.2C_anthologies)
  + [4.3 Études sur Fichte](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#.C3.89tudes_sur_Fichte)
    - [4.3.1 Ouvrages sur Fichte](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Ouvrages_sur_Fichte)
    - [4.3.2 Articles sur Fichte](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Articles_sur_Fichte)
  + [4.4 Ouvrages généraux](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Ouvrages_g.C3.A9n.C3.A9raux)
* [5 Notes et références](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Notes_et_r.C3.A9f.C3.A9rences)
* [6 Voir aussi](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Voir_aussi)
  + [6.1 Articles connexes](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Articles_connexes)
  + [6.2 Sources partielles et liens externes](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Sources_partielles_et_liens_externes)

## **Biographie**

Johann Gottlieb Fichte est né dans [l'Électorat de Saxe](https://fr.wikipedia.org/wiki/Duch%C3%A9_de_Saxe), à Rammenau en 1762. Il est le premier des huit enfants de Christian Fichte, né en 1737 et décédé en 1812, et de Dorothea, née Schurich, née en 1739 et décédée en 1813[2](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-europhi-2). Fichte est issu d'un milieu très modeste. Son père, simple mercier et fabriquant de rubans, ne pouvait lui assurer une éducation, et il fut lui-même gardien d'oies jusqu’à l'âge de 12 ans. Lorsque le duc [Ernst Haubold von Miltitz](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Ernst_Haubold_von_Miltitz&action=edit&redlink=1) (apparenté à la famille du poète-philosophe [Novalis](https://fr.wikipedia.org/wiki/Novalis)) visite Rammenau et manque le sermon du pasteur local, il est orienté vers le jeune Fichte, qui lui en récite l'intégralité par cœur. Impressionné, le duc [von Miltitz](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Ernst_Haubold_von_Miltitz&action=edit&redlink=1) prend l'éducation du jeune garçon en charge. Il l'envoya d'abord auprès du curé Gotthold Leberecht Krebe, puis à l’école de [Meissen](https://fr.wikipedia.org/wiki/Meissen), et en 1774, Fichte entre à la prestigieuse [École régionale de Pforta](https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89cole_r%C3%A9gionale_de_Pforta) proche de [Naumburg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Naumbourg_%28Saale%29)[2](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-europhi-2), où il eut des aventures tumultueuses.

À partir de 1780, Fichte commença des études de [théologie](https://fr.wikipedia.org/wiki/Th%C3%A9ologie) à [Iéna](https://fr.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A9_d%27I%C3%A9na), puis [Leipzig](https://fr.wikipedia.org/wiki/Leipzig), afin de devenir pasteur ; il découvre alors la [philosophie](https://fr.wikipedia.org/wiki/Philosophie) avec [Spinoza](https://fr.wikipedia.org/wiki/Spinoza). En 1788, il se fait finalement précepteur à Zurich, où il rencontre Johanna Rahn, une nièce de [Klopstock](https://fr.wikipedia.org/wiki/Klopstock), qu'il épouse en 1793. Il découvre la philosophie de [Kant](https://fr.wikipedia.org/wiki/Kant) en 1790 lors de son préceptorat, à la demande de son élève, qui lui demande des explications sur la *Critique* kantienne. Il étudie alors l'intégralité de son œuvre critique avec une rigueur et une ferveur inégalée à l'époque.

Son caractère difficile et rebelle fait de lui un précepteur malheureux, et après un premier changement de Zurich à Varsovie, il abandonne sa charge en 1792 et se décide à partir pour [Königsberg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Kaliningrad), rencontrer enfin ce [Kant](https://fr.wikipedia.org/wiki/Kant) dont il se dit subjugué. Non reçu à sa première tentative, il rédige son premier ouvrage en 4 semaines pour convaincre le maître de le voir : *Essai d'une critique de toute révélation* ([1792](https://fr.wikipedia.org/wiki/1792)). Kant accepte alors de le recevoir, et, faveur exceptionnelle (car Fichte avait besoin d'argent et a d'ailleurs demandé à Kant un prêt que ce dernier a refusé), le recommande à son éditeur. Publié anonymement par erreur de l'éditeur, l'essai est si pénétré de la pensée de Kant, que le public l'assimile à ce dernier et croit lire une quatrième *Critique*. C'est Kant lui-même qui lève le doute et ouvre la scène philosophique à Fichte en lui en rendant la paternité.

## **La Révolution française**

Fichte est fasciné par la Révolution française, dont il suit de très près les inflexions. Dès [1789](https://fr.wikipedia.org/wiki/1789), il demande une place de prédicateur auprès des armées françaises et pense s'installer en France. Il prend part aux débats concernant la [révolution française](https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9volution_fran%C3%A7aise) dans les années 1793-1794 où sont publiés :

* *Revendication pour la liberté de penser à l'attention des princes qui l'ont opprimée*
* *Contributions pour rectifier le jugement du public sur la Révolution française*.

Ces textes, publiés anonymement, soutiennent les évènements français et soulignent par ailleurs la dignité de l'homme, ses droits, et la faculté qu'a le peuple de modifier la constitution du pays auquel il appartient. Fichte s'oppose aux privilèges de l'Ancien Régime et se montre assez subversif, aux yeux des autorités, pour les inquiéter dès le début des années 1790. C'est en écrivant son ouvrage sur la Révolution qu'il déclare recevoir les premiers pressentiments de son [système](https://fr.wikipedia.org/wiki/Syst%C3%A8me) philosophique[3](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-3).

## **Enseignement philosophique**

En [1793](https://fr.wikipedia.org/wiki/1793), Fichte est nommé Professeur de philosophie à [Iéna](https://fr.wikipedia.org/wiki/I%C3%A9na), où il succède à [Karl Leonhard Reinhold](https://fr.wikipedia.org/wiki/Karl_Leonhard_Reinhold), qui était lui aussi un disciple important de Kant et une source d'influence pour Fichte. Ce dernier suscite très vite un enthousiasme considérable par son éloquence, par la fulgurance et la nouveauté de ses idées, mais aussi par le caractère en apparence énigmatique, voire hermétique de sa pensée. La publication, par feuillets, de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (selon les traductions : les *Principes de la Doctrine de la science* ou bien l'*Assise fondamentale de la Doctrine de la science en son entièreté*), en 1794-95, lui assure une renommée dans toute l'Allemagne et même en dehors (Madame de Staël le fait connaître en France). Ce texte est la seule version de la *Doctrine de la science* qui sera publiée par Fichte de son vivant. Il ne la renie jamais, mais remet sans cesse la *Doctrine de la science* sur le métier. Seuls ses disciples en profitent, du moins avant la publication des premières éditions critiques de ses œuvres après sa mort. D'un niveau d'abstraction incroyable, d'une difficulté maintes fois soulignée tant par les disciples que par les détracteurs de Fichte, de son vivant même, cette première œuvre spéculative marque déjà l'écart qui sépare Fichte de son maître Kant (lequel se désolidarise officiellement de la pensée fichtéenne en 1799), en dépit des affirmations de Fichte lui-même, qui prétend transformer la lettre du transcendantalisme pour mieux en conserver l'esprit. Elle est en tout cas considérée comme la première œuvre de l'[idéalisme allemand](https://fr.wikipedia.org/wiki/Id%C3%A9alisme_allemand).

Fichte est très vite soucieux de systématicité. Pour cette raison, mais aussi dans la mesure où il est guidé par les idéaux émancipateurs de la Révolution, il cherche, dès le début, à tenir ensemble et à développer aussi bien une philosophie première (continuellement réécrite et renouvelée jusqu'à sa mort) qu'une philosophie appliquée (une philosophie du droit, de l'État, de l'éthique, de l'économie, de l'éducation, etc.), et même une philosophie dite « populaire », plus immédiatement militante. Hanté par la question de l'altérité, il est à certains égards le fondateur de la philosophie de l'éducation moderne, et le premier philosophe postkantien à proposer un système conjuguant avec autant de puissance théorique que de souci pragmatique une pensée de l'action politique et une réflexion spéculative et conceptuelle[4](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-4). Tandis que ses cours prodigués à Iéna deviennent célèbres, il écrit :

* en [1794](https://fr.wikipedia.org/wiki/1794), *Leçon sur la destination du savant* (all. *Über die Bestimmung des Gelehrten*) ;
* en [1796](https://fr.wikipedia.org/wiki/1796), *Fondements du Droit naturel* (deuxième partie du livre publiée en [1797](https://fr.wikipedia.org/wiki/1797)) (all. *Grundlage des Naturrechts*) ;
* en [1798](https://fr.wikipedia.org/wiki/1798), *Système d'éthique* (all. *System der Sittenlehre*).

Parallèlement, il développe sa philosophie première dont il propose une nouvelle version, alors seulement enseignée et non publiée : la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, dont il existe aujourd'hui des versions tirées de cahiers de cours de certains auditeurs de Fichte. En [1798](https://fr.wikipedia.org/wiki/1798) on propose à Fichte un poste dans un nouveau type d'[école centrale](https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89cole_centrale_%28R%C3%A9volution_fran%C3%A7aise%29) à [Mayence](https://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_de_Mayence#D.C3.A9cadence_de_l.27.C3.A9lectorat_de_Mayence) sous le patronage de la République française. Fichte esquisse alors le projet d’un *institut pédagogique purement scientifique* mais il ne donne pas suite à cette invitation[5](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-5).

En [1799](https://fr.wikipedia.org/wiki/1799) a lieu le célèbre *Atheismusstreit* ([*Querelle de l'athéisme*](https://fr.wikipedia.org/wiki/Querelle_de_l%27ath%C3%A9isme)). Fichte est accusé d'[athéisme](https://fr.wikipedia.org/wiki/Ath%C3%A9isme) et férocement critiqué par des personnalités qui, en réalité, guettaient toutes les occasions d'évincer Fichte (parfois surnommé le « Robespierre allemand » par ses adversaires) de la vie intellectuelle allemande, ou au moins de diminuer son influence politique en raison de sa complaisance avec la Révolution française et de son orientation démocratique. Au cœur de la tourmente, Fichte rédige un *Appel au public contre l'accusation d'athéisme*. Il choisit de démissionner et de quitter la ville d'[Iéna](https://fr.wikipedia.org/wiki/I%C3%A9na). Il ne retrouve plus jamais la gloire de ses premières années d'activité. Après son départ, en effet, c'est le jeune [Schelling](https://fr.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Wilhelm_Joseph_von_Schelling) qui attire tous les regards à l'Université d'Iéna. De plus, les attaques de nature strictement philosophique se multiplient aussi : tandis que ses disciples, notamment la jeune génération romantique mais aussi le jeune [Schelling](https://fr.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Wilhelm_Joseph_von_Schelling) et le jeune [Hegel](https://fr.wikipedia.org/wiki/Hegel) (qui s'opposent par la suite à son système), soulignent le caractère révolutionnaire de sa pensée, les recensions critiques de ses textes pleuvent, accusant l'opacité ou l'hermétisme de cette pensée. Fichte n'y voit qu'une somme de malentendus et en souffre considérablement.

Il publie en [1800](https://fr.wikipedia.org/wiki/1800) *L'État commercial fermé*, un traité d'économie politique qui influença [Karl Marx](https://fr.wikipedia.org/wiki/Karl_Marx), dont la recherche récente a découvert et souligné l'influence du Fichte militant sur la pensée[6](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-6). Il écrit une nouvelle version de sa philosophie fondamentale : la *Wissenschaftslehre 1801-02*, uniquement enseignée.

Entre [1804](https://fr.wikipedia.org/wiki/1804) et [1805](https://fr.wikipedia.org/wiki/1805), Fichte, qui a retrouvé une chaire universitaire, expose quatre fois, à [Berlin](https://fr.wikipedia.org/wiki/Berlin) puis à [Erlangen](https://fr.wikipedia.org/wiki/Erlangen), sa *Doctrine de la science*. Elle y atteint des sommets métaphysiques, mais elle est professée devant un public de disciples toujours plus restreint. Il y développe une nouvelle explication de sa philosophie (tout en restant fidèle à ses principes généraux), couramment appelée la *Bildlehre* (ou doctrine de l'image), qui prend une inflexion fort néoplatonicienne. Avec [*Le Caractère de l'époque actuelle*](https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Caract%C3%A8re_de_l%27%C3%A9poque_actuelle), ses *Discours à la nation allemande* rencontrent à nouveau le succès et font brièvement resurgir sa figure auprès du public allemand, dans le contexte des guerres napoléoniennes.

Il enseigne à [Berlin](https://fr.wikipedia.org/wiki/Berlin) où il devient en [1811](https://fr.wikipedia.org/wiki/1811) Recteur de l'université. Son caractère inflexible et sa dureté lui attirèrent certains ennuis dans cette fonction, notamment avec [Schleiermacher](https://fr.wikipedia.org/wiki/Schleiermacher). Alors Recteur, il est le premier à interdire le duel à mort dans l'Université allemande. Il remanie encore sa *Doctrine de l'État,* son éthique et sa philosophie juridique, tout en poussant dans ses ultimes accomplissements la *Doctrine de la science* (exposée encore et à chaque fois reprise depuis le début en 1807, 1810, 1811, 1812, 1813 et 1814). Mais elle n'existe plus que pour un cercle de disciples désormais confidentiel, dans l'ombre, non plus seulement de Schelling, mais aussi de [Hegel](https://fr.wikipedia.org/wiki/Georg_Wilhelm_Friedrich_Hegel). Car la *Phénoménologie de l'Esprit*, publiée par Hegel en 1807, éclipse toutes les autres figures de l'idéalisme allemand. Schelling et Hegel, d'ailleurs, ne suivent délibérément plus l'évolution de la pensée de Fichte depuis le tournant du siècle.

Sa dernière *Doctrine de la science* est interrompue en 1814 par sa mort, alors qu'il est tombé dans l'oubli, au cours d'une épidémie de typhus.

## **La Nation et l'État**

Alors que le jeune Fichte est prêt à combattre contre ses compatriotes pour la République française, il change progressivement de position à partir des guerres napoléoniennes. Napoléon, qu'il surnomme « l'homme sans nom » (« *der Mensch ohne Name* »), lui apparaît comme le tueur des idéaux de la Révolution. Il estime que la [France](https://fr.wikipedia.org/wiki/France) n'apporte plus la liberté mais la tyrannie. Lors de l'invasion de la [Prusse](https://fr.wikipedia.org/wiki/Prusse) par Napoléon, il prononce ses fameux *Discours à la nation allemande*, en 1807, qui raniment vivement l'esprit public contre la France. Ces discours sont longtemps mal interprétés comme un pangermanisme agressif. À y voir de plus près, cependant, il s'agit d'une œuvre complexe dans laquelle Fichte renouvelle ses projets éducatifs (prenant position sur des sujets concrets de pédagogie, sous l'influence de [Pestalozzi](https://fr.wikipedia.org/wiki/Pestalozzi)) tout en déployant une réflexion originale sur la langue, qui l'amène à revoir ses premières réflexions à ce sujet (l'essai *De la faculté linguistique et de l'origine du langage* de 1795). Les *Discours* ne sauraient s'apparenter aux récupérations idéologiques dont ils ont fait l'objet bien plus tard (notamment par le [*Deutscher Fichte-Bund*](https://fr.wikipedia.org/wiki/Deutscher_Fichte-Bund) et par le [Troisième Reich](https://fr.wikipedia.org/wiki/Troisi%C3%A8me_Reich), qui déforma pour son propre compte la pensée de Fichte comme de nombreux autres auteurs, par exemple [Nietzsche](https://fr.wikipedia.org/wiki/Nietzsche)), Fichte n'ayant jamais renié ses idéaux universalistes, démocratiques et progressistes de jeunesse. Les *Discours* cherchent d'abord un moyen de résister à ce qu'il vit comme une agression, à savoir le risque d'une dangereuse uniformisation de la culture européenne par la France napoléonienne, et d'un écrasement des spécificités culturelles, dont la langue est l'organe le plus important.

Déçu par la franc-maçonnerie, dont il fut membre brièvement (y cherchant là encore un moyen d'agir concrètement sur le peuple dans une perspective d'éducation de masse), il opposa à la réalité de la [franc-maçonnerie](https://fr.wikipedia.org/wiki/Franc-ma%C3%A7onnerie) de son temps l'idéal maçonnique, à savoir celui d'une élite dont la mission est de propager le modèle d'une organisation nouvelle de l'humanité, de se risquer à la réalité sociale et historique, et non de se replier sur elle-même et ses certitudes en promouvant le secret. Il donne notamment une série de conférences devant la loge Royal York de l'Amitié (Berlin) en 1800, qu'il publie en 1802 sous forme de lettres[7](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-7).

La Nation s'incarne dans l'État, lequel représente et décide « l'orientation de toutes les forces individuelles vers la finalité de l'espèce[8](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-8) ». L'État doit être démocratique, assurant la liberté de chacun, et la possibilité pour chacun d'avoir une vie heureuse et profitable, en assurant une distribution équitable des richesses. L'homme « doit travailler sans angoisse, avec plaisir et joie, et avoir du temps de reste pour élever son esprit et son regard au ciel pour la contemplation duquel il est formé... C'est là son droit puisque enfin il est homme[9](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-9) ».

## **Doctrine de la science**

[](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dorotheenst_Friedhof_Fichte.jpg?uselang=fr)

Tombe de Fichte et de son épouse (à gauche) au [cimetière de Dorotheenstadt](https://fr.wikipedia.org/wiki/Cimeti%C3%A8re_de_Dorotheenstadt) de [Berlin](https://fr.wikipedia.org/wiki/Berlin)

La recherche sur la philosophie fondamentale de Fichte a suivi une évolution remarquable. L'influence écrasante de [Hegel](https://fr.wikipedia.org/wiki/Hegel) régna sans partage, et pour longtemps, sur la réception de l'idéalisme allemand en général. Tel est le cas tant chez les adversaires de Hegel, qui mirent Fichte et Schelling dans le même panier, que chez les hégéliens eux-mêmes. Ainsi, les commentateurs les plus neutres ne purent, jusqu'à la première moitié du XXe siècle incluse, se départir des grilles de lecture proposées par Hegel lui-même de ses prédécesseurs et du prétendu accomplissement, par ses soins, de tout l'idéalisme. Dans ce cadre, Fichte n'aurait été que le simple précurseur de Hegel, avec sa pensée, qualifiée ou stigmatisée d'« [idéalisme subjectif](https://fr.wikipedia.org/wiki/Id%C3%A9alisme_subjectif) » pendant très longtemps. En d'autres termes, sa pensée n'aurait été qu'une hyperbolisation du sujet moderne. Plusieurs travaux importants furent consacrés très tôt à Fichte, que ce soit en allemand ou en français. [Xavier Léon](https://fr.wikipedia.org/wiki/Xavier_L%C3%A9on), le fondateur de la [Revue de métaphysique et de morale](https://fr.wikipedia.org/wiki/Revue_de_m%C3%A9taphysique_et_de_morale), est le premier à faire droit à la spécificité de sa pensée (cf. le monumental *Fichte et son temps*, paru chez Armand Colin en plusieurs volumes de 1922 à 1927), plus encore que son successeur Martial Guéroult, qui proposa un premier découpage significatif des œuvres et de leurs mouvements, sans sortir vraiment de l'horizon hégélien (cf. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte* paru pour la première fois en 1930, et réédité chez Olms en 1982). En Allemagne, [Reinhard Lauth](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Reinhard_Lauth&action=edit&redlink=1) va proposer de nouvelles lectures de Fichte, parallèlement à l'édition, sous sa responsabilité, des œuvres critiques complètes (édition de l'Académie de Bavière). Par la suite, en France, [Alexis Philonenko](https://fr.wikipedia.org/wiki/Alexis_Philonenko) va également jouer un rôle considérable. Avec *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte* (Vrin, 1980), il propose une lecture entièrement kantienne de Fichte, critiquant les récupérations hégéliennes et montrant, à travers une analyse serrée de la *Grundlage,* la *maestria* de Fichte : en effet, réécrivant complètement la *Critique*, ce dernier partirait de la *Dialectique transcendantale* (c'est-à-dire des illusions de la raison) pour justifier, à travers la déconstruction progressive de l'illusion, un système de la liberté pratique du moi, dont le système du droit est l'accomplissement. Ce commentaire produira des remous chez les spécialistes de la philosophie classique allemande et provoquera un nouveau dynamisme de la recherche fichtéenne. Des lecteurs de Fichte comme [Alain Renaut](https://fr.wikipedia.org/wiki/Alain_Renaut) resteront fidèles à cette compréhension de la *Doctrine de la science* que la majorité des commentateurs après Philonenko récuseront, dans la mesure où elle ne fait pas droit à des notions aussi importantes que l'intuition intellectuelle ou le [moi absolu](https://fr.wikipedia.org/wiki/Moi_absolu_de_Fichte). S'il est désormais acquis que Fichte reste fidèle au projet d'une philosophie transcendantale jusqu'au bout, la plupart des fichtéens allemands, français, italiens ou belges montreront plutôt comment ce projet parvient à « faire système » chez Fichte, et comment il s'enracine dans l'intuition intellectuelle, par le moi, de sa propre activité réfléchissante (là où l'intuition intellectuelle, selon Philonenko, ne devait être qu'une notion vide). On rend ainsi cohérent le passage d'une *Doctrine de la science* à l'autre en même temps que l'on accède à chacune d'entre elles, jusqu'à la *Bildlehre* (l'école de Philonenko jugeant au contraire seule digne d'intérêt la philosophie d'Iéna, la philosophie ultérieure n'étant à ses yeux qu'une retombée dans le dogmatisme pré-kantien et un retour à la théologie). Parmi les commentateurs importants de l'après-Philonenko, en France, il y a [Jean-Christophe Goddard](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-Christophe_Goddard), [Alexander Schnell](https://fr.wikipedia.org/wiki/Alexander_Schnell) ou encore Isabelle Thomas-Fogiel.

**Influence de Fichte**

**Sur l'idéalisme allemand et les premiers romantiques**

Article connexe : [Idéalisme allemand # Idéalisme allemand et romantisme](https://fr.wikipedia.org/wiki/Id%C3%A9alisme_allemand#_Id.C3.A9alisme_allemand_et_romantisme).

Fichte eut un grand nombre de disciples, parmi lesquels [Schelling](https://fr.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Wilhelm_Joseph_von_Schelling), qui devint ensuite son adversaire, puis [Hegel](https://fr.wikipedia.org/wiki/Hegel) qui prit sa succession à l'université de [Berlin](https://fr.wikipedia.org/wiki/Berlin). L'un et l'autre empruntèrent énormément de choses à Fichte et ne caractérisèrent leur propre technique spéculative qu'en regard de la sienne. Très tôt, la première génération des romantiques allemands (la *Frühromantik*), dont le chef-lieu était aussi la ville d'Iéna, fut aussi captivée par la philosophie de Fichte. La première *Wissenschaftslehre* exerça une influence considérable[10](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-10), notamment sur des personnalités comme [Novalis](https://fr.wikipedia.org/wiki/Novalis) ou [Friedrich Schlegel](https://fr.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Schlegel).

Les écrits militants de Fichte influencèrent [Marx](https://fr.wikipedia.org/wiki/Karl_Marx) bien plus tard comme aussi [Bakounine](https://fr.wikipedia.org/wiki/Mikha%C3%AFl_Bakounine). [Husserl](https://fr.wikipedia.org/wiki/Husserl) fut marqué par certains textes de Fichte, et [Heidegger](https://fr.wikipedia.org/wiki/Martin_Heidegger) fit cours sur sa pensée, également rencontrée par d'autres phénoménologues par la suite.

**Sur la naissance du pangermanisme**

Fichte fut considéré par certains comme l'un des initiateurs du mouvement [pangermaniste](https://fr.wikipedia.org/wiki/Pangermanisme) par [Victor Delbos](https://fr.wikipedia.org/wiki/Victor_Delbos), [Emile Boutroux](https://fr.wikipedia.org/wiki/Emile_Boutroux), [Charles Andler](https://fr.wikipedia.org/wiki/Charles_Andler) et [Jean-Édouard Spenlé](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-%C3%89douard_Spenl%C3%A9) qui décrit un pangermanisme particulièrement documenté dans l'opuscule qu'il consacre à *La pensée allemande* dans la collection Armand Colin . D'autres comme [Xavier Léon](https://fr.wikipedia.org/wiki/Xavier_L%C3%A9on) et [Victor Basch](https://fr.wikipedia.org/wiki/Victor_Basch) ont insisté au contraire sur son attachement aux valeurs rationalistes, républicaines et démocratiques.

Il n'est pas possible selon [Jean-Édouard Spenlé](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-%C3%89douard_Spenl%C3%A9)[11](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-11) d'exonérer Fichte de toute responsabilité dans la naissance du pangermanisme. Dans un chapitre consacré à l'exégèse du *Discours à la nation allemande* dans son livre consacré *la Pensée allemande* l'auteur détaille à travers divers thèmes la responsabilité du philosophe :

* « Le Moi allemand ne dérive pas de l'universalité mais tout au contraire c'est ce Moi qui engendre l'universalité ; il est la réalité première ». Il est le seul peuple vivant, le peuple primitif, le vrai peuple de Dieu, celui qui a conservé à travers toute l'histoire le contact avec les sources originelles.
* Ce peuple est dit premier parce qu'il est pur de tout alliage historique et « qu'il ne tire pas sa réalité de l'histoire mais qui engendre son être , son histoire par sa pensée, par la conscience qu'il prend de lui-même », parce qu'il parle une langue qui est l'idiome primitif de l'humanité alors que toutes les langues romanes ne sont que des idiomes dérivés d'un latin corrompu.
* Tous les autres peuples ne vivent que d'une vie de seconde main, empruntée séparés des sources originelles ils ne sont plus qu'une annexe de l'humanité.
* Le germanisme pour Fichte n'est encore qu'une mission, une prédication bref une idée métaphysique. Il serait à cette époque exempt de l'idée de race, de revendication territoriale ou d'impérialisme de langue. L'ambiguïté est cependant entretenue car tous les hommes épris de liberté qui portent en eux une vie créatrice appartiennent à « l'humanité primitive, le peuple tout court, je veux dire le peuple allemand »
* L'heure est venue où ce peuple reconnaîtra dans le miroir que Fichte lui tend la mission dont il est investi et dont il n'avait avant qu'un pressentiment confus.
* Tous ceux qui ne croient pas à cette mission n'appartiennent pas au peuple et « il faut souhaiter qu'ils soient retranchés de notre peuple ».
* Même si le pays d'origine, la race et la langue sont encore considérés comme secondaires, Fichte pose dès l'origine, un principe métaphysique, en vertu duquel l'étranger est « l'éternel antagoniste animé par l'Esprit des Ténèbres, du Mensonge et du Néant ».
* Malgré le treizième Discours où Fichte condamne toute politique annexionniste et coloniale [Jean-Édouard Spenlé](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-%C3%89douard_Spenl%C3%A9)[12](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-Spenl.C3.A9_p91-12) remarque que le nationalisme de Fichte se distingue néanmoins du patriotisme tel qu'on l'entend communément et recèle selon lui, les germes d'un impérialisme mystique voire « raciste ». Sur le tard Fichte déclare après avoir lu [Machiavel](https://fr.wikipedia.org/wiki/Machiavel) que ce peuple métaphysiquement prédestiné tire de sa mission « le droit moral de la réaliser par tous les moyens de l'astuce et de la force »[12](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-Spenl.C3.A9_p91-12).

Selon d'autres ces lectures unilatérales des premiers seraient pour le moins vieillies (l'édition critique des œuvres complètes de Fichte) achevée dans les années 2000, permet de complexifier, pour dire le moins, le "nationalisme" de Fichte. Le "pangermanisme" de ce dernier (pour autant qu'une telle notion fasse sens au début du XIXe siècle) ne devrait se comprendre qu'en regard d'une "nation allemande" qui n'existe précisément pas (et n'existera pas avant Bismarck) et qui, selon les *Discours à la nation allemande* (prononcés au lendemain de la défaite prussienne devant Napoléon), pourrait seule permettre de résister à l'homogénéisation forcée de l'Europe par la France. Fichte, au reste, ne renonce jamais à ses idéaux progressistes et universalistes de jeunesse, comme l'attestent d'ailleurs les mêmes *Discours à la nation allemande* qui continuent à privilégier les structures universelles de la conscience sur tout particularisme induit par la langue et la culture, qui n'en restent pas moins les vecteurs privilégiés d'un accès à l'universel par l'éducation, qui est le vrai thème central de cet ouvrage.

**Fichte et la France**

Fichte connut une première réception en France pendant la [Révolution française](https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9volution_fran%C3%A7aise) de 1789. Il est lu comme un philosophe pour [sans-culottes](https://fr.wikipedia.org/wiki/Sans-culottes). Parmi ses étudiants, il compte le Français Claude Camille Perret en 1793[13](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-13). En 1795, Fichte est cité avec [Kant](https://fr.wikipedia.org/wiki/Kant) dans le [Moniteur universel](https://fr.wikipedia.org/wiki/Moniteur_universel).

[Madame de Staël](https://fr.wikipedia.org/wiki/Madame_de_Sta%C3%ABl) rend Fichte populaire dans son livre *De l'Allemagne*. [Victor Cousin](https://fr.wikipedia.org/wiki/Victor_Cousin) le mentionne dans ses cours. Mais Fichte ne commence à être traduit qu'au milieu du [XIXe siècle](https://fr.wikipedia.org/wiki/XIXe_si%C3%A8cle) par Grimbolt, F. Bouilier, [Jules Barni](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jules_Barni)[14](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_note-14). C'est seulement sous la [Troisième République](https://fr.wikipedia.org/wiki/Troisi%C3%A8me_R%C3%A9publique_%28France%29) que Fichte trouve en France sa pleine réception en particulier avec [Xavier Léon](https://fr.wikipedia.org/wiki/Xavier_L%C3%A9on). [Jaurès](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Jaur%C3%A8s) écrit deux livres sur Fichte.

La pensée de Fichte, relue à l'aune d'exigences philosophiques nouvelles, a une influence considérable sur plusieurs auteurs, que ce soit en philosophie du langage, en philosophie politique ou en métaphysique. Certains philosophes comme [Marc Richir](https://fr.wikipedia.org/wiki/Marc_Richir) ou [Alexander Schnell](https://fr.wikipedia.org/wiki/Alexander_Schnell) s'en inspirent directement pour leurs propres recherches phénoménologiques.

**Vocabulaire**

[](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Schlosspark_Rammenau_Fichte-Denkmal.jpg?uselang=fr)

Colonne en mémoire de Fichte dans le parc du [château de Rammenau](https://fr.wikipedia.org/wiki/Ch%C3%A2teau_de_Rammenau).

[](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rammenau_-_Johann-Gottlieb-Fichte-Park_-_Denkmal_02_ies.jpg?uselang=fr)

Plaque sur la colonne.

([Bernard Bourgeois](https://fr.wikipedia.org/wiki/Bernard_Bourgeois), *Fichte*, Éditions Ellipses, 2000, p. 55-62)

* Agir
* A priori / a posteriori
* Concept
* Conscience de soi
* Conditionner / Déterminer
* Déduction / Dérivation
* Doctrine de la science
* Être
* Genèse
* Hiatus
* Idéalisme / Réalisme
* Intuition intellectuelle
* Moïté (Ichheit)
* Pratique / Théorique
* Synthèse quintuple

**Bibliographie**

**Œuvres de Fichte**

* *Essai d'une critique de toute révélation* (1792), trad. Jean-Christophe Goddard, Vrin, 1988, 220 p.
* *Considérations sur la Révolution française* (1793), trad. [Jules Barni](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jules_Barni) (1858), rééd. Paris, Payot, 1974
* [*De la différence qu'il convient d'admettre entre l'esprit et la lettre en matière de philosophie*](http://www.cercle-idealiste.com/?p=15) (leçons, 1794), trad. Manuel Roy. © Manuel Roy, 2014. Diffusion libre à des fins pédagogiques uniquement.
* *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire* (hiver 1793), trad. Isabelle Thomas-Fogiel, Vrin, 1999, 210 p. "Brouillon". La première des "quinze versions de la Doctrine de la science [WL]" (*Wissenschaftslehre*) (selon Isabelle Thomas-Fogiel)
* *Conférences sur la destination du savant* (1794), trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Vrin, 1969, 2e éd. corrigée 1980, 166 p.
* *Sur le concept de la Doctrine de la science ou de ce que l'on appelle philosophie* (1794-1798), trad. L. Ferry et A. Renaut, in *Essais philosophiques choisis*, Vrin, 1984 [[2]](http://books.google.fr/books?id=z6peCPRRiSMC&pg=PA2&lpg=PA2&dq=Fichte+%22Essais+philosophiques+choisis%22&source=bl&ots=DnOJ80yPY5&sig=oJSDZeAqF0LBPSGLTnRUkj3td3I&hl=fr&ei=NdbGTYWVIYyzhAe-pu2HBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&sqi=2&ved=0CCsQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false). Écrit programmatique.
* *Les principes de la Doctrine de la science* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, juin 1794), trad. A. Philonenko, in *Œuvres choisies de philosophie première*, Vrin, 1980, p. 11-180 [[3]](http://books.google.fr/books?id=2AX8zY3FUyEC&pg=PA7&lpg=PA7&dq=Fichte+%22Oeuvres+choisies+de+philosophie+premi%C3%A8re%22&source=bl&ots=ZZnL7Q11sj&sig=t7mpRFAl4TlwnguO5BJZvKvp0Gg&hl=fr&ei=ndXGTZ2EKIKDhQfFrYSHBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CCYQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false). Trad. partielle Jean-Christophe Goddard : *Assise fondamentale de la Doctrine de la science*, Ellipses, 1999, p. 34-51. Première des trois WL-sources selon I. Thomas-Fogiel.
* *Destination de l'homme de lettres* (*Über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794), trad. Michel Nicolas, [1838](https://fr.wikipedia.org/wiki/1838) ; *Conférences sur la destination du savant*, trad. [Jean-Louis Vieillard-Baron](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-Louis_Vieillard-Baron), Paris, Vrin, 1969, revue 1980
* *Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la science au point de vue de la faculté théorique* (1795), trad. in *Œuvres choisies de philosophie première*, p. 181-238. [[4]](http://books.google.fr/books?id=2AX8zY3FUyEC&pg=PA7&lpg=PA7&dq=Fichte+%22Oeuvres+choisies+de+philosophie+premi%C3%A8re%22&source=bl&ots=ZZnL7Q11sj&sig=t7mpRFAl4TlwnguO5BJZvKvp0Gg&hl=fr&ei=ndXGTZ2EKIKDhQfFrYSHBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CCYQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false)
* *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie* (1795, 1re éd. 1800), trad. in *Essais philosophiques choisis*, Vrin, 1984. Application de la Doctrine de la science à l'esthétique.
* *Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la science* (1796-1797, *Grundlage des Naturrechts*), trad. [Alain Renaut](https://fr.wikipedia.org/wiki/Alain_Renaut), Paris, PUF, 1984. Application de la Doctrine de la science au droit.
* *Première introduction à la Doctrine de la science* (1797), *Seconde introduction à la Doctrine de la science* (1797), trad. (de la première version) A. Philonenko in *Œuvres choisies de philosophie première*, Vrin, 1972, p. 265-312. Philosophie populaire de la Doctrine de la science
* *La Doctrine de la science Nova Methodo* (1798), trad. I. Radrizzani, Lausanne, L'Âge d'homme, 1989. Trad. I. Thomas-Fogiel, Livre de poche, 2000, 310 p.
* *Nouvelle présentation de la Doctrine de la science (1797-1798)*, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999, 192 p. Avant-propos + *Première introduction* (deuxième version) + *Seconde introduction* (deuxième version) + *Essai d'une nouvelle présentation de la Doctrine de la science, suite*. [[5]](http://www.vrin.fr/html/main.htm?action=loadbook&isbn=271161400X)
* *Le système de l'éthique selon les principes de la Doctrine de la science* (*System der Sittenlehre*, mars 1798), trad. P. Naulin, Paris, PUF, 1986. Application de la Doctrine de la science à l'éthique
* "Sur le fondement de notre croyance en une divine Providence" (janvier 1798), "Appel au public contre l'accusation d'athéisme" (1799), et la [querelle de l'athéisme](https://fr.wikipedia.org/wiki/Querelle_de_l%27ath%C3%A9isme) (*Atheismusstreit*, 1797-1800) : *La Querelle de l'athéisme et divers textes sur la religion*, trad. J.-C. Goddard, Vrin, 1993, 296 p. [[6]](http://books.google.fr/books?id=s6uzOaHFgN4C)
* *La destination de l'homme* (*Die Bestimmung des Menschen*, [1800](https://fr.wikipedia.org/wiki/1800)), trad. Auguste Théodore Hilaire Barchou de Penhoën, [1832](https://fr.wikipedia.org/wiki/1832); trad. J.-C. Goddard, Paris, Garnier-Flammarion, 1995. Philosophie populaire de la Doctrine de la science.
* [*L'État commercial fermé*](https://fr.wikipedia.org/wiki/L%27%C3%89tat_commercial_ferm%C3%A9) [1800](https://fr.wikipedia.org/wiki/1800), trad. Daniel Schulthess, Lausanne, L'Âge d'homme, [1980](https://fr.wikipedia.org/wiki/1980)
* *Rapport clair comme le jour. Sur le caractère propre de la philosophie nouvelle* [(de) Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, [1801](https://fr.wikipedia.org/wiki/1801)], trad. A. Valensin et P.-Ph. Druet, Vrin, 1986, p. 13-98. Philosophie populaire de la Doctrine de la science.
* *Doctrine de la science (exposé de 1801-1802)* (*Darstellung der Wissenschaftslehre*), trad. A. Philonenko : *Écrits de philosophie première", Vrin, 2e éd. 1972, 2 vol. Philosophie populaire de la Doctrine de la science [WL].*
* *La Philosophie de la maçonnerie et autres textes* (1802-1803), trad., Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 240 p. [ISBN 978-2-7116-1241-3](https://fr.wikipedia.org/wiki/Sp%C3%A9cial:Ouvrages_de_r%C3%A9f%C3%A9rence/9782711612413)
* *La théorie de la science (exposé de 1804)* (*Die Wissenschaftslehre*), trad. Didier Julia, Aubier-Montaigne, 1967
* *La Doctrine de la science de 1805*, trad. I. Thomas-Fogiel, Cerf, 2006, 210 p. Deuxième des trois WL-sources selon I. Thomas-Fogiel.
* [*Le Caractère de l'époque actuelle*](https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Caract%C3%A8re_de_l%27%C3%A9poque_actuelle) (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1805), trad. I. Radrizzani, Paris, Vrin, 1990, 274 p. Philosophie populaire de la Doctrine de la science [[7]](http://books.google.fr/books?id=OuN4OS5InvIC&pg=PA13&lpg=PA13&dq=Fichte+%22le+caract%C3%A8re+de+l%27%C3%A9poque+actuelle%22&source=bl&ots=OGqQsuBXZN&sig=pKyLl-YZ2GkxJn6KZFy3ffydDak&hl=fr&ei=ZOLHTcWYC4eSgQfa0JTLBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&sqi=2&ved=0CCsQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false)
* *Méthode pour arriver à la Vie heureuse* (1806) [(de) Anweisung zum seeligen Leben], trad. François Bouillier, [1845](https://fr.wikipedia.org/wiki/1845) [[8]](http://books.google.fr/books?id=dMIIAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false), rééd. Éditions Sulliver, 2000 ; *Initiation à la vie bienheureuse, ou La doctrine de la religion*, trad. M. Rouché, Paris, Aubier, 1944. Application de la Doctrine de la science à la religion.
* [*Discours à la nation allemande*](https://fr.wikipedia.org/wiki/Discours_%C3%A0_la_nation_allemande) (*Reden an die deutsche Nation*, 1807-1808), trad. [Alain Renaut](https://fr.wikipedia.org/wiki/Alain_Renaut), Paris, Imprimerie Nationale, 1992
* *Silhouette générale de la Doctrine de la science* (*Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*, 1810), trad. Pierre-Phippe Druet (1977) in *Rapport clair...*, Vrin, 1999, p. 159-173. Résumé de la Doctrine de la science.
* *Doctrine de la science. Exposé de 1812* (janv.-mars 1812), trad. Isabelle Thomas-Fogiel, PUF, 2005, 214 p. Troisième des trois WL-sources selon I. Thomas-Fiegel.
* *La doctrine de l'État* (*Staatslehre*, 1813), trad., Vrin, 256 p.
* *Diarium* : journal philosophique (mars 1813-août 1814), in Reinhard Lauth, *Ultima Inquirenda. Fichtes Bearbeitungen der Wissenschaftslehre im Winter 1913-1814*, Stuttgart, 2001. Quinzième et dernière version de la Doctrine de la science [WL].

**Éditions, anthologies**

* Une *Vie* de Fichte a été publiée en [1830](https://fr.wikipedia.org/wiki/1830) par son fils, [Immanuel Hermann von Fichte](https://fr.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Hermann_von_Fichte), professeur à Bonn : *Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel* (1830–31). 2 volumes. [Oxford](http://books.google.com/books?id=kTwBAAAAQAAJ)
* I. H. von Fichte a aussi publié les *œuvres complètes* de son père : *Sämmtliche Werke*, Berlin, 8 volumes in-8, 1845-1856.
* *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, édi. par R. Lauth et H. Jacob, Stuttgart, éd. Frommann, depuis 1962, 28 vol. prévus, en 4 séries : I) *Werke*, II) *Nachgelassene Schriften*, III : *Briefweschsel*, IV : *Kollegnachscriften*
* *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. A. Philonenko, Vrin, 1980, 336 p. [[9]](http://books.google.fr/books?id=2AX8zY3FUyEC&pg=PA7&lpg=PA7&dq=Fichte+%22Oeuvres+choisies+de+philosophie+premi%C3%A8re%22&source=bl&ots=ZZnL7Q11sj&sig=t7mpRFAl4TlwnguO5BJZvKvp0Gg&hl=fr&ei=ndXGTZ2EKIKDhQfFrYSHBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CCYQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false)
* *Écrits de philosophie première. Doctrine de la science (1801-1802), et textes annexes*, trad. A. Philonenko, Vrin, 1964, 2e éd. corrigée 1972, 2 vol., 432 p. [[10]](http://www.vrin.fr/html/main.htm?action=loadbook&isbn=2711609391)
* *Essais philosophiques choisis (1794-1795) : Sur le concept de la Doctrine de la science, Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie, De la faculté linguistique et de l'origine du langage*, trad. L. Ferry et A. Renaut, Vrin, 1984, 156 p. [[11]](http://books.google.fr/books?id=z6peCPRRiSMC&pg=PA2&lpg=PA2&dq=Fichte+%22Essais+philosophiques+choisis%22&source=bl&ots=DnOJ80yPY5&sig=oJSDZeAqF0LBPSGLTnRUkj3td3I&hl=fr&ei=NdbGTYWVIYyzhAe-pu2HBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&sqi=2&ved=0CCsQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false)
* Jean-Edouard SPENLE, « Les assises morales de l'Allemagne hitlérienne », *Mercure de France*, vol. 257,‎ 1er février 1935.

**Études sur Fichte**

**Ouvrages sur Fichte**

* [Bernard Bourgeois](https://fr.wikipedia.org/wiki/Bernard_Bourgeois), *L'idéalisme de Fichte*, Paris, PUF, 1968, rééd. Vrin, 1995
* Augustin Dumont, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis. Théories et pratiques de l'imagination transcendantale à l'épreuve du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. "Krisis", 2012.
* [J.-C. Goddard](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-Christophe_Goddard), M. Maesschalck, [*Fichte, la philosophie de la maturité*](http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?rubrique9), Paris, Librairie Philosophique J. VRIN 2003, version numérique sur Fichte Online, 2010.
* [Martial Guéroult](https://fr.wikipedia.org/wiki/Martial_Gu%C3%A9roult), *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, Strasbourg, 1930, rééd. 1982
* [Xavier Léon](https://fr.wikipedia.org/wiki/Xavier_L%C3%A9on), *Fichte et son temps*, 3 vol., Paris, Armand Colin, 1922-1927, rééd. 1958-1959
* [Alexis Philonenko](https://fr.wikipedia.org/wiki/Alexis_Philonenko), *L'œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, [ISBN 2-7116-0866-2](https://fr.wikipedia.org/wiki/Sp%C3%A9cial:Ouvrages_de_r%C3%A9f%C3%A9rence/2711608662)
* [Alexis Philonenko](https://fr.wikipedia.org/wiki/Alexis_Philonenko), *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1996
* [Alain Renaut](https://fr.wikipedia.org/wiki/Alain_Renaut), *Le système du droit*, Paris, PUF, 1986
* Manuel Roy, *La doctrine de la science de Fichte: idéalisme spéculatif et réalisme pratique*, Paris, L'Harmattan, 2010.
* David W. Wood, *'Mathesis of the Mind': A Study of Fichte's Wissenschaftslehre and Geometry.* Amsterdam/New York, Rodopi, 2012 (Fichte-Studien-Supplementa, volume 29).

**Articles sur Fichte**

* [L'Enseignement philosophique](https://fr.wikipedia.org/wiki/Association_des_professeurs_de_philosophie_de_l%27enseignement_public#L.27Enseignement_philosophique):

1. 52e année, no 4, mars-avril 2002, p. 35- 55: dossier Fichte. Contient : Christine Noel: "Fichte et le droit au travail" (p. 35) et Olivier Lahbib: "L'éducation chez Fichte d'après les *Discours à la nation allemande*" (p. 47).
2. 57e année, no 1, septembre-octobre 2006, p. 13-28 : Henri Dilberman, "L'Éducation entre liberté et contrainte, selon le *Fondement du droit naturel* de Fichte".

**Ouvrages généraux**

* Dans: [Jacques Rivelaygue](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jacques_Rivelaygue), *Leçons de métaphysique allemande*, tome I, « De Leibniz à Hegel », Préface de [Luc Ferry](https://fr.wikipedia.org/wiki/Luc_Ferry), Chapitre IV de la Deuxième section: « La genèse du système hégélien » : « La rencontre avec Hölderlin », Paris, Grasset & Fasquelle, 1990, biblio Le Livre de Poche essais No 4341, p. 199-228 ([ISBN](https://fr.wikipedia.org/wiki/International_Standard_Book_Number) [2-253-94341-X](https://fr.wikipedia.org/wiki/Sp%C3%A9cial:Ouvrages_de_r%C3%A9f%C3%A9rence/2-253-94341-X)).
* [Jean-Édouard Spenlé](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-%C3%89douard_Spenl%C3%A9), *La pensée allemande*, Armand Colin, 1940.
* [Lucien Calvié](https://fr.wikipedia.org/wiki/Lucien_Calvi%C3%A9), *Le Renard et les raisins. La Révolution française et les intellectuels allemands. 1789-1845*, Paris, Études et Documentation Internationales(ÉDI),1989, ([ISBN](https://fr.wikipedia.org/wiki/International_Standard_Book_Number) [2-85139-094-5](https://fr.wikipedia.org/wiki/Sp%C3%A9cial:Ouvrages_de_r%C3%A9f%C3%A9rence/2-85139-094-5)).

**Notes et références**

1. [↑](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-1) *Wissenschaftslehre*, en abrégé WL.
2. ↑ [a](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-europhi_2-0) et [b](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-europhi_2-1) <http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Biographie_Fichte_IFG_fr_.pdf> [[archive](http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fwww.europhilosophie.eu%2Frecherche%2FIMG%2Fpdf%2FBiographie_Fichte_IFG_fr_.pdf)]
3. [↑](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-3) [Martial Guéroult](https://fr.wikipedia.org/wiki/Martial_Gu%C3%A9roult), *Études sur Fichte*, Aubier, 1974, p. 262
4. [↑](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-4) Cf. Marc Maesschalck, *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, Louvain, Peeters, 1996.
5. [↑](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-5) Johann Gottlieb Fichte: *Lettres et témoignages sur la Révolution française* J. Vrin, 2002, [ISBN 2-7116-1559-6](https://fr.wikipedia.org/wiki/Sp%C3%A9cial:Ouvrages_de_r%C3%A9f%C3%A9rence/2711615596)
6. [↑](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-6) Cf. en particulier les travaux de [Franck Fischbach](https://fr.wikipedia.org/wiki/Franck_Fischbach)
7. [↑](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-7) J. G. Fichte, *Philosophie de la maçonnerie* et autres textes*, Paris, Vrin, 1995*
8. [↑](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-8) *Sämtliche Werke*, Berlin 1845, tome VII, p. 144.
9. [↑](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-9) *L'État commercial fermé*, Paris 1940, p. 73.
10. [↑](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-10) D'après Jacques Rivelaygue, Hölderlin, très marqué par Fichte, a critiqué sa « philosophie » (J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tome I, « De Leibniz à Hegel », Paris, Grasset & Fasquelle, 1990, biblio Le Livre de Poche essais No 4341, p. 205
11. [↑](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-11) [Jean-Édouard Spenlé 1940](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Jean-.C3.89douard_Spenl.C3.A91940), p. 82-95
12. ↑ [a](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-Spenl.C3.A9_p91_12-0) et [b](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-Spenl.C3.A9_p91_12-1) [Jean-Édouard Spenlé 1940](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#Jean-.C3.89douard_Spenl.C3.A91940), p. 91
13. [↑](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-13) Claude Camille Perret (1769-1834), natif de Dijon, étudiant à Iéna en 1793, secrétaire du général [Clarke](https://fr.wikipedia.org/wiki/Henri_Jacques_Guillaume_Clarke) en Italie puis secrétaire de [Napoléon Bonaparte](https://fr.wikipedia.org/wiki/Napol%C3%A9on_Bonaparte). Il revoit Fichte en 1802 à Berlin. Cf. Fichte, *Lettres et témoignages sur la Révolution française*, Vrin [[1]](http://books.google.fr/books?id=NT4fofBlXZQC&dq=fichte+perret+1793&source=gbs_navlinks_s) [[archive](http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fbooks.google.fr%2Fbooks%3Fid%3DNT4fofBlXZQC%26dq%3Dfichte%2Bperret%2B1793%26source%3Dgbs_navlinks_s)]
14. [↑](https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottlieb_Fichte#cite_ref-14) Michel Espagne, *Les Transferts culturels franco-allemands*, PUF, 1999, "Lectures françaises de Fichte".

# **OLIVIER LAHBIB ? FICHTE, LECTEUR DE KANT DANS *LA DOCTRINE DE LA SCIENCE 1812*** **[[1]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn1)**

Il semble que les dernières versions de la *Wissenschaftslehre* fichtéenne - et notamment ici la *WL 1812*- remplissent une fonction parfois méconnue : elles portent à son achèvement la pensée kantienne. Fichte resterait fidèle aux conditions essentielles de la position kantienne du problème de la connaissance, mais résoudrait les difficultés que ce dernier n’aurait su surmonter. C’est évidemment la question du sens du phénomène qui justifie une telle affirmation: le phénomène occulte ce qu’il est censé faire apparaître, puisque cela est évidemment, par définition, inapparaissant. Fichte réélabore la notion de phénomène, *Erscheinung*, concept fondamental de la *Critique de la raison pure*. Or la phénoménologie kantienne est semble-t-il a-métaphysique, malgré son ambiguïté à l’égard de la chose en soi, car elle exclut du domaine de la connaissance les objets métaphysiques. Donc Fichte semble contredire ce principe fondamental du kantisme, lorsqu’il tente dans la *WL 1812* de penser l’Absolu à partir du phénomène, s’autorisant du fait que le phénomène est bien apparition de ... quelque chose, qui n’apparaît pas , mais est condition de l’apparition. La question est : Kant se reconnaîtrait-il dans la manière dont Fichte parle de l’Absolu, puisque l’Absolu chez Fichte se définirait comme l’unité du divers, l’adéquation de la pensée de l’Un et de l’être du divers, “l’unité = A” comme l’écrit la *WL 1804(-2)*[[2]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn2) ? D'après Fichte, “la WL est philosophie transcendantale comme la philosophie kantienne, donc tout à fait semblable à elle en ce qu’elle ne pose pas l’Absolu dans la chose, comme autrefois, ni dans le savoir subjectif (...), mais elle pose l’Absolu dans l’unité des deux”[[3]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn3) . Mais Kant est-il demeuré dans le maintien au moins critique, de la chose en soi, aussi cohérent que l’est Fichte, en la supprimant ? A travers le problème de la chose en soi, ou dans l’exposé de la critique de l’argument ontologique, Kant pense l’Absolu comme irréconciliable avec la pensée subjective. Il n’effectue pas ce que Fichte précisément exige, l’Absolu comme unité de la pensée et de la chose, du sujet et de l’être. Kant se refuse à toute connaissance de l’Absolu, puisque l’Absolu est incompatible avec une quelconque phénoménalisation. La définition des limites de la raison interdit à Kant de saisir dans une connaissance ce qui n’apparaît pas, mais pourrait être fondement de la connaissance. Fichte ose franchir le pas : il ne parlera cependant pas de l’objet métaphysique en se plaçant du point de vue de l’Absolu comme Schelling l’a fait, il parlera du phénomène en tant que le phénomène est phénomène de l’Absolu, en tant qu’il se donnera pour tâche de penser l’Absolu phénoménalement. L’astuce fichtéenne consiste à maintenir la théorie idéaliste transcendantale alors même que la connaissance prétend absorber l’Objet métaphysique, mais ce dernier a été rendu connaissable, puisqu’il a pris la forme phénoménale, qu’il est devenu apparition absolue de l’Absolu. En tant qu’il est phénoménalisé, l’Absolu devient un objet convenable pour la connaissance transcendantale. Sans doute la divergence fondamentale avec ses contemporains idéalistes est-elle là : plutôt que de penser l’Absolu dans un sens pratique, Fichte a tenté de le penser théoriquement, en déployant une nouvelle arme théorique, une conception phénoménologique capable d’unifier l’être et la pensée, et en réalité de réduire l’être, plus radicalement que ne le fit Kant, à l’être-pensé.   
Nous voudrions donc cerner les transformations que Fichte a imposées à la conception phénoménologique kantienne, et quelles en furent les répercussions sur la question de l’acte de connaissance : sur le rapport entre l’intuition-donation et l’entendement.   
  
-Nous interrogerons d’abord la fidélité prétendue de Fichte à l’égard de la position kantienne du problème phénoménologique. Puis nous dégagerons les différentes instances de la phénoménologie fichtéenne, les fonctions de l’Erscheinung, de l’image et du schème, Enfin, nous mesurerons le déplacement opéré par Fichte concernant le rapport entre la donation et l’aperception, dans la *WL 1812.*   
  
  
**I. Le dépassement de la phénoménologie kantienne :**  
  
**§ 1 La notion de phénomène chez Kant :**   
Le problème de la connaissance consiste chez Kant à produire la détermination objective du phénomène. Le phénomène (“*Erscheinung*”) est la condition de notre représentation, l’esprit humain ne peut se représenter que ce qui est pour lui, il ne peut se représenter, c’est-à-dire se rendre présent dans l’intuition, ce qui est en soi : “ce que les choses peuvent être en soi, je ne le sais pas, et n’ai pas besoin de le savoir, puisqu’une chose ne peut jamais se présenter à moi autrement que dans le phénomène” [[4]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn4) . Si connaître, c’est se représenter, alors la faculté humaine de représentation est soumise à la condition du phénomène : dans l’intuition est donnée, sous une forme subjective, la réalité comme phénomène pour un sujet.   
Cela ne veut pas dire que le phénomène soit seulement une apparence, un apparaître qui trahirait un être inapparaissant, mais la différence entre le phénomène, et ce qui échappe à la phénoménalité définit la limite du connaissable et de l’inconnaissable. Franchir une telle limite, c’est tomber dans la confusion dont toutes les contradictions de la métaphysique ne sont que les illustrations. L’homme est donc dépendant de l’intuition-donation lorsqu’il veut connaître la réalité : "toute notre intuition n’est rien d’autre que la représentation du phénomène; ..les choses que nous intuitionnons ne sont pas en elles mêmes telles que nous les intuitionnons, et que leurs rapports ne sont pas non plus constitués en eux-mêmes comme ils nous apparaissent.”(...)“Quant à la nature des objets considérés en eux-mêmes et en faisant abstraction de toute cette réceptivité de notre sensibilité, elle nous demeure entièrement inconnue”[[5]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn5) .   
Mais affirmer ainsi les limites de l’humain n’a de sens qu’à travers l’hypothèse d’une puissance illimitée, qui s’exempterait de la condition humaine finie. L’insistance sur le caractère phénoménal de la connaissance a donc sa contre-partie dans l’idée d’un entendement intuitif, d’un entendement qui ne se représente pas les choses, mais les pense et les crée en même temps. L’idée d’un tel entendement exprime un idéal d’adéquation de la connaissance et de son objet, qui soit la définition d’une vérité parfaite, l’identité de la pensée et de l’être de l’objet définissant la vérité. Mais cette définition de la vérité excède les capacités humaines, dans la mesure où l’adéquation, l’identité comme Absolu est seulement recherchée dans la rencontre de l’intuition du donné, et de l’acte d’appropriation de l’esprit . La connaissance pour l’homme n’est pas de l’ordre de la présence, mais de la représentation, c’est-à-dire l’appropriation par l’esprit de ce qui n’est pas son oeuvre, de ce qui est donc irréductible à lui. Le sens de la représentation consiste donc dans l’hétérogénéité définitive du donné et du construit, de la donation-intuition et de la spontanéité de l’entendement. La connaissance n’est pas le fait d’assister passivement, de l’extérieur à un objet qui porterait sa propre intelligibilité, mais au contraire de construire l’intelligibilité de l’objet. Cette construction ou subsomption de l’intuition sous le concept obéit au principe de la finitude : l’Absolu comme identité réalisée de l’être et de la pensée ne peut pas être connue, mais seulement pensée. C’est l’idéal de la connaissance.   
Ainsi la question que se pose Fichte, celle du rapport de la connaissance finie à l’Absolu est -elle fondamentalement présente chez Kant, non pas à titre de problème à résoudre, mais comme présupposé négatif. L’Absolu kantien cerne exactement ce que Fichte y pense : l’être adéquat à la pensée. Kant tient bon la décision de ne pas réduire l’être à de la pensée, l’être est seulement da-sein, dans les conditions de l’intuition, il ne peut être comme le montre la critique de la preuve ontologique, réductible à du penser. Fichte opère une confrontation plus précise. L’être comme absolu n’a pas de sens pour notre conscience finie, à moins que la conscience finie tire de sa propre réflexion la condition d’existence de l’être : comment faire dériver l’être de la pensée?   
Si le phénomène recouvre tout type d’existant pour nous, nous ne pouvons, comme le fait Kant, supposer ou placer l’être derrière le phénomène, le phénomène ne renvoie qu’à lui-même. Cependant si la question de la vérité importe, alors la vérité sur les phénomènes ne vient pas d’une garantie extérieure à l’ordre du phénomène : l’Absolu comme adéquation entre la donation et la pensée, entre l’être et la pensée ne peut provenir que de la capacité du phénomène à produire sa propre intelligibilité : celle -ci ne peut être donnée, mais seulement construite.   
Lorsque Kant pense la recherche du fondement, et de l’inconditionné comme source de l’existence et de la connaissance, il précède la réflexion fichtéenne, qui en 1794, pose dans le premier principe, l’inconditionné comme fondement capable à partir de sa position de justifier sa propre position. Supposons que je pose A, si à partir de sa position, je puis développer des instruments qui en justifient l’existence, alors A n’est pas seulement posé, mais justifié comme posé. Kant ne parvient pas à construire un tel raisonnement, on sait combien Fichte reproche à Kant, de regarder l’Absolu comme un fait. Bien qu’ Idéal, il est cependant factuel, car incapable de produire sa propre effectuation, c-à-d de produire les conditions réflexive de sa propre justification. Pour que l’Absolu prenne un sens compréhensible, il faut que sa position soit génétique, qu’en tant qu’Absolu, il ne désigne pas un être, mais un processus, mais une vie. Le sens de l’Absolu comme adéquation de l’être et de la pensée, n’est pas trouvé, mais construit. Si la phénoménologie kantienne se poursuit dans la phénoménologie fichtéenne, c’est avec cette différence, que chez Fichte, le statut de la représentation consiste à faire exister l’Absolu dans une forme qui le rende connaissable, donc tenter ce que Kant ne tente pas, phénoménaliser l’Absolu.  
  
  
**§ 2 R*e-présentation et réflexion :***   
Kant ne se contente pas de penser la connaissance comme représentation, au sens où la pensée ne serait que l’image du réel; car au contraire, connaître c’est imposer la forme de la connaissance objective, à ce qui n’est qu’intuition subjective. D’ailleurs, la réflexion n’est pas extérieure à la représentation, mais condition de l’effectivité de la représentation : car ce qui est premier, mais qui existe déjà dans la représentation, c’est la prise de possession du sujet sur ses propres images ou représentations, il n’y a donc pas de représentation sans réflexion, ce qui existe effectivement et évidemment déjà dans la construction kantienne de la représentation[[6]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn6). Mais le phénomène chez Kant suppose un donné non-sensible qui ne se montre pas: la chose en soi. La finitude du sujet de la connaissance se traduit comme la médiation qui, par sa constitution propre, limite l’apparition à une forme particulière d’apparaître. Tandis que chez Fichte, le donné n’est pas la traduction pour une créature limitée d’une vérité non phénoménale, l’Absolu est dans l’apparition, et selon la majorité des textes de Fichte, il l’est complètement[[7]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn7). Si le donné n’est pas une traduction, et une manière d’être dérivée, lorsqu’il est pour nous sous la forme phénoménale, alors il est facile de considérer que l’essentiel de l’analyse ne porte pas sur la re-présentation de cette présence absolue, mais sur la manière dont cette présence pleine est interprétée par nous. On pourrait dire que le problème de Fichte n’est pas la représentation, comme re-présentation, mais dans le processus de représentation du donné pour nous, ou plutôt dans la réflexion du donné par nous, la manière dont le donné est rendu intelligible par nous. Le déplacement, ou le rééquilibrage de la question consiste dans le choix théorique de penser en premier lieu le caractère constitutif de la réflexion dans l’acte de connaissance, et donc non pas le volet ontologique de la connaissance. La représentation saisie d’abord à partir de l’acte de réfléchir le donné pour le faire nôtre, intervient bien dans la problématique kantienne : mais en quelque sorte, la question ontologique vicie la question théorique ; Fichte en déplaçant l’essentiel sur l’acte de connaissance et le statut du sujet connaissant se donnera les moyens de penser autrement l’existence du donné. (on pourrait dire qu’il écarte la question de la présence en la réglant dés le début, sous la forme de la phénoménologie de l’Absolu, où l’Absolu ne fait plus problème en tant que réalité ontologique). Mais Fichte par la suite retrouvera la question de la présence, une fois l’acte de réflexion élaboré dans ses présupposés phénoménologiques. Au demeurant, le déplacement fichtéen pourrait être finalement lu comme une réécriture de l’*Esthétique transcendantale*, la phénoménalisation de l’Absolu permettant d’annuler la menace de la chose en soi.  
Au delà du phénomène, il n’y a rien qui pour nous ne soit, c’est-à-dire ne soit phénomène : et s’il y avait quelque chose, cela n’aurait de sens pour nous qu’autant que cela se donne phénoménalement à nous. AinsiFichte affronte la question de la chose en soi, c’est-à-dire l’hétérogénéité de l’être et de la pensée subjective, et lui ôte sa puissance de nuisance : la pensée subjective n’est pas subjective par rapport à un être objectif en soi, mais elle est subjective en tant qu’activité du sujet. Ce que le sujet n’est pas, cela se décrit donc comme un donné passif. Kant n’avait pas été aussi courageux dans son expression, même si dans la formulation de cette impasse, c’était tout autant le dépassement de l’ontologie traditionnelle, que la formulation de la question de la connaissance dans son sens dogmatique qu’il posait.   
Fichte saisit ici l’occasion de révéler la formule précise du problème de la connaissance, dans la mesure où la chose en soi renvoie à l’idée d’un être sans intelligibilité interne, existence irréductible à notre pensée. Il outrepasse les limites du kantisme : il faut tenter de penser l’identité de la pensée et de la réalité mais pour penser cette identité absolue, il lui faut la saisir comme se donnant phénoménalement. L’originalité de Fichte est de penser l’Absolu de la connaissance de façon phénoménale, en respectant là l’exigence fondamentale de l’idéalisme kantien Mais penser phénoménalement l’Absolu, cela suppose évidemment de phénoménaliser l’Absolu. Libéré de la chose en soi, il peut étendre sa méthode de résolution à la question non pas du Dieu créateur, car les choses ne se posent pas en ces termes, mais plus radicalement à la question de la signification de l’Absolu, c’est -à- dire de l’unité de de la pensée et du réel. Cette unité doit être produite, elle ne peut s’imposer comme un fait, comme le croient les dogmatiques.   
La solution au problème de l’Absolu ne consiste pas pour Fichte à ontologiser l’Absolu, c-à-d à le reconduire à un seul des termes (l’être sans la pensée) , mais à le produire dans une expérience phénoménologique, où il s’agit de justifier que l’Absolu s’exprime de manière phénoménale, et dans une forme de phénoménologie, où l’existence phénoménale porte en elle une disposition réflexive. Interrogeons les différentes notions qui permettent à FIchte d’approfondir sa phénoménologie : l’Erscheinung, l’image, et le schème.   
  
  
***II. Apparition***[[8]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn8) ***, Image, schème.***   
  
**§ 3 *La doctrine de l'Erscheinung dans la WL 1812 :***   
Le point de départ de Fichte n’est pas l'Absolu, mais l’Absolu en tant qu’il se manifeste . Pour que la philosophie soit possible, l'Absolu doit (soll) se manifester. Car la philosophie a pour tâche de construire le sens du phénomène, à partir d’un fondement qui ne reste pas inconnaissable , mais se fait lui-même phénomène. Toute la difficulté se trouve dans l'éclaircissement de cette nécessité : pourquoi une manifestation doit venir de l'Absolu. Si l’Absolu, pense-t-on, est l’Absolu, il n’a nul besoin de sortir de soi pour tomber dans un mouvement d’apparition, d’expression. Il y a pour nous un saut, une discontinuité radicale entre Dieu et son phénomène, qui rend incompréhensible le passage de l'un à l'autre : rendre compte rationnellement du passage n'a de sens qu'en partant non pas de l'Absolu comme absolu, mais de l'apparition comme apparition absolue de l'Absolu .   
C'est pour cette raison que Fichte ne construit pas une théorie décrivant proprement la descente de l'Absolu vers son image ou apparition. Car l'apparition elle même se montre, s'apparaît comme image de l'Absolu [[9]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn9); nous savons en outre que la méthode fichtéenne ne saisit pas l'Absolu d'un point de vue extérieur à la pensée, mais l'Absolu est seulement s'il est pensé, et s'il est pensé ou se pense sous la forme du phénomène. L'Absolu n'est pas donné purement comme absolu, c'est-à-dire indépendant, isolé, extérieur, mais seulement sous la forme de l'apparition[[10]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn10); il n'y a pas moyen de revenir à son être, en tant que quelque chose pourrait être dit quant à son être, l'être ne peut avoir lieu que sous forme d'image[[11]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn11). En cela Fichte est bien fidèle à Kant, avec cette originalité qu’il admet l’apparition comme pouvant proprement avoir valeur d’absolu, comme apparition absolue.

Car en plusieurs occurrences, l'apparition est présentée comme si elle était Dieu en lui-même, sans distance, sans extériorité, mais plus nombreux cependant sont les passages, où l'apparition est présentée comme accident de Dieu, comme dépendant de Dieu, n'ayant pas , en elle même, la puissance pour subsister seule[[12]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn12). Mais l'accident exprime la substance, et d'ailleurs ce serait comprendre incomplètement l'Absolu que de le séparer de son apparition qui est sa "vie "même. Dans l'apparition et comme apparition, c'est Dieu qui se donne la vie, qui s'exprime dans la vie[[13]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn13). L'Absolu se coule dans la forme de l'apparition, dans laquelle Il est Vie . Mais le sens du concept de "la vie de l'apparition" ajoute à la pensée de l'Absolu une notation nouvelle. Dieu n'est totalement vivant que dans l'apparition, qu'en tant qu'image.   
  
  
***§ 4 Le statut de l'image***   
L’apparition témoigne qu’elle est l’image de l’Absolu, elle a même en cela un caractère absolu. L'apparition est apparition de Dieu même, comme image de l'Absolu[[14]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn14) , et même image absolue de l'être absolu[[15]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn15); L'Absolu est toujours absolu en tant qu'image[[16]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn16) et même complètement et de part en part image[[17]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn17). Et c'est précisément parce qu'elle est image, absolument image, qu'elle assume parfaitement ce rôle jusqu'à être image de soi, c'est-à-dire image relative à une image. L'image sans référent, sans relation à l'autre qu'elle, est image d'image, apparition d'apparition. Ainsi Fichte peut -il avancer que l'image, pour être identifiée dans ce rôle actif de projection d'elle-même comme image, doit être posée comme Moi : le Moi comme image de l'Absolu. Mais pour que l’apparition soit pensée comme apparition, il faut la distinguer de ce dont elle serait l’apparition. Elle est donc apparition, selon un degré immédiat, et médiatement apparition de l'apparition.   
La notion d'image s'explicite à travers sa référence à un modèle. Or justement, Fichte veut nous faire penser une image qui s'élève à la puissance du modèle, une image dans laquelle le modèle se réalise, une image qui enrichit le modèle. A travers l'image de Dieu, ou Dieu en tant qu'image, nous voyons son propre entendement[[18]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn18); car , à l'image est assignée la fonction de compréhension et de connaissance, principalement de soi. Dans ce sens l'apparition n'est pas *principe* mais *image*[[19]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn19) . Pourquoi donc appeler image, ce qui n'est pas une forme inférieure d'être, mais la seule manière d'être de Dieu ou de l'Absolu ? Fichte définit parfois l'image comme copie, mais cette notion de copie pose justement problème, étant donné le caractère originaire de l'apparition. En effet, la copie nous rapprocherait de l'idée de reflet, (*Nachbild*) alors que cette image est plutôt *Abbild*, en tant qu'advient avec elle l'essentiel. On voit l'ambiguïté d'un tel vocabulaire, lorsqu'on dit que l'image est copie de l'essence de Dieu . Dans ce cas, la copie est la manière dont l'Absolu se connaît lui même[[20]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn20).  
Fichte s’attaque à l’essentiel : la valeur résiduelle ontologique de l’apparition. Le terme d’image, lorsqu’il est entendu dans un contexte platonicien, semble trahir l’intention première de l’auteur et ses hésitations. Sans vouloir entrer dans la problématique non-ontologique, qui est maintenue par Fichte jusqu’à la fin de sa carrière, il semble que nous puissions donner une solution très suffisante pour l’instant, celle de la méthode suivie par l’exposé de la *WL* en 1812: nous pensons l’Absolu à partir de l’image et non pas en partant de l’Absolu lui même, en suivant la critique classique adressée à la pensée schellingienne . En effet, respectant toujours un principe essentiel de l'idéalisme kantien, c'est toujours l'image qui indique son rapport à l'autre qu'elle, ici à l'Absolu. Nous ne retombons pas dans le dogmatisme, l'être de Dieu n'est pas pensé en lui même, mais à travers l'image que l'apparition projette . Il faut justement entendre par image, la seule existence ou la seule réalité qui vaille pour nous. Cette image ou cette apparition n'est d'ailleurs pas simplement passive, comme un reflet de la transcendance extérieure et originaire. Elle garde, dans tous les cas, la signification d'être image imageante[[21]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn21), ou phénomène projetant une image à partir de soi. Si l'image est simplement image, c'est précisément à cause de l'impossibilité d'un accès immédiat à l'être. Ce qui pour nous mérite le nom d'être, est seulement image, et l'être n'est pas pensable hors du point de vue phénoménologique, donc comme être séparé, extérieur, il est comme indicible et impensable, terme uniquement négatif. Il y a une pensée seulement analogique de l'être à partir du pouvoir projectif de l'image.   
Restant fidèle à l'esprit de l'idéalisme transcendantal, la WL établit que la notion traditionnelle d'être n'est pas adéquate à notre forme de représentation. Nous ne pouvons, nous qui sommes des apparitions dans l'ordre des apparitions, pas plus penser directement l'Absolu que penser l'être. La *WL*, dans son projet même, est “une image indépendante de l’être, et l’être reste problématique pour elle”[[22]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn22) . Ainsi d'après le procédé de la *WL 1812*, l'Absolu n'est pas une instance qui vaut en soi et qui condescendrait à s'exprimer, il s'exprime, c'est-à-dire qu'il est pour nous dans l'image, par le moyen de l'image que nous projetons, en tant que nous sommes son apparition.   
En tout cas, si la représentation est pensée principalement à travers le thème de la réflexion chez Fichte, elle écarte la théorie de l’imitation, de l’image-reflet, et le phénomène ne représente pas l’Absolu, ne l’imite pas avec ses moyens propres, mais au contraire l'accomplit. Pour cela, pour donner un rôle qui ne soit pas uniquement passif à la représentation ou au phénomène, il faut que le phénomène ne se contente pas d’être le représentant passif de l’Absolu, mais qu’il en soit l’acteur, c’est-à-dire qu’il fasse advenir l’Absolu , activement, qu’il en témoigne , mais en le produisant. Comment produire l’Absolu ? Comment l’apparition de l’Absolu peut-elle engendrer l’Absolu sans le « copier » ? La solution est le processus de Schématisation qui consiste à dire comment l’apparition intériorise le fait premier de son existence, s’approprie ce fait pour le douer de sens.   
  
  
***§ 5 La notion de Schème :***  
On conçoit donc que le Schématisme n’est pas une manière parmi d’autre de présenter la doctrine de l’apparition chez Fichte, car le schème, tel qu'il est présenté dans la *WL 1810* [[2]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn23), est simplement la détermination de l’apparition selon un degré de conscience ou d’effectuation . Fichte, dans l’usage d’un concept kantien, montre le procédé propre à sa pensée qui consiste à radicaliser le point de vue kantien : car si le schème chez Kant concerne le rapport de la connaissance à son propre acte, dans la tentative pour analyser le rapport entre les facultés, entre la passivité et la spontanéité, il devient pour Fichte la forme métaphysique de l’expression de l’Absolu ou de Dieu.   
En premier lieu, la doctrine de la science se présente elle -même comme doctrine de l’apparition dont l’objet est le schème de l'Absolu ou de Dieu. Dans la présentation de la *WL 1810* en abrégé, Fichte donne des indications particulièrement claires sur la notion de schème, tel que les versions suivantes vont l'utiliser. En quelques mots : si rien n'existe que Dieu, au sens où exister pour lui veut dire vivre, le mot “être” ne convient pas à l'être des choses en général : il faut donc que l'absoluité divine s'exprime à travers une modalité d'existence qui ne la relativise pas. Si Dieu doit être, il doit être dans la forme de l'expression adéquate à son être ou sa vie : “s'il faut que le savoir existe et qu'il ne soit pas Dieu lui-même, ce savoir ne peut être malgré tout que Dieu lui-même (...) en d'autres termes le savoir ne peut être que l'expression de Dieu, en laquelle celui-ci soit tout entier tel qu'il est, tout en restant en lui-même parfaitement identique à lui-même. Or, une telle expression est une image ou un schème”[[24]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn24) .  
La révolution de la pensée de l'Absolu chez Fichte consiste à penser l'essentiel du divin dans sa schématisation, au sens où en tant que schème (ou image douée de la puissance divine, image active et non pas simple reflet) Comme schème, le savoir est aussi nécessaire que le divin lui-même, il n'est donc pas l'image diminuée de l'Absolu, il n'est cependant que relativement à l'existence de l'Absolu : c'est ce point que Fichte ne tranche pas : “il n'a de consistance que parce que Dieu existe” (§1) Comment comprendre qu'il suive de Dieu ou qu'il en émane ? De nulle autre façon que celle-ci : il est la seule manière dont Dieu est extérieur , autrement dit Dieu ne serait qu'une intériorité silencieuse s'il ne s'extériorisait sous la forme du schème ; en ce sens, le schème participe bien profondément à la la définition de Dieu, puisqu'il est le mode d'être de Dieu en tant que sa puissance s'exprime. Si nous imaginions une puissance divine ne s'exerçant pas, alors elle n'aurait pas besoin de prendre la forme d'un schème. Il n'y a de schématisme qu'à la condition que la puissance divine se produise. Ainsi d'ailleurs grâce au schème, la puissance divine parvient au savoir d'elle-même. Le schème est l'être de Dieu hors de Dieu.  
De la même façon que l'être de Dieu est vie, le schème est aussi doué de vie;. La vie est qualifiée de pouvoir pur ; ce qui veut dire qu'effectivement sans son extériorisation, l'être de Dieu n'accéderait pas à la vie. L'expérience de sa puissance est le contenu même de sa vie.  
Aussi ‘ l’Absolu se Schématise’ est la formule qui résume parfaitement la dimension métaphysique que prend la pensée transcendantale. Fichte ne se contente pas de penser l’imagination, la puissance du Schématisme, comme la puissance centrale et principale de la subjectivité transcendantale, comme les versions de 1794 et 1797 le montrent explicitement, mais il élargit la puissance Schématisante au phénomène lui-même, à la fois donation passive et activité synthétique. Le Schématisme mérite doublement son appellation : il fait exister l’Absolu comme médiation, et il montre la richesse interne du phénomène dans ses strates d’intelligibilité, que distingue la *WL 1812*. Car Fichte a effectivement radicalisé l’usage de la notion de Schème, en élargissant son sens. Le schème n’est plus seulement le trait d’union, le pont entre l’intelligible et le sensible, mais il est lui-même la genèse de l’intelligible en sensible. Ce qui n’apparaît pas est devenu apparition, mais cette apparition est un processus génétique. Le schème n’est pas un être, mais un devenir, l’opération d’intelligibilisation du sensible ou de sensibilisation de l’intelligible en train de s’accomplir.   
  
  
**III. Donation et aperception transcendantale dans la *WL 1812 :***  
La solution fichtéenne, en 1812, passe par le développement du Schématisme, qui décrit les degrés de conscience de l’apparition[[25]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn25). Le schématisme exprime la manière dont l’apparition parvient à la conscience de sa propre signification absolue.

***§ 6 L'Ur-Erscheinung ou le Schème I :***  
Ce que Fichte appelle *l'Ur-erscheinung* , ou *A* ou le *schème I* , c'est la manière immédiate dont l'Absolu est, c’est la vie même de Dieu[[26]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn26). Précisément, pris à ce point, l’Absolu n’est pas différencié en forme active ou passive, en sujet ou en objet, il est le simple fait d’apparaître[[27]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn27). Cette *Ur-erscheinung*, apparition originaire, est la manière dont l'Absolu sort de soi, la représentation fidèle de Dieu. Tout le réel apparaît comme image de l'Absolu, ou plutôt tout ce qui sera contenu pour la compréhension de l'apparition, pour l'auto-compréhension de l'apparition, pour l'aperception, se nomme Schème I.  
Il n’y a pas de sens pour l’apparition A (ou le Schème I) à exister seule dans sa simplicité naïve car en cela elle ne témoigne pas suffisamment qu'elle est image de l'Absolu. Comme image "absolue", donc vraiment originelle de l'Absolu, il lui faut s'attester en quelque sorte de cette valeur. Comme apparition, elle laisse pressentir qu’elle est supérieure à la factualité, car elle montre la liberté et la loi, comme les instances mêmes qui expriment le devoir-être à la source de l’apparition[[28]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn28). La liberté de l'apparition qui lui vient d'être apparition absolue de l'Absolu, explique ainsi sa disposition réflexive.   
Si Dieu est par définition libre, (les occurrences ne manquent pas à ce sujet), son apparition est libre. Cette liberté se dévoile sous la forme de la rencontre de deux mondes[[29]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn29), celui auquel la liberté se mesure et le monde même de la liberté, ainsi cette confrontation produit l’idée d’une liberté en attente de réalisation parfaite. La synthèse de ces deux mondes, celui où la liberté rencontre une résistance et celui de sa pure activité, n’a lieu qu’à la condition que l’apparition réfléchisse son pouvoir d'apparition. A la condition qu'elle se sache comme apparition de l'Absolu, qu'elle sache au moins qu'elle apparaît. En effet, le Schème I ne se sait pas comme image de l'Absolu car comme tel il n'est que donation . Donation sans conscience[[30]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn30).

**§ 7 *Le Schème II ou la fonction "y"***  
L'apparition comme apparition originaire, c-à-d advenant à partir de l'Absolu, témoigne de son absoluité par le fait que comme apparition, elle ne demeure pas factuelle, comme un simple fait donné. Il est accordé à l'apparition originaire le pouvoir de se réfléchir, de se refléter dans une image seconde[[31]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn31). Pour le dire autrement, elle va, dans sa propre apparition pour elle même, sortir de sa facticité, (après s’être livrée à un regard factice)[[32]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn32). L'image donnée, l'apparition A se recourbe, elle se réfléchit en elle même, cela signifie qu'en elle la réflexion est aussi justification. Forme particulière de justification, puisque pour cela l’apparition cesse d’être un être-là, pour se détacher d’elle même, pour se poser comme un acte libre, dans le mouvement de réflexion. Elle tire d’elle même sa justification, non pas en allant chercher en deçà d’elle même, hors d’elle même, une raison ou une cause, mais c’est en avant d’elle même qu’elle trouve la puissance de se reprendre et de se comprendre. La projection, c’est-à-dire l’élévation de la donation à la réflexion est la forme de justification immanente.   
Mais comment expliquer que l'apparition , comme apparition de l'Absolu, ne se contente pas d'être seulement apparition, mais qu'elle se projette comme apparition de soi-même ? Nous pourrions provisoirement indiquer qu'en tant qu'image de l'Absolu, elle ne peut être uniquement passive, et relative, mais qu'elle se pose comme principe. Pour se poser comme image de l'Absolu, elle ne peut se suffire du fait d'être donnée. Le Schème I se reflète dans le Schème II. L'apparition se réfléchit, et s'apparaît comme s'apparaissant. Cela paraît tautologique, mais ce reflet exprime une dualité dans l'apparition, qui ne peut être apparition que si elle apparaît à un regard, sous la forme du regardé pour un regard[[33]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn33). On ne peut imaginer si l'on veut lui garder son caractère absolu et originel qu'elle apparaisse sans que rien ne soit vu . (Nous parlons toujours de *l’Apparition I*). En tout cas, si elle n'apparaissait pas pour un regard, elle resterait aveugle, *comme l'intuition qui sans la synthèse du concept reste aveugle*.   
  
  
***§ 8 Donation et aperception***  
On connaît la critique fichtéenne quant à l’insuffisance de l’exposé kantien de la doctrine du jugement et des catégories. On sait que l’exploit de Fichte est, *dans la Grundlage de 1794*, de déduire notamment la catégorie de déterminabilité[[34]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn34), comme conséquence de l’autoposition du Moi et condition de son antagonisme avec le Non-Moi. Fichte produit de façon transcendantale, c’est-à-dire en remontant aux conditions intellectuelles fondamentales du sens de l'acte de position, les significations du rapport du Moi et du Non-Moi. Le Moi détermine le Non-Moi, mais le Non-Moi déterminable n’est pas vierge de toute constitution : le rapport n’est jamais seulement entre une détermination active et un déterminable passif . La déterminabilité n’est pas une qualité apportée par la détermination, c’est parce qu’il est réfléchi comme déterminable qu’il peut être déterminé. Il n’est pas possible de penser une distinction chronologique entre deux déterminations , active et passive.   
La détermination est réciproque. La déterminabilité, la couche passive appartient à la structure de la réflexion du sujet sur le donné. Autrement dit la détermination provoque dans le donné sa disposition à être déterminé[[35]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn35). Ces termes ne reviennent pas à reconstituer l’hypothèse d’une harmonie préétablie, même si c’est la question qu’il faut se poser à nouveau: comment le donné peut-il être déterminable, s’il n’est pas en soi déterminable ? Mais il n’est pas en soi déterminable, d’abord parce que cela nous ramènerait à l’hypothése onto-théologique d'une essence en soi des choses, et donc au dogmatisme, mais surtout parce qu’il n’est pas question de revenir à une formulation aussi impropre du sens du phénomène: la question est plutôt celle de la manière dont la détermination s’applique au phénomène pour faire de lui un déterminable, avant d’en faire un déterminé. Le phénomène est toujours déjà pré-réfléchi. Pour échapper à la confusion d’une détermination apportée de l’extérieur par le Schématisme et les catégories kantiennes, il faut que Fichte élargisse à la fois le sens du Schématisme, en construisant un processus de Schématisation qui englobe le moment de la réflexion, mais il lui faut aussi échapper à la théorie classique de la représentation ou de l’imitation, qui nous offrirait un phénomène préservé de la réflexion, de l’appropriation. Il lui faut construire une théorie réflexive de l’apparition pour que l’apparition ne soit pas imitation passive, mais pour que le phénomène qui se réfléchit soit pris dans les rets mêmes de la réflexion : produire un phénomène originellement réflexif, c’est la seule solution pour Fichte d’échapper au resurgissement de la question ontologique au cœur de la phénoménologie.  
La manière dont Fichte comprend le kantisme est assez simple : la détermination catégoriale ne peut s’appliquer qu’à un donné qui soit déterminable, de façon que les synthèses puissent s’exercer. Mais la disposition à la détermination, intérieure au phénomène, est contredite par une conception du donné que nous nous représenterions, et qui comme donné aurait un sens qui ne viendrait pas de nous. Kant n’ose donc pas penser la radicale appartenance du donné au sujet, il tente à travers les différentes synthèses subjectives notamment, de ramener les représentations à l’identité une du moi, ou bien il tente dans la déduction objective de penser la forme de l’objectivité scientifique comme la condition même de l’identité du sujet et du connu. Mais dans les deux cas, déduction subjective, ou déduction objective, le donné n’est jamais complètement et authentiquement transparent, il ne se réfléchit pas au même rythme que le sujet : tantôt le sujet tente de vivre intimement avec les représentations, en les revivifiant sans cesse, en les réanimant, par l’imagination (le moment de la reproduction par l’imagination dans la synthèse subjective), tantôt dans la déduction objective, il construit des règles qui permettent d’assurer l’objectivité, au delà des pauvres forces du sujet, qui ne peut seul maintenir ses représentations, à moins de vivre dans la disparition et le devenir comme dans le cas du sujet humien. Excès de subjectivité d'un côté, ou de l'autre objectivité des règles qui certes s'appliquent a priori, mais de manière contraignante.   
Fichte veut donner enfin toute sa signification à la formulation kantienne de la déduction transcendantale, mais il lui faut reformuler les termes du problème : *l’apparition I* parait être comparable à la donation ou à l’intuition kantienne, et le *Schème II* (ou l’apparition réfléchissante) opère une tâche semblable à celle de la synthèse conceptuelle. Fichte indique explicitement que son but[[36]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn36) est d'utiliser la conception de la déduction transcendantale kantienne pour expliquer le sens de l'apparition comme sujet-objectivité. La célèbre proposition du paragraphe 16 de la déduction transcendantale de *la Critique de la raison pure*, “je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations”[[37]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn37) n'est certes mentionnée par Fichte que comme un outil de comparaison, mais elle exprime ce dont il est question dans la constitution de l'apparition et sa réflexion interne, c'est-à-dire “l'établissement de la loi du rapport de la conscience à elle même, donc aussi la réflexibilité”[[38]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn38) . Le commentaire de Fichte dénonce d'abord le caractère seulement empirique de la déduction des catégories chez Kant, ajoutant que celle-ci est accomplie uniquement avec succès dans la *Wissenschaftslehre*[[39]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn39) . La donation est synonyme de multiplicité, il faut repenser, après les insuffisances kantiennes le rapport interne de la synthèse au multiple : la phrase se lit ainsi : «la sujet-objectivité doit accompagner la multiplicité; tout changement se tient absolument sous cette forme. Elle est l'absolue synthèse de la synthèse de l'unité et de la synthèse de la multiplicité. Et (Kant) avait tout à fait raison, quand il disait qu'à travers cette formule était simplement exprimée l'unité transcendantale de l'aperception, c-à-d l'essence interne absolue du voir; ensuite , que d'après cette loi, les catégories ( les formes générales de toute conscience) pouvaient être déduites , c-à-d (...) que toutes ces formes ne sont que des déterminations continuées de cette loi fondamentale Unique»[[40]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn40). La question de la déduction transcendantale est bien celle de la synthèse, mais d'une synthèse qui ne s'opère pas de façon extérieure, comme la méthode de l'exposé de la critique kantienne le laisse malheureusement croire, mais à travers l'unité de l'apparition elle-même. L'apparition est d'emblée synthèse, parce qu'elle est à la fois principe de donation, mais aussi parce qu'elle est immédiatement saisie dans la synthèse qui la réfléchit. Fichte contrairement à Kant, produit une conception génétique de la donation -apparition, "l'aban- don" de l'Absolu dans son apparition n'est pas pure passivité, mais déjà formulation de l'apparition pour l'acte d'apparaître.  
Ainsi le rapport entre le *Schème I* et le *Schème II* est-il éclairé par la déduction de l’applicabilité du concept à l’intuition, puisque ce sont deux fonctions ici qui expriment la même radicalité. *L'Erscheinung A*( ou le *Schème I*), appuyé à l'Absolu, est-ce autre chose que l'intuition qui se réfléchit dans le *Schème II*, qui apporte l’intelligibilité dans laquelle l'intuition trouve son sens ? Si l’on soutient l’hypothèse que le *Schème II* est superposable au sujet transcendantal, l'avantage de la présentation de Fichte en 1812 est justement de déduire à partir de l'intuition la nécessité de l'application de l'entendement. Cette déduction révolutionne la manière kantienne, et procure à la donation elle-même le dynamisme que l'on accordait d'habitude à l'entendement D’après ce modèle de compréhension, la puissance qui permet de réfléchir la donation est déjà dans la donation; nous entrevoyons que la réflexion sur le donné n’est pas extérieure à ce dernier, mais est la réflexion même du donné sur lui même. En quoi cette interprétation de la question transcendantale kantienne ruine-t-elle ses présupposés? Ne peut-on observer que Fichte dépasse encore une fois l'exposition analytique du rapport de l'intuition et de la faculté synthétique, car Fichte fait-il autre chose que traduire d'un point de vue métaphysique les fondements de *la Critique de la raison pure*? La nouveauté semble consister dans le caractère essentiel de l'intuition , l’entendement étant déduit comme faculté de compréhension , à partir d’elle.   
  
Mais cela veut dire aussi qu’il ne peut effectivement y avoir de vision sans que le visible d’une certaine façon ne s’apprête pour l’acte de vision. Qu’il n’y a pas d'acte de vision sans visible voué à cet acte. Peut-on exiger de la simple donation une telle détermination, un tel projet n’excède-t-il pas le sens général de la donation ? Il semble que pour attribuer à l'intuition, le pouvoir de se voir soi même, à travers le *Schème II*, nous attribuions déjà à *l’Ur-erscheinung*,(ou au *Schème I*) la capacité du *Schème II*. La solution est donnée par Fichte : pour que la pure donation dépasse son état, il faut que l’*abandonner (hingeben)* à ce projeter soit liberté. La liberté de l’apparition comme apparition de l’Absolu est de s’exercer comme réflexion. La liberté, comme puissance métaphysique, explique que l’apparition se dépasse elle même comme donation vers la projection[[41]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn41) du *Schème II*. En cet acte de projection, l’apparition se produit elle même comme Principe[[42]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn42), elle est l’épreuve d’une liberté intérieure qui est le Principe de son être et produit la conscience d’elle-même . On voit à quel point l’auto-position est fondée sur une liberté qui s’exprime par la réflexion.  
Une expression claire de la *WL 1812* , que l'on retrouve encore plus souvent dans les *TB 1813*, montre que la condition de visibilité de l'apparition (le *Schème I*) se trouve dans son reflet[[43]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn43), si l'apparition globale ne portait pas dans son cours l'apparition de son apparition, il n'y aurait rien; en sorte que l'apparition seconde (le *Schème II* ou le *y* dans les *TB 1813*) est appelée aussi *Ur-erscheinung*. La *WL 1797*, dans son langage, dirait que la *conscience réfléchie* est essentielle pour la *conscience immédiate*. Si l’apparition se constitue complètement comme apparition de l’Absolu, seulement dans la réflexion de son pouvoir, alors c’est la réflexion qui exprime le plus adéquatement l’essence de l’Absolu. La logique propre de la phénoménalisation se trouve dans la capacité de l’apparition à se réfléchir; elle veut que la r*éflexibilité (Reflexibilität)* soit le centre de l'apparition[[44]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn44).  
  
  
***§ 8 Le schème III***  
Il n'y a donc proprement de phénomène qu'à partir du moment où le phénomène se réfléchit et pour cela donne lieu à un organe de compréhension. ( la réflexibilité est alors première par rapport à l'apparition elle-même). La phénoménologie est précisément le commentaire de l’apparition selon les conditions du voir. Si le visible est premier, il n’a pas de sens hors de la vision qui le rend effectivement visible. La visibilité n’a de sens que dans la vision, veut dire ici, si nous prolongeons la métaphore, que la vision effectuée est seulement la conscience de soi du visible. Mais cette conscience de soi du visible n'a effectivement lieu que sous la forme d'un sujet réellement existant : l’achèvement de la Schématisation a lieu à travers la déduction du sujet empirique, qui correspond dans la *WL 1812* au Schème III; et qui représente la condition dernière de la réalisation de la déduction transcendantale. Fonction *de l'aperception empirique . Si* le lien entre l'intuition et le sujet transcendantal est bien établi d'une façon interne au statut de l'apparition, l'effectivité de ce lien, ou plutôt sa conscience ne peut pas avoir lieu dans le seul *Schème II*; aussi de la même façon que dans les *TB 13*, Fichte étendra le champ d'action et de compétence de y [[45]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn45) (l'équivalent dans ce texte de la seconde image) aussi bien à la fonction constituante qu'à la conscience individuelle de cette fonction constituante, il va dans *la WL 12* supposer une troisième image, le *Schème III* qui est la synthèse, ou l'aperception empirique de la compréhension de l'apparition[[46]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn46).   
Repartons du Principe: das *Sicherscheinen* est Principe, donc non pas simple reflet; au contraire, il ne réfléchit pas comme un miroir tout ce qui apparaît, mais c'est une image formante, l'image qu'il produit n'est pas à même l'apparition de l'apparition, elle est en avant de soi: l'image effective n'est pas dans le principe, mais dans ce que le principe a formé. Il faut donc, pour tenir entièrement ce mouvement de phénoménalisation, chercher ce qui apparaît dans le produit du principe, le «  principiat   » ou *principié* dit Fichte. D'une certaine façon le principe se justifie dans son statut d'apparition réfléchie seulement quand il s'est effectivement distingué de ce qui apparaît en lui. *L'image II* fait prendre conscience à *l'image* I qu'elle apparaît, elle suppose une conscience qui se trouve face à l'apparition du monde, qui s'individualise par rapport à toutes les images possibles du monde. C'est le *Schème III*, comme ordre des individus[[47]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn47). On peut noter, à titre de comparaison éclairante, que le *Schème III* se trouve, lorsqu'il s'interroge sur le sens du *Schème II* comme forme pure du sujet, dans une position semblable à celle produite par la démarche des *Ideen II*, lorsqu'elle dégage en l’ego-homme l’ego pur. C'est donc avec le *Schème III*, que s'effectue le passage de la sujet-objectivité à la notion de regard[[48]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn48) (Blick), conformément à la cohérence d'une thématique qui travaille le sens du Voir et de la lumière; le regard est la limitation de la sujet-objectivité selon une détermination précise, celle des regards humains, dans leur empiricité particulière.  
  
La problématisation de Fichte est éminemment métaphysique, tant elle insère le mouvement de phénoménalisation dans une construction où le phénomène n’apparait pas gratuitement, mais comme une réponse à une interrogation suprasensible. Cependant , d’une certaine façon, Fichte est fidèle à l’idée du Schématisme: le Schématisme consiste bien à penser la médiation entre l’attente intelligible, le conceptuel, et la factualité phénoménale, et à chercher les conditions de l’intelligibilité du phénoménal dans un processus intermédiaire, dans une certaine activité de l’esprit, donc de trouver le secret de la connaissance au plus profond de l’esprit humain, « l’art caché » dont parle Kant. Fichte va ouvrir le champ du Schématisme, il n’est plus cantonné dans les profondeurs obscures de l’inconscient, l’évolution de sa pensée le situe à la fois dans le processus global de l’apparition, et aussi au cœur de l’apparition elle-même. L’Absolu se Schématise, il se donne à lui -même la question qu’il se pose, celle de son existence, du sens, en produisant le sens non pas comme imitation, mais comme projection de sa question sous forme de phénomènes, qui accédant au niveau de la réflexion, répondront à son interrogation : il faut imaginer une intelligence divine, plus interrogative qu’apportant un savoir: c’est l’homme comme dernier rejeton du processus de la phénoménalisation qui est chargé individuellement de répondre à cette interrogation.  
Le Schématisme, comme projection de l’Absolu sous la forme des phénomènes et des degrés de conscience, implique la structure réflexible du phénomène[[49]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fn49) : cette capacité réflexive ( la réflexibilité) est-elle autre chose qu’une manière de radicaliser la question posée par la déterminabilité, c-à-d l’intégration de la détermination dans le donné phénoménal ?   
  
  
La lecture fichtéenne de la phénoménologie kantienne n’est donc pas vraiment fidèle à l’intention même de la pensée de Kant : Fichte, pour connaître l’Absolu, est certes conduit, non pas à le penser de façon dogmatique, hors des conditions transcendantales de la représentation, mais à en décrire la phénoménalité. La performance fichtéenne consiste bien à construire la phénoménalisation de l’Absolu, à re-construire le phénomène comme expression absolue de l’Absolu. Kant ne serait sans nul doute pas reconnu dans cet élargissement de la notion de phénomène. Car si de notre point de vue, Fichte échappe à l’accusation de dogmatisme, c’est pour donner un statut au phénomène qui bouleverse la conception kantienne : il devient actif et capable de se réfléchir. La conséquence d’un tel déplacement : Fichte est conduit à être plus radical dans sa conception de la synthèse . En effet, la présentation kantienne du problème de la déduction transcendantale rend difficile la réduction nécessaire de l’aperception et de l’intuition dans la forme du schématisme . Telle est la limite de la continuité de l’oeuvre de Fichte avec celle de Kant: l’inaccomplissement de l’identité du réfléchissant et du réfléchi semble, à lire Fichte, le caractère le plus profond de la vision kantienne de la connaissance. Fichte, tout en échappant au dogmatisme, exige de son lecteur beaucoup de générosité pour le phénomène. En cela, la radicalité de la réflexion fichtéenne sur le phénomène nous conduit aux sources de la problématisation husserlienne.

[[1]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB1) Les textes de Fichte sont tous cités dans l'édition des Fichtes sämmtliche Werke, abréviation S.W. puis le numéro du tome et la page. *WL* est l'abréviation utilisée pour *Wissenschaftslehre* (Doctrine de la science) , *TB 1813* pour les *Thatsachen des Bewusstseins 1813*.  
[[2]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB2) *WL 1804(-2)* S.W. X 93, trad. D. Julia, Paris, éd. Aubier , 1964 , p. 25  
[[3]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB3) *WL 1804*(-2) S.W. X 96  
[[4]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB4) *Kritik der reinen Vernunft* (Krv) AK III 225 (B333), trad. éd.de la Pléiade, (1980) tome I. p. 1000  
[[5]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB5) Krv AK III 65 (B 59), trad. Pléiade tome I, p. 801  
[[6]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB6) Nous renvoyons au travail complet de I. Thomas-Fogiel, *La critique de la représentation*, Paris, éd. Vrin, 2000, p. 24  
[[7]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB7) Des passages, notamment des *Faits de la conscience* de 1813 (*TB 1813*) nous entrainent sur ces chemins spéculatifs: Fichte énonce que l'apparition est fermée en elle même : par exemple S.W. IX p. 504 ("l'apparition est , et elle est en soi absolument invisible, sans image; un être en soi sans image "). Sans visibilité pour Dieu qu'elle a occulté; elle ambitionne d'être principe en soi, comme si elle voulait se substituer à Dieu lui même, et valoir comme l'Absolu : ainsi dans *TB 13* S.W. IX p. 520 ( "L'apparition se pose dans cette image comme un être existant, en soi, comme un être enfermé effectivement en soi, et reposant sur lui même"). Mais en même temps, cette extériorité est l’être de Dieu hors de Dieu . Nous renvoyons sur ce point  à Miklos Vetö, *les trois images de l’Absolu, contribution à la dernière à l’étude de la dernière philosophie de Fichte*, Revue philosophique n°1, janvier-mars 1992, p.37 “L’apparition de Dieu, c’est sa parution extérieure, c’est-à-dire ayant lieu dans une autre sphère que la sphère divine stricto sensu . L’apparition est définie comme ce qui est “ posé absolument hors de Dieu ”.  
[[8]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB8) nous traduisons dans la *WL 1812* “*Erscheinung”* par apparition.  
[[9]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB9) Le développement du système de Fichte en 1812 nous fait immanquablement penser au problème de l'expression dans l'*Ethique* de Spinoza, puisqu'il s'agit de penser l'unité, ou même à travers une notion ici impropre , la simultanéité de l'Absolu et de son expression, Deus sive Natura. Fichte est bien conscient de la similitude du problème , voir par exemple *WL 1812* S.W. X 327sq.  
[[10]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB10) voir *WL 12* S.W. X p. 331 sq, p.352 "L’apparition doit s’apparaître ” et p.354 : "L’apparition A n’est rien d’autre que l’apparaître, l’apparaître vivant de Dieu lui-même”, et encore p. 362-363 .  
[[11]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB11) *WL 1812* S.W. X 363 ("Eclairons complètement cette force créatrice absolue de l'image (diese absolute Schöfperkraft des Bildes); est-ce que cette apparition est Principe de son image, si bien que entre son être dépourvu d'image et son être en image se rencontrerait quelque chose, une activité - de son côté, entre les deux ? Nous avons vu :c'est non; son être porte avec soi absolument son image").   
[[12]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB12) voir *TB 1813* S.W.. IX 540 (“L’apparition dans son Unité est en la plus haute puissance, que nous connaissions, en Dieu, accident de Dieu, n’a aucunement d’être propre et de substantialité”) .  
[[13]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB13) Voir *TB 1813* S.W. IX 536 ("L'apparition est un *(verständige Bilden* ) de l'apparaître divin. Mais cet apparaître de Dieu n'est pas juste un pouvoir d'apparaître dans un temps qui s'élargit indéfiniment, mais il est d'apparaître lui même, tout entier et absolument, de la même façon que Dieu est en lui même tout entier et absolument ").  
[[14]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB14) *TB 1813* S.W. IX p. 563 et 457.  
[[15]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB15) ibid *TB 1813* S.W. IX 564 ("l'image absolue est par conséquent image de l'être absolu (si je disais donc : image de Dieu, apparition de Dieu, ; j'aurais pu ne pas dire aussi simplement, Image ou apparaître, proprement absolu. ").  
[[16]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB16) ibid *TB 1813* 564 (“ Hors de l'absolu, il n'y vraiment rien, sinon l'apparition : celle-ci est en elle-même son existence immanente ”).   
[[17]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB17) *TB 1813* S.W. IX 521  
[[18]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB18) *TB 1813* S.W. IX 408-409 : Dieu réduit à son entendement (“  Hors de l’Absolu, l’entendement seul est absolu, comme Dieu lui-même, car il est son appartion. Cette apparition est seulement dans l’entendement d’elle même, en tant cet être comprenant c-à-d se comprenant est l’être de l’apparition. Tu dis : hors de Dieu est son apparition, Bien, donc tu poses l’apparition loin de lui, tu l’objectives. Dans quoi alors ? Dans un comprendre, un poser ? ". ... voir aussi p. 404, 469)  
[[19]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB19) *TB 1813* S.W. IX 522 ( “ L’apparition en soi, c-à-d comme elle sort de Dieu, n’est pas du tout un être, mais de part en part image. De même l’apparition n’est pas Principe ; car elle est Image, en elle la divinité est descendue dans l’image ”).  
[[20]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB20) Ibid. S.W. IX .530 ( “ L’apparition d’après le point de vue le plus haut, que nous pouvons adopter pour elle, est l’apparaître de Dieu. Mais l’apparition, est, et dans la  mesure seulement où elle se comprend. Elle est par conséquent intérieurement et qualitativement seulement ce qui est compréhensible comme apparaître de Dieu, et absolument rien d’autre. L’être de l’apparition est donc d’après son contenu la compréhensibilité de Dieu (Verständlichkeit Gottes) , le concept réel de Dieu. Ensuite, l’être formel de l’apparition, son être-là effectif n’est rien d’autre que cette compréhensibilité : elle n’est rien d’autre qu’un se comprendre soi même .. ”).  
[[21]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB21) voir *Logik 1812* S.W. IX 153 à propos de la duplicité originelle de l'image,   
[[22]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB22) *WL 1812* S.W. X, p. 319 (“La WL est une simple image, indépendante de l'être, et en quoi l'être demeure complètement problématique ”).  
[[23]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB23) *WL 1810 im Umriss*, trad. P.P. Druet, Paris, éditions Vrin, reprint 1985.  
[[24]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB24) Ibid, § 1 p. 189  
[[25]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB25) Cette présentation des degrés de conscience du schématisme est aussi donnée dans la *WL 1810*, où le Premier schème, le pouvoir pur, en tant que première forme d'extériorisation est le schème formel de la vie divine. “Cette vie est une vie schématisante . (...) L’apparition prise simplement en soi, est l’apparition originelle (UrErscheinung): elle est schème immédiat de Dieu. Schème originel, schème premier” (pagination dans le manuscrit : 11v 12 r). Cette forme d'extériorisation comme puissance , pouvoir en acte, a lieu non pas de façon contingente, mais selon une véritable nécessité. Cette nécessité est portée par des lois : “il est bien sûr déterminé, mais seulement de la manière dont un pouvoir absolu peut l'être , c'est-à-dire par des lois” (*WL 1810 im Umriss,* §3). Cette vie nécessaire se décline selon plusieurs degrés de conscience, du simple pouvoir qui n’est pas conscient de lui-même, en passant par le second degré qui consiste dans le fait que le schéme est reconnu comme schème : c'est la reconnaissance du savoir dans sa forme, jusqu’au troisième et dernier degré : le pouvoir est masqué dans un savoir réel,qui concerne une existence qui ne perçoit plus son rapport à la puissance absolue première ( “quelque chose qui doit exister objectivement et indépendamment du schéme”( Ibid §5)). Car la vitalité du schème est en quelque sorte de se faire oublier dans sa faculté d’expression : celui qui  lit la WL conçoit que le réel n’est pas ultimement factuel, mais qu’il est dans l’expression, l’  ”effet de réel” de la schématisation divine. Au delà de cet effet de réel, le schéme est habité, dans sa réalisation effective -la pensée du philosophe- par l’exigence du devoir constitutive du savoir.  
[[26]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB26) voir *WL 1812* p. 354 " : l'Apparition *A* n'est rien d'autre que l'apparaître vivant de Dieu lui-même".  
[[27]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB27) C’est l’Absolu se phénoménalisant, avant que la simple image originelle n’entre dans la forme subjective-objective, voir p.369.  
[[28]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB28) voir *WL 1812*, S.W. X p. 379, “Une question principale pour toute philosophie , à laquelle les plus rares systèmes répondent clairement est celle-ci: y a-t-il réellement hors de Dieu une liberté, une auto-détermination à partir de soi, de soi, par *soi* ? ”  
[[29]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB29) voir *WL 1812* S.W. X , p. 379.   
[[30]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB30) Donation sans conscience, dans la mesure où l’Apparition n’est que l’être formel de Dieu . Dieu n’est pas totalement dans l’apparition tant qu’elle n’a pas été reprise dans la conscience d’elle même. *Cf. WL 1812* , S.W. X p. 354  
[[31]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB31) A propos du passage de A à II. S.W. X p. 415 ( ”l'apparition se projette elle même avec une absolue liberté donc elle s’objective, se place devant elle même (stellt sich vor sich hin)- dans la première et fondamentale intuition (GrundAnschauung), dans laquelle sans doute le Projeter absolu va se perdre, et seul demeure l'être-Principe (*Principsein)*, comme il se comprend”).   
[[32]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB32) Nous renvoyons pour cela au passage suivant, S.W. X p. 377, (lui-même schématiquement traduit ): “ Cette liberté a une loi de la liberté; elle doit être menée à bien pour que la vérité soit, pour que l’apparition soit connue, et derrière elle Dieu. A l’inverse, si l’apparition comme telle et Dieu dans sa pureté apparaissent , alors la liberté doit être : car la vie libre et indépendante peut à elle seule se réflechir. Cette loi est le fondement réel de la liberté, aussi certainement que l’apparition est, aussi certainement elle doit se connaître comme apparition; et voilà une nouvelle forme de la loi. Après que la vie indépendante s’est montrée dans la réflexion, il est alors compréhensible que nous attribuerons cette vie non pas à un regard comme à un état ou un accident de l’apparition, mais à l’apparition substantielle. Nous pourrons dire alors l’apparition se réfléchit. Nous connaissons la condition : elle doit s’apparaître dans un regard factice comme principe et essence. ”. (...) “ L’apparition a été vue sous la condition qu’elle s’apparaisse proprement dans un regard factice comme principe. (...) En cela notre vision tout entière de l’apparition s’est scindée en deux parties principales et notre recherche en deux questions :  
1) que suit-il d’elle, à partir de la loi absolue ?  
2) que peut-il suivre en elle de la libre réflexion ?  
Les deux questions dépendent l’une de l’autre (...) Mais il peut y avoir encore une troisième question: Nous supposons que l’Absolu comme tel ainsi que l’apparition comme telle doivent apparaître; ainsi la réflexibilité appartient à l’être originel et à l’essence de l’apparition, et l’apparition n’est rien sans elle ”. (Il faut lire la suite...)  
[[33]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB33) *WL 1812*, S.W. X, p. 402 ( “ chaque regard n’est pas un regard en général, mais un regard déterminé, non pas le quelque chose en général, mais celui qui regarde regarde quelque chose de déterminé ”. et p. 403 “ L’apparition s’apparaît , comme s’apparaissant, c-à-d comme Principe, comme principe limité(...)par conséquent l’*ambitus* de ce voir, comme fait , c-à-d comme une vision rélle (wirklicher Blick) est en premier lieu accompli ”).  
[[34]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB34) *Grundlage 1794*, S.W. I 201  
[[35]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB35) Ibid S.W. I 212 L'auto-position est aussi auto-limitation. Le Moi qui dans *la Grundlage* parvient à produire à partir de lui cette détermination réciproque laisse la place dans la *WL 1812*, à l'apparition dont la fonction est aussi de se comprendre et de s'auto-limiter. L'apparition gomme l'arbitraire de l'auto-position comme acte d'une liberté absolue, en se présentant comme expression réflexive de cet acte inaugurateur. Si l'Absolu n'est pas une liberté en soi et subsistant hors de l'apparition, il est compris par l'apparition, puisqu'il est réduit au devenir de celle-ci.   
[[36]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB36) *WL 1812* , S.W. X 391   
[[37]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB37) Kant *Krv,* AK III. 108 (B 132)  
[[38]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB38) *WL 1812*, S.W. X 391  
[[39]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB39) voir *WL 1812*, S.W. X 392  
[[40]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB40) *WL 1812*, S.W. X 393   
[[41]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB41) S.W. X p. 414 (“Assurément il n’y a dans le projeter vraiment aucune liberté, mais un simple donné (eine blosse Begebenheit); mais le s’aban-donner à ce projeter *( das Hingeben an dieses Projiciren*) est liberté, est la face unique de la liberté supérieure et absolue pour la liberté, ou pour l’être. Voilà ce qui apparaît dans la réflexion, et qui dépose là son reflet, comme un projeter”).  
[[42]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB42) S.W. X p.415 ("l'apparition se projette avec une absolue liberté, elle se voit là comme un principe absolument libre").  
[[43]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB43) S.W. X p. 377 (" Aussi sûrement que l'Apparition est, aussi sûrement elle doit se re-connaître comme apparition")  
[[44]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB44) voir *WL 1812* S.W. X p. 378 (“Nous supposons que l'Absolu comme tel, et donc l'apparition comme telle doit apparaître; à la *réflexibilité*, sans laquelle rien de cela n'est possible, appartient l'être originel et l'essence de l'apparition; et l'apparition comme telle n'est pas sans elle. Ce qui s'ensuit des lois d'essence, est déterminé par la liberté/ Tout ce qui est apparition, doit être réflexible (reflexibel)”) .  
[[45]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB45) Nous renvoyons au recensement par M. Vetö de tous les sens du “ y ” dans l’article cité Les *trois images de l’Absolu*, *Revue de philosophie* n°1 1992, p. 46-48; relevons à propos de *l'image y* :*TB 1813* S.W. IX p.558 ; y : archétype , l'idéal, est l'image de Dieu, et devenue avec Dieu ; *y* être devenu p. 442, y : idéal=possible p.476 ; *y* supérieur à la nature p. 462, au delà de l'exp.p. 440 , *y* = concept p.446 ; *y*=genèse, *y* = un ordre et unité du divers p. 483 p.514, p.515 ordre supra naturel, principe articulé du monde .  
[[46]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB46) On voit d'ailleurs dans *TB 1813, " y"* qui est dit essence de l'absolu, se réalise, n'existe que dans l'individuel (p. 478) “ si le Moi doit réellement advenir, il doit se produire lui même par son vouloir comme principe de son effectivité (zum Principe seiner wirklichkeit) ”.   
[[47]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB47) A propos de la détermination d'un regard particulier, Cf. *WL 1812* S.W. X p. 360 :   “L ‘apparition se donne une image de soi, comme se donnant une image, comme un principe s’apparaissant et se donnant une image. La première image donne le Schéma II, la seconde le schéma III ”.

[[48]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB48) S.W. X p. 406 : “ Le caractère de l’être de l’apparition est la sujet-objectivité, ou l’égoïté : nous pouvons par conséquent lui substituer sans inconvénient ce concept : le regard (Blick), dont nous parlons, suppose et est conditionné par une vision factice du Moi, comme existant. Et ce regard fini est compris en lui comme une partie intégrante. (...) Cette vision factice d’un Moi est évidemment aussi un regard déterminé, parvenu à cet état par une loi déterminée, n’est en aucune façon un regard en général (...) le Moi se considère comme Principe absolu de lui même, comme fondement de son propre être ”.   
[[49]](http://www.dogma.lu/txt/OL-Fichte.htm" \l "fnB49) Sur la théorie de la réflexivité chez Fichte, nous renvoyons à Isabelle Thomas-Fogiel dans son article *Science de la science et réflexivité dans la WL de 1813*, dans J.-Ch. Goddard et M. Maesschlalck (éditeurs) *Fichte La philosophie de la maturité* (1804-1814), Paris, Vrin 2003, p. 77 sq et Olivier Lahbib, *La fondation du savoir chez Husserl et Fichte*, thèse de doctorat de l’Université de Poitiers , juin 2000, p.218 sq .

# **DOCTRINE DE LA SCIENCE DE FICHTE TRADUCTION GRIMBLOT**

Rappel de votre demande:

Format de téléchargement: : **Texte**

Vues **1** à **461** sur **461**

Nombre de pages: **461**

Notice complète:

**Titre :** Doctrine de la science : principes fondamentaux de la science de la connaissance / par J. G. Fichte ; traduit de l'allemand par P. Grimblot

**Auteur :** Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814)

**Éditeur :** Ladrange (Paris)

**Date d'édition :** 1843

**Contributeur :** Grimblot, P.. Traducteur

**Type :** monographie imprimée

**Langue :** Français

**Format :** 1 vol. (XXV-394 p.) ; in-8

**Format :** application/pdf

**Droits :** domaine public

**Identifiant :** [ark:/12148/bpt6k299298s](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k299298s)

**Source :** Bibliothèque nationale de France

**Relation :** <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30434235v>

**Provenance :** Bibliothèque nationale de France

**Date de mise en ligne :** 30/10/2008

Le texte affiché peut comporter un certain nombre d'erreurs. En effet, le mode texte de ce document a été généré de façon automatique par un programme de reconnaissance optique de caractères (OCR). Le taux de reconnaissance estimé pour ce document est de 98 %.  
[En savoir plus sur l'OCR](http://gallica.bnf.fr/html/und/consulter-les-documents)

DOCTRINE DE LA SCIENCE.

PRINCIPES FONDAMENTAUX

DE LA SCIENCE DE LA CONNAISSANCE,

PAR J. G. FICHTE,

TRADl'lT DK L'AIXENANU

PAR P; «RIM0LOT.

PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE, Quai des Augustins, 19.

184 S

OEUVRES CHOISIES

DE FICHTE.

TOME I.

DOCTRINE DE LA SCIENCE.

DOCTRINE DE LA SCIENCE.

DE LA SCIENCE DE LA CONNAISSANCE,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE, Quai des Auguslins, 19.

PRINCIPES FONDAMENTAUX

PAR J. G. FICHTE,

TRADUIT D6 L'AI.LKMAMI

PAR P. GRIMBLOT.

A PARIS,

1843

L'École Philosophique, connue sous le nom d'École Allemande, a eu en France une singulière destinée. Que beaucoup d'excellents esprits aient contre elle la plus fâcheuse des répugnances, celle qui naît du dédain, jusqu'à un certain point je n'en suis pas surpris, puisqu'on a voulu la juger avant de l'étudier; et que, n'ayant aucune idée précise de son point de départ et de son but, des caractères essentiels de sa méthode et du rigoureux enchaînement de ses déductions, on lui a souvent attribué des idées fausses, sur des expressions qui, arbitrairement détachées et perdant leur signification spéciale, paraissaient en effet vides, ridicules, quelquefois même insensées. Mais lorsqu'on examine de près la philosophie allemande, on tarde peu à s'apercevoir que si jamais prévention fut injuste, c'est celle au nom de laquelle on l'a repoussée. On la représentait comme perdue dans de vaines subtilités ou obéissant aux caprices les plus déréglés de la fantaisie, et poursuivant dans les régions nébuleuses de l'abstraction les plus ridicules chimères. Gens ratione ferox et vanis pasta chimceris, disait-on avec la légèreté prétentieuse et l'orgueilleuse sécurité de l'iguo-

PRÉFACE

DU TRADUCTEUR.

rance. D'ailleurs, les philosophes allemands n'ont pas été les seules victimes de ce préjugé. L'esprit général de la nation allemande était lui-même mis en cause. On lui reprochait des tendances vagues, indécises on lui refusait cet indéfinissable achèvement des facultés intellectuelles, que l'on appelle goût, esprit, jugement, sens pratique, suivant que l'on parle des arts, de la conduite ou des affaires. Mais à l'impertinente et spirituelle question du père Bouhours, si souvent posée depuis deux siècles, l'Allemagne elle-même n'a-t-elle pas péremptoirement répondu? N'est-il pas douteux aujourd'hui qu'écrivain ni poète puisse jamais avoir plus d'esprit et de goût que Gœthe? Que dans la critique historique, il soit jamais déployé plus de jugement, je ne dis pas plus d'érudition, que n'en révèlent les travaux de Savigny, de Muller et de ce Niebuhr, à qui sa merveilleuse intelligence des choses romaines a donné une place à côté même de Machiavel et de Montesquieu? Dans tout ce qui demande ce que l'on appelle un esprit positif, a-t-on vu l'Allemagne nous être inférieure ? Dans les plus délicates parties de la politique, la diplomatie, par exemple, n'a-t-elle pas produit les hommes les plus éminents ? et sur le terrain même des intérêts purement matériels, ne nous montre-t-elle pas suffisamment aujourd'hui qu'elle ne le cède, en esprit pratique, à aucune autre nation ?

Cependant on ne se doute pas en France que si la philosophie allemande se distingue par quelque qualité particulière, c'est précisément par des tendances pratiques, par un esprit positif. Qu'était la philosophie au moment où Kant voulut en prendre la direction ? qu'est-elle encore, peut-on dire, aux yeux du plus grand nombre, sinon une sorte de Babel où toutes les contradictions s'entrechoquent triste monument de l'impuissance humaine, où tant d'efforts inutilement dépensés n'ont semblé aboutir qu'à la confusion des intelligences ? Choqué des vacillations de cette faculté avec laquelle nous croyons nous emparer de la certitude, un homme de sens, Hume, se prit à élever des doutes sérieux sur l'autorité à laquelle la raison ne cesse de prétendre malgré ses mécomptes. Kant s'émeut de ces doutes; ils sont pour lui comme une révélation il comprend que, pour faire de la philosophie une science positive, il faut d'abord mesurer les forces et la portée de l'organe intellectuel qui lui sert d'instrument. Il entreprend cet examen avec une largeur de pensée et une sévérité logique à laquelle rien n'échappe dans la sphère qu'il s'est donné la mission d'explorer. Il vérifie les doutes du scepticisme. Géographe de la pensée, si l'on peut s'exprimer ainsi, il trace autour de la raison les limites hors desquelles elle ne peut que se perdre, au-delà desquelles il n'y a qu'inconciliables contradictions où elle irait vainement

se briser. Depuis l'époque où Aristote conçut la pensée de donner aux lois de la logique des formules éternelles, a-t-on jamais eu en vue, je le demande, un résultat philosophique plus positif, plus pratique, que celui que Kant se proposait ?

Du point de départ qu'il avait choisi, Kant avait poursuivi une route certaine et avait atteint des conséquences inattaquables. Mais, dans l'étude qu'il avait voulu faire de l'organe de la connaissance, était-il parti réellement des premiers principes de la science ? Il avait étudié Torgane de la connaissance, tout formé pour ainsi dire, et bien plus à son point d'arrivée qu'à son origine. Mais pour l'embrasser dans son ensemble, ne fallait-il pas étudier l'intelligence dans sa formation, et marquer la série des opérations par lesquelles elle s'engendre? Conséquente et vraie dans la sphère où elle s'était placée, la philosophie de Kant ne pouvait prétendre néanmoins à être définitive, parce qu'elle n'était pas complète. Si, d'ailleurs, elle était arrivée, par exemple, à des conclusions négatives, si elle n'avait dégagé des problèmes philosophiques, que des équations insolubles, ne pouvait-on pas l'attribuer légitimement à ses omissions dans les principes? N'était-ce donc pas dès-lors, je le demande encore, une entreprise éminemment logique, et d'une portée vraiment pratique, de revenir sur les pas de Kant et de faire l'exploration qu'il avait négligée, pour donner enfin à la philosophie une unité réelle, et une indestructible continuité ?

Telle est l'entreprise tentée par Fichte dans la Science de la Connaissance, ouvrage connu jusqu'à présent chez nous sous le nom impropre de Doctrine de la Science.

La connaissance est le caractère essentiel de la nature humaine elle est le milieu dans lequel l'homme fait mouvoir tous les ressorts de son être. Tour à tour l'homme sent, réfléchit, veut, réalise dans le monde extérieur les décisions de sa volonté; mais c'est dans le milieu constant de la connaissance. Il ne sentirait, ni ne réfléchirait, ni ne voudrait, ni n'agirait extérieurement, s'il ne savait en même temps qu'il sent, qu'il réfléchit, qu'il veut, qu'il agit; en un mot, il n'existerait pas s'il ne se savait pas exister, ou, pour parler la langue scientifique de Fichte, s'il ne posait pas son existence, s'il n'existait pas pour lui-même. Si l'homme veut s'expliquer à lui-même, s'il veut s'expliquer tout ce qui peut entrer dans le domaine de la connaissance, il doit donc commencer par s'expliquer la connaissance elle-même, c'est-à-dire, par en rechercher les données fondamentales, et en découvrir les lois nécessaires. La première affaire de la philosophie est donc d'établir la Science de la Connaissance.

Toutes les sciences sont obligées de partir de notions qui leur sont fournies par des connaissances plus élémentaires dont elles n'ont pas à présenter elles-mêmes l'explication. La Science de la Connaissance devra partir, elle aussi, de propositions qu'elle n'aura pas à démontrer; mais ces propositions devant être les fondements de toute connaissance, ne pourront se démontrer que par elles-mêmes, elles devront être d'une évidence absolue, d'une certitude inconditionnelle. Parmi les données absolues, Fichte prend d'abord la proposition A = A ou A est A. En disant que A est A, j'affirme l'existence d'un rapport, d'une relation nécessaire entre un A quelconque et la connaissance que j'ai de cet A. Mais où se trouve ce rapport nécessaire? en moi, évidemment, puisque c'est moi qui connais, qui juge dans cette proposition. Mais les deux termes ( A tel qu'il est connu par moi et A tel qu'il existe, le sujet et le prédicat) unis dans le rapport d'identité, sont nécessairement aussi dans le moi, puisque le rapport exige que A soit paré comme existant à condition qu'il soit posé comme connu A est posé ou connu, s'il est posé en moi, ou connu par moi. Il est donc établi par moi, en vertu de la nécessité du rapport d'identité, que A est absolument pour moi en tant que je juge, parce qu'il est posé en moi en général; – c'est-à-dire, qu'en moi, en quelque fonction que j'agisse, soit que je pose ou que je connaisse simplement, soit que je juge ou que je réfléchisse sur ce que je connais, il y a une chose toujours une, toujours identique à elle-même, toujours la même, un rapport d'identité nécessaire, qui peut fort bien être exprimé sous la formule, Moi = moi, laquelle, en langage ordinaire, signifie, Moi je suis – moi, ou je suis.

Le rapport nécessaire dont la proposition je suis est l'expression, est un fait de la conscience; il en est le fait le plus élevé. La proposition A =A était inférieure à la proposition je suis, car elle était conditionnelle, elle équivalait à celle-ci.: Si A est posé, il est posé avec le prédicat de A; mais elle ne décidait pas qu'il fût posé, par conséquent qu'un prédicat quelconque pût lui être attribué. Au contraire la proposition Moi je suis moi, a une valeur inconditionnelle et absolue; car, identique à la loi du rapport nécessaire, elle a de plus un contenu, le moi posé en elle, non sous condition, mais absolument, avec le prédicat de l'identité avec soi-même c'est donc le fondement de tous les faits de la conscience, qu'avant que rien soit posé dans le moi, il faut que le moi lui-même soit posé.

Mais la proposition Je suis, est plus qu'un fait, elle est un acte en formulant la proposition A=A, ou Moi – je suis moi; je porte un jugement, et juger c'est agir. Le rapport d'identité ou la proposition Je suis, est donc le fondement absolu d'une activité de l'esprit humain. (La science de la connaissance prouvera, qu'elle est le fondement de l'activité toute entière). Cette proposition exprime l'activité pure, c'est-à-dire dégagée de toutes les conditions particulières auxquelles elle est soumise dans ses fonctions empiriques. Se poser soi-même, avoir simplement conscience de soi-même, constitue donc pour le moi l'activité pure. Le moi se pose, et il existe en vertu de la simple conscience qu'il a de lui-même; réciproquement, il existe, et il a conscience de son existence simplement en vertu de son existence en tant qu'il est, il se pose, et en tant qu'il se pose, il est; ou bien, il est, parce qu'il agit; il agit, parce qu'il est l'activité et le produit de l'activité sont en lui une seule et même chose. On peut donc définir le moi sujet absolu ( c'est-à-dire sans autre prédicat que son identité avec lui-même) un être qui existe simplement, parce qu'il se pose luimême comme existant; le moi existe donc nécessairement pour le moi. Se poser et être étant pour le moi une seule chose, de la proposition Je suis, parce que je me suis posé, il peut tirer la proposition Je suis absolument, parce que je suis. En vertu de la même identité, il est ce en qualité de quoi il se pose Je suis absolument ce que je suis; et en résumant ces deux corollaires Je suis, peut-il dire, absolument parce que je suis pour moi, et je suis absolument ce que je suis pour moi.

Le rapport nécessaire du fait d'être posé, de la con-

science simple, à l'être, donne le principe fondamental de la logique dans la formule A = A qui subordonne toute chose à la loi suprême de l'identité du moi Une chose n'existe pour le moi, qu'en étant posée dans le moi. De là aussi est dérivée la notion générale ou la catégorie de la réalité. Tout ce qui est posé d'une chose dans le moi en constitue la réalité. Il n'y a de réalité que relativement au moi telle chose doit être si le moi est.

La proposition Je suis, est donc la proposition fondamentale, absolue et inconditionnelle de la connaissance humaine x.

Il est une proposition non moins certaine que la proposition A = A, c'est celle-ci – A n'est pas égal à A; cette proposition ne peut être démontrée par la première, car elle lui est absolument opposée. Dans la première, une chose était posée absolument. Dans la seconde, une chose est opposée absolument comme contraire à celle qui était d'abord posée. Aussi certainement que la proposition -A n'est pas égal à A, se rencontre parmi les faits de conscience, il y a donc parmi les actions du moi une opposition. Le moi pose un contraire absolument. Quant à sa forme, en tant qu'elle est une 1 Première partie, Principes de la Science de la Connaissance. § 1 –1" Principe absolument inconditionnel, pp. 1-13.

opposition, l'opposition est inconditionnelle. Mais pour que le contraire de A soit posé, il faut que A soit posé d'abord comme action, c'est-à-dire, quant au contenu l'opposition dépend donc d'une autre action; l'acte d'opposer n'est possible qu'à la condition de l'identité de la conscience du sujet qui pose et qui oppose. Si la conscience de la première action n'était identique à celle de la seconde, la seconde ne serait pas une opposition elle ne ferait que poser absolument elle ne devient opposition que relativement à un acte antérieur de poser. -A, quant à sa forme, est déterminé par l'opposition, il est un contraire absolument; mais, quant à sa matière, il est déterminé par A. Nous ne savons ce que -A est ou n'est pas, qu'à la condition de connaître A. A n'est pas ce qu'est A; voilà en quoi consiste pour nous toute son essence. Or, nous ne connaissons primordialement, et jusqu'à présent il n'a été posé que le moi. A ne peut donc être opposé absolument qu'au moi. Appelons non-moi ce qui est opposé absolument au moi; si la proposition – A n'est pas égal à A se présente comme absolument certaine parmi les faits de conscience, il faut donc admettre qu'un nonmoi est absolument opposé au moi. Telle est la seconde proposition fondamentale de la connaissance humaine. Sous la formule A n'est pas égal à A, elle donne la proposition logique que l'on peut appeler de la contradiction ou de l'opposition. A n'en considérer que

la forme, que le rapport de l'opposition au contraire de l'être, de la réalité posée dans la première propositition, on a la notion générale ou la catégorie de la négation i.

Mais à quelle condition la proposition que nous venons d'énoncer, subsiste-t-elle ? N'est-il pas à craindre qu'elle se détruise elle-même dans la contradiction absolue qu'elle expose ? Le non-moi est posé dans le moi, puisqu'il lui estopp osé, et que toute opposition exige l'identité du moi dans lequel elle est posée avec celui auquel elle oppose un contraire. Mais le non-moi est le contraire absolu du moi ce qu'est le non-moi, le moi ne l'est pas; en tant que le non-moi est posé dans le moi, le moi lui-même n'y serait donc pas posé. Cependant il ne peut être posé de non-moi, qu'autant que, dans la même conscience, il a d'abord été posé un moi auquel il soit opposé; et comme c'est dans la conscience identique que le non-moi doit être posé, en tant que le non-moi est posé dans le moi, le moi y est aussi posé. On voit donc que l'on peut tirer de la seconde proposition, deux conclusions contradictoires. Cette proposition ne saurait néanmoins se détruire, car elle ne se contredit qu'en tant que l'opposé détruit le posé, c'està-dire qu'en tant qu'elle a de la valeur, en d'autres termes, qu'en tant qu'elle subsiste nouvelle contra1 S 2. Second principe, conditionnel quant à son Mlltellu, pp. 1.1-18.

diction. Ces conséquences contradictoires sont rigoureusement exactes, mais elles détruisent l'identité de la conscience. Nous sommes donc ici en présence d'un problème bien déterminé il faut découvrir comment il se peut faire que ces conclusions conservent leur exactitude sans détruire l'identité de la conscience. Nous avons à rechercher comment, par une conciliation absolue, A et A, être et non-être, réalité et négation, peuvent être conçus ensemble, sans se détruire ce ne peut être évidemment qu'en se limitant, qu'en se bornant réciproquement. Limiter une chose,' c'est en effet en détruire la réalité par la négation, mais seulement en partie. La notion de la limitation renferme donc, outre les notions de la réalité et de la négation, celles de la divisibilité, de la quantité en général. Le moi et le non-moi sont donc posés absolument divisibles, c'est-à-dire limités, finis. Il y a, par conséquent, dans les actions primitives du moi, en même temps qu'une contradiction absolue, une conciliation absolue. En vertu de cette conciliation, le moi et le non-moi peuvent être posés ensemble dans le moi Ils y sont posés tous deux comme se partageant la réalité. Le moi et le non-moi deviennent dès-lors réels. Le moi de la première proposition, de la proposition Je suis, n'est pas le moi de la réalité, puisqu'aucun prédicat tiré hors de lui ne peut lui être appliqué, et qu'il est absolu. Le moi auquel un non-moi est opposé, qui

en ce cas est réel divisible, limité, fini, est par conséquent opposé lui-même au moi absolu, indivisible, illimité, infini. Les contradictions sont ainsi conciliées sans que l'unité et l'identité de la conscience soient entamées. Le cercle de ce qui est absolument et inconditionnellement certain dans la connaissance est maintenant parcouru. Nous pouvons en résumer l'ensemble dans la proposition suivante J'oppose, dans le moi, au moi divisible un non-moi divisible.

Il résulte de cette conciliation une notion logique que l'on peut appeler notion du fondement. Nous venons de voir que les contraires sont identiques en un certain caractère ( celui de la limitation, de la divisibilité, dans la proposition précédente ), et que réciproquement les identiques ( le moi absolu et illimité et le moi réel et limité, dans la même proposition) sont opposés en un certain caractère. Ce caractère est, dans le premier cas, un fondement de relation, et dans le second, un fondement de distinction car, poser des identiques ou comparer des opposés, c'est les mettre en relation, et opposer des identiques, c'est les distinguer. La notion logique du fondement ne s'applique qu'à une partie de la connaissance. Au moyen de cette notion, il n'est porté en effet aucun jugement sur ce à quoi rien ne peut être ni opposé, ni identique. Ce qui n'a pas de fondement, ce qui est à soi-même son propre principe, est le fondement de tous les jugements

possibles. Ce principe suprême est le moi absolu aussi tous les jugements dont le moi absolu est le sujet, ont une valeur absolue et sans autre fondement. L'opération de l'esprit, par laquelle on recherche le caractère dans lequel les choses sont opposées, est antithétique. Celle par laquelle on recherche, dans les choses opposées, le caractère suivant lequel elles sont identiques, est synthétique. La loi logique de l'antithèse et de la synthèse, la notion du fondement, est déduite de la troisième proposition fondamentale; l'autorité de toute synthèse et de toute antithèse dérive de cette proposition; or, l'action qu'elle exprime la conciliation des termes contraires, n'est pas possible sans l'action de l'opposition, de même que celle-ci ne saurait exister sans celle-là. Par conséquent il ne peut y avoir de synthèse sans antithèse, ni d'antithèse sans synthèse. La troisième proposition fondamentale contient la synthèse absolue, la synthèse suprême, celle qui est possible absolument sans autre principe qu'ellemême. Toutes les synthèses légitimes de la connaissance humaine doivent au contraire avoir en elle leur fondement, c'est-à-dire, être contenues en elle. La marche de la science de la connaissance est ainsi toute tracée. Elle verra dans toute proposition une synthèse; mais la synthèse n'est pas possible sans une antithèse antérieure que l'on néglige comme action, dans la synthèse, pour ne s'occuper que des contraires à réu-

nir la science de la connaissance aura donc à rechercher d'abord, dans chaque proposition, les opposés qui devront être conciliés. Ainsi, dans la synthèse suprême qui lui est donnée absolument, où le moi et le non-moi sont conciliés, elle devra découvrir les caractères contradictoires qui peuvent exister encore, et les concilier par un nouveau fondement de relation qui doit se trouver aussi dans le fondement suprême de relation, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'elle arrive à des caractères contradictoires qu'il sera impossible de réunir synthétiquement.

Si la synthèse et l'antithèse s'exigent réciproquement, elles ne sont pas moins impossibles, toutes deux sans thèse. Nous avons vu, 'en effet, qu'il ne saurait y avoir opposition, ni par conséquent conciliation, si d'avance quelque chose n'était posé, semblable ou dissemblable, opposé ou identique à rien autre; c'est-àdire, si quelque chose n'était posé simplement et absolument. Le système de la Science de la Connaissance repose donc tout entier sur la première des propositions fondamentales, sur la proposition absolument inconditionnelle Je suis. C'est de cette proposition qu'émane la loi suprême de l'unité, loi dont la réalisation est impossible à l'homme toujours engagé dans le divers, qui flotte sans cesse entre les contradictions, et ne peut aller que de l'antithèse à la synthèse, et de celle-ci à celle-là; mais qui en lui assignant un

but vers lequel elle l'entraîne sans relâche, quoiqu'il ne puisse être atteint en lui-même, lui ouvre la route de l'infini. L'infini qui caractérise cette loi, se manifeste dans la partie la plus élevée, dans la partie éminemment subjective de la connaissance humaine. La connaissance du divers est le résultat d'une comparaison opérée par le jugement qui sépare les dissemblables dans l'antithèse et réunit les semblables dans la synthèse; mais, pour être séparés, les dissemblables ont dû être comparés auparavant, et par conséquent perçus comme semblables en une notion supérieure et plus générale ainsi s'élève du particulier au général, la connaissance du relatif. Pour ce qui est posé absolument, pour le moi, au-dessus, au-delà duquel nous ne trouvons rien à l'origine de la connaissance humaine, la marche est toute différente. Vous ne pouvez comparer le moi qu'au non-moi, mais pour le rendre identique au non-moi, vous l'abaissez à une notion inférieure, à celle du divisible, du limité, du fini on descend ici au lieu de monter aussi, tous les jugements dont le sujet logique est le moi limitable ou quelque chose qui détermine le moi, doivent être définis eux-mêmes par une notion supérieure, tandis que tous les jugements dont le sujet logique est illimitable ne peuvent être déterminés par rien. Ils sont à eux-mêmes leur propre fondement, ils ne se définissent absolument que par eux-mêmes ils sont absolus.

Telle est, par exemple, cette proposition L'homme est libre. Qu'est-ce que la liberté? L'homme est libre, cela signifie-t-il qu'il y a une classe d'êtres en général autres que l'homme, et à laquelle l'homme est uni par le fondement de relation particulier de la liberté ? Mais loin de pouvoir indiquer ce fondement de relation, on ne saurait pas même désigner cette classe d'êtres. Voudrait-on, au contraire, faire de la liberté le fondement de distinction entre l'homme et tous les êtres qui sont soumis aux lois de la nécessité? mais pour opposer la liberté à la nécessité, il faut les comparer et dire, par conséquent, en quoi elles sont identiques. D'ailleurs l'homme, en tant qu'on lui applique l'attribut de la liberté, comme sujet absolu, n'a rien de commun avec les êtres naturels, et ne peut leur être opposé. Ce jugement n'est donc, en lui-même, ni synthétique, ni antithétique; il est absolu. Cependant, il est synthétique dans sa forme, il suppose un contraire, un non-moi il doit donc exprimer une conciliation, qui ne saurait se trouver elle-même que dans l'idée contradictoire d'un être, qui, n'étant déterminé par rien hors de lui, déterminerait tout au contraire hors de lui. Comme être fini, l'homme comprend qu'il ne peut réaliser absolument cette idée, mais il se sent néanmoins entraîné à sa réalisation partielle, relative, qui sera infinie, puisqu'elle ne pourra jamais être achevée. Pour être libre, il doit donc s'efforcer de se laisser

déterminer toujours le moins possible par le non-moi, de le déterminer au contraire toujours davantage. Telle est l'explication de ce jugement par laquelle on est conduit de l'infini, au fini. Kant a eu raison de nommer infinis les jugements de cette nature, qui, fondés sur la thèse suprême, n'arrivent à la synthèse qu'en traversant une antinomie insoluble au premier abord. Mais à Fichte, revient l'honneur de les avoir expliqués le premier, et d'avoir montré à la racine même de l'être fini, cet infini, qui semble dominer l'homme intellectuel et moral, et dont la présence dans notre connaissance est la pierre d'achoppement des philosophes qui ne se sont pas élevés jusqu'au critère Suprême de la connaissance humaine

La recherche des propositions fondamentales de la connaissance humaine à laquelle nous nous sommes livrés, nous fournit en même temps les données de la science que nous allons étudier, et la méthode que nous devrons suivre dans cette étude; ces données se trouvent dans la proposition fondamentale, où les principes de l'identité du moi, de l'opposition du moi et du nonmoi et de leur conciliation, sont réunis. Toute la science de la connaissance devra être développée de cette proposition il faut donc chercher à découvrir ce qui doit \*$ s 3. Troisième principe, etc. pr. 18-Î9.

en être déduit; cette tâche sera accomplie au moyen de la méthode synthétique. La proposition fondamentale et toutes celles qui peuvent en découler sont des synthèses, et expriment des actions synthétiques du moi. La réflexion devra les décomposer, les analyser elle dégagera, elle exclura de chaque synthèse les termes contraires qu'elle ne peut concilier; elle les réunira ensuite dans une synthèse supérieure en insérant entre eux des termes moyens, elle agira de la même manière sur cette synthèse et les suivantes, jusqu'à ce qu'elle arrive à une conciliation ou à une exclusion suprême. Pour nous, nous ne suivrons pas l'auteur dans l'analyse minutieuse et rigoureuse où il va s.'engager. Il nous suffit d'avoir, conduit le lecteur au début de l'in- vestigation et d'avoir essayé de le familiariser avec les données préliminaires; nous n'ajouterons plus que quelques mots sur les-principales divisions de l'ouvrage, qui sortent naturellement de la proposition fondamentale Le moi, sujet absolu, pose le moi et le non-moi comme, réciproquement limitables, l'un par l'autre, ou comme se partageant la réalité, en agissant réciproquement, l'un sur l'autre. On peut dégager de cette proposition ces deux-ci Le moi se pose soi-même comme limité par le non-moi, et le moi pose le non-moi comme limité par le moi. L'analyse de la première, donne la. partie théorique de la science de la connaissance la seconde fait l'objet de la partie pratique,

Après avoir examiné dans la partie théorique toutes les manières dont la détermination du moi par le non-moi, ( c'est-à-dire la représentation ) peut être expliquée, après en avoir exposé lui-même l'explication complète et nécessaire, et avoir ainsi déterminé le moi comme intelligence 1, Fichte cherche dans la partie pratique comment le non-moi est posé à son tour comme déterminé par le moi, déjà déterminé lui-même comme intelligence c'est ici qu'a lieu, au moyen de la détermination d'une faculté pratique, la conciliation suprême entre le moi absolu, illimitable, infini, et le moi déterminé comme intelligence, c'est-à-dire limité, fini la détermination du moi pratique jette la plus vive lumière sur la nature intime du moi qui apparaît comme une activité, aspirant à l'infini, dont la tendance est l'infini, –arrêtée, bornée par un choc qui se révélant à elle par le sentiment, lui donne en même temps que la foi à un non-moi, la vie intellectuelle et morale, laquelle ne consiste elle-même qu'en un effort toujours en lutte contre un effort opposé, et dont le triomphe toujours imparfait est commandé par la loi du devoir 2. Lascience de la connaissance se termine enfin par l'exposition des conditions de l'intuition paticulière et de la sènsation 3.

1 Deuxième partie, Principes de la connaissance théorique, pp. 40-187. Troisième partie Principes de la connaissante pmtitjiu, pp. 188-291. 5 Seconde exposition (les principes fondamentaux de la science de la (onnaissanec, pp. 293-394.

b.

Après avoir passé en revue les hypothèses diverses que peuvent soulever les rapports du moi avec le nonmoi, après avoir parcouru le cercle où s'exerce la réciprocité d'action de ces deux pôles de la connaissance humaine, le résultat que l'on reçoit avec bonheur de l'ouvrage de Fichte, c'est la lumière ineffaçable qu'il répand sur l'essence de la nature humaine. L'homme n'est homme qu'en se connaissant lui-même comme moi, c'est-à-dire qu'à titre d'essence intellectuelle, de substance spirituelle; pour être intelligence, il faut qu'il soit activité libre, force infinie, arrêtée il est vrai par un non-moi qui se révèle à elle par le sentiment et la foi, mais qu'elle doit repousser sans fin. Telle est la conclusion de l'investigation de Fichte, conclusion scientifique d'ailleurs, mathématiquement déduite, et qui fournit par conséquent à la partie morale de la philosophie la plus précieuse, la plus puissante donnée. Arrivé là, on ne se repent point des difficultés, de l'aridité de la route qu'il a fallu traverser on n'oserait plus nier l'importance fondamentale de la psychologie métaphysique, et l'on comprend le mot de Fichte à madame de Staël, qui lui demandait s'il ne pouvait pas lui dire sa morale plutôt que sa métaphysique « L'une dépend de l'autre, » répondit le philosophe.

Je crois du reste devoir avertir qu'il serait téméraire et injuste de vouloir donner à quelques-unes des for7

mules de Fichte, auxquelles la rigueur scientifique a imprimé un caractère absolu, une portée ontologique par laquelle on se croirait autorisé à jeter au système de Fichte cette accusation de panthéisme qu'on lance si volontiers aujourd'hui contre certaines doctrines philosophiques. Sans doute, il faut dédaigner ces batailleurs politiques qui viennent soulever, dans les temples sereins des études libérales, la poussière d'une autre arêne; mais, sans vouloir m'incliner devant d'ineptes clameurs, me permettra-t-on de rappeler sur ce point à des idées d'indulgence, les esprits droits et désintéressés? Suffit-il de quelques phrases où des pensées infinies semblent détruire l'imparfaite enveloppe qui les enferme, pour convaincre et flétrir un système de panthéisme? Quels philosophes, je dis même les plus sincères dans leur foi religieuse, Malebranche et Fénelon, par exemple, pourraient soutenir impunément une critique si sévère? Gardons-nous donc de rendre le penseur ou l'écrivain responsables de l'impuissance de la langue humaine. Reconnaissons plutôt qu'il est des sujets devant lesquels notre raison éblouie ne peut que balbutier d'obscures, d'incohérentes paroles. Demandons à la philosophie, elle ne peut pas davantage, de nous conduire, dans la sphère intellectuelle, à cette infranchissable barrière où la connaissance expire, et où la foi commence nécessairement, et dans le domaine pratique, au point où l'homme

éclairé sur sa liberté est convaincu de sa responsabilité morale. Mais si une philosophie ne mène notre esprit qu'au doute et veut l'y retenir, si elle n'aboutit qu'à la négation de la liberté, que l'on soit impitoyable contre elle, c'est justice. Le panthéisme n'a pas d'autres conséquences que l'indifférence sceptique il n'existe que là où est le fatalisme, et là, d'ailleurs, il ne se distingue plus des doctrines athées et matérialistes. Fichte n'a donc rien à redouter des accusations de panthéisme.

Je comprends que les nombreux avortements des tentatives philosophiques puissent mettre en garde contre les prétentions des systèmes nouveaux qui se présentent comme ayant enfin triomphé. La philosophie a essuyé beaucoup d'échecs; elle en subira bien d'autres sans doute; cependant elle ne périra point. C'est une noble curiosité, une curiosité à laquelle les intelligences d'élite ne peuvent résister, que de vouloir connaître à fond l'organe de la connaissance elle-même, et savoir à quoi s'en tenir sur sa force et sur sa portée. Les esprits de quelque valeur ne sauraient s'engager d'un pas assuré dans la vie, si d'avance ils ne s'étaient mis d'accord avec eux-mêmes sur certains principes sur certaines vérités. Voilà pourquoi la philosophie ne cessera jamais d'exister elle répond à un besoin éternel de l'intelligence; ne

fût-ce que pour démontrer l'impuissance de la philosophie, il faudrait encore une philosophie.

Mais lors même que l'on croirait que la philosophie (je parle de la philosophie rigoureusement scientifique, et non de ces fantaisies désordonnées qui en usurpent et discréditent le nom), ne formulerait qu'en énigmes insolubles les grands problèmes qui pressent sans relâche nos intelligences, il s'en faudrait de beaucoup encore que les efforts qu'on lui aurait consacrés fussent irréparablement perdus. On peut revenir de l'exploration philosophique sans avoir atteint le but désiré, mais on en revient toujours avec des facultés fortifiées. On retirera sûrement cet avantage de l'étude du système de Fichte. « L'exercice de la pensée, a dit madame de Staël, y est tellement fort et subtil en même temps, que celui qui a compris ce système, dût-il ne pas l'adopter, aurait acquis une puissance d'attention et une sagacité d'analyse, qu'il pourrait ensuite appliquer, en se jouant, à tout autre genre d'étude. » Même au point de vue sous lequel on envisage le plus volontiers les choses aujourd'hui, au point de vue politique, l'observation de madame de Staël est pleine de justesse. On aurait grand tort de mépriser comme de ridicules futilités, ces exercices qui apprennent à l'intelligence à manier la logique, et à suivre la pensée dans ses détours les plus complexes. On n'a pas ou-

blié que, peu de temps avant sa mort, un des grands diplomates de ce siècle attribuait aux études théologiques, dont on sait tes complications et les subtilités, une puissante influence pour aiguiser l'esprit aux difficultés à l'enchevêtrement des affaires. Un homme d'esprit, de cet esprit que l'on a appelé français par excellence, avait observé avant lui que les politiques si nombreux et si remarquables du seizième siècle devaient sans doute aux luttes de la scolastique cette intelligence vive et souple, ce jugement pénétrant et sûr dont nous admirons les profonds caractères dans les écrits de Machiavel, un des auteurs de prédilection, j'aime à le dire en passant, du philosophe Fichte.

ERRATA.

Pag. Lig.

22, 15, Au lieu de entre les notions, Usez outre les notions. 59, 23, Au lieu de de la totalité, lisez d la totalité.

71, 20, Au lieu de dans le moi, lisez dans le non-moi.

84, 19, Au lieu de son activité lisez [activité da moi.

97, 51, Au lieu de l'un de Cautre, lisez l'un avec l'autre. 112, 25, Au lieu de la condition, lisez l'opposition.

123, 23, Au lieu de le remplir, lisez, la remplir.

135, 22, Au lieu de de sorte qu'elle est exclue, lisez de sorte qu'il est exclu.

Ibid. 24, Au lieu de elle existerait, lisez il existerait.

153, 4, Au lieu de le moi ne peut t'opposer, lisez le moi ne peut se poser.

156, 19, Au lieu de il se pose, lisez il le pose.

189, 1, Au lieu de ne pouvant ni devant, lisez ni ne devant. Ibid. 7, Au lieu de convenable, lisez concevable.

199, 4, Au lieu de ce qui a posé le moi, lisez ce?u'a posé, etc. 219, 18, Au lieu de avant eux, lisez: avantageux.

267, 2, Au lieu de prend sa marche, lisez, prend sa source.

SCIENCE DE LA CONNAISSANCE.

## **PREMIÈRE PARTIE.**

PRINCIPES DE LA SCIENCE DE LA CONNAISSANCE.

§ 1 Premier principe, absolument inconditionnel. Nous nous proposons de rechercher le principe le plus absolu, le principe absolument inconditionnel de toute la connaissance humaine. Si ce principe est véritablement le plus absolu, il ne pourra être ni défini, ni démontré.

Il devra exprimer l'acte, qui ne se présente pas et ne peut se présenter parmi les déterminations empiriques de notre conscience, mais sur lequel, au contraire, repose toute conscience, et qui seul rend toute conscience possible. Dans l'exposition de cet acte, ce qui est à craindre, ce n'est pas tant que l'on ne s'imagine pas ce qu'il faudrait se représenter, la nature de notre esprit y a pourvu, c'est plutôt que l'on considère ce que l'on ne devrait pas se représenter. De là la nécessité de réfléchir sur ce que l'on pourrait regarder d'abord comme ce qu'il faut s'imaginer, et d'en abstraire tout ce qui ne lui appartient pas réellement.

Par cette réflexion abstractive un fait de la conscience ne peut devenir re qu'il n'était pas en soi. Mais elle fait reconnaître que l'on doit concevoir nécessairement l'acte cherché comme fondement de toute conscience.

Les lois d'après lesquelles on doit se représenter absolument cet acte comme le principe de la connaissance humaine, ou ce qui revient au même, les règles auxquelles cette réflexion est soumise, ne sont pas encore démontrées valables on les suppose tacitement connues et admises. Elles dérivent, dans leur origine la plus reculée, du principe dont la légitimité ne peut être établie que sous la condition de leur justesse. C'est un cercle, mais un cercle inévitable. (Voyez surla notion de la doctrine de la science, § 7.) Or, puisqu'il est inévitable, et que l'on en convient franchement, il est permis, pour poser le principe le plus élevé, de se confier à toutes les lois de la logique générale. Sur la voie où la réflexion va s'engager, nous devons partir d'une proposition quelconque, qui nous soit accordée par tout le monde, sans contradiction aucune. Il peut bien y avoir un grand nombre de propositions de ce genre; mais la réflexion est libre, et peu importe celle d'où elle partira. Nous choisissons la plus voisine de notre but.

En nous accordant cette proposition, on doit nous accorder en même temps commeacte, ce que nous voulons poser comme le principe de la science de la connaissance, et le résultat de la réflexion doit être que cet acte nous soit accordé comme principe, conjointement avec la proposition. Nous posons un fait quelconque de la conscience empirique, et nous en retranchons l'une après l'autre toutes les déterminations empiriques, jusqu'à ce qu'il ne reste plus dans sa pureté que ce que la pensée ne peut pas absolument exclure, que ce dont on ne peut plus rien retrancher.

1. = Tout le monde accorde la proposition A est A (aussi bien que A = A, car c'est ce que signifie la copule logique) et même on l'admet sans réflexion aucune, comme complètement certaine.

Si quelqu'un en demandait la démonstration, on ne songerait nullement à la lui donner; mais on soutiendrait que cette proposition est certaine absolument, c'est-à-dire sans raison autre et plus développée. En agissant ainsi, incontestablement avec l'assentiment général, on s'attribue le pouvoir de poser quelque chose absolument.

2. = En affirmant que la proposition précédente est certaine en soi, on ne pose pas l'existence de A. La proposition A est A, n'équivaut nullement à celle-ci A est ou il y a un A. (Être, posé sans prédicat a une toute autre signification que être, avec un prédicat; nous en parlerons dans la suite.) Si l'on admet que A désigne un espace compris entre deux droites, cette proposition demeure exacte, quoique, dans ce cas, la proposition A est, soit d'une fausseté évidente. Mais on pose que si A est, A est (ainsi). La question n'est nullement si A est ou non il s'agit ici non du contenu de la proposition, mais seulement de sa forme non d'un objet dont on sache quelque chose, mais de ce que l'on sait de tout objet, quel qu'il puisse être.

De la certitude absolue de la proposition précédente, il résulte qu'il y a entre ce si et cet ainsi un rapport nécessaire; c'est ce rapport nécessaire qui est posé absolument etsans aucun autre fondement. J'appelle provisoirement ce rapport nécessaire – X.

3. =• Mais cet A est-il ou n'est-il pas? il n'y a rien encore de décidé à cet égard; cette question s'élève donc Sous quelle condition A est-il?

a. Quant à X, elle est dans le moi et posée par le moi. Car c'est le moi qui juge dans la proposition ci-dessus, et même il juge véritablement d'après X, comme d'après une loi. Par conséquent X est donnée au moi, et étant posée absolument et sans autre fondement plus éloigné, elle doit être donnée au moi par le moi lui-même.

b. Nous ne savons si A est posé, ni comment il est posé; mais X devant exprimer un rapport entre un poser inconnu de l'A et un poser absolu du même A, en tant du moins que ce rapport est posé, A est dans le moi et posé par le moi de même que X. X n'est possible que relativement à un A. Or, X est réellement posée dans le moi A doit donc être posé dans le moi si X s'y trouve.

c. X se rapporte à cet A qui dans la proposition énoncée a la place du sujet logique, de même qu'à celui qui occupe celle du prédicat; tous deux en effet sont unis par X. Tous deux donc, en tant qu'ils sont, sont posés dans le moi or, A est posé absolument dans le prédicat, sous la condition qu'il soit posé dans le sujet; la proposition énoncée peut donc être exprimée de cette manière Si A est posé dans le moi, il est posé ainsi; ou il est ainsi.

4. = Il est donc établi par le moi, au moyen deX, que A est absolument pour le moi jugeant, par cela seul qu'il est posé dans le moi en général; c'est-à-dire qu'il est établi que dans le moi, qu'il soit particulièrement posant ou jugeant, il y a une chose qui est toujours identique à elle-même, toujours une, toujours la même; et l'on peut exprimer l'X posée absolument sous la forme de l'équation suivante Moi = moi; moi (je) suis moi.

5. = Nous sommes arrivés ainsi, sans y prendre garde, à la proposition Je suis, comme l'expression, il est vrai, non d'un acte, mais d'un fait. Car X est absolument c'est un fait de la conscience empirique. Or X est identique à la proposition Moi (je) suis moi; celle-ci existe donc absolument.

Mais la proposition Moi (je) suis moi, a une tout autre signification que la proposition A est A. Car cette dernière n'a un contenu qu'à une certaine condition. Si A est posé, il est certainement posé comme A, avec le prédicat de A. Mais cette proposition ne détermine pas encore si A est posé d'une manière générale et par conséquent s'il est posé avec un prédicat quelconque. Au contraire, la proposition Moi (je) suis moi, a une valeur inconditionnelle et absolue, car elle est identique à la loi X. Elle a de la valeur non-seulement quant à sa forme, mais aussi quant à son contenu. Le moi est posé en elle, non sous condition, mais absolument, avec le prédicat de l'identité avec soi-même il est donc posé; et la proposition peut être exprimée ainsi Je suis.

Cette proposition Je suis, n'est fondée jusqu'à pré, sent que sur un fait, et n'a d'autre valeur que celle d'un fait. Si la proposition A=A, ou, pour mieux dire, X, qui est posée en elle d'une manière absolue, doit être certaine, la proposition Je suis (moi suis) doit l'être également. Or c'est un fait de la conscience empirique que nous sommes forcés de tenir X pour absolument certaine; il doit en être de même par conséquent de la proposition Je suis,- sur laquelle X est fondée. C'est donc le principe explicatif de tous les faits de la conscience empirique, qu'avant de rien poser dans le moi, il faut que le moi soit lui-même posé. Je dis de tous les faits, et cela résulte de la proposition démontrée que X est le fait le plus élevé de la conscience empirique, celui qui est la base de tous les autres, et qui est compris dans tous. Cette proposition aurait bien pu se passer de preuve; cependant toute la doctrine de la science est consacrée à la démontrer.

6. = Revenons à notre point de départ.

a. Par la proposition A est A, on porte un jugement. Mais, suivant la conscience empirique, un jugement est un acte de l'esprit humain, car il a toutes les conditions que l'action réunit dans la conscience empirique, conditions qui, pour faciliter la réflexion, doivent être admises d'avance comme connues et accordées.

b.-Or, cet acte, c'est-à- dire X= je suis, ne repose sur aucun principe plus élevé.

c. -Donc il est le principe posé absolument et étant à soi-même son fondement, d'un certain acte de l'esprit humain (on verra par l'ensemble de la science de la connaissance, qu'il faut dire de tout acte de l'esprit humain), son vrai caractère est le pur caractère de l'activité en soi, abstraction faite des conditions empiriques qui lui sont particulières.

Ainsi, pour le moi, se poser soi-même est ce qui constitue la pure activité. Le moi se pose soi-même, et il est, en vertu de cette simple action et réciproquement, le moi est et il pose son être, simplement en vertu de son être. Il est en même temps l'agent et le produit de l'action; ce qui agit et ce qui est produit par l'action; en lui l'action et le fait sont une seule et même chose; c'est pourquoi Je suis, est l'expression d'un acte, mais aussi du seul acte possible, comme on le verra par toute la doctrine de la science.

7. = Examinons encore la proposition Moi suis, moi ( Je suis moi).

a. Le moi est posé absolument; si l'on admet que le moi, qui occupe dans la proposition précédente la place du sujet formel, désigne le moi posé absolument, et que le moi, qui se trouve à la place du prédicat, désigne le moi existant, le jugement qui a une valeur absolue affirme qu'ils sont complètement tous deux une même chose, ou posés absolument; le moi existe, parce qu'il s'est posé lui-même

b. Le moi de la première acception et celui de la seconde, doivent être posés comme absolument identiques l'un à l'autre. On peut donc aussi renverser la 1 II en est de même relativement à la forme logique de toute proposition. Dans l'équation A = A, le premier A est ce qui est posé dans le moi, soit absolument comme le moi lui-même, soit sur un fondement quelconque, comme tout non-moi déterminé. Le moi joue en ceci le rôle de sujet absolu; et c'est pourquoi on nomme le premier A sujet. Le second A désigne le moi se faisant lui-même l'objet de la réflexion, comme posé en soi, parce qu'il a d'abord posé cet objet en soi. Le moi jugeant fait un prédicat de quelque chose, non proprement de A, mais de soi-même, puisque c'est en lui qu'il trouve un A c'est pour cela que le second A est appelé prédicat. Ainsi, dans la proposition A=B., A est ce qui est posé au moment où la proposition est énoncée, et B, ce qui était posé antérieurement; le mot est exprime le passage du moi de l'acte de, poser à la réflexion sur ce qui est posé.

proposition précédente, et dire Le moi se pose luimême absolument parce qu'il est, il se pose lui-même par le simple fait de son existence, et il est simplement parce qu'il est posé.

Ces observations éclairent complètement le sens dans lequel nous employons ici le mot moi, et nous fournissent une explication nette et lucide du moi comme sujet absolu. Le moi, sujet absolu, est cet être qui est simplement parce qu'il se pose soi-même comme étant. En tant qu'il se pose, il est, et en tant qu'il est, il se pose. Le moi existe donc absolument et nécessairement pour le moi. Ce qui n'existe pas pour soi-même n'est pas moi.

Éclaircissement. – Qu'étais-je, demandera-t-on, avant que je ne vinsse à avoir conscience de moimême ? La réponse est toute naturelle Je n'étais pas; car je n'étais pas moi. Le moi n'est qu'autant qu'il a conscience de lui-même. Faire cette question, c'est confondre le moi comme sujet avec le moi comme objet de la réflexion du sujet absolu, et c'est une inconséquence. Le moi se pose soi-même il se perçoit, dans ce cas, sous la forme de la représentation, et seulement alors il est quelque chose, un objet; sous cette forme, la conscience perçoit une substract, qui est, bien que sans conscience réelle, et qui de plus est conçu sous forme corporelle. C'est cette manière d'être que l'on considère, et l'on demande ce qu'est le moi, c'est-à-dire ce qu'est le substract de la conscience. Mais alors aussi, sans y prendre garde, on conçoit le sujet absolu, comme ayant l'intuition de ce substract. Ainsi, presque sans s'en douter, on a en vue cela même dont on disait avoir fait abstraction, et l'on se contredit. On ne peut rien penser, sans penser son moi comme ayant conscience de lui-même. On ne peut jamais faire abstraction de sa conscience par conséquent on ne saurait répondre à de semblables questions, car on ne peut les supposer lorsqu'on s'entend bien avec soimême.

8. = Si le moi n'est qu'autant qu'il se pose, il n'est aussi que lorsqu'il se pose, et il ne se pose que lorsqu'il est. Le moi est pour le moi. Mais s'il se pose luimême absolument, en tant qu'il est; il se pose nécessairement, et il est nécessairement pour le moi. Je ne suis que pour moi; mais pour moi, je suis nécessairement. (En disant pour moi, je pose mon être.) 9. – Se poser soi-même et être, sont en parlant du moi complètement identiques. La proposition,: Je suis, parce que je me suis posé moi-même, peut donc s'exprimer ainsi Je suis absolument, parce que je suis. Le moi se posant et le moi étant, sont complètement identiques, sont une seule et même chose. Le moi est ce en qualité de quoi il se pose; et il se pose ce qu'il est. Ainsi Je suis absolument ce que je suis.

10. = L'expression immédiate de l'acte que nous venons de développer serait la formule suivante Je suis absolument, c'est-à-dire, je suis absolument parce que je suis pour moi, et je suis absolument ce que je suis pour moi.

Si l'on voulait faire précéder la science de la connaissance de l'énonciation de cet acte, voici à peu près les termes dans lesquels il devrait être présenté Le moi pose primitivement et absolument son propre être. Nous sommes partis de la proposition A = A, non que nous prévissions que la proposition Je suis, put en être déduite, mais parce que nous voulions partir d'un fait quelconque, fourni comme certain par la conscience empirique. Or, il résulte de notre discussion que la proposition A ̃=» A, n'est pas le fondement de la proposition Je suis, mais qu'au contraire celle-ci est le principe de celle-là.

Si, dans la proposition Je suis, nous faisons abstraction du contenu déterminé du moi, pour ne considérer que la simple forme, qui est donnée avec ce contenu La forme du rapport du fait d'être posé à l'être, comme cela doit avoir lieu au point de vue de la logique (voy. notion de la doctrine de la science, § 6), on obtient comme principe fondamental de la logique, la proposition A = A, qui ne peut être démontrée et déterminée que par la science de la connaissance il est démontré que A = A, parce que le moi qui a posé A est identique à celui dans lequel il est posé; il est déterminé, parce que tout ce qui est n'est qu'en étant posé dans le moi, et que hors du moi il n'y a rien. Aucun A possible dans la proposition précédente ( aucune chose ), ne peut être quelque chose que posé dans le moi.

De plus, si l'on fait abstraction de tous les juge-» ments comme actes déterminés, et si l'on ne considère que les modes d'activité de l'esprit humain en général, fournis par cette forme, on a la catégorie de la réalité. Tout ce à quoi la proposition A A est applicable a de la réalité. Par la simple action de poser une chose quelconque, tout ce qui est posé d'une chose posée dans le moi est réalité en elle, est son essence.

– Le scepticisme de Maimon repose sur la question de savoir si nous avons la faculté d'appliquer la catégorie de la réalité. Cette faculté ne peut être dérivée d'aucune autre; nous la possédons absolument. Toutes les autres facultés doivent plutôt en être déduites, et le scepticisme de Maimon la suppose lui-même sans y prendre garde, puisqu'il reconnaît la justesse de la logique générale. Mais on peut indiquer un fondement d'où toute catégorie peut être dérivée; c'est le moi sujet absolu. Quant à toutes les autres, auxquelles cette faculté peut être appliquée, il faut montrer que leur réalité est empruntée du moi – Cela doit être, si le moi est.

Dans la déduction des catégories, Kant s'est expliqué sur notre proposition, comme principe absolu de toute connaissance mais il ne la jamais désignée d'une manière précise comme principe. Avant lui, Descartes avait énoncé une proposition analogue Cogito, ergo, sum, qui ne peut être précisément la mineure et la conséquente d'un syllogisme, dont la majeure serait Quodcumque cogitat, est, mais aussi, qu'il peut trèsbien avoir regardée comme un fait immédiat de conscience. Elle équivaut en effet à celle-ci Cogitans sum ergo sum ( comme nous dirions sum ergo sum ). Du reste le corollaire cogitans est tout-à-fait superflu, on ne pense pas nécessairement si on est; mais on est nécessairement si on pense. La pensée n'est pas l'essence elle est seulement une détermination particulière de l'être qui en a encore plusieurs autres. Reinhold pose la représentation pour principe, ce qui dans la formule de Descartes s'exprimerait ainsi Represento, ergo sum, ou plus exactement Representans sum, ergo sum. Il fait un pas de plus que Descartes, et un pas plus important, mais qui ne sutlit pas s'il veut établir le principe même de la science et non se borner à en présenter seulement la propédeutique. Car la représentation n'est pas l'essence de l'être; elle n'est que l'une de ses déterminations particulières; notre être a encore d'autres déterminations que celle-là, quoique, pour arriver à la conscience empirique, elles doivent toutes traverser la représentation.

Spinoza s'est écarté de notre proposition, dans le sens que nous lui avons donné. Il ne nie pas l'unité de la conscience empirique, mais il nie entièrement la conscience pure. Suivant lui, toute la série des représentations d'un sujet empirique se rapporte à l'unique sujet pur, comme une représentation à la série. Pour lui le moi (ce qu'il nomme son moi, ce que je nomme mon moi) est absolument, non parce qu'il est, mais parce qu'il existe quelque chose autre. Suivant lui, il est vrai, le moi est pour le moi, moi, et il demande ce que serait ce qui existe hors du moi. Ce « hors du moi serait également un moi, dont le moi posé (mon moi ) et tous les moi que l'on peut poser seraient des modifications. Il distingue la conscience pure et la conscience empirique. Il place la première en Dieu, qui n'a jamais conscience de soimême, puisque la conscience pure n'arrive jamais à avoir conscience d'elle-même; et la dernière, dans les modifications particulières de la divinité. Ainsi exposé, son système est conséquent et irréfutable, parce qu'il se trouve sur un terrain où la raison ne peut le suivre; mais il est sans fondement de quelle autorité, en effet, a-t-il dépassé la conscience empirique ? Il est aisé de voir ce qui le pousse à son système c'est une tendance fatale à produire l'unité la plus haute dans la conscience humaine. Cette unité est dans son système il se trompait seulement en croyant tirer ses conclusions de principes fondés sur la raison théorique, tandis qu'il n'obéissait qu'à une nécessité pratique, -en croyant exposer une donnée réelle, lorsqu'il ne présentait cependant qu'un idéal qu'il se proposait et qu'il est impossible de jamais atteindre. Son unité suprême, nous la retrouverons dans la science de la connaissance, non comme quelque chose qui est, mais comme quelque chose qui doit et ne peut être produit par nous. – J'observe encore que l'on doit arriver nécessairement au spinozisme, si l'on dépasse la proposition Je suis; (Salomon Maimon montre dans son excellent Mémoire sur les progrès de la philosophie, que le système de Leibnitz, rigoureusement développé, n'est autre chose que le Spinozisme), et qu'il n'y a que deux systèmes entièrement conséquents le criticisme qui se borne à cette proposition, et le spinozisme qui la franchit. § 2. Second principe, conditionnel quant à son contenu.

Par la raison que le premier principe ne pouvait être ni démontré ni déduit, le second ne peut l'être davantage. C'est pourquoi, pour celui-ci comme pour le premier, nous partons d'un fait de la conscience empirique, et nous agissons à son égard avec la même autorité, et de la même manière.

1. – Tout le monde sans doute reconnaît comme tout-à-fait certaine la proposition A n'égale pas A, et on ne doit pas s'attendre à voir quelqu'un en demander la démonstration.

2. Si néanmoins une semblable démonstration était possible dans notre système (dont la justesse en soi demeurera problématique jusqu'à l'achèvement de la science de la connaissance), elle ne pourrait être déduite que de la proposition A =A.

3. = Mais cette démonstration est impossible. Supposons en effet que la proposition énoncée soit complètement identique à la proposition A =- A. -A est donc égal à un Y quelconque posé dans le moi, et cette proposition ne signifie pas autre chose que ceci si le contraire de A est posé, il est posé le rapport d'égalité (= X) serait donné absolument comme plus haut; la proposition ne serait pas dérivée de la proposition A = A et démontrée par elle ce serait cette proposition elle-même. La forme de cette proposition se trouve donc aussi réelle, en tant qu'elle n'est qu'une simple proposition logique, sous là forme la plus élevée, la forme par excellence, l'unité de la conscience.

4. = La question La forme de la simple action est donc, et sous quelle condition est-elle posée le contraire de A? demeure donc entièrement intacte. C'est cette condition qu'il fallait déduire de la proposition A = A si la proposition ci-dessus exposée devait ellemême être déduite. Mais elle ne peut fournir une con- dition de ce genre; puisque, loin d'être contenue dans la forme de l'acte de poser, la forme de l'acte d'opposer lui est plutôt contraire. Le contraire de A est donc opposé sans aucune condition et absolument. A est posé comme tel, absolument parce qu'il est posé.

Nous rencontrons ainsi parmi les actions du moi un acte d'opposer, aussi certainement que la proposition

A, n'égale pas A se rencontre parmi les faits de la conscience empirique cet acte d'opposer, d'après sa simple forme, est une action absolument possible indépendante de toute condition et sans fondement plus éloigné.

La forme logique de la proposition (si la proposition est énoncée: -A -\*= – A) dépend de la condition de l'identité du sujet avec le prédicat (c'est-à dire du moi représentant et du moi représenté comme représentant. Mais la possibilité de l'acte d'opposer en soi suppose l'identité de la conscience; voici la marche du moi agissant dans cette fonction A ( ce qui est posé absolument)= A(sur lequel on réfléchit); àcet A, =objet de la réflexion, est opposé par une action absolue – A; et à l'égard de celui-ci, on juge qu'il est également opposé à l'A posé absolument, parce que le premier est égal au dernier égalité ( § 1 ) qui se fonde sur l'égalité du moi posant et du moi réfléchissant. Il est supposé de plus que le moi agissant dans les deux actions et jugeant sur les deux est le même. S'il pouvait être opposé à lui-même dans les deux actions, A serait = A. Par conséquent le passage de l'acte de poser à celui d'opposer n'est possible que par l'identité du moi.

5. -= Or, par cette action absolue, etabsolumentpar elle, l'opposé en tant qu'il est posé à l'encontre, est posé (comme simple contraire en général). Tout contraire, comme contraire, est absolument, en vertu d'une action du moi et n'a pas d'autre principe. L'état d'être opposé en général, est posé absolument par le moi.

G. – Si un A quelconque doit être posé, un A doit

êtreposéj donc l'action d'opposer est conditionnelle si une action est possible en général, elle dépend d'une autre action. L'action est donc conditionnelle quant à son contenu, comme acte en général. Comme acte, elle est corrélative d'un autre acte. Que l'action ait lieu précisément ainsi et non d'une autre manière, c'est inconditionnel. L'action est inconditionnelle quant à la forme (relativement au comment).

– L'acte d'opposer n'est possible que sous la condition de l'unité de la conscience du posant et de l'opposant. Si la conscience de la première action ne faisait un avec la seconde, le second acte de poser ne serait pas un acte d'opposer ce serait un acte de poser absolument. Il ne devient acte d'opposer que par une relation avec un acte de poser.

7. = Nous n'avons parlé jusqu'à présent que de l'action comme simple action, que du mode de l'acte. Nous arrivons maintenant à son produit = – A.

Nous pouvons distinguer deux choses en A sa forme et sa matière. La forme détermine qu'il existe un contraire en général (d'une X quelconque). Si ce contraire est opposé à un A déterminé, il est quelque chose de non déterminé.

8. = La forme de A est déterminée absolument par l'action; c'est un contraire, parce qu'il est le produit d'un acte d'opposer. La matière en est déterminée par A il n'est pas ce qu'est A; et toute son essence consiste en ce qu'il n'est pas ce qu'est A. Je sais de A qu'il est le contraire d'un A quelconque. Mais ce qu'il est ou n'est pas, je ne puis le savoir qu'à la condition de connaître A.

9. = Originairement, il n'y a rien de posé que le moi;

et il n'est posé qu'absolument (§ 1). Donc A ne peut être opposé absolument qu'au moi. Mais ce qui est opposé au moi = non-moi.

10. = De même que l'on accorde inconditionnellement que la certitude absolue de la proposition A n'égale pas A, se trouve parmi les faits de la conscience empirique, de même on doit accorder qu'un non-moi est absolument opposé au moi. Ce que nous venons de dire de l'opposition en général dérive de cette opposition primitive, et en emprunte originairement toute sa valeur. Elle est donc inconditionnelle quant à la forme, mais conditionnelle quant à la matière. Ainsi donc est découvert le second principe de toute la connaissance humaine.

11 = En vertu de la simple opposition du non-moi au moi, le contraire de tout ce qui appartient au moi, doit être la propriété du non-moi.

C'est une opinion reçue que la notion du non-moi est une notion discursive, née de l'abstraction de toutes les choses représentées mais il est facile de montrer combien cette explication est superficielle. On ne peut représenter une chose quelconque qu'en l'opposant au représentant. Or, il peut et sans doute il doit y avoir dans l'objet de la représentation, une X quelconque, par laquelle il se manifeste comme la chose à représenter et non comme le représentant mais je ne puis ap prendre d'aucun objet que tout ce en quoi cette X se trouve soit non le représentant mais la chose à représenter, ou plutôt il n'y a d'objet en général que par la supposition de cette loi.

De la proposition matérielle Je suis, nous avons tait sortir, en faisant abstraction de son contenu, la proposition purement formelle et logique: A – A. De celle qui vient d'être exposée dans le présent §, nous tirons par la même abstraction, la proposition logique: A n'égale pas A, que j'appellerais volontiers, la proposition de l'opposition. Le moment n'est pas venu encore de lui donner la détermination qui lui convient, ni de l'exprimer en une formule verbale, dont le principe se présentera dans le § suivant. Enfin, si l'on fait entièrement abstraction du jugement déterminé, et que l'on ne considère que la forme du rapport de l'état d'opposition au non-être, on a la catégorie de la négation, dont on ne pourra avoir non plus une vue claire que dans le S suivant.

### **§3. Troisième principe, conditionnel quant à sa forme.**

A chaque pas que nous faisons dans notre science, nous nous approchons de la sphère où tout peut être démontré. Rien ne devait ni ne pouvait être démontré dans le premier principe; il était inconditionnel quant à sa forme, aussi bien que quant à son contenu, et il n'avait pas d'autre fondement de certitude que luimême. Dans le second, l'acte de l'opposition ne pouvait pas être déduit, il est vrai mais s'il était posé inconditionnel quant à la forme, on pouvait rigoureusement démontrer que l'opposé devait être – non-moi. Le troisième est presque entièrement susceptible de démonstration, parce qu'il est déterminé non comme le second, relativement à son contenu, mais plutôt quant à sa forme, et qu'il est déterminé, non comme celui-ci par une seule proposition, mais par deux propositions. Déterminé quant à sa forme, il est inconditionnel, seulement quant à son contenu, – c'est-à-dire les deux propositions précédentes déterminent le problème de l'action qu'il expose; mais elles n'en définissent pas la solution. Celle-ci est inconditionnelle et absolue en vertu d'un arrêt de la raison.

Commençons donc par une déduction, et conduisonsla aussi loin que nous pourrons. Le point où il nous sera impossible de la poursuivre davantage, nous indiquera sans doute celui où nous devrons l'abandonner, et où nous devrons nous en remettre à cet arrêt souverain de la raison qui ressortira du problème.

a -1. = En tant que le non-moi est posé, le moi ne l'est pas; car le non-moi supprime complètement le moi. Or, le non-moi est posé dans le moi car il est opposé et toute opposition suppose l'identité du moi dans lequel elle est posée et auquel elle est opposée.

Par conséquent le moi n'est pas posé dans le moi, en tant que le non-moi y est posé.

2. = Mais le non-moi ne peut être posé qu'en tant que dans le moi ( dans la conscience identique) un moi est posé auquel il puisse être opposé.

Or, le non-moi doit être posé dans la conscience identique.

Par conséquent le moi doit y être posé, en tant que le non-moi doit y être posé.

3. = Les deux conclusions sont opposées l'une à l'autre toutes deux sont tirées du second principe par voie d'analyse, et par conséquent elles s'y trouvent toutes deux. Le second principe est donc opposé à luimême et se détruit lui-même.

4. – Mais, il ne se détruit lui-même qu'en tant que le posé est supprimé par l'opposé, par conséquent qu'en tant qu'il a lui-même quelque valeur. Or il doit se détruire lui-même et n'avoir aucune valeur.

Par conséquent il ne se détruit pas.

Le second principe se détruit et en même temps ne se détruit pas.

5. – Mais s'il en est ainsi du second principe, il n'en est pas autrement du premier. Il se détruit et en même temps ne se détruit pas. En effet,

Si moi = moi, tout ce qui est posé, est posé dans le moi.

Or, le second principe doit être posé dans le moi, et en même temps n'y être pas posé.

Par conséquent moi n'est pas = moi; mais moi = non-moi, et non-moi = moi.

b. Toutes ces conséquences sont déduites des deux principes exposés d'après les lois de la réflexion supposées légitimes; elles doivent donc être exactes; mais si elles sont exactes, l'identité de la conscience, le seul fondement absolu de notre connaissance, est détruite. Ainsi notre problème est défini nous avons à chercher une X quelconque, au moyen de laquelle toutes ces conséquences puissent être justes sans détruire l'identité de la conscience.

1. = Les contradictions qui doivent être conciliées sont dans lé moi comme conscience; donc X doit être aussi dans la conscience.

2. – Le moi et le non-moi sont tous deux également des produits des actions primitives du moi, et la con-

science elle-même est un produit semblable de la première action originaire du moi, l'acte par lequel le moi se pose lui-même..

3. = Mais d'après les conclusions précédentes, l'action dont le produit est le non-moi, est l'opposition, qui n'est pas possible sansX. Par conséquent X ellemême doit être un produit et même le produit d'une action primitive du moi. Il y a donc une action de l'esprit humain = Y, dont le produit est = X.

4. = La forme de cette action est complètement déterminée par le problème dont nous avons parlé. Par elle le moi opposé et le non-moi doivent être conciliés, posés identiques, sans se détruire réciproquement. Ces contraires doivent être réunis dans l'identité de la conscience.

5. = Mais comment cela est-il possible, de quelle manière cela pourra-t-il avoir lieu? c'est ce qui n'est pas encore déterminé, ce qui n'est pas contenu dans l'énoncé du problême et ne peut, en aucune façon, en être tiré. Nous devons donc essayer une expérience comme ci-dessus, et nous demander Comment A etA, être et non-être, réalité et négation, peuvent-ils être conçus ensemble, sans qu'ils se détruisent et s'anéantissent. ?

6. = On ne peut s'attendre à recevoir sur cette question, aucune autre réponse que celle-ci ils se limitent réciproquement. Par conséquent, si cette réponse est juste, l'action Y serait la limitation des deux opposés l'un par l'autre, et X désignerait les limites.

On ne me comprendrait pas, si l'on croyait que je prétends que la notion des limites est une notion analytique qui se trouve dans la conciliation de la réalité

et de la négation, et peut en être déduite. Il est vrai que les notions opposées sont fournies par les deux premiers principes. Le premier en exige implicitement la conciliation. Mais de quelle manière cette conciliation doit-elle avoir lieu? c'est ce qui n'est pas compris dans ces principes, et ce qui est déterminé par une loi particulière de notre esprit, dont notre expérience devait provoquer l'apparition dans la conscience.

7. – Mais dans la notion des limites, il y a plus que l'X cherchée, car les notions de la réalité et de la négation y sont conciliées. Nous devons donc, pour obtenir l'X pure, faire encore une abstraction.

8. Limiter une chose, c'est en supprimer la réalité par la négation, mais seulement en partie. Il y a donc dans la notion des limites, entre les notions de la réalité et de la négation, celle de la divisibilité (de la faculté de la quantité en général, mais non d'une quantité déterminée); cette notion est l'X cherchée, et par l'action Y, le moi et le non-moi .sont posés absolument divisibles.

9. = Le moi et le non-moi sont posés divisibles car l'action Y ne peut être la conséquence de l'acte de l'opposition, c'est-à-dire ne peut être regardée comme seulement rendue possible par celle-ci; puisque, conformément à la démonstration précédente, sans elle l'opposition se détruit elle-même et par conséquent est impossible. De plus, elle ne peut précéder l'opposition; car elle n'est admise que pour la rendre possible, et la divisibilité n'est rien s'il n'y a quelque chose de divisible. Ainsi elle se produit immédiatement dans et avec l'acte de l'opposition. Elles sont toutes deux une seule et même chose, et ue peuvent être distinguées que

par la réflexion. Par cela même qu'un non-moi est oppose au moi, le moi auquel quelque chose est opposé et le non-moi qui lui est opposé sont divisibles. c. Nous n'avons plus maintenant qu'à rechercher si l'action indiquée résout réellement le problème, et concilie toutes les contradictions.

1. = La première conclusion est maintenant déterminée de la manière suivante. Le moi n'est pas posé dans le moi, c'est-à-dire il n'est pas posé quant, aux parties de réalité avec lesquelles le non-moi est posé. Une partie de la réalité, celle qui est attribuée au non-moi, est supprimée dans le moi. Cette proposition n'est pas contredite par la seconde. En tant que le non-moi est posé, le moi doit aussi être posé, c'est-àdire ils sont tous deux posés en général comme se partageant la réalité.

Maintenant seulement, en vertu de la notion indiquée, on peut dire d'eux qu'ils sont quelque chose. Le moi absolu du premier principe n'est pas quelque chose (il n'a pas de prédicat et ne pfeut en avoir), il est absolument ce qu'il est, et on ne peut en dire davantage. Maintenant, par le moyen de cette notion, la réalité est dans la conscience; de cette réalité ce qui n'appartient pas au moi devient la propriété du non-moi, et réciproquement: ils sont tous deux quelque chose; le moi est ce que n'est pas. le non-moi, et celuici ce que n'est pas celui-là. Au moi absolu (auquel il ne peut être opposé quelque chose qu'en tant qu'il est représenté, comme cela sera démontré en son temps) est opposé le non-moi, absolument rien au moi limitable, est opposée une quantité négative.

2. = Le moi doit être identique à soi-inème, et pour-

tant être opposé à soi-même. Il est identique à soi, à l'égard de la conscience, et la conscience est une; mais le moi absolu est posé dans cette conscience comme indivisible au contraire le moi auquel le non-moi est opposé, est posé comme divisible. Par conséquent, le moi, en tant qu'un non-moi lui est opposé, est luimême opposé au moi absolu.

Ainsi sont conciliées toutes les contradictions, sans préjudice pour l'unité de la conscience; et c'est une preuve de plus de la justesse de la notion exposée. d. Nos principes, dont l'un est absolument inconditionnel, l'autre conditionnel quant au contenu, et le troisième conditionnel quant à la forme, nepouvant être démontrés, d'après notre supposition, que par l'achèvement d'une science de la connaissance nous ne pouvons aller plus loin que ce que nous venons d'exposer. Nous avons épuisé maintenant la sphère de tout ce qui est certain inconditionnellement et absolument, et nous pouvons résumer cet ensemble sous la formule suivante J'oppose dans le moi au moi divisible un nonmoi divisible.

Aucune philosophie ne peut aller plus loin que cette formule, mais toute philosophie fondamentale doit remonter jusqu'à elle: et suivant la voie par laquelle elle y arrive, elle est science de la connaissance. Tout ce qui se présentera désormais dans le système de l'esprit humain doit pouvoir se déduire de ce qui vient d'être exposé.

1. – Nous avons concilié le moi el le non-moi par la notion de la divisibilité. Si nous faisons abstraction du

contenu déterminé, du moi et du non-moi, pour ne considérer que la simple forme de la conciliation des opposés par la notion de la divisibilité, nous avons la proposition logique appelée jusqu'à présent proposition du fondement: A en partie = – r- A, et réciproquement. Chaque opposé est identique à son opposé en un certain caractère = X; et tout identique est opposé à son identique en un certain caractère = X. Ce caractère •= X est appelé fondement, dans le premier cas fondement de relation, dans le second cas fondement de distinction. Car poser des identiques ou comparer des opposés, c'est les poser en relation opposer des posés identiques, c'est les distinguer. Cette proposition est démontrée et définie par le principe matériel que nous avons exposé.

Elle est démontrée, car

a. Tout opposé = A est opposé à un A, et cet A est posé.

Par l'acte de poser un ->- A A est supprimé, et cependant aussi il n'est pas supprimé.

Par conséquent il n'est supprimé qu'en partie, et au lieu de l'X dans A qui n'est pas supprimée, X, n'est pas posée dans A c'est X elle-même, et ainsi A = – A est dans X.

b. Tout posé identique (A =B) est identique à soi-même, parce qu'il est posé dans le moi. A= A, B=B. Or, il est posé A =B, donc B n'est pas posé par A, car s'il était posé par A, il y aurait = A et non = B ( il n'y aurait pas deux posés, il n'y en aurait qu'un seul ).

Mais si B n'est pas posé par l'acte de poser A, il y a, en ce cas,= -A, et comme ils ont été posés égaux tous

deux, ce n'est ni A ni B qui sont posés, c'est une X quelconque qui est = X = A – B.

On voit par là comment la proposition A = B peut être légitime, quoique contredisant en soi la proposition A=A, X – X A – X, B – X; donc A ̃= B, chacun des deux étant = X mais A = – B, si chacun = X. Les identiques ne sont opposés, et les opposés ne sont identiques, qu'en une partie, car s'ils étaient opposés les uns aux autres en plusieurs parties, c'est-à-dire s'il y avait dans les opposés des caractères opposés les uns aux autres, l'un des deux appartiendrait à celui dans lequel les comparés sont identiques, et par conséquent ils ne seraient pas opposés, et réciproquement. Tout jugement fondé n'a donc qu'un seul fondement de relation et un seul de distinction s'il a plusieurs fondements, il n'est pas un seul jugement, il est la réunion de plusieurs jugements.

2. = La proposition logique du fondement est déterminée par le principe matériel ci-dessus, c'est-à-dire sa valeur est limitée; elle n'a de valeur que pour une partie de notre connaissance.

Des choses distinctes ne sont opposées ou posées identiques en un caractère quelconque qu'à la condition qu'en géneral elles soient ou identiques ou opposées; ce n'est pas à dire pour cela, qu'absolument et sans aucune condition, tout ce qui pourrait se présenter dans notre conscience doive être identique à une chose quelconque ou opposé à une troisième; sous la proposition du fondement, aucun jugement n'est porté sur ce à quoi rien ne peut être opposé ou identique, car sa valeur ne dépend pas d'un jugement de ce genre. Ce quelque chose n'a pas de fondement, mais il est lui-même le fondement de tous les jugements possibles. U n'a pas de fondement, mais il est celui de tout ce qui est fondé le sujet de tels jugements est le moi absolu, et tous les jugements dont il est le sujet ont une valeur absolue et sans autre fondement.

3. == L'actoin par laquelle on cherche dans les choses comparées le caractère dans lequel elles sont opposées, est le procédé antithétique; on le nomme ordinairement analytique, mais cette expression est moins convenable que la première, parce qu'elle indique que l'on peut développer de celle-ci quelque chose qui y a été placé auparavant par une synthèse, et aussi parce qu'elle exprime plus clairement que ce procédé est le contraire du synthétique. En effet, le procédé synthétique consiste à rechercher dans les opposés le caractère par lequel ils sont identiques. A l'égard de la simple forme logique, qui fait complètement abstraction de tout le contenu de la connaissance, aussi bien que de la manière par laquelle on y arrive, les jugements produits par le premier procédé sont nommés antithétiques ou négatifs, et ceux qui sont produits d'après le second, jugements synthétiques ou affirmatifs.

4. = Si les règles logiques auxquelles sont soumises toute antithèse et toute synthèse, sont déduites du troisième principe de la doctrine de la science, l'autorité de toute antithèse et de toute synthèse en est déduite en général. Mais nous avons vu dans l'exposition de ce principe que l'acte primitif qu'il exprime, la réunion des opposés, n'est pas possible sans l'acte de l'opposition, et de même, que celui-ci n'est pas possible sans l'acte de conciliation. Toutes deux sontdonc unies dans le fait inséparablement, et ne peuvent être distinguées.

que dans la réflexion. Il suit de là, que, de même, les actions logiques qui ont ces actes primitifs pour fondement et n'en sont à proprement parler que des déterminations plus rigoureuses, ne seront pas possibles par l'un de ces actes sans l'autre. Aucune antithèse n'est possible sans une synthèse; car l'antithèse consiste à chercher dans les identiques le caractère d'opposition. Mais les identiques ne seraient pas identiques, s'ils n'étaient d'abord posés comme tels par une action synthétique. Dans la simple antithèse, on fait abstraction de leur identité: posés d'abord identiques par cette action, ils sont admis absolument et sans examen comme identiques la réflexion n'est dirigée, en eux, que sur l'opposition, et l'on en a par là une conscience claire et nette. Réciproquement il n'y a pas de synthèse possible sans une antithèse. Les opposés doivent être conciliés; mais ils ne seraient pas opposés, si ce n'était par une action du moi dont on fait abstraction dans la synthèse, pour n'appeler à la conscience par la réflexion que le fondement de relation. Il n'y a donc en général, quant au contenu, aucun jugement purement analytique. Et par des jugements analytiques, non-seulement, comme dit Kant, on ne peut aller en avant, mais même on ne peut sortir du point où l'on est.

5. = La question célèbre que Kant a posée au début de la critique de la raison pure Comment les jugements syntéthiques sont-ils possibles à priori? – est maintenant résolue de la manière la plus universelle et la plus satisfaisante. Nous avons accompli, dans le troisième principe, une synthèse entre le moi opposé et le non-moi au moyen de la divisibilité que nousavons posée dans les deux; ou né peut plus inclue en question

la possibilité de cette synthèse, ni lui apporter un fondement elle est possible absolument, et l'on est autorisé à l'admettre sans autre fondement. Toutes les autres synthèses qui doivent avoir de la valeur, doivent se trouver en elle elles doivent être accomplies en elle et avec elle; et ainsi, comme cela sera démontré, nous est fournie la preuve qu'elles ont la même valeur qu'elle.

6. =' Elles doivent toutes être comprises en elle cela nous indique de la manière la plus précise la voie que nous aurons à suivre dans notre science. Telles doivent être toutes nos synthèses; désormais par conséquent nous procéderons synthétiquement (du moins dans la partie théorique de notre science, car dans la partie pratique c'est l'inverse) toute proposition renfermera une synthèse. Mais aucune synthèse n'est possible sans une antithèse qui la précède, et dont nous faisons abstraction, en tant qu'elle est action, ne cherchant que son produit, l'opposé. Nous devons dans chaque proposition commencer par découvrir les opposés qui doivent être conciliés. Toutes les synthèses exposées doivent se trouver dans la synthèse suprême, que nous avons accomplie plus haut, et pouvoir en être tirées. Nous avons à rechercher dans le moi et le non-moi réunis par elle, en tant qu'elle les unit, les caractères d'opposition qui restent, et à les lier par un nouveau fondement de relation, qui doit être aussi contenu dans le principe suprême de toute relation. Nous avons à chercher dans les opposés réunis par cette première synthèse, de nouveaux opposés, à les réunir par un nouveau fondement de relation contenu dans celui qui a élédéduit le premier, et à continuer ainsi nous

aussi long-temps que nous pourrons, jusqu'à ce que nous arrivions aux opposés qui ne peuvent plus être réunis, et que nous passions par là dans la partie pratique de notre science. Notre marche nous est fermement et sûrement tracée par les choses elles-mêmes, et nous pouvons prévoir que nous n'errerons pas dans notre route, si nous marchons avec une attention convenable.

7. = L'antithèse n'est pas plus possible sans la synthèse, ou la synthèse sans l'antithèse qu'elles ne le sont toutes deux sans thèse, je veux dire sans un acte absolu de poser, par lequel un A (le moi) n'est posé identique ou opposé à rien autre, mais est simplement posé absolument. La thèse donne de la consistance à l'ensemble de notre système et l'achève. Il faut que ce soit un système, et un système ayant de l'unité; tant qu'il y aura des opposés, ils devront être réunis, jusqu'à ce que l'unité absolue soit produite, laquelle, comme on le verra en temps et lieu, n'est possible que par une approximation infinie, c'est-à-dire impossible en elle-même. La nécessité d'opposer et de concilier d'une manière déterminée repose immédiatement sur le troisième principe. La nécessité de concilier en général est fondée sur le premier principe, le plus élevé, absolument inconditionnel. La forme du système a pour fondement la synthèse la plus élevée; de sorte qu'en général un système doit être fondé sur la thèse absolue.

On peut en dire autant de l'application de la remarque que nous avons faite à notre système en général; mais il y en a encore une application plus importante à faire sur la forme des jugements, et plusieurs motifs

nous engagent à ne pas la passer sous silence. De même qu'il y a des jugements antithétiques et synthétiques, il pourrait bien y en avoir aussi de thétiques, qui seraient opposés en quelque sorte à ceux-là en une certaine détermination. Car la justesse des deux premières sortes de jugements suppose un fondement et même deux fondements, l'un de relation et l'autre de distinction, qui peuvent et qui doivent être indiqués, si le jugement doit être démontré. (Par exemple l'oiseau est un animal. Dans ce cas le fondement de relation sur lequel on réfléchit, est la notion déterminée de l'animal, par laquelle on le considère comme composé de matière, de matière organisée, de matière animale. Mais le fondement de distinction dont on fait abstraction est la différence spécifique des diverses espèces d'animaux (animaux à deux ou quatre pieds, ayant plumes ou écailles, ou poils etc.), et celui-ci encore une plante n'est pas un animal. Dans cet exemple, le fondement de distinction sur lequel on réfléchit, est la différence spécifique entre la plante et l'animal; mais le fondement de relation dont on fait abstraction est l'organisation en général.) Or un jugement thétique serait celui dans lequel une chose ne serait posée identique ou opposée à aucune autre, ne serait posée identique qu'à elle-même ce jugement ne supposerait donc aucun fondement de relation, ni de distinction. Pourtant, il devrait supposer quant à la forme logique, un thème pour fondement. Le jugement primitif et le plus élevé de cette nature est celui-ci Je suis, où l'on n'affirme rien du moi, et où la place du prédicat pour la détermination du moi possible à l'infini, est laissée vide. Tous les jugements compris dans celui-ci, c'est-à-dire

compris sous l'acte absolu par lequel le moi est posé, sont de cette nature (lors même qu'ils n'ont pas toujours le moi pour sujet logique); par exemple l'homme est libre. Si l'on considère ce jugement comme positif (il signifierait dans ce cas l'homme appartient à la classe des êtres libres), un fondement de relation devrait être donné entre lui et les êtres libres, lequel serait compris, comme fondement de la liberté, dans la notion des êtres libres en général, et de l'homme en particulier. Mais loin de pouvoir donner ce fondement, on ne saurait désigner une classe d'êtres libres. Si on le considère comme négatif, on oppose l'homme à tous ̃ les êtres qui se trouvent sous la loi de la nécessité naturelle mais il doit y avoir alors un fondement de distinction entre ce qui est nécessaire et ce qui ne l'est pas, et il faut montrer que la notion de la nécessité est comprise non dans la notion de l'homme, mais dans celle des êtres opposés il faut indiquer en même temps un caractère dans lequel le libre et le nécessaire soient tous deux en rapport. Mais l'homme, en tant que l'on peut lui appliquer le prédicat de la liberté, c'est-à-dire en tant qu'il est sujet absolu, n'a rien de commun avec les êtres naturels, et par conséquent ne leur est pas opposé. Pourtant à l'égard de la forme logique du jugement qui est positif, les deux notions doivent être conciliées or, elles ne peuvent l'être dans aucune notion, sinon dans celle d'un moi, dont la conscience ne serait déterminée par rien en dehors de lui, mais qui plutôt par sa seule conscience déterminerait tout hors de lui mais cette idée ne peut être conçue, puisqu'elle renferme pour nous une contradiction. Néanmoins elle nous est désignée comme le but pratique le plus élevé.

3

L'homme doit toujours et de plus en plus s'approcher indéfiniment de la liberté, qu'il ne peut jamais atteindre en elle-même. Le jugement du goût A est beau (autant que A est un caractère qui se trouve dans l'idéal du beau) est un jugement thétique; car je ne puis comparer ce caractère avec l'idéal, puisque je ne connais pas l'idéal. Le découvrir est pour mon esprit un problème qui sort de l'acte absolu par lequel il est posé, mais qui ne peut être résolu que par une approximation indéfinie devenant toujours plus complète. C'est donc avec raison que Kant et ses disciples ont nommé ces jugements, infinis, bien que nul d'entre eux, que je sache, ne les ait expliqués d'une manière claire et précise.

8. = On ne peut donc donner un fondement à un jugement thétique déterminé quel qu'il soit; mais le procédé de l'esprit humain dans les jugements thétiques en général est fondé sur l'acte absolu par lequel le moi se pose lui-même. Il importe, pour rendre plus claire et plus précise l'intelligence du caractère propre du système critique, de comparer cette base des jugements thétiques avec celles des jugements antithétiques et synthétiques.

Dans toute notion qui exprime le fondement de leur distinction, les opposés correspondent en une notion plus élevée (plus universelle, plus compréhensive) que l'on appelle la notion d'espèce c'est-à-dire que l'on suppose une syn thèse où les deux opposés sont compris, comme identiques. (L'or et l'argent, par exemple, sont compris comme identiques dans la notion des métaux, qui ne renferme pas celle dans laquelle ils sont opposés, celle de la couleur entre autres ). C'est pour-

quoi la règle logique de la définition indique qu'elle doit renfermer la notion d'espèce qui contient le fondement de relation, et la différence spécifique, qui contient le fondement de distinction.

De plus, tous les posés identiques sont opposés en une notion inférieure, qui exprime une détermination particulière quelconque, dont on fait abstraction dans le jugement de relation, c'est-à-dire que toute synthèse suppose une antithèse qui l'a précédée. Dans la notion des corps, par exemple, on fait abstraction de la diversité des couleurs, de la pesanteur déterminée, du goût, de l'odeur, etc. Or, si toutes les choses qui remplissent l'espace, tout ce qui est doué d'impénétrabilité et de pesanteur, peuvent être des corps, toutes ces choses peuvent être opposées aussi relativement à ces caractères.

La science de la connaissance précise, parmi les déterminations, celle qui est la plus générale ou la plus particulière, et par suite, parmi les notions, celles qui sont les plus élevées ou les plus inférieures. Une notion est d'autant plus élevée qu'elle dérive par moins de notions médiates de la notion la plus élevée, celle de la réalité; elle est d'autant plus inférieure, qu'elle en est dérivée par un plus grand nombre Y est une notion inférieure àX, si X se présente dans le cours de sa déduction de la notion la plus élevée, et réciproquement. Relativement à ce qui est posé absolument, au moi, il en est tout autrement. Un non-moi est posé identique au moi, en même temps qu'il lui est opposé, mais non dans une notion plus élevée (qui renferme à peu près les deux en soi et supposerait une synthèse plus haute ou du moins une thèse ) comme cela a lieu

pour toutes les autres comparaisons, mais dans une notion inférieure. Le moi est abaissé lui-même dans une notion inférieure, celle de la divisibilité, afin de pouvoir être posé identique au non-moi, et c'est aussi dans cette notion qu'il lui est opposé. Ici donc la marche n'est pas ascendante comme dans toutes les synthèses elle est descendante. Moi et non-moi, en tant qu'ils sont posés identiques et opposés par la notion de la limitation réciproque, sont eux-mêmes quelque chose dans le moi (des accidents), comme substances divisibles posées par le moi, sujet absolu, illimitable, auquel rien n'est identique et rien n'est opposé. – C'est pourquoi tous les jugements dont le sujet logique est le moi limitable, ou déterminable, ou quelque chose qui définisse le moi, doivent être limités ou définis par quelque chose de plus élevé; mais tous les jugements, dont le sujet logique est le moi absolument illimitable, ne peuvent être déterminés par rien de plus élevé, parce que le moi absolu n'est déterminé par rien qui lui soit supérieur: ils sont fondés et définis absolument par eux-mêmes. L'essence de la philosophie critique consiste dans l'exposition d'un moi absolu, absolument inconditionnel, et qui ne peut être défini par aucun principe plus élevé. En poursuivant les conséquences de ce principe, cette philosophie devient science de la connaissance. Au contraire, cette philosophie est dogmatique, qui au moi en soi pose quelque chose d'identique et d'opposé, c'est ce qui arrive^ par la notion de la chose (Ens) la plus élevée dans ce système, et qui est donnée en même temps comme la plus élevée tout-à-fait arbitrairement. Dans le système critique, cette chose est ce qui est posé dans le moi, dans le dogmatisme, elle est ce en quoi le

moi lui-même est posé Le criticisme est donc immanent parce qu'il pose tout dans le moi; le dogmatisme est transcendant parce qu'il va au-delà du moi. Le produit le plus logique du dogmatisme, s'il peut être conséquent, estle spinozisme. Si, procédant avec le dogmatisme et, comme on le doit toujours, avec ses propres principes, on lui demande pourquoi il admet sa chose en soi, sans fondement plus élevé, tandis qu'il en exigeait un dans le moi; si on lui demande pourquoi, sans principe plus éloigné, cette chose a néanmoins à ses yeux une valeur absolue, tandis que le moi n'en devait point avoir, il ne peut alléguer aucune autorité en réponse, et nous exigeons en conséquence que, fidèle à ses propres principes qui lui commandent de ne rien accepter sans fondement, il ne présente ni une notion d'espèce supérieure pour la notion de la chose en soi, ni la chose elle-même pour la notion la plus élevée. Le dogmatisme poussé jusqu'à ses dernières conséquences, ou bien donc nie que notre connaissance en général ait un fondement, qu'il y ait système dans l'esprit humain; ou bien se contredit lui-même. Le dogmatisme complet est un scepticisme qui met en doute qu'il doute; car il doit détruire l'unité dela conscience et avec elle toute logique Il n'est donc pas dogmatisme, et se contredit lui-même lorsqu'il se donne pour tel l.

Il n'y a que deux systèmes le criticisme et le dogmatisme. Tel qu'il est défini plus haut, le scepticisme n'est pas un système; car il nie même la possibilité d'un système en général. Mais, comme il ne peut le nier que systématiquement, il se contredit lui-même, et est entièrement contraire à la raison. La nature de l'esprit humain a eu soin de le rendre impossible, il n'y a jamais eu de partisan sérieux d'un scepticisme semblable. Le scepticisme critique est tout différent. C'est celui de Hume, de Maimon d'Knésideme il met à jour l'insuffisance des fonde-

Ainsi Spinoza pose le fondement de l'unité de la conscience, en une substance dans laquelle la conscience est nécessairement déterminée, aussi bien quant à la matière (la série déterminée de la représentation) que quant à la forme de l'unité. Mais je lui demande Qu'est donc la chose qui contient encore le fondement de la nécessité de cette substance, aussi bien quant à sa matière (les diverses séries de la représentation contenues en elle) que quant à sa forme (d'après laquelle toutes les séries possibles de la représentation doivent être créées et former un tout complet)? Or il ne me donne de cette nécessité aucun fondement plus éloigné. Il dit Cela est ainsi, et il le dit parce qu'il est poussé à admettre une chose qui soit la plus absolue, une unité suprême. Mais puisque c'est là ce qu'il veut avoir, il aurait dû demeurer identiquement dans l'unité qui. lui était donnée dans la conscience, et il ne lui eût pas été nécessaire d'inventer une unité plus élevée encore.à à laquelle rien ne le conduisait.

On ne saurait expliquer d'une manière précise, comment un penseur a jamais pu dépasser le moi, ou comment, après l'avoir franchi, il a pu se tenir quelque part avec sécurité, si l'on ne découvrait dans une donnée pratique l'explication complète de ce phénomène. C'était une donnée pratique, et non une donnée théorique, comme on a paru le croire, qui poussait les dogmatiques au-delà du moi c'était le sentiment de la ments établis jusqu'à l'époque où il est exposé, et indique par là où l'on en peut trouver de plus solides. Il fait toujours gagner à la science, sinon quant au contenu, du moins quant à la forme; et c'est méconnaître les intérêts de la science que de refuser an sceptique ingénieux l'estime <jui lui est due.

dépendance du moi, en tant qu'il est pratique, d'un non-moi qui ne se trouve pas absolument sous notre pouvoir législatif, et qui, à cet égard, est libre. Mais une autre donnée les obligeait à prendre un point d'appui quelque part c'était le sentiment de la subordination nécessaire et de l'unité de tout le non-moi sous les lois pratiques du moi. Cette donnée n'est nullement quelque chose en tant qu'objet d'une notion qui s'y trouve, mais en tant qu'objet d'une idée qui doit être produite par nous, comme on le montrera en temps et lieu. D'après cela, il est évident en définitive que le dogmatisme n'est nullement ce qu'il prétend, que nous n'avons pas été injustes envers lui en déduisant les conséquences précédentes, et qu'il faillit contre lui-même, si luimême il ne les tire. Son unité la plus haute n'est et ne peut être autre que la conscience, et sa chose est le substract de la divisibilité en général, ou la substance suprême dans laquelle sont posés le moi et le non-moi (l'intelligence et l'étendue de Spinoza). Loin de dépasser le moi absolu, il ne s'élève pas jusqu'à lui là où il va le plus loin, comme dans le système de Spinoza, il arrive jusqu'à notre second et à notre troisième principes, mais il n'atteint pas le premier, absolu et inconditionnel d'ordinaire il s'en faut de beaucoup qu'il s'élève aussi haut. Il était réservé à la philosophie critique de faire ce dernier pas et d'achever ainsi la science. La partie théorique de notre doctrine de la science, qui n'est développée que des deux derniers principes, puisque le premier n'a ici qu'une valeur régulative, est réellement, comme on le prouvera en temps voulu le spinozisme systématique. Seulement le moi individuel y est l'unique substance suprême. Mais

notre système ajoute une partie pratique qui base g$ détermine la première; achève par là la science toute,, entière, épuise tout ce qui est trouvé dans l'esprit humain, et par là réconcilie avec la philosophie le sens commun de l'homme, qui, choqué par toutes les philosophies antérieures à Kant, est mis en scission avec la philosophie, par notre système théorique, sans jamais espérer une solution.

9.= Si nous faisons abstraction de la forme déterminée du jugement, que soit qu'il oppose, soit qu'il compare, il est établi sous un fondement de distinction ou de relation, pou^ne considérer que le mode de l'action en général, par laquelle l'un est limité par l'autre, nous avons la catégorie de la détermination (chez Kaut, limitation) c'est-à-dire que l'acte de poser la quantité en général, que ce soit quantité de la réalité ou de la négation, est appelé détermination.

Réfléchissons un instant sur la route que nous allons suivre, avant de nous y engager. Nous avons indiqué trois principes logiques celui de l'identité, qui est le principe de tous les autres, et ensuite les deux qui ont en lui leur fondement réciproque, je veux dire le principe de l'opposition et celui du fondement. Les deux derniers rendent possible le procédé synthétique en général, indiquent sa forme, et en sont la base. Notre réflexion ne peut donc rien de plus, pour nous donner la certitude de la valeur formelle de notre procédé. Dans la première action synthétique, celle de la synthèse fondamentale (du moi et du non-moi) est exposé aussi le contenu de toutes les synthèses futures possibles; de ce côté encore nous ne pouvons rien de plus. Tout ce qui doit appartenir au domaine de la doctrine de la science, doit pouvoir être développé de cette synthèse fondamentale.

Mais si certaines choses doivent pouvoir en être déduites, d'autres doivent se trouver renfermées dans les notions conciliées par elle, qui n'ont pas été indiquées encore. Notre tâche est de les découvrir, et voici comment nous procédons dans ce but. D'après le S 3,

## DEUXIÈME PARTIE.

PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE THÉORIQ1JE,

### §4. Premier théorème.

toutes les notions synthétiques naissent par la conciliation des opposés. On devrait donc chercher d'abord les caractères opposés des notions indiquées comme opposées (ici, du moi et du non-moi, en tant qu'ils sont posés comme se déterminant réciproquement), ce qui ne peut se faire qu'au moyen de la réflexion qui est un acte (spontané, volontaire) de notre esprit. Rechercher, disais-je il est donc établi que ces caractères se présentent à nous et qu'ils ne sont pas créés artificiellement par la réflexion (qui n'a aucun pouvoir de ce genre), c'est-à-dire qu'il est établi qu'il existe un acte primitivement nécessaire et antithétique du moi.

La réflexion a à exposer cet acte antithétique, et elle commence, pour cela, par être analytique, c'est-à- dire que les caractères opposés renfermés dans une notion antithétique =A, sont amenés, comme opposés par la réflexion, à une conscience claire, en d'autres termes analysent la notion A. Mais il faut remarquer en particulier ici que notre réflexion analyse une notion qui ne lui est encore nullement donnée, et qui ne doit être découverte que par l'analyse; jusqu'à l'achèvement de l'analyse, la notion analysée est = X. Une question s'élève comment une notion inconnue peutelle être analysée ?

Aucune action antithétique, quoique supposée en général pour la possibilité de l'analyse, n'est possible sans une action synthétique et même aucune action antithétique déterminée, sans sa synthétique déterminée (S 3) elles sont toutes deux entièrement unies; elles forment une seule et même action et ne sont distinctes que dans la réflexion. On peut donc conclure de l'antithèse à la synthèse. Le troisième terme dans

1- -1'

lequel deux opposés sont conciliés peut également être. indiqué, non comme le produit mais comme le fondement de la réflexion, comme le produit de cet acte primitif et synthétique du moi, qui, à cause de cela, ne doit pas se présenter, comme acte, à la conscience empirique, pas plus même que les actes jusqu'à ce moment indiqués. Nous trouvons, dès à présent, des actions synthétiques manifestes, qui ne sont pas encore néanmoins des actions inconditionnelles comme les premières. Mais il est prouvé par notre déduction que ce sont des actions et des actions du moi, c'est-à-dire qu'elles le sont aussi certainement qu'il est certain que la première synthèse, de laquelle elles sont déduites et avec laquelle elles ne font qu'une seule et même chose, est une. Elle est une aussi certainement que l'acte suprême du moi, celui par lequel il se pose soi-même, est un. Les actes qui sont exposés sont synthétiques, la réflexion qui les expose est analytique.

Mais ces antithèses supposées pour la possibilité d'une analyse par la réflexion, doivent être conçues comme ayant précédé, c'est-à-dire comme celles dont dépend la possibilité des actes synthétiques à exposer. Mais aucune analyse n'est possible sans synthèse. Une synthèse plus élevée est donc supposée comme exposée déjà, et notre premier soin doit être de la rechercher et de la déterminer avec précision elle doit avoir été déjà exposée dans le § précédent, mais il pourrait se faire que, passant à une partie de la science entièrement nouvelle pour nous, nous eussions quelque chose de particulier à rappeler à son égard.

#### A. Détermination de la proposition synthétique qui doit être analysée.

Le moi et le non-moi sont tous deux posés par le moi et dans le moi, comme réciproquement limitables l'un par l'autre, c'est-à-dire, de telle sorte que la réalité de l'un supprime la réalité de l'autre, et réciproquement.

Cette proposition renferme les deux propositions suivantes

1. = Le moi pose le non-moi comme limité par le moi. De cette proposition destinée à jouer un grand rôle dans la suite, et même dans la partie pratique de notre science, on ne peut, du moins à ce qu'il semble, faire maintenant aucun usage. Jusqu'à présent, en effet, le non-moi n'est rien. Cette proposition ne paraît donc être d'aucun usage, du moins jusqu'à ce que d'une manière quelconque une réalité puisse être attribuée au non-moi. La proposition sous laquelle elle est comprise, le moi et le non-moi se limitent réciproquement, est posée il est vrai; mais quoique posée par elle, quoique contenue en elle, la proposition dont il est question en ce moment est tout-à-fait problématique. Le moi peut être aussi limité purement et simplement à l'égard du non-moi, comme l'ayant posé d'abord lui-même; la limitation, étant d'abord émanée du moi. Peut-être le non-moi ne limite-t-il pas le moi en soi, mais limite-t-il seulement sa limitation. Ainsi expliquée, la proposition précédente demeurerait vraie et juste, sans que l'on dût attribuer au non-moi

une réalité absolue, et sans que la proposition indiquée plus haut comme problématique fût comprise en elle. 2. – Cette proposition contient encore celle-ci Le moi se pose soi-même comme limité par le non-moi. On peut s'en servir et elle doit être admise comme certaine, car elle peut se déduire de la proposition précédente.

Le moi est posé d'abord comme réalité absolue, ensuite comme réalité limitable susceptible d'une quantité et même comme limitablc par le non-moi. Or toutes ces choses sont posées par le moi elles forment par conséquent des moments de notre proposition.

Il sera prouvé

1. = Que la dernière proposition est le fondement de la partie théorique de la science de la connaissance, mais seulement après l'achèvement de cette science, car il ne peut en être autrement dans l'exposition synthétique.

2. = Que la première proposition problématique, jusqu'à présent, est le fondement de la partie pratique de la doctrine de la science. Mais, comme elle est problématique, la possibilité de cette partie pratique l'est aussi. C'est pourquoi

3. = La réflexion doit partir de la partie théorique. Il sera prouvé néanmoins, dans la suite, que ce n'est pas la faculté théorique qui rend la pratique possible, mais que c'est, au contraire, sur la possibilité de celle-ci que repose la possibilité de la première (que la raison est en elle-même purement pratique et ne devient théorique qu'en appliquant ses lois à un non-moi qui la limite). La réflexion doit partir de la partie théo-

riquc, parce qu'on ne peut concevoir la proposition fondamentale de la partie pratique, qu'autant que l'on peut concevoir la proposition fondamentale de la théorique. Il s'agit dans la réflexion, de concevoir celle-ci.

4. = Il suit de là que la division que nous avons faite ici de la doctrine de la science en théorique et en pratique est purement problématique, c'est pour ce motif que nous ne devions la faire qu'en passant, et que nous ne devions pas tracer rigoureusement une ligne de démarcation qui n'est pas encore admise. Nous ne savons nullement encore si nous achèverons la partie théorique, ou si nous rencontrerons une contradiction insoluble; encore moins pouvons-nous savoir si, de la partie théorique, nous serons conduits à une partie spécialement pratique.

#### **B. Synthèse des propositions contraires renfermées dans la proposition énoncée et dans la proposition générale.**

La proposition Le moi se pose comme déterminé par le non-moi, vient d'être dérivée du troisième principe s'il doit avoir de la valeur, elle doit en avoir aussi. Mais s'il doit avoir de la valeur, il est certain que l'unité de la conscience ne doit pas être supprimée, et que le moi ne doit pas cesser d'être moi (§ 3). Ainsi cette proposition doit avoir de la valeur aussi certainement que l'unité de la conscience ne doit pas être supprimée.

Nous devons d'abord l'analyser, c’est-à-dire examiner si des contraires sont contenus en elle, et quels ils sont.

Le moi se pose comme déterminé par le non-moi. Ainsi le moi ne doit pas déterminer; il doit être déterminé. Mais le non-moi doit déterminer, doit poser des limites. Notre proposition contient donc d'abord la suivante

Le non-moi détermine (activement) le moi (qui en ce cas est passif). Le moi se pose comme déterminé par l'activité absolue. Toute activité doit émaner du moi, autant du moins que nous pouvons en juger jusqu'à présent. Le moi s'est posé lui-même il a posé le non-moi. Il les a posés tous les deux dans la quantité. Mais le moi s'est posé comme déterminé. Donc la proposition énoncée contient encore la suivante

Le moi se détermine soi-même (par l'activité absolue). Ne nous occupons nullement encore, pour le moment, de chercher si chacune des deux propositions se contredit en elle-même. Mais il est évident qu'elles se contredisent toutes deux réciproquement l'une l'autre, car le moi ne peut être actif s'il doit être passif.

Les notions de l'activité et de la passivité, il est vrai, ne sont pas encore déduites ni développées comme opposées. Mais on ne doit rien conclure ici de ces notions comme étant opposées, on s'est servi des mots qui les désignent pour éclairer la pensée. Avec ou sans ces mots, il est également évident que l'une des deux propositions développées nie ce que l'autre affirme, et que par conséquent il y a bien contradiction.

Si deux propositions contenues dans une seule et même proposition se contredisent l'une l'autre, elles se

détruisent, et la proposition qui les contient se détruit elle-même. C'est ce qui arrive pour la proposition énoncée plus haut; elle se détruit donc elle-même. Mais elle ne peut se détruire, si l'unité de la conscience ne doit pas être anéantie, nous devons donc chercher à .concilier les contraires désignés (c'est-àdire non conformes à la proposition suprême). La réflexion doit donc inventer pour eux par un raffinement, un point de conciliation; or, si l'unité de la conscience est posée en même temps que cette proposition qui menace de la supprimer, le terme de conciliation doit se trouver dans notre conscience, et c'est là que la réflexion doit le chercher. Nous venons d'analyser une notion synthétique = X, qui s'y trouve réellement, et des contraires découverts par l'analyse, nous devons conclure quelle sorte de pensée est l'inconnue X.

Arrivons à la solution de notre problème.

L'une des propositions affirme ce que l'autre nie; ce sont donc la réalité et la négation qui se détruisent; mais elles ne doivent pas se détruire, elles doivent être conciliées, ce qui a lieu (§ 3) au moyen de la limitation ou de la détermination.

En disant Le moi se détermine soi-même, on accorde au moi la totalité absolue de la réalité. Le moi ne peut se déterminer comme réalité (§ 1); car il est posé absolument comme réalité, et aucune négation n'est posée en lui. Cependant, il doit être déterminé par lui-même; cela ne signifie pas qu'il détruise en lui une réalité, car il se mettrait par là immédiatement en contradiction avec lui-même. Mais cela doit signifier que le moi détermine la réalité, et au moyen de celle-ci se détermine lui-même.Il pose la réalité comme une quantité absolue. Il n'y a pas de réalité hors de celle-là. Cette réalité est posée par le moi. Le moi est donc déterminé, en tant que la réalité est déterminée. Il faut remarquer, en outre, que c'est là encore un acte absolu du moi, précisément le même qui se trouve dans le (§ 3) où le moi se pose lui-même comme quantité, et qui, à cause de ses conséquences, devait être clairement exposé ici.

Le non-moi est opposé au moi. La négation est en lui, de même que la réalité est dans le moi. Si la totalité absolue de la réalité est posée dans le moi, la totalité absolue de la négation doit nécessairement être posée dans le non-moi, et la négation elle-même doit être posée comme totalité absolue.

La totalité absolue de la réalité dans le moi, et la totalité absolue de la négation dans le non-moi doivent être conciliées par la détermination. Donc le moi se détermine en partie, et est déterminé en partie.

Mais ces deux choses doivent être conçues comme une seule et même chose, je veux dire que le moi doit être déterminé dans le même rapport qu'il se détermine, et se déterminer dans le même rapport qu'il est déterminé.

Le moi est déterminé, c'est-à-dire la réalité est détruite en lui. Si donc le moi ne pose en lui qu'une partie de la totalité absolue de la réalité, il supprime par cela même le reste de cette totalité, et, en vertu de l'opposition (§ 2) et de l'identité de la quantité avec elle-même (§ 3), il pose dans le non-moi, autant de réalité qu'il en a été supprimé en lui (le moi). Un degré est toujours un degré, qu'il soit un degré de réalité ou de négation. Si l'on divise, par exemple, la totalité de la 4 réalité en dix parties égales, et si l'on en place cinq dans le moi, il y a évidemment cinq parties de la négation posées dans le non-moi.

Autant le moi pose en lui de parties de la négation, autant il en pose de la réalité dans le nonpioi, et cette réalité posée dans l'opposé, annule réellement la réalité que contient le moi. Il y a, par exemple, cinq parties de la négation placées dans le moi, s'il y en a cinq de la réalité dans le non-moi.

Ainsi, le moi pose en lui la négation en tant qu'il pose la réalité dans le non-moi, et la réalité, en tant qu'il pose dans le non-moi la négation il se pose donc se déterminant en tant qu'il est déterminé, et étant déterminé, en tant qu'il se détermine. La question est donc résolue dans les termes donnés plus haut.

Mais seulement dans ces termes; car une question encore est demeurée sans réponse comment le moi peut-il poser la négation en soi ou la réalité dans le nonmoi ? nous n'avons rien fait si nous ne pouvons répondre à cette question. Je le rappelle, afin que personne ne soit choqué de la nullité apparente et de l'insuffisance de notre solution.

Nous venons d'opérer une nouvelle synthèse. La notion qui y est exposée, est contenue dans la notion d'espèce et supérieure de la détermination, car la quantité est posée par elle. Mais s'il doit y avoir réellement une autre notion et si la synthèse qu'elle expose doit être réellement une synthèse nouvelle, sa différence spécifique de la notion de la détermination doit être nouvelle aussi; on doitpouvoiren montrer la différence fondamentale (le fondement He distinction des deux notions). – Par la détermination en général la quantité

est simplement finie. Un recherche comment parla notion synthétique que nous venons d'exposer maintenant, la quantité de l'un des opposés est déterminée par la quantité de l'autre. La détermination de la réalité ou de la négation du moi détermine en même temps la négation ou la réalité du non-moi, et réciproquement. Je puis partir de celui des opposés que je veux, et par l'acte au moyen duquel je le détermine, j'ai en même temps déterminé l'autre. La dénomination la plus propre de cette détermination serait celle de réciprocité d'action, à cause de l'effet réciproque qu'elle implique; c'est ce que Kant appelle relation.

#### **C. Synthèse par réciprocité d'action des contraires, renfermés dans la première des propositions opposées.**

Il sera bientôt montré que la solution de notre problème n'a acquis aucun résultat considérable par la synthèse par réciprocité d'action; mais cette synthèse nous a fait gagner pour la méthode un terrain solide. Si la proposition principale, exposée au commencement du §, renferme tous les contraires qui doivent être conciliés ici, si elle doit les contenir conformément à la méthode que nous avons rappelée plus haut, si d'ailleurs, ils ont dû être conciliés en général par la notion de la réciprocité d'action, les contraires qui se trouvent dans les propositions générales déjà conciliées doivent nécessairement être conciliés immédiatement par la réciprocité d'action. De même que les contraires particuliers sont contenus dans les contraires généraux exposés, de même aussi la notion synthétique, qui les

concilie, doit être renfermée dans la notion générale de la détermination réciproque. Il nous faut donc procéder, à l'égard de cette notion, presque de la même manière que nous avons procédé relativement à la notion de la détermination en général. Nous l'avons déterminée, c'est-à-dire nous avons limité la sphère de son influence à un domaine moins étendu, en lui opposant la condition que la quantité de chacun des opposés doit être déterminée par l'autre, et nous avons obtenu ainsi la notion de la détermination réciproque. D'après la démonstration que nous venons de rappeler, nous avons maintenant à déterminer plus exactement cette notion elle-même, c'est-à-dire à délimiter sa sphère en lui adjoignant une condition particulière. C'est ainsi que nous trouverons les notions synthétiques comprises sous la notion la plus élevée, la réciprocité d'action. Par là nous serons en mesure de déterminer ces notions par les lignes de démarcation les plus précises, de manière qu'il soit absolument impossible de les confondre et de passer du domaine de l'une dans le domaine de l'autre. Le défaut de détermination rigoureuse nous signalera en même temps les erreurs.

Le non-moi doit déterminer le moi. C'est qu'il doit supprimer la réalité dans le moi. Mais cela n'est possible qu'à condition qu'il ait en lui-même cette partie de la réalité qu'il doit supprimer dans le moi; ainsi – le non-moi a en lui-même de la réalité.

Mais toute réalité est posée dans le moi et le nonmoi est opposé au moi, il n'y a donc en lui aucune réalité il n'y a en lui qu'une négation manifeste. Le nonmoi est négation, et par conséquent il n "a en soi aucune réalité.

Les deux propositions se détruisent réciproquement l'une l'autre. Elles sont toutes deux comprises dans la proposition le non-moi détermine le moi, chacune d'elles se détruit donc elle-même.

Mais chacune de ces propositions est comprise dans la proposition principale qui vient d'être rappelée; celle-ci est comprise elle-même dans la proposition de l'unité de la consoience. Si elles sont supprimées, la proposition principale qui les implique, et l'unité de la conscience qui implique celle-ci le sont aussi elles ne doivent donc pas se détruire, et il faut que les contraires qui se trouvent en elles puissent être conciliés. 1. – La contradiction n'est pas entièrement résolue par la notion de la réciprocité d'action. Si nous posons la totalité absolue de la réalité comme divisible; c'està-dire comme telle qu'elle puisse être ou augmentée ou diminuée (avons-nous le droit d'agir ainsi? cela n'a pas été déduit encore), nous pouvons arbitrairement en retrancher du moi des parties, qui doivent nécessairement, sous cette condition, être posées dans le non-moi, tant on gagne par la notion de la réciprocité d'action. Mais qui nous conduit à retrancher des parties de la réalité du moi?Cette question n'a pas été agitée encore. Lorsqu'elle supprime quelque partie de la réalité, conformément à la loi de la réciprocité d'action, la réflexion pose dans l'un des opposés ce qu'elle a supprimé dans l'autre. Mais qui l'autorise, qui l'oblige à admettre en général une détermination réciproque ? Expliquons-nous d'une manière plus précise. – II est posé absolument de la réalité dans le moi; d'après le troisième principe fondamental, et tout-à-l'heure même, le non-moi a été défini comme quantité posée.

Or, toute quantité est quelque chose, et a par conséquent de la réalité. Le non-moi doit être négation et en même temps négation réelle (quantité négative). A l'égard de la notion de la simple relation, il est complètement indifférent auquel des deux opposés on veut attribuer la réalité ou la négation. Cela dépend de celui des deux objets d'où part la réflexion. C'est ce qui arrive dans les mathématiques qui font complètement abstraction de toute qualité, et ne considèrent que la quantité. Il est tout-à-fait indifférent que j'appelle quantité positive les pas faits en arrière ou les pas faits en avant, cela dépend de savoir si je veux présenter comme résultat définitif la somme des premiers ou celle des seconds. De même, dans la science de la connaissance, ce qui est négation dans le moi est réalité dans le non-moi et réciproquement. La notion de la détermination réciproque ne prescrit que cela et rien de plus. Quej'appelle réalité ou négation ce qui est en moi, peu importe! cela est laissé à mon libre choix il ne s'agit que de réalité relative.

Il est digne de remarque que, dans le langage ordinaire, le mot relatifsoit toujours très justement appliqué à ce qui se distingue par la quantité, et ne peut être distingué par rien autre, tandis que l'on ne peut attacher aucune notion déterminée au mot relation d'où il est dérivé. –

Il y a donc équivoque dans la notion de la réalité elle-même, équivoque produite par la notion de la détermination réciproque. Si l'on ne peut faire disparaître cette ambiguïté, l'unité de la conscience est supprimée le moi est réalité, le non-moi est également réalité; ils

ne sont plus opposés tous deux l'un à l'autre, le moi n'égale pas moi, il est=non-moi.

2. = Pour que la contradiction signalée soit résolue d'une manière satisfaisante, il faut avant tout faire disparaître cette équivoque, derrière laquelle la contradiction pourrait être masquée de telle sorte, que n'étant pas au fond une contradiction véritable, elle n'en eût que l'apparence.

Le moi est l'origine de toute réalité, c'est par lui, c'est avec lui que la notion de la réalité est donnée, mais le moi est parce qu'il se pose, et il se pose parce qu'il est. Se poser et être sont donc une seule et même chose; or la notion de se poser et celle de l'activité son t également identiques. Ainsi toute réalité est active et tout ce qui est actif est réalité. L'activité est la réalité positive (opposée à celle qui est purement relative). Il est très-nécessaire ici de considérer la notion de l'activité entièrement pure. Elle ne peut rien exprimer qui ne soit contenu dans l'acte absolu du moi se posant lui-même, rien qui ne se trouve immédiatement dans la proposition Je suis. Il est donc évident quel'on doit faire abstraction de toutes les conditions de temps et de tous les objets de l'activité; tandis que le moi pose son propre être, l'acte (le mode d'activité) du moi ne se dirige nullement sur un objet, il revientsur lui-même. L'objet n'est donc que lorsque le moi se représente lui-même, •̃ II est difficile à l'imagination de ne pas mêler ce dernier caractère, celui de l'objet, à la notion pure de l'activité; il suffit d'être averti de l'illusion à laquelle elle pourrait entraîner, afin qu'on écarte du moins tout ce qui pourrait provenir d'un tel alliage.

3. Le moi doit être déterminé, c'est-à-dire, la réalité, ou suivant la définition qui vient d'en être donnée, l'activité doit être supprimée en lui. Le contraire de l'activité est donc posé en lui. Or, le contraire de l'activité est la passivité. La passivité est la négation positive: elle est opposée à cet égard à la négation purement relative.

-Il serait à désirer que le mot passivité (pati) fut pris dans moins d'acceptions. Il est inutile de rappeler qu'il ne faut pas y voir ici l'expression de la sensation de la douleur. On y fait abstraction de toutes les conditions de temps, et en outre, jusqu'à présent, de toute activité causale qui produise la passivité dans les opposés. La passivité est la simple négation de la pure notion d'activité que nous venons de présenter et même de l'activité quantitative, si elle est quantitative. En effet, la simple négation de l'activité, en faisantabstraction de sa quantité, = 0 et serait le repos. Tout ce qui dans le moi n'est pas immédiatement compris dans la proposition Jesuis, n'est pas posé immédiatement par le moi se posant lui-même, est pour le moi passivité (affection en général).

4. = Si la totalité absolue de la réalité doit être conservée, lorsque le moi est en état de passivité, un égal degré d'activité doit nécessairement être trans- porté au non-moi, en vertu de la loi de l'action réciproque.

Telle est donc la solution de la contradiction précédente. Le non-moi n'a en soi, comme tel, aucune réalité, mais, en vertu de la loi de la détermination réciproque, il a de la réalité en tant que le moi est passif. Cette proposition Le non-moi, autant du moins que

nous pouvons en juger jusqu'à présent, n'a de réalité pour le moi qu'autant que le moi est affecté; et n'en a pas hors de la condition d'une affection du moi, est très-importante à cause de ses conséquences..

5. =- La notion synthétique, maintenant déduite, est comprise dans la notion supérieure de la détermination réciproque; car, en elle, la quantité de l'un des opposés, le non-moi, est déterminée par la quantité de l'autre, le moi. Mais elle s'en distingue aussi spécifiquement; car, dans la notion de la détermination réciproque, il était complètement indifférent de savoir lequel des deux opposés était déterminé par l'autre, auquel des deux était attribuée la réalité, et auquel la négation. La quantité, et rien de plus, était déterminée. Mais dans la synthèse actuelle, l'alternative n'est pas indifférente il j est bien défini auquel des deux termes de l'opposition est attribuée la réalité et non la négation, et auquel la négation et non l'activité. La synthèse actuelle pose donc Y activité, et même à degré égal, dans l'un des termes, dans la même proportion que la passivité est posée dans le terme contraire.

Cette synthèse est appelée synthèse de la causalité. Ce à quoi l'activité est attribuée, en tant qu'il n'est pas passif, se nomme cause première ( réalité primitive, réalité positive et posée absolument, ce qu'exprime trèsbien ce mot ) ce à quoi est attribuée la passivité, est l'effet ( par conséquent ce qui dépend d'autre chose, ce qui n'a pas de réalité primitive ). Les deux idées réunies sont exprimées par le mot effet ( pris dans le sens actif). Le résultat de la cause (ce qui est effectué) ne devrait jamais être nommé effet.

Dans la notion de la causalité, telle qu'elle vient

d'être déduite, on doit faire complètement abstraction des conditions empiriques de temps, et sans ces conditions on ne saurait bien la concevoir. D'un côté, le temps n'étant pas encore déduit, nous n'avons pas le droit de nous servir de sa notion; de l'autre, il n'est nullement vrai que l'on doive se représenter la cause première comme telle, c'est-à-dire en tant qu'elle produit un effet déterminé, comme précédant dans le temps ce qui est effectué on le verra dans le schématisme. En vertu de l'unité synthétique, la cause et l'effet doivent être conçus comme une seule et même chose. Ce n'est pas la cause, comme telle, c'est la substance, à laquelle la réalité est attribuée, qui précède l'effet dans le temps, par des fondements qui seront montrés. Mais, à cet égard, la substance, sur laquelle un effet est produit, précède aussi, dans le temps, l'effet produit en elle par une cause.

#### **D. Synthèse par détermination réciproque des termes contraires compris dans la seconde des propositions opposées.**

La seconde proposition exposée comme comprise dans notre proposition principale Le moi se pose comme déterminé, c'est-à-dire, se détermine, renferme en elle des termes contraires et par conséquent se détruit aussi. Mais comme elle ne peut se supprimer sans que l'unité de la conscience ne soit aussi médiatement supprimée, nous devons concilier en une nouvelle synthèse les contraires qui sont en elle.

a. -Le moi se détermine il est le déterminant il est donc actif.

b. Il se détermine il est le déterminé; il est donc passif. Ainsi le moi est en même temps, dans une seule action, actif et passif: il lui est attribué à la fois de la réalité et de la négation, ce qui sans doute se contredit. Cette contradiction doit être résolue par la détermination réciproque; elle serait parfaitement résolue néanmoins, si l'on pouvait à la proposition précédente substituer celle-ci le moi détermine par l'activité sa passivité, ou par la passivité son activité. Alors, en effet, il serait en même temps actif et passif. Seulement il s'agit de savoir si cette proposition peut être substituée à l'autre, et à quel titre elle peut être admise.

Pour que la détermination soit possible, il faut qu'une mesure soit fixée. Cette mesure pourrait bien n'être autre chose que le moi lui-même, parce qu'il n'y a que le moi qui primitivement ait été posé absolument.

Or, il y a de la réalité posée dans le moi. Par conséquent le moi doit être posé, à l'égard de la réalité, comme totalité absolue (c'est-à-dire comme une somme qui comprend toutes les autres sommes, et peut être la mesure de toutes), et même primitivement et absolument, si la synthèse que nous venons d'exposer problématiquement est possible, et si la contradiction doit être résolue d'une manière satisfaisante. Ainsi 1. – Le moi pose absolument, sans fondement quelconque et sans aucune condition possible, la totalité absolue de la réalité, comme une somme, au-dessus de laquelle il est absolument impossible qu'il y en ait une plus grande; et ce maximum absolu de la réalité, il le

pose en lui-même. Tout ce qui est posé dans le moi est réalité et tout ce qui est réalité est posé dans le moi (S 1 ). Mais cette réalité dans le moi est une quantité, et même une quantité posée absolument ( § 3 ). 2. = La quantité de ce qui manque de réalité ( de la passivité ) doit être déterminée d'après cette mesure posée absolument. Mais l'absence de réalité est le néant, et ce qui manque de réalité n'est rien. Par conséquent cette mesure ne peut servir à déterminer que le reste de la réalité. Lé moi ne peut donc déterminer que la quantité limitée de sa réalité, par la détermination de laquelle est donc aussi déterminée en même temps (en vertu de la détermination réciproque ) la quantité de la négation.

Nous faisons entièrement abstraction ici de la détermination de la négation comme contraire de la réalité en soi dans le moi et nous dirigeons purement notre attention sur la détermination d'une somme de réalité, plus petite que la totalité.

3. = Une somme de réalité, n'étant pas égale à l'ensemble, est elle-même négation c'est-à-dire négation de la totalité. Elle est opposée comme quantité limitée de la totalité. Mais tout opposé est la négation de ce à quoi il est opposé. Toute quantité déterminée est non-totalité.

4. = Mais pour que cette somme puisse être opposée à la totalité, par conséquent, pour qu'elle puisse lui être comparée ( d'après les règles de toute synthèse et antithèse ), il faut qu'il existe entre elles un fondement de distinction, c'est la notion de la divisibilité (S 3). Il n'y a pas de parties dans ta totalité absolue, mais elle peut être comparée avec des parties et distinguée

d'elles. On peut donc résoudre ainsi d'une manière satisfaisante la contradiction précédente.

5. – Pour examiner ceci avec la plus grande lucidité, considérons la notion de la réalité. La notion de la réalité est identique à celle de l'activité. Toute réalité est posée dans le moi, c'est-à-dire toute activité est posée en lui; et réciproquement, tout est réalité dans le moi, c'est-à-dire le moi n'est qu'activité il n'est moi qu'autant qu'il est actif; et en tant qu'il n'est pas actif, il est le non-moi.

Toute passivité est non-activité. La passivité ne peut donc se déterminer que par rapport à l'activité.

Cela répond à la question que nous nous étions proposée, d'après laquelle l'activité par détermination ré-> ciproque devait déterminer la passivité.

6. = La passivité ne peut être rapportée à l'activité qu'à la condition d'avoir un fondement de relation avec elle; mais ce fondement ne peut être autre que le fondement universel de relation entre la réalité et la négation, celui de la quantité. La passivité est en rapport avec l'activité au moyen de la quantité, c'est-'à-dire La passivité est une quantité d'activité.

7. = Pour concevoir une somme d'activité il faut avoir une mesure de l'activité, c'est-à-dire de l'activité en général ( ce que nous avons appelé plus haut la totalité absolue de la réalité). La quantité en général est la mesure.

8. – Si toute l'activité est posée dans le moi, poser une somme d'activité c'est la diminuer. Cette somme n'étant pas toute l'activité, est une passivité, quoiqu'en elle-même elle soit activité.

9. – Donc une passivité est posée, si l'on pose une

somme d'activité, par l'opposition de cette somme à l'activité, non pas comme activité en général, mais comme étant toute l'activité; c'est-à-dire, cette somme d'activité, comme telle, est posée elle-même comme passivité et déterminée en cette qualité

Déterminée, dis-je. Toute passivité est négation de l'activité; une somme d'activité nie la totalité de l'activité, et en tant que cela a lieu, la somme appartient à la sphère de la passivité.-Si elle est considérée en général comme activité, elle n'appartient pas à la sphère de la passivité; elle en est exclue.-

10. = Une X est maintenant signalée, qui est en même temps réalité et négation, activité et passivité. a. X est activité, en tant qu'elle est mise en rapport avec le non-moi, parce qu'elle est posée dans le moi, et dans le moi posant, agissant.

b. X est passivité, en tant qu'elle est mise en rapport avec la totalité de l'activité. Elle n'est pas l'activité en général, mais elle est une activité déterminée, un mode particulier d'activité renfermé dans la sphère de l'activité en général.

Si l'on décrit une circonférence =» A, la surface qu'elle comprend = X, qui est finie, est opposée à la surface indéterminée qui s'étend dans l'espace indéfini. Dans l'intérieur delà circonférence A, si l'on décrit une autre circonférence, = B, la surface Y, comprise dans cette circonférence, est d'abord enfermée dans le cercle A et, en même temps, opposée avec la surface limitée par A à la surface infinie, et à cet égard elle est complètement identique à la surface A. Mais quant à elle, considérée comme enfermée par B, elle est opposée à la surface indéterminée qui s'étend au-delà de cette cir-

conférence, et par conséquent aussi à la partie de la surface X qui ne se trouve pas en elle. La surface Y est donc opposée à elle-même, suivant qu'on la considère comme partie de la surface X, ou comme surface Y, ayant par elle-même une existence qui lui est propre. 11.=La proposition Je pense, est d'abord l'expression d'une activité; le moi est pensant et posé comme agissant. Elle est ensuite une expression de la négation, de la limitation, de la passivité; car penser est une détermination particulière de l'être et la notion en exclut tous les autres modes de l'être. La notion de l'acte de penser est donc opposée à elle-même; elle désigne une activité, lorsqu'elle est mise en rapport avec l'objet de la pensée: elle exprime une passivité, relativement à l'être en général car il faut que l'être soit limité pour que la pensée soit possible.

Tous les attributs possibles du moi en expriment une limitation. Le sujet moi (je) est l'actif absolu ou ce qui est. Par l'attribut (par exemple je représente, je m'efforce, etc.) cette activité est enfermée dans une sphère limitée. Pourquoi en est-il ainsi? quelle en est la cause? ce n'est pas ce dont il s'agit en ce moment. On peut voir parfaitement ici, comment le moi détermine sa passivité par son activité, et comment il peut être en même temps actif et passif. Il est déterminant, en tant qu'il se pose par une spontanéité absolue à travers toutes les sphères contenues dans la totalité absolue de sa réalité, dans une sphère déterminée; et en tant que l'on ne considère que cet acte absolu par lequel il se pose, mais que l'on fait abstraction des limites de la sphère. II est déterminé, en tant qu'on le considère comme posé dans cette sphère déterminée, et

que l'on fait abstraction de la spontanéité de l'acte par lequel il se pose.

12. = Nous avons l'action primitivement synthétique du moi par laquelle la contradiction indiquée est résolue, et par elle nous avons trouvé une nouvelle notion synthétique qu'il nous faut examiner encore avec plus d'attention.

Comme la précédente, celle de causalité, elle est une détermination réciproque plus exactement définie; et toutes deux elles nous fourniront l'unité la plus parfaite, si nous les comparons entre elles et avec celle de la détermination.

D'après les règles de la détermination en général, elles doivent – 1 toutes deux être identiques à la détermination réciproque; 2° lui être opposées; 3° être identiques l'une à l'autre, en tant qu'elles sont opposées à celle-là – 4° être opposées l'une à l'autre. a. Elles sont identiques à la détermination réciproque, en ce que dans toutes deux, de même que dans celle-là, l'activité est déterminée par la passivité, ou la réalité par la négation (ce qui est la même chose) et réciproquement.

b. Elles lui sont toutes deux opposées (à la détermination réciproque). Car il est bien posé une alternative dans la détermination réciproque, mais non une alternative déterminée. Elle laisse complètement libre de passer de la réalité à la négation, ou de celleci à celle-là. Mais dans les deux synthèses que nous venons de déduire, l'ordre de l'alternative est arrêté et déterminé.

c. C'est même la fixation de cet ordre qui fait l'identité de ces deux synthèses.

d. A l'égard de l'ordre de l'alternative, elles sont toutes deux opposées. Dans la notion de la causalité, l'activité est déterminée par la passivité; dans celle que nous venons de déduire, la passivité est déterminée par l'activité.

13. = En tant qu'il est considéré comme embrassant le cercle absolument déterminé de toute la réalité, le moi est substance. En tant qu'il est posé dans une circonférence, non absolument déterminée, comprise dans ce cercle (comment et par quoi cette circonférence est-elle déterminée? c'est ce qu'il nous reste maintenant à rechercher), il est accidentel, ou ily a en lui un accident. La limite, qui sépare ce cercle particulier du cercle entier, est ce qui constitue l'accident. Elle est le fondement de distinction entre la substance et l'accident. Elle est dans le cercle; c'est pourquoi l'accident appartient à la substance et se trouve en elle elle exclut quelque chose de la totalité de l'étendue, et à cet égard l'accident n'est pas substance.

14. = On ne peut concevoir aucune substance sans relation à un accident. Car ce n'est qu'à l'égard des cercles divers, qui peuvent être posés dans le cercle absolu, que le moi est substance. Ce n'est que par la possibilité des accidents que naissent les réalités; car hors de toute réalité régnerait l'unité. Les réalités du moi sont ses modes d'activité il est substance, en tant que tous les modes d'activité possibles y sont posés. On ne peut concevoir aucun accident sans substance car pour reconnaître quelque chose comme une réalité déterminée, il faut le rapporter à la réalité en général.

On conçoit la substance comme la réciprocité d'action

5

universelle. L'accident est quelque chose de déterminé et de variable en réciprocité avec une autre chose variable.

Il n'y a primitivement qu'une substance, le moi tous les accidents possibles, et aussi toutes les réalités possibles sont posés dans cette unique substance. Comment peut-on considérer simultanément plusieurs accidents de la substance unique, comme identiques en un caractère quelconque ? comment même peut-on les considérer comme des substances dont les accidents sont déterminés en ce qu'ils différent de ce caractère, qui constit ue l'identité? c'est ce que nous verrons en temps et lieu.

REMARQUE. Nous avons laissé sans l'avoir examinée, et dans une obscurité complète, d'un côté, cette activité du moi par laquelle il se distingue soi-même et se compare comme substance et comme accident; de l'autre ce qui fournit au moi l'occasion de faire cette distinction. Ce principe occasionnel, autant que la première synthèse nous permet de le conjecturer, pourrait bien être un effet du non-moi.

Ainsi donc que cela arrive dans chaque synthèse les termes moyens ont été légitimement conciliés; mais non les deux extrêmes.

Cette remarque nous présente, sous une face nouvelle, la tâche propre de la science de la connaissance. Elle continue toujours à introduire des termes moyens entre des termes contraires; mais par là la contradiction n'est pas résolue, elle n'est que reculée. Si entre des membres conciliés, mais que l'on reconnaît ne pas l'être encore- complètement, en les examinant de plus près, on intercale un terme moyen, la contradiction c

signalée la dernière s'évanouit il est vrai mais par sa solution on fait naître de nouveaux termes extrêmes, qui sont opposés et qu'il faut de nouveau concilier. Le problème suprême qui comprend en soi tous les autres problèmes est celui-ci comment le moi peut-il agir immédiatement sur le non-moi, ou le non-moi sur le moi, puisqu'ils sont tous deux tout-à-fait contraires l'un à l'autre? On insère entre eux une X quelconque sur laquelle ils agissent tous deux, et au moyen de laquelle ils agissent donc médiatement l'un sur l'autre. Mais on découvre bientôt qu'il doit y avoir dans cette X un point où le moi et le non-moi se rencontrent immédiatement. Pour l'éviter, on pose de nouveau entre eux et à la place des limites rigoureuses un nouveau terme moyen Y. Mais bientôt encore, dans Y comme dans X, on voit qu'il doit y avoir un point où les deux opposés sont en contact immédiat. Cela continuerait ainsi jusqu'à l'infini, à moins qu'un arrêt absolu de la raison que le philosophe ne prononce pas, mais qu'il ne fait qu'indiquer ne décidât que Puisque le non-moi ne peut être concilié en aucune manière avec le moi, il ne doit pas être non-moi; décision qui résoudrait le nœud il est vrai, mais en le tranchant.

On peut encore considérer les choses d'un autre point de vue. En tant qu'il est limité par le non-moi, le moi est fini, mais, en lui-même, en tant qu'il est posé par sa propre activité absolue, il est infini. Il faut concilier en lui ces deux choses, le fini et l'infini. Or, cette conciliation est impossible en soi. Longtemps, il est vrai, le différend est arrangé par accommodement l'infini limite le fini. Mais enfin la conciliation cherchée, paraissant complètement impossible, le fini doit être supprimé, toutes les limites doivent s'évanouir, le moi absolu doit demeurer seul, comme unité et totalité.

Si dans l'espace continu A, on place au point m la lumière, et au point n l'obscurité, puisque l'espace est continu, puisqu'il n'y a point d'hiatus entre m et n, il doit y avoir entre les deux points, un point quelconque o, qui est en même temps lumière et obscurité, ce qui se contredit. Posez entre les deux, un terme moyen, le crépuscule. S'il va de p jusqu'à q, le crépuscule est limité en p par la lumière, et en q par l'obscurité. Qu'avez-vous gagné par là ? un délai, rien de plus la contradiction n'est pas résolue d'une manière satisfaisante. Le crépuscule est un composé d'obscurité et de lumière. Or, la lumière brillante ne peut confiner au crépuscule qu'au point/», de manière que le point/) est à la fois lumière et obscurité, puisque ce qui distingue le crépuscule de la lumière, c'est qu'il est aussi obscurité, -qu'il est à la fois lumière et obscurité.La même chose arrive au point q. – On voit donc qu'il ne peut y avoir à la contradiction d'autre solution que celle-ci La lumière et l'obscurité ne sont pas opposées en général; on ne les distingue l'une de l'autre que par des différences de degrés. L'obscurité n'est qu'une quantité très-petite de lumière. Il en est à peu prés de même à l'égard du moi et du non-moi.

#### **E. Conciliation synthétique de la contradiction qui existe entre les deux modes indiqués de la détermination réciproque.**

Le moi se pose comme déterminé par le Non-moi,

telle est la proposition principale, celle d'où nous sommes partis, et qui ne pourrait être supprimée sans que l'unité de la conscience ne le fût en même temps. Il y avait en elle des contradictions qu'il nous fallait résoudre. D'abord s'est présentée cette question Comment le moi peut-il eh même temps déterminer et être déterminé ? Elle a été résolue ainsi déterminer et être déterminé, ne sont, en vertu de la notion de la détermination réciproque, qu'une seule et même chose. Donc, àr mesure que le moi pose en soi une somme dé terminée de négation, il pose aussi en même temps une somme déterminée de réalité dans le non-moi et réciproquement. Ici il y avait à se demander par quoi la réalité doit-elle être posée dans le moi et dans le nonmoi? – Au moyen de la notion de la causalité, a-t-on répondu. La négation ou la passivité doit être posée dans le moi, et conformément à la règle de la détermination réciproque, une somme égale de réalité ou d'activité doit être posée dans le non-moi. -Mais, fut-il ajouté, comment une passivité peut-elle être posée dans le moi? Au moyen, répondit-on, de la notion de substance Passivité et activité ne sont dans le moi qu'une seule et même chose, car la passivité n'est qu'une somme bornée d'activité.

Mais ces réponses nous ont enlacés dans un cercle vicieux. Si le moi pose un moindre degré d'activité, il pose par là en lui-même une passivité, et une activité dans le non-moi. Mais le moi ne saurait avoir le pouvoir de poser en soi une somme moindre d'activité, car, d'après la notion de substance, il pose en soi toute activité et n'y pose qu'activité. Une activité du non-moi devrait donc précéder l'acte par lequel le moi pose une

moindre somme d'activité eu lui. Avant que le moi pût en poser en soi une partie moindre, il fa udrait que l'activité du non-moi eût d'abord réellement annulé une partie de l'activité du moi. Mais cela même est également impossible, puisqu'en vertu de la notion de causalité on ne peut attribuer au non-moi qu'autant d'activité qu'il est posé dans le moi de passivité.

Cessons de nous expliquer pour un moment conformément aux règles de l'école; négligeons même d'éclaircir davantage le principal point de la question; que l'on me permette néanmoins de supposer connue la notion du temps. Si, comme premier cas, d'après la simple notion de causalité, il est posé que la limitation du moi ne provient uniquement que de l'activité du non-moi, que l'on considère dans le point de temps A le non-moi comme n'agissant pas sur le moi, toute réalité est alors dans le moi; il ne s'y trouve aucune pégation et, d'après ce qui précède, aucune réalité, par conséquent, n'est posée dans le non-moi. Que l'on suppose ensuite que, dans le point de temps B, le non-moi agisse sur le moi avec trois degrés d'activité; en vertu de la notion de la détermination réciproque, il y aura trois degrés de réalité supprimés dans le moi, et remplacés par trois degrés de négation. Mais en cela le moi est simplement passif; les degrés de négation sont posés en lui, il est vrai; mais aussi ils ne sont simplement posés que, – pour une essence intelligente quelconque, qui, placée hors du moi, observe le moi et le non-moi dans cette action, et juge d'après la loi de,la détermination réciproque, – mais non pour le moi luimême. H serait nécessaire pour cela qu'il put comparer son état dans le moment A avec son état dans Je

1

moment B, et discerner les diverses sommes de son ac!-» tivité dans les deux moments; mais on n'a pas encore montré comment cela lui est possible. Toutefois, dans le cas donné, le moi serait limité, mais il n'aurait pas conscience de sa limitation. Le moi serait déterminé, pour parler comme notre proposition, mais ne se poserait pas comme déterminé; il ne pourrait être posé comme tel que pour une essence quelconque hors de lui.

S'il est posé comme second cas, d'après la simple notion de substance que le moi, absolument et indépendamment de toute influence du non-moi, ait le pouvoir de poser arbitrairement en soi une somme amoindrie de la réalité, c'est la supposition de l'idéalisme transcendantal et de l'harmonie préétablie qui, à proprement parler, est un idéalisme semblable. Que cette supposition contredise le principe fondamental le plus absolu on ne s'en inquiète nullement.-Si vous donnez encore au moi la faculté de comparer cette quantité diminuée avec la totalité absolue, et de la mesurer à cette totalité si, dans cette supposition, vous posez le moi dans le moment A, avec deux degrés de moins d'activité, avec trois dans le moment B, on comprend très- 1 aisément comment le moi peut, dans les deux moments, se juger limité et même limité davantage au moment B qu'au moment A; mais on ne peut apercevoir comment cette limitation peut se rapporter à un non-moi comme sa cause première. Bien plus le moi devait se considérer lui-même comme sa cause. Suivant les termes de notre proposition, le moi se posait comme déterminé, mais non comme déterminé par le non-moi. (L'idéaliste nie la légitimité de cette relation au non-

moi, et à cet égard, il est conséquent; mais il ne peut nier les faits de cette relation, il n'est jamais arrivé à aucun idéaliste de les nier. 11 a du moins à expliquer alors ce fait dont on est convenu, en faisant abstraction de l'autorité de ce fait. Mais cela lui est impossible avec sa supposition, et sa philosophie est incomplète. Si d'ailleurs il admet l'existence des choses hors de nous, comme cela a lieu dans l'harmonie préétablie, il est en outre inconséquent).

Donc les deux synthèses, employées séparément, n'expliquent pas ce qu'elles doivent expliquer, et la contradiction signalée plus haut subsiste. Si le moi se pose comme déterminé, il n'est pas déterminé par le non-moi; s'il se pose comme déterminé par le non-moi, il ne se pose pas comme déterminé.

I. Exposons ici cette contradiction d'une manière très-précise.

Le moi ne peut poser en soi aucune passivité, sans poser de l'activité dans le non-moi. Mais il ne peut poser de l'activité dans le moi, sans poser en soi une passivité; l'une de ces choses lui est impossible sans l'autre; l'une des deux lui est absolument impossible, l'autre lui est donc impossible ainsi.

1. Le moi ne pose pas la passivité en soi en tant qu'il pose l'activité dans le non-moi, ni l'activité dans le non-moi en tant qu'il pose en soi la passivité il ne pose pas en général ( que l'on y prenne garde, ce n'est pas la condition qui est niée, c'est le conditionnel. La loi de la détermination réciproque n'est pas mise en ques- tion, c'est seulement son application au cas présent), comme cela vient d'être démontré.

1 '1

2. Mais le moi doit poser en soi la passivité et à cet égard l'activité dans le non-moi, et réciproquement, conformément aux conséquences des propositions posées plus haut absolument.

II. -Dans la première proposition, on nie ce que l'on soutient dans la seconde.

Les deux propositions sont donc entre elles comme la négation et la réalité. Or, la négation et la réalité sont conciliées par la quantité. Les deux propositions doivent avoir de la valeur. Mais chacune d'elles ne doit avoir qu'une valeur partielle. Voici comment il faut les comprendre.

1. Le moi pose en partie la passivité en soi, en tant qu'il pose l'activité dans le non-moi; mais il ne pose pas en partie l'activité en soi, en tant qu'il pose l'activité dans le non-moi, et réciproquement.

2. Le moi ne pose qu'en partie la passivité dans le non-moi, en tant qu'il pose l'activité dans le moi. (Cela signifierait, d'après ce qui a été exposé il y a une activité posée dans le moi, qui n'est opposée à aucune passivité dans le non-moi, et une activité dans le nonmoi qui n'est opposée à aucune passivité dans le moi.) Nommons cette sorte d'activité, activité indépendante, jusqu'à ce que nous le connaissions plus exactement. III. -Mais cette activité indépendante dans le moi et dans le non-moi contredit la loi de l'opposition, mieux définie maintenant par la loi de la détermination réciproque. Elle contredit aussi en particulier la notion de la détermination réciproque qui domine l'investigation actuelle.

Toute activité dans le moi détermine une passivité

dans le non-moi, et réciproquement, conformément à la détermination réciproque. -Mais maintenant la proposition énoncée

Une certaine activité dans le moi ne détermine au-

cune passivité dans le non-moi; et celle-ci Une certaine activité dans le non-moi ne détermine aucune passivité dans le moi, qui est à l'égard de la précédente ce qu'est la négation à l'égard de la réalité; ces deux propositions doivent être conciliées par détermination,

c'est-à-dire ne peuvent avoir chacune qu'une valeur partielle.

La proposition contredite est celle de la détermina-

tion réciproque; elle ne doit avoir de la valeur qu'en partie, c'est-à-dire elle doit être déterminée, sa valeur doit être restreinte par une loi à un cercle particulier. Ou, pour nous exprimer différemment, l'activité in-

dépendante du moi et du non-moi n'est indépendante qu'à un certain égard; cela sera bientôt éclairci. En effet

IV. – Conformément à ce qui précède, il doit y avoir dans le moi une activité qui détermine une passivité dans le non-moi, et qui est déterminée par le non-raoi; et réciproquement, il doit y avoir dans le non-moi une activité qui détermine une passivité dans le moi et qui est déterminée par le moi; c'est à cette activité et à cette passivité que la notion de la détermination réciproque est applicable.

Il doit y avoir en même temps, dans chacun des deux,

une activité qui n'est déterminée par aucune passivité dans l'autre, ce qui est exigé pour pouvoir résoudre la contradiction signalée.

Les deux propositions doivent co-exister l'une en

vertu de l'autre. On doit donc pouvoir les concevoir comme conciliées par une notion synthétique en une seule et même activité. Mais cette notion ne peut être autre que celle de la détermination réciproque. La proposition dans laquelle on pourrait les concevoir conciliées, serait la suivante

Par l'action et la passivité réciproques ( l'action et la passivité se déterminant réciproquement) V activité indépendante est déterminée; et réciproquement l'activité :indépendante détermine l'action et la passivité réciproques.

Si l'on peut soutenir cette proposition, on voit clairement

Dans quel sens l'activité indépendante du moi et celle du non-moi se déterminent réciproquement; et dans quel sens elles ne se déterminent pas. Elles se déterminent non immédiatement, mais médiatement, par cette proposition dans la réciprocité d'action et de passivité

2. Comment la proposition de la détermination réciproque peut en même temps avoir et n'avoir pas de la valeur. Elle est applicable à la réciprocité et à l'activité indépendante; mais elle n'est pas applicable à l'activité indépendante, et à l'activité indépendante en soi. La réciprocité et l'activité indépendante se trouvent dans cette proposition, mais non l'activité indépendante et l'activité indépendante en soi.

Considérons maintenant le sens de la proposition énoncée.

Il y a en elle les trois propositions suivantes

1. Une activité indépendante est déterminée par la réciprocité d'action et de passivité.

2. Une réciprocité d'action et de passivité est déterminée parune activité indépendante.

3. Toutes deux sont réciproquement déterminées l'une par l'autre, et il est indifférent de passer de l'action et de la passivité réciproques à l'activité indépendante, ou au contraire d'aller de celle-ci à celles-là.

I.

Quant à ce qui concerne la première proposition nous avons d'abord à rechercher ce que signifie ceci en général une activité indépendante est déterminée par une réciprocité. Nous appliquerons ensuite cette proposition aux cas qui se présenteront.

1. = Une activité indépendante est déterminée par l'action et la passivité réciproques. On se souvient que c'est par là que nous venons de déterminer la notion de la détermination réciproque, c'est-à-dire de fixer par une loi le cercle de son autorité. Mais la détermination a lieu par l'indication du fondement. Cette proposition est limitée par cela même que le fondement de son application est donné.

C'est-à-dire que, conformément à la proposition de la détermination réciproque, par cela même que l'on poseuneactivité dansl'undes termes, une passivité est posée dans l'autre et réciproquement. Or, il est clair, d'après la proposition de l'opposition, que, si en général une passivité doit être posée, il doit être posé la même somme de l'activité dans le terme opposé. Mais la qusetion Pourquoi en général une passivité doit-elle être posée, et pourquoi ne peut-elle pas avoir son application en l'activité de l'un des termes; c'est-à-dire, pourquoi en général la détermination réciproque doitelle avoir l'antériorité? cette question n'a pas reçu de

réponse encore. La passivité et l'activité, comme telles, sont opposées; néanmoins la passivité doit être posée immédiatement par l'activité et réciproquement. Par conséquent, conformément à la proposition de la détermination, elles doivent aussi être identiques dans un troisième terme= X (qui rend possible le passage de la passivité à l'activité, et réciproquement, sans que l'unité de la conscience soit brisée et que pour ainsi dire, un hiatus s'ouvre en elle. ) Ce troisième terme est le fondement de relation entre l'activité et la passivité en réciprocité (§ 3 ).

Ce fondement de relation ne dépend pas de la détermination réciproque, mais celle-ci en dépend. Ce n'est pas par elle qu'il est rendu possible; mais c'est lui qui la rend possible. Il est donc posé dans la réflexion par la détermination réciproque, mais comme indépendant de cette détermination et des termes qu'elle met en réciprocité.

Il est ensuite déterminé dans la réflexion par la réciprocité, c'est-à-dire la détermination réciproque étant posée, il est posé dans le cercle qui renferme en soi le cercle de la détermination réciproque. Un cercle plus étendu est produit et fixé par lui autour de celui de la détermination réciproque. Il remplit le cercle de la détermination en général dont la détermination réciproque ne remplit qu'une partie, cela a été rendu évident par ce que nous avons dit plus haut, mais il faut le rappeler ici pour l'usage de la réflexion.

Ce fondement est une réalité, ou si la détermination réciproque est considérée comme action, il est une activité. -C'est ainsi qu'au moyen de la détermination

réciproque en général est déterminée une activité indépendante.

Les observations précédentes nous ont fait connaître également que le fondement de toute détermination réciproque est la totalité absolue de la réalité; celle-ci ne peut être supprimée, et par conséquent la somme de réalité qui est supprimée dans l'un des termes doit être posée dans le terme opposé.

2. = Appliquons cette proposition générale aux propositions particulières qui y sont contenues, et aux cas qui se présentent actuellement.

a. – En vertu de la notion de causalité réciproque, par une passivité du moi est posée une activité du nonmoi. C'est une des alternatives de la réciprocité; elle doit poser et déterminer une activité indépendante. La détermination réciproque part de la passivité. La passivité est posée. En vertu de la passivité et par elle est posée l'activité. La passivité est posée dans le moi; elle est complètement fondée sur la notion de la détermination réciproque, de sorte que si une activité doit être opposée à cette passivité, cette activité doit être posée dans l'opposé du moi, dans le non-moi.-Dans ce passage, il doit y avoir et il y a un terme d'union, ou un fondement qui est ici un fondement de relation. Ce fondement est, comme on sait, la quantité égale de passivité etd'activité posée dans le moi et dans le nonmoi. Elle est le fondement de relation que nous avons pu nommer proprement le fondement idéal. Ainsi dans le moi se trouve le fondement idéal de l'activité du nonmoi. – La loi de la détermination réciproque autorise complètement ce procédé.

La question suivante est plus difficile La loi de la détermination réciproque doit donc être appliquée ici, et pourquoi doit-elle être appliquée? on accorde sans hésiter que l'activité soit posée dans le non-moi, mais pourquoi l'activité en général est-elle posée ? Ce n'est pas par la proposition de la détermination réciproque, c'estparla proposition supérieure du fondement qu'une réponse peut être donnée à cette question.

Une passivité est posée dans le moi cela signifie, une somme d'activité lui est enlevée.

Cette passivité ou cette diminution d'activité doit avoir un fondement, car ce qui est retranché, est une somme; mais toute somme est déterminée par une autre somme en vertu de laquelle elle n'est ni plus grande ni plus petite, mais elle est telle somme précise, conformément à la proposition de la détermination (5 3). Le fondement de cette détermination ne peut se trouver dans le moi; car le moi ne pose en soi que de l'activité, il n'y pose point de passivité; il se pose simplement comme étant et non comme n'étant pas (§ 1 ). Le fondement ne se trouve pas dans le moi. En vertu de l'opposition, d'après laquelle ce qui n'a pas lieu pour le moi a lieu pour le non-moi (§ 2), cette proposition équivaut à la suivante le fondement de la diminution se trouve dans le non-moi.

Il n'est plus question ici de la quantité; il s'agit de la qualité; la passivité est opposée à l'essence du moi, en tant qu'il consiste dans l'être, et seulement dans ce cas son fondement devrait être posé non dans le moi, mais dans le non-moi. La passivité est posée comme qualité opposée à la réalité, comme négation (et non simplement comme une somme intérieure d'activité

voy. B dans ce §). Mais le fondement d'une qualité se nomme fondement réel. Une activité du non-moi indépendante de la réciprocité, supposée déjà pour sa possibilité, est le fondement réel de la passivité, et est posée pour que nous ayons son fondement réel. Il est aussiposéplus haut, par la réciprocité, une activité du non-moi indépendante de la réciprocité.

Comme nous sommes arrivés à l'un des points les plus clairs d'où l'on peut apercevoir très-aisément l'ensemble du système, et aussi pour ne pas laisser un seul moment au réalisme dogmatique, la confirmation qu'il pourrait tirer de la proposition qui vient d'être énoncée, nous faisons observer expressément encore une fois, que l'admission d'un fondement réel dans le non-moi repose sur ce que la passivité est considérée dans le moi comme quelque chose de qualitatif (ce que la réflexion doit admettre sur la simple proposition de la causalité), de sorte qu'elle n'a pas plus de valeur que cette supposition. Lorsque notre examen sera dirigé sur la seconde des notions réciproques, celle de substance, on verra que la passivité ne peut nullement y être conçue comme quelque chose de qualitatif, mais qu'elle ne s'y présente que comme quelque chose de quantitatif, comme une simple diminution d'activité. Ainsi, dans cette réflexion, le fondement tombant, ce qui était fondé sur lui tombe aussi, et le non-moi redevient encore un simple fondement idéal. Pour le dire en peu de mots, l'explication de la représentation, c'est-à-dire la philosophie spéculative, part de ce que le non-moi est posé comme cause première de la représentation, et celle-ci comme l'effet du non-moi. Ainsi donc il y a pour tout le même fondement réel

qui est absolument ce qu'il est, qui est parce qu'il est, ( le fatum de Spinoza ); le moi lui-même n'est que l'accident et n'est pas substance nous admettons alors le spinozisme matérialiste qui est un réalisme dogmatique, système où apparaît l'absence de l'abstraction la plus élevée possible, puisque dans son abstraction suprême il suppose encore le nonmoi, et qui n'exposant pas le dernier fondement, manque complètement de fondement. -Mais, au contraire, si l'explication de la représentation part de ce que le moi soit considéré comme sa substance; mais que son accident, le non-moi, soit non un fondement réel mais un fondement idéal le non-moi n'a alors aucune réalité hors delà représentation; il n'est pas substance, il n'est pas quelque chose d'existant pour soi, qui soit posé absolument il n'est qu'un simple accident du moi. Dans ce système, on ne peut présenter aucun fondement pour la limitation de la réalité dans le moi (pour l'affection d'où provient une représentation). La recherche du fondement est ici complètement coupée. Ce système serait un idéalisme dogmatique, qui ayant pris pour base l'abstraction la plus haute, est en conséquence parfaitement fondé; mais qui est incomplet, au contraire, en ce qu'il n'explique pas tout ce qui doit être expliqué. La question controversée est donc de savoir laquelle de ces deux voies il faut choisir pour expliquer la représentation. On verra que la partie théoriquede notre science de la connaissance, laisse cette question tout-à-fait sans réponse, c'est-à -dire que la seule réponse qu'elle donne est celle-ci les deux voies sont justes; on est forcé de prendre l'une sous une certaine condition, et l'autre sous la condition opposée; et

ri

6

la raison, c'est-à-dire la raison finie s'engage ainsi dans une contradiction et se trouve emprisonnée dans un cercle vicieux. Le système qui démontre ces résultats est l'idéalisme critique, que Kant a exposé de la manière la plus conséquente et la pluscomplète. Ce conflit de la raison avec elle-même doit être résolu, bien que cela soit impossible dans la science de la connaissance théorique; jet l'être absolu du moi ne pouvant être donné, la lutte doit être terminée au préjudice de la dernière sorte de déduction, de même que dans l'idéalisme dogmatique, (mais il y a cette différence que notre idéalisme est pratique et non dogmatique, qu'il ne détermine pas ce qui est, mais ce qui doit être). Or, il faut que par là ce qui doit être expliqué, soit expliqué, ce qu'il n'est pas au pouvoir du dogmatisme de faire. L'activité amoindrie du moi doitêtre expliquée par le moi lui-même; le dernier fondement doit en être posé dans le moi, ce qui arrive en ce que le moi, pratique à cet égard, est posé comme tel qu'il doive contenir en soi l'existence du non-moi qui amoindrit l'activité du moi intelligent idée infinie, qui même ne peut être conçue, qui, par conséquent, n'explique pas tout ce qui est à éclaircir, qui prouve seulement que le problème ne peut être expliqué et en montre les motifs, et qui au lieu de délier les nœuds ne fait plutôt qu'en poser le dénouement dans l'infini.

Par la réciprocité qui existe entre la passivité du moi et celle du non-moi, une activité indépendante de celle-ci est posée, elle est aussi déterminée par la réciprocité. Elle est posée pour fondement d'une passivité posée dans le moi. Son cercle ne s'étend pas au-delà .du cercle du moi. Il n'y a aucune réalité primitive,

aucune activité du non-moi pour le moi, qu'autant que celui-ci est passif. Point de passivité dans le moi, point d'activité dans le non-moi. Il ne s'agit pas là, où cette activité est considérée comme activité indépendante, de la notion de la causalité, qui est le fondement réel. La chose en soi elle-même n'existe qu'autant que la possibilité d'une passivité est posée dans le moi règle qui ne reçoit sa détermination parfaite et son application que dans la partie pratique.

b. En vertu de la notion de substance, une passivité est posée et déterminée par l'activité dans le même terme; toutes deux sont comprises dans la réciprocité, leur réciprocité est le second mode de la détermination réciproque exposée plus haut, et cette réciprocité doit poser et déterminer une activité indépendante d'elle et qui n'est pas comprise en elle.

L'activité et la passivité sont opposées en soi. Comme nous l'avons vu précédemment par une seule et même action, qui pose dans l'un des termes une somme déterminée d'activité, la même somme de passivité peut être posée dans le terme opposé, et réciproquement. Mais que, par une seule et même action, l'activité et la passivité soient posées, non en deux termes contraires, mais dans le seul et même terme, cela se contredit. Il est vrai que cette contradiction a déjà disparu plus haut dans la déduction de la notion de substance en général, de telle sorte que la passivité en soi, et quant à la qualité, ne soit autre chose que l'activité; mais quant à la quantité, elle doit être une activité moindre que la totalité, et l'on peut bien concevoir qu'une activité moindre, mesurée à la totalité absolue, ne lui étant pas égale en quantité, puisse être posée comme moindre.

1 1 1

Le fondement de relation des deux est maintenant l'activité. La totalité aussi bien que la non-totalité sont activité.

Mais dans le non-moi aussi est posée l'activité et même aussi une activité qui n'est pas égale à la totalité, une activité limitée. De là la question à quoi peut-on distinguer une activité limitée du moi d'une activité limitée du non-moi? question qui n'a pas une moindre portée que celle-ci Comment, sous ces conditions, le moi et le non-moi peuvent-ils être distingués? car le fondement de distinction du moi et du non-moi, en vertu duquel le premier doit être actif et le second passif, a été renversé.

Si cette distinction n'est pas possible, la détermination réciproque demandée n'est pas possible non plus; ni aucune des déterminations qui en sont dérivées. L'activité du non-moi est déterminée par la passivité du moi; mais celle-ci est déterminée par la quantité de son activité qui est restée après la diminution qui en a été faite. Ici, pour qu'une relation à la totalité absolue de l'activité du moi soit possible, il est supposé que l'activité amoindrie est l'activité du moi, du même moi dans lequel est posée la totalité absolue. Une activité amoindrie est opposée à la totalité de l'activité mais la totalité est posée dans le moi, donc, d'après la loi de l'opposition, le terme opposé à la totalité, ou l'activité amoindrie, devrait être posé dans le non-moi. Mais si cette activité y était posée, elle ne serait liée à la totalité absolue par aucun fondement de relation; la détermination réciproque n'aurait pas lieu, et tout ce qui a été déduit jusqu'à présent serait détruit.

Par conséquent, l'activité amoindrie qui, comme activité en général, ne serait pas corrélative à la totalité, doit avoir encore un caractère qui puisse donner le fondement de relation, caractère par lequel elle serait l'activité du moi, et ne pourrait pas absolument être l'activité du non-moi. Mais ce caractère du moi, qui ne peut pas être attribué au non-moi, est de poser absolument et sans autre fondernent plus éloigné($\ ). Toute activité amoindrie devrait donc être absolue. Mais ce qui est absolu et sans fondement est entièrement illimité; et pourtant cette activité du moi doit être limitée. A cela il y a à répondre ce n'est qu'en tant qu'elle est une activité virtuelle en général et rien de plus, qu'elle ne doit être limitée par aucun fondement, par aucune condition. L'action peut avoir lieu ou n'avoir pas lieu. L'action en elle-même se produit avec une spontanéité absolue. Mais en tant qu'elle doit atteindre un objet, elle est limitée. L'action pourrait n'avoir pas lieu, ( malgré l'affection produite par le non-moi, si l'on veut regarder un instant comme possible cette action sans l'approprier au moi); mais une fois l'action ayant lieu, elle doit atteindre tel objet et nul autre. Donc, parla détermination réciproque énoncée, une activité indépendante est posée; car l'activité comprise dans la réciprocité est elle-même indépendante en tant qu'elle est activité, mais non en tant qu'elle est comprise dans la réciprocité. En tant qu'elle se produit dans la réciprocité, elle est limitée, et à cet égard elle est une passivité.

Cette activité indépendante est déterminée ensuite par la réciprocité, c'est-à-dire, dans la simple réflexion. Pour rendre l'action réciproque possible, il fallait que l'activité ftit prise comme absolue; mais il est établi qu'elle est non l'activité absolue en général, mais l'activité absolue déterminant une action réciproque ( on la nomme imagination, comme on le verra plus tard). Or, cette activité n'est posée qu'en tant qu'elle doit déterminer une réciprocité; le cercle en est donc déterminé par celui de la réciprocité.

H.

Une action réciproque et une passivité sont déterminées par une activité indépendante c'est la seconde proposition que nous avons à résoudre. Nous avons à expliquer cette proposition en général, et à distinguer rigoureusement sa signification de celle de la proposition précédente.

1. = Dans la proposition précédente, nous sommes partis d'une réciprocité d'action. Elle était supposée comme ayant lieu; il ne s'agissait donc pas de sa forme, c'est-à-dire de la simple réciprocité (du passage de l'un des termes à l'autre); il s'agissait de sa matière, des termes compris dans la réciprocité. Une réciprocité devant exister, il suivait de ce qui a été exposé plus haut, que les termes qui peuvent être en réciprocité doivent exister,- comment cela est-il possible? Nous en avons indiqué le fondement dans une activité indépendante.

Mais ici nous partons, non de la réciprocité d'action, mais de ce qui rend possible une réciprocité, en tant que réciprocité, et quant à sa seule forme, quant au passage de l'un des termes à l'autre. Tout-à-l'heure il s'agissait du fondement de la matière, ici il s'agit du fondement de la forme, de la réciprocité. Une activité indépendante doit être ce fondement formel delà réciprocité, telle est la prétention que nous avons à démontrer

Nous pouvons présenter le fondement de distinction de la forme de la réciprocité avec plus de clarté, en partant de sa matière, en revenant sur nos propres réflexions.

Dans le premier cas, la réciprocité est supposée d'avance en action. On faitdonc complètement abstraction de la manière dont elle peut avoir lieu; on ne s'occupe que de la possibilité des termes compris dans la réciprocité. – L'aimant attire le fer: le fer est attiré par l'aimant sont deux propositions réciproques, c'est-àdire qu'elles se posent l'une l'autre. C'est un fait posé d'avance et supposéjforcrfe. C'est pourquoi l'on ne demande pas par quoi elles sont ainsi posées l'une et l'autre, et comment il se fait qu'en posant l'une, l'autre soit posée ? on demande seulement pourquoi ces deux propositions sont comprises dans la sphère des propositions qui sont posées l'une par l'autre. Il doit y avoir dans chacune d'elles, quelque chose qui les rend susceptibles d'être en réciprocité. C'est ce quelque chose, le matériel ( le contenu) qui les rend propositions réciproques, qu'il faut rechercher.

Dans le second cas, on réfléchit sur \efait lui-même de la réciprocité; on fait donccomplètement abstraction des propositions dans lesquelles la réciprocité a lieu. La question est ici de savoir, non pas en vertu de quoi ces propositions sont en réciprocité, mais comment il y a réciprocité en général; et l'on trouve qu'il faut qu'en dehors du fer et de l'aimant, il existe un être intelligent, qui les observe tous deux, qui en réunisse les notions dans sa conscience, et qui soit obligé de donner à l'un le prédicat opposé du prédicat de l'autre (attirer, être attiré).

Dans le premier cas, on réfléchit uniquement sur le phénomène, – c'est un fait d'observation dans le second, on réfléchit sur cette première réflexion, -c'est une réflexion philosophique sur le mode de l'observation.

Or, puisqu'il est décidé que l'activité indépendante que nous cherchons doit déterminer la forme de la réciprocité, mais non sa simple matière, rien ne nous empêche de nous servir de la méthode théorique et de partir de la réciprocité, puisque notre recherche sera ainsi considérablement facilitée.

2. Appliquons la proposition éclaircie maintenant en général aux cas particuliers qu'elle renferme. a. Dans la réciprocité de causalité, par une passivité dans le moi, une activité est posée dans le non-moi, c'est-it-dire, il y a une certaine activité qui, non posée dans le moi, ou retranchée du moi, est posée au contraire dans le non-moi. Pour saisir dans sa pureté la simple forme de cette réciprocité, nous devons faire abstraction de ce qu'il est posé d'activité, aussi bien que des termes dans lesquels cette activité n'est pas posée et est posée, le moi et le non-moi. Il nous reste ainsi, comme pure forme, un acte par lequel on pose là ce qu'on ne pose plus ici ( un poser par un non-poser), c'est-à-dire un transport. Tel est donc le caractère formel de la réciprocité dans la synthèse de la causalité, et par conséquent le caractère matériel de l'activité qui fait la réciprocité (dans le sens actif, qui accompli la réciprocité).

Cette activité est indépendante de la réciprocité, qui est rendue possible par elle, accomplie par elle; et ce n'est pas la lêeipiui i(é qui rend cette activité possible.

Elle est indépendante des termes de la réciprocité car ce n'est que par elle qu'ils sont des termes réciproques c'est elle qui les met en réciprocité, chacun des termes en soi peut exister sans elle; en un mot ils sont isolés et ne sont pas en relation de réciprocité. Mais poser est le caractère du moi; par conséquent cette activité qui transporte, pour que la notion de causalité puisse être déterminée, appartient au moi. Le moi transporte l'activité du moi dans le non-moi; dans ce cas, il supprime l'activité en lui-même, ce qui signifie, d'après ce qui précède: il pose en soi par l'activité une passivité. En tant que le moi est actif, en transportant de l'activité au non-moi, le non-moi est passif il est transporté de l'activité sur lui.

Que l'on ne s'effraie pas trop tôt de voir cette proposition, telle qu'elle est exposée, contredire le premier principe d'où est tirée maintenant, dans la discussion de la proposition précédente, une réalité du non-moi, indépendante de toute réciprocité. Il suffit qu'elle dérive par des conséquences légitimes des propositions précédemment démontrées, aussi bien que celle qu'elle contredit. Le fondement de leur conciliation commune se présentera au moment voulu sans aucune interven tion arbitraire de notre part.

Il ne faut pas laisser passer sans le remarquer qu'il a été dit plus haut cette activité est indépendante de la réciprocité par laquelle elle est rendue possible. Il pourrait donc en exister une autre qui ne tiendrait pas de la réciprocité sa possibilité.

Avec toutes les limitations que la proposition énoncée pourrait éprouver, par elle nous avons autant gagné, pour le moins, que le moi lui-méme; tandis qu'il

est passif, il doit aussi être actif, bien qu'il ne soit pas alors uniquement actif. Il pourrait se faire que nous eussions acquis ainsi un résultat fort important, qui récompensât richement toutes les peines que l'investigation nous a coûtées.

b.-Dans la réciprocité de substance, l'activité, au moyen de la totalité absolue, doit être posée comme limitée c'est-à-dire, cette partie de la totalité absolue qui est enfermée par des limites est posée, comme non- p osée par l'acte qui pose l'activité limitée, comme en étant retranchée. Par conséquent, le caractère purement formel de cette réciprocité est de ne pas poser ici ce que l'on pose là (un non-poser au moyen d'un poser). Ce qui est retranché est posé dans la totalité absolue, et non dans l'activité limitée; il est posé comme non posé dans la réciprocité. On part d'un acte qui pose absolument, qui pose même la totalité absolue, conformément à la notion de substantialité exposée plus haut. Le caractère matériel de l'action qui pose cette réciprocité elle-même doit donc être également un non poser par un poser, et même par un poser absolu. D'où provient l'état de non-pose' dans l'activité limitée, qui est considérée alors comme déjà donnée, et quel en est le fondement? On en fait ici complètement abstraction. L'action limitée existe, cela est supposé; nous demandons ensuite ce qu'elle peut être en soi nous demandons seulement comment, limitée, elle peut être mise en réciprocité avec l'illimitabilité.

Poser en général, et surtout poser absolument, appartient au moi. L'action qui pose la réciprocité actuelle, procède de l'acte qui pose absolument elle est donc une action Hu moi.

Cette action ou activité du moi est complètement indépendante de la réciprocité, qui est posée par elle. Elle pose elle-même un des termes de la réciprocité, la totalité absolue, absolument, et au moyen de celui-ci elle pose le second terme comme activité diminuée comme plus petit que la totalité. D'où doit provenir cette activité, il ne s'agit pas de le rechercher en ce moment, car ce n'est pas comme telle qu'elle est l'un des termes de la réciprocité; ce n'est que comme activité amoindrie qu'elle l'est, et elle ne devient telle que, la totalité absolue étant posée, en étant mise en relation avec elle.

L'activité indépendante indiquée part de l'acte de poser (du poser) mais c'est à l'acte de retrancher (du non-poser) qu'elle aboutit proprement nous pouvons donc à cet égard la nommer une désappropniation, c'est une somme déterminée de la totalité absolue, exclue de l'activité posée comme diminuée, et considérée non en celle-ci, mais comme devant être trouvée hors d'elle. Il ne faut pas négliger de remarquer la différence caractéristique qui distingue cette désappropriation, du transport que nous avons signalé tout-à-l'heure. Dans celui-ci, quelque chose est supprimé dans le moi, mais on ne s'occupe pas de cette suppression; on ne considère proprement que le transport de ce quelque chose au terme posé. Ici, au contraire, il est simplement retranché. Ce qui est retranché est-il posé dans quelque chose autre ? Quoique puisse être ce quelque chose autre, ce n'est pas ce qui nous regarde ici. A l'activité de désappropriation doit être opposée une passivité, c'est ce qui arrive; une partie de la totalité absolue est désappropriëe, elle est posée, comme nnn-

posée (retranchée). L'activité a un objet, cet objet est une partie de la totalité. Quel est le substract de la réalité qui éprouve cette diminution d'activité ou cette passivité ? est-ce le moi, est-ce le non-moi? Ce n'est pas ici la question, et il importe beaucoup de ne pas aller plus loin que ce qu'il faut poursuivre dans la proposition énoncée, la forme de la réciprocité dans toute sa pureté.

Chaque chose est ce qu'elle est elle a des réalités qui sont posées à mesure qu'elle est posée, A=A (§1 ). Mais ce que nous poursuivons est un accident quelconque de la chose, c'est-à-dire avant tout, cet accident n'est pas posé par le poser de la chose; il n'appartient pas à son essence; il est en dehors de la notion première de la chose. C'est cette notion de l'accident que nous avons maintenant éclaircie. Mais en un certain sens, l'accident, au contraire, est attribué à la chose et posé en elle. Ce qu'elle est «sous cette condition, nous le verrons également plus tard, lorsque le moment sera venu.

III.

k

La réciprocité et l'activité qui en est indépendante doivent se déterminer toutes deux réciproquement. Comme nous l'avons toujours fait jusqu'à présent, nous devons rechercher avant tout le sens général de cette proposition, et l'appliquer ensuite aux cas particuliers qu'elle contient.

1. = Dans l'activité indépendante aussi bien que dans la réciprocité, nous avons encore distingué deux choses. Nous avons distingué la forme de la réciprocité de sa matière, et, la mesure de cette distinction obtenue, une activité indépendante qui détermine la première d'une seconde activité qui est déterminée dans la réflexion par une autre. Ce n'est donc pas précisément dans les termes où elle est énoncée que la proposition à discuter doit être soumise à l'examen. Car l'expression de réciprocité nous présente maintenant une équivoque; la considérons-nous sous le rapport de la matière ou sous le rapport de la forme? il en est de même de l'activité indépendante. Il faut donc que, dans toutes deux, les deux sens soient préalablement conciliés; mais cela n'est possible que par la synthèse de la détermination réciproque il doit donc y avoir dans la proposition énoncée les trois propositions suivantes.

«. L'activité indépendante de la forme de la réciprocité détermine l'activité indépendante de la matière, et réciproquement; c'est-à-dire elles se déterminent réciproquement toutes deux et sont synthétiquement conciliées.

p. -La forme de la réciprocité détermine sa matière, et réciproquement; c'est-à-dire elles se déterminent réciproquement toutes deux et sont synthétiquement conciliées. Et maintenant notre proposition se présente très-intelligiblement à la discussion sous la forme suivante.

a. – La réciprocité (comme unité synthétique), détermine l'activité indépendante (comme unité synthétique ) et réciproquement; c'est-à-dire elles se déterminent toutes deux réciproquement et sont synthétiquement conciliées.

a> – L'activité qui doit déterminer la forme de la réciprocité, ou la réciprocité comme telle, mais qui doit en être absolument indépendante, est le passage de l'un des termes compris dans la réciprocité à l'autre, comme passage (non à peu-près comme action en général). L'activité qui détermine la matière de la réciprocité est celle qui pose dans les termes ce qui rend possible le passage de l'un à l'autre.

La dernière activité donne l'X cherchée plus haut qui est comprise dans les deux termes de la réciprocité, et ne peut être comprise que dans les deux, mais non en un seul. C'est ce qui nous empêche de nous borner à poser un seul terme (la réalité, ou la négation), et nous oblige à poser l'autre en même temps, en nous montrant que l'un est incomplet sans l'autre. C'est là ce que poursuit et doit continuer de poursuivre l'unité

de la conscience, s'il ne doit pas y avoir hiatus en elle, c'est également son échelle. La première activité est la conscience elle-même, en tant qu'elle poursuit cette X au delà des termes réciproques. Elle est une même chose, bien qu'elle alterne ses termes; et elle doit nécessairement les alterner, si elle doit être une seule chose. Le premier détermine le dernier, c'est-à-dire l'acte de transition (le passage ait delà) fonde lui-même ce sur quoi la transition a lieu par le simple passage, la transition devient possible. Ledernier détermine le premier, c'est-à-dire ce sur quoi le passage a lieu fonde le passage comme action. Par le fait même que celui-ci est posé, le passage lui-même est immédiatement posé. Tous deux se déterminent réciproquement, ce qui signifie donc par le simple passage, est posé dans les termes réciproques ce au moyen de quoi la transition peut avoir lieu, et par le fait même qu'ils sont posés comme termes réciproques, il y a immédiatement réciprocité entre eux. Le passage est possible par le fait même qu'il a lieu; et il n'est possible qu'en tant qu'il a lieu réellement. Il est à lui-même son propre fondement. Il a lieu absolument parce qu'il a lieu. Il est un acte absolu qui n'a aucun fondement de détermination ni aucune condition hors de lui-même. -Le fondement qui fait qu'elle passe d'un terme à l'autre est dans la conscience elle-même, et non hors d'elle. La conscience, absolument parce qu'elle est conscience, doit franchir l'un des termes (passer au delà ), et un hiatus s'ouvrirait en elle, si elle n'accomplissait pas ce passage, absolument parce qu'elle ne serait pas alors une conscience. p. -La forme de la réciprocité et sa matière doivent se déterminer réciproquement.

La réciprocité, comme nous l'avons rappelé tantôt, est distinguée de l'activité posée d'avance par elle, en ce qu'on y fait abstraction de cette activité (par ex. d'une intelligence qui observe, qui pose dans son entendement les termes réciproques, comme devant être en réciprocité ). On y considère les termes réciproques, comme étant par eux-mêmes en réciprocité. On transporte sur les choses ce qui n'est peut-être qu'en nous. Jusqu'à quel point cette abstraction est-elle ou n'est-elle pas légitime? on le montrera ultérieurement. Sous ce point de vue, les termes sont d'eux-mêmes en réciprocité. Leur connexion, leur pénétration mutuelle est la forme; l'activité' et la passivité, ce qui entre immédiatement dans cette pénétration, ce qui se présente dans les deux termes, est la matière de la réciprocité. Nommons-les, pour abréger, le rapport mutuel des deux termes. Cette pénétration doit déterminer le rapport des termes, c'est-à-dire ce rapport doit être déterminé immédiatement par la simple pénétration, par la connexion comme telle, sans aucune détermination postérieure; et réciproquement le rapport des termes réciproques doit déterminer leur connexion, c'est-à-dire par leur simple rapport, sans aucune détermination ultérieure, il est posé qu'ils se pénètrent l'un l'autre. Par leur simple rapport, considéré ici avant la réciprocité, comme déterminant, leur connexion est déjà posée; et par leur connexion, considérée ici avant le rapport comme déterminant, leur rapport est également posé. La connexion et le rapport sont une seule et même chose. – i Ils sont en relation t l'un de l'autre, de telle sorte qu'ils entrent en réciprocité, et excepté celui-là, ils n'ont aucun rapport. lis

l'

1 ~-1

ne sont pas posés en général, s'ils ne sont posés en réciprocité. – 2. Par cela même qu'entre eux, d'après la simple forme, une réciprocité est posée, en même temps la matière de cette réciprocité, c'est-à-dire son espèce, la quantité d'action et de passivité posée par elle, est déterminée complètement, sans aucune influence ultérieure. Ils sont en réciprocité nécessairement et d'une seule manière déterminée possible, absolument parce qu'ils sont en réciprocité. S'ils sont posés, une réciprocité déterminée est posée; et si une réciprocité déterminée est posée, ils sont posés, ils ne forment avec la réciprocité qu'une seule et même chose.

t. – L'activité indépendante ( comme unité synthétique) détermine la réciprocité (comme unité synthétique) et réciproquement, c'est-à-dire elles se déterminent réciproquement et sont synthétiquement conciliées.

L'activité, comme unité synthétique, est une transition (un passer au-delà) absolue. La réciprocité est une connexion absolue complètement déterminée par ellemême. Celle-là détermine celle-ci, cela signifie, ce n'est que par l'acte par lequel l'un des termes est dépassé que la connexion des termes réciproques est posée. La dernière détermine la première, cela signifierait, à mesure que les deux termes entrent en connexion l'activité doit passer de l'un à l'autre. Toutes deux se déterminent réciproquement, c'est-à-dire, à mesure que l'une est posée l'autre l'est aussi, et réciproquement. De chaque terme de la comparaison, on peut et 1 on doit passer à l'autre.- Tous deux ne forment qu'une seule et même chose, et cet ensemble est po-

•1 t. 1 • i

sé absolument, il est à lui-même son propre fondement. Pour rendre cette proposition plus claire et pour montrer son importance, appliquons-la aux propositions qu'elle renferme.

L'activité déterminant la forme de la réciprocité détermine tout ce qui s'y présente, et réciproquement tout ce qui se présente dans la réciprocité la détermine, La simple réciprocité, quant à sa forme, c'est-à-dire, la connexion des termes l'un avec l'autre, n'est pas possible sans l'action de passer au-delà de l'un des termes cette transition pose la connexion des termes réciproques. Réciproquement la connexion des termes réciproques pose la transition. A mesure que ces termes sont posés en connexion, il y a nécessairement transition. Pas de connexion pas de passage, pas de passage pas de connexion tous deux sont une seule et même chose, la réflexion seule peut les distinguer. En outre la même activité détermine le matériel de la réciprocité; par la transition nécessaire les termes réciproques sont posés comme tels, et ce n'est que posés comme tels qu'ils sont posés en général. Réciproquement à mesure que les termes réciproques sont posés comme tels, l'activité qui passe et doit passer de l'un à l'autre, est posée. On peut donc partir de celui des deux moments que l'on veut; puisque si l'un d'eux est posé, les trois autres sont posés également. L'activité déterminant la matière de la réciprocité détermine toute la réciprocité. Elle pose le but de la transition, but à cause duquel la transition doit avoir lieu, elle pose donc l'activité de la forme et par elle tout le reste. Ainsi elle retourne en elle-même au moyen de la réciprocité, et la réciprocité retourne en elle-même, au

moyen de l'activité. Tout se reproduit soi-même, et quelque soit le terme d'où l'on se dirige vers les autres on ne peut rencontrer d'hiatus. L'activité détermine l'activité de la matière, celle-ci la matière de la réciprocité, celle-là sa forme, la forme de la réciprocité, l'activité de la forme, etc. Tous ces termes composent un seul et même être synthétique. L'action retourne en elle-même en décrivant une circonférence. Mais la circonférence tout entière est posée absolument, elle est parce qu'elle est, et on ne saurait en donner un principe plus élevé.

On va voir dans ce qui suit l'application de cette proposition.

2.= La proposition La réciprocité et l'activité considérée jusqu'à présent comme en étant indépendante, doivent se déterminer réciproquement; cette proposition, dis-je, doit être appliquée maintenant aux cas particuliers qui sont contenus en elle; d'abord,-Aà la notion de la causalité. Nous recherchons la synthèse demandée d'après le schéma qui vient d'être exposé, « dans la réciprocité de la causalité, l'activité de la forme détermine celle de la matière et réciproquement, – p – en elle, la forme de la réciprocité détermine sa matière et réciproquement. 7 L'activité synthétiquement conciliée détermine la réciprocité conciliée synthétiquement et réciproquement, c'est-à-dire qu'elles sont synthétiquement conciliées.

« – L'activité à supposer pour que la réciprocité demandée dans la notion de la causalité soit possible, est quant à la simple forme, un transport {un poser par

un non-poser), de telle sorte que par elle ce qui n'est pas posé sous un certain rapport, est posé sous un autre, cette activité de la forme doit déterminer l'activité de la matière de la réciprocité. Cette dernière activité était une activité indépendante du non-moi qui seule rendait possible ce terme d'où part la réciprocité, une passivité dans le moi. Cette passivité est déterminée, fondée, posée par l'activité, voici évidemment ce que cela signifie c'est cette activité du non-moi lui-même qui est posée par la première au moyen de sa faculté de poser; et elle n'est posée qu'autant que quelque chose n'est pas posé. (Nous n'avons pas à rechercher ici ce que peut être ce quelque chose). Une sphère bornée est prescrite par là à l'activité du non-moi, et l'activité de la forme est cette sphère. Le non-moi n'est actif qu'en tant qu'il est posé comme actif par le moi (auquel appartient l'activité de la forme), en vertu d'un non-poser. S'il n'y a rien de posé par une soustraction, il n'y a pas d'activité du non-moi. Réciproquement l'activité de la matière, par conséquent l'activité indépendante du non-moi, doit déterminer et fonder l'activité de la forme, et par conséquent le transport (le poser par un non-poser). Or, d'après tout ce qui précède, cela signifie, qu'elle doit déterminer la transition comme un transport, elle doit poser cette X qui explique ce qu'il y a d'incomplet dans l'un des termes et par là oblige de le poser comme terme réciproque, et conséquemment d'en poser un second encore avec lequel il puisse être en réciprocité. Ce terme est la passivité en tant que passivité. Donc le non-moi est le fondement du non-poser, et par là détermine l'activité de la forme et en donne les conditions. Celle-ci pose par un non-poser et absolument non autrement, mais le non-poser est soumis à la condition d'une activité du non-moi, et par conséquent aussi, toute l'action demandée. Le poser par un nonposer est circonscrit dans la sphère d'une activité du non-moi. Point d'activité du non-moi point de poser par un non-poser.

Nous voici donc encore en présence du conflit soulevé plus haut. Seulement il est ici un peu adouci, et le rapprochement n'est pas éloigné. La conséquence du premier mode de réflexion fonde un idéalisme dogmatique Toute réalité du non-moi n'est purement qu'une réalité transportée du moi. La conséquence du second mode de réflexion donne un réalisme dogmatique Il ne peut rien être transporté s'il n'existe déjà une réalité indépendante du non-moi, une chose en soi. La synthèse que nous avons à exposer maintenant ne se propose rien moins que de résoudre le conflit et de montrer la voie intermédiaire entre l'idéalisme et le réalisme. Les deux propositions doivent être synthétiquement conciliées, c'est-à-dire, elles doivent être considérées comme une seule et même proposition. Voici comment cela a lieu ce qui est activité dans le non-moi est passivité dans le moi (en vertu de la proposition de l'opposition), nous pouvons donc poser la passivité du rnoi à la place de l'activité du non-moi. Ainsi, en vertu de la synthèse demandée, dans la notion de la causalité sont réunies la passivité du moi et son activité, le non-poser et le poser, formant complètement une seule et même chose. Dans cette notion, les propositions Le moi ne pose pas quelque chose en soi, et Le moi pose quelque chose dans le non-moi, disent une seule et même chose. Elles désignent non des actions différentes, mais une seule et même action aucune des deux n'est le fondement de l'autre, car toutes deux n'en font qu'une. Approfondissons davantage cette proposition, elle renferme en soi les propositions suivantes a – le moi ne pose pas quelque chose en soi, c'est-à-dire il pose quelque chose dans le non-moi, b c'est cela, ce qui vient d'être posé dans le non-moi, que ce qui n'est pas posé dans le moi ne pose pas ou nie. L'action retourne en elle-même. Le moi ne doit pas poser quelque chose en soi, il est lui-même non-moi, mais devant être le non-moi, il doit le poser, et comme il ne doit pas le poser dans le moi, il doit le poser dans le non-moi. Mais avec quelque rigueur que cette proposition soit maintenant démontrée, le sens commun de l'humanité continue néanmoins à se soulever contre elle. Recherchons le fondement de cette résistance, afin de satisfaire réellement les prétentions du sens commun, ou du moins pour qu'il demeure tranquille jusqu'à ce que nous puissions lui montrer le domaine où son autorité est légitime.

Evidemment dans les deux propositions que nous venons d'énoncer, le mot poser offre un double sens. Le sens commun le comprend et de là sa résistance.Le non-moi ne pose pas quelque chose dans le moi, ou le nie, c'est-à-dire le non-moi est en général pour le moi non-posant mais il supprime simplement, il est donc, en ce cas, opposé au moi quant à la qualité et il est le fondement réel de celle-ci. Mais le moi ne pose pas quelque chose dans le moi, cela ne signifie pas que le moi en général ne pose pas. Certes il pose bien puisqu'il ne pose pas quelque chose, il 1p pose comme né-

gation; cela signifie, ce n'est qu'en partie qu'il ne pose pas. Le moi est donc opposé à lui-même non quant à la qualité mais quant à la quantité. Il n'est donc que le fondement idéal d'une détermination en lui-même, -il ne pose pas quelque chose en soi; et il le pose dans. le non-moi; c'est une seule et même opération le moi n'est donc pas autrement le fondement dé la réalité du non-moi, qu'en étant le fondement en luimême de sa passivité, il n'est que fondement idéal. Or ce fondement, qui n'est posé qu'idéalement dans le non-moi, doit devenir réellement le fondement d'une passivité dans le moi. Le fondement idéal doit devenir le fondement réel. C'est ce dont le sens commun ne peut pas se laisser convaincre. Nous pouvons l'embarrasser beaucoup, si acceptant le non-moi dans le sens dans lequel il veut qu'il soit fondement réel, qu'il influe sur le moi sans participation aucune de celui-ci comme une matière qui doit d'abord être créée, nous demandons ensuite, comment donc le fondement réel doit-il devenir idéal? II doit en effet le devenir si une passivité doit être posée dans le moi et doit arriver par la représentation à la conscience, question dont la solution à peu près comme la précédente suppose la rencontre immédiate du moi et du non-moi le sens commun et tous ses défenseurs ne nous donneront jamais à cet égard de réponse fondamentale. Les deux questions sont résolues par notre synthèse, et ne peuvent être résolues que par une synthèse, c'est-à-dire l'une par l'autre.

Voici donc la signification la plus profonde de la synthèse précédente les fondements idéal et réel sont dans la notion de causalité (partout donc, car il ne

r\_

se présente de fondement réel que dans la notion de la causalité ) une seule et même chose. Cette proposition, fondementde l'idéalisme critique, et qui, concilie par ce système l'idéalisme et le réalisme, ne trouvera pas accès auprès des hommes, et elle n'y trouvera pas accès, faute de leur part d'une force d'abstraction suffisante.

Car si la notion de la causalité tire de nous des choses différentes et les unit les unes aux autres, –légitimement ou non, on le verra en temps voulu, -on la distingue en relativité avec le fondement réel et le fondement idéal. Il doit y avoir dans les choses en soi quelque chose d'indépendant de notre représentation en vertu de quoi elles se pénètrent les unes les autres sans notre intervention; mais que nous les rapportions les unes aux autres, le principe doit s'en trouver en nous, dans notre sensation. Ainsi nous posons notremoi hors de nous comme une chose qui existe sans notre participation, une chose quelconque doit agir sur lui, de même que l'aimant sur un morceau de fer. l 1 La remarque suivante s'adresse moins à mes auditeurs, qu'à mes autres lecteurs, les savants et les philosophes, entre les mains desquels ce livre peut tomber. La plupart des hommes seraient plus aisément portés à se regarder comme un morceau de lave dans la lune, qu'à se tenir pour un moi. C'est pour cela que l'on n'a pas compris Kant et que l'on n'a pas pressenti son génie c'est pour cela que l'on ne comprendra pas cette exposition, quoiqu'elle porte en tête la condition de toute philosophie. Celui qui sur cette question n'est pas encore d'accord avec lui-même, ne comprend pas la philosophie foudamentale et n'en a pas. besoin. La nature, dont il est une machine, le conduira sans sa parlicipation à tout ce qu'il doit accomplir. L'indépendance n'appartient qu'à la philosophie, et on ne se la donne qu'à soi-même. Nous ne pouvons nous passer d'yeux pour voir; mais doit-on prétendre que les yeus, voient?

Or le moi n'est rien hors du moi, il est lui-même le moi. Son essence consiste simplement et uniquement en ce qu'il se pose soi-même pour lui donc, se poser et être, sont une seule et même chose. En lui le fondement réel et le fondement idéal ne font qu'un. Réciproquement ne pas se poser et ne pas être c'est la même chose pour'le moi; le fondement réel et le fondement idéal de la négation ne font qu'un également. Ces principes exposés séparément nous donnent les propositions suivantes Le moi ne pose pas une chose quelconque en soi, et Le moi n'est pas une chose quelconque, il est un et identique.

Quelque chose n'est pas posé (realiter) dans le moi, cela signifie évidemment Le moi ne pose pas en soi (idealiter) ce quelque chose, et réciproquement par cette formule Le moi ne pose pas quelque chose en soi, il faut entendre que ce quelque chose n'est pas posé dans le moi.

Le non-moi doit agir sur le moi, il doit supprimer dans le moi quelque chose; c'est-à-dire évidemment il doit supprimer en lui un acte de poser, il doitfaire que le moi ne pose pas quelque chose en soi. Si ce sur quoi il est agi doit être réellement un moi, il n'y a pas à son égard d'autre effet possible qu'un non poser en soi.

Réciproquement cette proposition II doit y avoir un non-moi pour le moi, ne peut avoir d'autre signification que celle-ci Le moi doit poser la réalité dans le non-moi; car il n'y a de réalité pour le moi et il ne peut en exister d'autre qu'une réalité posée par lui-même. L'activité du moi et du non-moi sont une seule et même chose, c'est-à-dire, il n'est possible au moi de ne pas poser en soi quelque chose qu'en posant cette chose

dans le non-moi; et il ne peut poser une chose en soi, qu'en ne la posant pas dans le non-moi. Mais aussi certainement qu'il est moi, le moi doit poser, mais non précisément poser en soi. La passivité du moi et la passivité du non-moi sont aussi une seule et même chose. Car en tant qu'il ne pose pas une chose en soi, il la pose dans le non-moi. L'activité et la passivité du non-moi sont une seule et même chose. En tant que le non-moi doit agir sur le moi, en supprimer quelque chose, ce quelque chose est posé en lui par le moi. Ainsi donc est clairement et complètement exposée la conciliation synthétique. De tous les moments signalés aucun n'est le fondement des autres ils forment tous une seule et même chose.

Donc à la question Quel est le fondement de la passivité dans le moi ? Il n'y en a aucun faut-il répondre; il n'y en a point du moins qui doive être supposé comme une activité du non-moi en tant que chose en soi; car il n'y a pas dans le moi de passivité simple. Mais il reste une autre question Quel est donc le fondement de la réciprocité entière qui vient d'être exposée? Il n'est pas permis de dire qu'elle est posée absolument, sans aucun fondement, et que le jugement qui la pose comme existant est un jugement thétique; car il n'y a que le moi qui soit posé absolument, et il n'y a pas dans le moi cette réciprocité. Mais il est évident en même temps que dans la science de la connaissance théorique un fondement pareil est inconcevable, parce qu'il n'est pas compris dans le principe fondamental de cette connaissance. Le moi se pose comme déterminé par le nonmoi, mais auparavant il est posé-par lui-même; donc ce fondement, s'il doit être indiqué quelque part, doit se trouver hors des limites de la science de la connaissance théorique.

Ainsi, par conséquent, est exposé d'une manière précise l'idéalisme critique qui domine dans notre théorie. Il est dogmatique contre l'idéalisme et le réalisme dogmatique, puisqu'il montre que ni la simple activité du moi n'est le fondement delà réalité du non-moi, ni la simple activité du non-moi n'est le fondement de la passivité dans le moi. Quant à la question sur laquelle on exige de lui une réponse quel est le fondement de la réciprocité admise entre le moi et le non-moi, il allègue son incapacité d'y répondre et montre que l'examen de ce sujet est en dehors des limites de la théorie. Dans son explication de la représentation, il ne part ni d'une activité absolue du moi, ni d'une activité absolue du non-moi, mais d'un état déterminé qui est en même temps une détermination, parce que l'état déterminé ne contient immédiatement et ne peut contenir rien autre. La théorie laisse tout-à-fait indécise la question de savoir ce qui peut déterminer cette détermination. Ce qu'elle présente ainsi d'incomplet est ce qui nous pousse au-delà de la théorie vers la partie pratique de la science de la connaissance.

Les expressions si souvent employées, d'activité amoindrie, limitée, bornée du moi sont en même temps parfaitement éclaircies. Elles désignent une activité qui se dirige sur un non-moi, sur un objet et par conséquent une activité objective. L'activité du moi en elle-même, ou l'activité par laquelle il pose n'est nullement limitée et ne peut l'être; mais c'est l'activité par laquelle il doit poser un non-moi qui est limitée, 3. La forme de la simple réciprocité dans la notion de causalité, et sa matière se déterminent réciproquement.

Nous avons vu plus haut que l'on ne peut distinguer la simple réciprocité de l'activité qui en est indépendante qu'au moyen de la réflexion. Si l'action réciproque est posée dans les termes de la réciprocité elle-même, on fait complètement abstraction de l'activité, et la réciprocité n'est considérée qu'en elle-même, en tant que réciprocité. On verra en temps et lieu laquelle de ces deux manières de considérer est juste, ou peut-être qu'aucune des deux ne l'est, appliquée exclusivement.

Dans la réciprocité comme telle on peut distinguer la forme de la matière. La forme de la réciprocité est la simple connexion mutuelle des termes réciproques. La matière est ce qui, dans les deux termes, fait qu'ils doivent être en connexion réciproque. La forme caractéristique de la réciprocité dans la causalité est une production par une soustraction (une transformation ( un devenir ) par une suppression).

On doit bien observer, qu'il faut faire tout-à-fait abstraction ici de la substance sur laquelle l'action est dirigée, du substract de la transition et par conséquent de toutes les conditions de temps. Si cette substance et ce substract sont posés, le produit est posé dans le temps en relation avec la substance et le substract. Mais quelque difficile que cela puisse être à l'imagination, il faut en faire abstraction; car la substance ne paraît pas dans la réciprocité. Il n'y paraît que ce qui s'introduit en elle, et ce qui est atteint et supprimé par ce qui s'introduit, et il ne s'agit ici que de ce qui paraît dans la réciprocité. Par exemple X nie – X X était déjà avant d'être niée. Si elle doit être considérée comme existant elle doit être posée dans le temps antérieur et X en opposition dans le temps postérieur. Mais ce n'est pas comme existant, c'est comme n'existant pas qu'il faut considérer X. Or l'existence de X et la non-existence de X ne sont pas absolument dans des temps différents, elles sont dans le même moment. Elles sont donc, s'il ne s'y trouve pas autre chose, ce qui nous oblige à poser le moment dans une série de moments, mais nullement dans le temps. La matière de la réciprocité qu'il faut examiner est un état d'opposition essentielle (d'après l'incompatibilité de qualité.) La forme de cette réciprocité doit en déterminer la matière, c'est-à-dire, parce que et en tant qu'ils se suppriment mutuellement, les termes de la réciprocité sont opposés essentiellement. La suppression (réelle) essentielle détermine le cercle de l'état d opposition mutuelle. S'ils ne se suppriment pas, ils ne sont pas essentiellement opposés ( essentialkeropposita). Ceci est un paradoxe contre lequel s'élève la méprise que nous avons indiquée plus haut. Car, à la première apparence, on croira qu'il est conclu ici de l'accidentel à l'essentiel; on pourrait conclure, il est vrai, de la suppression actuelle, à l'état d'opposition essentielle; mais non réciproquement de l'état d'opposition essentielle à la suppression présente. Pour que cela fût possible, il faudrait une condition de plus, je veux dire l'influence immédiate de ces deux termes l'un sur l'autre (par ex. dans les corps la présence dans le même espace ).Tous deux essentiellement pourraient être opposés même isolément, et être hors de toute condition, alors ils ne seraient pas opposés, et par conséquent ne pas se supprimer. – L'origine de ce désaccord et le moyen de le faire disparaître seront indiqués en même temps.

La matière de cette réciprocité doit en déterminer la forme, c'est-à-dire l'état d'opposition essentielle détermine la suppression réciproque. Ce n'est que sous la condition que les termes soient essentiellement opposés et en tant qu'ils le sont, qu'ils peuvent se supprimer mutuellement. Il est vrai que la suppression actuelle est posée en général dans la sphère de l'opposition, mais celle-ci ne doit pas remplir seulement, elle doit en elle en remplir une plus étroite dont la limite détermine la condition de l'influence réelle qui se présente, chacun accordera spontanément cette proposition, et le paradoxe pourrait être celui que nous signalions d'abord expressément. Mais La matière et la forme de la réciprocité doivent se déterminer réciproquement, c'est-à-dire du simple état d'opposition doit découler la suppression réciproque et ainsi la connexion, l'influence immédiate, et de la suppression réciproque doit sortir l'état d'opposition. Ces deux choses n'en formeront qu'une; elles sont opposées en soi, ou-elles se suppriment réciproquement. Leur influence et leur opposition essentielle sont une seule et même chose.

Approfondissons davantage encore cette conséquence. Ce qui est posé par la synthèse tentée proprement entre des termes réciproques, c'est la nécessité de leur conciliation c'est cette X qui signale l'incomplet de chacun des termes isolés et ne peut être contenue que dans les deux. Ou nie qu'il soit possible de séparer uu être en soi d'un être en réciprocité. Ils sont tous deux posés comme termes réciproques et ne sont nullement posés hors de la réciprocité. On conclut de l'opposition à la contre-opposition ou à l'opposition idéale, et réciproquement. Les oppositions réelle et idéale sont une seule et même chose. Le sens commun cesse de se choquer de cette conclusion, dès qu'on se souvient que l'un des termes de la réciprocité est le moi, à l'encontre duquel il n'y a que ce qu'il s'oppose ce à quoi il ne s'oppose pas n'est posé à l'encontre de rien. Le résultat actuel est presque le même que le précédent sous une autre forme.

T = Dans la causalité, l'activité considérée comme unité synthétique et la réciprocité considérée comme unité synthétique se déterminent réciproquement, et déterminent elles-mêmes une unité synthétique. L'activité comme unité synthétique, nous pouvons la nommer un poser médiat (le premier mot pris dans un sens affirmatif, un poser de la réalité). La réciprocité, comme unité synthétique, consiste dans l'identité de l'opposition essentielle et (le la suppression réelle.

1. = Par l'activité la réciprocité est déterminée, c'est-à-dire la médiatité du poser (auquelle elle appartient proprement ici), la condition essentielle et la suppression réelle sont une seule et même chose. Le poser étant médiat, l'opposition et la suppression sont identiques. a-Si les termes qui doivent être en réciprocité étaient posés immédiatement, l'opposition et la suppression seraient différentes. Soient A et B les termes réciproques. Supposons d'abord que A – A et B B, mais que, quant unequantité déterminée, A soitaussi

= – B et B = – A. Les deux termes pouvaient trèsbien être posés dans leur première signification sans se supprimer; on avait fait abstraction de ce en quoi ils étaient opposés ils n'étaient donc pas posés comme essentiellement opposés et se supprimant réciproquement, parce qu'ils étaient posés immédiatement, indépendants l'un de l'autre. En outre, ils n'étaient pas posés comme simples termes réciproques,. mais comme réalités en soi (A –A. § 1 ). Les termes réciproques ne peuvent être posés que médiatement A est égal à B et absolument rien de plus; et B est égal à A et absolument rien de plus. De cette mèàiaiùtèàe position, résulte l'opposition essentielle, la suppression réciproque et l'identité de ces deux derniers faits, b. car si A est posé simplement comme le contraire de B, et n'est susceptible d'aucun autre prédicat ( non plus celui (Vune chose que l'imagination encore inaccoutumée à une rigoureuse abstraction est toujours prête à appliquer), A ne pourrait être posé réel si B n'était pas posé, et B non plus si A n'était pas posé. Leur essence commune consiste évidemment en ce que chacun est posé par le non~poser de l'autre, comme en opposition et si faisant abstraction d'une intelligence active qui pose on ne considère que les termes réciproques, en ce que ils se suppriment réciproquement. Leur opposition essentielle et leur suppression réciproque sont donc identiques en tant que chaque terme est posé simplement par le non-poser de l'autre, et d'aucune autre manière.

Ce qui précède s'applique au moi et au non-moi. Le moi (considéré ici comme absolument actif) peut transférer la réalité au non-moi, seulement par cela même

qu'il ne la pose pas en soi; et réciproquement il ne peut transporter en soi la réalité que par cela même qu'il ne la pose pas dans le non-moi. (On verra dans une détermination plus rigoureuse du moi que ce dernier point ne contredit pas sa réalité absolue; déjà même cela est évident ici en partie il s'agit d'une réalité transportée et non d'une réalité absolue.} Leur essence en tant qu'ils doivent être en réciprocité consiste donc purement en ce qu'ils sont opposés et se suppriment réciproquement l'un l'autre. Donc

La médiatité du poser ( comme le montrera plus tard la loi de la conscience Point de sujet point d'objet, point d'objet point de sujet) et cette médiatité seule est le,fondement de l'opposition essentielle du moi et du non-moi. Parcela même, elle est aussi le fondement de la réalité du non-moi aussi bien que de celle du moien tant que la dernière est posée, elle doit être idéale; car l'absolu ne peut s'y perdre; elle est dans le posant. Au point où nous en sommes dans notre synthèse, elle ne doit pas être fondée par ce, qui est fondé par elle elle ne le peut non plus d'après l'autorité du procédé de la proposition du fondement. Suivant ce qui a été exposé, le fondement de cette identité ne se trouve pas dans la réalité du non-moi et la médiatité du moi. Il doit donc se trouver dans le moi absolu, et cette médiatité doit être elle-même absolue, c'est-à-dire fondée en soi et par soi-même.

Cette conséquence, entièrement juste ici, conduit à un nouvel idéalisme, encore plus abstrait que le précédent. Dans le précédent, le moi par sa nature et son essence supprimait une activité posée en lui. Cette activité, à laquelle était ouvert le champ entier de la

possibilité, était supprimée absolument et sans aucun autre fondement, et par là un objet et un sujet devenaient possibles. Dans cet idéalisme, les propositions se développaient du moi d'une manière qui nous était tout-à-fait inconnue et inaccessible, à peu près comme dans une harmonie préétablie conséquente, c'est-àdire purement idéalistique.

Dans l'idéalisme actuel, l'activité a sa loi immédiatement en elle-même elle est médiate, elle n'est absolument rien autre chose, absolument parce qu'elle est médiate. Il n'est donc pas supprimé d'activité dans le moi l'activité médiate y existe, et une activité immédiate ne doit pas donner le moi. Mais avec la médiatité de cette activité, on peut éclaircir parfaitement tout le reste, – la réalité du non-moi et dans ce cas la négation du moi, la négation du non-moi et la réalité du moi. Ici les représentations du moi se développent, d'après une loi déterminée et que l'on peut connaître naturellement, on peut donner un fondement à ces représentations, mais non à la loi.

Ce dernier idéalisme détruit nécessairement le premier, parce qu'il explique réellement et par un fondement supérieur, ce quele premier ne pouvait expliquer. Le premier idéalisme peut être réfuté idéalistiquement. Le principe fondamental de ce système serait Le rnoi est fini absolument parce qu'il est fini.

Quoique cet idéalisme s'élève fort haut, il n'arrive pas néanmoins à la hauteur qu'il faut atteindre, au posé absolument et inconditionnel. Il est vrai qu'un fini doit être posé absolument. Mais, en vertu de sa notion, tout fini est limité par son opposé et le fini absolu est une idée qui se contredit elle-même.

Pour distinguer ces deux idéalismes, je nomme le premier, celui qui supprime quelque chose de posé dans le moi, qualitatif, et le second qui pose primitivement une quantité limitée, quantitatif.

2. = L'essence des termes réciproques consistant dans la simple opposition, c'est par là qu'est déterminée la médiatité du poser, elle n'est possible qu'à cette condition. Si l'essence des termes réciproques consiste encore en quelque chose autre que la simple opposition, il est d'une égale évidence que par le non-poser de l'un quant à toute son essence, l'autre n'est nullement posé quant à toute son essence, et réciproquement. Mais si leur essence ne consiste dans rien autre, s'ils doivent être posés, ils ne peuvent l'être que médiatement, comme cela ressort de ce qui vient d'être dit.

Mais ici l'opposition essentielle l'opposition en soi, est établie comme fondement de la médiatité du poser. Elle est absolument, sans qu'on puisse en donner l'explication. La seconde est posée par la première. De même que le premier mode de conséquence donne un idéalisme quantitatif, de même celle-ci fournit un réalisme quantitatif qui doit être bien distingué du réalisme qualitatif exposé plus haut. Celui-ci reconnaît l'impression sur le moi d'un non-moi, indépendant du moi, ayant par lui-même de la réalité, impression qui pénètre l'activité du moi. Le réaliste simplement quantitatif reconnaît à ce sujet son ignorance, il reconnaît que pour le moi la réalité n'est posée dans le nonmoi que par la loi du fondement; mais il soutient l'existence réelle d'une limitation du moi, sans que le moi y participe d'aucune manière, ni par l'activité ab-

solue comme le veut l'idéaliste qualitatif, ni conformément à une loi spéciale de sa nature, comme le prétend l'idéaliste quantitatif. Le réaliste qualitatif affirme la réalité indépendante du moi d'un déterminant, le quantitatif, la réalité indépendante du moi d'une simple détermination. D'après celui-ci, il y a dans le moi une détermination, dont le fondement ne peut être posé en lui, qui est pour lui un fait, sur le fondement même de laquelle toute recherche lui est interdite, c'est-à-dire qui est pour lui absolument et sans plus de fondement. Il doit cependant, d'après la loi du fondement qu'il admet, la rapporter à quelque chose du non-moi, comme à son fondement réel. Mais il sait que cette loi ne se trouve qu'en lui-même et à cet égard il ne se trompe pas. Il est de la dernière évidence que ce réalisme n'est autre chose que l'idéalisme exposé plus haut sous le nom de critique. Kant n'en a pas exposé d'autre. Sur le degré de la réflexion où il s'était placé, il ne pouvait en exposer d'autre et ne le voulait pas non plus'.

1 Kant déduit l'idéalité des objets, de l'idéalité posée d'avance du temps et de l'espace. Nous à l'inverse nous tirerons la démonstration de l'idéalité du temps et de l'espace, de l'idéalité démontrée des objets. Kant a besoin d'objets idéaux pour remplir le temps et l'espace; nous avons besoin du temps et de l'espace, pour placer les objets idéaux. C'est pourquoi notre idéalisme qui n'est nullement dogmatique, mais qui est critique, fait quelques pas plus avant que le sien.

Ce n'est pas ici le lien de montrer, ce qui est du reste palpable, que Kant connaissait très-bien ce qu'il s'abstenait de dire, ni de donner lei motifs pour lesquels il ne pouvait, ni ne voulait dire ce qu'il savait. Les principes exposés ici et ceux qui seront présentés encore, se trouvent évidemment au fond des siens, comme peut s'en convaincre quiconque se familiarisera avec l'esprit de sa philosophie. Il a dit plusieurs fois qu'il lie voulait pas exposer dans ses critiques la science elle-même, tuai»

Ce réalisme se distingue de 1 idéalisme quantitatif exposé plus haut, en ce que, quoiqu'ils admettent tous deux, il est vrai, que le moi soit fini, le fini est absolu pour le premier et accidentel pour le second, sans pouvoir être pour cela expliqué davantage. Le réalisme quantitatif détruit l'idéalisme de même nom, comme étant sans fondement et inutile, parce qu'il éclaircit parfaitement sans lui, et avec les mêmes défauts, il est vrai, ce qu'il devait expliquer L'existence d'un objet dans la conscience; avec les mêmes défauts, dis-je, car il lui est absolument impossible d'expliquer comment une détermination réelle peut devenir idéale, comment une détermination qui existe en soi, peut devenir une détermination pour le moi posant. Il est maintenant bien démontré, comment par l'opposition essentielle, la médiatité du poser est déterminée et fondée mais sur quel fondement s'appuie le poser luimême en général? S'il doit être posé il ne peut l'être que médiatement; mais l'acte de poser, est cependant en soi une action absolue du moi indéterminé et qui dans cette fonction ne peut absolument pas être déterminé. Ce;système est donc caractérisé par l'impossibilité déjà signalée de passer du limité à l'illimité. L'idéalisme n'a pas vaincu cette difficulté, car il supprime le passage en général, il est détruit au contraire par la contradiction manifeste qu'il y a à poser absolument un fini.

On doit s'attendre à voir notre recherche prendre à peu près la même voie que plus haut, et de la conciqu'il n'en présentait que la propédentique. Il est difficile de s'expliquer pourquoi ceux qui ne font que répéter ce qu'il a dit, n'ont refusé de de croire que cette parole parmi celles qu'il a prononcées.

liation des deux synthèses, à voir sortir un idéalisme quantitatif critique, comme intermédiaire entre ces deux modes d'explication.

3. =- La médiatité du poser et l'opposition essentielle se déterminent réciproquement; elles remplissent toutes deux une seule et même sphère. La manière dont il faut se représenter ce fait, pour en concevoir la possibilité, est évidente, c'est-à-dire être et être posé, le rapport idéal et le rapport réel, le posé et l'opposition doivent former une seule et même chose. La condition à laquelle cette simultanéité est possible est également évidente, ce qui est posé en rapport étant la même chose que ce qui pose, c'est-à-dire le posé en rapport étant le moi.

Le moi doit être en rapport avec une X quelconque qui doit, en ce cas, être nécessairement un nonmoi, de sorte qu'il ne doit être terme posé que l'autre n'étant pas posé et réciproquement. Or le moi, aussi certainement qu'il est moi, ne se trouve en ce cas, en un certain rapport qu'autant qu'il se pose comme se trouvant en ce rapport ainsi à l'égard du moi il est complètement indifférent de dire il est posé dans tel rapport, ou il se pose dans tel rapport. Il ne peut y être posé (realiter) qu'en s'y posant (idealiter), et il ne peut s'y poser qu'en tant qu'il est posé, parce que le simple moi posé absolument contredit ce rapport plutôt que de le poser.

Il faut développer plus nettement encore le contenu de notre synthèse. En admettant toujours la proposition principale énoncée au commencement de ce § sur l'ensemble de la méthode théorique, proposition d'où nous avons tiré jusqu'à présent tous

nos développements, mais aussi in écartant tout autre principe, c'est une loi pour le moi de ne poser que médiatement le moi aussi bien que le nonmoi c'est-à-dire de ne poser le moi que par le non-poser du non-moi, et le non-moi que par le nonposer du moi. (Dans ce cas, par conséquent, le moi est absolument le posant, mais dans la recherche actuelle nous en faisons abstraction. il n'est le posé qu'à condition que le non-moi soit posé comme non-posé, ou en d'autres termes soit nié.) Si nous nous exprimons dans le langage ordinaire, le moi, tel qu'il est considéré ici, n'est simplement que le contraire du non-moi et rien de plus; et le non-moi n'est simplement que le contraire du moi et rien de plus. Point de moi, point de toi; point de toi, point de moi. Désormais, pour plus de clarté, nous nommerons à cet égard et à aucun autre, le non-moi objet, et le moi sujet, quoique nous ne puissions montrer encore la convenance de cette dénomination. Le non-moi indépendant de cette réciprocité ne doit pas être nommé objet, ni le moi indépendant de cette réciprocité, être nommé sujet. Ainsi le sujet est ce qui n'est pas objet, il n'a aucun prédicat de plus jusqu'à présent l'objet est ce qui n'est pas sujet et il est jusqu'à présent sans autre prédicat.

Si l'on pose cette loi sans demander d'autre principe pour fondement de l'explication de la représentation, on n'a aucun besoin de l'influence du non-moi, admise par le réaliste qualitatif pour donner un fondement a la passivité du moi; et l'on n'a pas besoin non plus de cette passivité (affection, détermination) que le réaliste quantitatif admet pour son explication. Qu'il soit

mouvement de C qui est aussi le fer, n'y est pas compris. Donc, pour réunir les deux sphères, vous devez poser une sphère supérieure qui comprenne le fer mu et le fer non mu. En tant qu'il remplit cette sphère supérieure, le fer est substance (non en tant qu'il remplit la sphère A, telle quelle, comme on le tient généralement, à tort; à cet égard il est chose en soi ). Le mouvement et le non-mouvement sont ses accidents. Que le non-mouvement survienne au fer en un autre sens que le mouvement et, quel en est le fondement, nous le verrons en temps voulu.

L'activité formelle détermine l'activité matérielle, cela signifierait: ce n'est qu'autant que quelque chose est exclu de la totalité absolue, et est posé comme non compris en elle, que peut être posée une sphère compréhensive mais indéterminée. Ce n'est que sous la condition de l'exclusion réelle qu'une sphère supérieure est possible: point d'exclusion, point de sphère compréhensive, c'est-à-dire aucun accident dans le moi, aucun non-moi. Le sens de cette proposition est clair. Nous allons ajouter quelques mots sur son application.

Le moi est posé primitivement comme se posant. Et la fonction de se poser remplit à cet égard la sphère de de sa réalité absolue. Si l'on pose un objet, ce poser objectif doit être exclu de cette sphère et doit être posé dans la sphère opposée du non-poser du moi. Poser un objet et ne pas poser signifient la même chose. De cette action découle le raisonnement suivant On prétend que le moi pose un objet et exclut quelque chose de soi absolument parce qu'il exclut, et sans aucun autre fondement. C'est cette exclusion qui rend possible la sphère

supérieure du poser en général (où l'on fait abstraction, si le moi ou le non-moi sont posés). Il est clair que cette déduction est idéalistique et concorde avec l'idéalisme quantitatif, exposé plus haut, d'après lequel le moi pose quelque chose comme un non-moi absolument parce qu'il le pose. Dans ce système la notion de la substantialité devait donc être expliquée absolument comme elle l'a été. Il est clair ici que le po.rer du moi se présente sous un double rapport de quantité, une fois comme totalité absolue, une autre fois comme partie déterminée d'une quantité indéterminée. Cette proposition peut avoir dans l'avenir des conséquences très-importantes. -Il est clair ensuite que le mot substance désigne non ce qui est permanent, mais ce qui cornprend tout. Le caractère de permanence ne s'applique à la substance qu'en prenant ce mot dans une acception très-dérivée.

L'activité matérielle détermine l'activité formelle et en est la condition, cela signifierait la sphère compréhensive est posée comme sphère compréhensive (par conséquent avec les sphères du moi et du non-moi qui lui sont subordonnées ), et c'est ce qui rend possible l'exclusion comme action réelle du moi (à une condition encore à venir ). II est clair que cette déduction conduit à un réalisme et même à un réalisme qualitatif. Moi et non-moi sont posés comme opposés. Le moi est posant en général; de sorte qu'à une certaine condition, s'il ne pose pas le non-moi, il est accidentel qu'il se pose et détermine par le principe du poser en général ce qui ne se trouve pas dans le moi. – Le moi est dans cette déduction une essence représentante qui doit se diriger vers la manière d'être des choses en soi.

Mais parmi ces déductions aucune ne peut avoir de la valeur, elles doivent être modifiées toutes deux l'une par l'autre. Le moi devant exclure de soi quelque chose, il doit y avoir une sphère supérieure, et parce qu'il y une sphère supérieure et qu'elle est posée, le moi doit exclure de soi quelque chose. En un mot, il y a un non-moi parce que le moi s'oppose quelque chose, et le moi s'oppose quelque chose parce qu'il y a un non-moi et qu'il est posé. Aucune de ces deux actions n'est le fondement de l'autre; elles sont toutes deux une seule et même action du moi, qui ne peut être distingué que dans la réflexion. Il est également clair, également évident que ce résultat est identique à celui de la proposition énoncée plus haut le fondement idéal et le fondement réel sont une seule et même chose et l'on peut en conclure que le résultat actuel expose, aussi bien que la proposition énoncée, un idéalisme cri tique.

P. – La forrne de la réciprocité, dans la substantialité, et sa matière doivent se déterminer réciproquement.

La forme de la réciprocité consiste dans l'exclusion mutuelle des termes réciproques s'excluant l'un l'autre. Si A est posé comme totalité absolue, B est exclu de sa sphère et est posé dans la sphère B indéterminée mais déterminable. Réciproquement, B étant posé, A est exclu de sa totalité absolue, car la sphère A n'est plus la totalité absolue,elle est,de même que B,partie d'une sphère indéterminée, mais déterminable. Il faut bien remarquer ce dernier point, car tout y aboutit dans la forme de la réciprocité et l'exclusion mutuelle des termes réciproques de la totalité absolue.

ai l'on pose le ter en général et en soi, on a une notion déterminée et complète qui en remplit la sphère, si l'on pose le fer en mouvement, on a un caractère qui ne se trouve pas dans cette notion et qui par conséquent en est exclu. Mais eu attribuant ce mouvement au fer, la notion du fer auparavant déterminée n'est plus déterminée, elle esl déterminable, il lui manque une détermination, qui sera définie en son temps, comme la faculté d'être attiré par l'aimant.

Quant à ce qui concerne la matière de la réciprocité il est clair que dans sa forme, comme il vient d'être exposé, ce qui est proprement la totalité demeure indéterminée. Si B doit être exclu, la sphère de A remplit la totalité. Si au contraire B doit être posé, les deux sphères, celle de B et celle de A remplissent la totalité indéterminée, mais déterminable ( on fait complètement abstraction ici que la sphère qui comprend A et B soit encore à déterminer). Cette indéterminabiljté doit cesser. La totalité dans ces deux rapports est totalité. Si elles n'ont pas chacune un autre caractère qui puisse les faire distinguer l'une de l'autre, la réciprocité demandée est impossible, car alors la totalité est unique, il n'y a qu'un seul terme et par conséquent point de réciprocité. (Expliquons-nous d'une manière plus frappante quoique moins rigoureuse. Imaginezvous cette exclusion réciproque comme si vous en étiez spectateurs. Si vous ne pouvez distinguer les deux totalités entre lesquelles la réciprocité a lieu, il n'y a pour vous aucune réciprocité. Mais vous ne pouvez la distinguer, si hors des deux en tant qu'elles ne sont que totalités ne se trouve une X quelconque sur laquelle

vous vous orientez ). Par conséquent, pour que la réciprocité demandée soit possible, on suppose la déterminabilité de la totalité dans le sens propre. On suppose que l'on peut distinguer les deux totalités en quelque chose, et cette déterminabilité est la matière de la réciprocité, ce en quoi la réciprocité se poursuit, ce par quoi elle est uniquement fixée.

Si vous posez le fer tel qu'il est donné par l'expérience commune, sans aucune connaissance de l'histoire naturelle, en soi, c'est-à-dire isolé et en dehors de toute liaison avec quelques-unes des choses que vous remarquez hors de lui, enfin comme persistant en un lieu, comme en repos, le mouvement n'appartient pas à sa notion; et s'il vous est donné dans l'apparence, comme se mouvant, vous avez entièrement raison, de rapporter le mouvement à quelque chose d'existant hors du fer. Mais si vous attribuez ce mouvement au fer, et en ceci vous avez également raison, cette notion n'est plus complète et vous avez à la déterminer davantage à cet égard, par exemple, à poser dans sa sphère la propriété d'être attiré par l'aimant. Cela fait une différence. Si vous partez de la première notion, la persistance en un lieu est essentielle au fer et le mouvement ne lui est qu'accidentel. Si vous partez de la seconde notion, le repos lui est aussi accidentel que le mouvement; car le repos se trouve précisément soumis à la condition de l'absence, de même que le mouvement l'est à la condition de la présence de l'aimant; vous êtes donc désorientés, si vous ne pouvez donner une raison pour partir de la première notion et non de la seconde et réciproquement; c'est-à-dire, en termes généraux, si l'on ne peut préciser d'aucune

manière laquelle des deux totalités on doit prendre en considération; si c'est celle qui est absolument posée et déterminée, ou la délerminable produite par celle-ci et le terme exclu, ou bien toutes les deux ensemble, La forme de la réciprocité en détermine la matière, c'est-à-dire, c'est l'exclusion réciproque qui détermine la totalité dans le sens indiqué plus haut, qui précise donc laquelle des deux totalités possibles est absolue et doit servir de point de départ. Ce qui exclut autre chose de la totalité, est, en tant qu'il exclut, la totalité, et réciproquement, il n'y a aucun autre principe de détermination. Si par l'A posé absolument, B est exclu, A est à cet égard la totalité et si l'on considère B et que par conséquent A ne soit pas regardé comme totalité, à cet égard A + B qui est indéterminé en soi est la totalité déterminable. La totalité telle qu'on l'admet est quelque chose de déterminé ou de déterminable. Ce résultat, il est vrai, ne paraît rien apporter de nouveau; il nous donne précisément ce que nous avions avant la synthèse. Mais avant nous espérions trouver un principe de détermination. Le résultat actuel nous enlève tout-à-faitcette espérance.Sa signification est négative il n'y a, nous dit-il, aucun principe de détermination possible que par la relation.

Dans l'exemple précédemment cité, on peut partir de la notion absolument posée du fer. Alors le repos est essentiel au fer; ou de la notion déterminable et alors le repos est accidentel. Le point de départ admis, les deux conséquences sont justes, et on ne peut donner sur le choix du point de départ aucune règle de détermination. La différence est purement relative. La matière de la réciprocité en détermine la forme,

c'est-à-dire, la déterminabilité de la totalité dans le sens expliqué, qui est posée par là, comme devant déterminer quelque autre chose ( la détermination est réellement possible, et elle a lieu d'après une X que nous n'avons pas à nous occuper ici de rechercher), détermine l'exclusion mutuelle. Du déterminé, ou du déterminable, l'un est la totalité absolue et l'autre n'est donc pas il y a donc un exclu absolu, celui qui est exclupar la totalité. Si, par exemple, le déterminé est la totalité absolue, celui qui est exclu par là est l'exclu absolu. Donc, et ceci est le résultat de la synthèse actuelle, il y a un principe absolu de la totalité et celleci n'est pas seulement relative.

Dans l'exemple précédent, il n'est pas indifférent que l'on parte de la notion déterminée du fer ou de sa notion déterminable, et de tenir le repos pour une chose essentielle ou accidentelle au fer. Si l'on pose que d'après un principe quelconque, il fallait partir de la notion déterminée du fer, l'accident absolu est alors le mouvement et non le repos.

Nul des deux termes ne doit déterminer l'autre ils doivent se déterminer tous deux mutuellement; cela signifie, pour arriver au fait sans détour, que le principe absolu et le principe relatif de la détermination de la totalité doivent être une seule et même chose, la relation doit être absolue, et l'absolu ne doit rien être de plus qu'une relation.

Cherchons à éclaircir davantage ce résultat très-important. La détermination de la totalité détermine l'excluant et réciproquement. C'est aussi une relation, mais ce n'est pas de celle-ci qu'il est question. La question est de savoir laquelle des deux sortes de déterminât ion pos-

sible, il faut prendre? Aucune, répond à ce sujet le premier membre il n'y a d'autre règle déterminée que celle-ci: Si l'on adopte l'une, on ne peutprendre l'autre mais sur la question de savoir laquelle il faut prendre, on ne peut rien prononcer d'assuré. Il faut prendre l'une des deux, répond le second membre, et il doit y avoir sur ce point une règle. Mais quelle est cette règle? Cela devait naturellement demeurer indécis, parce que le principe de détermination du terme à exclure devait être la déterminabilité et non la détermination.

Les deux propositions sont conciliées par la proposition présente qui soutient qu'il existe une règle, mais non une règle qui établisse l'une des deux sortes de détermination comme déterminant l'autre. La totalité cherchée n'est dans aucune de celles que nous avons jusqu'à présent considérées comme telles, cette totalité est formée des deux déterminées mutuellement l'une par l'autre. Il s'agit donc ici d'une relation des deux sortes de détermination, la relative et l'absolue, et cette relation constitue la totalité cherchée. Ce n'est pas A qui doit être la totalité absolue. Ce n'est pas davantage A B, c'est A déterminé par A + B. Le déterminable doit être déterminé par le déterminé, le déterminé par le déterminable et l'unité qui en résulte est la totalité que nous cherchons. Il est évident que tel devait être le résultat de notre synthèse. Mais il y a quelque chose de plus difficile à entendre, je veux parler de la signification de ce résultat.

Le déterminé et le déterminable doivent se déterminer mutuellement, cela signifie évidemment que la détermination de ce qui est à déterminer consiste en ce

qu'il est déterminable. Il est déterminable et rien de plus. En cela consiste toute son essence. Cette déterminabilité est la totalité cherchée, c'est-à-dire la déterminabilité est une quantité déterminée elle a ses bornes au-delà desquelles il n'y a plus de détermination, etau-dedans desquelles se trouve toute déterminabilité possible. Appliquons ce résultat au cas présent et tout sera clair. Le moi se pose, c'est en cela que consiste la réalité absolument posée du moi. La sphère de cette réalité est remplie et contient la totalité absolue ( de la réalité absolument posée du moi). Le moi pose un objet; nécessairement ce poser objectif doit être hors de la sphère dans laquelle le moi se pose. Il doit pourtant être attribué au moi et nous obtenons par là la sphère A+B comme totalité (jusqu'à présent illimitée) des actions du moi. D'après la synthèse actuelle, les deux sphères doivent se déterminer réciproquement. A donne ce qu'il a, des bornes absolues; A -j-B, un contenu et le moi pose un objet et non le sujet, ou bien le sujet et alors non un objet, en tant qu'il se pose comme posant d'après cette règle; et ainsi ces deux sphères coïncident et remplissent réunies une seule sphère limitée. A cet égard, la détermination du moi consiste dans la déterminabilité par le sujet et l'objet.

La déterminabilité déterminée est la totalité que nous cherchons, et que l'on nomme substance. Aucune substance n'est possible, si l'absolument posé ne sort pas du moi qui se pose uniquement c'est-à-dire, si quelque chose n'en est pas exclu, ici un non-moi posé ou un objet. Mais la substance qui ne doit être rien de plus qu'une déterminabilité, mais pourtant une déterminabilité déterminée, solidement fixée, demeure in-«-

déterminée, et il n'y a pas de substance, ( rien qui embrasse tout) si elle n'est pas déterminée par le posé absolument, ici par le poser du moi. Le moi se pose comme se posant par cela même qu'il exclut le non-moi, ou comme posant le non-moi par cela même qu'il s'exclut. Ce poser se présente ici deux fois, mais en des rapports différents. Dans le premier il est inconditionnel, dans le dernier il est conditionnel, et poser déterminable par une exclusion du non-moi. Si la détermination du fer est le repos en un lieu, le changement de lieu est exclu par là, et le fer n'est pas substance, car il n'est pas déterminable. Mais le changement de lieu doit être attribué au fer, cela n'est pas possible, parla suppression de la persistance en un lieu. Car alors le fer lui-même tel qu'il est serait annihilé. Par conséquent le changement de lieu n'est pas attribué au fer, ce qui contredit le postulat; la persistance ne peut donc être supprimée qu'en partie et le changement de lieu est déterminé et limité par la persistance; c'est-à-dire, le changement de lieu n'arrive que dans la sphère d'une certaine condition, par exemple, la présence d'un aimant, et n'existe plus hors de cette sphère, hors de laquelle la persistance se représente. On voit donc que la persistance en un lieu se présente ici sous deux significations bien différentes, la première fois inconditionnelle, et la seconde fois conditionnelle à l'absence d'un aimant.

Pour continuer l'application de la proposition fondamentale établie plus haut, en même temps que A + B est déterminé par A, B est déterminé. Il appartient en effet au cercle du déterminable, maintenant déterminé, et A, comme on vient de l'indiquer,

est déterminable. En tant que B est déterminé A + B peut l'être par lui et comme une relation absolue a lieu, relation qui seule doit donner la totalité cherchée, il doit être déterminé ainsi, par conséquent, si A est posé dans la sphère du déterminable, A -f~ B est déterminé par B.

Cette proposition deviendra claire, si nous l'appliquons au cas actuel, le moi doit exclure quelque chose de soi. Telle est l'action considérée jusqu'à présent comme le premier moment, dans la recherche de la réciprocité. Je vais plus loin et étant ici dans le domaine du fondement, j'ai le droit d'aller plus loin.Si le moi doit exclure de soi quelque chose, cette même chose doit être posée en lui avant l'exclusion, c'est-àdire indépendamment de l'exclusion. Donc, comme nous ne pouvons apporter un principe supérieur, elle est posée absolument. En partant de ce point, l'exclusion du moi est quelque chose de non posé dans le posé absolument, et doit être exclue de sa sphère, elle ne lui est pas essentielle; elle est accidentelle à l'objet, s'il-est posé dans le moi ( pour la possibilité de l'exclusion ) d'une manière tout-à-fait incompréhensible pour nous, et en tant qu'il doit être un objet, de sorte qu'elle est exclue, et, comme on le verra plus tard, représentée en conséquence de cette exclusion. Elle existerait en soi, non hors du moi, mais dans le moi lui-même, si cette exclusion n'avait lieu; l'objet en général (qui est ici B) est le déterminé. L'exclusion par le sujet ( ici B -f A) est le déterminable. L'objet peut être ou non exclu, et demeure toujours objet dans le sens de ci-dessus. L'objet est posé ici deux fois, mais, on le voit, dans des acceptions différentes; une fois inconditionnel

1

et absolu, l'autre fois sous la condition d'être exclu du moi.

-Le mouvement doit être exclu du fer posé comme persistant en un lieu. D'abord le mouvement n'était pas posé dans le fer en vertu de sa notion. Maintenant, il doit en être exclu, et même à un certain égard, n'étant pas posé par lui, être posé absolument. ( Pour nous exprimer d'une manière plus aisée à comprendre, mais moins rigoureuse, cela signifie que pour que le mouvement soit opposé au fer, il faut qu'il soit déjà connu. Mais il ne doit pas être connu en vertu du fer. C'est donc d'ailleurs qu'on le connaît, et comme nous ne considérons ici que le fer et le mouvement, il est connu absolument.) Si nous partons de la notion du mouvement, c'est accidentellement qu'elle s'applique au fer, entre autres objets. Elle est l'essentiel, le fer est pour elle l'accidentel. Le mouvement est posé absolument. Le fer, à l'état de repos, est exclu de sa sphère. Maintenant le repos est supprimé dans le fer et le mouvement lui est attribué. La notion du mouvement se présente ici de deux manières; une fois inconditionnelle, et la seconde fois conditionnelle à la suppression du repos dans l'état du fer.

Donc, et c'était la proposition synthétique exposée plus haut, la totalité n'existe que dans la relation complète, et il n'y a rien de solide en soi que ce qu'elle détermine. La totalité consiste dans un rapport complet et non dans une réalité.

Considérés isolément, les termes du rapport sont les accidents la totalité, comme on l'a déjà dit plus haut, est la substance. Ici, seulement pour les personnes qui ne sont pas capables de tirer d'elles-mêmes

une déduction si facile, il faut exprimer formellement que dans la substance on ne doit concevoir qu'une simple réciprocité et non quelque chose de fixé. Pour qu'une substance soit déterminée, ou pour que quelque chose de déterminé soit considéré comme substance, il faut que la réciprocité parte d'un terme quelconque, qui n'est fixé qu'autant que la réciprocité doit être déterminée, mais qui n'est pas fixé absolument, car on peut partir aussi bien du terme qui lui est opposé, et alors ce terme qui auparavant était essentiel solide, fixé, n'est plus qu'accidentel, comme l'expliquent les exemples que nous avons donnés. Les accidents réunis, synthétiquement conciliés, donnent la substance; et celle-ci ne comprend rien de plus que les accidents. La substance analysée donne les accidents, et il ne reste rien que les accidents d'une analyse complète de la substance. Il ne faut pas se faire l'idée d'un substract permanent, d'un support quelconque des accidents. Chaque accident est à lui-même son propre support et celui de l'accident opposé, sans avoir besoin pour cela d'un soutien particulier. Le moi posant, par la plus admirable de ses qualités que nous définirons plus rigoureusement dans la suite, retient l'accident qui disparaît pour le comparer à celui qui lui est corrélatif. C'est cette faculté presque toujours méconnue, qui relie ensemble deux propositions différentes, et en compose une unité, qui, se plaçant entre les moments qui devaient mutuellement se détruire, les conserve, et ainsi rend seule possibles la vie et la conscience, la conscience particulièrement comme une série de temps continu. Cette faculté n'accomplit toutes ces choses que parce quelle appelle à soi et en soi-

même, les accidents qui n'ont aucun support commun et ne pourraient en avoir sans s'entre-détruire. T. = L'activité comme unité synthétique et la réciprocité comme unité synthétique doivent se déterminer réciproquement et former une unité synthétique. Comme unité synthétique, l'activité sera caractérisée en peu de mots, comme reliant absolument et maintenant ensemble des termes opposés, un subjectif et un objectif, dans la notion de la déterminabilité dans laquelle ils sont néanmoins opposés. ( Pour se placer à un point de vue plus élevé et l'expliquer, que l'on compare la synthèse, indiquée ici avec la conciliation exposée plus haut ( § 3) entre le moi et le non-moi par la quantité. De même qu'alors le moi était posé absolument, quant à la qualité, comme réalité absolue, de même ici quelque chose, c'est-à-dire une détermination par la quantité, est posé dans le moi, ou en d'autres termes, le moi est posé absolument comme quantité déterminée. Quelque chose de subjectif est posé comme absolument subjectif, c'est là une thèse, et même, pour la distinguer de la thèse qualitative précédente, il faut l'appeler quantitative. Tous les modes d'actions du moi doivent sortir d'un procédé thétique. Dans la partie théorique de la science de la connaissance, dans les limites que nous nous sommes tracées par notre proposition fondamentale, il y a une thèse, parce que ces limites nous empêchent d'aller, plus avant; quoiqu'en renversant ces bornes nous pussions démontrer qu'il existe une synthèse qui peut se ramener à la thèse suprême. ) De même que ci-dessus un non-moi était opposé au moi, comme qualité opposée, de même ici au subjectif est

opposé un objectif, par la simple exclusion de ce dernier de la sphère du subjectif, seulement donc par la quantité ( la détermination, la limitation) et ce procédé est une antithèse quantitative, de même que le procédé de ci-dessus était une antithèse qualitative. Or, le subjectif ne doit pas être anéanti par l'objectif, ni celui-ci par celui-là pas plus que ci-dessus, le moi ne devait être supprimé par le non-moi ou réciproquement. Ils doivent donc être unis synthétiquement, et ils le seront par le troisième terme, dans lequel ils sont tous deux égaux en vertu de la déterminabilité. Tous deux, non pas le sujet et l'objet en soi, mais le subjectif et l'objectif posés par la thèse et l'antithèse sont réciproquement déterminables l'un par l'autre; et ce n'est qu'autant qu'ils le sont, qu'ils peuvent être réunis, fixés et maintenus par la faculté du moi qui se déploie dans la synthèse (l'imagination). Mais de même que ci-dessus l'antithèse n'est pas possible sans thèse, parce qu'elle ne peut être opposée qu'au posé, de même la thèse ici demandée n'est pas possible, quant à la matière, sans la matière de l'antithèse; car avant qu'une chose puisse être déterminée absolument, c'est-à-dire, avant que la notion de la quantité ne puisse y être appliquée, elle doit exister quant à la qualité. Il doit donc y avoir ici quelque chose en quoi le moi actif, traçant une limite au subjectif, abandonne le reste à l'objectif. Mais quant à la forme, précisément comme ci-dessus, l'antithèse n'est pas possible sans la synthèse, parce que, sans la synthèse, le poser serait supprimé par conséquent l'antithèse ne serait pas une antithèse mais une thèse; donc ces trois actions ne sont qu'une seule et même action, et ce n'est que lorsque

la réflexion se dirige sur cette action que l'on peut en distinguer les moments particuliers.

Quantà la simple réciprocité, si sa forme, l'exclusion mutuelle des termes réciproques, et la matière, la sphère compréhensive (qui contient en soi les deux termes qui s'excluent) sont réunies synthétiquement, l'exclusion mutuelle est la sphère compréhensive; la sphère compréhensive est l'exclusion mutuelle, c'est-àdire, la réciprocité consiste dans la simple relation; et il n'y a rien de plus que V exclusion mutuelle, la déterminabilité que nous venons d'indiquer. On voit sans peine que tel doit être le terme moyen synthétique; mais ce qu'il est plus difficile de s'imaginer c'est une simple déterminabilité, une simple relation, sans quelque chose qui soit en relation. (Ici, et dans toute la partie théorique de la science de la connaissance il faut faire abstraction de ce quelque chose ). Guidons l'imagination autant que nous le pouvons. -A et B on sait déjà que nous désignons proprement par là A -f- B déterminé par A, et A -(- B déterminé par B, mais pour notre but nous pouvons en faire abstraction et les nommer A et B), A et B sont donc opposés, et si l'un est posé l'autre ne peut l'être. Cependant ils doivent coexister, sans se supprimer mutuellement, non pas seulement en partie comme on l'a demandé jusqu'à présent, mais entièrement et comme opposés. Concevoir cela c'est le problème. Mais ils ne peuvent être conçus ensemble, d'aucune autre manière, et sous aucun autre prédicat possible que comme se détruisant mutuelle- ment. A ne peut pas être conçu, ni B non plus. Or, il fant concevoir la rencontre, la cohésion des deux, et là. seulement est leur point de réunion.

-Si au point X, on pose dans le moment A de la lumière, et dans le moment B, suivant immédiatement, de l'obscurité, la lumière et l'obscurité se distinguent vivement l'une de l'autre comme cela doit être. Mais les moments A et B se limitent immédiatement et il n'y • a entre eux aucun intervalle. Soit Z l'extrême limite entre ces deux moments. Qu'y a-t-il dans Z ? pas de lumière, car il n'y a lumière que dans le moment A et Z n'est pas -\*̃ A; pas d'obscurité non plus, car celle-ci se trouve dans le moment B. Il n'y a donc en Z ni lumière ni obscurité. Mais j'ai aussi bien le droit de dire qu'elles y sont l'une et l'autre. En effet, si entre A et B, il n'y a pas intervalle, il n'y en a pas non plus entre la lumière et l'obscurité par conséquent Jelles sont toutes deux immédiatement en contact en Z. On pourrait dire et cela est, que dans la seconde déduction, j'étends par l'imagination jusqu'à un moment Z qui ne devait être qu'une limite (les moments A et B n'ont pas été produits autrement que par une telle extension au moyen de l'imagination.) Je puis donc étendre Z par la simple imagination, et je le dois, si je veux concevoir la limitation immédiate des moments A et B. C'est en même temps ici une expérience de la merveilleuse faculté de l'imagination productive qui sera bientôt expliquée, sans laquelle rien ne peut être expliqué dans l'esprit humain, et sur laquelle tout le mécanisme de l'esprit humain doit aisément s'édifier.

a.-L'activité qui vient d'être expliquée détermine la réciprocité que nous avons expliquée, c'est-à-dire la rencontre des termes réciproques et sous la condition d'une activité absolue du moi, au moyen de laquelle

celui-ci oppose le subjectif Et l'objectif et les réunit. Ce n'est que dans le moi et qu'en vertu de cette action du moi qu'ils sont des termes réciproques; ce n'est que dans le moi et en vertu de cette action du moi qu'ils se rencontrent.

Il est évident que la proposition établie est idéalistique. Si l'activité, attribuée ici à l'essence du moi en tant qu'il est une intelligence, est admise comme absorbante, comme elle doit l'être, elle ne doit l'être, que sous quelques limitations la faculté de représenter consiste pour le moi à poser un subjectif, et à opposer un objectif à ce subjectif, etc.; et nous voyons commencer une série de représentations dans la conscience empirique. Nous avons établi plus haut la loi de la médiatilé du poser, d'après laquelle (elle conserve ici sa valeur ) aucun objectif ne peut être posé sans qu'un subjectif ne soit supprimé, et aucun subjectif également sans lasuppression d'un objectif. C'est par là que l'on peut expliquer la réciprocité des représentations il y a de plus ici la détermination qu'ils doivent être réunis tous deux synthétiquement, qu'ils doivent être posés tous deux par un seul et même acte du moi, et de là on pourrait expliquer l'unité de ce en quoi est la réciprocité, et du terme réciproque dans l'opposition, ce qui n'était pas possible avec les lois de la pure médiatité. On aurait alors une intelligence avec toutes ses déterminations possibles, purement et simplement par la spontanéité absolue. Le moi serait ainsi qualifié, comme posant, se posant et se posantqualifié. Mais si l'on remonte la série aussi loin que l'on voudra, on doit enfin arriver à quelque chose d'existant dans le moi, en quoi une chose est déterminée comme subjectif, et une autre chose lui est

opposée comme objectif. L'existence de ce qui doit être subjectif, peut s'expliquer absolument de soi-même, par le poser du moi; mais non l'existence de ce qui doit être objectif, car cela n'est pas posé absolument par le poser du moi. La proposition énoncée n'explique donc pas complètement ce qui doit êlre expliqué.

b. La réciprocité détermine l'activité, c'est-à-dire non p s l'existence réelle des termes opposés, mais par leur simple rencontre, ou leur contact dans la conscience, comme il a été exposé plus haut. L'opposition et la réunion sont possibles par l'activité du moi cette rencontre est la condition de cette activité. Il ne faut plus que la bien entendre.

On vient d'objecter contre le système d'explication idéalistique avancé, que, pour que quelque chose soit déterminé dans le moicommesubjectif, etquelqu'autre chose en soit exclu comme objectif, il faut expliquer comment ce dernier, terme qui doit être exclu peut existerdansle moi, ceque n'expliquerait pas ce système. La réponse à ce reproche est dans la proposition présente, l'objectif qui doit être exclu, n'a pas besoin d'exister il suffit, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, qu'il y ait un choc pour le moi; c'est-à-dire, l'objectif, par un principe quelconque, n'existant qu'en dehors de l'activité du moi, ne doit pas pouvoir être étendu davantage. Cette impossibilité d'être étendu davantage, décidait donc la simple réciprocité détruite, ou la simple cohésion; elle ne limitait pas le moi comme activité, elle lui donnait la tâche de se limiter. Or, toute limitation a lieu, par opposition; par conséquent le moi, pour satisfaire à cette tâche, devait opposer quelque chose d'objectif au subjectif à limiter, et ensuite réuiiii les deux

synthétiquement comme il a été démontré plus haut. C'est ainsi qu'on déduirait toute la représentation. Ce mode d'explication, cela saute aux yeux, est réalistique seulement il y a en lui un réalisme bien plus abstrait que tous ceux qui ont été précédemment exposés, car il donne non un non- moi existant hors du moi, ni même une détermination existant dans le moi, mais seulement l'obligation pour le moi d'une détermination à prendre par lui-même en soi-même, en d'autres termes la simple déterminabilité du moi.

On pourrait croire au premier abord que cette obligation de se déterminer est une détermination et que le système actuel ne diffère en rien du réalisme quantitatif exposé plus haut, qui admettait l'existence d'une détermination. Mais la différence est très-aisée à montrer. Plus haut la détermination était donnée, ici elle doit être accomplie par la spontanéité du moi actif. ( S'il est permis de jeter quelques regards en avant, on peut indiquer la différence d'une manière encore plus précise. En effet, il sera démontré dans la partie pratique que la déterminabilité dont il est ici question est une sensition. Or, une sensation est une détermination du moi, mais non du moi en tant qu'intelligence, c'està-dire de ce moi qui se pose comme déterminé par le non-moi, le seul dont il soit ici question. Cette obligation d'être déterminé n'est donc pas une détermination. )

Comme tout réalisme, le système actuel a le défaut de ne considérer le moi que comme un non-moi, et ainsi de ne pas expliquer le passage du non-moi au moi qui devait être expliqué. Si nous accordons ce qui est demandé, la déterminabilité du moi, ou l'obligation

r nu – me 10

pour le moi d'être déterminé, est posée, mais sans que le moi y prenne part. Par là on peut bien expliquer comment le moi peut être déterminable par et pour quelque chose hors du moi, mais non comment il peut être déterminable par et pour le moi, et c'est là pourtant ce qui était demandé. Le moi, en vertu de son essence, n'est déterminable qu'en tant qu'il se pose déterminable et seulement en tant qu'il peut se déterminer, et le mode de déduction présenté n'explique pas comment cela est possible.

c. ̃ – Les deux modes de déduction doivent être synthétiquement conciliés. L'activité et la réciprocité doivent se déterminer mutuellement.

Il n'était pas admissible que la réciprocité, qu'un simple choc ayant lieu sans aucune participation du moi posant, donne au moi l'obligation de se limiter parce que ce qui doit être expliqué ne se trouve pas dans ce principe d'explication. Il faut donc admettre que ce choc n'existera pas sans la participation du moi, mais qu'il aura lieu sur l'activité du moi dans le poser de soi-même; que son activité, dont l'effort est expansif et tend au loin, sera repoussée en soi-même (réfléchie). De là, la limitation du moi de laquelle découlerait naturellement tout le reste.

Par là donc la réciprocité et l'activité ont été déterminées et synthétiquement réunies, comme l'exigeait la méthode de notre recherche. Le choc (non-posé par le moi posant) se produit sur le moi, en tant qu'il est actif, et il n'y a choc qu'autant que le moi est actif. La possibilité du choc est conditionnelle à l'activité du moi. Pas d'activité du moi, pas de choc. En sen scon.'raire, l'activité de la détermination du moi par lui-même serait déterminée par le choc. Pas de choc, pas de détermination du moi; et par suite, pas de détermination du moi, pas d'objectif.

Cherchons à bien connaître le résultat final et le plus important de tous, que nous avons trouvé ici. L'activité (du moi) dans la compréhension des opposés, et la rencontre (en elle-même, abstraction faite de l'activité du moi ) de ces opposés doivent être réunies et ne former qu'une seule et même chose. La rencontre et la compréhension, voilà où se trouve la différence capitale. En réfléchissant sur le moyen de concilier ces extrêmes, nous irons donc le plus loin possible dans l'esprit de la' proposition énoncée.

Il est facile de concevoir comment la rencontre en elle-même est et doit être soumise à la condition d'une compréhension. Les opposés en eux-mêmes sont complètement opposés ils n'ont rien de commun. Si l'un est posé, l'autre ne peut l'être; ils ne se rencontrent qu'en tant que la limite qui les sépare est posée, et cette limite n'est posée ni par le poser de l'un, ni par le poser de l'autre. Elle doit être posée particulièrement; mais alors la limite n'est rien de plus que ce qui est commun aux deux. Par conséquent poser la limite, c'est les embrasser; mais ils ne peuvent être embrassés que si leurs limites sont posées. Ils ne se rencontrent que sous la condition d'une compréhension qui a lieu par et pour celui qui les embrasse.

La compréhension, ou, comme nous pouvons le dire maintenant avec plus de précision, la position de la limite est soumise maintenant à la condition d'une rencontre, ou comme l'activité qui agit dans la limitation, en vertu de ce qui a été dit ci-dessus, est elle-même et même doit être, en tant qu'activité, l'un des termes de la rencontre, cela n'est possible qu'à la condition que cette activité s'échappe dans l'illimité, l'indéterminé et l'indéterminable, c'est-à-dire,dans l'infini. Sans cette tendance vers l'infini, il ne résulterait pas de cette limitation de l'activité, qu'elle eût reçu un choc; ce ne pourrait être qu'une limitation posée par sa simple notion (comme on devrait l'admettre dans un système où un moi fini serait établi absolument). Il pourrait alors y avoir, au-dedans des limites posées par sa notion, une autre limitation qui permettrait de conclure à un choc du dehors et qui devrait être déterminée d'une autre manière: mais de la limitation en général, telle qu'elle est suivie ici, on ne peut tirer une conclusion semblable.

Les opposés dont il est ici question doivent être opposés absolument; il ne doit y avoir en eux aucun point de réunion. Mais les choses finies ne sont pas opposées entre elles absolument, elles sont égales entre elles dans la notion de la déterminabilité; de même tous les infinis, s'il peut y avoir plusieurs infinis, sont égaux entre eux dans la notion de l'indéterminabilité. Parmi les opposés, il n'y a donc que le fini et l'infini qui ne puissent être égaux entre eux tels doivent donc être les opposés dont il est question ici.

Les deux opposés doivent être une seule et même chose cela signifie en peu de mots : Pas d'infini, pas de limitation; pas de limitation, pas d'infini. L'infini et la limitation sont unis dans un seul et même terme.

Si son activité ne tendait pas à l'infini, le moi ne pourrait pas limiter son activité, ni lui poser des bornes comme il le doit. L'activité du moi consiste dans un poser du moi illimité; elle rencontre une résistance, si elle surmontait cette résistance, l'activité qui se trouve au-delà de la limite de la résistance serait entièrement anéantie et supprimée, le moi alors ne poserait pas; mais il doit poser sur cette ligne, il doit se limiter, c'est-à-dire, il doit se poser à cet égard comme ne se posant pas; il doit poser dans cette circonférence la limite indéterminée, illimitée, infinie (plus haut B) et pour faire cela, il faut qu'il soit infini..

En outre, s'il ne se limitait pas, le moi ne serait pas infini. Le moi n'est que ce qu'il se pose, il est infini; c'est-à-dire, il se pose infini il se détermine par le prédicat de l'activité, donc il se limite comme substract de l'infini; il se distingue de son activité infinie (quoiqu'ils ne soient tous deux qu'une seule et même chose), et ainsi doit procéder le moi pour être infini. L'activité s'échappant dans l'infini, qu'il distingue de lui-même, doit être son activité; elle doit lui être attribuée par conséquent, dans une seule et même action, indivise, indécomposable, il doit admettre de nouveau en soi cette activité (déterminer A + B par A); mais s'il l'admet en soi, elle est déterminée, elle n'est donc plus infinie; pourtant elle doit être infinie, et ainsi elle doit être posée hors du moi.

Cette réciprocité du moi en soi et avec soi-même en tant qu'elle se pose en même temps finie et infinie, réciprocité qui n'est qu'une lutte du moi avec lui-même, se reproduisant elle-même, tandis que le moi veut réunir ce qui ne peut être réuni, qu'il cherche tantôt à admettre l'infini sous la forme du fini, et tantôt repoussé pose cet infini hors de lui-même et tente, dans le même moment, de le ramener en lui sous la forme du fini, cette réciprocité est la faculté de l'imagination.

Ainsi sont complètement réunies la rencontre et la compréhension; la rencontre ou la limite est un produit du concevant dans et pour la conception (thèse absolue de l'imagination, qui est à cet égard absolument productive). En tant que le moi et ce produit de son activité sont opposés, les termes de la rencontre sont opposés, et aucun des deux n'est posé dans la limite (antithèse de l'imagination). Mais en tant que tous deux sont de nouveau réunis, cette activité productive doit être attribuée au moi, – les termes qui se limitent sont perçus dans la limite (synthèse de l'imagination, qui est en cela antithétique et synthétique, comme nous le verrons en son temps).

Les termes opposés doivent être compris dans la notion de la déterminabilité (et non celle de la détermination). C'est un moment capital de la réunion demandée, et nous avons encore à y réfléchir, afin de définir et d'éclaircir complètement ce qui vient d'être dit. Si la limite posée entre les opposés (dont l'un est l'opposant, mais l'autre, quant à son existence, est complètement hors de la conscience, et n'est posé que pour la limitation nécessaire), est posée comme une limite solide, fixée, immuable, les opposés sont réunis par la détermination, mais non par la déterminabilité; mais alors la totalité demandée dans la réciprocité de substance ne serait pas remplie (A -j- B ne serait déterminé que par le déterminé A, mais non en même temps par l'indéterminé B). Cette limite ne doit donc pas être regardée comme une limite fixe, et cela est

ainsi toutefois, en vertu de la décision donnée plus haut sur la faculté de l'imagination, qui agit dans cette' limitation. Elle pose pour qu'il y ait détermination du sujet, une limite infinie, comme produit de son activité qui se dirige sur l'infini; elle cherche à s'attribuer cette activité (à déterminer A + B par A); si elle le faisait, elle ne serait plus cette activité; elle serait comme posée en un sujet déterminé, elle serait déterminée elle-même, et non par conséquent infinie. L'imagination est ramenée de nouveau par là dans l'infini (elle est obligée de déterminer A + B par B). D'après cela la simple déterminabilité est l'idée de la détermination qu'il est impossible d'atteindre sur cette voie, et non la détermination elle-même qui existe. L'imagination ne pose aucune limite solide, car elle n'a pas de terrain solide. La raison seule pose quelque chose de solide, parce qu'elle fixe elle-même l'imagination. L'imagination est une faculté qui flotte entre la détermination et l'indétermination, entre le fini et l'infini; et par conséquent elle détermine à la fois A -f- B par le déterminé A et par le déterminé B, ce qui réalise ces hypothèses que nous avons exposées plus haut relativement à elle. L'imagination manifeste cette fluctuation dans son produit; elle le produit, tandis qu'elle flotte et parce qu'elle flotte.

Cette fluctuation de l'imagination entre des termes inconciliables, c'est cette lutte qu'elle soutient avec elle-même, comme on le verra plus tard, qui étant l'état du moi en elle, a un moment de durée (de temps); pour la raison pure tout est en même temps, le temps n'existe que pour l'imagination. L'imagination ne conserve pas cet état long-temps, c'est-à-dire plus long-

temps qu'un instant ( excepté dans le sentiment du sublime qui produit une surprise, une durée de la réciprocité dans le temps). La raison intervient, et donne naissance à une réflexion qui détermine l'imagination à admettre B dans le déterminé A mais l'A posé comme déterminé doit être limité par un B infini, à l'égard duquel l'imagination se conduit comme il a été dit cidessus et ainsi de suite, jusqu'à la détermination complète de la raison ( ici théorique ) par elle-même, où il n'est plus besoin dans l'imagination d'aucun B limitant, hors de la raison', c'est-à-dire jusqu'à la représentation du sujet représentant. Dans le champ pratique, l'imagination poursuit dans l'infini jusqu'à l'idée absolument indéterminable de l'unité suprême, qui ne serait possible que par l'achèvement d'un infini accompli, lequel est lui-même impossible.

1 = Sans l'infinité du moi, sans une faculté productive dont la tendance soit illimitée et illimitable, on ne saurait expliquer la possibilité de la représentation. Cette faculté de production est déduite et synthétiquement démontrée du postulat qu'il doit y avoir une représentation, postulat contenu dans la proposition le moi se pose comme déterminé par le non-moi. Mais on peut prévoir que dans la partie pratique de notre science, cette faculté sera ramenée à une faculté supérieure.

2. = Toutes les difficultés soulevées sur notre route ont été renversées d'une manière satisfaisante; le problème était d'unir les opposés, le moi et le non-moi: par l'imagination qui concilie les contraires ils peuvent être parfaitement conciliés. Le non-moi est un produit du moi se déterminant soi-même; il n'est rien d'absolu et de posé hors du moi. Un moi qui se pose, en tant que se posant soi-même, ou un sujet n'est pas possible sans un objet produit de la manière décrite ( la détermination du moi, sa réflexion sur soi-même comme déterminé, n'est possible qu'à la condition qu'il se limite par un opposé). Seulement la question Comment et par quoi est produit le choc sur le moi, qu'il faut admettre pour l'explication de la représentation? ne doit pas recevoir ici de réponse; car elle est en dehors des limites de la science de la connaissance.

3. – La proposition posée au sommet de l'ensemble

de la science de la connaissance théorique: Le moi se pose comme déterminé par le non-moi, est traitée à fond, et toutes les contradictions qui se trouvaient en elles ont disparu. Le moi ne peut s'opposer autrement que déterminé par le non-moi (pas d'objet, pas de sujet). A cet égard, il se pose comme déterminé; en même temps il se pose aussi comme déterminant, parce que ce qui limite dans le non-moi est son propre produit (pas de sujet, pas d'objet). Non seulement la réciprocité d'action demandée est possible, mais encore ce qui est demandé par le postulat énoncé ne peut être conçu sans cette réciprocité d'action. Ce qui n'avait avant qu'une valeur problématique, a maintenant une certitude apodictique. Par là, il est donc en même temps complètement démontré que la partie théorique de la science de la connaissance est parfaitement fermée; car toute science dont le principe est épuisé, est achevée. Le principe est épuisé, lorsque par la marche de la recherche on y est retourné.

4. = Si la partie théorique de la doctrine de la science de la connaissance doit être achevée, tous les moments nécessaires pour l'explication de la représentation doivent être établis et fondés, et nous n'avons maintenant plus rien à faire qu'à appliquer et à développer tout ce qui a été démontré jusqu'à présent. Mais avant d'entrer dans cette voie, il est utile et très-important, pour avoir une vue parfaite de toute la science de la connaissance, de la soumettre à la réflexion.

5. = Notre problème était de rechercher si, et avec quelle dé(prmination la proposition énoncée comme problématique Le moi se pose nomme déterminé par le

non-moi, pouvait être conçue; nous l'avons recherché avec toutes les déterminations possibles du moi, que nous avons épuisées par une déduction systématique. En éliminant tout ce qui n'avait pas de base solide et ce qui ne pouvait être conçu, nous avons ramené ce qui pouvait être conçu dans un cercle toujours plus étroit, et pas à pas nous nous sommes toujours approchés de plus près de la vérité, jusqu'à ce que nous ayons atteint enfin ce qui seul était concevable. Si cette proposition en général, c'est-à-dire sans les déterminations particulières qu'elle renferme maintenant, est vraie; -qu'elle le soit, c'est un postulat qui repose sur les principes supérieurs, si, dis-je, en vertu de la déduction présente, elle n'est vraie que de cette manière, ce qui a été établi est un fait primitif, qui se présente dans notre esprit.

En termes plus clairs, toutes les manières dont la proposition pouvait être conçue, énoncées dans le cours de notre investigation, que nous avions présente à la pensée avec conscience de la manière dont elles pouvaient être conçues, étaient aussi des faits de notre conscience, en tant que nous les envisagions philosophiquement mais c'étaient des faits de notre faculté de penser, produits artificiellement par la spontanéité de notre réflexion, d'après les règles de la réflexion. La seule manière de concevoir possible, qui reste après l'élimination de toutes celles qui ont été démontrées fausses, est aussi un fait de cette nature produit artificiellement par notre spontanéité elle l'est, en tant qu'ayant été amenée parla réflexion à la conscience du philosophe. Ou à mieux dire la conscience de ce fait est un fait produit artificiellement. Mais la proposition

placée au sommet de notre investigation doit être vraie, c'est-à-dire quelque chose doit lui correspondre dans notre esprit. Elle ne doit pouvoir être vraie que de la seule manière exposée par conséquent, il doit y avoir originairement dans notre esprit, indépendamment de notre réflexion, quelque chose qui corresponde à la manière de la concevoir exposée; et dans cette signification supérieure, je nomme ce qui a été établi un fait dans lequel ne sont pas compris les autres manières indiquées. ( Par exemple, l'hypothèse réalistique Que la matière de la représentation pourrait être donnée du dehors, s'est présentée dans le cours de notre recherche; elle devait être pensée, et la pensée de cette hypothèse devait être un fait de la conscience réfléchissante. Mais nous avons trouvé, dans une recherche plus rigoureuse que cette hypothèse contredisait le principe établi parce que ce à quoi une matière serait donnée du dehors ne serait pas un moi, comme il doit l'être cependant en vertu de ce qui est demandé, mais serait un non-moi, que par conséquent rien ne peut répondre dans le moi à cette pensée, qu'elle est complètement vide, et qu'il faut la repousser comme appartenant à un système transcendant et non transcendantal ).

Il faut remarquer encore en passant, que dans une science de la connaissance, des faits sont établis, par lesquels cette science se distingue comme système de conception réelle de toute philosophie vide et formaliste mais qu'il n'est pas permis en elle de demander quelque chose comme fait, sans apporter la preuve que ce quelque chose est un fait, comme cela a eu lieu dans le cas présent. En appeler aux faits qui se trouvent

dans le domaine de la conscience commune, qu'aucune réflexion philosophique ne guide, si l'on est conséquent et si l'on n'a pas posé d'avance devant soi les résultats qui doivent se produire naturellement, ne produit rien qu'une philosophie populaire, pleine d'erreurs, et qui n'est pas une philosophie véritable. Mais si les faits énoncés se trouvent en dehors de ce cercle, il faut bien savoir comment on est arrivé à être convaincu qu'ils existent comme faits, pourquoi on doit avoir cette conviction; et si on parvient à la faire partager, c'est la preuve que ces faits sont des faits.

6. = Tout porte à prévoir que ce fait doit avoir des conséquences dans notre conscience. Si dans la conscience d'un moi doit exister un fait, le moi doit d'abord poser ce fait comme existant dans sa conscience, et comme il pourrait y avoir à cet égard des difficultés, comme cela pourrait n'être possible que d'une certaine manière, on peut indiquer sans doute la manière dont il se pose en soi. Pour nous exprimer plus clairement, le moi doit s'expliquer ce fait; mais il ne peut pas se l'expliquer autrement que d'après les lois de son être, qui sont les mêmes lois conformément auxquelles toute notre réflexion a été établie jusqu'à présent. La manière dont le moi travaille ce fait en soi dont il le modifie, dont il le détermine; en un mot la méthode qu'il suit à son égard, est désormais l'objet de notre réflexion philosophique. Il est clair que sur ce point la réflexion passe sur un tout autre terrain et a une signification toute différente.

7. -= La série précédente de la réflexion et celle qui va suivre se distinguent par leur objet. Dans celle qui a été développée jusqu'ici, on a réfléchi sur les divers

modes possibles de la pensée, c'était la spontanéité de l'esprit humain, qui produisait l'objet de la réflexion et même les divers modes de pensée possibles, conformément toutefois aux règles d'un système synthétique, aussi bien que la forme de la réflexion, que la manière dont la réflexion doit être conduite. Il est arrivé que l'objet de la réflexion contenait quelque chose de réel, mais avec un alliage de choses vides, qu'il fallait éliminer, jusqu'à ce que pour notre but, pour la science de la connaissance théorique, il ne restât plus que ce qui était entièrement vrai.

Dans la série prochaine, la réflexion sera dirigée sur les faits l'objet de cette réflexion est une réflexion, savoir La réflexion de l'esprit humain sur la donnée qui lui est fournie ( il faut appeler donnée ce qui n'est que l'objet de cette réflexion de l'esprit sur lui-même, car ce n'est pas un fait ). Par conséquent dans la prochaine série, l'objet de la réflexion n'est pas produit par la réflexion elle-même il n'est qu'appelé par elle à la conscience.

Il ressort en même temps de cela que nous n'avons plus maintenant à nous occuper de pures hypothèses, dans lesquelles il soit d'abord nécessaire de démêler le peu de vérité qui s'y trouve, d'un alliage d'erreurs; mais que l'on peut attribuer de plein droit de la réalité à tout ce qui est établi dès à présent.

La science de la connaissance doit être une histoire des faits ( pragmatique ) de l'esprit humain. Nous n'avons travaillé jusqu'ici, pour pouvoir nous y introduire, qu'à démontrer un fait et à l'élever au-dessus du doute. Nous avons ce fait, et dès à présent notre perception qui n'est pas aveugle, qui est expérimentale, peut

tranquillement poursuivre la marche des événements. 8. Ces deux séries de réflexions sont différentes quant à leur direction. Que l'on fasse entièrement abstraction d'abord de la réflexion philosophique artificielle, et que l'on s'en tienne à la réflexion primitivement nécessaire, qui doit mettre l'esprit humain en possession de ce fait ( et qui sera désormais l'objet d'une réflexion philosophique), il est clair que l'esprit humain ne peut réfléchir sur le fait qui n'est donné d'après aucune autre loi que celle en vertu de laquelle ce fait est trouvé; par conséquent, que d'après les lois qui ont dirigé notre réflexion jusqu'à présent. Cette réflexion est partie de la proposition Le moi se pose comme déterminé par le non-moi, et a décrit sa route jusqu'à ce fait. La réflexion présente, naturelle, et qui doit être établie comme fait nécessaire, part de ce fait;. et comme l'application des principes établis ne peut pas être achevée jusqu'à ce que cette proposition soit prouvée comme fait ( jusqu'à ce que le moi se pose comme se posant déterminé par le non-moi), elle doit continuer jusqu'à ce qu'elle arrive à cette proposition. Elle décrit par conséquent toute la route parcourue par celle-ci, mais dans une direction inverse, et la réflexion philosophique qui ne peut suivre que celle-ci, mais ne peut lui donner aucune loi, prend nécessairement la même direction.

9. – Si dès à présent la réflexion prend la direction inverse, le fait établi est en même temps le point où la réflexion doit retourner, c'est le point dans lequel sont unies deux séries tout-à-fait différentes, et dans lequel la fin de l'une se rattache au commencement de l'autre. Dans ce point donc, le principe de distinction

~~ca\_

du mode de déduction suivi jusqu'à présent doit avoir de la valeur.

La méthode était et demeure complètement synthétique. Le fait établi est lui-même une synthèse. Dans cette synthèse, sont d'abord réunis deux opposés de la première série; ce qui serait donc le rapport de cette synthèse à la première série.

Dans la même synthèse, il doit y avoir aussi deux opposés pour la seconde série de la réflexion, afin qu'une analyse et la synthèse qui en résulte soient possibles. Comme il ne peut y avoir dans la synthèse que deux opposés réunis, ceux qui ont été unis en elle à la fin de la première série, doivent être ceux qui doivent être de nouveau séparés pour commencer une seconde série. Mais s'il en est ainsi, la seconde série n'en sera pas véritablement une seconde elle ne sera que la première renversée, et notre méthode ne sera que la répétition d'une solution, qui ne servira de rien, n'augmentera en rien notre connaissance et ne nous fera pas faire un pas en avant. Par conséquent, les termes de la seconde série devront différer en quelque chose de ceux de la première, tout en étant les mêmes. Nous ne pouvons obtenir cette différence qu'au moyen de la synthèse, et même en l'approfondissant. Bieri connaître la différence qui distingue les termes opposés, en tant qu'ils font partie de la première ou de la seconde série, est un résultat qui vaut la peine d'être poursuivi, et qui répand la plus grande lumière sur le point le plus important et le plus caractéristique de ce système.

10. – Les opposés sont dans les deux cas un objectif et un subjectif; mais ils le sont avant et après la

synthèse d'une manière bien différente dans l'esprit humain. Avant la synthèse, ils sont de simples opposés et rien de plus; l'un est ce que l'autre n'est pas, et réciproquement; ils expriment un simple rapport et rien de plus; ils sont quelque chose de négatif, et absolument rien de positif (précisément comme dans l'exemple ci-dessus, la lumière et l'obscurité en Z, Z étant considéré comme limite purement pensée) ils ne sont qu'une simple pensée, sans aucune réalité, et de plus une pensée qui n'est qu'une simple relation. A mesure que l'un se présente, l'autre est anéanti, et celui-là ne pouvant se présenter que sous les prédicats du contraire de l'autre, avec sa notion, par conséquent, se présentant en même temps la notion de ce dernier qui l'anéantit, il ne peut effectivement pas se présenter. Il n'y a donc rien et il ne peut rien y avoir d'existant; notre conscience n'est pas remplie;. il n'existe absolument rien en elle. (Nous n'aurions pas pu entreprendre toutes les recherches auxquelles nous nous sommes livrés jusqu'à présent, sans une illusion bienfaisante de l'imagination, qui supposait un substract à ces purs opposés; notre pensée n'aurait pas pu les atteindre, car ils n'étaient absolument rien et on ne peut pas réfléchir sur rien. Cette illusion ne devait pas être conservée, il fallait seulement en compter le produit dans la somme de nos déductions, et l'en exclure, comme cela a eu lieu réellement). Après la synthèse, ils sont quelque chose qui peut être perçu et retenu dans la conscience, quelque chose qui la remplit ( à la faveur et sous la loi de la réflexion; ils sont pour la réflexion ce qu'ils étaient librement avant, mais sans qu'on le remarquât et avec une forte opposition d'elle-

même), précisément comme ci-dessus la lumière et l'obscurité en Z étaient quelque chose que l'imagination étendait à un moment, quelque chose qui ne s'anéantissait pas absolument. »\* ̃ Cette transformation les précède dans leur passage à travers la synthèse, et il faut indiquer comment la synthèse peut leur communiquer quelque chose qu'ils n'avaient pas auparavant. La faculté synthétique a pour tâche d'unir les opposés, de les concevoir comme une seule et même chose ( car le postulat s'adresse toujours comme auparavant, précisément à la faculté de penser). Elle ne le peut pas; cependant la tâche, le but sont là et ainsi s'élève une lutte entre le postulat et l'impossibilité de le satisfaire. Dans cette lutte, l'esprit hésite, flotte entre le postulat et l'impossibilité de le satisfaire, et dans cette situation, mais dans cette situation seule, il les tient ensemble, ou ce qui revient au même, il les rend tels qu'il puisse les saisir et les retenir en même temps, (leur imprimant ainsi une impulsion qu'ils lui rendent ensuite et qu'il leur renvoie encore, il leur donne un certain contenu et une certaine étendue que l'on montrera plus tard être la pluralité dans le temps et dans l'espace). Cet état est celui de l'intuition; on a déjà nommé plus haut imagination la faculté qui s'y déploie.

11. = Nous croyons que c'est précisément la circonstance qui menaçait de détruire la possibilité d'une théorie de la connaissance humaine, qui est ici la seule condition sous laquelle nous pouvons établir cette théorie. Nous ne prévoyions pas comment il nous serait possible de réunir les termes opposés absolument, et nous voyons ici qu'il ne serait pas possible d'expliquer

les événements dont notre esprit est le théâtre, sans des termes absolument opposés; de même que la faculté qui est le principe de tous ces événements, l'imagination productrice, ne serait nullement possible s'il n'y avait à réunir des termes absolument opposés, et dépassant complètement la mesure de la faculté compréhensive du moi. C'est encore une preuve que notre système est juste et qu'il explique ce qui devait être expliqué. Ce qui est supposé ne peut être expliqué que par ce que l'on trouve et ce qui est trouvé que par ce que l'on supposait. De cet état absolu d'opposition résulte tout le mécanisme de l'esprit humain, mécanisme qui ne peut être expliqué que par une opposition absolue.

12. = Une lumière complète est répandue en même temps sur une expression qui s'est déjà présentée et n'a pas encore été parfaitement expliquée, savoir Comment l'idéalité et la réalité peuvent-elles être une seule et même chose ? Comment toutes deux ne sontelles différentes que suivant la manière dont on les considère ?

Les termes absolument opposés (l'infini subjectif, et l'infini objectif) sont avant la synthèse quelque chose de purement pensé, et comme nous nous sommes exprimés jusqu'à présent, quelque chose de purement idéal. Devant être réunis par la faculté de penser et ne le pouvant pas, ils reçoivent de la réalité par la fluctuation de l'esprit, nommé dans cette fonction, imagination, parce qu'ils deviennent par-là capables d'être perçus par l'intuition, c'est-à-dire qu'ils reçoivent de la réalité en général; car il n'y a et ne peut y avoir réalité que par le moyen de l'intuition. Si l'on fait

abstraction de cette intuition, ce que l'on peut pour la simple faculté de penser, mais non pour la conscience en général, cette réalité redevient quelque chose de purement idéal. Elle n'a d'existence qu'en vertu de la loi de la faculté de la représentation.

13. = Nous apprenons donc ici que toute réalité,toute réalité pour nous, veux-je dire, et on ne peut l'entendre autrement dans un système de philosophie transcendantale, n'est produite que par l'imagination. L'un des plus grands penseurs de notre temps, qui, autant que je puis en juger, enseigne la même chose, l'appelle une illusion de l'imagination. Mais toute erreur est opposée à la vérité, toute erreur doit pouvoir être évitée. Or, s'il est démontré, comme cela le sera dans le système actuel, que sur cette action de l'imagination est fondée pour nous notre conscience, notre vie, notre être, c'est-à-dire toute notre existence en tant que moi, cette action ne doit pas cesser d'être, si nous ne devons pas faire abstraction du moi, ce qui se contredit, car ce qui fait abstraction ne peut pas faire abstraction de soi-même. Par conséquent, l'imagination ne trompe pas; elle donne la vérité et la seule vérité possible. Admettre qu'elle trompe, c'est élever un scepticisme qui professe le doute de sa propre existence.

r

«

DÉDUCTION DE LA. REPRÉSENTATION.

·

I. s

Plaçons-nous bien d'abord au point où nous étions arrivés.

Un choc a lieu sur l'activité du moi qui tend vers l'infini, et dans laquelle, précisément parce qu'elle est infinie, rien ne peut être distingué, et l'activité, qui en cela ne doit être nullement anéantie, est réfléchie, repoussée au dedans, et reçoit précisément la direction inverse de celle qu'elle prenait naturellement. Que l'on se représente l'activité qui se dirige dans l'infini, sous l'image d'une ligne droite qui va de A par B à C, etc. Elle pourrait recevoir le choc soit en-deçà, soit au-delà du point C. Mais on admet qu'elle le reçoit en C, et le principe de ce fait se trouve non dans le moi, mais dans le non-moi.

Sous la condition posée, la direction de l'activité du moi qui va de A à C est réfléchie de C à A.

Mais aussi certainement que le moi est un moi, il ne peut exister aucune influence sur lui, qu'il ne la renvoie. Rien ne peut être supprimé dans le moi, par conséquent la direction de son activité ne peut pas l'être, par conséquent l'activité réfléchie vers A, en

tant qu'elle est réfléchie doit en même temps renvoyer l'influence jusqu'à C.

Nous avons ainsi entre A et C une double direction du moi luttant avec elie-même, dans laquelle la direction de C à A peut être considérée comme une passivité, et celle de A à C, comme une activité, ne formant toutes deux qu'un seul et même état du moi.

Cet état dans lequel les directions opposées sont complètement réunies est l'activité de l'imagination, et nous avons maintenant entièrement déterminé ce que nous cherchions plus haut, une activité qui ne soit possible que par une passivité, et une passivité qui ne soit possible que par une activité.

L'activité du moi qui se trouve entre A et C est une activité résistante, mais cette activité n'est pas possible sans qu'elle ne soit réfléchie car toute résistance suppose quelque chose à quoi il est résisté elle est une passivité en tant que la direction primitive de l'activité du moi est réfléchie mais une direction qui n'existe pas comme direction déterminée et même dans tous ses points ne peut pas être réfléchie. Ces deux directions, celle vers A et celle vers C, doivent être simultanées, et leur simultanéité résout le problème dont il s'agissait plus haut.

L'état du moi, en tant que son activité se trouve entre A et C, est une intuition car l'intuition est une activité qui n'est pas possible sans une passivité, et une passivité qui n'est pas possible sans une activité. L'intuition est maintenant déterminée telle qu'eue est, mais seulement pour la réflexion philosophique; elle demeure complètement indéterminée à l'égard du sujet, comme accident du moi; car pour qu'elle fût dé-

terminée à cet égard, il faudrait qu'elle pût être distinguée des autres déterminations du moi, ce qui n'est pas possible encore elle est même indéterminée ainsi à l'égard de l'objet, car pour qu'elle fut déterminée à cet égard, il faudrait que l'objet de l'intuition fût distingué de ce qui n'est pas objet de l'intuition, ce qui est maintenant également impossible.

Il est clair que la première activité du moi, rendue à sa direction primitive, se dirige sur C mais en tant qu'elle se dirige sur C elle n'est pas résistante, parce que le choc n'a pas lieu en dehors de C, par conséquent elle n'est pas douée d'intuition. Donc, l'intuition et son objet sont limités en C. L'activité qui se dirige sur C n'est pas une intuition, son objet n'est pas l'objet d'une intuition nous verrons plus tard ce qu'ils peuvent être tous deux. Nous ne voulions ici que faire observer qu'il y a quelque chose encore que nous pourrions admettre.

II.

Le moi doit avoir intuition ( intueri) si l'agent de l'intuition ( intuens ) ne doit être réellement qu'en moi, cela signifie que le moi doit se poser comme ayant intuition, car rien n'appartient au moi, qu'autant qu'il le l'attribue.

Le moi se pose comme ayant intuition, c'est-à-dire, il se pose comme agissant dans l'intuition; ce que cette proposition peut signifier encore se présentera naturellement dans le cours de la recherche. En tant qu'il se pose comme actif dans l'intuition, il s'oppose quel-

que chose qui n.'est pas actif en soi, mais qui est passif.

Pour nous orienter dans cette investigation, nous avons à nous souvenir de ce qui a été dit plus haut de la réciprocité, dans la notion de la substantialité. Les deux opposés, l'activité et la passivité, ne doivent pas s'anéantir et se supprimer ils doivent demeurer à côté l'un de l'autre, ils doivent seulement s'exclure mutuellement.

Il est clair qu'à l'agent de l'intuition comme actif {intuenW) doit être opposé un objet de l'intuition (intukum). On demande seulement maintenant de quelle manière peut être posé cet objet de l'intuition. Un objet d'intuition, qui doit être opposé au moi, en tant qu'agent de l'intuition, est nécessairement un non-moi, et il résulte de là d'abord qu'une action du moi, posant cet objet, n'est pas une réflexion, n'est pas une activité se dirigeant vers l'intérieur; donc, autant que nous pouvons en juger jusqu'à présent, elle est une faculté de production l'objet de l'intuition, comme tel, est produit.

Il est évident de plus que le moi ne peut pas avoir la conscience de son activité, dans cette production de l'objet de l'intuition, activité qui n'étant pas réfléchie n'est pas attribuée au moi; elle n'est rapportée au moi que dans la réflexion philosophique que nous établissons maintenant, et qu'il nous faut toujours distinguer avec soin de la réflexion commune et nécessaire. La faculté produisante est toujours l'imagination donc, ceposer de l'objet de l'intuition a lieu au moyen de l'imagination et est lui-même une intuition.

L'intuition doit être opposée à une activité que le

moi s'attribue dans l'intuition. Il doit y avoir en même temps, dans une seule et même action, une activité de l'intuition que le moi s'attribue par le moyen de la réflexion et une autre activité qu'il ne s'attribue pas. La dernière est une simple intuition; la première doit l'être aussi, mais elle doit être réfléchie. Comment cela arrive-t-il et qu'en résulte-t-il ? •"

En tant qu'activité, l'intuition se dirige vers C. Mais elle n'est purement une intuition qu'en tant qu'elle résiste à la direction opposée vers A; si elle ne résiste pas, elle n'est pas une intuition, elle est une activité absolue.

Cette activité de l'intuition doit être réfléchie, c'està-dire, l'activité du moi, qui se dirige vers C (qui est toujours une seule et même activité), et même comme résistant à une direction opposée ( car autrement elle ne serait pas cette activité, elle ne serait pas l'activité de l'intuition ) doit être tournée vers A.

Voici la difficulté L'activité du moi est déjà réfléchie vers A par le choc du dehors, et maintenant (car le moi doit se poser comme ayant intuition absolument parce qu'il est un moi) elle doit être réfléchie vers la même direction par une spontanéité absolue. Si ces deux directions ne sont pas distinguées, aucune intuition n'est réfléchie; seulement il y a plusieurs fois intuition d'une seule et même manière, car l'activité est la même c'est une seule et même activité du moi et la direction est la même de C vers A. Donc, si la réflexion demandée est possible, elles doivent pouvoir être distinguées) et avant d'aller plus loin nous avons à résoudre ce problème Comment et par quoi sont-elles distinguées ?

Déterminons ce problème plus rigoureusement. On peut apercevoir d'avance, avant tout examen, comment la première direction de l'activité du moi vers A peut être distinguée de la seconde même direction car la première est réfléchie par un simple choc du dehors; la seconde est réfléchie par une spontanéité absolue. Nous pouvons l'apercevoir, du terrain 3e la réflexion philosophique sur lequel nous nous sommes volontairement placés dès le commencement de l'investigation. Mais il s'agit de démontrer cette supposition pour la possibilité de toute réflexion philosophique; il s'agit de démontrer comment l'esprit humain arrive à cette distinction entre la réflexion d'une activité extérieure, et celle d'une activité intérieure. C'est cette distinction qui doit être déduite comme fait et démontrée par cette déduction.

Le moi doit être défini par le prédicat d'agent d'intuition {inluens) et être distingué par-là d'un objet d'intuition ( intuitum ). Tel est le postulat d'où nous sommes partis, et nous ne pouvions partir d'aucun autre. Le moi, comme sujet de l'intuition, doit être opposé à ce qui en est l'objet, et être distingué ainsi du non-moi. Évidemment nous n'avons pas dans cette recherche de terrain solide et nous tournons dans un cercle éternel, si l'intuition en soi et comme telle n'est pas fixée. Il faut donc commencer par définir le rapport du moi et celui du non-moi à l'intuition, et la

III.

solution du problème donné plus haut dépend de la possibilité de fixer l'intuition elle-même et comme telle. Ce dernier problème est le même que celui par lequel il était demandé que l'on fit distinguer la première direction vers A de la seconde. Une fois l'intuition fixée, la première direction vers A est contenue en elle, et avant l'action réciproque et la suppression mutuelle, on peut regarder sans crainte comme réfléchie vers A, non la première direction, mais l'intuition en général.

Pour que l'intuition puisse être conçue comme une seule et même chose, il faut qu'elle soit fixée; mais l'intuition, comme action, n'est rien d'arrêté elle est une fluctuation de l'imagination entre des directions qui luttent entr'elles. Elle doit être fixée, cela signifie l'imagination ne doit pas flotter plus long-temps, ce qui détruirait l'intuition; mais cela ne doit pas êlrê par conséquent, doit demeurer ce produit de l'état d'intuition, la trace des directions opposées, qui n'est aucune d'elles, mais qui participe de toutes deux à la fois.

Dans cette fixation de l'intuition, qui devient par là une intuition, il y a trois choses Premièrement l'action de fixer; cette action est fournie à la réflexion par la spontanéité; elle est produite, comme on le montrera bientôt, par cette spontanéité de la réflexion ellemême, par conséquent l'action de fixer appartient à la faculté qui pose absolument dans le moi, ou à la raison. -Ensuite le déterminé, ou ce qui devient déterminé, et c'est l'imagination en tant qu'une limite est posée à son activité.- Enfin, ce qui résulte de la détermination, le produit de l'imagination dans sa fluctuation. Il est évi-

dent que si la fixation demandée est possible, il doit y avoir une faculté qui l'opère cette faculté n'est ni la raison qui détermine, ni l'imagination qui produit, c'est par conséquent une faculté intermédiaire entr'elles, c'est la faculté en laquelle réside ce qui peut être déterminé, ce qui peut être entendu, et qui est justement nommée, pour ce motif, entendement.

L'entendement n'existe qu'en tant qu'il y a en lui quelque chose d'arrêté et tout ce qui est fixé ne l'est que dans l'entendement. On peut définir l'entendement l'imagination fixée par la raison, ou la raison pourvue d'objets par l'imagination. L'entendement est une fa culté de l'esprit, en repos, inactive, qui ne fait que retenir ce qui est produit par l'imagination, ce qui est ou doit être déterminé par la raison, ce qui peut avoir été rapporté de ses actions.

Il n'y a de la réalité que dans l'entendement. Il est la faculté du réel. L'idéal devient réel en lui ( de là le mot entendre exprime un rapport à quelque chose qui doit nous arriver du dehors, sans notre participation). L'imagination produit la réalité; mais il n'y a aucune réalité en elle. Ce n'est que par la perception et la compréhension dans l'entendement que le produit devient quelque chose de réel. Nous accordons de la réalité non pas à ce qui se présente à notre conscience comme un produit de l'imagination; mais bien à ce que nous trouvons compris dans l'entendement, auquel nous attribuons non la faculté de produire, mais celle de retenir. y ·

Il sera démontré que dans la réflexion, en vertu de ses lois, on ne peut retourner que jusqu'à l'entendement et que l'on y trouve alors quelque chose de donné comme

matière de la réflexion à la réflexion elle-même. Mais on n'a pas conscience de la manière dont cela arrive dans l'entendement. De là l'inébranlable conviction que nous avons de la réalité des choses, existant hors de nous et sans notre consentement, parce que nous n'avons pas conscience de la faculté de leur production. Si dans la réflexion commune de même que dans la réflexion philosophique, nous avions conscience, qu'elles ne sont amenées à l'entendement que par l'imagination, nous expliquerions tout comme illusion, et nous aurions tort de cette manière comme de l'autre.

IV.

Reprenons le fil de notre raisonnement; nous l'avons laissé tomber, parce qu'il était impossible de le suivre.

Le moj réfléchit son activité qui dans l'intuition se dirige vers C, comme résistant à une direction opposée de C en A. D'après le principe énoncé ci-dessus, elle ne peut être réfléchie comme une activité allant au dehors, car ce serait alors l'activité tout entière infinie du moi, qui ne peut être réfléchie, et non l'activité qui se présente dans l'intuition. La réflexion est exigée cependant elle doit être réfléchie par conséquent comme une activité allant jusqu'à C, comme déterminée et limitée en C; ce qui serait le premier cas.

En C, l'activité intuitive du moi est donc limitée par l'activité qui agit dans la réflexion. Mais comme cette activité n'est que réfléchissante, comme elle

n'est pas réfléchie elle-même (hormis dans notre réflexion philosophique actuelle) la limitation en C est opposée au moi et attribuée au non-moi. Sur C, dans l'infini, un produit, déterminé de l'imagination produisant absolument, est posé par une intuition obscure, irréfléchie et n'arrivant pas à la conscience déterminée, ce qui limite la faculté de l'intuition réfléchie précisément d'après la règle, que par son premier principe, le premier produit indéterminé serait posé en général; ce qui serait le second cas. Ce produit est le non-moi par l'opposition duquel le moi est déterminé, ce qui rend possible le sujet logique de la proposition Le moi a intuition {intuens est).

L'activité du moi qui a intuition ainsi déterminée est, quant à sa détermination du moins, fixée et comprise dans l'entendement; car sans cela, les activités contraires du moi se croiseraient, s'anéantiraient l'une l'autre mutuellement.

Cette activité va de A à C et doit être saisie dans cette direction, mais par une activité réfléchissante du moi qui aille par conséquent deC versA. Il est évident que dans cette compréhension se présentent des directions opposées, de sorte donc que cette compréhension a lieu au moyen de la faculté de l'opposition, l'imagination, et doit être par conséquent une intuition, ce qui serait le troisième cas. Dans sa fonction actuelle, l'imagination ne produit pas, mais ( pour le poser dans l'entendement et non pour le retenir) embrasse seulement ce qui a été produit et ce qui a été conçu dans l'entendement, et pour ce motif, est nommée reproductive.

L'agent de l'intuition, en cette qualité, c'est-à-dire

déterminé comme activité, doit avoir une activité opposée qui n'est pas celle-là et en diffère. Mais l'activité est toujours activité, et jusqu'à présent on ne peut rien distinguer en elle que sa direction. Or, cette direction opposée est la direction de C vers A, qui a son origine dans une réflexion du dehors, et qui a été retenue dans l'entendement; ce qui serait le quatrième cas. En tant que ce qui existe dans l'acte d'intuition doit être déterminé, cette direction opposée doit elle-même être objet d'intuition, et ainsi il existe en même temps que la détermination de l'agent de l'intuition, une intuition de l'objet, mais qui n'est pas réfléchie. Or, pour être opposé à l'agent de l'intuition, l'objet de l'intuition doit être déterminé comme tel, ce qui ne peut se faire que par la réflexion; seulement la question est de savoir laquelle des activités, dont la direction est extérieure, doit être réfléchie, car une activité allant ait dehors doit être réfléchie. Mais l'activité qui dans l'acte d'intuition va de A vers C donne l'intuition de l'agent de l'intuition.

Il a été avancé plus haut que pour que la limitation ait lieu en C, il faut que l'activité produisante du moi dépasse C, dans l'indéterminé. Cette activité est réfléchie de l'infini au-delà de C vers A; mais de C vers A se trouve la première direction qui a laissé sa trace dans l'entendement comme résistant dans l'intuition à l'activité propre du moi de A vers C, et relativement à laquelle cette activité opposée doit être appropriée à l'opposé du moi, c'est-à-dire au non-moi, ce qui serait le cinquième cas.

Cette activité aperçue dans l'intuition doit être déterminée comme telle et même comme objet de l'intuition

opposée à l'agent de l'intuition, donc par quelque chose qui n'est pas objet de l'intuition et qui est pourtant un non-moi. Mais cette activité se trouve au-delà de C comme produit absolu de l'activité du moi entre C et A se trouve l'objet de l'intuition, qui d'après sa détermination dans l'entendement est embrassé comme quelque chose de réel, ce qui serait le sixième cas.

Ils sont à l'égard l'un de l'autre, comme l'activité et la passivité (réalité et négation) et sont donc réunis par la détermination réciproque. Pas d'objet d'intuition, pas d'agent d'intuition, et réciproquement. Au contraire, si un objet d'intuition est posé et en tant qu'il l'est, un agent d'intuition est posé et réciproquement.

Tous deux doivent être déterminés; car le moi doit se poser comme agent d'intuition et s'opposer à cet égard au non-moi. Mais pour cela il faut un fondement solide de distinction entre l'agent et l'objet de l'intuition, et ce ne peut pas être la détermination réciproque, comme l'a prouvé la discussion ci-dessus. L'un étant déterminé ensuite, l'autre l'est par celuilà, précisément parce qu'ils sont en détermination réciproque. Cependant l'un des deux, d'après le même principe, doit être déterminé par soi-même et non par l'autre, parce que nous ne sortons pas d'ailleurs du cercle de la détermination réciproque.

V.

L'agent de l'intuition en soi, c'est-à-dire comme ac-

tivité, est déjà déterminé par cela même qu'il se trouve en détermination réciproque c'est une activité à laquelle, dans le terme opposé, correspond une passivité c'est une activité objective. Une activité de cette nature est déterminée par une activité non objective, et par conséquent une activité pure, qui est activité en général et absolument.

Toutes deux sont opposées; elles doivent être toutes deux synthétiquement réunies, c'est-à-dire mutuellement déterminées l'une par l'autre 1 ° l'activité objective par l'activité absolue. L'activité en général est la condition de l'activité objective; elle est son fondement réel 2° l'activité en général ne doit pas être déterminée par l'activité objective, si ce n'est par son opposée, la passivité; par conséquent l'activité en général est déterminée par un objet de l'activité et par conséquent par une activité objective. L'activité objective est le principe de détermination ou le principe idéal de l'activité en général; 3° toutes deux se déterminent mutuellement l'une l'autre, c'est-à-dire la limite doit être posée entr'elles c'est le passage de l'activité pure à l'activité objective et réciproquement; c'est à cette condition que l'on peut réfléchir sur elle ou en faire abstraction.

Cette condition comme telle, c'est-à-dire comme limite de l'activité pure et de l'activité objective, est aperçue par l'imagination, et fixée par l'entendement, de la manière qui a été décrite.

L'intuition est l'activité objective sous une certaine condition. Inconditionnelle, elle ne serait pas l'activité objective, elle serait l'activité pure.

En vertu de la réciprocité de détermination, l'objet

de l'intuition n'est aperçu que sous une certaine condition en dehors de cette condition, il ne serait pas objet d'intuition, il serait une chose posée absolument, une chose en soi, il serait une passivité absolue, comme contraire d'une activité absolue.

}~1'

VI.

L'intuition est quelque chose de conditionnel aussi bien pour l'agent que pour l'objet de l'intuition; on ne doit donc pas encore les distinguer suffisamment par ce caractère nous avons à les détermner davantage. Cherchons à déterminer la condition de l'intuition pour tous deux, s'ils peuvent être distingués par elle.

L'activité absolue devient objective conditionnellement, c'est-à-dire évidemment, l'activité absolue est supprimée comme telle, et il y a à son égard une passivité. Donc la condition de toute activité objective est une passivité.

Cette passivité doit être aperçue intuitivement. Mais une passivité ne peut être aperçue autrement que comme l'impossibilité d'une activité contraire, que comme un sentiment de contrainte à une action déterminée, ce qui est possible à l'imagination; mais cette contrainte est fixée dans l'entendement comme une nécessité. Le contraire de cette activité conditionnelle à une passivité, est une activité libre, aperçue par l'imagination comme une fluctuation de l'imagination entre la réalisation, ou la non-réalisation d'une action, entre la

conception, ou la non-conception d'un objet dans l'entendement, activité conçue dans l'entendement comme une simple possibilité.

Ces deux sortes d'activité, qui sont opposées en soi sont synthétiquement réunies. 1. La contrainte est déterminée par la liberté; l'activité libre se détermine elle-même pour un acte déterminé ( affection de soi-même). 2. La liberté est déterminée par la contrainte c'est seulement sous la condition d'une détermination déjà existante; en vertu d'une passivité que l'activité se détermine de soi-même, toujours libre encore dans cette détermination, à un acte déterminé (la spontanéité ne peut réfléchir qu'à la condition d'une réflexion survenue par un choc du dehors; mais elle ne doit pas réfléchir sans cette condition). 3. Toutes deux se déterminent mutuellement dans l'intuition. La réciprocité d'action dans l'agent de l'intuition, de l'affection de soi-même, et d'une affection extérieure, est la condition à laquelle l'agent de l'intuition est tel. L'objet de l'intuition est donc en même temps déterminé par là La chose en soi est l'objet de l'intuition sous condition d'une réciprocité d'action. En tant que l'agent de l'intuition est actif, l'objet est passif; et en tant que l'objet de l'intuition, qui, à cet égard est une chose en soi, est actif, l'agent de l'intuition est passif. De plus, en tant que l'agent de l'intuition est actif, il n'est pas passif, et réciproquement; il en est de même de l'objet de l'intuition. Mais cela ne donne aucune détermination solide, nous ne sortons pas par là de notre cercle. Il faut par conséquent déterminer davantage. Nous devons chercher la part de l'un des deux dans la réciprocité d'action par soi-même indiquée.

VII.

A l'activité de l'agent de l'intuition à laquelle correspond une passivité dans l'objet, et qui est comprise par conséquent dans cette action réciproque, est opposée une activité à laquelle ne correspond pas une passivité dans l'objet, qui se dirige, par conséquent, sur l'agent de l'intuition lui-même ( l'activité qui agit dans l'affection de soi-même). La première devrait donc être déterminée par celle-ci.

Cette activité déterminante devrait être aperçue par l'imagination suivant les manières qui ont été exposées jusqu'ici.

Il est évident que l'activité objective de l'agent de l'intuition ne peut avoir aucun autre principe que l'activité de la détermination de soi-même. Si cette dernière pouvait être déterminée, la première le serait, et avec elle l'accidentel de l'agent de l'intuition dans l'action réciproque, de même que par celui-ci l'accidentel de l'objet de l'intuition serait déterminé.

Les deux modes d'activité doivent se déterminer mutuellement; premièrement, l'activité qui se réfléchit en soi-même doit déterminer l'activité objective, comme on vient de l'indiquer; secondement, l'objective doit déterminer celle qui revient en soi-même. Ce qui vaut pour l'activité objective, a autant de valeur pour l'activité se déterminant soi-même pour la détermination de l'objet. Mais l'activité objective peut être détermi- née par la détermination de l'objet; il en est donc de

même pour l'activité qui se présente par elle dans la détermination de soi-même. Troisièmement, les deux activités se trouvent donc en détermination réciproque, comme il a été maintenant prouvé, et nous n'avons cependant aucun point solide pour la détermination.

L'activité de l'objet de l'intuition, en tant qu'elle se dirige sur l'agent de l'intuition dans l'action réciproque, est déterminée par une activité qui revient en soi-même, par laquelle se détermine l'influence exercée sur l'agent de l'intuition.

D'après l'argumentation de ci-dessus, l'activité est pour la détermination de soi-même, la détermination d'un produit de l'imagination fixé dans l'entendement par la raison, et par conséquent une pensée. L'agent de l'intuition se détermine soi-même à penser un objet. °

En tant que l'objet est déterminé par l'acte de penser, il est une pensée.

Il vient d'être déterminé ainsi comme se déterminant soi-même à exercer une influence sur l'agent de l'intuition.

Cette détermination n'est devenue possible que parce qu'une passivité devait être déterminée dans l'agent de l'intuition opposé. Pas de passivité dans l'agent de l'intuition, pas d'activité primitive dans l'objet et retournant en soi-même comme activité pensée. Pas d'activité semblable dans l'objet, pas d'activité dans l'agent de l'intuition. Mais d'après ce qui a été déjà exposé, cette détermination est la détermination par causalité. L'objet est considéré comme cause d'une passivité dans l'agent de l'intuition regardée comme son effet. L'acti-

vité intérieure de l'objet en vertu de laquelle il se détermine à la causalité, est une simple pensée, (un noumène) si, comme on le doit, on donne par l'imagination un substract à cette activité.

VIII.

L'activité d'une détermination de soi-même pour la détermination d'un objet déterminé, doit être déterminée davantage; car nous n'avons encore aucun point solide. Elle est déterminée par cette activité de l'agent de l'intuition qui ne détermine pas un objet comme objet déterminé (= A); qui ne se dirige pas sur un objet déterminé, (qui ne se dirige donc que sur l'objet en général comme pur objet). Cette activité devrait par la détermination de soi-même se donner pour objet A ou A; elle serait donc à l'égard de A ou de A complètement indéterminée ou libre; elle serait libre de réfléchir sur A ou d'en faire abstraction.

Cette activité doit être aperçue d'abord par l'imagination mais flottant entre les opposés, entre la conception ou la non-conception de A, elle doit être considérée comme imagination, c'est-à-dire comme libre de flotter de l'une à l'autre, (ou également si on a en vue une loi dont nous n'avons encore rien ici, comme une consultation de l'esprit avec lui-même). Cependant, A ou A devant être conçu par cette activité, ( A posé comme pouvant être réfléchi ou comme tel qu'on en puisse faire abstraction), elle doit être considérée à cet égard comme entendement. La réunion par une intuition nouvelle de A et A dans l'entendement se nom-

me jugement. Le jugement est la faculté libre jusqu'à a présent de réfléchir sur les objets déjà posés dans l'entendement, ou d'en faire abstraction et de les poser dans l'entendement avec plus de détermination, suivant la mesure de cette réflexion ou de cette abstraction. Ces deux facultés, l'entendement pur et le jugement, doivent se déterminer mutuellement. 1 L'entendement doit déterminer le jugement. Il contient déjà en soi les objets dont ce dernier fait abstraction ou qu'il réfléchit, et il est ainsi la condition de la possibilité d'un jugement en général. 2. Le jugement doit déterminer l'entendement. Il détermine l'objet en général comme objet; sans lui, il n'y a pas de réflexion; sans lui, par conséquent, il n'y a rien de fixé dans l'entendement qui est posé d'abord parla réflexion; donc pas de réflexion, pas d'entendement; le jugement est ainsi la condition de la possibilité de l'entendement et tous deux se déterminent mutuellement. Rien dans l'entendement, pas de jugement; pas de jugement, rien dans l'entendement pour l'entendement, pas de pensée de l'objet pensé

En vertu de la détermination réciproque, l'objet est déterminé ainsi L'objet pensé comme objetde la faculté de penser, à cet égard donc comme passif, est déterminé par un objet non pensé, par conséquent par une chose qu'il est simplement possible de penser (qui doit avoir en soi le principe en vertu duquel elle peut être pensée principe qui ne doit pas se trouver dans l'être pensant à cet égard, cette chose est donc active, et l'être pensant passif). Les deux objets, celui qui est pensé et celui qui pourrait l'être, sont déterminés mutuellement l'un par l'autre. Tout objet pensé peut être pen-

sé; tout objet qui peut être pensé, est pensé à ce titre, et il ne peut être pensé qu'autant qu'il est pensé comme tel. Pas d'objet pensé, pas d'objet qui puisse être pensé, et réciproquement. Ce qui peut être pensé et la faculté d'être pensé sont un simple objet du jugement. Il n'y a que ce qui est jugé comme pouvant être pensé, qui puisse être pensé comme cause de l'intuition. L'être pensant doit se déterminer à penser quelque chose comme pouvant être pensé, et à cet égard ce qui peut être pensé serait passif; mais, au contraire, ce qui peut être pensé doit avoir en soi le principe de détermination qui fait qu'il peut être pensé j et à cet égard l'être pensant serait passif. Cela donne une action réciproque entre l'être pensant et l'objet pensé dans la pensée, et par conséquent est un point solide de détermination. Il nous faut déterminer encore davantage l'être jugeant.

IX.

L'activité qui détermine en général un objet est déterminée par une activité qui n'a pas d'objet, par une activité non objective opposée à l'objective. Il s'agit seulement de savoir comment cette activité peut être posée et opposée à l'objective.

De même qu'a été déduite la possibilité de faire abstraction de tout objet déterminé – A, ici est demandée la possibilité de faire abstraction de tout objet en général. Il doit exister une semblable faculté d'abstraction absolue, si la détermination demandée doit être possible, et il faut qu'elle le soit, si une conscience du moi et une conscience de la représentation doivent être possibles.

Cette faculté devrait d'abord pouvoir être aperçue. En vertu de son essence, l'imagination flotte entre l'objet et le non-objet; elle est fixée comme n'ayant aucun objet. C'est-à-dire, l'imagination (réfléchie) est entièrement anéantie, et cette annulation, cet anéantissement de l'imagination est aperçu par l'imagination (non réfléchie, et ainsi n'arrivant pas à la conscience claire). ( La représentation obscure existant en nous, si nous faisons abstraction, afin de rendre la pensée, pure de tout mélange de l'imagination, est cette intuition qui se présente souvent à l'esprit du penseur). Le produit d'une pareille intuition (non réfléchie) devrait être fixé dans l'entendement; mais il ne doit rien être, il ne doit pas être un objet; il ne peut donc pas être fixé. ( La représentation obscure de la pensée d'un simple rapport sans ses termes. ) Il ne reste donc rien que la simple règle de la raison, la règle de faire abstraction, la simple loi d'une détermination qui ne doit jamais être réalisée ( par l'imagination et l'entendement pour une conscience nette ), et cette faculté absolue d'abstraction est par conséquent la raison.

Si tout objectif est supprimé, il reste du moi ce qui se détermine soi-même et ce qui est déterminé par soimême, le moi et le sujet. Le sujet et l'objet sont déterminés l'un par l'autre, de sorte que l'un est exclu absolument par l'autre. Si le moi ne détermine que soi-même, il ne détermine rien hors de soi et s'il détermine quelque chose hors de soi, il ne se détermine pas seulement soi-même. Mais le moi est maintenant déterminé, comme ce qui reste après la disparution de tout objet par la faculté d'abstraction absolue; et le

non-moi comme ce dont il peut être fait abstraction par cette faculté d'abstraction. Nous avons donc maintenant un point solide de distinction entre l'objet et le sujet. C'est donc là la cause vraisemblable et qui ne saurait maintenant être méconnue, quant à sa signification, de toute conscience de soi-même. Tout ce dont je puis faire abstraction, tout ce que je peux éliminer par la pensée ( non tout à la fois mais en faisant abstraction plus tard de ce que je laisse maintenant, et en laissant alors ce dont je fais abstraction maintenant), n'est pas mon moi, et je l'oppose à mon moi uniquement parce que je le considère comme tel que je puisse l'éliminer par la pensée. Plus un individu déterminé peut éliminer par la pensée, plus la conscience empirique de soi-même s'approche de la conscience pure depuis l'enfant qui quitte pour la première fois son berceau, et apprend à le distinguer de soi-même, jusqu'au philosophe populaire qui admet encore des images matérielles d'idées et s'inquiète de la place de l'âme, et enfin jusqu'au philosophe transcendantal qui conçoit, et se prouve du moins, la loi de concevoir un pur moi. X.

Cette activité qui détermine le moi par l'abstraction de tout ce dont on peut faire abstraction devrait à son tour être déterminée elle-même. Mais comme dans ce dont je ne puis pas faire abstraction et où je ne peux faire abstraction de rien (c'est ainsi que le moi est jugé comme simple), rien ne peut être déterminé davantage, elle ne pourrait être déterminée que par une activité qui ne déterminerait absolument pas, et ce qui serait

déterminé par elle pourrait être déterminé par un absolument indéterminé.

Une faculté semblable de l'absolument indéterminé, comme condition de tout déterminé, a été démontrée dans l'imagination par les déductions précédentes; mais elle ne peut être élevée à la conscience, parce qu'elle devrait alors être réfléchie, par conséquent déterminée pour l'entendement, et qu'elle ne demeurerait donc pas indéterminée et infinie.

Le moi dans la détermination de soi-même a été considéré comme déterminant et déterminé si en vertu de la détermination présente et suprême on réfléchit là-dessus, que ce qui est déterminé et détermine absolument doit être un absolument indéterminé, et de plus que le moi et le non-moi sont absolument opposés, on reconnaîtra, si le moi est considéré comme déterminé, que le non-moi est l'indéterminé déterminant j et au contraire, si le moi est considéré comme déterminant, qu'il est lui-même l'indéterminé et que c'est le non-moi qui est déterminé par lui. De là s'élève la lutte suivante.

Si le moi réfléchit sur soi-même et se détermine parlà, le non-moi est infini et illimité. Si, au contraire, le moi réfléchit sur le non-moi en général (sur l'univers) et le détermine par-là, il est lui-même infini. Dans la représentation, le moi et le non-moi se trouvent donc en action réciproque si l'un est fini, l'autre est infini, et réciproquement. Mais l'un des deux est toujours infini c'est le principe des antinomies de Kant.

Si, dans une réflexion plus élevée encore, on réfléchit que le moi est l'absolument déterminant, par conséquent qu'il est ce que la réflexion ci-dessus de laquelle dépend la lutte détermine absolument, dans ce cas, le non-moi est quelque chose de déterminé par le moi; qu'il soit expressément déterminé pour la réflexion ou qu'il soit laissé indéterminé pour la détermination du moi par soi-même dans la réflexion, et qu'ainsi le moi, qu'il soit fini ou infini, ne se trouve en réciprocité d'action qu'avec soi-même, réciprocité d'action dans laquelle le moi est parfaitement réuni avec soi-même, et au-dessus de laquelle ne s'élève aucune philosophie théorique.

XI.

TROISIÈME PARTIE.

PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE PRATIQUE.

§ 5. Second théoréme.

Dans la proposition, qui résultait des trois propositions fondamentales de la science de la connaissance Le moi et le non-moi se déterminent mutuellement; se trouvaient les deux suivantes, l'une Le moi se pose comme déterminé par le non-moi, que nous avons discutée et à l'égard de laquelle nous avons indiqué les faits qui devaient lui correspondre dans notre esprit l'autre Le moi se pose comme déterminant le nonmoi.

Au commencement du § précédent, nous ne pouvions savoir encore s'il nous serait jamais possible d'assurer une signification à la dernière proposition, puisqu'en elle est supposée la déterminabilité, et par conséquent la réalité du non-moi, à l'admission desquelles nous n'avons désigné encore aucun fondement. Mais maintenant, par le postulat et sous la supposition de ce fait, est demandée en même temps la réalité d'un nonmoi, pour le moi bien entendu, la science entière de la connaissance, comme connaissance transcendan-

tale, ne pouvant ni devant aller au-delà du moi-et la difficulté qui nous empêchait d'admettre la seconde proposition a disparu. Si un non-moi a de la réalité pour le moi, et si, ce qui est la même chose, le moi le pose comme réel, ce dont la possibilité ainsi que la méthode a été démontrée, le moi, si les autres déterminations de la proposition sont convenables, comme nous ne pouvons le savoir encore, peut se poser comme déterminant (limitant) cette réalité posée.

Dans la discussion de la proposition énoncée Le moi se pose comme déterminant le non-moi, nous pourrions procéder précisément comme nous avons fait dans la discussion de la proposition précède ate Le moi se pose comme déterminé par le non-moi. Il y a dans cette proposition, comme dans l'autre, plusieurs oppositions; nous pourrions tenter de les concilier synthétiquement, de concilier synthétiquement les notions élevées par cette synthèse, si elles devaient être opposées, etc. Et nous épuiserions complètement et sûrement notre proposition, d'après une méthode simple et fondamentale. Mais il y a une manière plus courte et non moins complète de les discuter.

Il y a dans cette proposition une antithèse capitale, qui comprend toute la lutte entre le moi comme intelligence et à cet égard limité, et le moi comme essence posée absolument et par conséquent illimitée; et nous sommes forcés d'admettre comme moyen de réunion une faculté pratique du moi. Nous examinerons d'abord cette antithèse et nous essayerons d'en concilier les termes; les autres antithèses se découvriront alors d'elles-mêmes et seront plus faciles à concilier.

I.

<

Prenons pour examiner cette antithèse la voie la plus courte, par laquelle en même temps, d'un point de vue plus élevé, la proposition capitale de toute science de la connaissance pratique Le moi se pose comme déterminant le non-moi, a été démontrée comme acceptable et tenue dès le principe d'une valeur supérieure comme purement problématique.

Le moi est moi; il est inconditionnellement un seul et même moi en vertu de l'acte par lequel il se pose soi-même ( § 1. ).

En tant qu'il représente, ou qu'il est intelligence, le moi est comme tel une faculté de représentation soumise à des lois nécessaires. Mais à cet égard, il n'est pas un avec le moi absolu, posé absolument par soimême.

Car, comme intelligence, en tant qu'il est déjà moi, le moi est déterminé par soi-même quant à sa détermination particulière au-dedans de cette sphère. A cet égard, il n'y a rien en lui que ce qu'il y pose, et dans notre théorie, nous avons expressément condamné l'opinion d'après laquelle il arriverait au moi quelque chose, en présence de quoi il se comportât d'une manière purement passive. Mais cette sphère en ellemême, considérée en soi, lui est posée non par luimême, mais par quelque chose en dehors de lui. Le

mode de représentation en général est déterminé par le moi. Mais que le moi soit représentant, ce n'est pas le moi qui le détermine, c'est, comme nous l'avons vu, quelque chose en dehors du moi. Nous ne pourrions concevoir la représentation, en général, d'aucune autre manière que par la supposition d'un choc contre l'activité du moi qui s'échappe dans l'indéterminé et l'infini. Comme intelligence en général le moi dépend donc d'un non-moi indéterminé et jusqu'à présent complètement indéterminable et ce n'est que par le moyen de ce non-moi qu'il est intelligence

Mais le moi doit être absolument posé par lui-même, quant à toutes ses déterminations; et par conséquent doit être complètement indépendant de tout non-moi possible.

Le moi absolu et le moi intelligent ( s'il est permis de s'exprimer ainsi, comme s'ils formaient deux mois, tandisqu'ils doiventcependant n'en former qu'un seul ) ne sont pas un seul et même moi mais ils sont opposés l'un à l'autre, ce qui contredit l'identité absolue du moi.

Cette contradiction doit être détruite et ne peut l'être que de la manière suivante L'intelligence du moi, cause de la contradiction, ne peut être supprimée sans 1 Je félicite le lecteur qui pressent le sens profond et les conséquences étendues de cette proposition qu'il les poursuive d'après sa méthode. Une essence finie, n'est finie que comme intelligence la législation pratique qui doit lui être commune avec cet infini ne peut dépendre de rien hors d'elle.

Que ceux aussi qui sont habiles à pressentir le plus léger athéisme, dans un système complètement nouveau qu'ils sont incapables d'étudier, se contentent de cette explication et voient ce qu'ils en peuvent tirer.

que le moi ne tombe dans une nouvelle contradiction avec soi-même, car un moi étant posé et un non-moi lui étant opposé en vertu de toute la science de la connaissance théorique, une faculté de représentation est posée avec toutes ses déterminations. En tant qu'il est déjà posé comme intelligence, le moi n'est aussi déterminé que par soi-même, comme nous venons de le rappeler et comme nous l'avons démontré dans la partie • théorique. Mais la dépendance du moi comme intelligence doit être détruite, et cela ne peut se concevoir qu'à la condition que le moi détermine ce non-moi jusqu'à présent inconnu auquel est attribué le choc au moyen duquel le moi arrive à l'intelligence. De cette manière, le non-moi devant être représenté, serait au moyen de cette détermination, déterminé immédiatement par le moi absolu, et médiatement par le moi représentant le moi ne dépendrait que de lui-même, en d'autres termes il serait complètement déterminé par lui-même il serait ce qu'il se pose et absolument rien de plus, et la contradiction serait alors résolue d'une manière satisfaisante. Nous aurions démontré complètement ainsi la seconde moitié de notre proposition fondamentale Le moi détermine le non-moi ( c'est-àdire le moi est le déterminant, le non-moi est ce qui est déterminé. )

Comme intelligence, le moi se trouvait en rapport de causalité avec le non-moi auquel il faut attribuer le choc demandé. Il agissait comme cause sur le non-moi, car le rapport de causalité consiste en ce que, en vertu de la limitation de l'activité dans l'un des termes (ou en vertu d'une quantité de passivité posée en lui), une quantité d'activité égale à l'activité supprimée est posée

dans le terme opposé, d'après la loi de la détermination réciproque. Mais si le moi doit être intelligence, une partie de son activité s'échappant dans l'infini doit être supprimée, qui est posée alors, d'après la loi indiquée, dans le non-moi. Mais le moi absolu n'étant capable d'aucune passivité, et devant être activité absolue et rien qu'activité, il devait être admis, comme on vient de le prouver, que ce non-moi demandé est déterminé, par conséquent passif. Et l'activité opposée à cette passivité devait être posée dans ce qui lui est opposé dans le moi, non dans le moi intelligent parce qu'il est déterminé par ce non-moi, mais dans le moi absolu. Or, ce • rapport, comme cela est admis ainsi, est le rapport de causalité. Le moi absolu doit donc être cause du nonmoi, en tant que celui-là est le fondement suprême de toute représentation, et que celui-ci est l'effet produit.

1. = Le moi est absolument actif, il n'est qu'actif, telle est la supposition absolue de cette supposition il résulte d'abord une passivité du non-moi, en tant que celui-ci doit déterminer le moi comme intelligence. L'activité opposée à cette passivité est posée dans le moi absolu comme activité déterminée, précisément comme l'activité par laquelle le non-moi est déterminé par conséquent de l'activité absolue du moi résulte une activité déterminée du même moi.

2. = Tout ce qui vient d'être rappelé sert à éclaircir davantagela déduction ci-dessus. La représentation en général ( non ses déterminations particulières ) est un effet produit par le non-moi. Mais il ne peut y avoir aucun effet produit daus le moi. Car le moi est ce qu'il

se pose, et il n'y a rien en lui de ce qu'il n'y pose pas. Ce non-moi doit être par conséquent un effet du moi et même du moi absolu. Nous n'aurions donc ainsi aucune influence extérieure sur le moi nous n'aurions qu'une action du moi sur lui-même, action indirecte, dont les fondements ne sont pas encore connus, mais seront signalés plus tard.

Le moi absolu doit donc être cause du non-moi en soi et pour soi, c'est-à-dire uniquement de ce qui reste du non-moi, après avoir fait abstraction de toutes les formes démontrables de la représentation de ce à quoi est attribué le choc contre l'activité du moi qui tend à l'infini; car il est prouvé dans la science de la connaissance théorique que le moi intelligent, d'après les règles nécessaires de la représentation elle-même, est cause des déterminations particulières de la représentation.

De la même manière, c'est-à-dire par le poser absolu, le moi ne peut pas être cause du non-moi le moi se pose absolument soi-même, et sans aucun autre fondement, et il doit se poser s'il doit poser quelque autre chose; car ce qui n'est pas ne peut rien poser mais le moi est absolument pour le moi, et purement par le fait propre qu'il se pose soi-même.

Le moi ne peut pas poser le non-moi sans se limiter; car le non-moi est complètement opposé au moi ce qui est le non-moi n'est pas le moi. En tant donc que le non-moi est posé, le moi n'est pas posé. Si le non-moi était posé sans aucune quantité comme illimité et infini, le moi ne serait pas posé, la réalité serait complètement anéantie, ce qui contredit ce qui précède; par con-

séquent, il doit être posé en quantité déterminée, et la réalité du moi doit être limitée par la quantité posée de la réalité du non-moi. Les expressions poser un nonmoi et limiter le moi sont complètement équivalentes, comme cela a été démontré dans la science de la connaissance théorique.

Or, dans notre supposition, le moi ne devait pas poser absolument un non-moi, sans aucun fondement; c'est-à-dire, il ne devait pas se poser absolument en partie et se limiter sans aucun fondement. Il devait donc avoir en soi-même le fondement de ne pas se poser; il devait y avoir en luile principe de se poser, et le principe de ne pas se poser; par conséquent, dans son essence, il serait opposé à soi-même et en lutte avec soi-même; il y aurait en lui un double principe opposé, assertion qui se détruit elle-même, car il n'y aurait alors en lui aucun principe; le moi ne serait rien, car il se supprimerait lui-même.

Nous sommes arrivés ici à un point d'où nous pouvons présenter plus clairement le vrai sens de notre seconde proposition fondamentale Un non-moi est opposé au moi; et par ce moyen mieux exposer que nous ne l'avons pu jusqu'à présent, le vrai sens de toute la science de la connaissance théorique.

Dans la seconde proposition fondamentale, il y a une chose absolue mais une chose suppose un fait qui ne peut se prouver à priori, qui ne peut se prouver que dans la propre expérience de chacun.

Or, il doit y avoir encore unposerde l'acte par lequel le moi se pose soi-même; c'est àprioriune simple hypothèse. On ne peut se le prouver par rien si ce n'est par

un faitde conscience, et chacun doit se prouver par ce fait, que cet acte est posé; personne ne peut le prouver à autrui par des fondements rationnels. Mais absolument et dans l'essence du moi, il est fondé que s'il existe un poser semblable, ce poser doit être un opposer et Imposé un non-moi. Comment le moi peut-il distinguer quelque chose de soi-même? il est impossible d'en trouver aucun fondement supérieur; mais cette distinction se trouve au fond de toute déduction et de tout fondement que tout poser qui n'est pas un poser du moi doive être un opposer, c'est absolument certain. Qu'un poser de cette nature existe, c'est ce que chacun ne peut se prouver que par sa propre expérience. C'est ainsi que l'argumentation de la science de la connaissance a une valeur absolue et à priori. Elle expose uniquement des propositions qui sont certaines à priori. Mais la réalité ne s'obtient que dans l'expérience. Pour l'être qui ne pourrait avoir conscience du fait en question, nous savons sûrement que cela ne peut arriver dans aucun être fini rationnel, la connaissance entière n'aurait aucun contenu, serait vide. Mais cet être devrait lui accorder la justesse, l'exactitude formelle. Ainsi donc la science de la connaissance est possible à priori, bien qu'elle doive aboutir aux objets. L'objet n'est pas à priori; il lui est donné dans l'expérience. Chacun reçoit la valeur objective de la propre conscience qu'il a de l'objet, conscience qui ne peut qu'être demandée à priori et ne peut pas être déduite. Pour la Divinité, par exemple, c'est-à-dire pour une conscience, dans laquelle tout serait posé simplement par cela seul que le moi le serait (seulement la notion

d'une conscience semblable nous est inconcevable ), notre science de la connaissance n'aurait aucun contenu, parce qu'il n'y aurait dans cette conscience aucun autre poser que celui du moi. Mais elle aurait aussi pour Dieu l'exactitude formelle, parce que sa forme est la forme de la raison pure elle-même.

II.

Nous avons vu que la causalité demandée du moi sur le non-moi, par laquelle la contradiction indiquée entre l'indépendance du moi comme essence absolue et sa dépendance comme intelligence devait être détruite, contient elle-même une contradiction. La première contradiction doit être détruite, et elle ne peut l'être autrement que par la causalité demandée. Nous devons donc chercher à résoudre la contradiction renfermée dans ce postulat, et nous passons maintenant à ce second problème.

Approfondissons d'abord le vrai sens de cette contradiction.

Le moi doit avoir de la causalité sur le non-moi, et cela pour en produire d'abord la représentation possible, parce qu'il ne peut rien se présenter dans le moi, qu'il ne pose pas en soi, immédiatement ou médiatement, et qu'étant absolument tout ce qu'il est, il doit être par soi-même. Donc le postulat de la causalité se fonde sur l'essentialité absolue du moi.

Le moi ne peut avoir aucune causalité sur le nonmoi, parce qu'autrement le non-moi cesserait d'être non-

moi (d'être opposé au moi) et deviendrait moi. Mais le moi lui-même s'est opposé le non-moi"; et cette opposition, par conséquent, ne peut être supprimée, si rien de ce qui a posé le moi ne peut être supprimé; par conséquent le moi doit cesser d'être moi, ce qui contredit l'identité du moi. La contradiction contre la causalité demandée se fonde donc sur ce que un nonmoi est et doit demeurer absolument opposé au moi. La lutte est donc dans le moi lui-même entre ces deux faces sous lesquelles il se présente. Ce sont ces faces qui se contredisent; il faut chercher entr'elles une médiation (pour un moi auquel rien ne serait opposé, que nous représente l'idée incompréhensible de la divinité, cette contradiction n'existerait pas). En tant que le moi est absolu, il est infini et illimité. Il pose tout ce qui est, et ce qu'il ne pose pas n'est pas (pour lui et hors de lui il n'y a rien). Mais tout ce qu'il pose, il le pose comme moi et il pose le moi comme tout ce qu'il pose; par conséquent le moi à cet égard embrasse en soi toute réalité, c'est-à-dire une réalité infinie et illimitée. En tant que le moi s'oppose un non-moi, il pose nécessairement des limites (§ 3) et il se pose soi-même dans ces limites. Il partage entre le moi et le non-moi la totalité de ce qui est posé en général. Il se pose donc nécessairement en ce sens comme fini ces deux actions bien différentes peuvent être exprimées par les propositions suivantes; la première Le moi se pose absolument comme infini et illimité; la seconde Le moi se pose absolument comme fini et limité. Il y aurait donc une contradiction plus élevée dans l'essence du moi lui-même, en tant qu'il se prononce pour sa première ou sa seconde action, de la-

quelle découlent les propositions présentes. Si celle-là est résolue, celles-ci dont elle est le fondement, le sont aussi.

Toutes les contradictions sont conciliées par une détermination plus rigoureuse des propositions contraires de même aussi celle-ci. Dans un sens le moi devrait être posé comme fini, dans un autre sens comme infini si dans un seulj et même sens, il était posé comme fini et infini, la proposition serait insoluble; le moi ne serait pas un, il serait double et nous n'aurions d'autre issue que celle de Spinoza Rejeter l'infini hors de nous mais nous laisserions toujours sans réponse (Spinoza n'a jamais pu se proposer lui-même cette question à cause de son dogmatisme), comment une telle idée du moi aurait pu se présenter à nous. Or, dans quel sens le moi étant posé fini l'est aussi comme infini? L'un et l'autre lui sont absolument attribués. La pure action par laquelle il se pose, est le fondement de son infinité aussi bien que de sa finité. Seulement, par cela même qu'il pose quelque chose, dans l'un comme dans l'autre cas il se pose dans ce quelque chose, il se l'attribue. Si donc, dans la simple action de ce poser différent, nous pouvons trouver une distinction le problème est résolu.

En tant que le moi se pose comme infini, son activité (de poser) ne se dirige que sur le moi et sur rien autre. Toute son activité se dirige sur le moi elle est le fondement et forme la sphère de tout être. Le moi est donc infini, en tant que son activité retourne en soi-même; et à cet égard son activité est infinie parce que le produit de cette activité est infini. ( Produit infini, activité infinie; activité infinie, produit infini.) C'est un cercle,.

mais non un cercle vicieux. C'est en effet un cercle dont la raison ne peut sortir, puisqu'il exprime ce qui est absolument certain par soi-même. Produit, activité, agent, sont une seule et même chose (§ 1), et nous ne les distinguons que pour nous exprimer. C'est uniquement la pure activité du moi, uniquement le pur moi qui est infini; or, l'activité pure est celle qui n'a aucun objet qui retourne constamment en elle-même. En tant que le moi pose des limites et, d'après ce qui précède, se pose dans ces limites, sa faculté de poser ne se dirige pas immédiatement sur lui-même; elle se dirige sur un non-moi qui doit lui être opposé ( § 2 et 3). Elle n'est donc plus activité pure, elle est activité objective qui se pose un objet. Le mot objet (ob-jectum) désigne très-bien ce qu'il doit indiquer. Tout objet d'une activité est nécessairement quelque chose d'opposé (ob-positum ) à l'activité, ce qui se trouve vis-àvis d'elle, contre elle. S'il n'y a aucune résistance, il n'y a non plus aucun objet d'activité, aucune activité objective mais il doit y avoir une activité elle ne fait purement que retourner en soi-même. Dans la notion pure de l'activité objective, quelque chose lui est opposé ( posé à l'encontre ) et par conséquent elle est limitée. Le moi est donc fini, en tant que son activité est objective.

Or, sous les deux rapports, en tant qu'elle retourne sur le principe actif, ou en tant qu'elle doit se diriger sur un objet et hors du principe actif, cette activité doit être une seule et même activité, l'activité d'un seul et même sujet, qui dans les deux cas se pose comme un seul et même sujet. Il doit donc y avoir entre ces deux soi tes d'activité un lien de lëuuiun sur lequel la con

science de l'une est amenée vers l'autre; et ce lien serait précisément le rapport de causalité demandé. Je veux dire que l'activité du moi qui retourne en soi est à l'activité objective ce qu'est la cause à l'effet, de sorte que par la première le moi se détermine à la seconde; que par conséquent la première se dirige immédiatement sur le moi lui-même; mais médiatement en vertu de la détermination qui a eu lieu par là du moi luimême comme déterminant le non-moi sur le non-moi, et c'est ainsi que la causalité demandée est réalisée. Il est par conséquent demandé d'abord que l'action du moi par laquelle il se pose soi-même ( et qui a été exposée dans la première proposition fondamentale), se rapporte à celle en vertu de laquelle il pose un nonmoi ( qui a été exposée dans la seconde proposition fondamentale) comme la cause à l'effet. Mais ce rapport n'a pu être prouvé; ou plutôt on l'a trouvé complètement contradictoire..Car le moi devraitalors, en se posant soi-même, poser en même temps le non-moi, et par conséquent ne pas se poser, ce qui se détruit. Il a été expressément soutenu que, absolument et sans aucun fondement, le moi s'oppose quelque chose; et ce n'est qu'en conséquence de l'inconditionnalité de cet acte, que la proposition qui l'établit a pu être appelée proposition fondamentale. Mais on a remarqué en même temps que dans cette action il y avait au moins quelque chose de conditionnel, son produit; ce à quoi a donné naissance l'action de l'opposition est un nonmoi et ne peut être rien autre chose. Approfondissons le sens de cette remarque.

Le moi pose absolument un objet ( un non-moi posé en face ), par conséquent, dans l'action pure par la-

quelle il pose, il ne dépend que de lui, il ne dépend de rien hors de lui si un objet est posé, et que par le moyen de cet objet le moi en général soit posé limité, ce qui était demandé est arrivé; il n'y a plus à songer à une limite déterminée. Le moi est donc absolument limité, mais où est sa limite En deçà ou au-delà du point C ? Par quoi ce point pourrait-il être déterminé ? Il dépend simplement de la spontanéité du moi qui est posée par ce point posé absolument. Le point de limite se trouve où le moi le pose dans l'infini. Le moi est fini, parce qu'H doit être limité mais il est infini dans cette limitation, parce que la limite peut toujours être posée plus loin dans l'infini. Il est infini quant à son état fini, et fini quant à son infinité. Il n'est donc borné par ce poser absolu d'un objet, qu'en tant qu'il se limite absolument et sans aucun fondement et comme cette limitation absolue contredit l'essence absolue et infinie du moi, elle est impossible et toute opposition du non-moi est impossible.

Mais il pose ensuite un objet où il peut le poser dans l'infini et pose par là une activité qui se trouve hors de lui et ne dépend pas de son activité ( du poser ), mais dépend plutôt d'une activité qui lui est opposée. Cependant cette activité opposée doit en un certain sens ( on ne recherche pas dans lequel) se trouver dans le moi, en tant qu'elle y est posée mais elle doit aussi, dans un autre sens (on ignore également lequel) se trouver dans l'objet. En tant qu'elle se trouve dans l'objet, cette activité doit être opposée à une activité quelconque = X du moi, non à celle par laquelle elle est posée dans le non-moi, car elle lui est identique; mais par conséquent à une autre quelconque. Eu tant donc qu'un objet doit

être posé comme condition de la possibilité d'un poser semblable, il doit se trouver encore dans le moi une activité = X différente de l'activité du poser. Qu'estce que cette activité ?

D'abord, c'est cette activité qui n'est pas supprimée par l'objet, car elle doit être opposée à l'activité de l'objet. Toutes deux, en tant qu'elles sont posées, doivent par conséquent se trouver l'une à côté de l'autre; elle doit donc être une activité dont l'essence est indépendante de l'objet, de même que l'objet est indépendant d'elle. Cette activité doit ensuite être fondée absolument dans le moi, parce qu'elle est indépendante du poser de tout objet, et que celui-ci en retour est indépendant d'elle elle est par conséquent posée par l'action absolue par laquelle le moi se pose. Enfin, en vertu de ce qui précède, l'objet doit pouvoir être posé extérieurement au moi dans l'infini. L'activité du moi qui lui est opposée, doit par conséquent franchir dans l'infini tout objet possible et être elle-même infinie. Or, si la seconde proposition fondamentale a quelque valeur, un objet doit être posé. X est donc l'activité infinie posée par le moi en soi-même, et elle se rapporte à l'activité objective du moi, comme le fondement de la possibilité à ce qui est fondé. L'objet est simplement posé en tant qu'il est opposé à une activité du moi. Sans une activité semblable dans le moi, il n'y a pas d'objet. Elle est à son égard ce qu'est ce qui détermine à ce qui est déterminé. Un objet ne peut être posé qu'en tant qu'il est opposé à cette activité; en tant qu'il ne lui est pas opposé, l'objet n'existe pas.

Considérons maintenant cette activité dans sa relation avec l'activité de l'objet. Considérées en elles-

mêmes, elles sont toutes deux complètement indépendantes l'une de l'autre et complètement opposées; il n'y a entr'elles aucune relation; mais si, d'après le postulat, un objet doit être posé, elles doivent être mises en relation l'une avec l'autre par le moi posant un objet. Le poser d'un objet en général dépend également de cette relation. Si un objet est posé elles sont en relation, et si elles ne sont pas en relation il n'y a pas d'objet posé. En outre, l'objet étant posé absolument et sans autre fondement (que l'action de poser simplement comme telle), la relation a lieu absolument et sans autre fondement. Il est maintenant complètement éclairci jusqu'à quel point le poser d'un nonmoi est absolu. Il est absolu en tant qu'il se fonde sur cette relation qui ne dépend que du moi. Elles sont en relation, c'est-à-dire, elles sont posées absolument égales. Mais comme elles ne sont pas égales aussi certainement qu'un objet doit être posé, on peut dire seulement que leur égalité est postulée absolument; elles doivent être absolument égales. Mais comme au fait elles ne le sont pas, il reste toujours à savoir laquelle des deux doit se diriger sur l'autre, et dans laquelle des deux doit être pris le fondement d'égalité. La manière dont on peut répondre à cette question est d'une évidence immédiate. Dès que le moi est posé, toute réalité est posée dans le moi, tout doit être posé en lui. Le moi doit être absolument indépendant. Mais tout doit être dépendant de lui. On demande donc l'accord de l'objet avec le moi et le moi absolu, précisément par ce qu'il est absolu, est ce qui est demandé

C'est le catégorique impératif de Kant. S'il est quelque part évident

Soit donnée l'activité Y, dans ce qui sera posé ensuite comme objet (on ne recherche pas comment et à quelle faculté du sujet) une activité du moi est mise en relation avec elle; on considère donc une activité du moi(= – Y) qui serait égale à cette activité du non-moi. Où est dans ce cas le principe de relation ? Évidemment dans le postulat que toute activité doit être égale à celle du moi, et ce postulat a son principe dans l'être absolu du moi. Y se trouve dans un monde dans lequel toute activité serait réellement égale à celle du moi et est idéal. Or, Y ne s'accorde pas avec Y, mais il lui est opposé. En conséquence, il est attribué à un objet, et sans cette relation et le postulat absolu qui en est le fondement, il n'y aurait pas d'objet pour le moi; mais il serait tout dans tout, et précisément à cause de cela, comme nous le verrons en l'approfondissant, il ne serait rien. Donc, le moi absolu est en relation absolument avec un non-moi ( ce -Y), qui, à ce qu'il paraît, il est vrai, doit être non-moi, quant à sa forme que Kant donnait pour fondement à son procédé critique, mais tacitement, précisément les principes qu'établit la science de la connaissance, c'est assurément ici. Comment aurait jamais pu arriver à un catégorique impératif comme postulat absolu de l'accord avec le moi pur, sans partir de l'existence absolue du moi, par quoi tout serait posé et devrait ♦ l'être s'il ne l'était pas? La plupart des disciples de Kant, dans ce qu'ils disent sur le catégorique impératif, paraissent ne faire que répéter ce grand homme, et n'être jamais arrivés purement au principe de la nécessité d'un postulat absolu. Ce n'est uniquement que parce qu'il est absolu, que le moi a le droit de faire un postulat absolu et ce droit ne s'étend pas au-delà d'un postulat de cet être absolu, dont on pourrait en déduire un grand nombre d'autres. Une philosophie qui, sur tous les termes au-delà desquels elle ne peut aller, s'en rapporte à uri fait de la conscience, est beaucoup moins positive que la philosophie populaire.

( en tant qu'il est quelque chose hors du moi ), mais non quant à son contenu; car il doit s'accorder complètement avec le moi. Mais il ne peut s'accorder avec lui en tant qu'il doit être un non-moi seulement, quant à la forme; par conséquent cette activité du moi, mise en relation, n'est pas une activité déterminée ( à l'égalité réelle) elle n'est simplement qu'une tendance, qu'un effort à la détermination, qui a entièrement force de loi, car elle est posée par le poser absolu du moi.

Voici donc le résultat de notre recherche jusqu'à présent. L'activité pure du moi retournant en soimême est, en relation à un objet possible, un effort, et même en vertu de la démonstration ci-dessus, un effort infini. Cet effort infini est indéfiniment la condition de la possibilité de tout objet. Pas d'effort, pas d'objet. Par ces résultats démontrés des autres propositions fondamentales, nous voyons maintenant jusqu'à quel point nous sommes arrivés d'une manière satisfaisante à la solution du problème que nous nous sommes proposé, et jusqu'à quel point la contradiction signalée est résolue. Le moi, qui, considéré comme intelligence, est dépendant d'un non-moi, n'est intelligence qu'à ce titre. En tant qu'un non-moi existe, il ne doit par conséquent dépendre que du moi. Mais, pour que cela fût possible, nous devions admettre encore une causalité du moi pour la détermination du non-moi, en tant que celui-ci doit être l'objet du moi intelligent. Au premier coup-d'œil, et le mot pris dans toute son extension, une pareille causalité se détruisait. Cette causalité supposée, ou le moi ou le non-moi n'était pas posé, et par conséquent il ne pouvait y avoir aucun rapport de

'1

causalité. Nous avons cherché à concilier celle lutte par la distinction des deux activités du moi, l'activité pure et l'activité objective, et par la supposition que la première pourrait peut-être se rapporter à la seconde, comme la cause à l'effet, que la seconde pourrait se rapporter immédiatement à l'objet, comme la cause à l'effet, et que par suite la pure activité du moi pourrait médiatement du moins (par l'intermédiaire de l'activité objective) se trouver en rapport de causalité avec l'objet jusqu'à quel point cette supposition a-t-elle été affermie ~?

Jusqu'à quel point l'activité pure du moi s'est-elle présentée comme cause de l'objective? D'abord en tant qu'aucun objet ne peut être opposé s'il n'existe une activité du moi à laquelle celle de l'objet est opposée; et cette activité doit nécessairement exister avant tout objet, absolument et seulement en vertu du sujet, dans le sujet même par conséquent l'activité pure du moi est la pure activité du sujet, et comme telle la condition de toute activité posant un objet. Mais, en tant que cette activité pure n'est primitivement en relation avec aucun objet et est indépendante de l'objet, comme celui-ci est complètement indépendant d'elle, elle doit être mise en rapport par une action également absolue du moi avec celle de l'objet (qui à cet égard n'est pas encore posé comme objet 1 ) et comparé avec elle. Bien que 1 L'assertion que l'activité pure, en elle-même, soit en relation avec un objet et qu'elle n'ait besoin pour cela d'aucune action particulière de relation serait la proposition transcendantale du fatalisme intelligible, du système le plus conséquent sur la liberté qui fût possible avant qu'une science de la connaissance ne fût établie. Et de cette proposition, à l'égard de l'être fini, on serait conduit à la conséquence que, en tant qu'aucune s

14

cette action soit absolue quant à sa forme (parce qu'elle a lieu réellement); (c'est sur ce caractère absolu qui lui est propre que se base la spontanéité absolue de la réflexion dans la partie théorique, et celle de la volonté dans la partie pratique, comme nous le verrons en son temps). Quant à son contenu qu'elle soit demandée relative, égale, et subordonnée à ce qui est posé ensuite comme objet ), quant à son contenu, elle est conditionnelle, le moi étant posé absolument comme l'essence de toute réalité et l'activité pure est à cet égard condition de la relation sans laquelle aucun poser de l'activité objective n'est possible. En tant qu'activité pure et mise en relation par l'action indiquée plus haut avec un objet ( possible ), elle est, comme nous l'avons dit, un effort. Que l'activité pure soit mise en relation avec un objet, le fondement ne s'en trouve pas dans l'activité pure en elle-même; mais lorsqu'elle est posée ainsi, qu'elle soit posée comme un effort, le fondement s'en trouve en elle.

Le postulat que tout doit s'accorder avec le moi, que toute réalité doit être posée absolument par le moi, est le postulat de ce que l'on nomme, et à juste titre, la raison pratique. Une pareille faculté pratique de la raison était jusqu'à présent demandée, mais n'avait pas été démontrée. L'appel qui avait été fait de temps pure activité ne peut être posée, aucune activité extérieure ne peut l'être, et que l'essence finie est posée finie absolument on ignore si c'est par elle-même on par quelque chose hors d'elle. A l'égard de la Divinité, c'est-à-dire d'une essence par la pure activité de laqnefle serait posée immédiatement son activité objective, si cette notion n'était trop immense, trop infinie pour nous, le système du fatalisme intelligible aurait de la valeur.

a i.

en temps aux philosophes, de démontrer que la raison était pratique était par conséquent fort juste. Cette démonstration doit être présentée d'une manière satisfaisante pour la raison théorique ( celle-ci ne peut être repoussée seulement par une décision d'autorité), cela ne se peut d'aucune autre manière qu'en montrant que la raison ne peut pas être théorique si elle n'est pas pratique. Il n'y a pas d'intelligence possible dans l'homme, s'il n'y a en lui une faculté pratique; c'est sur celle-ci que se fonde la possibilité de toute représentation. C'est ce qui vient d'avoir lieu, lorsqu'il a été prouvé que sans un effort aucun objet ne serait possible.

Mais nous avons encore à résoudre une difficulté qui menace de renverser toute notre théorie. C'est la relation demandée de la tendance de l'activité pure avec celle de l'objet successif. Cette relation, qui a lieu immédiatement ou au moyen d'un idéal esquissé sur l'idée de cette activité pure, n'est pas possible, si d'une manière quelconque l'activité de l'objet n'est donnée au moi qui fait la relation. Si de même elle est donnée par sa relation à une tendance de l'activité pure du moi, notre explication forme un cercle, et nous n'obtenons pas de principe premier de la relation. Il faut qu'un premier principe soit indiqué, cela s'entend seulement dans l'idée qu'il doit exister un premier principe. Le moi absolu est absolument identique à lui-même j tout en lui est un seul et même moi, et, s'il est permis de s'exprimer d'une manière si impropre, appartient à un seul et même moi. On ne peut rien y distinguer. Le moi est tout et n'est rien, parce qu'il n'est rien pour soi ni posant ni posé ne peuvent être distingués en

lui: Il s'efforce, ce qui également n'est dit que d'une manière impropre, seulement à l'égard d'une relation future, il s'efforce, en vertu de son essence, de se main- tenir dans cet état. Il se fait en lui une inégalité, et pour cela il en sort quelque chose d'hétérogène ( on ne peut pas démontrer à priori que cela arrive; mais chacun peut se le prouver dans sa propre expérience). Nous ne pouvons jusqu'à présent rien dire de plus de cet hétérogène si ce n'est qu'il ne doit pas être dérivé de l'essence intérieure du moi; car, dans ce cas, il n'y aurait rien à distinguer.

Cet hétérogène se trouve nécessairement en lutte avec l'effort du moi à être absolument identique et si nous concevons un être quelconque, intelligent, hors du moi, qui le considère dans ces deux états différents, pour lui le moi sera limité, sa forme paraîtra se raccourcir, s'amoindrir comme nous le disons des corps. Mais ce n'est pas un être hors du moi, c'est le moi lui-même qui doit être l'intelligence qui pose la limitation; nous devons par conséquent faire quelques pas encore pour résoudre la difficulté indiquée. Si le moi est identique à soi-même, il s'efforce nécessairement vers l'identité parfaite avec soi-même. Il ne peut pas établir d'abord par lui-même l'interruption de son effort. Aucune comparaison entre son état de limitation et le rétablissement de l'effort arrêté, aucune relation simple de lui-même avec lui-même ne serait possible, sans l'addition d'un objet, si l'on ne pouvait indiquer aucun fondement de relation entre les deux états.

Si l'on pose que l'activité du moi qui s'efforce va de A jusqu'à C sans choc; il n'y a rien à distinguer jusqu'à C^ car le moi et le non-moi ne peuvent s'y discer-

ner. Il ne se présente rien jusqu'à ce point dont le moi puisse avoir conscience. Cette activité qui renferme le premier fondement d'une conscience, mais .n'arrive jamais à la conscience, est arrêtée en C. Mais en vertu de la propriété de son essence intime, elle ne peut être arrêtée; elle va par conséquent au-delà de C, mais comme une activité qui a été arrêtée par quelque chose d'extérieur, qui ne se conserve que par sa propre force intérieure, jusqu'à un point où il n'y a plus d'opposition et que j'appelle D. ( a. Au-delà de D, d'après le même principe, elle ne saurait davantage être objet de la conscience. b. On ne dit pas que le moi pose son activité comme une activité arrêtée et qui ne se conserve que par soi-même; on dit seulement qu'une intelligence extérieure au moi pourra la poser comme telle.) Pour être plus clairs, ne sortons pas de la supposition qui a été faite une intelligence qui devrait poser exactement ce qui a été demandé, et devrait le poser conformément au postulat, nous sommes nousmêmes précisément cette intelligence dans la réflexion que nous dirigeons actuellement sur la connaissance, devrait poser cette activité comme celle d'un moi, d'une essence posée en soi-même à laquelle n'arrive que ce qu'elle pose en soi. Le moi devrait donc poser en soi-même l'arrêt aussi bien que l'établissement de son activité, aussi certainement qu'il doit poser cet établissement, pour l'activité d'un moi qui est arrêtée et rétablie. Mais elle ne peut être posée comme rétablie, qu'en tant qu'elle est posée comme arrêtée, et elle ne peut être posée comme arrêtée, qu'en tant qu'elle est posée comme établie car, d'après ce qui précède, ces deux états sont en détermination réciproque. Les états

qu'il faut réunir sont donc déjà synthétiquement réunis en soi et pour soi autrement ils ne peuvent être posés comme réunis. Qu'ils soient posés, en général, cela se trouve dans la notion pure du moi et est érigé aussitôt que cette notion est donnée. Par conséquent l'activité arrêtée, mais qui doit être posée et partant établie, devrait être posée dans le moi et par le moi. Tout poser du moi part donc du poser d'un état purement subjectif; toute synthèse, d'une synthèse nécessaire en soi du poser d'un simple sujet. Cet élément purement et uniquement subjectif sera caractérisé plus profondément comme étant le sentiment.

Une activité de l'objet est posée comme fondement de ce sentiment. Par conséquent cette activité, ainsi qu'il a été demandé plus haut, est donnée par le sentiment au sujet en relation; et maintenant la relation demandée avec une activité du moi pur est possible. Cela suffit à résoudre la difficulté indiquée. Revenons maintenant au point d'où nous sommes partis. Pas d'effort infini du moi, pas d'objet fini dans le moi tel était le résultat de notre investigation, et ainsi paraissait détruite la contradiction entre le moi fini et conditionnel, comme intelligence, et le moi infini et inconditionnel. Mais si nous examinons les choses avec -plus de rigueur, nous découvrons qu'elle n'est qu'écartée du point où nous l'avons rencontrée entre le moi intelligent et le moi non-intelligent; qu'elle est repoussée plus loin et met en lutte des propositions fondamentales plus élevées.

Nous avions à résoudre la contradiction entre une activité finie et une activité infinie d'un seul et même moi; d'après notre solution, l'activité infinie est abso-

.11..

lument non-objective, elle ne retourne que sur elle- même, et l'activité finie est objective. Mais, comme effort, l'activité infinie ne se rapporte qu'à l'objet; à cet égard elle est donc objective, et comme elle doit demeurer infinie et que la première activité finie et objective doit demeurer auprès d'elle, nous avons en même temps une activité infinie et une activité finie, objectives, d'un seul et même moi, ce que nous ne pouvons admettre sans contradiction on ne peut résoudre cette contradiction qu'en montrant que l'activité infinie du moi est objective dans un autre sens que son activité finie.

Ce que nous sommes portés à présumer d'abord, c'est sans doute que l'activité objective du moi se dirige sur un objet réel, et sa tendance infinie sur un objet imaginé. Cette présomption sera fortifiée. Mais comme cette réponse nous conduit dans un cercle, et suppose une distinction qui n'est possible qu'en vertu de la distinction même des deux activités, nous devons aller plus profondément dans l'examen de cette difr ficulté.

Tout objet est nécessairement déterminé, aussi certainement qu'il est objet; car, étant tel, il détermine le moi et cet acte de déterminer le moi est lui-même déterminé (a ses limites). Par conséquent l'activité objective, aussi certainement qu'elle est objective, a la propriété de déterminer et à cet égard est déterminée et partant finie. Ainsi, cet effort infini ne peut être infini que dans un certain sens, et il doit être fini dans un certain autre sens.

A cette activité est opposée une activité objective et finie, celle-ci doit donc être finie dans le sens suivant

lequel l'effort est infini, et l'effort est infini en tant que cette activité objective est finie L'effort a bien un terme; seulement, il n'a pas précisément le terme qu'a l'activité objective. Mais quel est ce terme. L'activité finie et objective suppose pour sa détermination une activité opposée à l'activité infinie du moi, ce qui est déterminé ensuite comme objet; non en tant qu'elle agit en général, car à cet égard d'après ce qui précède elle est absolue; mais en tant qu'elle pose les limites déterminées de l'objet, de telle sorte qu'il résiste au moi jusqu'à un certain point, ni moins ni plus, elle est dé-»pendante, limitée et finie. Le principe de sa propriété déterminante et par suite de sa détermination se trouve hors d'elle. Un objet déterminé par cette activité, en ce cas limitée, est un objet réel.

A cet égard, l'effort n'est pas fini il dépasse cette détermination de limite, indiquée, marquée par l'objet, et, en vertu de ce qui précède, doit aller au-delà, s'il doit y avoir une détermination de la limite. Il ne détermine pas le monde réel dépendant d'une activité du non-moi qui se trouve en réciprocité d'action avec l'activité du moi, mais un monde tel qu'il en existerait si toute réalité était absolument posée par le moi, par conséquent un monde idéal posé simplement par le moi et nullement pas par un non-moi.

Mais jusqu'à quel point l'effort est-il fini? Il est fini en tant qu'il se dirige sur un objet, et aussi certainement que cet effort existe, il doit poser des limites à cet objet. Ce n'est pas l'action de déterminer en général, c'est la limite de la détermination qui dans l'objet, dépend du non-moi; mais dans l'objet idéal l'action de déterminer aussi bien que la limite ne dépend que

du moi. Celui-ci n est soumis à d'autres conditions qu'à poser des limites qu'il peut étendre à l'infini parce que cette extension ne dépend que de lui.

L'idéal est le produit absolu du moi; il peut être élevé à l'infini, mais dans tout moment déterminé, il a une limite qui ne doit pas être la même le moment suivant. L'effort indéterminé, qui à cet égard ne devrait point être appelé effort puisqu'il n'a pas d'objet, pour lequel nous n'avons ni ne pouvons avoir aucune dénomination, qui se trouve en dehors de toute déterminabilité, est infini; mais comme tel, il n'arrive. pas et ne peut arriver à la conscience, parce que la conscience n'est possible que par la réflexion, et la réflexion que par la détermination. Aussitôt qu'une réflexion a lieu, l'effort est fini. Aussitôt que l'esprit découvre que l'effort est fini, il l'étend. Il est infini ? se demande-t-il aussitôt. Mais par cette question même il devient précisément fini,. et ainsi de suite indéfiniment.

La combinaison de l'infini et de l'objectif est donc une contradiction. Ce qui se dirige sur un objet est fini, et ce qui est fini se dirige sur un objet. Cette contradiction ne pourrait disparaître que si l'objet était renversé, mais il n'est renversé que dans l'infini parfait. Le moi peut étendre l'objet de son effort à l'infini s'il était étendu jusqu'à l'infini dans un moment déterminé, il ne serait plus un objet, et l'idée de l'infini serait réalisée, ce qui est une contradiction.

Cependant l'idée de l'objet étendu à l'infini parfait flotte devant nous, et elle est renfermée dans l'intimité la plus profonde de notre être. Nous devons, comme elle nous y invite, résoudre la contradiction;

bien que nous ne puissions en concevoir la solution comme possible, et que nous prévoyions que dans aucun moment de notre existence, fut-elle prolongée à l'éternité, nous ne pourrions en concevoir la possibilité. Mais c'est là le caractère de notre détermination pour l'éternité.

Ainsi l'essence du moi est maintenant déterminée autant qu'elle peut l'être, et les contradictions qui étaient en lui sont résolues autant qu'elles peuvent l'être. Le moi est infini mais simplement quant à son effort; il s'efforce d'être infini, mais la notion de l'effort renferme celle du fini, car ce qui ne rencontre pas d'effort opposé, de résistance, n'est pas un effort. Si le moi était plus que s'efforçant, s'il était une causalité infinie, il ne serait pas un moi, il ne se poserait pas soi-même, et par conséquent ne serait rien. S'il n'avait pas cet effort infini, il ne pourrait pas se poser, car il ne pourrait rien s'opposer; il ne serait donc pas un moi, il ne serait rien. Présentons sous une autre forme tout ce qui a été déduit jusqu'à présent, afin d'éclaircir complètement pour la partie pratique de la science de la connaissance la notion très-importante de l'effort.

D'après la discussion précédente, il y a un effort du moi, qui n'est un effort qu'en tant qu'il n'éprouve pas de résistance, et qui ne peut avoir de causalité; un effort donc, qui, étant tel, a un non-moi pour condition.

En tant qu'il ne peut avoir de causalité, ai-je dit par conséquent cette causalité est demandée. Que le postulat de cette causalité absolue doive exister dans le moi, cela a été démontré par la contradiction qui ne peut être résolue sans elle entre le moi comme intelli-

gence et le moi comme essence absolue. La démonstration a donc été conduite apagogiquemenl il a été démontré qu'il faut nier l'identité du moi si l'on ne veut pas admettre le postulat d'une causalité absolue. Ce postulat doit être démontré directement et génétiquement. Ce n'est pas seulement par un appel aux principes supérieurs que l'on contredirait sans cette causalité absolue, qu'il faut y faire croire. Mais on doit la déduire proprement de ces principes élevés, de manière à montrer comment ce postulat prend naissance dans l'esprithumain. Il ne faut pas se borner à signaler un effort vers une causalité déterminée (au moyen d'un non-moi déterminé); il faut montrer un effort pour la causalité en général, lequel est le fondement de l'autre. Une activité qui va au-delà de l'objet, est' un effort précisément parce qu'elle dépasse l'objet, et partant t seulement à la condition qu'il existe un objet. On doit pouvoir montrer un principe de l'acte par lequel le moi sort de lui-même et par lequel un objet devient possible. Cette expansion, précédant toute activité à effort contraire et en fondant la possibilité à l'égard du moi, ne doit être fondée que dans le moi, et en elle nous obtenons le vrai point d'union entre le moi absolu, le moi pratique et le moi intelligent.

Expliquons-nous plus clairement sur le point particulier de la question. Il est d'une entière évidence. que le moi en tant qu'il se pose absolument, en tant qu'il est tel qu'il se pose et qu'il se pose tel qu'il est, doit être inconditionnellement identique à lui-même, et qu'en ce sens, il ne peut rien se présenter en lui de différent. Il en résulte en même temps que s'il doit se présenter en lui quelque chose de différent, ce quelque

chose doit être posé par un non-moi; mais si le non-moi doit pouvoir poser quelque chose dans le moi, la condition de la possibilité de cette influence étrangère doit être fondée auparavant, antérieurement à toute action réelle et étrangère, dans le moi lui-même, dans le moi absolu; le moi doit poser en soi primitivement et absolument la possibilité de l'action de quelque chose sur lui; sans préjudice de son poser absolu par soi-même, il doit de meurer ouvert également un autreposer. Il doit donc y avoir primitivement dans le moi une différence, si jamais différence doit s'y manifester; et cette différence doit être fondée dans le moi absolu, comme tel. La contradiction apparente de cette supposition se résoudra d'elle-même en son temps, et ce qu'il y a en elle d'inconcevable disparaîtra.

Le moi doit trouver en soi, quelque chose d'hétérogène, d'étranger, qu'il doit distinguer de lui-même c'est un point de départ avant eux pour notre investigation.

Or, ce quelque chose d'hétérogène, doit être trouvé dans le moi et peut y être trouvé. S'il était hors du moi, il ne serait rien pour le moi, et il n'en résulterait rien pour le moi. Il doit donc à un certain égard être homogène au moi, il doit pouvoir lui être attribué. L'essence du moi consiste dans son activité; par conséquent, s'il faut que cet hétérogène puisse être attribué au moi, il doit y avoir une activité du moi, qui comme activité ne peut pas être hétérogène, mais dont la direction seule peut être telle, et a son fondement non dans le moi, mais hors du moi. Si d'après la supposition déjà plusieurs fois énoncée, l'activité du moi sépaud dans l'infini, mais reçoit un choc en un cer-

tain point, choc qui ne l'anéantit pas mais ne fait que la rejeter sur elle-même cette activité du moi en ce cas, est et demeure toujours activité du moi; mais en tant qu'elle est repoussée elle devient hétérogène et contraire au moi. Cependant, de difficiles questions avec la solution desquelles nous pénétrerions dans l'essence la plus intime du moi demeurent toujours sans réponse Comment le moi arrive-t-il à cette direction extérieure dans l'infini? Comment une direction du moi vers le dehors, peut-elle être distinguée d'une direction du même moi vers le dedans? et pourquoi la direction repoussée vers le dedans, est-elle considérée comme hétérogène et n'ayant pas son fondement dans le moi? 1

Le moi se pose absolument et à cet égard son activité revient en soi-même. Sa direction, s'il est permis de supposer quelque chose qui n'a point encore été déduit, seulement pour pouvoir nous faire entendre, et s'il est permis aussi d'emprunter à la science de la nature un motqui lui vient du reste comme on le montrera en son temps, du point de vue transcendantal actuel, -sa direction, dis-je, est 'centripète. (Un point ne détermine pas une ligne; pour qu'une ligne soit possible, deux points doivent toujours être donnés, lors même quele second se trouverait dans l'infini etne feraitqu'indiquer sa direction. De même, et précisément par le même principe, il n'y a pas de direction, s'il n'y a pas deux directions et même deux directions opposées. La notion de la direction est une simple notion de réciprocité. Une direction simple ne serait pas une direction elle n'est nullement concevable. Nous ne pouvons donc attribuer à l'activité absolue du moi, une direc-

-tion, et une direction centripète, que sous la supposition tacite que nous découvrirons une autre direction centrifuge de cette activité); à l'extrême rigueur, dans la manière dont il est actuellement représenté, l'image du moi est prise comme un point mathématique se construisant pour soi-même, dans lequel on ne peut distinguer aucune direction et rien en général qui soit introduit où il est, et dont le contenu et la délimitation (contenu et forme) sont une seule et même chose. S'il n'y a rien de plus dans l'essence du moi que cette activité constitutive, elle est ce que tout corps est pour nous. Nous attribuons au corps une force intérieure posée par son propre être (d'après la proposition A = A). Mais lorsque nous sommes sur le terrain de la philosophie transcendantale et non de la philosophie transcendante, nous admettons qu'elle est posée pour nous par le simple être du corps, mais non qu'elle est posée par et pour le corps et c'est pourquoi le corps est pour nous sans vie et sans âme et n'est pas moi. Le moi doit se poser non-seulement pour une intelligence quelconque hors de lui mais il doit se poser pour soi-même, se poser comme posé par soi-même. Aussi certainement qu'il existe un moi, ce moi doit donc n'avoir qu'en soimême la raison de la vie et de la conscience, par conséquent aussi certainement qu'il y a un moi, ce moi doit avoir en soi inconditionnellement et sans aucun fondement la raison de sa réflexion sur soi-même. Le moi nous apparaît donc sous deux faces primitives, d'un côté en tant qu'il est réfléchissant, et à cet égard la direction de son activité est centripète, d'un autre côté, en tant qu'il est ce sur quoi il est réfléchi, et à cet égard la direction de son activité est centrifuge et même centri-

fuge dans l'infini. Le moi est posé comme réalité, et lorsque l'on réfléchit qu'il a de la réalité il est nécessairement posé comme quelque chose, comme un quantum mais il est posé comme toute réalité, par conséquent, il est nécessairement posé comme un quantum infini, comme un quantum qui remplit l'infini. Les directions centripète et centrifuge de l'activité sont donc toutes deux fondées de la même manière dans l'essence du moi; elles sont toutes deux une seule et même chose, et ne peuvent être distinguées qu'en tant que l'on réfléchit sur elles comme distinctes. (La force centripète dans le monde des corps n'est qu'un produit de l'imagination obéissant à une loi de la raison qui lui impose de ramener l'unité dans la multiplicité ).

Mais la réflexion qui distingue ces deux activités n'est pas possible, s'il n'en survient une troisième avec laquelle elles puissent être mises en relation. Le postulat (nous devons toujours supposer quelque chose qui n'est pas encore démontré pour pouvoir nous exprimer, car à la rigueur il n'y a encore aucun postulat possible comme contraire de ce qui a lieu réellement), le postulat qu'il doit y avoir dans le moi toute réalité, satisfait notre supposition. Les deux directions centripète et centrifuge de l'activité du moi, se rencontrent et forment une seule et même direction (Que l'on suppose, pour éclaircissement, que la conscience de soi-même de Dieu doive être exprimée, cela n'est possible que par la supposition que Dieu réfléchit sur son propre être. Mais, comme en Dieu la totalité réfléchie serait l'unité et l'unité serait la totalité, comme le tout refléchissant serait en un même être, et l'un dans

le tout, en Dieu, ce qui serait réfléchi et ce qui réfléchirait, la conscience et son objet, ne pourraient pas être distingués, et la conscience de soi-même de Dieu ne serait pas par conséquent expliquée, comme elle demeurera éternellement inexplicable et inconcevable pour toute raison finie, c'est-à-dire pour toute raison liée à la détermination de l'objet sur lequel elle réfléchit ). La conscience ne peut donc pas être déduite de ce qui a été supposé ci-dessus, car les deux directions admises ne peuvent pas être séparées.

Mais l'activité du moi qui tend à l'infini doit recevoir un choc en un point quelconque et être ramenée en soi-même, et le moi ne doit pas par conséquent remplir l'infini. Que cela ait lieu comme fait, il est absolument impossible de le déduire du moi, comme on l'a souvent rappelé; mais on peut démontrer que cela doit avoir lieu pour qu'une conscience réelle soit possible.

Tout postulat du moi réfléchissant dans la fonction présente, que le moi considéré ainsi, doit remplir l'infini, demeure et n'est nullement borné par ce choc. Il reste encore la question de savoir s'il le remplit, et le résultat qu'il ne le remplisse pas entièrement mais soit borné en C et c'est maintenant que la distinction demandée entre le deux activités est possible. D'après le postulat du moi absolu, son activité ( à cet égard centrifuge) devrait s'épandre à l'infini; mais elle est réfléchie en C, elle devient donc centripète, et la relation de ce postulat primitif d'une direction centrifuge qui s'épand dans l'infini, avec un troisième terme, rend possible la distinction, parce qu'elle découvre dans la réflexion une direction centrifuge conforme à ce

postulat et une direction centripète qui lui résiste la seconde réfléchie par le choc).

Cela explique en même temps pourquoi cette seconde direction est considérée comme quelque chose d'hétérogène et est déduite d'un" principe opposé au principe du moi.

Ainsi est résolu le problème qui venait d'être énoncé L'effort primitif existant dans le moi vers une causalité en général est dérivé génétiquement de la loi propre au moi de réfléchir sur soi-même et de demander qu'il soit découvert comme toute réalité dans cette réflexion, double loi aussi certaine qu'il est certain qu'il doit y avoir un moi; cette réflexion nécessaire du moi sur soi-même est le fondement de toute tendance du moi; et ce postulat qu'il remplit l'infini est le fondement de l'effort vers la causalité en général l'un et l'autre n'ont pour fondement que l'être absolu du moi.

Ce qui avait été également demandé, le fondement de la possibilité d'une influence du non-moi sur le moi a été découvert dans le moi lui-même. Le moi se pose absolument, et par là, il est complet en soi-même et fermé à toute impression extérieure. Mais pour qu'il y ait un moi, il faut aussi qu'il se pose comme posé par soi-même, et par ce nouveau poser qui se rapporte à un poser primitif, il s'ouvre à ce que j'appelle l'influence de l'impression extérieure. Par cette répétition du poser, il ne pose que la possibilité de l'exclusion de quelque chose, qui n'est pas posé par lui-même. Ces deux sortes de poser sont la condition d'une influence du non-moi; sans la première, il n'y aurait pas d'activité du moi qui put être limitée; sans la seconde, cette

activité ne serait pas limitée pour le moi. Le moi ne pourrait pas se poser comme limité. Le moi, en tant que moi, se trouve donc primitivement en réciprocité d'action avec soi-même, et c'est ainsi que devient possible une influence du dehors sur lui.

Par là nous avons enfin trouvé le point de réunion cherché entre l'essence absolue, l'essence pratique et l'essence intelligente du moi. Le moi demande à embrasser en soi toute réalité et à remplir l'infini; ce postulat est nécessairement le fondement de l'idée du moi absolu, et c'est du moi absolu que nous avons parlé (ici est complètement expliqué le sens de la proposition Le moi se pose absolument); il n'est nullement question du moi donné d;ins la conscience réelle; car ce moi n'est jamais fondé absolument, et son état est toujours donné immédiatement ou médiatement par quelque chose hors du moi; il s'agit d'une idée du moi qui doit être posée nécessairement au fond de son postulat pratique et infini, mais que notre conscience ne peut pas atteindre, et qui à cause de cela ne peut jamais se présenter en elle immédiatement (mais n'y arrive que médiatement, dans la réflexion philosophique).

Le moi doit, et cela se trouve également dans sa notion, réfléchir sur soi, s'il comprend en soi toute réalité. Il place cette idée au fond de la réflexion philosophique, entre par conséquent avec elle dans l'infini; et à cet égard il est pratique il n'est pas absolu, parce qu'il sort de lui-même par la tendance à la réflexion; il n'est pas davantage théorique, parce qu'il n'y a rien au fond de sa réflexion que cette idée qui dérive du moi, et qu'il est fait complètement abstraction du choc possible; qu'il n'y a pas par conséquent de réflexion

réelle. Ainsi s'élève la série de ce qui doit être donné, de ce qui est donné seulement par le moi; partant, la série de l'idéal.

Si la réflexion part du choc et si le moi considère son expansion comme limitée, une série toute différente s'élève par là, celle du réel, qui est déterminée par autre chose encore que le seul moi à cet égard le moi est théorique ou intelligence.

S'il n'y a aucune faculté pratique dans le moi, au-. cune intelligence n'est possible; si l'activité du moi ne va que jusqu'au point du choc, si elle ne dépasse pas tout choc possible, il n'y a dans Je moi et pour le moi rien qui produise le choc, et pas de non-moi, comme cela a été plusieurs fois démontré. Réciproquement, si le moi n'est pas intelligence, aucune conscience de sa faculté pratique n'est possible, parce que, comme on l'a prouvé, la direction hétérogène née du choc rend seule possible la distinction des diverses directions. On omet encore ici que, pour arriver à la conscience, pour passer à travers l'intelligence, la faculté pratique doit admettre d'abord la forme de la représentation. L'essence des natures finies et rationnelles est ainsi embrassée et épuisée toute entière idée primitive de notre être absolu, effort à la réflexion sur nous-mêmes d'après cette idée, limitation non de cet effort, mais de notre existence, posée par cette limitation t, par un 1 Dans le stoïcisme conséquent, l'idée infinie du moi est prise pour le moi réel; l'être absolu et l'être réel ne sont pas distingués. Le sage du stoïcisme se suffit à lui-même, est infini tous les prédicats qui conviennent au pur moi ou à Dieu lui sont appliqués. D'après la morale stoïque, nous ne devons pas être semblables à Dieu, mais nous sommes Dieu. La science de la connaissance distingue soigneusement l'être absolu et l'êite réel, et pose le premier pour fondement, afin de pon-

principe opposé, un non-moi, ou en général par notre nature finie, conscience (,1e nous-même et en particulier conscience de notre effort pratique, d'après cela détermination de nos représentations (sans liberté et avec liberté ), par celle-ci détermination de nos actions, de la direction de notre faculté réelle et sensible, élargissement constant de nos limites à l'infini. Voici encore une observation importante qui suffi-

rait seule à placer la science de la connaissance dans son vrai point de vue, et à en rendre la théorie parfaitement claire. D'après l'argumentation que nous venons de suivre, le principe de la vie et de la conscience est le principe de sa possibilité, – cependant il demeure renfermé dans le moi; mais cela ne donne pas encore une vie réelle, une vie empirique, dans le temps; et il nous est impossible d'en concevoir une autre; pour que cette vie réelle soit possible, il faut encore un choc particulier produit sur le moi par un nonmoi.

Le fondement suprême de toute réalité pour le moi

est par conséquent, d'après la science de la connaissance, une réciprocité d'action primitive entre le moi et quelque chose hors du moi dont on ne peut rien dire de plus, si ce n'est qu'il est complètement opposé au moi. Dans cette réciprocité d'action, il n'est rien apporté dans le moi d'hétérogène; tout ce qui se développe en lui jusque dans l'infini, ne se développe que de lui-même, d'après les lois qui lui sont propres; voir expliquer l'autre. Le stoïcisme est réfuté par cela même qu'il est prouvé qu'il ne peut expliquer la possibilité de la conscience. C'est pourquoi la science de la conscience n'est pas athée, comme le stoïcisme doit t'être nécessairement, s'il est conséquent.

l'opposé ne fait que donner l'impulsion au moi pour l'action; sans ce premier moteur hors de lui, le moi n'agirait jamais, et comme son existence ne consiste que dans l'action, le moi n'aurait jamais existé. Ce moteur n'a pas d'autre propriété que d'être un moteur, une force opposée, qui, comme telle, ne peut être que sentie.

Le moi, par conséquent, est dépendant, quant à son être; mais il est absolument indépendant dans les déterminations de ce même être. En vertu de son être absolu, il a en lui la loi de ces déterminations, qui a de la valeur à l'infini, et il a en lui la faculté de déterminer son être d'après cette loi. Le point sur lequel nous nous trouvons, en preuant possession de cette faculté de la liberté, ne dépend pas de nous; mais la série que nous décrirons dans toute éternité, en partant de ce point, conçue dans toute son étendue, dépend entièrement de nous.

La science de la connaissance est donc réalistique. Elle montre qu'il est absolument impossible d'expliquer la conscience des natures finies, si l'on n'admet une force indépendante d'elles, qui leur soit entièrement opposée, de laquelle elles dépendent quant à leur existence empirique. Mais elle ne soutient rien de plus que l'existence de cette force opposée, qui n'est que sentie et jamais connue par l'être fini. Toutes les déterminations possibles de cette force ou de ce non-moi, qui peuvent se présenter à l'infini dans notre conscience, elle s'oblige à les déduire de la faculté déterminante du moi, et elles doivent pouvoir en être déduites aussi certainement qu'il y a une science de la connaissance.

Malgré son réalisme, cette science n'est cependant pas transcendante; elle demeure transcendantale dans sa plus intime profondeur. Elle explique toute conscience par quelque chose d'indépendant de toute conscience mais dans cette explication, elle n'oublie pas qu'elle se dirige d'après ses propres lois, et que lorsque le moi réfléchit sur lui, cet indépendant devient un produit de sa propre faculté de penser, et par conséquent quelque chose de dépendant du moi, en tant qu'il doit exister pour le moi (être dans la notion du moi). Mais pour que cette première explication puisse être expliquée, on suppose la conscience réelle, et pour que celle-ci soit possible, ce quelque chose dont le moi dépend et quoique alors ce qui a d'abord été posé comme quelque chose d'indépendant, devienne dépendant de la pensée du moi, l'élément indépendant n'est pas pour cela supprimé, il n'est que posé plus en dehors, plus en arrière, et l'on pourrait ainsi procéder indéfiniment sans qu'il fût anéanti. Tout dépend du moi dans son idéalité mais à l'égard de la réalité le moi est lui-même dépendant; mais il n'y a rien de réel pour le moi qui ne soit idéal; par conséquent l'idéal et le réel sont en lui une seule et même chose, et cette réciprocité d'action entre le moi et le non-moi est en même temps une réciprocité d'action du moi avec soi-même. Le moi ne peut se poser comme limité par le non-moi, s'il ne réfléchit pas qu'il pose lui-même ce non-moi limitant. 11 peut se poser comme limité par le non-moi, s'il y réfléchit.

L'esprit fini doit nécessairement poser quelque chose d'absolu hors de soi (une chose en soi); il doit reconnaître d'un autre côté que cette chose n'est que pour

lui (est un noumène nécessaire) c'est un cercle qu'il peut agrandir à l'infini, mais dont il ne peut jamais sortir. Un système qui néglige ce cercle est un idéalisme dogmatique; car ce n'est proprement que ce cercle qui nous rend limité et fait de nous un être fini. Un système qui prétend en être sorti est un dogmatisme transcendant et réalistique.

La science de la connaissance tient avec précision le milieu entre ces deux systèmes; elle est un idéalisme critique, que l'on peut nommer aussi réel-idéalisme ou idéal-réalisme. Ajoutons quelques mots pour nous faire comprendre de tous, si c'est possible. Nous disions La conscience des natures finies ne peut pas être expliquée, si l'on n'admet pas qu'il y a une force indépendante de ces natures. Pour qui ne peut-elle pas être expliquée ? Pour qui doit-elle être explicable? Qui doit l'expliquer? Les natures finies elles-mêmes. En disant expliquer, nous sommes sur le terrain du fini car expliquer, c'est-à-dire, ne pas embrasser toutes choses à la fois, mais passer de l'une à l'autre, est quelque chose de fini, et la limitation ou la détermination est précisément le pont, que le moi a en soi, sur lequel se fait le passage. La force opposée, qui s'efforce de modifier la faculté pratique du moi ou son penchant vers la réalité, est indépendante du moi quant à son être et à sa détermination; mais elle dépend de son activité idéale, de sa faculté théorique elle n'existe pour le moi, qu'autant qu'elle est posée par lui, sinon, elle n'existe pas pour le moi une chose n'a de réalité indépendante qu'autant qu'elle est mise en relation avec la faculté pratique du moi en tant qu'elle est mise en relation avec sa faculté pratique, elle est comprise dans le moi,

renfermée dans sa sphère, soumise à ses lois de représentation. Mais, du reste, comment peut-elle être mise en relation avec la faculté pratique, si ce n'est au moyen de la faculté théorique; et comment peut-elle devenir objet, si ce n'est au moyen de la faculté pratique ? Ici s'établit donc, ou plutôt ici apparaît dans toute sa clarté, la proposition Pas d'idéalité, pas de réalité, et réciproquement. On peut donc dire Le fondement suprême de toute conscience est une réciprocité d'action du moi avec soi-même, au moyen d'un nonmoi qui doit être considéré sous divers aspects. C'est le cercle d'où l'esprit fini ne peut sortir, et ne peut vouloir sortir, sans nier la raison ou demander son anéantissement.

L'objection suivante serait digne d'intérêt Si, d'après les lois précédentes, le moi pose un non-moi par une activité idéale, comme fondement d'explication de sa propre limitation, et par conséquent l'admet en soi; il pose donc le non-moi comme limité (en une notion déterminée et finie)? Soit cet objet = A. En posant cet A, l'activité du moi est nécessairement limitée parce qu'elle se dirige sur un objet limité. Or, le moi ne peut jamais se limiter il ne le peut pas, par conséquent, dans le cas indiqué donc, en limitant A qui est admis en lui, il doit être limité par un B complètement indépendant de lui qui n'est pas admis en lui. Accordons tout cela; mais rappelons-nous que ce B peut être admis dans le moi, ce qu'accorde l'adversaire; mais en rappelant de son côté que, pour pouvoir l'admettre, le moi doit être limité par un C indépendant, et ainsi de suite à l'infini. Le résultat de cet examen serait que nous ne pourrions montrer à notre adversaire aucun

moment dans lequel, pour l'effort du moi, il n'existerait pas de réalité indépendante, hors du moi mais il ne pourrait, lui-même, nous en montrer aucun dans lequel ce non-moi indépendant ne pourrait pas être représenté et rendu ainsi dépendant du moi. Où se trouve donc le non-moi indépendant de notre adversaire, ou sa chose en soi, que devait démontrer cette argumentation ? Évidemment nulle part et partout en même temps. Elle n'existe que lorsqu'on ne la tient pas, et elle s'échappe aussitôt qu'on veut la saisir. La chose en soi est quelque chose pour le moi; elle doit donc être dans le moi, et cependant elle ne doit pas s'y trouver: elle est donc quelque chose de contradictoire, qui doit néanmoins être placé au fond de notre philosophie, comme objet d'une idée nécessaire, et qui, mais sans qu'on en eût clairement conscience pas plus que de la contradiction qui se trouvait en elle, a déjà été placée au fond de toute philosophie et de toutes les actions de l'esprit fini. Ce rapport de la chose en soi au moi est la base de tout le mécanisme de l'esprit humain et de tout esprit fini.. Vouloir le changer, c'est vouloir anéantir toute conscience et avec elle toute existence.

Toutes les objections apparentes et capables de troubler celui dont la pensée n'est pas pénétrante, que l'on élève contre la science de la connaissance, ne viennent que de ce que l'on ne peut se rendre maître de l'idée, exposée plus haut et s'y tenir ferme. On peut la prendre sous deux aspects également faux. Ou bien, on ne réfléchit que sur ceci, que, puisqu'il y a une idée, elle doit être en nous; et alors, si l'on est exclusif, on devient idéaliste et l'on nie dogmatiquement toute réalité

hors de nous. Alors ne se confiant qu'à son sentiment, on nie ce qui est clair, on combat les argumentations de la science de la connaissance avec des décisions prononcées sur l'autorité du bon sens, du sens commun ( avec lequel, bien comprise, elle est intimement d'accord ), et on accuse cette science d'idéalisme parce qu'on n'en saisit pas le sens. Ou bien on réfléchit seulement sur ceci, que l'objet de cette idée est un non-moi indépendant, et on devient réaliste transcendant; alors, croyant avoir saisi quelques pensées de Kant, sans s'être pénétré de l'esprit de toute sa philosophie on part de son propre transcendantisme que l'on ne s'est jamais expliqué, pour accuser de transcendantisme la science de la connaissance, et l'on finit par découvrir que l'on se bat par ses propres armes.

On ne devrait faire aucune de ces choses il ne faudrait adopter exclusivement ni l'un ni l'autre de ces points de vue; il faudrait les embrasser tous deux à la fois, et se tenir au milieu des deux déterminations opposées de cette idée. Tel est le rôle de l'imagination créatrice, qui sûrement a été départie à tout homme car sans elle on n'aurait pas une seule représentation mais tous les hommes ne l'ont pas assez puissante pour créer avec elle suivant les lois de l'esprit humain, ou, si, pendant un heureux instant, l'image demandée vient à briller rapide comme un éclair devant l'âme, pour la saisir fermement, l'étudier et en garder une empreinte ineffaçable. De cette faculté dépend l'aptitude que l'on apporte à la philosophie. Telle est la science de la connaissance, que ce n'est pas seulement par la lettre, que c'est uniquement par

l'esprit qu'elle peut se communiquer, parce que ses idées fondamentales doivent être produites dans celui qui l'étudie par l'imagination créatrice comme cela devait être, dans une science qui retourne aux premiers fondements de la connaissance humaine, puisque tout, dans l'esprit humain part de l'imagination, l'imagination ne peut être saisie que par l'imagination. A tous ceux chez lesquels cette faculté est endormie ou irrévocablement éteinte, il demeurera pour toujours impossible de pénétrer dans cette science impossibilité dont le principe n'est pas dans la science elle-même, qui est facile à comprendre, mais dans l'impuissance de ceux qui voudront l'aborder De même que l'idée énoncée est la base de tout l'édifice à l'intérieur, c'est aussi sur elle que s'en fonde la sûreté au dehors. Il est impossible d'appliquer l'esprit philosophique à un objet quelconque, sans en venir à cette idée et sans entrer par là sur le domaine de la science de la connaissance. Ses adversaires doivent la combattre, les yeux fermés peut-être, sur son propre terrain et avec ses propres armes; mais il sera toujours facile de déchirer le bandeau qui couvre leurs yeux et de leur faire voir le champ sur lequel ils se trouvent. 1 La science de la connaissance doit épuiser tout l'homme c'est pourquoiellenepeut être saisie que par la totalité de ses facultés. Elle ne peut devenir une philosophie universellement admise, tant que l'éducation continuera à tuer,en un si grand nombre d'hommes, une force de l'âme au profit d'une autre, l'imagination au profit de l'entendement, l'entendement an profit de l'imagination, ou ces deux facultés au profit de la mémoire. Elle devra s'enfermer en un cercle étroit aussi long-temps que durera cette méthode. Vérité aussi pénible à dire qu'à entendre, mais qui est néanmoins une vérité.

La nature même des choses donne donc à cette science le droit d'expliquer d'avance qu'elle est mal entendue par un grand nombre, qu'elle n'est nullement comprise par plusieurs, qu'elle aura fort besoin de perfectionnement dans toutes ses parties, non-seulement après l'exposition actuelle, extérieurement inachevée, mais encore après la plus complète qu'il soit possible à un seul homme de présenter, mais qu'à aucune époque, ni par personne, elle ne pourra être réfutée quant à ses caractères fondamentaux.

§ 6. TROISIÈME THÉORÈME.

Dans l'effort du moi, est posé en même temps un effort dit non-moi, qui lui fait équilibre.

Disons d'abord quelques mots sur notre méthode. Dans la partie théorique de la science de la connaissance, nous n'avons eu à nous occuper que de la connaissance en elle-même (du connaître) ici, nous nous occupons de ce qui est connu. Là, nous demandions Comment quelque chose est-il posé, aperçu, conçu, etc.? ici, nous demandons Qu'y a-t-il de posé? Si donc la science de la connaissance devait avoir une métaphysique, science prétendue des choses en soi si l'on exigeait d'elle une science de cette nature, elle renverrait à sa partie pratique. Celle-ci seule, comme on le montrera plus exactement, parle d'une réalité primitive; et si l'on demandait à la science de la connaissance Comment sont faites les choses en soi? Elle n'aurait d'autre réponse que celle-ci Comme nous devons les faire. Ainsi la science de la connaissance n'est nullement transcendante car tout ce que nous montrons ici, nous le trouvons en nousmêmes, nous le tirons de nous, parce qu'il y a en nous

quelque chose qui ne peut être expliqué complètement que par quelque chose hors de nous. Nous savons que nous le pensons que nous le pensons d'après les lois de notre esprit; que, par conséquent, nous ne pouvons jamais sortir de nous-mêmes, jamais parler de l'existence d'un objet sans sujet.

L'effort du moi doit être infini, et ne jamais avoir de causalité. Cela ne peut se concevoir que par un effort opposé qui lui fasse équilibre, c'est-à-dire, qui ait une quantité égale de force intérieure. La notion de cet effort opposé et de cet équilibre est déjà contenue dans la notion de l'effort, et peut en être développée par une analyse. Sans cette double notion, celle-ci est en contradiction avec elle-même

1. La notion de l'effort est la notion d'une cause qui n'est pas cause. Mais toute cause suppose une activité tout ce qui s'efforce a une force; s'il n'avait pas une force, il ne serait pas cause, ce qui contredirait ce qui précède.

2. = L'effort, en tant qu'il est tel, a nécessairement sa quantité déterminée d'activité. Il arrive par là à être cause; s'il ne devient pas cause, il n'atteint pas son but, il est limité. S'il n'était pas limité, il serait cause et ne serait pas un effort ce qui contredit ce qui précède.

3. = Ce qui s'efforce n'est pas limité par soi-même il y a dans la notion de l'effort qu'il se termine par la causalité; s'il se limitait lui-même, il ne serait pas un effort. Tout effort doit donc être limité par une force opposée à celle de celui qui s'efforce.

4. – Cette force opposée doit être également un

effort, c'est-à-dire, se terminer par la causalité. Si elle ne se terminait pas ainsi, elle n'aurait aucun point de contact avec la force contraire. Mais elle ne doit avoir aucune causalité si elle avait de la causalité, elle anéantirait complètement l'effort contraire en anéantissant sa force.

5. – Aucun des deux termes contraires ne peut avoir la causalité. Si l'un des deux l'avait, la force du terme opposé serait par là anéantie, ils ne pourraient s'efforcer en opposition. Les deux forces doivent donc être en équilibre.

§ 7. QUATRIÈME THEOREME.

L'effort du moi, l'effort opposé du non-moi et l'équilibre entre les deux doivent être posés.

A.

L'effort du moi doit être posé comme tel.

1. =- Il est posé en général comme quelque chose, d'après la loi générale de la réflexion; par conséquent non comme activité, comme ce qui est en mouvement, mais comme quelque chose de fixé de solide.

2. = Il est posé comme un effort. L'effort se termine par la causalité; il doit donc être posé comme causalité. Or, cette causalité ne peut être posée comme déterminant le non-moi, car alors il serait posé une activité réelle et agissante, et non un effort; c'est donc une activité qui ne pourrait que retourner en soi-même. Mais un effort se produisant soi-même, qui est quelque chose 'defixé, de déterminé, de certain, s'appelle penchant. Il y a dans la notion du penchant Qu'il est fondé dans l'essence intérieure du principe, où il se trouve par conséquent produit par la causalité de ce pincipe sur soi-même par sa faculté d'être posé par soi-

même 2. Qu'il est donc quelque chose de fixe, de permanent 3. Qu'il se termine en causalité hors de soi mais en tant qu'il ne doit être que penchant, par soimême il n'a pas purement de la causalité. Le penchant n'est donc que dans le sujet, et de sa nature ne sort pas de la sphère du sujet.

L'effort doit être posé ainsi, s'il doit être posé, et –que cela arrive immédiatement, avec ou sans conscience, il doit être posé s'il doit être dans le'moi, et si la conscience, qui, d'après ce qui précède, se fonde sur la manifestation de l'effort, doit être possible. B.

L'effort du moi ne peut pas être posé, sans qu'un effort opposé du non-moi ne soit posé; car l'effort du moi tend à la causalité, mais n'en a pas; et qu'il n'en aie pas, la raison ne s'en trouve pas en lui-même, car autrement son effort ne serait pas un effort, il ne serait rien. Donc, s'il est posé, l'effort du non-moi doit être posé hors du moi, mais seulement comme un effort; car autrement l'effort du moi, ou comme nous le savons maintenant, le penchant serait comprimé et ne pourrait être posé.

C.

L'équilibre entre les deux efforts doit être posé. Il ne s'agit pas de prouver ici qu'il doit y avoir équilibre entr'eux; nous l'avons déjà montré dans le § précédent mais on demande seulement Qu'y a-t-il de posé dans le moi, cet équilibre étant posé?

16

Le moi s'efforce de remplir l'infini c'est en même temps sa loi et sa tendance de réfléchir sur soi, sans être limité, et même, sans être limité relativement au penchant. Soit le penchant limité au point C la tendance à la réflexion est satisfaite en C; mais le penchant est limité, quant à l'activité réelle. Le moi se limite alors lui-même et est posé en réciprocité d'action avec soi-même. La limite est repoussée par le penchant et maintenue par la réflexion.

Tous deux réunis donnent l'expression d'une contrainte, d'une impuissance (d'un non-pouvoir). Ce qui caractérise cette impuissance c'est a. un plus grand effort; ce que je ne peux pas ne serait rien pour moi, ne serait en aucune manière dans ma sphère b. la limitation de l'activité réelle, par conséquent l'activité réelle elle-même; car ce qui n'est pas ne peut être limité c. que le limitant se trouve non en moi, mais hors de moi. Que l'on suppose qu'il n'y eût pas d'effort, il n'y aurait pas impuissance, mais absence de volonté ( non-vouloir). Toute manifestation de nonpouvoir est une expression d'équilibre.

La manifestation du non-pouvoir dans le moi, s'appelle un sentiment. Dans le sentiment sont intimement unies, l'activité je sens, je suis le sentant, et cette activité est celle de la réflexion la limitation, je sens, je suis passif et non actif; il y a contrainte. Cette limitation suppose nécessairement le penchant d'aller au-delà. Ce qui ne veut pas, ce qui ne désire pas, n'embrasse rien, et n'est pas pour soi-même bien entendu, •imité.

..·

Le sentiment n'est que subjectif. Nous avons besoin pour son explication qui est une action théorique -d'un limitant; mais non pour sa déduction, en tant que doit se présenter dans le moi la représentation de ce limitant.

Ici apparaît aussi clair que le jour ce que n'ont pu comprendre tant de philosophes, qui, se fiant à un prétendu criticisme, n'ont pu se dégager encore d'un dogmatisme transcendant ici, dis-je, il est manifeste que (et de quelle manière) le moi ne peut développer que de soi-même tout ce qui doit se présenter en lui, sans sortir de soi-même, sans briser son cercle, comme cela doit nécessairement avoir lieu, si le moi doit être un moi. Il y a en lui un sentiment, c'est la limitation du penchant, et si ce sentiment doit être posé comme un sentiment déterminé et être distingué des autres sentiments, ce dont nous n'apercevons pas encore ici la possibilité, pour distinguer des autres penchants la limitation d'un penchant déterminé, le moi doit poser un fondement à cette limitation et le poser hors de soi. Il ne peut poser le penchant limité que par un penchant tout opposé, et place évidemment ainsi dans le penchant contraire ce qui doit être posé comme objet. Si le penchant est par exemple déterminé =\*= Y, Y doit nécessairement être posé comme objet. Mais toutes ces fonctions de l'esprit ayant lieu avec nécessité, on n'a pas conscience de son action et l'on doit nécessairement admettre que l'on a reçu du dehors ce que pourtant on a produit soi-même par sa propre force, d'après des lois particulières. Cette manière d'agir a pourtant une valeur objective car c'est le procédé uniforme de toute raison finie, et il n'y a et ne peut y avoir d'autre va-

leur objective que celle-là. Au fond de toute prétention à une valeur objective différente il n'y a qu'illusion grossière et palpablement démontrable.

Il semble que dans cette investigation, nous ayons brisé le cercle dont nous venons de parler; car, pour expliquer l'effort en général, nous avons admis un nonmoi indépendant du moi et qui s'efforce contre lui. La raison delà possibilité de ce procédé et ce qui le j ustifie, c'est que, quiconque nous accompagne dans la présente investigation, est lui-même un moi; mais qui depuis long-temps accomplit les actions déduites ici, et par conséquent a posé un non-moi ( lequel, il doit en être convaincu par la présente recherche, est son propre produit) il a achevé avec nécessité toute la sphère de la raison et se détermine maintenant avec liberté à parcourir encore une fois la route qu'il a faite, à suivre du regard la marche qu'il a prescrite à un autre moi qu'il pose arbitrairement sur le point d'où il est parti et d'où il a fait son expérience. Le moi qui doit être étudié arrivera lui-même au point où se trouve maintenant l'observateur; là, ils se réuniront tous deux, et cette réunion fermera le cercle.

S 8. CINQUIÈME THÉORÈME.

Le sentiment doit être posé et déterminé

Faisons d'abord quelques observations générales pour nous préparer à l'investigation très-importante que nous allons entreprendre.

1. Il y a primitivement, dans le moi, un effort qui v doit remplir l'infini; cet effort résiste à tout objet. 2. Le moi a en soi la loi de réfléchir sur soi-même comme remplissant l'infini; mais il ne peut réfléchir sur soi et en général sur rien, s'il n'est pas limité. L'accomplissement de cette loi, ou ce qui revient au même, la satisfaction du penchant de la réflexion, est par conséquent conditionnelle et dépend de l'objet. Ce penchant ne peut être satisfait sans objet, et par conséquent peut être défini comme penchant vers l'objet. 3. Par la limitation, au moyen d'un sentiment, ce penchant est en même temps satisfait et non satisfait, a. satisfait, le moi devant absolument réfléchir sur soi, réfléchit avec une spontanéité absolue, et est satisfait par-là quant à la forme de l'action; il y a par conséquent dans le sentiment quelque chose qui peut être rapporté au moi, qui peut lui être attribué; b. non satisfait

quant au contenu de l'action, le moi devant être posé comme remplissant l'infini, tandis qu'il est posé comme limité. Toutefois, cela a lieu nécessairement dans le sentiment. c. Mais l'acte de poser cette non-satisfaction, a pour condition le passage du moi au-delà de la limite qui lui est posée par le sentiment. Quelque chose doit être posé hors de la sphère posée par le moi, qui appartienne à l'infini; par conséquent, ce sur quoi le penchant se dirige doit être posé comme non déterminé par le moi.

Recherchons comment est possible ce passage, et partant l'acte de poser cette non-satisfaction ou ce qui est la même chose le sentiment.

I.

Le moi est limité aussi certainement qu'il réfléchit sur soi. Il ne remplit pas l'infini qu'il s'efforce néanmoins de remplir. 11 est limité, disions-nous, c'est-àdire pour un observateur possible, mais non pour soimême. Soyons cet observateur, ou plutôt à la place du moi posons quelque chose qui ne soit qu'observé, qui soit sans vie, mais en quoi néanmoins doive avoir lieu ce qui, dans notre supposition, a lieu dans le moi. En conséquence, si l'on pose une balle élastique = A, et que l'on admette qu'elle reçoive une impression d'un autre corps,

a. On pose en elle une force qui, aussitôt que mollit la force opposée, se manifeste, et cela sans aucune influence extérieure, qui n'a par conséquent qu'en soi-même le principe de sa causalité. La force existe, elle s'efforce en soi-même et sur soi-même

pour se manifester; c'est une force qui se dirige en soi-même et sur soi-même; c'est par conséquent une force intérieure, car c'est ainsi qu'on nomme une force de cette nature; c'est un effort immédiat à la causalité sur soi-même, mais qui, à cause de la résistance extérieure, n'a aucune causalité; c'est l'équilibre de l'effort et de la pression médiate dans le corps lui-même, par conséquent ce que plus haut nous appelions penchant. Ainsi est posé un penchant dans le corps élastique admis.

b. Ce penchant dans le corps résistant B, est posé force intérieure qui résiste à la réaction et à la résistance de A, qui par conséquent est bornée par cette résistance, mais n'a son fondement qu'en soi-même en B, précisément comme en A, sont posés une force et un penchant.

c. Si l'une des deux forces était augmentée, la force opposée serait affaiblie si l'une était affaiblie, l'autre serait augmentée; la plus forte se manifesterait complètement, chassée de la sphère d'action de la plus faible. Mais elles sont maintenant en parfait équilibre, et le point de leur rencontre est le point de cet équilibre. Si celui-ci est dérangé le moins du monde, le rapport tout entier est détruit.

II.

C'est ainsi que cela se passe pour un objet sans réflexion qui s'efforce (élastique, comme nous l'appelons). Ce qu'il s'agit d'étudier ici, c'est un moi, et nous voyons ce qu'il peut en résulter.

Le penchant est une force intérieure se déterminant

à la causalité. Le corps sans vie n'a de causalité que hors de soi celle-ci doit-être contenue par la résistance, rien par conséquent ne s'élève à cette condition par la détermination de soi-même il en est ainsi du moi en tant qu'il se dirige sur une causalité hors de soi; et il n'en est pas autrement à son égard lorsqu'il ne demande qu'une causalité extérieure.

Mais le moi, précisément parce qu'il est un moi, a une causalité sur soi-même, celle de se poser, ou la faculté de réflexion. Le penchant doit déterminer la force de celui qui s'efforce, en tant que cette force doit se manifester extérieurement dans celui qui s'efforce lui-même; de la détermination par le penchant doit nécessairement résulter une manifestation extérieure, où il n'y aurait pas de penchant, ce qui contredit l'hypothèse. Donc, du penchant suit nécessairement t l'action de la réflexion du moi sur soi-même.

C'est une proposition importante qui répand sur notre investigation la plus vive clarté. 1. Les deux éléments qui se trouvent primitivement dans le moi, et qui ont été exposés, l'effort et la réflexion, sont par là étroitement réunis. Toute réflexion a l'effort pour fondement, et il n'y en a pas de possible s'il n'y a point d'effort. En renversant l'alternative, il n'y a pas d'effort pour le moi donc il n'y a pas d'effort du moi et même pas de. moi, s'il n'y a pas de réflexion. L'un résulte nécessairement de l'autre, et ils sont tous deux en action réciproque. 2. On aperçoit ici d'une manière encore plus distincte que le moi doit être fini et limité. Pas de limitation, pas de penchant, ( dans le sens transcendant); pas de penchant, pas de réflexion ( passage au sens Iramceudantal ) pas de ré-

flexion, pas de penchant, ni de limitation, ni de limitant ( sens transcendantal ). Ainsi se poursuit le cercle des fonctions du moi et la réciprocité d'action étroitement liée du moi avec lui-même. 3. Ici devient fort clair ce qu'il faut entendre par activité idéale et activité réelle, comment ces deux activités se ditinguent et où se trouve leur limite. L'effort primitif du moi est considéré comme penchant, comme penchant qui n'est fondé que dans le moi, en même temps idéal et réel. Sa direction est sur le moi; il s'efforce par sa propre force sur quelque chose hors du moi mais il n'y a là rien à distinguer si ce n'est parla limitation en vertu de laquelle la direction vers le dehors seulement est supprimée, mais non celle vers le dedans. Cette force primitive est également appréciée, et celle qui reste et qui retourne dans le moi est l'idéale. La réelle sera également posée en son temps. Ici donc apparaît en son plein jour la proposition Pas d'idèalité, pas de réalité, et réciproquement. 4. L'activité idéale se montrera bientôt comme celle qui représente. Relativement à cette activité, le penchant doit donc être appelé penchant de représentation. Ce penchant est, par conséquent, la première et la plus haute expression du penchant, et c'est par lui que le moi devient intelligence, et il doit en être nécessairement ainsi, pour qu'un autre penchant puisse arriver à la conscience, et trouver place dans le moi, comme moi. 5. De là résulte, de la manière la plus évidente, la subordination de la partie théorique à la partie pratique. Il s'ensuit que toutes les lois théoriques doivent se fonder sur les lois pratiques et, comme il pourrait bien n'y avoir qu'une seule loi pratique, se fonder sur une seule et même loi; il en résulte par

conséquent le système le plus complet dans toute son essence; le point de vue s'y élèverait en proportion de l'élévation du penchant; il en résulte la liberté absolue de la réflexion et de l'abstraction à l'égard de la théorie, et la possibilité, conformément à son devoir, de diriger son attention sur une chose et de la retirer d'une autre chose, possibilité sans laquelle aucune morale n'est possible. Ainsi est renversé par la base le fatalisme qui se fonde sur ce que notre action et notre volonté sont dépendantes du système de nos représentations, tandis qu'il est démontré ici que le système de nos représentations dépend, au contraire, de notre penchant et de notre volonté. C'est la seule manière de réfuter fondamentalement le fatalisme. Ce système, en un mot, apporte dans l'homme tout entier l'unité et la liaison qui manquent dans tant de systèmes.

III.

Dans cette réflexion sur soi-même, le moi ne peut pas arriver comme moi à la conscience, parce qu'il n'a jamais conscience immédiatement de son action. Il existe cependant comme moi, j'entends pour un observateur possible. Et la limite se trouve ici, là où le moi se distingue du corps sans vie, dans lequel toutefois il peut y avoir un penchant. Il est quelque chose pour lequel il peut y avoir quelque chose, quoiqu'il ne soit pas pour soi-même. Mais il y a nécessairement pour lui une force intérieure de penchant qui n'est que sentie; puisqu'aucune conscience du moi, par conséquent aui

cune relation de lui-même à lui-même n'est possible; état difficile à décrire, mais que l'on peut sentir et de l'existence duquel chacun peut puiser la conviction dans son propre sentiment. Le philosophe ne peut que prouver l'existence de cet état (car elle doit être rigoureusement démontrée, sous la supposition d'un moi ) mais il ne peut rien dire sur ce que doit être cet état. Demander l'existence d'un certain sentiment, n'est pas procéder d'une manière fondamentale. Oo fera connaître ce sentiment à l'avenir non par soimême, mais par ses conséquences.

Ici, ce qui est vivant se sépare de ce qui est sans vie, disions-nous plus haut; la faculté de sentir est le principe de toute vie et le passage de la mort à la vie. En elle, si elle est seule, la vie est encore trèsincomplète mais elle est déjà séparée de la matière morte.

IV.

a. Cette force est sentie comme quelque chose qui a penchant Le moi, comme on l'a dit, se sent poussé et même poussé en dehors de lui-même. D'où vient cet en dehors du moi? On ne peut l'apercevoir encore mais cela ne tardera pas à s'éclaircir.

b.-De même que plus haut, ce penchant doit avoir la causalité qu'il peut. Il ne détermine pas l'activité réelle, c'est-à-dire il n'y a pas de causalité sur le nonmoi aussi certainement qu'il y a un penchant, il peut et doit déterminer l'activité idéale qui ne dépend que du moi. L'activité idéale s'élève donc et pose quelque

chose comme objet du penchant, comme ce que le penchant produirait s'il avait causalité. Il est démontré que cette production doit avoir lieu par l'activité idéale; mais on ne peut voir ici comment elle sera possible cela suppose une foule d'autres recherches.

c. Cette production et ce qui agit en elle n'arrivent pas encore ici à la conscience. Par-là donc ne s'élève ni un sentiment de l'objet du penchant, ce sentiment n'est pas possible, ni une intuition de cet objet. Il n'en résulte rien, si ce n'est qu'il est expliqué comment le moi se sent poussé vers quelque chose d'inconnu; ce qui ouvre une voie aux considérations suivantes.

V.

Le penchant devait être senti comme penchant c'est-à-dire comme quelque chose qui n'a pas de causalité mais en tant qu'il penche vers la production de son objet par l'activité idéale, il a de la causalité, et à cet égard il n'est pas senti comme un penchant.

En tant que le penchant se dirige sur l'activité réelle, il n'y a rien à remarquer à cet égard car il n'a pas de causalité, et par suite il n'est pas senti comme penchant. Réunissons les deux cas. Aucun penchant ne peut être senti, si l'activité idéale ne se dirige pas sur son objet; et elle ne peut s'y diriger, si la réelle n'est pas limitée.

Cette réunion donne la réflexion du moi sur soi comme limité; mais connue le moi, dans cette ré-

flexion de soi-même, n'a pas conscience de soi, elle est un simple sentiment.

Le sentiment est ainsi complètement déduit. Ce qui le caractérise c'est le sentiment de la faculté, de la force qui jusqu'à présent ne se révèle pas extérieurement, un objet qui ne se manifeste pas non plus un sentiment de contrainte, d'impuissance, telle est l'expresssion du sentiment qui devait être déduite.

§ 9. SIXIÈME THÉORÈME.

Le sentiment doit être défini et limité davantage. I.

1. = Le moi se sent limité, c'est-à-dire il est limité pour lui-même, et non comme précédemment, ou comme le corps élastique sans vie, seulement pour un observateur hors de lui. Son activité est supprimée pour lui-même pour lui-même, disons-nous car nous apercevons, de notre point de vue élevé, qu'il a produit hors de soi, par une faculté absolue, un objet du penchant, mais le moi qui est l'objet de notre recherche ne le voit pas encore.

Cet anéantissement total d'activité contredit le caractère du moi; aussi certainement qu'il existe, le moi doit rétablir pour soi l'activité, c'est-à-dire il doit se mettre en position de se poser libre et illimité, bien que dans une réflexion future.

Ce rétablissement de son activité a lieu, en vertu de la déduction .que nous avons présentée, par spontanéité absolue, uniquement en conséquence de l'essence du moi, sans autre impulsion. Une réflexion sur le sujet réfléchissant, laquelle, comme le prouvera bientôt l'action présente, n'est que l'interruption d'une action

1 1

pour en poser une autre à la place tandis que le moi sent de la manière décrite, il agit aussi, seulement sans conscience; à la place de cette action, il doit s'en ̃ présenter une autre qui rende au moins la conscience possible cette réflexion dis-je, a lieu avec une spontanéité absolue. Le moi agit en elle absolument parce qu'il agit.

La limite est ici entre la vie simple et l'intelligence, comme elle était plus haut entre la mort et la vie. Ce n'est que de cette spontanéité que résulte la conscience du moi. Ce n'est par aucune loi de la nature, par aucune conséquence des lois de la nature, c'est par la liberté absolue que nous nous élevons à la raison, non par un passage, mais par un saut. C'est pourquoi il faut nécessairement, en philosophie, partir du moi, parce qu'il ne peut pas être déduit; et la tentative des matérialistes pour expliquer les manisfestations de la raison par les lois de la nature sera éternellement inexécutable.

2. = II est aussi évident que l'action demandée qui n'a lieu que par spontanéité absolue, ne peut avoir lieu que par l'activité idéale. Mais toute action, aussi certainement qu'elle est action, a un objet. L'action présente, qui ne doit avoir son fondement que dans le moi, qui, quant à ses conditions, ne doit dépendre que du moi, ne peut avoir pour objet que ce qui existe dans le moi. Mais il n'y a rien en lui que le sentiment, elle se dirige donc nécessairement sur le sentiment.

L'action a lieu avec spontanéité absolue, et à cet égard, elle est pour l'observateur possible une action du moi. Elle se dirige sur le sentiment, c'est-à-dire sur ce qui réfléchit dans la réflexion précédente qui for-

mait le sentiment. L'activité se dirige sur l'activité; ce qui réfléchit dans cette réflexion, ou ce qui sent, est posé par conséquent comme moi. L'ipséité du sujet réfléchissant dans la fonction présente qui, comme telle, n'arrive pas à la conscience, est transportée sur cela. En vertu de l'argumentation présentée plus haut, le moi est ce qui se détermine soi-même. Le sujet sentant ne peut donc être moi qu'en tant qu'il est déterminé au sentiment par le penchant, partant par le moi, partant par soi-même; c'est-à-dire qu'en tant qu'il se sent soi-même, qu'il sent en soi sa propre virtualité. Ce n'est que le sujet sentant qui est le moi, et ce n'est que le penchant, en tant qu'il réalise le sentiment ou la réflexion, qui appartient au moi. Ce qui se trouve audelà de cette limite, s'il s'y trouve quelque chose,- et nous savons qu'en effet le penchant vers l'extérieur doit s'y trouver, est exclu et il faut bien le remarquer, car ce qui est exclu devra être réadmis en sontemps.

Ainsi, ce qui est senti devient, dans et pour la réflexion présente, le moi. – De même, le moi n'est moi pour le principe qui sent qu'en tant qu'il est déterminé par soi-même, c'est-à-dire qu'il se sent.

II.

Dans la réflexion présente, le moi n'est posé comme moi qu'en tant qu'il est en même temps ce qui sent et ce qui est senti, et par conséquent qu'il est en réciprocité d'action avec soi-même. Il doit- être posé comme moi, et par conséquent de la manière décrite.

1. -= Le sujet qui sent est posé comme actif dans le sentiment en tant qu'il est réfléchissant, et à cet égard ce qui est senti est passif; il est objet de la réflexion. En même temps le sujet sentant est posé comme passif dans le sentiment, en tant qu'il se sent comme poussé, et à cet égard ce qui est senti ou le penchant est actif; il est ce qui pousse.

2. = C'est une contradiction qui doit être conciliée, et ne peut l'être que de la manière suivante. Ce qui sent est actif relativement à ce qui est senti, et à cet égard il n'est qu'actif; ( il ne se présente pas alors à la conscience, qu'il est poussé par une impulsion à la réflexion. On tient compte du penchant à la réflexion dans notre recherche philosophique, mais non dans la conscience primitive. Il se confond avec ce qui est l'objet du sujet sentant, et n'est pas distingué dans la réflexion sur le sentiment;) mais il doit être passif en relation avec le penchant. C'est par le penchant vers le dehors qu'il est réellement poussé à produire un non-moi par l'activité idéale. ( Il est actif dans cette fonction, mais de même qu'il n'était pas réfléchi plus haut sur sa passivité, il n'est pas réfléchi ici sur cette activité. Pour soi-même dans la réflexion sur soi, il est contraint d'agir, quoique cela semble une contradiction, laquelle sera résolue en son temps). De là la contrainte sentie de poser quelque chose comme existant réellement.

3. = Ce qui est senti est actif, en vertu du penchant à la réflexion. Dans le même rapport avec le sujet réfléchissant, il est passif, car il est objet de la réflexion; mais on ne réfléchit pas sur ce dernier cas, parce que le moi est posé comme une seule et même chose, comme

se sentant, et qu'il n'est pas réfléchi sur la réflexion. Le moi est, par conséquent, posé passif dans un autre rapport, c'est-à-dire en tant qu'il est limité; et dans ce cas le limitant est un non-moi. (Tout objet de la réflexion est nécessairement limité, et a une quantité déterminée. Mais en réfléchissant, on ne déduit jamais cette limitation de la réflexion elle-même, parce qu'il n'est pas réfléchi sur elle à cet égard.)

4. = L'un et l'autre doivent former un seul et même moi et être posés comme tel. Pourtant l'un est considéré comme actif relativement au non-moi, et l'autre comme passif dans la même relation; là, un non moi est produit par l'activité idéale du moi; ici, le moi est limité par ce non-moi.

5. = La contradiction est facile à concilier; si le moi produisant a été posé comme passif, le moi senti l'a été également dans la réflexion. Donc, en relation avec le non-moi, le moi est toujours passif pour soimême il n'a pas conscience de son activité, et il n'est pas réfléchi sur elle. De là vient que la réalité de la chose paraît être sentie, tandis cependant qu'il n'y a de senti que le moi.

Ici se trouve le fondement de toute réalité. Ce n'est que par la relation du sentiment au moi, que nous avons démontré, que la réalité, aussi bien celle du moi que celle du non-moi, devient possible pour le moi. 11 est créé quelque chose qui n'est possible que par le rapport d'un sentiment, sans que le moi, ait conscience de l'in tuition qu'il en a, quelque chose dont il ne peut avoir conscience, et qui, à cause de cela, paraît être et estcru senti. La réalité en général, celle du moi, aussi bien que celle du non-moi, ne peut être que l'objet de la foi.

10 SEPTIÈME THEOREME.

Le penchant doit être posé et déterminé.

Ayant déterminé et expliqué le sentiment, nous devons de même déterminer le penchant, parce qu'il accompagne le sentiment. Cette explication nous fera avancer et gagner du terrain dans le champ de la faculté pratique.

1. -= Le penchant est posé, c'est-à-dire le moi réfléchit sur lui. Or, le moi ne peut réfléchir que sur soimême et il n'y a également que ce qui est en lui et pour lui qui lui soit accessible. Par conséquent le penchant doit avoir eu action dans le moi et même, en tant qu'il est posé comme moi par la réflexion qui a été indiquée plus haut, – s'être présenté dans le moi.

2. – Le sentant est posé comme moi. Il serait déterminé', par le penchant senti et primitif, à sortir de soi-même et à produire quelque chose par l'activité idéale. Or, ce penchant primitif se dirige non sur la pure activité idéale, mais sur la réalité; et le moi est ainsi déterminé à la production d'une réalité, hors de soi. Cette détermination ne peut être satisfaite, parce que l'effort ne peut jamais avoir causalité, et doit être

maintenu en équilibre par l'effort contraire du nonmoi. Par conséquent, en tant qu'il est déterminé par le penchant, il est limité par le non-moi.

3. = La tendance constante du moi est de réfléchir sur soi-même, aussitôt que la limitation, condition de toute réflexion s'introduit en lui. Cette condition s'introduit ici. Le moi doit donc nécessairement réfléchir sur cet état qui lui est propre. Dans cette réflexion, le réfléchissant s'oublie comme toujours; et à cause de cela elle n'arrive pas jusqu'à la conscience. Elle a lieu en outre par une simple impulsion, par conséquent il n'y a pas en elle la moindre manifestation de la liberté et elle est comme plus haut un simple sentiment. Seulement il s'agit de savoir ce qu'est un sentiment.

4. = L'objet de cette réflexion est le moi, ce qui a reçu l'impulsion est donc le moi idealiter, actif en soimême, qui a été poussé par une impulsion se trouvant en lui-même, par conséquent non arbitraire et spon- tanée. Mais cette activité du moi se dirige sur un objet qu'elle ne peut réaliser comme chose, ni présenter par l'activité idéale. C'est donc une activité qui n'a pas d'objet; mais qui néanmoins est poussée irrésistiblement sur un objet et qui n'est que sentie. On donne à cette détermination du moi les noms d'aspiration, désir. C'est un penchant vers quelque chose de complètement inconnu, qui ne se révèle que par un besoin, un état de malaise, un vide qui veut être rempli sans indiquer par quoi. Le moi sent en soi un désir; il sent le besoin de quelque chose.

5. «=> Les deux sentimenfs, celui de l'aspiration qui vient d'être déduit et celui de la limitation et de la

contrainte qui a été signalé plus haut, doivent être distingués et mis en relation l'un avec l'autre; car le penchant doit être déterminé. Le penchant se manifeste par un certain sentiment; il doit être déterminé, mais il ne peut l'être que par un sentiment d'une autre sorte.

6. =- Si le moi n'était pas limité dans le premier sentiment, il n'y aurait pas aspiration, il y aurait causalité dans le second; car le moi pourrait alors produire quelque chose hors de soi et son penchant ne serait pas borné à déterminer le moi intérieurement. Réciproquement, si le moi ne se sentait pas en aspiration, il ne pourrait se sentir limité, puisque ce n'est que par le sentiment de l'aspiration qu'il sort de soi-même, puisque ce n'est que par ce sentiment que dans le moi et pour le moi est posé quelque chose qui doit être en dehors de lui.

Cette aspiration est importante, non-seulement pour la connaissance pratique, mais pour toute la science de la connaissance. Ce n'est que par elle que le moi est poussé en soi-même hors de soi, ce n'est que par elle que se manifeste en lui-même un monde extérieur.

7. = Toutes deux sont donc unies synthétiquement. L'une est impossible sans l'autre. Pas de limitation, pas d'aspiration pas d'aspiration, pas de limitation. Toutes deux sont entièrement opposées l'une à l'autre. Dans le sentiment de la limitation, le moi n'est senti que comme passif; dans celui de l'aspiration, il n'est senti que comme actif.

8. Toutes deux se fondent sur le penchant, et même sur un seul et même penchant dans le moi. Le

penchant du moi, limité par le non-moi et devenu seulement par là capable d'un penchant, détermine la faculté de réflexion et ainsi s'élève le sentiment d'une contrainte. Ce même penchant détermine le moi par une activité idéale à sortir de soi, et à produire quelque chose hors de soi et comme à cet égard le moi est limité, de là s'élève une aspiration et relativement à la faculté de réflexion, la nécessité de la réflexion du sentiment de l'aspiration. La question est de savoir comment un seul et même penchant peut produire une opposition seulement par la variété des faces sur lesquelles il se dirige. Dans la première fonction, il ne se dirige que vers la faculté de réflexion qui n'embrasse que ce qui lui est donné; dans la seconde, vers l'effort absolu, libre, fondé dans le moi qui s'efforce de créer et crée réellement par l'activité idéale. Seulement jusqu'à présent nous ne connaissons pas son produit et nous n'avons pas la faculté de le connaître.

9. = L'aspiration est par conséquent l'expression primitive complètement indépendante de l'effort qui se trouve dans le moi; indépendante parce que, ne prenant garde à aucune limitation, elle ne peut être retenue par-là. Observation importante, car il sera démontré que l'aspiration est le véhicule de toutes les lois pratiques et que ce n'est qu'en cela qu'il est permis de reconnaître si elles peuvent ou non en être déduites.

10. = Dans l'aspiration, la limitation fait naître un sentiment de contrainte qui doit avoir son fondement dans un non-moi. L'objet de l'aspiration ( ce que rendrait réel le moi déterminé par le penchant, s'il avait causalité, et ce que l'on peut nommer l'idéal) est com-

plètement proportionné et symétrique à l'effort du moi mais ce qui pourrait être posé par la relation du sentiment de la limitation avec le moi et ce qui y est aussi posé lui résiste. Les deux objets sont donc opposés l'un à l'autre.

11.-= Puisqu'il ne peut y avoir aspiration dans le moi, sans sentiment de contrainte, et réciproquement, le moi dans ces deux sentiments synthétiquement réunis, ne forme qu'un seul et même moi. Néanmoins dans les deux déterminations, il est manifestement rejeté en lutte avec soi-même, en même temps limité et illimité, fini et infini. Cette contradiction doit être supprimée et nous allons tâcher maintement de la résoudre d'une manière satisfaisante.

12. – L'aspiration, nous l'avons dit, tend à produire réellement quelque chose hors du moi cela est impossible. Autant qu'il nous est permis de le prévoir, le moi ne peut le faire dans aucune de ses déterminations. Néanmoins le penchant qui se dirige au dehors doit agir dans la mesure de son pouvoir. Or, il peut agir sur l'activité idéale du moi, la déterminer, sortir de soi et produire quelque chose. Il n'est pas question ici de la faculté de la production qui sera bientôt déduite génétiquement mais il faut répondre à la question qui se présente à l'esprit de quiconque nous a suivis Pourquoi n'avons-nous pas fait d'abord ce postulat, quoique nous soyons partis primitivement d'un penchant vers le dehors? Nous répondons Le moi ne peut avoir de valeur pour soi-même ( car il n'est question que de cela nous avons déjà fait plus haut ce postulat pour un observateur possible), il ne peut se diriger vers le dehors sans s'être d'abord limité; car

jusqu'à présent il n'y a pour lui ni dedans ni dehors. Cette limitation de soi-même a eu lieu par le sentiment de soi-même qui a été déduit. Il ne peut pas davantage en effet se diriger vers le dehors, si d'une manière quelconque le monde extérieur ne se révèle pas à lui en lui-même, ce qui arrive par l'aspiration. 13. = On demande donc Comment produira l'activité idéale du moi, déterminée par i'aspiration, et quel sera son produit? Il y a dans le moi un sentiment déterminé de la limitation = X. Il y a en outre dans le moi une aspiration à la réalité. Mais la réalité ne se manifeste pour le moi que par le sentiment par conséquent l'aspiration tend à un sentiment. Or, le sentiment auquel il est aspiré n'est pas le sentiment X car avant celui-ci le moi ne se sentait pas limité, n'aspirait donc pas et ne se sentait pas en général; c'est plutôt le sentiment opposé X. L'objet qui doit exister, si le sentiment X doit se trouver dans le moi, et que nous nommons-X, doit être produit. Ce serait l'idéal, ou si l'objet X ( fondement du sentiment de la limitation X) pouvait être senti, l'objet X serait facile à poser par la simple limitation. Mais cela est impossible, parce que le moi ne sent jamais un objet, ne sent jamais que soi-même. Ou, s'il était permis au moi d'ériger en soi le sentiment X, il pourrait comparer immédiatement les deux sentiments, remarquer leurs différences, et les montrer dans les objets comme leurs fondements; mais le moi ne peut ériger de sentiment en soi; il aurait autrement une causalité qu'il ne doit pas avoir. Cela rentre dans la proposition de la science de la connaissance théorique Le moi ne peut pas se limiter. Dans le problème à résoudre, il ne s'agit donc

fc"fc « v f^ »-» ft. « -m va lui v^ a

de rien moins que de conclure immédiatement du sentiment de la limitation qui ne peut être déterminé davantage, à ce que le moi produise l'objet de l'aspiration entièrement opposé seulement par l'activité idéale dans la direction du premier sentiment.

14. = L'objet du sentiment de la limitation est quelque chose de réel; celui de l'aspiration n'a pas de réalité, mais il doit en avoir en conséquence de l'aspiration, car celle-ci tend à la réalité. Tous deux sont opposés l'un à l'autre, parce que se sentant limité par l'un, le moi s'efforce vers l'autre pour sortir de la limitation. Ce qu'est l'un, l'autre ne l'est pas. Voilà tout ce qu'il est permis d'en dire jusqu'à présent. 15. = Pénétrons plus profondément dans notre investigation. D'après ce qui précède, le moi s'est posé comme moi, par la réflexion libre sur le sentiment. D'après la proposition fondamentale, ce qui se pose soi-même, ce qui est en même temps déterminant et déterminé est le moi. Par conséquent, dans cette réflexion ( qui se manifeste comme sentiment de soimême ), le moi s'est déterminé, s'est entièrement circonscrit, s'est limité; il est en elle absolument déterminant.

16. = C'est l'activité vers laquelle se dirige le penchant qui tend vers l'extérieur; il est donc à cet égard un penchant à déterminer, à modifier quelque chose hors du moi, la réalité déjà donnée par le sentiment en général. Le moi était en même temps le déterminé let le déterminant. Par le penchant, il est poussé vers e dehors, c'est-à-dire il doit être le déterminant. Mais toute détermination suppose une matière déter-. minable. Il faut conserver l'équilibre. La réajité de-

meure donc toujours ce qu'elle était, réalité, quelque chose qui peut être mis en relation avec le sentiment pour la réalité comme telle, comme simple matière, on ne peut concevoir d'autre modification que l'anéantissement total. Mais son existence est la condition de la vie dans ce qui ne vit pas, il ne peut y avoir de penchant et aucun penchant dans ce qui a vie ne peut tendre à l'anéantissement de la vie. Le penchant qui se manifeste dans le moi ne se dirige donc pas sur la matière en général, il tend à une certaine détermination de la matière. (On ne peut pas dire différente matière. La matérialité est absolument simple; mais matière avec déterminations diverses. )

17. = C'est cette détermination par le penchant qui est sentie comme une aspiration. Le but de l'aspiration est donc non la production, mais la modification de la matière.

18. = Le sentiment de l'aspiration n'était pas possible sans réflexion sur la détermination du moi par le penchant indiqué, comme cela se comprend. Cette réflexionn'était pas possible sans la limitation du penchant et même expressément du penchant à la détermination qui seul se manifeste dans l'aspiration. Or, toute limitation du moi n'est que sentie. On demande ce que peut être le sentiment par lequel est senti comme limité le penchant de la détermination.

19. = Toute détermination a lieu par l'activité idéale, par conséquent, pour que le sentiment demandé soit possible, il faut qu'un objet soit déterminé par cette activité idéale, et cette activité de détermination doit être mise en relation avec le sentiment. Ici s'élèvent les questions suivantes -1. Comment l'activité

idéale doit-elle atteindre à la possibilité et à la réalité de cette détermination ? 2. Comment cette détermination peut-elle être mise en rapport avec le sentiment? Nous répondons à la première Nous avons déjà montré qu'il y a une détermination de l'activité idéale du moi par le penchant qui doit agir constamment autantqu'il peut. En conséquence de cette détermination, par elle doit d'abord être posé le fondement de la limitation, comme objet complètement déterminé du reste par soi-même mais lequel précisément pour cela n'arrive pas et ne peut arriver à la conscience. En effet, un penchant a été montré dans le moi, d'après une simple détermination; et en conséquence l'activité idéale doit avant tout se diriger sur lui, lutter contre lui pour déterminer l'objet posé. Nous ne pouvons pas dire, comment, en conséquence du penchant, le moi doit déterminer l'objet; mais nous savons du moins que, d'après le penchant qui a son fondement dans les replis les plus intimes de son être', il doit, dans la détermination, être le déterminant, le principe purement et absolument actif. Même en faisant abstraction du sentiment déjà connu de l'aspiration, dont la présence seule décide la question, ce penchant de détermination peut-il, d'après les principes'purs, avoir à priori une causalité, être ou non satisfait? La possibilité d'une aspiration est fondée sur sa limitation; sur celle-là la possibilité d'un sentiment; sur celui-ci la vie, la conscience et l'être spirituel en général. Le penchant de détermination, n'a par conséquent aucune causalité aussi certainement que le moi est moi. Le fondement de cela ne se trouve pas plus en luimême que dans l'effort en général; car s'il s'y trouvait,

il ne serait plus un penchant la détermination de soi-même prend sa marche dans un penchant contraire du non-moi, dans une causalité du non-moi, complètement indépendante du moi et de son penchant, et se dirige d'après ses lois, comme celui-ci se dirige d'après les siennes.

S'il y a par conséquent un objet en soi et s'il a en soi ses déterminations, c'est-à-dire produites par la propre causalité intérieure de sa nature (jcomme nous l'admettons toujours hypothétiquement, mais comme nous le réaliserons pour le moi), si l'activité idéale (intuitive) du moi est poussée au dehors par le penchant, le moi doit déterminer et détermine l'objet. Elle est guidée dans cette détermination par le penchant et tend à le déterminer d'après lui; mais elle se trouve en même temps sous l'influence du non-moi et est limitée par lui, par la qualité réelle de la chose, impuissante à le déterminer d'après le penchant dans un degré supérieur et inférieur.

Le moi est limité par èette limitation du penchant; de même que dans toute limitation de l'effort, et de la même manière, naît un sentiment, qui est ici le sentiment de la limitation- du moi, non par la substance mais par la qualité (état) de la matière. Ainsi reçoit en même temps sa réponse, la seconde question Comment la limitation de la détermination peut-elle être mise en rapport avec le sentiment.

20. = Démontrons plus rigoureusement ce qui a été dit.

a. Le moi se déterminait par spontanéité absolue, comme il a été dit plus haut. C'est à cette activité de la détermination que s'applique le penchant

que nous avons maintenant à étudier, c'est ce penchant qui la pousse au dehors. Pour connaître à fond la détermination de l'activité par le penchant, il nous faut avant tout connaître à fond cette activité ellemême.

b. Dans l'acte, elle était purement et uniquement réfléchissante; elle déterminait le moi, comme elle le trouvait, sans rien changer en lui on pourrait dire qu'elle ne faisait simplement que donner la forme, la figure. Le penchant ne doit ni ne peut rien y introduire qui ne soit pas en elle; il penche seulement à donner forme à ce qui existe, tel qu'il existe, pour la pure intuition, mais nullement pour la modification de la chose par une causalité réelle. Il doit seulement être produit dans le moi une détermination comme elle est dans le non-moi.

c. Mais pourtant, réfléchissant sur soi-même, le moi devait avoir en soi à un égard la mesure de la réflexion. Car il se dirigeait sur ce qui était en même temps déterminé {realiter) et déterminant et le posait comme moi. Que telle chose existât, cela ne dépendait pas de lui en tant qu'il est considéré purement comme réfléchissant. Mais pourquoi ne réfléchissaitil pas sur la partie, sur le déterminé seulement ou uniquement sur le réfléchissant? pourquoi pas sur le tout ? Pourquoi n'étendait-il pas la circonférence de son objet? Le fondement de cela ne pouvait pas se trouverhorsde lui, parce que la réflexion avait lieu avec spontanéité absolue. Il devait avoir seulement en soi par conséquent ce qui est le propre de toute réflexion, la limitation. Qu'il en fût ainsi, cela résulte d'une autre considération. Le moi devait être posé. Le principe en

même temps déterminant et déterminé a été posé comme moi. Le principe réfléchissant avait en soi cette mesure et l'appliquait à la réflexion; car en réfléchissant par spontanéité absolue, ce principe est en même temps déterminant et déterminé.

Le principe réfléchissant a-t-il, pour la détermination du non-moi, une loi intérieure semblable, et quelle est cette loi ?

Il est facile de répondre à cette question d'après les principes déjà exposés. Le penchant se dirige sur le moi réfléchissant tel qu'il est. Il ne peut rien lui donner, rien lui enlever; sa loi intérieure de détermination demeure la même. Tout ce qui doit être objet de sa réflexion et de sa détermination (idéale ), doit être en même temps déterminant et déterminé (realiter); de même aussi du non-moi qui doit être déterminé. La loi subjective de la détermination est ainsi d'être en même temps déterminant et déterminé, ou en d'autres termes déterminé par soi-même. Le penchant de détermination tend à trouver cette loi réalisée et ne peut être satisfait qu'à cette condition. Il demande une détermination, entité et totalité parfaite qui ne consiste que dans ce caractère. Ce qui n'est pas en même temps le déterminant, en tant qu'il est le déterminé, est à cet égard sous l'influence d'une action, d'une cause, qui est exclue de la chose comme quelque chose d'hétérogène, qui en est séparée par la limite que tire la réflexion et qui est expliquée par quelque chose autre. Ce qui, en tant qu'il est déterminant, n'est pas en même temps le déterminé, est à cet égard cause, et la détermination est rapportée à quelque chose autre exclu par

là de la sphère que la réflexion a assignée à la chose c'est seulement en tant que la chose est en réciprocité d'action avec elle-même qu'elle est une chose et une chose identique. Ce caractère est transporté par le penchant de détermination du moi aux choses; c'est une remarque importante.

Les exemples les plus communs nous servent d'éclaircissement. Pourquoi une sensation simple n'estelle pas analysée en plusieurs? Pourquoi est-elle douce ou amère, rouge ou jaune, etc.; en d'autres termes, pourquoi une sensation forme-t-elle un tout consistant pour soi, et n'est-elle pas purement une partie de l'essence d'une autre? L'unique raison doit évidemment s'en trouver dans le moi pour lequel elle est une sensation simple; il doit donc y avoir en lui à priori une loi de la limitation en général.

d. La différence du moi et du non-moi consiste toujours dans l'identité de la loi de détermination. S'il est réfléchi sur le moi, le réfléchissant et le réfléchi, le déterminant et le déterminé sont également une seule et même chose s'il est réfléchi sur le non-moi, ils sont opposés; alors, bien entendu, le réfléchissant est toujours le moi.

e. Ici nous avons en même temps.la preuve que le penchant de détermination ne tend pas à une modification réelle, mais seulement à la détermination idéale, à déterminer pour le moi, à lui esquisser d'après une image. Ce qui peut être l'objet de cette esquisse doit être realiter parfaitement déterminé par soi-même, et il ne reste rien pour une activité réelle, ou plutôt une activité de cette nature se trouve en contradiction ma-

nifeste avec la détermination du penchant. Si le moi est modifié realiter, ce qui devait être donné n'est pas donné.

21 = On demande seulement comment et de quelle manière le déterminable doit être donné au moi. La réponse à cette question va nous faire entrer plus profondément dans la connexion synthétique des actions qui doivent être indiquées ici.

Le moi réfléchit sur soi comme déterminé et déterminant, et se limite à cet égard, (il va aussi loin que le déterminé et le déterminant) mais il n'y a pas de limitation sans limitant. Ce limitant, qui doit être opposé au moi, ne peut pas, comme cela est demandé dans la théorie, être produit par l'activité idéale, mais il doit être donné au moi, se trouver en lui. Ainsi quelque chose se trouve dans le moi, savoir ce qui est exclu dans cette réflexion, comme cela a été indiqué plus haut. Le moi ne se pose à cet égard comme moi qu'en tant qu'il est déterminé et déterminant, mais il n'est les deux que dans un rapport idéal. Mais son effort vers l'activé réelle est limité; il est posé à cet égard comme une force intérieure enfermée, se déterminant soi-même (c'est-à-dire en même temps déterminée et déterminante), ou comme cette force est sans manifestation extérieure, comme matière intensive. S'il est réfléchi sur le moi comme tel l'opposition est portée, par conséquent au dehors, et ce qui est en soi et primitivement subjectif, se métamorphose en objectif. a. -On voit ici avec une entière clarté, d'où vient la loi le moi ne peut pas se poser comme déterminé, saus s'upposer un non-moi. D'après cette loi suffisamment connue, nous aurions pu en effet poursuivre

ainsi dès le commencement si le moi doit se déterminer, il doit nécessairement s'opposer quelque chose; mais comme nous sommes ici dans la partie pratique de la science de la connaissance, et que nos remarques doivent porter partout sur le sentiment et le penchant, nous avions à déduire cette loi elle-même d'un penchant. Le penchant qui primitivement tend au dehors, agit suivant son pouvoir; et comme il ne peut agir sur l'activité réelle, il agit du moins sur l'activité idéale qui de sa nature ne peut être limitée et se pousse au dehors. De là s'élève l'opposition; et ainsi se rattachent par le penchant et dans le penchant toutes les déterminations de la conscience et en particulier la conscience du moi et du non-moi.

b. -Le subjectif se transforme en objectif, et réciproquement, tout objectif est primitivement un subjectif. On ne peut pas en donner un exemple complètement satisfaisant, car il s'agit ici d'un déterminé en général, de ce qui n'est rien de plus que déterminé et un déterminé semblable, nous en verrons bientôt'la raison, ne peut se présenter dans la conscience. Tout déterminé, aussi certainement qu'il doit se présenter dans la conscience, est nécessairement quelque chose de particulier. Mais la première assertion peut être clairement démontrée dans la conscience par des exemples pris dans la sphère de la dernière.

Que quelque chose en effet soit doux, acide, rouge, jaune, etc., une détermination de cette sorte est évidemment quelque chose d'uniquement subjectif; et nous ne nous attendons pas à le voir nier par quiconque a l'intelligence de ces expressions. Ce qui est doux ou acide, rouge ou jaune, ne peut absolument pas

être décrit; il ne peut qu'être senti; on ne saurait le communiquer par une description, chacun doit mettre l'objet en rapport avec son propre sentiment, pour avoir une connaissance de notre sensation. On peut dire seulement J'ai en moi la sensation de l'amer, du doux, etc., et rien de plus. Mais supposez qu'une autre personne mette l'objet en rapport avec son sentiment D'où sait-on que la connaissance de votre sensation s'élève par là en elle, et qu'elle sent uniformément avec vous? D'où savez-vous, par exemple, que le sucre fait sur son goût la même impression que sur le vôtre? Il est vrai que vous appelez douce l'impression que vous recevez si vous mangez du sucre, et que cette personne et tous vos semblables la nomment douce avec vous; mais cette conformité d'intelligence n'est que dans les mots. D'où savez-vous donc que ce que précisément tous deux vous nommez doux est pour elle ce qu'il est pour vous ? On ne peut rien décider à cet égard. Il s'agit d'une chose qui n'est pas objective, qui se trouve dans le domaine purement subjectif, ce n'est que par la synthèse du sucre avec un caractère déterminé subjectif en soi, mais qui n'est objectif que quant à sa définition par rapport au goût, que la chose passe dans le domaine de l'objectivité. C'est de relations semblables purement subjectives à l'égard du sentiment que procède toute notre connaissance; sans sentiment aucune représentation de choses hors de nous n'est possible. Cette détermination de vous-même vous la transportez aussitôt sur quelque chose hors de vous; de ce qui est proprement un accident de votre moi, vous faites l'accident d'une chose qui doit être hors de vous ( en vertu de la nécessité des lois qui ont été établies

dans la science de la connaissance), l'accident d'une matière qui doit être répandue dans l'espace et le remplir. Depuis long-temps, le soupçon aurait dû s'éveiller en vous que cette matière peut bien être quelque chose qui n'existe qu'en vous, quelque chose de purement subjectif, parce que vous-même, sans qu'aucun autre sentiment de cette matière vous arrive, vous pouvez, de votre propre aveu, transporter sur elle quelque chose de purement subjectif; parce qu'en outre cette matière n'existe pas pour vous sans un caractère subjectif qui doit être transporté sur elle, et qu'elle n'est par conséquent pour vous, que le support dont vous avez besoin pour le subjectif qui doit être transporté hors de vous. En tant que vous transportez le subjectif sur elle, elle est sans aucun doute en vous et pour vous. Si elle était primitivement hors de vous et qu'elle fût venue du dehors en vous, pour que la synthèse que vous avez à opérer fût possible, elle devrait être venue en vous par les sens. Mais les sens ne nous présentent qu'un caractère subjectif de même nature que celui qui a été indiqué plus haut. La matière, comme telle, ne tombe en aucune façon sous les sens, elle ne peut être figurée et conçue que par l'imagination productive. Elle n'est pas vue, elle n'est pas entendue, elle n'est pas goûtée; mais pourrait objecter une personne encore novice dans l'abstraction elle tombe sous le sens du tact. Ce sens ne s'instruit que par la sensation d'une résistance, d'une impuissance (d'un non-pouvoir) qui est quclque chose de subjectif. Ce qui résiste n'est heureusement pas senti et n'est que l'objet d'une conclusion. Ce n'est jamais que la superficie extérieure du corps qui se présente, et c'est toujours par uncaractèrp

1

DE LA SCIENCE. 1 ï

subjectif quelconque que l'on apprend de celle-ci qu'elle est, par exemple, rude ou polie, chaude ou froide, dure ou molle, etc.; mais ce n'est pas dans l'intérieur du corps lui-même qu'on le trouve. Pourquoi cette chaleur ou ce froid que vous sentez ( avec la main ), l'étendez-vous sur une large surface et ne les placez-vous en un seul point? Comment arrivezvous en outre à admettre entre les diverses faces du corps, un intérieur que pourtant vous ne sentez pas? Cela a lieu évidemment au moyen de l'imagination productive. Cependant vous tenez cette matière pour quelque chose d'objectif, et vous n'avez pas tort, car vous êtes conduit et vous devez arriver à admettre son existence, puisque sa production a son principe dans une loi générale de la raison. 22. = Le penchant était dirigé sur l'activité du moi qui réfléchit sur soi-même, qui se détermine soi-même comme moi. La détermination qu'il opère implique donc expressément que ce doit être le moi qui détermine la chose, par conséquent que le moi doit réfléchir sur soi dans cette détermination. Il doit réfléchir sur soi, c'est-à-dire se poser comme le déterminant. Nous reviendrons à cette réflexion, nous ne la considérons ici que comme un moyen de pénétrer plus profondément dans notre recherche.

23. = L'activité du moi est une et ne peut se diriger en même temps sur plusieurs objets. Elle devait déterminer le non-moi que nous nommons X. Par la même activité, bien entendu, le moi doit réfléchir sur soi-même dans cette détermination. Cela n'est pas possible sans que l'action de la détermination (de l'X ) ne soit interrompue. La réflexion du moi ?nr soi-même

a lieu avec spontanéité absolue, par conséquent aussi l'interruption. Le moi interrompt l'action de la détermination avec spontanéité absolue.

24. = Le moi est par conséquent limité dans la détermination, et de là naît un sentiment. Il est limité, car le penchant de la détermination allait au dehors, sans aucune détermination, c'est-à-dire dans l'infini. Il avait en soi la loi de réfléchir sur ce qui était déterminé realiter par soi-même, comme sur une seule et même chose, mais il n'y avait pas de loi pour que dans notre cas X ce déterminé allât jusqu'à B, ou jusqu'à C, etc. Maintenant cette détermination est interrompue en un point déterminé que nous nommons C ( ce qu'est ce point pour une limitation se trouvera en son temps; mais que l'on se garde de le considérer comme une limitation dans l'espace. Il s'agit d'une limitation d'intensité, par exemple, de ce qui distingue le doux de l'amer; etc.). Donc il y a une limitation du penchant, comme condition d'un sentiment. Il y a ensuite une réflexion de même que ci-dessus, comme son autre condition. Car tandis que la libre activité du moi interrompt la détermination de l'objet, elle se dirige sur la .détermination, sur sa limitation, et sur tout ce qui devient par -là sa sphère. Mais le moi n'a pas conscience de cette liberté de son action; c'est pour cela que la limitation est attribuée à la chose. C'est un sentiment de la limitation du moi par la détermination de la chose, ou le sentiment simple d'un objet déterminé. 25. =̃ Décrivons maintenant la réflexion qui succède à la détermination interrompue, et dont l'interruption se révèle par un sentiment. En elle, le moi doit se poser comme moi, c'est-à-dire comme ce qui

dans l'action se détermine soi-même. II est clair que ce qui est posé comme produit du moi ne peut pas être autre chose qu'une intuition, qu'une image de X, mais nullement X elle-même, comme cela ressort des propositions fondamentales théoriques et même de ce qui a été dit plus haut. Ce produit est posé comme produit du moi, dans sa liberté, c'est-à-dire, posé comme accidentel, comme une chose qui ne devait pas être nécessairement comme elle est, mais qui pouvait être autrement. Si le moi avait conscience de sa liberté dans l'acte de donner la forme à l'image (par cela même qu'il réfléchirait sur l'action présente), l'image serait posée comme accidentelle relativement au moi. Cette réflexion n'a pas lieu elle doit donc être posée accidentellement en relation avec un autre non-moi qui nous est jusqu'à présent entièrement inconnu. Discutons d'une manière plus complète ce qui vient d'être dit en termes généraux. Pour être conforme à la loi de la détermination, X devait être déterminée par soi-même ( en même temps déterminée et déterminant ). C'est en vertu de notre postulat. De plus; par la puissance du sentiment existant, X doit aller jusqu'à C, et pas plus loin, mais aussi doit être déterminée jusque-là (on verra bientôt ce que cela signifie ). Aucun fondement de cette détermination ne se trouve dans le moi déterminant idealiter et ayant intuition. Il n'y a pas de loi pour cela. ( Ce qui se détermine soi-même, ne va-t-il que jusque-là? Il sera montré d'un côté, que considéré uniquement en soi-même, il va plus loin, c'est-à-dire dans l'infini; d'un autre côté, s'il doit y avoir une différence dans la chose, comment arrive-t-clle dans la

1 A

iAi iHûol f Ç\*.r\xv\

sphère d'action du moi idéal ? Comment lui devientelle accessible, puisqu'il n'a avec le non-moi aucun point de contact, et qu'il n'est actif idealiter qu'en tant qu'il n'a point de contact avec le non-moi, qu'il n'est pas limité par le non-moi ? Pour nous exprimer vulgairement pourquoi y a-t-il quelque chose de doux, autre que l'amer et qui lui est opposé ? Tous deux en général, le doux et l'amer sont opposés; mais en dehors de ce caractère général, quel est entr'eux le fondement de distinction ? Il ne peut se trouver uniquement dans l'activité idéale, car il n'y a pas de notion possible ni de l'un ni de l'autre. Cependant il doit se trouver en partie dans le moi; car c'est pour le moi qu'il y a différence entr'eux).

Par conséquent le moi idéal flotte avec une liberté absolue en deçà et au-delà de la limite. Sa limite est tout-à-fait indéterminée. Peut-il demeurer à ce point? Nullement, parce qu'en vertu du postulat qui exige que, dans cette intuition, il réfléchisse sur soi-même, il doit maintenant se poser déterminé en elle, car toute réflexion suppose une détermination.

La loi de la détermination nous est bien connue, quelque chose n'est déterminé qu'en tant que déterminé par soi-même. Par conséquent dans cette intuition de l'X, le moi devrait se poser la limite de son intuition. Il devrait se déterminer par soi-même à poser le point C comme point de limite et X serait donc déterminée par la spontanéité absolue du moi. 26. – Mais, et cette remarque est importante, – X se détermine soi-même d'après la loi de la détermination, et n'est objet de l'intuition demandée, qu'en tant qu'elle se détermine soi-même. Nous

avons parlé jusqu'à présent de la détermination intérieure de l'être; mais la détermination extérieure de la limitation en résulte immédiatement. X = X,en tant qu'elle est en même temps déterminant et déterminée, et elle va aussi loin qu'elle va loin, par exemple jusqu'à C. Si le moi doit limiter X exactement et conformément à la chose, il doit la limiter en C, et ainsi on ne pourrait pas dire que la limitation a lieu par spontanéité absolue. Les deux assertions se contredisent, et rendraient une distinction nécessaire. 27. = Mais la limitation en C n'est que sentie, elle n'est pas aperçue intuitivement. Celle qui est posée librement doit être seulement aperçue et non sentie. Or, l'intuition et le sentiment n'ont aucune connexion. L'intuition voit, mais elle est vide; le sentiment se rapporte à la réalité, mais il est aveugle, pourtant X doit être limitée conformément à la vérité et telle qu'elle est limitée. Il faut donc une union, une connexion synthétique entre le sentiment et l'intuition. N'examinons pas davantage celle-ci, et nous arriverons sans y prendre garde au point que nous cherchons.

28 = L'agent de l'intuition doit limiter X par spontanéité absolue, et même de telle sorte que X apparaisse comme limitée uniquement par soi-même, tel est le postulat. Il est satisfait, si l'activité idéale par sa faculté absolue de production pose un Y au-delà de X (dans le point B, C, D, etc.; car l'activité idéale ne peut pas poser le point déterminé de limite, et il ne peut pas lui être donné immédiatement). Cet Y, comme opposé à quelque chose de déterminé intérieurement à une chose, doit 10 être une chose, c'est-à-dire quelque chose de

déterminant et de déterminé conformément à la loi de la détermination; 2° être opposé à X ou la déterminer, c'est-à-dire qu'à X en tant qu'elle est déterminant, Y ne se rapporte pas comme le déterminé, et en tant qu'elle est déterminée, Y ne se rapporte pas comme le déterminant. Il doit être impossible de les embrasser tous deux, de les considérer comme une seule et même chose. Il faut remarquer qu'il ne s'agit pas ici de la détermination relative ou de la limitation; dans celle-ci, ils sont ensemble; mais qu'il s'agit de la détermination intérieure dans laquelle ils ne sont point ensemble. Tout point possible de X se trouve en réciprocité d'action avec tout autre point possible de la même X; il en est ainsi pour Y. Mais tout point de Y ne se trouve pas en réciprocité d'action avec tout point de X, et réciproquement, ils sont tous deux des choses; mais chacun est une chose distincte; et nous parvenons ainsi à répondre à la question: Que sont-ils? Sans opposition, tout le non-moi est bien quelque chose, mais il n'est pas une chose déterminée particulière, et la question Qu'est celui-ci ou celui-là ? n'a aucun sens puisqu'elle n'a de réponse que par l'opposition. C'est à cela que le penchant détermine l'activité idéale; la loi de l'action demandée est aisée à déduire d'après la règle ci-dessus, savoir X et Y doivent s'exclure réciproquement. Nous pouvons nommer ce penchant, en tant que comme ici il ne se dirige que vers l'activité idéale, le penchant de la détermination réciproque.

29. – Le point de limite C n'est posé que par le sentiment; par conséquent, l'Y qui se trouve au-delà de C, en tant qu'il doit aller précisément à C, ne peut

être donné que par une relation au sentiment. C'est le sentiment seul qui unit X et Y dans la limite. Le penchant de la détermination réciproque se révèle par conséquent en un sentiment. En lui, sont étroitement réunis l'activité idéale et le sentiment; en lui le moi tout entier est une seule même chose. Nous pouvons à cet égard le nommer penchant à la réciprocité. C'est ce penchant qui se manifeste par l'aspiration; l'objet de l'aspiration est quelque chose de différent de ce qui existe, qui lui est opposé.

Dans l'aspiration, l'idéalité et le penchant à la réalité sont étroitement réunis. L'aspiration se dirige sur quelque chose de différent cela n'est possible, qu'en supposant une détermination antérieure par l'activité idéale. Ce quelque chose vient en elle (comme limité) avant le penchant à la réalité parce qu'il est senti, mais non pensé ou démontré. On voit ici comment en un sentiment peut se présenter un penchant vers l'extérieur, et par conséquent le pressentiment du monde extérieur parce qu'il est modifié par l'activité idéale, qui est libre de toute limitation. On voit de plus ici comment une fonction théorique de l'âme peut être en rapport avec la faculté pratique; ce qui devait avoir lieu, pour que l'être raisonnable pût former un tout complet. 30. = Le sentiment ne dépend pas de nous, parce qu'il dépend d'une limitation, et le moi ne peut pas se limiter. Or, un sentiment opposé doit s'introduire ici. Il s'agit de savoir si la condition extérieure, à laquelle seule un semblable sentiment est possible, se présentera. Elle doit se présenter si elle ne se présente pas, le moi ne sent rien de déterminé par conséquent il ne sent rien il ne vit donc pas, et n'est pas uu uiui,

• • iî

ce qui contredit la supposition d'une science de la connaissance.

31. = Le sentiment d'un opposé est la condition de la satisfaction du penchant; donc le penchant à la réciprocité des sentiments en général est l'aspiration. Ce qui est aspiré est déterminé, mais seulement par le prédicat qu'il doit y avoir quelque chose autre pour le sentiment.

32. =- Or, le moi ne peut pas sentir en même temps de deux manières, car il ne peut pas être limité en C et en même temps n'être pas limité en C. Donc, l'état changé ne peut pas être senti comme état changé; il ne doit être qu'aperçu intuitivement par l'activité idéale, comme quelque chose de différent du sentiment présent et qui lui est opposé. Par conséquent, il y aurait toujours nécessairement en même temps dans le moi intuition et sentiment et tous deux seraient synthétiquement réunis en un seul et même point. Mais l'activité idéale ne peut prendre la place d'aucun sentiment ou en engendrer un; elle ne pourrait, par conséquent déterminer par là son objet que de telle manière qu'il ne fût pas ce qui est senti; que toutes les déterminations possibles pussent arriver à son objet, hors celles qui existent dans le sentiment. La chose ne demeure toujours ainsi déterminée que négativement pour l'activité idéale; le senti toutefois n'est pas déterminé par là. On ne peut concevoir aucun mode de détermination que la détermination négative et poursuivie à l'infini.

Il enest effectivement ainsi Qu'appellet-on doux, par exemple'' Avant tout, quelque chose qui ne se rapporte pas à la vue, à l'ouïe, etc.; mais au goût. Qu'est-ce

que le goût? Vous le savez par sensation, et vous pouvez vous le représenter ( vous le rendre présent ) par l'imagination, mais seulement obscurément et négativement ( dans une synthèse de tout ce qui n'est pas goût). De plus, relativement au goût, il est acide, amer, etc., comptez autant de déterminations particulières que vous pourrez. Mais après avoir compté toutes les sensations du goût que vous connaissez, il pourra vous en survenir de nouvelles, dont vous jugerez qu'elles ne sont pas douces. Par conséquent la limite, entre le doux et toutes les sensations du goût qui vous sont connues, demeure toujours infinie. La seule question à laquelle il y aurait encore à répondre, serait la suivante Comment le changement d'état du sujet sentant arrive-t-il à l'activité idéale? Il se découvre d'abord par la satisfaction de l'aspiration, par un sentiment; circonstance d'où nous verrons sortir beaucoup de résultats importants.

S 11. HUITIÈME THÉORÈME.

Les sentiments doivent pouvoir être opposés. 1 – Le moi doit par l'activité idéale opposer un objet Y à l'objet X; il doit se poser comme changé. Mais il,ne pose Y qu'à l'occasion d'un sentiment et même d'un sentiment opposé. L'activité idéale ne dépend uniquement que de soi, et non du sentiment. Il existe dans le moi un sentiment X, et dans ce cas, comme on l'a vu, l'activité idéale ne peut pas limiter l'objet X, ne peut pas montrer ce qu'il est. Mais en vertu de notre postulat, un autre sentiment = Y, doit s'élever dans le moi; et maintenant l'activité idéale doit déterminer l'objet X, c'est-à-dire pouvoir lui opposer un objet Y déterminé. Le changement et la réciprocité dans le sentiment doivent, par conséquent, pouvoir influer sur l'activité idéale. On demande comment cela peut avoir lieu?

2. = Les sentiments sont différents pour un observateur en dehors du moi, mais ils doivent être différents pour le moi lui-même, c'est-à-dire ils doivent être posés comme opposés. Cela n'appartient qu'à l'activité idéale. Les deux sentiments doivent, par conséquent, être posés, mais aussi opposés, afin que tous deux

puissent être réunis synthétiquement. Nous avons donc à répondre aux trois questions suivantes a. Comment un sentiment est-il posé ? b. Comment les sentiments sont-ils réunis synthétiquement par leposer ? c. Comment sont-ils opposés?

3. =- Un sentiment est posé par l'activité idéale cela ne peut se concevoir que de la manière suivante. Le moi réfléchit sans aucune conscience de soi-même sur une limitation de son penchant. Par là s'élève d'abord un sentiment de soi-même. Il réfléchit de nouveau sur cette réflexion, ou se pose en elle en même temps comme déterminant et déterminé. Par là le sentiment devient une action idéale, puisque l'activité idéale est transportée sur lui. Le moi a le sentiment, ou plus exactement la sensation de quelque chose, de la matière. Réflexion, dont il a déjà été question, par laquelle X devient objet. Par la réflexion sur le sentiment, elle devient sensation.

4. = Les sentiments sont unis synthétiquement par le poser idéal. Leur fondement de relation ne peut être que le fondement de la réflexion sur les deux sentiments. Le fondement de la réflexion était que sans elle, le penchant vers la détermination réciproque n'était pas satisfait, ne pouvait être posé comme satisfait, et que, si cela n'a pas lieu, il n'y a pas de sentiment et partant pas de moi. Le fondement de la réunion synthétique de la réflexion sur les deux sentiments est que sans cette réflexion on ne pourrait regarder aucun des deux comme sentiment. On voit bientôt à quelle condition la réflexion sur le sentiment isolé ne peut pas avoir lieu. Tout sentiment est nécessairement une limitation du moi si par

conséquent le moi n'est pas limité, il ne sent pas; et s'il ne peut être posé comme limité, il ne peut être posé comme sentant. Si, par conséquent, le rapport entre deux sentiments était que l'un n'est limité et déterminé que par l'autre, comme il ne peut être réfléchi sur rien, sans qu'il soit réfléchi sur sa limite, et qu'ici l'un des deux sentiments est la limite de l'autre, il ne pourrait être réfléchi ni sur l'un, ni sur l'autre, sans qu'il fût réfléchi sur les deux.

5. = Si les sentiments doivent être dans ce rapport, il doit y avoir dans chacun quelque chose qui renvoie à l'autre. Nous avons trouvé réellement cette relation. Nous avons montré un sentiment qui était lié avec une aspiration; par conséquent avec un penchant au changement. Si cette aspiration doit être parfaitement déterminée, l'autre sentiment, le sentiment aspiré, doit être montré. Cet autre sentiment a été demandé. Le moi peut le déterminer en soi comme il veut en tant qu'il est aspiré, il doit se rapporter au premier et être accompagné à son égard d'un sentiment de satisfaction. Le sentiment de l'aspiration ne peut être posé sans une satisfaction à laquelle il tend; et la satisfaction ne peut être posée sans la supposition d'une aspiration qui est satisfaite. Là où cesse l'aspiration et commence la satisfaction, là est la limite. b. = On demande seulement encore comment la satisfaction se manifeste dans le sentiment? L'aspiration est née de l'impossibilité de déterminer ce qui manquait à la limitation; l'activité idéale et le penchant à la réalité étaient donc réunis en elle. Aussitôt que s'élève un autre sentiment, 1° la détermination demandée, la parfaite limitation du moi est possible, et a

lieu réellement, puisque le penchant et la force voulue sont là. 20 Par cela même qu'elle a lieu, il suit qu'il y a un autre sentiment. Dans le sentiment en soi, comme limitation, il n'y a pas et il ne peut y avoir de différence. Mais de ce que quelque chose est possible qui ne l'était pas sans changement de sentiment, il résulte que l'état du principe sentant a été changé. 3° Le penchant et l'action sont maintenant une seule et même chose; la détermination que demande le premier est possible et a lieu. Le moi réfléchit sur ce sentiment et réfléchit sur soi-même dans ce sentiment, comme étant en même temps déterminant et déterminé, comme étant entièrement uni avec soi-même; cette détermination de sentiment peut être nommée satisfaction. Le sentiment est accompagné de satisfaction.

7. = Le moi ne peut pas poser cet accord du penchant et de l'action sans les distinguer l'un de l'autre; mais il ne peut les distinguer sans poser quelque chose en quoi ils sont opposés. Cette chose est le sentiment précédent qui précisément à cause de cela est accompagné d'un sentiment de mécontentement. (Le contraire de la satisfaction, l'expression de la désharmonie entre le penchant et l'action). Toute aspiration n'est pas nécessairement accompagnée de mécontentement; mais si une aspiration est satisfaite, la précédente est accompagnée de mécontentement; elle paraît fade et sans attrait, ( sans goût).

8. = Les objets X et Y, qui sont posés par l'activité idéale, ne sont plus déterminés seulement par antithèse (comme contraires); ils le sont aussi par les prédicats de plaisir et de déplaisir. Cette détermination se poursuit 'nfmi, et les déterminations intérieures des choses

(qui se rapportent au sentiment) ne sont rien de plus que des degrés de la satisfaction ou du mécontentement qu'elles font éprouver.

9. Jusqu'à présent cette harmonie ou cette désharmonie, ce plaisir ou ce déplaisir (comme coïncidence ou non-coïncidence des deux termes différents, mais non comme sentiment), existent seulement pour un observateur possible, mais non pour le moi lui-même. Or, ils doivent exister pour le moi, et être posés par lui, sera-ce seulement idéalement par intuition, ou par une relation au sentiment, nous ne le savons pas encore ici.

10. = Ce qui doit être posé idéalement ou senti, doit à cause de cela pouvoir être démontré un penchant rien de ce qui est dans le moi n'est sans penchant. On devrait donc pouvoir montrer un penchant qui tende à cette harmonie.

11.== Est en harmonie, ce qui peut être considéré comme étant réciproquement déterminant et déterminé. Pourtant l'état d'harmonie ne doit pas appartenir ici à un seul objet, mais à deux par conséquent voici quel serait le rapport A doit être en même temps déterminant et déterminé en soi, de même aussi B. Mais il doit y avoir encore dans A et dans B une détermination particulière (la détermination de la distance) à l'égard de laquelle A est le déterminant, si B est le déterminé et réciproquement.

12. = Ce penchant se trouve dans le penchant de la détermination réciproque. Le moi détermine X par Y et réciproquement. Qu'on examine son action dans les deux déterminations. Chacune de ces actions est manifestement déterminée par l'autre, parce que l'ohjet

de chacune des deux est déterminé par l'objet de l'autre. On peut nommer ce penchant le penchant à la détermination réciproque du moi par lui-même, ou le penchant à l'unité absolue et à l'achèvement du moi en soi-même.

Le cercle est maintenant parcouru penchant à la détermination d'abord du moi, ensuite par lui du nonmoi Le non-moi étant multiple et par conséquent aucun objet particulier ne pouvant en lui être parfaitement déterminé en soi et par soi penchant à la détermination du non-moi par réciprocité; penchant à la détermination réciproque du moi par soi-même au moyen de cette réciprocité. Il y a par conséquent une détermination réciproque du moi et du non-moi, qui en vertu de l'unité du sujet doit devenir une détermination réciproque du moi par soi-même. Ainsi, d'après la règle déjà énoncée, les modes d'action du moi sont parcourus et épuisés; et, en achevant le cercle des penchants, c'est la garantie que la déduction des penchants principaux du moi, que nous avons présentée, est complète.

13. = Le penchant et l'action doivent être en harmonie et réciproquement déterminés chacun par soimême. a. Tous deux doivent pouvoir être considérés comme étant en même temps en soi déterminant et déterminé. Un penchant semblable serait un penchant qui se produirait absolument soi-même, un penchant absolu, un penchant pour le penchant. (Si on exprime cela par une loi, comme on le doit à un certain point de la réflexion à cause de cette détermination, c'est une loi pour la loi, une loi absolue, ou le catégorique impératif, Tu dois inconditionnellement). Ouaper-

çoit facilement où est l'indéterminé dans un penchant de cette nature; il nous pousse en effet en dehors dans l'indéterminé, sans but (le catégorique impératif n'est que formel sans aucun objet). b. Une action est en même temps déterminée et déterminante, c'est-à-dire, il est agi parce qu'il est agi et pour agir, ou avec détermination de soi-même et liberté absolue. Tout le fondement et toutes les conditions de l'action se trouvent dans l'action on voit sur-le-champ où est ici l'indéterminé il n'y a pas d'action sans un objet l'action devrait donc se donner l'objet à soi-même, ce qui est impossible.

14. ̃=11 doit y avoir rapport entre les deux, le penchant et l'action, de manière qu'ils se déterminent réciproquement un rapport semblable demande d'abord que l'action puisse être considérée comme produite par le penchant.-L'action doit être absolument libre, donc irrésistiblement déterminée par rien. Mais elle peut être telle, qu'elle puisse être déterminée ou non par le penchant. Mais comment cette harmonie ou cette désharmonie se manifeste-t-elle? C'est la question à laquelle il faut répondre, et dont la réponse va se présenter d'elle-même.

Ce rapport demande ensuite que le penchant soit posé comme déterminé par l'action. Dans le moi rien ne peut être en même temps opposé. Mais le penchant et l'action sont ici opposés. Aussi certainement donc qu'une action a lieu, le penchant est interrompu ou limité. Par là naît un sentiment. L'action tend au fondement possible de ce sentiment; elle le pose, le réalise.

Si d'après le postulat de ci-dessus l'action est déter-

minée par le penchant, l'objet est déterminé par lui; il est symétrique au penchant et exigé par lui; le penchant est alors déterminable ( idealiter) par l'action le prédicat doit lui être appliqué de sorte qu'il se dirige sur cette action.

L'harmonie existe alors, et il s'élève un sentiment de plaisir, une satisfaction qu'inspire le parfait accomplissement (satisfaction qui ne dure qu'un instant, parce que l'aspiration retourne nécessairement). Si l'action n'est pas déterminée par le penchant, l'objet est contraire au penchant, et il s'élève un sentiment de déplaisir, de non-satisfaction, résultant de la scission du sujet avec soi-même. Alors le penchant est déterminable par l'action, mais seulement négativement il ne se dirigeait pas sur cette action. 15. = L'action dont il est ici question est comme toujours purement idéale, par représentation. Notre causalité sensible dans le monde des sens que nous croyons, ne nous arrive pas autrement que médiatement par la représentation.

SECONDE EXPOSITION

DES PRINCIPES FONDAMENTAUX DE TOUTE LA SCIENCE DE LA CONNAISSANCE.

§ 1 Notion de la science de la connaissance théorique particulière.

Dans les principes fondamentaux de la science de la connaissance, pour fonder une science de la connaissance théorique, nous sommes partis de la proposition Le moi se pose comme déterminé par le non-moi. Nous avons recherché comment et de quelle manière quelque chose peut correspondre à cette proposition dans l'être doué de raison. Après avoir laissé de côté tout ce qui était impossible et contradictoire, nous avons découvert la seule manière possible que nous recherchions. Autant il est certain que cette proposition doit avoir de la valeur, et qu'elle ne doit avoir de la valeur que de la manière indiquée, autant il est certain que celle-ci doit se présenter primitivement dans notre esprit comme fait. Le fait demandé était le suivant Par suite d'un choc, jusqu'à présent encore entièrement inexplicable et inconcevable, sur l'activité primitive du moi, l'imagination flottant entre la directiuu primitive de cette activité et la direction née par la réflexion produit

quelque chose de composé des deux directions. Comme, en vertu de sa notion, il ne peut rien y avoir dans le moi qu'il ne pose en soi, il doit aussi poser en soi ce fait, c'est-à-dire, il doit se l'expliquer primitivement, lui donner une détermination et des fondements complets.

Le système des faits qui se présentent à l'esprit de l'être doué de raison dans l'explication de ce fait forme la science de la connaissance théorique, et cette explication primitive comprend la faculté théorique de la raison. C'est à dessein que je dis l'explication primitive de ce fait. Il existe en nous sans notre consentement conscient il est expliqué sans notre participation consciente, uniquement par et suivant les lois et la nature d'un être doué de raison; et les divers moments que l'on peut distinguer en poursuivant cette explication, sont de nouveaux faits. La réflexion se dirige sur le fait primitif, c'est ce que je nomme l'explication primitive. L'explication consciente et scientifique que nous entreprenons dans la philosophie transcendantale est quelque chose de tout différent; en elle, la réflexion se dirige sur l'explication primitive du premier fait pour l'établir scientifiquement.

Nous avons déjà indiqué en peu de mots, dans la déduction de la représentation, comment le moi pose en soi ce fait en général. Il y était question de l'explication de ce fait en général, et nous faisions entièrement abstraction de l'explication d'un fait particulier appartenant à cette notion, en tant que fait particulier. Cela venait seulement de ce que nous n'entrions pas dans tous les moments de cette explication, et nous ne pouvions pas y entrer. Sinon, nous aurions trouvé

qu'un fait semblable, comme fait en général, doit être entièrement déterminé; qu'il ne peut être entièrement déterminé que comme fait particulier, qu'il est et doit être un fait déterminé par un autre fait du même genre. Il ne peut donc y avoir de science de la connaissance théorique complète, s'il n'y a pas de science de la connaissance particulière. Si nous voulons être conséquent dans notre œuvre, et procéder suivant les lois de la science de la connaissance, notre explication doit être nécessairement une exposition de la science de la connaissance théorique particulière, parce qu'à un certain moment, nous devons nécessairement arriver à la détermination d'un fait de ce genre par un fait opposé du même genre.

Encore quelques mots d'éclaircissement. Kant part de la supposition qu'un multiple est donné; pour pouvoir admettre l'unité de la conscience, et du terrain où il s'était placé, il ne pouvait en effet avoir un point de départ différent. Il prenait donc le particulier pour fondement de la science de la connaissance théorique il ne voulait pas avoir de fondement plus éloigné et allait, par conséquent avec raison, du particulier au général. Dans cette voie, on peut expliquer il est vrai un général collectif, une totalité de l'expérience acquise jusqu'à présent comme unité régie par les mêmes lois; mais jamais un général infini, une expérience poursuivie dans l'infini. Du fini il n'y a pas de route à l'infini. Au contraire, par la faculté qui détermine, il y a une route de l'infini indéterminé et indéterminable au fini; (c'est pourquoi tout fini est le produit du principe qui détermine). La science de la connaissance qui embrasse tout le système de l'esprit humain doil pitii-

dre cette route et descendre du général au particulier II faut démontrer que pour que l'expérience soit possible, un multiple doit être donné, et cette démonstration doit être conduite de la manière suivante Ce qui est donné doit être quelque chose, mais il n'est quelque chose qu'en tant qu'il y a quelque chose autre; et du point où cette démonstration sera possible, nous nous avancerons dans la sphère du particulier.

La méthode de la science de la connaissance théorique est déjà décrite dans les principes fondamentaux, et elle est facile et simple. Le fil de l'observation est transporté à la proposition fondamentale, qui domine ici complètement comme régulative Rien n'appartient au moi que ce qu'il pose en soi. Prenons pour fondement le fait déduit plus haut et voyons comment le moi peut le poser en soi. Cet acte de poser est également un fait, et doit à ce titre être posé aussi dans le moi par le moi, et toujours de même, jusqu'à ce que nous arrivions au fait théorique le plus élevé, au fait par lequel le moi se pose avec conscience comme déterminé par le nonmoi. C'est ainsi que la science de la connaissance théorique s'achève avec la proposition fondamentale, revient en elle-même et se ferme complètement par elle-même.

Userait facile de montrer dans les faits qui doivent être déduits des différences caractéristiques qui nous fourniraient des titres à les diviser, et avec eux la science qui les établit. Mais, conformément à la méthode synthétique, ces divisions sont faites là où se produisent les principes de division.

Les actions par lesquelles le moi pose en soi quelque chose, comme il vient d'être dit, sont ici des faits en

tant qu'il est réfléchi sur elles mais il n'en résulte pas qu'elles soient ce que l'on nomme communément des faits de la conscience, ou que l'on en ait réellement conscience comme faits de l'expérience intérieure. S'il y a une conscience, elle est un fait et doit être déduite comme tous les autres faits et s'il y a de cette conscience de nouvelles déterminations particulières, ces déterminations doivent aussi être déduites et sont proprement les faits de la conscience.

Il résulte de là, d'un côté, que si, comme on l'a rappelé plusieurs fois, quelque chose que la science de la connaissance établit comme fait, ne se trouve pas dans l'expérience intérieure, on ne doit pas en faire un reproche à la science de la connaissance. Elle ne l'imagine pas; elle démontre seulement qu'il faut nécessairement penser qu'il y a dans l'esprit humain quelque chose qui correspond à une certaine pensée. Si ce quelque chose ne se présente pas dans la conscience, elle apporte en même temps le motif pour lequel il ne peut pas s'y présenter, motif qui appartient aux fondements qui rendent toute conscience possible. Il en résulte d'un autre côté que la science de la connaissance, dans ce qu'elle établit réellement comme fait de l'expérience intérieure, s'appuie non sur le témoignage de l'expérience mais sur la déduction; si sa déduction est exacte, on rencontrera dans l'expérience un fait tel précisément qu'elle l'a déduit. Si ce fait ne se présente pas, sa déduction a été inexacte, et le philosophe devra revenir sur ses pas et corriger l'erreur qu'il aura faite quelque part dans la série des conséquences qu'il a .tirées. Mais la science de la connaissance ne s'occupe absolument pas de l'expérience, elle n'y fait absolu-

ment aucune attention. Elle devrait être vraie, lors même qu'il n'y aurait pas eu d'expérience ( sans celleci à la vérité une science de la connaissance ne serait pas possible in concreto, mais ce n'est pas ce dont il s'agit ici), et à priori il serait plus sûr que toute expérience possible dût se diriger selon les lois établies par elle.

§2. PREMIER THEOREME.

Le fait indiqué est posé par la sensation, ou déduction de la sensation.

I.

La lutte des directions opposées de l'activité du moi décrite dans les propositions fondamentales, est quelque chose qui peut être distingué dans le moi. Étant dans le moi, elle doit être posée dans le moi par le moi, elle doit par conséquent être d'abord distinguée. Le moi la pose, cela signifie il se l'oppose.

Jusqu'à présent, c'est-à-dire à ce point de la réflexion, rien encore n'est posé dans le moi, il n'y a en lui que ce qui s'y trouve primitivement, l'activité pure. Le moi s'oppose quelque chose, cela ne signifie donc ici et ne peut signifier rien de plus que ceci il pose quelque chose non comme activité pure. Cet état du moi serait donc posé en lutte, comme le contraire de l'activité pure, comme cette activité mêlée, luttant contre soi-même et s'anéantissant. L'action du moi maintenant indiquée est purement antithétique. Nous n'examinons pas ici de quelle manière et par quelle faculté le moi peut poser quelque chose, puis-

qu'il n'est question dans toute cette science que des produits de son activité. Or, il a déjà été rappelé dans les principes, que si la lutte doit être posée dans le moi, et qu'il en doive résulter quelque chose, par la simple action de poser, la lutte, la fluctuation de l'imagination entre les termes contraires doit cesser, mais qu'il en reste la trace, comme de quelque chose de possible. Nous voyons ici comment cela peut avoir lieu, bien que nous ne voyions pas la faculté par laquelle cela arrive. Le moi doit poser cette lutte de directions opposées, ou, ce qui est ici la même chose, de forces opposées; il ne doit donc pas poser l'une et l'autre séparément il doit les poser toutes les deux et même toutes les deux en lutte, en activités opposées, mais se tenant en équilibre. Mais les activités opposées qui se font équilibre, s'anéantissent, et il ne reste rien. Il doit pourtant rester quelque chose, quelque chose doit être posé il reste donc une matière en repos, une chose qui a une force qu'elle ne peut pas, à cause de la résistance qu'elle rencontre, mettre en activité, un substract de la force, comme on peut s'en convaincre à tout moment en en faisant l'expérience en soi-même. Et même ce qui se rapporte proprement ici, ce substract n'est pas comme quelque chose de posé antérieurement, il est le simple produit de l'union des activités opposées. C'est le fondement de toute matière et de tout substract possible existant dans le moi (et hors du moi il n'y a rien), comme cela sera montré plus clairement.

II.

Mais le moi doit poser cette lutte en soi; il doit, par conséquent, la poser identique à soi, se la rapporter à soi-même, et pour cela il faut qu'il y ait en elle un principe de relation avec le moi. Jusqu'à présent, comme nous l'avons rappelé, rien n'appartient au moi que l'activité pure. Il n'y a jusqu'à présent que cette activité qui doive être rapportée au moi, ou lui être posée identique; le principe de relation cherché ne pourrait donc être autre que l'activité pure, et la pure activité du moi devrait être trouvée, ou plus exactement posée, transportée dans la lutte.

Mais l'activité du moi comprise dans la lutte a été posée comme non pure. Elle doit, comme nous le voyons à présent, être posée comme pure pour que la relation avec le moi soit possible. Elle est, par conséquent, opposée à elle-même. Cela est impossible et contradictoire, s'il n'est posé encore un troisième terme où elle soit en même temps identique et opposée à elle-même. Ce troisième terme doit donc être posé comme terme synthétique de l'union.

Ce troisième terme serait une activité (du non-moi), opposée à toute activité du moi en général, qui comprimerait et anéantirait entièrement dans la lutte l'activité du moi en lui faisant équilibre. Par conséquent, pour que la relation demandée soit possible, et que la contradiction qui la menace soit supprimée, il faut que cette activité entièrement nppnspp soit posée.

Ainsi la contradiction énoncée est réellement résolue, et l'opposition demandée de l'activité du moi comprise dans la lutte avec soi-même est possible. Cette activité est pure et doit être posée comme pure, si l'on écarte par la pensée l'activité opposée du non-moi qui la repousse irrésistiblement; elle n'est pas pure, elle est objective, si l'activité opposée est mise en relation avec elle elle n'est donc pure ou non que sous condition, condition qui peut être ou n'être pas posée. De même qu'il est posé que c'est quelque chose de conditionnel, c'est-à-dire qui peut être posé ou non, de même il est posé que cette activité du moi peut être opposée à elle-même.

L'action maintenant indiquée est en même temps thétique, antithétique et synthétique. Thétique, en tant qu'elle pose hors du moi une activité opposée que l'on ne peut absolument pas percevoir. (Comment le moi a-t-il cette faculté? Il en sera question plus loin, il est seulement montré ici que cela arrive et doit arriver). Antithétique, en tant que par le poser ou le non poser de la condition, elle oppose à elle-même cette même activité du moi. Synthétique, en tant que par le poser de l'activité opposée, comme d'une condition accidentelle, elle pose cette activité comme n'étant qu'une seule et même activité.

m.

Maintenant, la relation demandée de l'activité du moi qui se trouve dans la lutte est-elle possible ? Peuton la poser comme quelque chose qui appartient au

moi, qui lui est propre? Elle est posée dans le moi, parce que et en tant qu'elle peut être considérée comme pure, et elle le serait si l'activité du non-moi n'influait sur elle; mais parce qu'elle existe seulement sous la condition de quelque chose entièrement hétérogène, qui ne se trouve pas dans le moi, qui lui est opposé elle n'est pas pure, elle est objective. Il faut bien remarquer ici que cette activité est rapportée au moi, non simplement comme pure, mais en tant qu'elle est posée comme objective, par conséquent, après la synthèse et avec tout ce qui est réuni par la synthèse. Le caractère d'activité pure posé en elle n'est que le principe de relation; elle est en relation en tant que posée comme pure, si l'activité opposée n'agissait pas sur elle; mais maintenant comme activité objective, parce que l'activité opposée agit réellement sur elle Dans cette relation, l'activité opposée au moi est exclue, l'activité du moi peut être considérée comme pure ou comme objective; car elle est posée des deux côtés comme condition, une fois comme condition dont on fait abstraction, une fois comme condition sur laquelle il doit être réfléchi. (Elle est, il est vrai, posée en tout cas; comment et par quelle faculté? Ce n'est 1 Enésidème rappelle contre Reinhold, que-ce n'est pas seulement la forme de la représentation que c'est la représentation tout entière qui est rapportée au sujet; cela est entièrement exact. La représentation entière est mise en relation, mais il est vrai en même temps que sa forme seule est le principe de relation. Il en est précisément ainsi dans notre cas. Le fondement de relation et ce qui est mis en relation ne doivent pas être confondus l'un avec l'autre; et nous devons nous tenir sur nos gardes dès le principe, afin que cela n'arrive pas dans notre déduction.

pas ce dont il s'agit). Ici donc se trouve, comme on le verra toujours plus clairement, la raison dernière, pour laquelle le moi sort de soi et pose quelque chose hors de soi. Ici, pour la première fois, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, se détache du moi quelque chose, qui par une détermination postérieure se transformera successivement en l'univers avec tous ses caractères.

La relation déduite s'appelle sensation. L'activité supprimée du moi est ce qui est senti, elle est ce qui est senti hétérogènement en tant qu'elle est comprimée, ce qu'elle ne saurait être primitivement et par le moi. Elle est ce qui est senti comme quelque chose dans le moi, en tant qu'elle est comprimée sous la condition d'une activité opposée et cette activité disparaissant, elle serait activité et activité pure. Le principe sentant est intelligiblement le moi qui est en relation dans l'action précédente; et ce principe ne sera intelligiblement pas ce qui est senti en tant qu'il sent. Il n'est donc pas question de lui ici. S'il est posé, comment il l'est, et par quel mode d'action déterminée, cela devra être recherché dans le § suivant. Il ne s'agit pas davantage ici de l'activité opposée du non-moi exclue dans la sensation car cette activité n'est pas sentie, puisqu'elle doit être exclue pour que la sensation soit possible. Comment et par quelle sorte d'action déterminée elle est exclue, elle est posée, on le montrera dans l'avenir.

Cette remarque, que quelque chose demeure ici complètement inexpliqué et indéterminé, ne doit pas nous effrayer; elle sert plutôt à affermir une proposition énoncée dans les principes fondamentaux

sur la méthode synthétique, savoir que par cette méthode, il n'est jamais réuni que les termes intermédiaires, mais que les extrémités ( comme le sont ici le moi sentant et l'activité du non-moi opposé au moi) demeurent non réunies, et que leur conciliation est laissée aux synthèses suivantes.

3. DEUXIÈME THÉORÈME.

Le sujet\* sentant, est posé par l'intuition, ou déduction de l'intuition.

Dans le § précédent la sensation a été déduite comme une action du moi par laquelle il met en relation avec lui, il s'approprie, il pose en soi quelque chose d'hétérogène qu'il découvre en soi. Nous avons appris à connaître cette action ou la sensation aussi bien que son objet, ce qui est senti. Restent inconnus, et cela devait être, d'après les lois de la méthode synthétique, le principe sentant, le moi actif dans cette action, et l'activité du non-moi exclue dans la sensation et opposée au moi. D'après la connaissance que nous avons de la méthode synthétique, on peut prévoir que notre plus proche affaire sera de réunir synthétiquement ces termes extrêmes qui ont été exclus, ou si cela ne devait pas être possible, du moins d'introduire entr'eux un terme intermédiaire.

Partons de la proposition suivante En vertu de ce qui précède, la sensation est dans le moi; comme rien n'arrive au moi, que ce qu'il pose en soi, le moi doit primordialement poser en soi la sensation; il doit se l'approprier. Ceposer de la sensation n'a pas été encore

déduit; nous avons vu, il est vrai, dans le § précédent, comment le moi pose en soi le senti, action qui était précisément la sensation; mais nous n'avons pas vu comment il pose en soi la sensation elle-même, en d'autres termes, comment il se pose comme le sujet sentant.

I.

D'abord l'activité du moi dans la sensation, c'est-àdire dans l'action par laquelle il s'attribue le senti, doit être distinguée, par opposition, de ce qui est attribué, de ce qui est senti.

D'après le § précédent, ce qui est senti, c'est une activité du moi, considérée comme en lutte avec une force opposée qui lui est complètement égale, par laquelle elle est comprimée et anéantie; comme une nonactivité, qui néanmoins pourrait être et serait activité, si la force opposée disparaissait par conséquent, comme activité en repos, comme matière ou substract des deux forces.

L'activité qu'il faut opposer à celle-ci doit donc être posée comme non comprimée, ni retardée par une force opposée, par conséquent comme activité réelle. II.

Cette activité réelle doit être posée dans le moi mais l'activité arrêtée, comprimée qui lui est opposée, devait aussi d'après le § précédent être posée dans le moi. Cela se contredit, à moins que toutes deux,

l'activité réelle et l'activité comprimée, ne soient mises en relation l'une avec l'autre par une réunion synthétique. Avant donc que d'entreprendre la relation demandée de l'activité qui a été indiquée avec le moi, nous devons d'abord mettre en relation avec cette activité, celle qui lui a été opposée sinon, nous obtiendrions un nouveau fait dans le moi, mais nous perdrions par cela même le précédent nous n'aurions rien gagné, nous n'aurions pas fait un pas de plus. Les deux activités, l'activité réelle du moi et celle qui lui est opposée, doivent être mises en relation l'une avec l'autre; mais, d'après les lois de la synthèse, cela n'est possible que parce qu'elles sont réunies toutes les deux, ou, ce qui revient au même, parce qu'il est posé entr'elles un terme moyen en même temps activité (du moi) et passivité (activité comprimée).

Ce troisième terme doit être activité du moi. Il ne doit donc absolument être posé que par le moi. Il doit donc être une action ayant pour fondement la manière d'agir du moi; il doit être par conséquent un poser déterminé d'un moi déterminé, le moi doit en être le fondement réel.

Il doit y avoir une passivité du moi, comme cela résulte de la description qui en a été faite. Il doit y avoir unposer déterminé et limité; mais le moi, comme cela a été suffisamment montré, dans les principes fondamentaux, ne peut se limiter si ce n'est médiatement; la limitation devrait donc lui venir du non-moi. Le non-moi doit par conséquent en être le fondement idéal. La raison en est qu'il a de la quantité. Tous deux doivent coexister. Ce qui vient d'être distingué ne doit pas être séparé. Le fait doit être

considéré comme posé absolument par le moi quant à sa détermination, et par le non-moi quant à son être. Les fondements idéal et réel doivent être étroitement réunis en lui et ne former qu'une seule et même chose. Pour le connaître entièrement, considérons-le préalablement sous les deux rapports demandés en lui comme possibles. Il est une action du moi; et, quant à sa détermination entière, il doit être considéré comme purement et uniquement fondé dans le moi il doit en, même temps être considéré comme le produit d'une action du non-moi, comme fondé dans le non-moi, quant à toutes ses déterminations. La détermination de la manière d'agir du moi ne doit donc pas déterminer celle du non-moi, ni réciproquement la détermination du non-moi celle du moi mais toutes deux, entièrement indépendantes, doivent l'une à côté de l'autre procéder de leur propre principe et d'après leurs propres lois; et néanmoins, il doit y avoir entr'elles l'harmonie la plus intime. L'une doit être précisément ce que l'autre est, et réciproquement.

Si l'on songe que le moi est posant, que par conséquent cette activité, devant être fondée absolument en lui, doit être un poser, on voit aussitôt que cette action doit être une intuition. Le moi considère un non-moi, et ici il n'y a pas autre chose pour lui que cette considération il se pose dans la considération comme entièrement indépendant du non-moi. Il considère par son propre penchant, sans la moindre contrainte du dehors. Il pose dans sa conscience, par sa propre activité et avec la conscience d'une activité qui lui est propre, un caractère qu'il assigne au non-moi; mais il le pose comme limitation d'un original qui existe hors

de lui. Les caractères imités doivent être trouvés réellement dans cet original, non en conséquence de ce qu'ils sont posés dans la conscience, mais tout-à-fait indépendamment du moi, d'après des lois particulières fondées dans la chose elle-même. Le non-moi ne produit pas l'intuition dans le moi, le moi ne produit pas la manière d'être du non-moi, tous deux doivent être tout-à-fait indépendants l'un de l'autre, et il doit y avoir néanmoins entr'eux l'harmonie la plus intime. S'il était possible d'observer d'un côté le non-moi en soi et non par le moyen de l'intuition, et de l'autre côté l'agent de l'intuition en soi dans la simple action de l'intuition et sans rapport au non-moi aperçu par l'intuition, on les trouverait déterminés de la même ma-.nière. Nous verrons bientôt que l'esprit humain entreprend réellement cet examen, mais seulement, il est vrai, au moyen de l'intuition et d'après ses lois et pourtant sans en avoir conscience et c'est précisément de là que résulte l'activité demandée.

Il est surprenant que ceux qui croyaient connaître les choses en soi n'aient pas fait cette facile remarque qu'amène la moindre réflexion sur la conscience, et qu'ils ne fussent pas conduits par elle à la pensée de mettre en question le principe de l'harmonie préétablie qui ne peut être évidemment que supposée, et qui n'est pas et ne peut être perçue. Nous avons maintenant déduit le principe de toute connaissance, nous avons montré pourquoi le moi est et doit être intelligence f c'est parce qu'il doit concilier une contradiction qui se trouve primitivement en lui-même entre son activité et sa passivité ( sans conscience et pour que toute conscience soit possible). Il est clair que nous n'aurions

pas pu faire cela, si nous n'avions pas remonté au-delà de toute conscience.

La remarque suivante éclaircira davantage ce qui a été déduit, jettera d'avance de la lumière sur ce qui va suivre, et répandra le plus grand jour sur notre méthode. Dans nos déductions, nous ne considérons jamais que le produit de l'action indiquée dans l'esprit humain, et non l'action elle-même; dans toute déduction suivante, l'action par laquelle le premier produit était produit, est reproduite par une nouvelle action. Ce qui, dans une première déduction, est énoncé sans autre détermination comme une action de l'esprit, est posé et déterminé dans la déduction suivante. Par conséquent, dans notre cas, l'intuition qui vient d'être déduite synthétiquement doit se présenter dans la déduction précédente comme un acte. L'action indiquée comme étant la même, consistait en ce que le moi posait son activité comme devant être trouvée dans la lutte, suivant qu'une certaine condition serait écartée par la pensée, comme active, et comme comprimée en repos et pourtant dans le moi, suivant que la pensée s'arrêterait sur une autre condition. Telle est évidemment l'action déduite; comme action, en ellemême, elle est, quant à son existence, uniquement, fondée dans le moi, dans le postulat que le moi pose en soi; ce qui doit être trouvé en lui, en vertu du S précédent. Elle pose dans le moi quelque chose qui doit être fondé, non par le moi lui-même, mais par le non-moi, l'impression qui a eu lieu. Comme action elle en est entièrement indépendante; de même que l'impression est entièrement indépendante d'elle elles suivent toutes deux une direction parallèle; ou, pour

rendre ma pensée plus claire, l'activité pure, primitive du moi, a été modifiée et a en même temps reçu une forme par le choc, et à cet égard elle n'est pas attribuée au moi. Une autre activité libre détache celle-là telle qu'elle est du non-moi qui la pénètre, la considère, l'examine et voit ce qui est contenu en elle; mais elle ne peut la regarder comme la pure forme du moi elle n'y voit qu'une image du non-moi.

m.

Après ces recherches préliminaires, expliquonsnous plus nettement sur le problème.

L'action du moi dans la sensation doit être posée et déterminée, c'est-à-dire, pour nous exprimer d'une manière populaire, Comment, demandons-nous, le moi fait-il pour sentir par quel mode d'action une sensation est possible?

Cette question nous embarrasse, car, d'après ce qui a été dit ci-dessus, la sensation ne paraît pas possible. Le moi doit poser en soi quelque chose d'hétérogène cet hétérogène est la non-activité ou passivité, et le moi doit le poser par l'activité qui est en lui. Le moi doit donc être en même temps actif et passif, et la sensation n'est possible que sous la supposition d'une réunion semblable. Il faut donc montrer quelque chose en quoi l'activité et la passivité soient si étroitement unies, que telle activité déterminée ne soit pas possible sans telle passivité déterminée, et que telle passivité déterminée ne soit pas possible sans telle activité déterminée que l'une ne puisse être expliquée que par

l'autre, et que chacune considérée en elle-même soit incomplète; que l'activité tende nécessairement à une passivité, et la passivité nécessairement à une activité car telle est la nature de la synthèse demandée plus haut.

L'activité dans le moi ne peut nullement se rapporter à la passivité, comme si elle la produisait, ou la poser comme produite par le moi; car le moi poserait alors quelque chose en soi et l'anéantirait en même temps, ce qui se contredit. ( L'activité du moi ne peut pas produire la matière de la passivité, ) mais elle peut la déterminer, marquer ses limites. Telle est l'activité qui n'est pas possible sans une passivité; car le moi ne peut pas supprimer une partie de son activité, comme il a été dit ci-dessus, elle doit être supprimée par quelque chose en dehors du moi. Le moi, par conséquent, ne peut pas poser de limites, si quelque chose ne lui est pas donné du dehors à limiter. La détermination est donc une activité qui se rapporte nécessairement à une passivité.

De même une passivité se rapporterait nécessairement à l'activité, et ne serait pas possible sans activité, si elle n'était qu'une limitation de l'activité. Pas d'activité, pas delimitation; par conséquent, pas de passivité de la nature de celle qui a été présentée. (S'il n'y a pas d'activité dans le moi, il n'y a pas d'impression possible; le mode de l'influence n'est par conséquent pas fondé uniquement sur le non-moi, il l'est en même temps dans le moi.)

Le troisième terme cherché pour la synthèse est donc la limitation.

La sensation n'est possible qu'en tant que le moi et

le non-moi se limitent réciproquement, et pas au-delà de cette limite commune à tous deux. Cette limite est le point de réunion véritable du moi et du non-moi, ils n'ont rien de commun que cette limite, puisqu'ils doivent être tout-à-fait opposés l'un à l'autre. Mais de ce point commun ils se séparent, à partir de ce point le moi devient intelligence, en dépassant librement la limite et en transportant ainsi quelque chose hors de soi au-delà d'elle et sur ce qui doit se trouver au-delà ou, à voir la chose sous un autre aspect, en recevant en soi quelque chose qui ne doit arriver qu'à ce qui se trouve au-delà de la limite. Quant au résultat, l'un et l'autre sont tout-à-fait indifférents.

IV.

La limitation est donc le troisième terme par lequel la contradiction indiquée doit être détruite, et la sensation doit être possible comme réunion d'une passivité et d'une activité.

Au moyen de la limitation le sentant peut d'abord être rapporté au moi, ou en d'autres termes le sentant est le moi et peut être posé comme moi, en tant qu'il est limité dans et par la sensation. Ce n'est qu'en tant qu'il peut être posé comme limité, que le sentant est le moi et que le moi est sentant. S'il n'était limité ( par quelque chose à lui opposé) la sensation ne pourrait être attribuée au moi.

Le moi se limite dans la sensation, comme nous l'avons vu dans le S précédent. Il exclut quelque chose de soi, comme lui étant hétérogène; il se pose par

conséquent en de certaines bornes au-delà desquelles doit se trouver quelque chose qui lui est opposé. Il est maintenant limité pour toute intelligence hors de lui. Maintenant la sensation elle-même doit être posée, c'est-à-dire, d'abord à l'égard du terme qui vient d'en être indiqué, l'exclusion (elle est rapportée à la sensation, mais il ne s'agit pas de cela ) le moi doit être posé comme limité. Il doit être limité non-seulement pour une intelligence hors de lui, mais pour soi-même. En tant qu'il est limité, le moi ne va que jusqu'à la limite; en tant qu'il se pose comme limité, il va nécessairement au-delà; il se dirige sur la limite ellemême, comme limite, et une limite n'étant rien sans deux termes opposés, sur ce qui est au-delà d'elle. Le moi comme tel, est posé limité, c'est-à-dire en tant qu'il se trouve en-deçà de la limite; il est opposé à un moi non limité à cet égard, et par cette limite déterminée. Ce moi illimité doit donc être posé pour l'opposition demandée.

Le moi est illimité et absolument illimitable en tant que son activité ne dépend que de lui et n'est fondée qu'en lui, en tant, par conséquent, qu'elle est idéale suivant l'expression dont nous nous sommes toujours servis. Cette activité uniquement idéale est posée et posée comme allant au-delà de la limitation. ( Notre synthèse actuelle se lie comme elle le doit avec celle qui a été établie dans le § précédent. Là aussi l'activité arrêtée devait être posée par le sentant comme activité, comme quelque chose qui devait être activité si la résistance du non-moi tombait et que le moi ne dépendît que de lui-même, par conséquent comme activité dans une relation idéale. Ici, toutefois, elle est posée comme

activité, mais médiatement et seulement non comme activité unique, mais en commun avec l'activité qui se trouve avant le point du choc (comme cela est nécessaire pour que notre discussion avance et gagne du terrain ).

A cette activité est opposée l'activité limitée, qui par conséquent, en tant qu'elle doit être limitée, n'est pas idéale, dont la série dépend non du moi, mais du non-moi qui lui est opposé, et que nous nommerons activité se dirigeant sur le réel.

Il est clair que par là l'activité du moi, non en tant qu'elle est ou non arrêtée, mais en tant qu'elle est en action, est opposée à elle-même et considérée comme se dirigeant sur l'idéal ou sur le réel. L'activité du moi qui va au-delà du point de limite que nous nommons C, n'est qu'idéale et non réelle; l'activité réelle ne le dépasse pas. Celle qui se trouve en-deçà de la limite de A jusqu'à C est en même temps idéale et réelle idéale, en tant que comme force du poser précédent elle n'est fondée que dans le moi réelle, en tant qu'elle est posée comme limitée.

Il est montré que toute cette distinction procède de l'opposition si l'activité réelle ne devait pas être posée, une activité idéale ne serait pas posée comme idéale; car on ne saurait la distinguer. Si une activité idéale n'était pas posée, une activité réelle ne le serait pas. L'une et l'autre se trouvent en rapport de détermination réciproque, et nous avons ici seulement, par l'application, quelque chose de plus clair, la proposition L'idéalité et la réalité sont unies synthétiquement. Pas d'idéal, pas de réel, et réciproquement. Maintenant il est aisé de démontrer comment a lieu

ce qui doit arriver ensuite sav oir, que les opposés soient réunis synthétiquement et mis en relation avec le moi.

C'est l'activité qui se trouve entre A et C qui, rapportée au moi, doit lui être attribuée. Elle ne serait pas capable d'être rapportée comme limitée, car le moi n'est pas limité par lui-même. Mais elle est aussi une force idéale, uniquement fondée dans le moi, force du système de l'activité idéale déjà indiquée et cette activité (liberté, spontanéité, comme elle sera montrée en son temps), est le fondement de relation. Elle n'est fondée qu'en tant qu'elle dépend du non-moi qui est exclu et considéré comme quelque chose d'hétérogène. Pourtant, observation dont la raison a été présentée dans le § précédent, elle est attribuée au moi non comme idéale, mais expressément comme activité réelle et limitée.

Cette activité mise en relation, en tant qu'elle est limitée et exclut de soi quelque chose d'hétérogène ( car jusqu'à présent il n'a été question que de cela, mais non comment elle le reçoit en soi ), est évidemment la sensation déduite plus haut et ce qui était demandé est arrivé en partie.

D'après les lois assez connues du procédé synthétique, on ne réussira pas dans la tentative de confondre en réciprocité ce qui est mis en relation dans l'action déduite, avec le principe qui met en relation. Caractérisons ce dernier, autant que cela est possible et nécessaire.

Il va évidemment avec son activité au-delà de la limite, et ne prend pas garde au non-moi, mais plutôt l'exclut; cette activité n'est par conséquent qu'idéale

mais ce avec quoi n'est mis en relation que l'activité idéale, est précisément cette activité idéale du moi. Donc, ce qui met en relation et ce avec quoi il est mis en relation ne peuvent être distingués. Bien qu'il doive être posé et que quelque chose doive être mis en relation avec lui, le moi ne se présente pourtant pas dans cette relation pour la réflexion. Le moi agit nous le voyons sur le terrain de la réflexion scientifique où nous nous trouvons, et comme le verrait une intelligence qui observerait le moi mais le moi ne le voit pas de son point de vue actuel (il pourra le voir dans l'avenir d'un autre point de vue). Dans l'objet de son activité, le moi s'oublie donc lui-même, et nous avons une activité qui n'apparaît que comme passivité, comme nous la cherchions. Cette action se nomme une intuition, contemplation muette, sans conscience, qui se perd dans l'objet. L'objet de l'intuition est le moi en tant qu'il sent. L'agent de l'intuition est également le moi, mais qui ne réfléchit pas sur son intuition. Et en effet, en tant qu'il a intuition, il ne peut pas y réfléchir.

Ici s'introduit dans la conscience un substract pour le moi, cette pure activité qui est posée comme existant lors même qu'il n'y aurait pas d'influence étrangère, mais qui est posée à la suite d'une antithèse, par conséquent, par détermination réciproque. Son existence est indépendante de toute influence étrangère, mais il dépend d'une influence de cette nature qu'elle soit posée.

V.

La sensation doit être posée c'est le postulat de ce §. Mais la sensation n'est possible qu'en tant que le sentant se dirige sur quelque chose de senti et le pose dans le moi; par conséquent, par la notion intermédiaire de la limitation, le senti doit être mis en relation avec le moi.

Il a déjà été mis en relation avec le moi dans la sensation mais ici la sensation doit être posée. Elle vient d'être posée par une intuition, mais dans laquelle le senti a été exclu. Évidemment cela ne suffit pas elle doit être posée en tant qu'elle se l'approprie. Cette appropriation de la relation doit avoir lieu par la notion intermédiaire de la limitation. Si la limitation n'est pas posée, la relation demandée n'est pas possible; elle n'est possible que par la limitation.

Par cela même que quelque chose est exclu et posé dans la sensation comme le limitant, ce quelque chose est limité par le moi, comme n'appartenant pas au moi; mais précisément comme objet de cette action de la limitation, il est vu dans le moi d'un point de vue plus élevé. Le moi le limite; il doit à cause de cela être contenu en lui.

Nous devons nous placer ici à ce point de vue élevé pour poser cette limitation du moi comme action par laquelle le limité (le senti) vient nécessairement dans son cercle d'action et par là nous posons alors, d'après le postulat, le sentant non il est vrai pré-

cisément dans le moi, comme cela avait lieu tantôt, –mais nous le posons comme sentant, nous déterminons sa manière d'agir, nous la caractérisons, nous faisons qu'elle peut être distinguée de tous les modes d'activité du moi qui ne sont pas une sensation.

Pour connaître d'une manière précise cette limitation par laquelle le moi s'approprie le senti, rappelonsnous ce qui a été dit sur ce point dans la déduction de la sensation. Le senti était mis en relation avec le moi par cela seul qu'une activité opposée au moi était posée, seulement comme conditionnelle, c'est-à-dire comme quelque chose qui pouvait être et n'être pas posé. Dans ce poser ou non-poser, le posant comme toujours est le moi. Par conséquent pour cette relation, quelque chose était attribué non-seulement au non-moi, mais médiatement au moi, savoir la faculté de poser ou non quelque chose. Ce qu'il faut bien remarquer, ce n'est pas la faculté de poser ou la faculté de ne pas poser, mais c'est la faculté de poser et de ne pas poser qui devait être attribuée au moi. En lui, par conséquent, le poser de quelque chose de déterminé, et le non-poser de ce quelque chose de déterminé, se présentent réunis en même temps et synthétiquement. Ils doivent se présenter et se présentent dans tous les cas où quelque chose est posé comme condition accidentelle. Ceux dont les connaissances philosophiques ne dépassent pas une sèche logique, se plaignent beaucoup de l'impossibilité logique qui les empêche de comprendre lorsqu'une notion de cette nature s'offre à eux, notion qui doit être produite par l'imagination sans laquelle il n'y aurait pas de logique et pas de possibilité logique.

Voici la marche de la synthèse Il y a sensation. Cela n'est possible qu'à la condition que le non-moi soit posé comme condition purement accidentelle de ce qui est senti. Comment a lieu ce poser? Nous n'avons pas à nous en occuper ici. Mais cela n'est pas possible à moins que le moi ne pose et en même temps ne pose pas; une action semblable se présente donc nécessairement dans la sensation, comme terme intermédiaire entre les autres termes indiqués. Nous avons à montrer comment la sensation a lieu. Nous avons donc à montrer comment arrivent simultanément un poser et un non-poser.

Dans ce poser et non-poser, l'activité, quant à sa forme, est évidemment une activité idéale. Elle va audelà du point de limite, et par conséquent n'est pas arrêtée par lui. Le principe d'où nous l'avons déduite, et avec elle toute la sensation, est que le moi doit poser en soi ce qui doit être en lui elle est par conséquent fondée uniquement dans le moi. Si elle n'est que cela et rien de plus, elle est un simple non-poser et non un poser, elle est seulement activité pure.

Mais elle doit être un poser et elle l'est, parce qu'elle ne supprime ni n'amoindrit l'activité du non-moi comme telle; elle la laisse telle qu'elle est. Elle la pose seulement en dehors de la sphère du moi. Mais d'un autre côté un non-moi ne se trouve jamais en dehors de la sphère du moi aussi certainement qu'il est un nonmoi. Il lui est opposé ou il n'est pas. Elle pose donc un non-moi. Seulement elle le pose librement en dehors. Le moi est limité, car un non-moi est posé en général par lui; mais il est aussi non limité car il le pose en dehors de lui par l'activité idéale aussi loin

qu'il veut. ( Soit C, le point de limite déterminé. L'activité du moi que l'on étudie ici le pose comme point de limite; mais elle ne le laisse pas à la place que le non-moi lui déterminait elle le repousse plus loin dans l'illimité. Elle pose donc ( au moi ) une limite en général; mais elle ne s'en pose aucune à elle-même, en tant qu'elle est précisément cette activité du moi; car elle ne pose cette limite dans aucun lieu déterminé parmi tous les lieux possibles, il n'en est aucun d'où la limite ne pourrait et ne devrait pas être repoussée plus loin au dehors, puisqu'une activité idéale qui a en soimême le fondement de la limitation se dirige sur cette limite mais il n'y a pas dans le moi le fondement de se limiter soi-même, en tant que cette activité agit, il n'y aurait plus pour elle aucune limite, si elle ne cessait jamais d'agir, on verra en son temps à quelle condition cela arrive; le même non-moi demeurerait toujours avec la même activité ni limitée ni amoindrie). L'action indiquée du moi est donc une limitation par l'activité idéale (libre et non limitée).

Nous voudrions la caractériser préliminairement pour ne pas laisser subsister long-temps ce qu'il y a d'inconcevable dans ce qui a été indiqué. D'après la loi de la méthode synthétique, nous aurions dû la déterminer sur-le-champ par opposition. Faisons-le maintenant et rendons-nous ainsi parfaitement intelligibles.

Au poser et non-poser, il faut, pour la synthèse actuelle, opposer quelque chose qui soit en même temps posé et non-posé, et il faut déterminer les deux termes par cette opposition. D'après l'investigation précédente, telle était déjà l'activité du non-moi. Elle est en

même temps posée et non posée, c'est-à-dire, en tant que le moi pousse au dehors la limite, il pousse en même temps au dehors l'activité réelle du moi il la pose, mais idéalement par sa propre activité; car s'il n'y avait pas à poser une activité semblable du non-moi et si elle n'était posée, il ne serait pas posé de limite; mais elle est posée précisément et par cela seul qu'elle est poussée au dehors; et le non-moi transporte en même temps au dehors la limite comme le moi la transporte. Dans toute l'étendue que nous pouvons nous imaginer, le moi et le non-moi posent en même temps partout la limite, seulement chacun d'une manière différente, et c'est en cela qu'ils sont opposés; et pour déterminer leur opposition, nous devons opposer la limite à elle-même.

Elle est idéale ou réelle en tant qu'elle est idéale, elle est posée par le moi en tant qu'elle est réelle, elle est posée par le non-moi.

Mais tout en étant opposée à elle-même, elle demeure néanmoins une et identique, et ses déterminations opposées sont réunies en elle synthétiquement. Elle est réelle, seulement en tant qu'elle est posée par le moi, et que, par conséquent, elle est aussi idéale. Elle est idéale elle ne peut être poussée au dehors par l'activité du moi qu'en tant qu'elle est posée par le non-moi, et que, par conséquent, elle est réelle. L'activité du moi qui va au-delà du point solide de limite C est donc en même temps réelle et idéale. Elle est réelle, en tant qu'elle se dirige sur quelque chose de posé par quelque chose de réel. Elle est idéale en tant qu'elle s'y dirige par sa propre impulsion.

Ainsi donc, ce qui est senti peut être rapporté au

moi. L'activité du non-moi est exclue, demeure; car celui-ci est repoussé avec la limite dans l'infini, autant que nous en jugeons jusqu'à présent. Mais, pouvant être mise en relation avec le moi, la limitation dans le moi est un produit de cette activité, comme condition de son activité idéale, maintenant indiquée. Ce avec quoi, comme avec le moi, dans cette relation, le produit du non-moi devait être mis en relation, est l'action idéale qui tend à cette relation ce qui devait être le sujet de cette relation est cette même action idéale et il n'y a par conséquent pas de différence entre le sujet de la relation, qui d'après la méthode synthétique ne devait pas être posé ici, et l'objet de la relation qui devait être posé d'après elle. Il n'y a pas de relation avec le moi et l'action déduite est une intuition dans laquelle le moi se perd dans l'objet de son activité. L'objet de l'intuition est un produit du non-moi perçu idéalement, qui est étendu par l'intuition dans l'inconditionnel, et ici nous obtenons par conséquent, pour la première fois, un substract pour le non-moi. L'agent de l'intuition est, comme il a été dit, le moi, mais le moi qui ne réfléchit pas sur soi.

VI.

Avant de passer au point le plus important de notre recherche actuelle, ajoutons quelques mots de préparation, et jetons un coup-d'œil sur l'ensemble. Il s'en faut de beaucoup qu'il soit arrivé ce qui devait arriver. Le sentant est posé par intuition. Ce qui est

senti est posé par là. Mais si, suivant le postulat, la sensation doit être posée, l'un et l'autre ne doivent pas être séparés ils doivent être posés dans une union synthétique. Cela ne pourrait avoir lieu que de termes extrêmes non réunis encore. On en trouve réellement dans la recherche précédente, bien que nous n'ayons pas appelé expressément l'attention sur eux. Nous avions besoin d'abord, pour poser le moi comme limité et lui attribuer la limite, d'une activité idéale, opposée au moi limité, illimitée et autant que nous pouvons en juger illimitable; pour que la relation demandée soit possible, cette activité doit être déterminée par une autre en opposition avec elle (la limitée), elle doit exister dans le moi. Il faut encore répondre à la question Comment et à quelle occasion le moi arrivet-il à une action de cette sorte? Pour embrasser par le moi le senti qui devait se trouver au dehors de la limite déterminée, nous admettions une activité qui poussait au dehors la limite- dans l'illimité; – autant que nous pouvons en juger, il est démontré que cette action se présente parce que, sans elle, la relation demandée ne serait pas possible. Mais il reste toujours à répondre à la question Pourquoi doit se présenter cette relation et avec elle cette action comme en étant la condition ? En supposant qu'il arrivât dans la suite que ces deux activités ne fussent qu'une seule et même activité, il s'ensuivrait que, pour pouvoir se limiter, le moi doit pouvoir pousser au dehors la limite, et pour pouvoir pousser au dehors la limite, doit se limiter et ainsi la sensation et l'intuition, et, dans la sènsation, l'intuition intérieure (celle du sentant) et l'intuition extérieure (celle du senti) seraient étroitempnt

unies, et l'une ne serait pas possible sans l'autre. Sans nous attacher à la forme rigoureuse suivie jusqu'à présent, et qui a été caractérisée avec assez de précision pour que chacun puisse, d'après elle, mettre le raisonnement à l'épreuve, tâchons d'introduire de la clarté dans cette investigation importante et décisive, mais embarrassée. Cherchons à répondre aux questions proposées et qui se pénètrent mutuellement, et attendons du résultat ce qui ne pourrait s'entreprendre autrement.

A. = D'où vient l'activité idéale et illimitée qui doit être opposée à l'activité réelle et limitée? Ou bien, si i nous ne dèvons pas encore porter notre examen sur ce point, caractérisons-la par quelques traits. L'activité limitée devait être déterminée par son contraire et partant mise en rapport avec lui. Mais on ne peut rien opposer à ce qui n'est pas posé par conséquent, pour que la relation demandée soit possible, non-seulement l'activité limitée, mais, pour ce que nous avons à faire ici, l'activité idéale illimitée est supposée. Elle est la condition de la relation; mais celle-ci, du moins en la considérant du présent point de vue, n'est pas la condition de celle-là. Pour que la relation soit possible, l'activité idéale doit exister déjà dans le moi; on n'examine pas d'où elle vient ni quelle est la circonstance qui la détermine. Il est suffisamment évident que C n'est pas pour elle un point de limite, qu'elle ne se dirige pas vers lui, sur lui, mais qu'entièrement libre et indépendante, elle s'étend dans l'illimité.

Elle doit être posée expressément comme illimitée par opposition à la limitée; ce qui signifie, rien n'étant

limité sans avoir de limite déterminée, et l'activité limitée devant donc nécessairement être posée dans le point déterminé C, qu'elle doit être posée comme non limitée en C; ( peut-elle être limitée au-delà de C dans un autre point possible? cela demeure et doit demeurer tout-à-fait indéterminé).

C'est ainsi que dans la relation, le point de limite déterminé C est mis en relation avec cette activité. Comme elle doit précéder la relation, ce point de limite doit donc se trouver en elle. Elle est nécessairement en contact avec ce point, s'il doit lui être rapporté, sans néanmoins être dirigée originairement sur lui. Dans la relation, le point C est posé en elle, là où il tombe, sans la moindre liberté. Le point d'incidence est déterminé. Ce n'est que son poser spécial comme point d'incidence qui est l'activité de la relation. Dans la relation, cette activité idéale est posée comme allant au-delà de ce point. Cela n'est pas possible, sans qu'il soit posé partout en elle, en tant qu'elle doit le dépasser, comme un point au-delà duquel elle est. Il est, par conséquent, transporté en elle quant à toute son étendue il est posé partout, ou il est réfléchi sur elle, seulement pour essai et idéalement, un point de limite pour mesurer la distance par laquelle elle s'éloigne du premier point solide et immuable. Mais cette activité devant aller constamment au-delà et n'être limitée nulle part, ce second point idéal ne peut nullement se fixer, mais il flotte et de telle manière, que, dans toute l'étendue, aucun point (idéal) ne peut être posé qu'il ne le touche. S'il est donc certain que cette activité idéale doit aller au-delà du point de limite, il est d'une égale certitude

qu'il est transporté dans l'infini (jusqu'à ce que nous puissions arriver à une nouvelle limite).

Par quelle activité est-il transporté? Par l'idéale supposée ou par celle de la relation ? Avant la relation non évidemment, puisqu'alors il n'y a pas pour elle de point de limite, mais la relation suppose elle-même ce transport comme fondement de distinction et de relation. Dans et par la relation, le point de limite et le transport de ce point sont posés en elle synthétiquement et même on pourrait dire par l'activité idéale; car, nous le savons, toute relation n'a son fondement que dans le moi; seulement c'est par une autre activité idéale.

Nous trouvons ici trois actions dans le moi; nous allons les énumérer à cause de ce qui suit. Une première, qui a pour objet l'activité idéale; une seconde, qui a pour objet l'activité réelle et limitée. Toutes deux doivent exister ensemble dans le moi, et être, par conséquent, une seule et même activité, bien que nous n'apercevions pas encore comment cela est possible – une troisième qui transporte le point de limite de l'activité réelle dans l'activité idéale et le suit dans celle-ci. Par elle on peut distinguer quelque chose dans l'activité idéale en tant qu'elle va jusqu'à C et est entièrement pure; et en tant qu'elle va au-delà de C, et doit, par conséquent transporter la limite. Cette remarque sera importante dans la suite. Nous négligeons de caractériser davantage ici ces actions particulières car nous pourrons les caractériser complètement dans la suite.

Pour éviter toute confusion, désignons les activités

1 1

déterminées par des lettres, on oppose et on met en relation l'activité idéale qui de A s'épand dans l'illimité au-delà de C, et la réelle qui va de A jusqu'au point de limite C.

B. = Le moi, comme nous venons de le voir, ne peut pas se poser comme limité, sans s'épandre en même temps au-delà du point de limite et l'éloigner de soi. Néanmoins, en allant sur cette limite, il doit se poser limité par elle, ce qui se contredit. Il a été dit, il est vrai, qu'il est limité et illimité dans un rapport tout-à-fait opposé, et suivant des modes d'activité entièrement contraires; qu'il est limité en tant que l'activité est réelle, illimité en tant qu'elle est idéale. Or, nous avons opposé l'une à l'autre ces deux sortes d'activité, mais par aucun autre caractère que celui de la limitabilité ou de l'illimitabilité; notre explication tourne donc dans un cercle. Le moi pose l'activité réelle comme la limitée et l'idéale comme l'illimitée. C'est bien, mais qui donc la pose comme limitée ? l'activité réelle. Qui la pose comme l'idéale ? l'illimitée. Si nous ne pouvons sortir de ce cercle et indiquer un principe de distinction tout-à-fait indépendant de la limitabilité pour l'activité réelle et idéale, la distinction et la relation demandées sont impossibles. Nous trouverons ce principe de distinction et c'est vers cela que va se diriger actuellement notre recherche.

Énonçons préalablement la proposition dont la vérité sera bientôt démontrée Le moi ne peut pas se poser pour soi sans se limiter, et par suite sans sortir de soi.

Le moi est primitivement posé par soi-même, c'est-

à-dire, il est ce qu'il est pour toute intelligence, hors de lui. Son être a en lui son principe c'est ainsi qu'il devait être conçu. Nous pouvons ensuite, par des raisons exposées dans les principes fondamentaux de la science pratique lui attribuer un effort à remplir l'infini aussi bien qu'une tendance à l'embrasser, c'està-dire à réfléchir sur soi-même comme étant infini. Deux caractères qui lui appartiennent aussi certainement qu'il est un moi (pag. 226). Mais de cette simple tendance ne naît et ne peut naître aucune action du moi.

Supposons que, dans cet effort, il aille jusqu'à C, et qu'en C, son effort à remplir l'infini soit arrêté et interrompu, bien entendu pour une intelligence qui peut être placée hors de lui, qui l'observe et a posé dans sa propre conscience cet effort du moi. Que naîtra-t-il en lui par cela ? Il s'efforçait en même temps de réfléchir sur soi-même, mais il ne le pouvait pas, parce que tout objet de réflexion est limité, et que le moi était illimité.

Il est limité en C; donc, en C, avec la limitation se produit en même temps la réflexion du moi sur soimême. Il revient en soi, il se trouve, il se sent, mais évidemment il ne sent rien encore hors de soi. Cette réflexion du moi sur soi-même est comme nous le voyons du point où nous nous trouvons, et comme le verrait également toute intelligence possible hors du moi, une action du moi fondée dans une tendance nécessaire et dans une condition qui se présentera plus tard. Mais qu'est-elle pour le moi? Dans cette réflexion, il se découvre pour la première fois d'abord il naît pour soi. Il ne peut admettre en soi le fondement de

quelque chose avant d'être soi-même. Pour le moi, par conséquent, ce sentiment de soi-même est une simple passivité; il ne réfléchit pas pour soi; mais il est réfléchi par quelque chose hors de soi. Nous le voyons agir; mais avec nécessité d'un côté à l'égard de l'action, suivant les lois de son être; d'un autre côté, à l'égard du point déterminé, en vertu d'une condition hors de lui. Le moi lui-même ne se voit pas agir; il est simplement passif.

Le moi existe maintenant pour soi-même, et il existe parce que et en tant qu'il est limité. Il doit, aussi certainement qu'il doit être un moi et être limité, se poser comme limité, c'est-à-dire, il doit s'opposer un limitant. Cela arrive nécessairement par une activité qui va audelà de la limite C, et qui perçoit ce qui doit se trouver au-delà comme quelque chose qui est opposé à l'effort du moi. Qu'est cette activité d'abord pour l'observateur et ensuite pour le moi ?

Elle n'est fondée que dans le moi quant à la forme et au contenu. Le moi pose un limitant, parce qu'il est limité, et parce qu'il doit poser tout ce qui doit être en lui. Il le pose comme un limitant, par conséquent, comme quelque chose d'opposé et comme un non-moi, parce qu'il doit expliquer une limitabilité en lui-même. Qu'on ne pense pas un instant d'après cela qu'une voie est ouverte ici au moi pour pénétrer dans la chose en soi (c'est-à-dire sans relation à un moi). Le moi est limité nous partons de cette supposition. Cette limitation a-t-elle un fondement en soi, c'est-à-dire, sans relation à une intelligence possible? De quelle qualité est ce fondement? Comment puis-je le connaître? Comment puis-je répondre avec raison, lorsqu'il m'est im-

posé de faire abstraction de toute raison ? Pour le moi, c'est-à-dire pour toute raison, elle n'a pas de fondement, car pour lui, toute limitation suppose un limitant et ce fondement se trouve également pour le moi, non dans le moi lui-même; car il y aurait alors en lui des principes contradictoires et il ne serait pas mais dans un opposé, opposé qui est posé comme tel par le moi, d'après ces lois de la raison, et qui est son produit. Nous argumentons ainsi Le moi est limité (il doit nécessairement être limité, pour être un moi ), il doit, d'après les lois de son être, poser cette limitation et son fondement dans un limitant, et par conséquent celuici est son produit. Un philosophe qui serait si étroitement enlacé dans le dogmatisme transcendant qu'il ne pourrait en sortir, raisonnerait sans doute contre nous de la manière suivante J'accorde ces conclusions du moi comme la manière de l'expliquer mais par là ne s'élève dans le moi que la représentation de la chose Cette représentation est son produit, mais non la chose elle-même je mets en question non le mode d'explication, mais la chose elle-même et en soi. Le moi, dites-vous, doit être limité. Considérée en soi et en faisant abstraction de la réflexion que le moi dirige sur elle, cette limitation doit pourtant avoir un fondement, et ce fondement est précisément la chose en soi. A cela nous répondons, qu'il explique précisément comment le moi sur lequel nous réfléchissons, aussi eertainement qu'il existe, se dirige avec la même certitude dans la déduction d'après les lois de la raison, et qu'il n'a qu'à réfléchir à cette circonstance pour s'apercevoir qu'il se trouvait toujours, mais à son insu, dans le même cercle où nous nous trouvions nous-mêmes, mais en

le sachant. S'il ne peut, dans son explication, se dégager des lois de sa pensée, de son esprit, il ne franchira jamais la circonférence que nous avons tracée autour de lui. Mais s'il s'en dégage, ses objections ne nous seront,pas dangereuses. D'où vient son obstination à vouloir une chose en soi, après avoir accordé que nous n'en avons en nous que la représentation ? Nous le verrons parfaitement dans ce §.

Qu'est l'action indiquée pour le moi ? Elle n'est pas pour lui ce qu'elle est pour l'observateur, parce que les principes qui guident le jugement de l'observateur n'existent pas pour le moi. Pour celui-ci, cette action n'était que dans le moi, aussi bien quant au contenu que quant à la forme; parce que le moi devait réfléchir, en conséquence de son être à lui connu comme purement actif et actif spécialement par la réflexion. Pour soimême, le moi n'est pas encore posé comme réfléchissant, comme actif mais en vertu de ce qui a été dit ci-dessus, il n'est que passif. Il n'a donc pas conscience de son action et ne peut l'avoir; le produit de cette action, s'il pouvait lui apparaître, lui paraîtrait exister sans sa participation.

Ce qui a été déduit ici, qu'il faut observer d'abord dans la conscience, et ensuite dans son origine, est impossible en même temps, parce que en réfléchissant sur sa propre manière d'agir, l'esprit doit se trouver sur un degré beaucoup plus haut de la réflexion. Mais nous pouvons apercevoir quelque chose de semblable dans ce qu'on pourrait appeler le lien d'une nouvelle série dans la conscience, comme dans le réveil d'un sommeil profond ou d'un évanouissement en un lieu qui nous serait inconnu. C'est avec le moi que commence

notre conscience. Nous cherchons et nous trouvons d'abord nous-mêmes, et nous dirigeons notre attention sur les choses autour de nous, pour nous orienter par elles. Nous nous demandons, Où suis-je? Comment suis-je venu où je suis? Que s'est-il passé à mon égard? afin de rattacher la série actuelle des représentations à une autre série écoulée.

C. – Pour l'observateur, le moi est allé maintenant au-delà du point de limite C, avec la tendance constante et permanente de réfléchir sur soi. Comme il ne peut réfléchir sans être limité, ni se limiter soi-même, il est clair que la réflexion demandée ne serait pas possible, s'il n'était limité au-delà du point C dans le point possible D. Mais l'indication et la détermination de cette nouvelle limite nous conduiraient trop loin, et à des choses qui n'appartiennent pas au présent § Nous devons donc nous contenter de formuler, comme nous en avons le droit, le postulat suivant Si l'élément expansif est un moi il doit poser son expansion ou réfléchir sur elle; sans vouloir toutefois nous dégager de l'obligation d'indiquer, en lieu opportun, à quelle condition cette réflexion est possible.

Le moi, par la simple action d'aller au-delà, produisait pour l'observateur possible un non-moi sans aucune conscience. Maintenant, il réfléchit sur son produit, et le pose dans cette réflexion comme non-moi, et cela absolument, sans aucune autre détermination, et sans aucune conscience, parce qu'il n'est pas encore réfléchi sur le moi. Ne demeurons pas plus long-temps à ces actions du moi, parce qu'ici elles sont absolument inconcevables; nous y reviendrons en temps voulu par la voie opposée. Seulement, nous prenons ici, en pas-

sant, un aperçu des points sur lesquels doit porter encore notre recherche.

Le moi doit réfléchir de nouveau sur le produit de cette seconde action, un non-moi posé comme tel non toutefois sans une limitation nouvelle que nous indiquerons en son temps. Le moi est posé passif dans le sentiment, le non-moi lui est opposé; il doit donc être posé actif.

Il est réfléchi sur le non-moi posé actif -à la condition signalée plus haut, et nous entrons maintenant sur le domaine de notre recherche' actuelle. Nous nous plaçons, comme nous l'avons toujours fait jusqu'à présent, et comme il est très-avantageux de le faire, dans de telles recherches qui dépassent le cercle habituel de la vue, qui paraissent transcendantes au penseur non exercé nous nous plaçons dis-je, au point de vue d'un observateur possible, parce que nous ne pouvons rien voir encore du point de vue du moi dans cette partie de notre investigation. Par le moi et dans le moi (mais comme on l'a rappelé souvent), sans conscience, est posé un non-moi actif. Sur ce non-moi se dirige une nouvelle activité du moi, ou en d'autres termes il est réfléchi. La réflexion ne peut atteindre que ce qui est limité. Donc, l'activité du non-moi est nécessairement limitée et même comme activité, parce que et en tant qu'elle est posée en action mais non quant au cercle de son influence; de sorte, par exemple, qu'elle ne s'avance pas plus loin que E ou F, comme on peut aisément s'en convaincre. D'où devons-nous recevoir cette circonférence, puisqu'il n'y a pas d'espace? Le non-moi ne demeure pas actif; mais il est au repos. La manifestation de sa force est arrêtée, il ne reste de

la force qu'un simple substract, ce qui a été dit pour nous faire comprendre, mais ce qui sera déduit à fond dans la suite.

De notre point de vue nous pouvons admettre que l'activité du non-moi est arrêtée seulement par l'activité réfléchissante du moi, dans et par la réflexion, et nous placerons plus tard le moi au point de vue où il admet la même chose. Mais le moi n'ayant conscience ici de cette activité, ni immédiatement, ni médiatement ( par induction ), il ne peut pas expliquer par elle cet arrêt. Mais il le dérivera d'une force opposée, d'un autre non-moi, comme nous le verrons en son temps. En réfléchissant, le moi ne réfléchit pas sur cette réflexion elle-même il ne peut en même temps agir sur l'objet et agir sur cette action; il n'a donc pas conscience de l'activité indiquée, mais il s'oublie et se perd entièrement dans l'objet de cette activité, et nous avons encore ici par conséquent l'intuition primitive extérieure (mais qui n'est pas encore posée comme extérieure) que nous avons décrite plus haut, mais qui ne donne naissance à aucune conscience, non-seulement à aucune conscience de soi-même, ce qui se comprend assez par ce qui précède, mais même à aucune conscience de l'objet.

Du point de vue actuel, ce que nous avons dit plus haut en décrivant la sensation de la lutte des activités opposées du moi et du non-moi qui doivent s'anéantir mutuellement, est complètement évident. Aucune activité du moi ne pourrait être anéantie, si le moi n'était pas d'abord sorti de ce que nous pouvons nous figurer comme sa sphère primitive (qui, dans notre exposition, se trouve depuis A jusqu'à C) pour entrer dans le

cercle d'influence du non-moi qui va depuis Cjusque dans l'infini. De plus, il n'y aurait ni non-moi, ni activité du non-moi, si le moi ne les avait posés tous deux comme ses produits; l'activité du non-moi est anéantie en tant que l'on réfléchit qu'elle était posée auparavant et qu'elle est supprimée maintenant par la réflexion; et pour qu'elle soit possible, celle du moi, si l'on considère qu'il ne réfléchit pas sur sa réflexion, dans laquelle il est actif néanmoins; mais qu'il se perd en elle et se transforme en non-moi ce qui s'établira davantage dans la suite. En un mot, nous nous trouvons précisément ici sur le point d'où nous sommes partis dans le § précédent et dans toute la science de la connaissance théorique particulière, dans la lutte qui doit exister dans le moi pour l'observateur possible, mais sur laquelle le moi n'a pas encore réfléchi, et qui, à cause de cela n'est pas encore pour le moi dans le moi par conséquent la conscience, quoique nous en ayons toutes les conditions possibles, ne peut être déduite le moins du monde de ce qui précède.

VII.

Le moi est maintenant pour soi-même, en pouvant réfléchir sur soi-même, ce qu'il était au commencement de notre recherche pour un observateur étranger qui aurait pu l'examiner. Celui-ci se trouvait d'abord en présence d'un moi, comme devant quelque chose de percevable, il voyait opposé à un moi comme être pensant, un non moi, également percevable comme quelque chose, et un point de contact entre les deux.

Mais cela seul ne lui donnait aucune représentation de la limitabilité du moi, s'il ne réfléchissait pas sur les deux il devait réfléchir, car il n'était un observateur qu'à cette condition, et il a considéré successivement toutes les actions qui devaient nécessairement découler de l'essence du moi.

Par ces actions, le moi est lui-même arrivé au point où l'observateur se trouvait dans le principe. En luimême, dans le cercle d'action posé pour l'observateur, et comme produit du moi lui-même, il y a un moi posé comme quelque chose de percevable; ce moi étant limité, il y a aussi un non-moi et un point de contact entre les deux. Le moi n'a qu'à réfléchir pour découvrir ce que ne pouvait trouver d'abord que l'observateur.

Au début de toute son activité, le moi a déjà réfléchi originairement sur soi-même, et il a réfléchi par nécessité comme nous l'avons vu plus haut. Il y avait en lui tendance générale à réfléchir; par la limitation, vint s'y joindre la condition à laquelle la réflexion est possible, et il réfléchit nécessairement. De là naquit un sentiment, et par ce sentiment tout ce que nous avons déduit ensuite. La tendance à la réflexion dure indéfiniment, par conséquent elle continue toujours à exister dans le moi; et le moi peut réfléchir sur sa première réflexion elle-même, et sur tout ce qui s'en est suivi, puisque la condition de la réflexion existe, savoir, une limitation par quelque chose que l'on peut regarder comme un non-moi.

Il ne doit pas réfléchir, comme nous l'avons accordé dans la première réflexion, car la condition par laquelle il peut maintenant réfléchir, n'est pas incondi-

tionnellement un non-moi; mais on peut la regarder comme contenue dans le moi. Ce par quoi il est borné est le non-moi produit par le moi. On pourrait dire au contraire, puisqu'il doit être limité par son propre produit, qu'il doit se limiter lui-même. Cela a été expliqué et répété plusieurs fois pour échapper à la contradiction la plus grossière, et toute notre argumentation jusqu'à présent a pour fondement la nécessité d'éviter cette contradiction. D'un côté, cela n'est pas entièrement et absolument son propre produit, mais n'a été posé que sous la condition d'une limitation par un non-moi. De l'autre côté, pour la même raison, il ne tient pas la même chose pour son propre produit, en tant qu'il se pose comme limité par elle; et en la reconnaissant pour son propre produit, il ne se pose donc pas comme limité.

Mais si ce que nous avons posé dans le moi, ne doit réellement exister que dans le moi, il doit réfléchir. Nous demandons en conséquence cette réflexion et nous avons le droit de la demander. Plusieurs impressions diverses pourraient nous arriver, si l'on permet un moment d'exprimer une pensée transcendante pour nous faire comprendre si nous n'y réfléchissons pas, nous l'ignorons, et par conséquent, dans le sens transcendantal, nous n'avons éprouvé aucune impression en tant que moi.

Les fondements de la réflexion demandée sont donnés avec la spontanéité absolue le moi réfléchit absolument parce qu'il réfléchit. Non-seulement la tendance à la réflexion, mais l'action de réfléchir ellemême est basée dans le moi; elle a, il est vrai, pour condition quelque chose hors du moi, par l'impression

qui a eu lieu; mais elle n'est pas nécessitée par cela, Nous pouvons considérer deux choses dans cette réflexion le moi réfléchi par elle, et le moi qui réfléchit en elle. Notre recherche se divise donc en deux parties, qui pourraient bien en amener une troisième, comme on doit s'y attendre, conformément à la méthode synthétique.

A. = Au moi jusqu'à présent rien n'a pu être attribué que le sentiment; il sent et n'est rien de plus. Le moi réfléchi est limité, ce qui signifie qu'il se sent limité, ou qu'il y a en lui un sentiment de limitabilité, d'impuissance, de contrainte. Nous verrons clairement plus tard comment cela est possible.

En tant qu'il se pose limité, le moi va au-delà des limites il pose donc nécessairement en même temps le non-moi, mais sans conscience de son action. A ce sentiment de contrainte se joint une intuition du nonmoi, mais une simple intuition, dans laquelle le moi s'oublie soi-même.

Tous deux, le non-moi aperçu intuitivement et le moi senti et se sentant doivent être unis synthétiquement, ce qui a lieu au moyen de la limite. Le moi se sent limité et pose le non-inoi aperçu intuitivement comme ce par quoi il est limité en langage ordinaire, je vois quelque chose, et il y a en moi en même temps le sentiment d'une contrainte que je ne puis expliquer immédiatement. Mais elle ne peut être expliquée. Je rapporte donc les deux faits l'un à l'autre et je dis ce que je vois est le fondement de la contrainte sentie.

La question suivante pourrait faire encore difficulté Comment arrive-t-il que je me sente contraint? Moi, je m'explique franchement le sentiment du non-moi

(aperçu intuitivement) mais je ne puis avoir intuition si je ne sens déjà. Ce sentiment doit donc être expliqué indépendamment de l'intuition. Comment cela a-t-il lieu? Or, c'est précisément cette difficulté qui nous obligera à rattacher à une autre synthèse la synthèse actuelle, comme incomplète, et impossible en soi à à renverser le raisonnement et à dire Je ne peux pas davantage sentir une contrainte sans avoir intuition. Les deux termes sont donc unis synthétiqueînent. L'un n'est pas le fondement de l'autre Mais ils sont tous deux l'un à l'autre leur fondement mutuel. Toutefois, pour faciliter cet éclaircissement et voir le véritable état des choses, engageons-nous tout de suite dans la question qui vient d'être posée.

Le moi tend originairement à déterminer l'état des choses par soi-même j il lui faut absolument une causalité. En tant qu'il s'agit de réalité et qu'il peut y avoir par conséquent activité réelle, ce besoin est combattu, et ainsi est satisfaite une autre tendance fondée primitivement dans le moi, celle qui le porte à réfléchir sur soi-même, et s'élève ensuite une réflexion sur une réalité donnée comme déterminée, qui, en tant qu'elle est déjà déterminée, ne peut être perçue que par l'activité idéale du moi, que par la faculté de représenter, de reproduire l'image. Or, les deux activités, aussi bien celle qui se dirige sur Pétat des choses, que celle qui reproduit l'image de cet état déterminé sans la participation du moi, sont posées comme moi, (ce qui a lieu par spontanéité absolue). Le moi réel est posé limité par l'activité aperçue intuitivement, qui est sienne pourvu qu'elle soit posée paf l'état opposé de la chose, et le moi ainsi uni synthétiquement tout entier

se sent limité ou contraint. Le sentiment est l'action réciproque primitive du moi avec soi-même avant que dans le moi et pour le moi, bien entendu, ne se présente un non-moi car pour l'explication du sentiment il doit être posé. Le moi fait des efforts pour entrer dans l'infini; le moi réfléchit sur soi et se limite par là; cela est déduit plus haut et de là un observateur possible pourrait suivre un sentiment du moi; mais il ne s'élève pas encore de sentiment propre. Le moi limité et le moi limitant sont tous deux unis synthétiquement et posés, comme le moi lui-même, par la spontanéité absolue cela est déduit ici, et ainsi s'élève pour le moi un sentiment, un sentiment propre, une union intime de l'actif et du passif dans un état). B. – Il doit être réfléchi ensuite sur le moi qui réfléchit dans cette action. Cette réflexion aussi a lieu nécessairement avec une spontanéité absolue; mais comme cela sera montré dans la suite, elle n'est pas seulement demandée, elle est amenée par nécessité synthétique, comme condition de la possibilité de la réflexion demandée avant. Nous avons moins à nous occuper ici de cettte réflexion elle-même que de son objet. Le moi réfléchissant dans cette action, agissait avec spontanéité absolue, et son activité était fondée simplement dans le moi c'était une activité idéale. Il doit, par conséquent, être réfléchi sur cette activité comme activité idéale, et elle doit être posée comme franchissant les limites dans l'infini, si elle n'est bornée dans l'avenir par une autre réflexion. Mais en conséquence de la loi de la réflexion, il ne peut être réfléchi sur rien qui, par cela même, purement et uniquement par la réflexion, ne soit limité. Donc, cette action de la

réflexion est limitée, aussi certainement qu'il est réfléchi sur elle. On peut apercevoir sur-le-champ ce que sera cette limitabilité dans l'illimitabilité qui doit rester. L'activité ne peut pas être réfléchie, en tant qu'activité (le moi n'a jamais conscience immédiate de son activité, on le sait déjà), mais comme substract; par conséquent comme produit d'une activité absolue du moi.

Il est évident que le moi posant ce produit s'oublie soi-même dans le poser de ce produit de sorte que ce produit est aperçu par intuition, sans conscience de l'intuition.

En tant donc que le moi réfléchit de nouveau sur la spontanéité absolue de sa réflexion dans la première action, un produit illimité de l'activité du moi est posé comme tel. – Nous connaîtrons plus exactement ce produit dans la suite.

Ce produit doit être posé comme produit du moi; il doit donc nécessairement être rapporté au moi; ce produit ne peut pas être rapporté au moi ayant intuition car celui-ci, conformément à ce qui précède, n'est pas encore posé. Le moi n'est pas encore posé comme se sentant posé. Il devrait, par conséquent, être rapporté à celui-ci.

Mais le moi qui se sent limité est opposé à celui qui produit quelque chose par liberté, et quelque chose d'illimité. Le moi sentant n'est pas libre mais contraint le moi produisant n'est pas contraint, il produit avec liberté.

Il doit en être ainsi, pour que la relation et l'union synthétique soient possibles et nécessaires nous n'a-

vons après cela qu'à indiquer le principe de relation pour la relation demandée.

Ce principe devait être une activité avec liberté ou une activité absolue. Cette activité n'appartient pas au moi limité. On ne voit donc pas comment l'union de ces deux termes est possible.

Nous n'avons à faire qu'un pas pour découvrir le résultat le plus étonnant qui termine les plus anciennes erreurs, et emprisonne pour toujours la raison dans sa sphère légitime. Le moi doit être l'agent de la relation ( le mettant en relation). Il naît donc, nécessairement, absolument par soi-même, sans aucun fondement et contre le fondement manifesté de la limitation, il s'approprie par là le produit par la liberté. Le principe et l'agent de la relation sont la même chose. Le moi n'a jamais conscience de cette action il ne peut jamais en avoir conscience. Son essence consiste dans la spontanéité absolue, et aussitôt qu'il est réfléchi sur celle-ci elle cesse d'être spontanéité. Le moi n'est libre qu'en agissant; à mesure qu'il réfléchit sur cette action, elle cesse d'être libre et d'être action en général, et devient produit.

De l'impossibilité de la conscience d'une action libre, naît toute la différence qui sépare l'idéalité de la réalité, la représentation de la chose, comme nous le verrons bientôt de plus près.

La liberté, ou ce qui est la même chose, l'activité immédiate du moi, comme telle, est le point d'union de l'idéalité et de la réalité. Le moi est libre, en tant et parce qu'il se pose libre, qu'il s'affranchit; et il se pose libre ou s'affranchit, en étant libre. La détermination et

l'être sont une seule et même chose. Même en se déterminant à agir, le moi agit dans cette détermination et en agissant, il se détermine.

Le moi ne peut pas se poser par la réflexion comme libre, c'est une contradiction, et sur cette voie, nous ne pourrions jamais arriver à admettre que nous sommes libres; mais il s'approprie quelque chose, comme produit de sa propre activité libre, et, à cet égard, il se pose au moins médiatement comme libre.

C.«=Le moi est limité en se sentant, et il se pose limité à cet égard d'après la première synthèse. Le moi est libre et il se pose médiatement du moins comme libre, en posant quelque chose comme produit de son activité libre, d'après la seconde synthèse. Les deux déterminations du moi, celle de la limitation dans le sentiment, et celle de la liberté dans la production sont complètement opposées. Or, sous certains points de vue entièrement opposés, le moi pourrait se poser comme libre ou comme déterminé, de sorte que par là l'identité du moi ne serait pas supprimée. Mais il a été expressément demandé dans les deux synthèses qu'il dut se poser comme limité, parce que et en tant qu'il se pose comme libre, et comme libre, parce que et en tant qu'il se pose comme limité. Il doit donc être libre et limité à un seul et même égard contradiction manifeste et qu'il faut faire disparaître. Pénétrons auparavant plus profondément le sens des propositions exposées comme contradictions.

1. – Le moi doit se poser comme limité, parce que et en tant qu'il se pose comme libre. Le moi est libre, seulement en tant qu'il agit, nous aurions en oonséquence à répondre préalablement à la question Que

faut-il entendre par agir? Quel fondement de distinction y a-t-il entre agir et ne pas agir? Toute action suppose une force; il est agi absolument, cela signifie La force n'est déterminée, c'est-à-dire ne reçoit sa direction que de soi-même et en soi-même. Elle n'avait donc auparavant aucune direction; elle n'était pas mise en action, mais elle était une force en repos, un pur effort à l'application delà force. Donc, aussi certainement que le moi doit se poser comme agissant absolument, aussi certainement il doit dans la réflexion se poser d'abord comme non agissant. Une détermination à l'action suppose le repos. Ensuite, la force se donne absolument une direction, c'est-à-dire, elle se donne un objet sur lequel elle va. La force elle-même se donne l'objetà elle même; mais ce qu'elle doit se donner, elle doit aussi l'avoir déjà, en tant qu'elle le donne; cette chose donnée, à l'égard de laquelle elle s'était comportée comme passive, devait donc lui être donnée. Donc, la détermination de soi-même à l'action suppose nécessairement une passivité, et nous nous trouvons engagés en de nouvelles difficultés, mais du sein desquelles la plus brillante lumière rejaillira sur toute notre recherche.

2. – Le moi doit se poser comme libre, parce que et en tant qu'il se pose comme limité. Le moi se pose limité, c'est-à-dire, il pose à son activité une limite ( il ne produit pas cette limitation, mais il la pose seulement comme posée par une force contraire ). Le moi doit donc pour être limité avoir déjà agi, sa force doit avoir reçu une direction et même une direction par la détermination de soi-même, toute limitation suppose l'activité libre.

Appliquons ces principes au cas présent.

Le moi est toujours pour soi-même contraint, obligé, limité en tant qu'il dépasse la limite, qu'il pose un non-moi et qu'il en a intuition, sans avoir conscience de soi-même dans cette intuition. Or, ce non-moi, comme nous le savons du point de vue supérieur où nous nous sommes placés, est son produit, et il doit y réfléchir comme sur son produit. Cette réflexion arrive nécessairement par l'activité absolue du moi.. Le moi, le seul et même moi avec la seule et même activité, ne peut pas produire en même temps un nonmoi, et y réfléchir comme sur son produit. 11 doit donc limiter, briser sa première activité, aussi certainement que la seconde activité demandée doit lui appartenir,' et cette interruption de sa première activité se fait également par spontanéité absolue, toute action arrivant par là. La spontanéité absolue n'est possible qu'à cette seule condition. Le moi doit se déterminer par elle. Mais rien n'appartient au moi que l'activité. Il devait donc limiter une de ses actions, et, comme rien ne lui appartient que cette activité, la limiter par une autre action opposée à la première.

Le moi doit ensuite limiter son produit, le non-moi opposé, limitant, comme son produit. Même par cette action par laquelle, comme il a été dit, il brise sa production, il la pose comme telle, il s'élève à un degré plus élevé de la réflexion. Cette action, premier domaine de la réflexion, est brisée par là, et nous n'avons maintenant à nous occuper pour le passage de .l'une à l'autre que du point d'union. Mais le moi, comme on sait, n'a jamais conscience immédiatement de son action; il ne peut donc poser ce qui est de-

mandé comme son produit que médiatement par une nouvelle réflexion.

Il doit être posé par celle-ci, comme produit de la liberté absolue, et le caractère d'un tel produit est qu'il puisse être autre qu'il n'est, et qu'il puisse être posé comme étant autre. La faculté intuitive flotte entre différentes déterminations, entre toutes les déterminations possibles, elle n'en pose qu'une, et le produit acquiert par là le caractère particulier de l'image. Pour nous faire comprendre prenons pour exemple un objet avec divers caractères, quoiqu'il ne puisse être question jusqu'à présent d'un objet semblable. Dans la première intuition, dans l'intuition produisante, je suis perdu dans l'objet. Je réfléchis ensuite sur moi-même, je me découvre et je distingue l'objet de moi. Mais tout est confus encore dans l'objet, il n'y a pas autre chose qu'un objet. Je réfléchis maintenant aux caractères particuliers de cet objet, par exemple à sa figure, à sa grandeur, à sa couleur, etc., et je les pose dans ma conscience. Sur chacun de ces caractères particuliers, je suis d'abord dans le doute, j'hésite; je place au fond de mon observation un schéma arbitraire, d'une figure, d'une grandeur, d'une couleur qui s'approchent de celles de l'objet. J'observe plus rigoureusement, etjedétermined'abord mon schéma de la figure; c'est à peu prés un cube, qui a à peu près le volume d'un poing, dont la couleur est d'un vert sombre. Par ce passage d'un produit indéterminé de l'imagination libre, la détermination complète dans un seul et même acte, ce qui se présente dans. ma conscience devient une image et est posé comme une image. Il devient mon produit, parce que je dois

le poser comme déterminé par l'activité absolue de moi-même. –

En tant que le moi pose cette image comme produit de son activité, il lui oppose nécessairement quelque chose qui n'en est pas un produit; qui n'est pas davantage déterminable, mais qui est complètement déterminé, et est déterminé, sans aucune participation du moi, par soi-même. C'est la chose réelle d'après laquelle le moi se dirige en ébauchant son image, et qui doit nécessairement être devant ses yeux, tandis qu'il forme l'image. C'est le produit de sa première activité maintenant brisée, mais qu'il est absolument impossible, dans ce rapport, de poser comme tel.

Le moi esquisse des images d'après la chose elle doit donc être contenue dans le moi, être accessible à son activité; en d'autres termes, entre la chose et l'image de la chose qui sont opposées l'une à l'autre, on doit pouvoir indiquer un principe de relation. Ce principe de relation est une intuition complètement déterminée, mais inconsciente de la chose. Pour elle et en elle sont complètement déterminés tous les caractères de l'objet, et à cet égard elle peut être rapportée à la chose, et en elle le moi est passif. Elle est une action du moi, et à cet égard elle peut être rapportée au moi agissant dans la formation des images. Celui-ci a accès en elle; il détermine son image d'après la détermination qu'il trouve en elle; (ou, si l'on aime mieux, car cela revient au même, il parcourt avec liberté les déterminations qui se trouvent en lui, les énumère et s'en empreint).

Cette intuition intermédiaire est extrêmement im-

portante; bien que nous devions y revenir encore, faisons sur elle en passant une observation.

Cette intuition est demandée ici par une synthèse comme terme intermédiaire qui doit nécessairement exister pour qu'il y ait image des objets. Mais il y a toujours la question D'où vient-elle?- Comme nous nous trouvons ici au milieu des actions de l'être doué de raison qui sont toutes liées l'une à l'autre comme les anneaux d'une chaîne, ne peut-elle pas être déduite d'ailleurs? Elle le peut. Le moi produit originairement l'objet. Il est interrompu dans cette production pour que la réflexion sur le produit ait lieu; et elle a lieu par cette rupture de l'action brisée. Cette action est-elle entièrement anéantie, détruite? Cela est impossible. Sinon cette interruption couperait le fil tout entier de la conscience, et il ne pourrait jamais être déduit de conscience; il a été demandé ensuite qu'il fût réfléchi sur son produit, ce qui ne serait pas possible si elle était entièrement supprimée mais elle demeure impossible comme action, car le résultat d'une action n'est pas une action. Mais son produit, l'objet doit demeurer, et l'action par laquelle l'interruption s'opère aboutit par conséquent à l'objet; elle en fait ainsi quelque chose d'assuré, de fixé, et c'est en ayant ce résultat qu'elle brise la première action.

Ensuite cette action de l'interruption que nous savons maintenant aboutir à l'objet, dure-t-elle ou non comme action ~a

Le moi, par sa propre activité, a interrompu sa production pour réfléchir sur le produit, donc, pour poser une nouvelle action à la place de la première, et parti-

culièrement au point où nous nous trouvons maintenant, pour poser ce produit comme le sien. Le moi ne peut pas agir en même temps dans des relations différentes donc, cette action dirigée sur l'objet, en tant qu'elle est formée est interrompue; elle n'existe que comme produit, c'est-à-dire, après tout, elle est une intuition immédiate dirigée sur l'objet et posée comme telle, elle est donc précisément l'intuition que nous avons indiquée plus haut comme terme intermédiaire et qui est montrée telle sous un autre aspect. Cette intuition est inconsciente, précisément pour la même raison par laquelle elle existe, parce que le moi ne peut se dédoubler dans l'action, par conséquent, ne peut pas réfléchir en même temps sur deux objets. Dans la liaison présente, il est considéré comme posant son produit comme tel, ou comme formant; il ne peut pas, en conséquence, se poser en même temps comme apercevant la chose par intuition immédiate. Cette intuition est le fondement de toute l'harmonie que nous admettons entre nos représentations et les choses. D'après nos propres paroles, nous esquissons une image, et on peut bien expliquer et justifier comment nous pouvons la considérer comme notre produit et la poser en nous. Mais à cette image doit correspondre quelque chose qui se trouve hors de nous, nullement produit ou déterminé par l'image, mais existant indépendamment de l'image par sa propre loi et ici, non-seulement on ne voit nullement de quel droit nous soutenons l'existence de quelque chose, mais même comment nous pouvons arriver à cette assertion, si nous n'avons pas en même temps une intuition immédiate de la chose. Si nous nous persuadons seulement

la nécessité de cette intuition immédiate, nous ne pouvons pas long-temps conserver la conviction que la chose doit en conséquence se trouver en nous, puisque nous ne pouvons agir immédiatement sur rien. En esquissant l'image, le moi est complètement libre comme nous venons de le voir. L'image est déterminée d'une certaine manière, parce que le moi la détermine ainsi et non autrement, comme il le pourrait toutefois; et c'est par cette liberté dans la détermination que l'image peut être mise en relation avec le moi et peut être posée en lui et comme son produit.

Mais cette image ne doit pas être vide, quelque chose doit lui correspondre hors du moi elle doit donc être rapportée à la chose. Il vient d'être dit comment la chose devient accessible au moi pour que cette relation soit possible, savoir par une intuition immédiate à supposer de la chose. En tant que l'image est rapportée à la chose, elle est complètement déterminée; elle doit être précisément ainsi et ne peut être autrement; car la chose est complètement déterminée, et l'image doit lui correspondre. La détermination parfaite est le fondement de relation entre l'image et la chose, et l'image n'est alors nullement différente de l'intuition immédiate de la chose.

Évidemment cela contredit ce qui précède, car ce qui est nécessairement ce qu'il est, et ne peut être autrement, n'est pas un produit du moi et ne peut se poser en lui ou s'y rapporter. ( En outre, ainsi qu'on l'a plusieurs fois rappelé, dans l'esquisse de l'imagé, le moi n'a jamais immédiatement conscience de sa liberté; mais qu'en tant qu'il pose l'image avec d'autres déterminations possibles, il la pose comme son produit, cela est

démontré et ne peut être repoussé par aucune opération future de la raison. Mais entièrement, en tant qu'il rapporte cette image à la chose, il ne la pose plus alors comme son produit; l'état précédent du moi est alors passé, et il n'y a entre cet état et l'état présent aucune connexion que celle que pose un observateur possible, par cela seul qu'il considère le moi qui agit dans les deux états comme un seul et même moi. Maintenant seulement est chose ce qui auparavant n'était qu'image. Mais il doit être aisé au moi de se replacer au moment précédent de la réflexion; mais par là ne naît aucune liaison, et ce qui n'était précédemment que chose, devient alors de nouveau image; si en cela, l'esprit rationnel ne procédait pas d'après une loi que nous avons à rechercher ici, cela entretiendrait un doute continu sur la question de savoir s'il n'y a que des choses et pas de représentations, ou s'il n'y a que des représentations et pas de choses qui y correspondent, et nous tiendrions ce qui existe en nous, tantôt pour un simple produit de notre imagination, tantôt pour une chose qui nous affecterait sans aucun consentement de notre part. Cette flottante incertituae s'élève réellement dans l'esprit de celui qui n'a pas l'habitude de semblables recherches, si on le contraint à nous accorder que la représentation de la chose ne peut se trouver qu'en lui. Il l'accorde mais, dit-il, la chose est néanmoins hors de moi, et il trouve également peut-être qu'elle est en lui jusqu'à ce qu'il soit poussé au dehors. Il ne peut pas sortir de cette difficulté car bien qu'il ait suivi jusqu'à présent dans tout son procédé théorique les lois de la raison, il ne la connaît pas scientifiquement Pt ne peut compter sur elle. –

h AV\* 4 Af MA «\* A Wh ^v\*\* r% An \*"fc A «»

Voici quelle serait l'idée de la loi à rechercher une image ne serait nullement possible sans une chose; et une chose, du moins dans le cas dont il est ici question, c'est-à-dire pour le moi, ne devrait pas être possible sans une image. Ainsi, toutes deux, l'image et la chose se trouveraient unies synthétiquement, et l'une ne pourrait être posée sans que l'autre ne le fût aussi. Le moi doit mettre l'image en relation avec la chose. Il faut montrer que cette relation n'est pas possible sans la supposition de l'image, comme telle, c'est-à-dire comme d'un libre produit du moi. Si la chose devient possible par la relation demandée, il est démontré, par l'affirmation de la dernière relation, que la chose n'est pas possible sans l'image. – Réciproquement le moi doit esquisser l'image avec liberté. Il faudrait montrer que cela n'est pas possible sans la supposition de la chose; et il serait conclu par là qu'aucune image n'est possible sans une chose ( une chose pour le moi, bien entendu).

Parlons d'abord de la relation de l'image parfaitement déterminée à la chose. Elle a lieu par le moi; mais cette action du moi n'arrive pas immédiatement à la conscience. Et l'on ne voit pas bien de là, comment l'image peut être distinguée de la chose. Le moi devrait donc se présenter au moins médiatement dans la conscience, et ainsi il serait possible de distinguer l'image de la chose.

Le moi se présente médiatement dans la conscience, c'est-à-dire l'objet de son activité ( le produit de l'activité seulement dans la conscience) est posé comme produit par la liberté, comme pouvant être autrement, comme accidentel.

Ainsi, la chose est posée, en tant que l'image parfaitement déterminée est mise en rapport avec elle. Il y a une image parfaitement déterminée, c'est-à-dire une propriété, par exemple la couleur rouge. Il doit y avoir ensuite, pour que le rapport demandé soit possible, une chose. Toutes deux doivent être unies synthétiquement par une action absolue du moi; la 'dernière doit être déterminée par la première. Par conséquent elle ne doit pas être déterminée avant l'action, et partant indépendamment de l'action. Elle doit être posée comme telle qu'il puisse lui survenir ou non cette propriété, et ce n'est que parce qu'une action est posée que l'état accidentel de la chose est posée pour le moi. Contingente quant à sa qualité, la chose apparaît ainsi comme un produit supposé du moi, auquel rien n'appartient que l'être. La libre action et la nécessité qu'une libre action semblable se présente, est l'unique fondement du passage d'une action indéterminée à une action déterminée et réciproquement. Cherchons à rendre plus clair encore ce point important. Dans le jugement, A est rouge, il y a d'abord un A. Il est posé; en tant qu'il doit être A, la proposition A – A a de la valeur pour lui. Il est comme A, parfaitement déterminé par soi-même; quant à sa figure, son volume, sa position dans l'espace, etc., comme on peut le concevoir dans le cas présent; néanmoins, il faut bien l'observer, la chose dont nous parlions plus haut, étant encore complètement indéterminée, n'a d'autre propriété que d'être une chose, c'est-à-dire d'être. H y a dans ce jugement l'idée de rouge, elle est parfaitement déterminée, c'est-à-dire, elle est posée comme excluant toutes les autres cou-

1

leurs (précisément comme plus haut, et nous avons un exemple ici de ce que signifie la détermination parfaite de la propriété, ou, comme nous l'avons nommée, de l'image). Comment A est-il à l'égard de la couleur rouge avant le jugement? Évidemment indéterminé. Toutes les couleurs pouvaient lui appartenir, et parmi ces couleurs, le rouge. Par le jugement, c'est-à-dire par l'action synthétique du sujet qui juge au moyen de l'imagination, action qui est exprimée par la copule est, l'indéterminé est déterminé; toutes les couleurs qui pouvaient lui appartenir, lui sont refusées par le transport du prédicat non-jaune non-bleu, etc. =» rouge. A est indéterminé, il est certainement jugé ainsi. (S'il était déjà déterminé, il n'y aurait pas de jugement, il ne serait pas agi).

Comme résultat de notre recherche, nous avons la proposition Si la réalité de la chose (comme substance) est supposée, sa qualité est posée comme accidentelle, par conséquent médiatement comme produit du moi; nous avons donc ici dans la chose la qualité à laquelle nous pouvons attacher le moi.

Pour que l'aperçu soit plus rapide, rappelons le schéma systématique d'après lequel nous avons à nous diriger dans la solution finale de notre question, et dont la valeur fondamentale a été démontrée dans la discussion de l'action réciproque. Le moi se pose comme totalité, ou il se détermine; cel n'est possible qu'à la condition qu'il exclue quelque chose de soi, par quoi il est limité; si A est totalité, B est exclu. Mais B est posé par cela même qu'il est exclu il doit être posé par le moi, qui ne peut être posé qu'à la condition que A soit la totalité. Le moi doit donc le considérer comme

posé. Mais alors A n'est plus la totalité il est exclu de la totalité par cela seul que l'autre est posé, comme nous l'avons exprimé dans le principe, et il est donc posé A + B. Il doit être de nouveau réfléchi sur ces termes dans cette réunion, car autrement ils ne seraient pas réunis; mais par cette réflexion cette réunion est de nouveau limitée, par conséquent posée comme totalité, et d'après la règle de ci-dessus il doit lui être opposé quelque chose. En tant que parla réflexion avancée, A -f- B est posé comme totalité, il est posé égal à l'A absolu, posé comme totalité (ici le moi), posé et admis dans le moi, dans la signification bien connue de nous; par conséquent B lui est opposé à cet égard, et comme B est contenu ici dans A -f- B, B est opposé à soi-même, en tant qu'il est réuni en partie avec A (contenu dans le moi), en partie opposé à A (au moi). A -f B, d'après la forme indiquée et démontrée plus haut, est déterminé par B. Il doit être réfléchi sur A -f- B déterminé par B comme tel, c'est-à-dire en tant que A-f-B est déterminé par B. Mais alors, puisque A doit être déterminé par B, l'A réuni synthétiquement avec lui est déterminé par l'A; et comme B et B doivent être réunis synthétiquement, l'A réuni avec le premier B doit être réuni synthétiquement. Cela contredit la première contradiction d'après laquelle A et B doivent être absolument opposés, cette contradiction ne peut pas être résolue autrement qu'en opposant A à lui-même; A + B sera déterminé par A, comme il était demandé dans la discussion de la notion de l'action réciproque mais A ne peut pas être opposé à lui-même, si les synthèses demandées doivent être possibles. Il doit dure être en même temps égal et opposé à soi-même, c'est-

à-dire, il doit y avoir une action de la faculté absolue du moi, de l'imagination, par laquelle il sera réuni absolument. Passons après ce schéma à l'investigation. Si A est totalité et est posé comme tel, B est exclu; le moi se pose médiatement comme moi et se limite en tant qu'il esquisse l'image avec une liberté absolue, et flotte entre plusieurs déterminations de l'image. L'i-, mage n'est pas encore, mais sera déterminée; le moi est compris dans l'action de la détermination, c'est l'état parfaitement décrit plus haut auquel nous nous rapportons ici. Il est nommé A (intuition interne du moi dans la libre formation de l'image).

En tant que le moi agit ainsi, il oppose à cette image qui flotte librement, et médiatement il oppose soimême, à celui qui forme l'image, la propriété parfaitement déterminée, que nous avons indiquée plus haut, de sorte que cette propriété est comprise par le moi, au moyen de l'intuition immédiate de la chose, dans laquelle le moi n'a pas conscience de soi-même (de son intuition). Cette propriété déterminée n'est pas posée comme moi, mais elle est opposée au moi elle est donc exclue. Je la nomme B.

B est posé et par conséquent A est exclu de la totalité. Le moi posait la propriété comme déterminée, et, en aucune façon, il ne pouvait, comme il le devait, se poser comme libre dans la formation sans qu'elle ne fût posée ainsi. Par conséquent, aussi certainement qu'il doit se poser posant librement, le moi doit réfléchir sur cette détermination de la propriété; (il ne s'agit pas ici de l'union synthétique de plusieurs caractères dans un substract, ni davantage de l'union synthétique du caractère avec le substract; mais de la

détermination parfaite du moi représentant, dans.la perception d'un caractère, dont on peut prendre, pour exemple, la figure d'un corps dans l'espace). Le moi est exclu par là de la totalité, c'est-à-dire, il ne se suffit plus à soi-même, il n'est plus déterminé par soi-même, il est déterminé par quelque chose qui lui est entièrement opposé son état, c'est-à-dire l'existence de l'image en lui, ne peut plus s'expliquer seulement de lui-même, mais uniquement par quelque chose qui est hors de lui, et il est par conséquent posé comme totalité A + B ou A déterminé par B (pure intuition externe et déterminée). En général dans les distinctions présentes, et en particulier dans celle dont il s'agit, il faut remarquer que quelque chose qui leur correspond uniquement ne peut pas se présenter dans la conscience. Les actions décrites de l'esprit humain ne se présentent pas séparées dans l'âme, et ne sont pas données pour séparées; mais tout ce que nous établissons maintenant arrive en réunion synthétique, puisque nous poursuivons constamment la marche synthétique, et que de l'existence d'un terme nous concluons l'existence de l'autre; un exemple de l'intuition déduite serait l'intuition de toute pure figure géométrique, par exemple, celle d'un cube. Mais cette intuition n'est pas possible. On ne peut s'imaginer aucun cube sans s'imaginer en même temps l'espace dans lequel il doit flotter, et sans décrire ensuite sa limite; et on voit ici démontré par l'expérience des sens la proposition que le moi ne peut poser aucune limite sans poser en même temps un principe limitant exclu par les limites.

Il doit être réfléchi sur A + B, c'est-à-dire sur la qualité comme qualité déterminée. Sinon elle ne serait

pas dans le moi; sinon la conscience demandée de cette qualité ne serait pas possible. Nous serons repoussés par conséquent du point où nous nous trouvons et par un fondement qui se trouve en lui (et de même le moi, sujet de notre recherche); et c'est précisément l'essence de la synthèse; ici est cette X qui découvre le caractère incomplet dont il a été souvent question. Cette réflexion a lieu comme toute réflexion, par spontanéité absolue; le moi réfléchit absolument parcequ'il est moi. Dans cette action, il n'a pas conscience de sa spontanéité, pour la raison souvent indiquée. Mais l'objet de sa réflexion, en tant qu'il est tel, est produit ainsi de cette spontanéité, et il doit lui survenir le caractère d'un produit de la libre action du moi, la contingence. Or, il ne peut être accidentel, en tant qu'il est posé comme déterminé, et il est réfléchi sur lui comme tel, par conséquent, sous un autre rapport qui sera montré tantôt. Par la contingence qui lui survient, il est produit du moi et reçu dans le moi; donc le moi se détermine, ce qui n'est pas possible sans qu'il s'oppose quelque chose et partant un non-moi.

Ici se place une observation générale qui a été souvent préparée, mais qui ne peut être présentée avec clarté qu'ici. Le moi réfléchit avec liberté; action de la détermination, qui précisément par là est déterminée mais il ne peut pas réfléchir, poser des limites sans produire en même temps quelque chose d'absolu comme limitant. Donc, déterminer et produire, sont toujours ensemble et c'est en quoi consiste l'identité de la conscience.

Cet opposé est nécessairement en relation avec la propriété déterminée, et celle-ci est en relation avec

cet accidentel. Celui-ci est ensuite, de même précisément que la propriété, opposé au moi et de là comme elle, non-moi, mais un non-moi nécessaire. Mais la propriété, comme quelque chose de déterminé et en tant qu'elle est déterminée, par conséquent en tant qu'elle est quelque chose à l'égard de quoi le moi se comporte purement passivement, doit être exclue du moi, d'après les argumentations précédentes et le moi, lorsque et en tant qu'il la considère comme déterminée, ainsi qu'il arrive ici, doit l'exclure de soi. Dans la réflexion présente, le moi exclut encore de soi un autre non-moi comme déterminé nécessaire. Par conséquent ces deux non-moi doivent être mis en relation l'un avec l'autre et être réunis synthétiquement. Le principe de réunion est que les deux nonmoi étant en relation avec le moi, sont par conséquent une seule et même chose, le principe de distinction que la propriété est accidentelle pourrait être autrement, mais que le substract comme tel est nécessairement en relation avec elle. Ils sont tous deux réunis, c'est-à-dire, ils sont en relation nécessairement et accidentellement l'un avec l'autre. La propriété doit avoir un substract; mais telle propriété n'appartient pas au substract. Ce rapport de l'accidentel au nécessaire dans l'unité synthétique est nommé le rapport de substantialité. ( B opposé à B. Le dernier B n'est pas dans le moi. A -f- B déterminé par B. L'image, parfaitement déterminée en soi, et reçue dans le moi, peut toujours être déterminée pour le moi.La propriété qui y est exprimée est accidentelle à la chose. Elle pouvait ne pas lui appartenir ).

Il doit être réfléchi sur le B, exclu dans le cas précédent, que nous connaissons comme non-moi nécessaire, contrairement à l'accidentel contenu dans le moi. Il résulte de cette réflexion que A -}- B, posé précédemment comme totalité, n'est plus totalité, c'est-àdire, qu'il ne contient plus ce qui est uniquement dans le moi, et à cet égard il peut être accidentel. Il doit être déterminé par le nécessaire. En premier lieu la propriété, ou le caractère, l'image, comme on voudra la nommer, doit être déterminée par cela. Elle était posée comme accidentelle à la chose, celle-ci étant nécessaire. Elles sont, par conséquent, entièrement opposées. Maintenant, si le moi doit réfléchir sur toutes deux, elles doivent être réunies dans ce seul et même moi. Cela arrive par la spontanéité absolue du moi. La réunion n'est que le produit du moi; elle est posée, c'est-à-dire, un produit est posé par le moi. Mais le moi n'a jamais conscience immédiatement de son activité, il n'en a conscience que dans le produit et au moyen du produit. La réunion des deux doit donc être posée comme accidentelle; et comme tout ce qui est accidentel est posé comme enfanté par l'activité, elle doit être posée comme produite par l'activité. Mais ce qui est accidentel dans son être et dépendant d'un autre, ne peut être posé comme agissant ce ne peut donc être que ce qui est nécessaire dans la réflexion; ainsi est transportée sur le nécessaire la notion de l'activité qui ne se trouve proprement que dans le sujet réfléchissant; l'accidentel est posé comme son produit, comme l'expression de sa libre activité. Ce rapport synthétique est nommé le

rapport de causalité, et la chose considérée dans cette union synthétique du nécessaire et de l'accidentel en elle, est la chose réelle.

Faisons quelques observations sur ce point trèsimportant.

1. = L'action du moi qui vient d'être indiquée, est évidemment une action par l'imagination dans l'intuition car d'un côté le moi réunit quelque chose d'entièrement opposé, ce qui est le propre de l'imagination; d'un autre côté il s'oublie dans cette action et transporte ce qui est en lui sur l'objet de son action, ce qui caractérise l'intuition.

2. =- Ce qu'on nomme catégorie de la causalité, apparaît donc ici comme n'ayant pris naissance que dans l'imagination de sorte que rien ne peut venir dans l'entendement que par l'imagination. Quel changement recevra l'entendement de ce produit de l'imagination ? on peut le prévoir ici. Nous avons posé la chose comme agissant librement et sans aucune loi, (comme elle est réellement posée, tant que l'entendement n'embrasse pas en soi sa manière d'agir, avec toutes ses modifications possibles, comme fatale), parce que l'imagination transporte sur elle sa propre activité libre. La conformité à la loi est absente. Si l'entendement se dirige sur la chose, elle agira comme luimême d'après une loi.

3.==Kant, qui fait naître primitivement les catégories des formes de la pensée, et qui, de son point de vue, a parfaitement raison en cela, a besoin de schémas, esquissés par l'imagination pour en rendre possible l'application aux objets par conséquent, aussi bien

que nous, il les fait mettre en œuvre par l'imagination et les lui rend accessibles. Dans la science de la connaissance, elles naissent en même temps que les objets et pour les rendre possibles, sur le domaine de l'imagination elle-même.

4. = Maimon dit de la catégorie de la causalité ce qu'en dit la science de la connaissance. Seulement, il appelle une illusion ce procédé de l'esprit humain. Nous avons vu, au contraire, qu'on ne doit pas nommer illusion ce qui est conforme aux lois de l'être doué de raison, ce qui, d'après ces lois, est absolument nécessaire et ne peut pas être évité, si nous ne voulons cesser d'être des êtres doués de raison. Mais voici le point capital « Vous pouvez toujours, disait Maimon, avoir à priori les lois de la pensée comme je vous les accorde démontrées. » ( Ce qui est toutefois accorder beaucoup. Car comment peut-il exister dans l'esprit humain une simple loi sans application, une simple forme sans matière ? ) « Mais vous ne pouvez les appliquer aux objets que par le moyen de l'imagination par conséquent la loi et l'objet doivent être une seule chose. La loi n'étant appliquée à l'objet que par l'imagination, comment arrive-t-elle à l'objet? u La seule réponse possible à cette question est qu'elle doit le produire, ainsi qu'il a été démontré dans la science de la connaissance, par d'autres principes entièrement indépendants de la question actuelle. L'erreur consacrée par la lettre de Kant, mais entièrement contraire à son esprit, consiste donc en ce que l'objet doit être autre chose qu'un produit de l'imagination. Soutenir cela, c'est être dogmatique transcendant, et s'éloigner complètement de la philosophie critique.

5. «\*- Maimon n'a mis en doute que la question de savoir si la loi de la causalité est applicable. D'après ses principes, il aurait dû mettre en doute l'application de toutes les lois à priori, de même que Hume. « C'est vous, disait-il qui avez en vous la notion de la causalité, et qui la transportez aux choses. Votre connaissance n'a donc aucune valeur objective. » Kant convient de la proposition précédente, non-seulement pour la notion de la causalité, mais pour toutes les notions à priori mais il détourne sa conclusion en démontrant qu'un objet ne peut exister que pour un sujet possible. Dans cette discussion on ne prenait pas garde à la faculté du sujet par laquelle ce qui se trouve dans le sujet est transporté à l'objet. Ce n'est que par l'imagination que vous appliquez la loi de la causalité aux objets, démontre Maimon; par conséquent votre connaissance n'a pas de valeur objective, et l'application des lois de votre pensée aux objets est une pure illusion. La science de la connaissance lui accorde la proposition précédente non-seulement pour la loi de la causalité, mais pour toutes les lois à priori, mais elle montre par une détermination plus rigoureuse de l'objet, qui se trouve déjà dans la détermination de Kant, que notre connaissance a précisément à cause de cela une valeur objective, et ne peut l'avoir qu'à cette condition. C'est ainsi que le scepticisme et le criticisme poursuivent une route uniforme et se demeurent toujours fidèles. Ce n'est que très-improprement que l'on peut dire que le criticisme réfute le scepticisme. Il accorde ce que le scepticisme lui demande et même plus qu'il ne lui demande, et limite seulement les objections que la plupart du temps il se fait précisément comme le dog-

matisme sur une connaissance de la chose en soi, en montrant que ces objections sont sans fondement. Ce que" nous connaissons maintenant comme l'expression de l'activité de la chose, et ce qui est parfaitement déterminé d'ailleurs par l'activité libre du moi, est-posé dans le moi, et est déterminé pour le moi, comme nous l'avons vu plus haut. Par conséquent, si le moi est déterminé médiatement par là, il cesse d'être moi, et devient produit de la chose, parce que ce qui le remplit et lui est substitué est le produit de la chose. La chose agit au moyen de la manifestation sur le moi, et le moi n'est plus le moi, ce qui est posé par soimême, il estdans cette détermination posé par la chose. ( L'influence de la chose sur le moi, ou l'influence physique des disciples de Locke et des nouveaux éclectiques, qui font un ensemble indigeste de parties hétérogènes du système de Leibnitz et de celui de Locke, est entièrement fondée du point de vue actuel, mais exclusivement de ce point de vue ) ce qui vient d'être établi a lieu si l'on réfléchit sur A -f- B déterminé par B.

Cela ne peut pas être; de là A + B déterminé par B doit de nouveau être posé dans le moi, ou d'après la formule être posé par A.

En premier lieu, A, c'est-à-dire l'influence, devant être produite dans le moi par la chose, est posé à l'égard du moi comme accidentel. Par conséquent, à cette action dans le moi, et au moi lui-même en tant qu'il est déterminé par elle, est opposé un moi nécessaire qui est en soi-même et par soi-même, le moi en soi. De même

> 1 •

précisément que plus haut, à ce qui était accidentel dans le non-moi, était opposé le nécessaire ou la chose en soi, de même ici, à l'accidentel dans le moi, est opposé le nécessaire ou le moi en soi, précisément comme le produit précédent du moi. Le nécessaire est le moisubstance, le contingent, ce qu'il y a en lui d'accidentel. Tous deux, le contingent et le nécessaire, doivent être posés unis synthétiquement comme un seul et même moi. Mais ils sont absolument opposés, par conséquent, ils ne peuvent être réunis que par l'activité absolue du moi, dont comme ci-dessus le moi n'a pas conscience immédiatement; il la transporte sur les objets de la réflexion, et par conséquent pose entr'eux le rapport de causalité. Le contingent est le résultat de l'action du moi absolu dans la réflexion, une manifestation du moi; et, à cet égard, quelque chose de réel pour lui. Qu'il dût recevoir une influence du non-moi, il en est fait entièrement abstraction dans cette réflexion, car il ne peut recevoir en même temps l'action du moi et celle de son opposé, le non-moi. Ainsi est exclue du moi la chose avec sa manifestation, et elle lui est entièrement opposée. Tous deux, le moi et le non-moi existent en soi nécessairement, tous deux, entièrement indépendants l'un de l'autre; tous deux se manifestent dans cette indépendance, chacun par sa propre activité et sa force, que nous n'avons pas soumises encore à des lois, qui sont toujours, par conséquent, entièrement libres.

Il est déduit maintenant comment nous arrivons à opposer un moi agissant, et un non-moi agissant, et à les considérer tous deux comme entièrement indépendants l'un de l'antre. Le non-moi existe à cet égard, et

est déterminé par soi-même; mais qu'il soit représenté par le moi, cela lui est accidentel. De même, le moi existe et agit par soi-même; mais qu'il représente le non-moi, cela lui est accidentel. La manifestation de la chose dans le phénomène, est le produit de la chose; ce phénomène, en tant qu'il existe pour le moi, et qu'il est perçu par lui est le produit du moi.

Le moi ne peut agir sans avoir un objet; donc, par la causalité du moi est posée celle du non-moi Le non-moi peut agir, mais non pour le moi, sans que le moi agisse aussi; par cela même qu'une causalité du non-moi est posée pour le moi, la causalité du moi est entièrement posée. Les manifestations des deux forces sont ainsi unies synthétiquement, et le principe de leur réunion (ce que nous avons nommé plus haut leur harmonie) doit être montré.

Cette réunion a lieu par spontanéité absolue, comme toutes les conciliations que nous avons indiquées jusqu'à présent. Ce qui est posé par la liberté a le caractère de la contingence, par conséquent, la présente unité synthétique doit avoir ce caractère. Plus haut, l'activité a été transportée; elle est déjà posée, par conséquent, et ne peut plus l'être. Il reste à poser l'unité accidentelle de l'activité, c'est-à-dire, la rencontre de la causalité du moi et de celle du non-moi dans un troisième terme, qui n'est et ne peut être rien de plus que ce en quoi ils se rencontrent, et que nous nommerons un point.

§ h. L'intuition est déterminée dans le temps et l'objet de l'intuition dans l'espace.

̃\*

L'intuition doit être dans le moi un accident du moi, d'après le § précédent; le moi doit, par conséquent, se poser comme l'agent de l'intuition ( intuens ) il doit déterminer l'intuition à l'égard de soi-même Proposition qui, dans la partie théorique de la science de la connaissance, est exigée en vertu de la proposition fon. damentale Rien n'arrive au moi que ce qu'il pose en soi-même.

Procédons ici dans l'investigation, suivant le même plan que dans le § précédent, seulement avec la différence que, dans ce §, il s'agissait de quelque chose, d'une intuition, mais qu'il ne s'agit ici que d'un rapport, d'une réunion synthétique d'intuitions opposées; par conséquent, où tout-à-l'heure il était réfléchi sur un terme, il sera réfléchi ici sur deux termes opposés dans leur union; par conséquent ce qui était simple là, sera triple ici.

1.

L'intuition, telle qu'elle a été définie plus haut, c'està-dire, la réunion synthétique de la causalité du moi et du non-moi par leur rencontre accidentelle en un seul point, est posée et admise dans le moi, ou, d'après la signification suffisamment connue, elle est posée comme contingente. Il est bien à remarquer que de ce qui est une fois fini en elle, rien ne peut être changé, mais tout doit être soigneusement conservé. L'intuition est seulement déterminée davantage; mais toutes les déterminations une fois posées demeurent. L'intuition X est posée comme contingente, c'est-àdire, il lui est opposé, non un autre objet, une autre e déterminatïbn, etc., mais une autre intuition = Y, parfaitement déterminée comme elle, qui est nécessairement en opposition avec la première, et avec laquelle la première est accidentellement en opposition. Y est à cet égard tout-à-fait exclu du moi qui a intuition dans X.

Comme intuition X tombe nécessairement en un point, Y également comme intuition, mais dans une intuition opposée à la première, et par conséquent toutà-fait différente. L'une n'est pas ce que l'autre est. On demande seulement, qu'est donc la nécessité attribuée à l'intuition Y, par rapport à X, et la contingence attribuée à l'intuition X par rapport à Y? le voici L'intuition Y est nécessairement unie synthétiquement avec son point, si X doit être unie avec

le sien la possibilité de l'union synthétique X avec son point, suppose la réunion de l'intuition Y avec son point; mais la réciproque n'a pas lieu. Dans le point où X est posée, on peut, ainsi fait le moi, poser une autre intuition; mais dans celui où Y est posé, il ne peut absolument en être posée aucune autre que Y, pour que X puisse être posée comme intuition du moi. Ce n'est qu'en tant que cette contingence de la synthèse est posée que X doit être posée comme intuition du moi et qu'en tant qu'à cette contingence est opposée la nécessité de la même synthèse qu'elle doit être posée.

Il reste encore à répondre à une question qui est de beaucoup la plus difficile Par quoi le point X peut-il être encore déterminé autrement, soit par l'intuition X et le point Y, soit par l'intuition Y? Jusqu'à présent ce point n'est rien de plus que ce en quoi se rencontrent une causalité du moi et une causalité du non-moi, une synthèse par laquelle l'intuition est possible, et qui n'est possible que par l'intuition, ainsi qu'il a été établi dans le § précédent. Or, il est clair que lorsque le point X doit être posé comme celui dans lequel une autre intuition peut être posée, mais le point Y, au contraire, comme celui dans lequel aucune autre ne peut être posée, tous deux se séparent de leur intuition et doivent pouvoir en être distingués, indépendants l'un de l'autre. On ne voit pas encore ici comment cela est possible; mais on voit bien que cela doit l'être pour qu'une intuition puisse être attribuée au moi.

II.

Si A est posé comme totalité, B est exclu; A désignant l'image qui doit être déterminée avec liberté, B désigne la propriété déterminée sans la participation du moi. Dans l'intuition X, en tant qu'elle doit être une intuition, un objet déterminé X, d'après le § précédent, est exclu De même aussi dans l'intuition Y qui lui est opposée. Les deux objets sont déterminés comme tels, c'est-à-dire, l'esprit est forcé, dans l'intuition qu'il a d'eux, de les poser comme il les pose. Cette détermination doit demeurer, et il n'est pas question de la changer.

Mais le rapport qui existe entre les intuitions, doit exister nécessairement aussi entre les objets. Par conséquent l'objet X devrait être contingent en relation avec Y, mais celui-ci en relation avec celui-là, nécessaire. La détermination de X suppose nécessairement celle d'Y, mais la réciproque n'a pas lieu.

Or, les deux objets comme objets de l'intuition en général sont parfaitement déterminés, et le rapport demandé entr'eux doit se rapporter non à cette détermination, mais à une autre entièrement inconnue encore à une détermination par laquelle quelque chose est non un objet en général, mais seulement l'objet d'une intuition à distinguer d'une autre intuition. La détermination demandée n'appartient pas aux déterminations intérieures de l'objet ( en tant que la proposition A – A a de la valeur pour lui ); mais elle en est une détermination extérieure. Or, sans la distinction

demandée, comme il est impossible qu'une intuition soit posée dans le moi, si cette détermination est la condition de la distinction demandée, l'objet n'est qu'à la condition de cette détermination, objet de l'intuition, et elle est la condition exclusive de toute intuition. Nous nommons l'inconnu par lequel l'objet 'doit être déterminé 0, z la manière par laquelle Y est déterminé, et v, celle d'après laquelle X est déterminée.

Voici le rapport mutuel X doit être posée comme s'unissant synthétiquement ou non avec v; donc v, comme s'unissant synthétiquement avec X ou avec tout autre objet Y, au contraire, est uni nécessairement avec z par une synthèse, si X doit être uni avec v. Tandis que v est posé comme s'unissant avec X ou non, Y est posé nécessairement comme uni avec z, etde là résulte en même temps ce qui suit Tout objet possible doit être uni avec v; excepté seulement Y, cap il est déjà indissolublement uni. De même X doit être uni avec tout 0 possible excepté avec z car Y est indissolublement uni avec z; il est donc absolument exclu de z.

X et Y sont entièrement exclus du moi, le moi s'oublie et se perd tout-à-fait dans leur intuition. Leur rapport, dont il est ici question, ne peut donc absolument pas être déduit du moi, mais il doit être attribué aux choses. – II apparaît au moi comme ne dépendant pas de sa liberté, mais comme déterminé par les choses. Voici quel était le rapport z étant uni avec Y, X en est absolument exclue. Transporté aux choses, cela doit être exprimé ainsi. Y exclut X de z, il la détermine négativement. Si Y va jusqu'au point d, X est

exclue jusqu'à ce point; s'il va jusqu'à c, X est exclue jusque là, etc. Mais comme il n'y a pas d'autre fondement pour lequel X ne peut pas être unie avec z, si ce n'est qu'elle en est exclue par Y; et comme évidemment ce qui est fondé n'a pas plus de valeur que le fondement, X commence à être déterminée là où Y cesse de l'exclure, ou bien là où Y finit; et ils sont ainsi en continuité.

Cette exclusion, cette continuité n'est pas possible si X et Y ne sont pas tous deux dans une sphère commune (que nous ne connaissons pas encore ici) et dans laquelle ils se rencontrent en un même point. Leur union synthétique consiste dans le poser de cette sphère, suivant le rapport demandé. Cette sphère commune est donc produite par la spontanéité absolue de l'imagination.

III.

S'il est réfléchi sur le B exclu, A est exclu par là de la totalité (du moi). Mais B étant admis dans le moi par la réflexion, est donc posé uni avec A comme totalité ( comme contingent ) un autre B, à l'égard duquel il soit contingent, doit donc être exclu et lui être opposé comme nécessaire. Appliquons cette proposition générale au cas présent.

En vertu de notre démonstration, Y est déterminé maintenant à l'égard de son union synthétique avec un 0 entièrement inconnu encore, et X est en relation avec lui, négativement du moins et également en vertu de notre démonstration. Elle ne peut pas être

déterminée de la manière dont Y l'est par 0, mais seulement d'une manière opposée elle est exclue de la détermination de Y.

Tous deux, entant qu'ils doivent, comme cela a lieu ici, être unis avec A ou reçus dans le moi, doivent à cet égard être posés comme contingents. Cela signifie que, d'après le procédé déduit dans le § précédent, il leur est opposé un terme X et Y nécessaires, relativement auxquels ils sont accidentels, savoir, les substances auxquels ils appartiennent tous deux comme accidents.

Sans nous arrêter plus long-temps à ce point de l'investigation, passons à l'unité synthétique qui a été déduite plus haut, du terme posé maintenant comme contingent avec le terme nécessaire qui lui est opposé; car l'Y compris dans le moi, et à cet égard contingent, est phénomène, reçoit une influence, est une manifestation de la force nécessaire Y qu'il faut supposer de même pour X; tous deux manifestations de forces libres.

Le rapport qui existe entre X et Y comme phénomènes doit être le même entre les forces qui se manifestent par eux. La manifestation de la force Y a lieu, par conséquent tout-à-fait indépendante de la manifestation de la force X, mais au contraire celle-ci, dans sa manifestation, dépend de la manifestation de la première et l'a pour condition.

Pour condition, dis-je; c'est-à-dire que la manifestion de Y détermine la manifestation X, non positivement, assertion qui n'aurait pas le moindre fondement dans ce qui a été déduit jusqu'à présent; donc la manifestation Y ne contient pas le fondement que la mani-

festation X soit précisément ainsi et non autrement; mais elle la détermine négativement, c'est-à-dire, elle contient le fondement que X ne peut pas se manifester d'une certaine manière entre toutes les manières possibles.

Cela parait contredire ce qui précède. Il est posé expressément que X aussi bien qu'Y doit se manifester par une causalité libre absolument sans limites. Or, comme nous venons de le voir, la manifestation de X doit avoir pour condition celle de Y. Pour le moment, nous ne pouvons expliquer cela que négativement. X agit avec causalité aussi bien qu'Y, absolument parce qu'elle agit avec causalité la causalité de Y n'est donc pas la condition de la causalité de X en général et quant à sa forme; la proposition ne doit pas être entendue comme si Y affectait X, agissait sur elle, la pressait, la poussait à se produire. De plus, X est entièrement. libre dans la modalité de sa manifestation, de même que Y. Donc, celui-ci ne peut pas plus déterminer comme condition le mode de causalité de celle-là ni sa matière. C'est donc une question importante de savoir quelle relation il peut y avoir encore dans laquelle une causalité peut être la condition d'une autre causalité. Y et X doivent être tous deux dans un rapport synthétique avec un 0 tout-à-fait inconnu car tous deux, en vertu de notre démonstration, aussi certainement qu'une intuition doit être attribuée au moi, se trouvent nécessairement l'un à l'égard de l'autre en un certain rapport à l'égard seulement de leur relation avec 0. Ils doivent donc tous deux, et indépendamment l'un de l'autre, être en rapport avec 0. (Conséquence tirée, dans l'ignorance où je suis que A et B aient une gran-

deur déterminée; mais si je savais que A est plus grand que B, je pourrais en conclure avec sûreté qu'ils doivent avoir tous deux une grandeur déterminée ).

0 doit être quelque chose qui ne trouble pas la liberté des deux termes dans leur causalité; car ils doivent tous deux, comme il a été expressément demandé, agir librement avec causalité, et dans cette causalité, sans préjudice à la causalité elle-même, être unis synthétiquement avec 0. Tout ce sur quoi se dirige la causalité d'une force (ce qui en est l'objet, le seul mode d'union synthétique que nous connaissions jusqu'à présent), limite nécessairement par sa résistance cette causalité. 0 ne peut donc avoir aucune force, aucune activité, aucune intensité; il ne peut rien causer. Il n'a donc pas de réalité et n'est rien; ce qu'il pourrait être au fond, nous le verrons vraisemblablement dans la suite. Le rapport désigné plus haut était Y et z sont unis synthétiquement, et par là X est exclue àez. Comme nous venons de le voir, cette union synthétique d'Y avec z a eu lieu par une causalité propre, libre, non troublée, de la force intérieure Y z cependant n'est nullement un produit de cette causalité, elle n'est unie que nécessairement avec elle; elle doit donc pouvoir en être distinguée. En outre, par cette union, la causalité de X et son produit sont exclus de z, par conséquent z est la sphère de la causalité de Y z, et d'après ce qui précède, rien que cette sphère il n'est rien en soi il n'a pas de réalité et on ne peut lui appliquer aucun prédicat que celui qui vient d'être déduit. De plus z est la sphère de la causalité purement et simplement de Y; car, par cela même qu'elle est posé\*

comme telle, X et tout objet possible en sont exclus. La sphère de la causalité de Y ou z signifient une seule et même chose, et ont tout-à-fait la même valeur z n'est rien de plus que cette sphère et cette sphère n'est rien autre chose que z. z n'est rien, si Y n'agit pas avec causalité, et Y n'agit pas si z n'est pas. La causalité de Y remplit z, c'est-à-dire en exclut tout ce qui n'est pas la causalité de Y (il ne faut pas encore songer à une étendue, car elle n'est point démontrée encore et ne peut être saisie par cette manifestation ). Si z va jusqu'au point c, d, e, etc., la causalité de X est exclue jusqu'à c, d, e, etc. Mais comme cette causalité ne peut pas être unie avec z, précisément parce qu'elle en est exclue par Y, il y a nécessairement continuité entre les sphères de causalité de X et d'Y, et elles se rencontrent en un point. L'imagination réunit l'une et l'autre et pose z et – ou comme nous le déterminions plus haut, v = 0.

Mais la causalité de X doit être exclue de z sans préjudice à sa liberté. Cette exclusion n'a pas lieu sans préjudice à sa liberté, si par cela seul que z est rempli par Y, quelque chose est supprimé dans X, si une manifestation de force, possible en soi, lui est rendue impossible. L'occupation de z par la causalité Y ne doit donc pas être une manifestation possible de l'X il ne doit y avoir en elle aucune tendance à cela. z, par un principe intérieur qui se trouve en X, n'est pas dans sa sphère d'action, ou plutôt il n'y a pas en X de fondement, pour que z puisse être sa sphère d'action sinon X serait limitée et ne serait pas libre.

Par conséquent Y et X se rencontrent tous deux accidentellement en un point, dans l'unité synthétique

absolue de l'opposition absolue sans aucune influence réciproque, sans aucune pénétration mutuelle. IV.

A + B doit être déterminé par B. Jusqu'à présent B seul a été déterminé par B; mais A le sera aussi médiatement. Cela signifiait plus haut ce qui est dans le moi, et comme il n'y a rien de plus dans le moi que l'intuition, le moi est déterminé par le non-moi, et ce qui est en lui en est médiatement un produit appliquons cela au cas présent.

X est produit du non-moi, et est déterminée dans le moi, quant à sa sphère d'action Y également, tous deux déterminés par soi-même dans leur liberté absolue tous deux par leur rencontre contingente déterminent aussi le point de leur rencontre, et le moi est dans ce rapport purement passif.

Il ne doit et ne peut en être ainsi. Aussi certainement qu'il est moi, le moi doit tracer la détermination avec liberté. Nous avons résolu cette difficulté plus haut de la manière suivante Toute réflexion sur quelque chose comme substance, sur ce qui dure et agit causalement, qui posé ainsi, se trouve dans une connexion nécessaire et synthétique avec son produit, et ne peut pas en être séparé, dépend de la liberté absolue du moi, et la difficulté est résolue ainsi Il dépend de la liberté absolue du moi de réfléchir ou de ne pas réfléchir sur Y et X comme sur quelque chose de permanent, de simple. S'il y réfléchit, il doit, d'après

cette loi, poser librement Y remplissant la sphère d'action z, et poser en C le point de limite entre le cercle d'action des deux or, il ne pourrait pas réfléchir ainsi mais à la place de Y et de X, il pourrait poser toute chose possible comme substance, avec liberté absolue. Pour rendre cela parfaitement clair, que l'on conçoive la sphère z et la sphère v, comme en connexion au point C, ainsi qu'elles ont été réellement posées. Dans la sphères, le moi, au lieu de Y peut poser un a et un b, faire de z leur cercle d'action et le partager au point g. J'appelle h ce qui est maintenant le cercle d'action de a. Mais il n'est pas plus forcé de poser a en h comme substance indivisible; à la place de a il pourrait poser e et d, et par conséquent diviser Il au point e en f et enXet ainsi de suite à l'infini. Mais s'il a posé une fois un a et un b il doit leur marquer des cercles d'action qui se rencontrent en un seul et unique point, d'après la loi plus haut déduite.

Il doit poser réellement pour le moi cette contingence de l'Y et même de son cercle d'action, par l'imagination, en vertu du principe souvent exposé. Donc, 0 est posé comme étendue ayant de la cohésion et divisible à l'infini, c'est l'espace.

1. = En posant, comme elle le doit, la possibilité de toute autre substance et de tout autre cercle d'action dans l'espace z, l'imagination sépare l'espace de la chose qui le remplit réellement et esquisse un espace vide, mais seulement pour essai, et passagèrement; car elle le remplit aussitôt de substances à volonté, qui ont des cercles d'action à volonté. Par conséquent, il n'y a pas d'espace vide, puisqu'il n'y en a que dans le passage de l'imagination du remplissement de l'espace par a au

remplisse/lient du même espace par b, c, d, etc., à volonté.

2. = La partie la plus infiniment petite de l'espace est toujours un espace, quelque chose qui a de la continuité, mais non un simple point ou la limite entre des positions déterminées dans l'espace, et il en est ainsi, parce que, en tant qu'il est lui-même posé, il peut être posé et il est réellement posé en lui par l'imagination une force qui se manifeste nécessairement et qui ne peut pas être posée sans être posée comme se manifestant, en vertu de la synthèse de la libre causalité entreprise dans le § précédent; mais elle ne peut se manifester sans avoir une synthèse de sa manifestation qui n'est rien de plus qu'une sphère semblable, en vertu de la synthèse entreprise dans ce §.

3. = Par conséquent l'intensité et l'étendue sont nécessairement unies synthétiquement, et on ne saurait déduire l'une sans l'autre. Toute force (non par soi-même, car sans manifestation elle n'est pas dans l'espace, elle n'est en soi absolument rien), mais par son produit nécessaire, qui est le principe synthétique de l'union de l'intensité et de l'étendue, remplit nécessairement une place dans l'espace; et l'espace n'est rien de plus que ce qui est rempli ou doit être rempli par ces produits.

4. = Hormis par leurs déterminations intérieures, mais qui n'ont relation qu\*au sentiment ( du plus ou moins de plaisir ou de déplaisir) et qui ne sont pas accessibles à la faculté théorique du moi, par exemple, qu'elles sont amères ou douces, rudes ou polies, pesantes ou légères, rouges ou blanches, etc., et dont on doit, par conséquent, faire ici entièrement ab-

w.

straction, les choses ne peuvent être distinguées par rien, sinon par l'espace dans lequel elles se trouvent. Donc, ce qui appartient aux choses de telle manière qu'il ne puisse être attribué qu'à elles, et nullement»- au moi, mais qui n'appartient pas néanmoins à leur essence intérieure, est l'espace qu'elles occupent. 5. = Mais tout espace est identique, et il n'y a donc par lui aucune distinction ni détermination possible, sinon la condition qu'une chose =Y est posée dans un certain espace, lequel est déterminé et caractérisé par là, et qu'il est dit de X elle est dans un autre espace, -(bien entendu comme Y). Toute détermination d'espace suppose un espace rempli et déterminé, parce qu'il est rempli.

Si l'on pose A dans l'espace vide et infini, il demeure autant indéterminé qu'il l'était et vous ne pouvez pas répondre à ma question, où est-il ? Car vous n'avez aucun point déterminé d'après lequel vous puissiez le mesurer, duquel vous puissiez vous orienter. La place qu'il occupe n'est déterminée par rien que par A, et A n'est déterminé par rien que par sa position, par conséquent, il n'y a là aucune détermination que parce que, et en tant que vous en posez une. C'est une synthèse par spontanéité absolue.

Pour l'exprimer sensiblement A pourrait être pour une intelligence qui pourrait se mouvoir incessamment, dans l'espace, d'un point à un point qu'elle aurait en vue, sans que vous le remarquiez, parce qu'il n'y a pas pour vous de point semblable, parce que vous n'avez que l'espace vide sans limites; pour vous il demeure toujours dans sa position, tant qu'il reste dans l'espace, car il est en lui absolument, parce que vous

le posez en lui. Posez B auprès, celui-ci est déterminé; et si je vous demande où il est, vous me répondez auprès de A et je suis satisfait, si je ne demande pas davantage. Mais dirai-je alors, où est A? posez auprès de B, C, D, E, etc., dans l'inconditionnel, vous avez pour tous ces objets une détermination de lieu relative; mais remplissez l'espace aussi loin que vous voudrez, cet espace rempli est toujours un espace fini qui ne peut avoir avec l'infini, aucun rapport, et à l'égard duquel il est constamment dans la même situation qu'avec A. Il est déterminé seulement, parce que vous l'avez déterminé en vertu de votre synthèse absolue. Remarque facile à concevoir, il me semble, de laquelle on aurait dû être conduit depuis long-temps à l'idéalité de l'espace.

6. = L'objet de l'intuition présente est comme tel désigné par cela seul que nous le posons par l'imagination, dans un espace comme espace vide; mais, comme on l'a démontré, cela n'est pas possible, si on ne suppose un espace déjà rempli. Succession dépendante du remplissement de l'espace; mais dans laquelle on peut toujours retourner par des fondements qui se montreront plus bas.

V.

La liberté du moi devait par là être rétablie et le non-moi ( la détermination d'Y et d'X dans l'espace), être posé comme contingent, de manière que le moi fût posé comme libre de lier avec z, Y uu a, b, c, etc., et

de manière que, en tant que cette liberté serait posée, 0 apparaîtrait comme espace. Ce mode de contingence est découvert et subsiste; mais c'est une question de savoir, si par là la difficulté est résolue d'une manière satisfaisante.

Le moi est libre, il est vrai, de poser dans l'espace Y, X ou a, b, c, etc. Mais, s'il doit réfléchir sur X comme substance, supposition de laquelle nous sommes partis, il doit nécessairement, en vertu de la loi énoncée plus haut, poser Y comme substance déterminée, et X comme déterminée par l'espace z. Il n'est donc pas libre dans cette condition. Il est déterminé ensuite à l'égard de la détermination de lieu de X, et non libre, il doit la poser auprès de Y. Dans la supposition faite au commencement du § le moi demeure donc déterminé et contraint. Mais il doit être libre, et la contradiction qui dure encore doit être résolue. Elle ne peut l'être que de la manière suivante. Y et X doivent tous deux être déterminés et opposés encore d'une autre manière, autrement que par leur détermination dans l'espace, car ils ont été séparés plus haut de leur espace, posés par conséquent comme quelque chose d'existant pour soi, et différent pour soi d'autre chose. Ils doivent avoir encore un autre caractère en vertu duquel la proposition A = A ait pour eux de la valeur. Par exemple X est rouge, Y jaune, etc.; or, la loi de la détermination de lieu n'a pas de rapport à ce caractère, et il n'est pas dit que Y, comme jaune, doive être déterminé dans l'espace, et X comme rouge, déterminable dans l'espace d'après celui-là mais elle s'applique à Y comme sur un déterminé et à aucun autre égard; à X comme sur un déterminable et à aucun autre égard;

elle dit que l'objet de l'intuition à poser doit nécessairement être déterminable, et ne peut pas être déterminé, et qu'un déterminé doit lui être opposé, qui, à cet égard, n'est pas indéterminable. Si X doit être déterminée par ses caractères intérieurs, ou Y déterminé par les siens,- déterminé ou déterminable dans l'espace, cela demeure par là entièrement indécis. Ici la libreté a donc son jeu elle doit opposer un déterminé et un déterminable; mais elle rendra déterminé ou déterminable celui des opposés qu'elle voudra; il ne dépend que de la spontanéité que X soit déterminée par Y ou Y par X.

Peu importe la série que l'on décrive dans l'espace, que ce soit de A à B ou au contraire; que l'on pose B à côté de A, ou A à côté de B, car les choses s'excluent mutuellement dans l'espace.

VI.

Le moi peut rendre déterminé ou déterminable ce qu'il veut, et par l'imagination il pose sa liberté de la manière indiquée plus haut. Mais aussi certainement qu'il y a une intuition et qu'un objet de l'intuition doit exister, en vertu de la loi dont nous sommes partis, le moi doit faire des deux une même chose, le déterminé en soi est déterminable dans l'espace.

Pourquoi pose-t-il X, ou Y, ou tout autre objet possible, comme déterminable ? On ne peut en donner aucune raison, et il ne saurait y en avoir; car il est agi par spontanéité absolue. Cela se montre par la contingence. Il faut bien remarquer seulement en quoi se trouve proprement cette contingence.

Par la liberté a été posé un déterminable, dont la déterminabilité comme telle est nécessaire d'après la loi, et qui, comme objet de l'intuition, doit être un déterminable dans l'être posé ou l'existence du déterminable se trouve, par conséquent, la contingence. Le poser du déterminable est un accident du moi, lequel par opposition est posé comme substance d'après la règle apportée dans le S précédent.

VII.

De même précisément que dans le § précédent, dans le point actuel de notre procédé synthétique le moi et le non-moi sont entièrement opposés et indépendants l'un de l'autre. Les forces intérieures dans le non-moi agissent causalement avec liberté absolue, remplissent sa sphère d'action, se rencontrent accidentellement en un même point, s'excluent mutuellement par là, sans préjudice à leur liberté respective, de leurs sphères d'action, ou, comme nous le savons maintenant, de leurs espaces.

Le moi pose comme substance ce qu'il veut, partage également l'espace aux substances, comme il veut; détermine avec liberté absolue ce qu'il veut rendre déterminé dans l'espace, et en lui ce qu'il veut rendre déterminable; ou choisit avec liberté la direction suivant laquelle il veut parcourir l'espace. Toute connexion entre le moi et le non-moi est supprimée par là ils ne sont plus en connexion comme à travers l'es-

pace vide, lequel étant tout-à-fait vide et ne devant rien être de plus que la sphère où le non-moi pose librement realiter ses produits, comme produits d'un non-moi idealiter ne limite aucun des deux et ne les rattache pas l'un à l'autre. L'opposition et cette existence indépendante du moi et du non-moi sont expliquées, mais non l'harmonie demandée entre les deux. On nomme avec raison l'espace forme, c'est-à-dire, condition subjective de la possibilité de l'intuition extérieure. S'il n'y a pas encore une autre forme de l'intuition, l'harmonie demandée entre la représentation et la chose, la condition de l'une et de l'autre, et par conséquent aussi leur opposition pour le moi, demeurent impossibles. Poursuivons notre route et nous découvrirons sans doute cette forme.

VIII.

1. Dans leurs rapports dans l'espace, et dans tous leurs rapports possibles Y et X sont tous deux des produits de la libre causalité du non-moi entièrement indépendants du moi; ils existent, et cela non pour le moi, sans une causalité particulière du moi. 2. = Ces deux causalités du moi et du non-moi doivent être en réciprocité d'action, c'est-à-dire, leurs manifestations doivent se rencontrer en un même point; synthèse absolue des deux causalités par l'imagination, le point de réunion existe par la faculté absolue du moi, elle le pose comme accidentel, ce qui signifie que la rencontre des deux causalités opposées est accidentelle en vertu du § précédent.

"V "17 1

3. – L'un des deux, X ou Y devant être posé, ce point doit être posé. Il est posé objet, c'est-à-dire, elles sont réunies synthétiquement avec un tel point et par son moyen avec une causalité du moi.

4. = A l'égard de la détermination ou de l'indétermination d'Y ou de X, le moi flotte librement entre des directions opposées, c'est-à-dire il ne dépend que de la causalité du moi que X ou Y soit réuni synthétiquement avec le point.

5. == Cette liberté ainsi définie du moi doit être posée par l'imagination la simple possibilité d'une synthèse du point avec une causalité du non-moi doit être posée. Cela n'est possible qu'à condition que le point puisse être posé séparé de la causalité du nonmoi.

6. -=̃ Mais ainsi séparé, ce point n'est rien; car une synthèse des causalités du moi et du non-moi, et par conséquent toute causalité du non-moi, ne peut en être séparée sans qu'il s'évanouisse entièrement. L'X déterminée en est donc seule séparée, et, au contraire, un produit indéterminé qui peut être a, b, c, etc., un non-moi en général, peut être réuni synthétiquement avec lui; et cela, en même temps qu'il conserve son caractère déterminé comme point synthétique. ( Les principes énoncés plus haut rendent évident qu'il en doit être ainsi). La rencontre de l'X avec la causalité du moi, autant qu'avec le point maintenant à rechercher, doit être accidentelle et être posée comme telle, cela signifie qu'elle doit être posée comme devant être réunie avec ce point, ou non, et dans ce dernier cas comme devant être réuni à sa place tout non-moi possible.

DE LA SCIENCE. 1

7. = Le moi doit, en vertu de toute notre hypothèse, réunir réellement synthétiquement le point avec X; car il doit y avoir une intuition de X, qui, comme telle, comme simple intuition, ne soit pas possible sans cette synthèse, en vertu du § précédent. Or, comme nous l'avons démontré plus haut, cette synthèse a lieu avec spontanéité absolue, sans aucun principe de détermination. Mais, par cela même que X est unie avec le point, tout le reste en est exclu car il est le point de réunion du moi avec une force posée dans le non-moi comme substance, existant par elle-même, simple et agissant librement; par là donc plusieurs forces possibles sont exclues.

8. = Cette juxta-position doit donc être réellement une juxta-position et être posée comme telle, c'est-àdire, elle doit être produite par la spontanéité absolue du moi, et son caractère, la contingence, n'arrive réellement dans aucune des considérations présentées cidessus mais la synthèse ayant lieu réellement, et tout le reste étant exclu, les caractères qu'il porte en soi, sont réellement posés avec ce caractère. Cela n'est possible que par le caractère d'une autre synthèse nécessaire, d'un Y déterminé avec un point, non celui de X, car, par cette synthèse, toute autre chose est exclue de ce point, mais avec un autre point opposé. Nommonsle C, et celui avec lequel X est unie D.

9. – Ce point C est ce qu'est le point D, le point synthétique de réunion des causalités du moi et du non-moi. Mais il est opposé au point D. Avec celui-ci, la réunion est considérée comme dépendant de la liberté comme pouvant donc exister autrement mais en C la réunion sera considérée comme nécessaire; elle ne

peut être posée comme pouvant avoir lieu autrement. ( L'action synthétique est fermée, entièrement terminée elle ne se trouve plus en mon pouvoir. ) 10. = La contingence de l'union synthétique avec D doit être posée, par conséquent la nécessité de l'union avec C doit être posée aussi. Toutes deux doivent donc être posées sous ce rapport, comme nécessaires et contingentes à l'égard l'une de l'autre. Si l'union synthétique avec D doit être posée, celle avec C doit être posée comme ayant eu lieu; mais la réciproque n'est pas vraie. Si l'union avec C est posée, celle avec D n'est pas posée comme ayant eu lieu.

11. = Or, la synthèse avec D doit avoir lieu en vertu du postulat; si elle est posée comme telle, elle est nécessairement posée comme dépendante, comme conditionnelle de la synthèse avec C. Mais C n'est pas réciproquement conditionnel à D.

12.= Mais, en outre, la synthèse avec C doit être précisément ce qu'est celle avec D, une synthèse contingente et laissée au libre arbitre; si elle est posée comme telle, il doit lui être opposé comme nécessaire une autre synthèse avec B, dont elle est dépendante et qui soit sa condition, mais sans que celle-ci lui soit conditionnelle. B est d'ailleurs, de même que C et D, une synthèse contingente, et en tant qu'elle est posée comme telle, il lui est opposé une autre synthèse nécessaire – A, à laquelle elle se rapporte précisément de la même manière que C à elle-même et D à C, et ainsi de suite à l'infini. Nous obtenons ainsi une série de points comme points synthétiques de réunion des causalités du moi et du non-moi dans l'intuition, où chaque point dépend d'un point déterminé, qui n'en

dépend pas réciproquement, et chacun a un autre point déterminé qui dépend de lui sans que lui-même dépende de celui-ci. Nous obtenons en un mot une série de temps.

13. – D'après l'argumentation ci-dessus, le moi se posait comme complètement libre de n'unir avec le point que ce qu'il voulait, d'y unir par conséquent tout le non-moi infini. Ainsi considéré, le point n'est que contingent, il n'est pas nécessaire; il n'est que dépendant sans qu'un autre dépende de lui et on l'appelle le présent.

14. = Par conséquent, si l'on fait abstraction de la réunion synthétique d'un point déterminé avec l'objet, par conséquent de toute la causalité du moi, qui n'est réunie que par ce point avec le non-moi, les choses considérées en elles-mêmes et comme indépendantes du moi sont en mérne temps (c'est-à-dire, peuvent être réunies synthétiquement avec un seul et même point) dans l'espace; mais elles ne peuvent être perçues dans le temps que l'une après l'autre, dans une série successive dont chaque terme dépend d'un autre sans que le premier dépende du second.

Faisons en passant les remarques suivantes a. Il n'y a pour nous de passé qu'autant qu'il est conçu dans le présent. (Pour s'exprimer d'une manière transcendante, ce qui était hier n'est pas. Cela n'est qu'autant que je pense dans le moment présent qu'il était hier. La question N'y a-t-il donc pas réellement un temps passé? équivaut à celle-ci Y a-t-il, oui ou non, une chose en soi? Il y a bien un temps passé si vous en posez un comme passé vous rejetez cette question Posez un temps passé; si vous ne le posez

pas, ne rejetez pas cette question et alors il n'y a pas pour vous de temps passé. Remarque facile à saisir et qui aurait dû conduire depuis long-temps à des représentations exactes touchant l'idéalité du temps. b. Mais il y a pour nous nécessairement un passé, car ce n'est qu'à sa condition qu'il y a un présent et ce n'est qu'à la condition d'un présent que la conscience est possible. Répétons en peu de mots la démonstration de la conscience qui devait être donnée dans ce §. La conscience n'est possible qu'à condition que le moi s'oppose un non-moi; cet acte ne peut se concevoir qu'à condition que le moi dirige son activité idéale sur le non-moi. Cette activité est la sienne et non celle du non-moi, seulement en tant qu'elle est libre, seulement donc en tant qu'elle peut se diriger sur tout autre objet que celui qu'elle choisit. C'est ainsi qu'elle doit être posée pour qu'une conscience soit possible, et c'est le caractère du moment présent que toute autre perception que celle qui s'y présente puisse y avoir lieu. Cela n'est possible qu'à la condition d'un autre moment dans lequel il ne puisse être posé aucune autre perception que celle qui y est posée, tel est le caractère du moment passé. La conscience est donc nécessairement conscience de la liberté et de l'identité de l'identité, parce que tout moment aussi certainement qu'il est un moment, doit se rattacher à un autre. La perception B n'est pas une perception, si une autre perception A du même sujet n'est pas supposée. A peut s'évanouir; mais si maintenant le moi doit passer à la perception C, B doit du moins en être posé comme la condition; et ainsi de suite à l'infini. De cette loi dépend l'identité de la conscience pour laquelle nécessairement nous n'a-

vons jamais besoin d'un second moment. Il n'y a pas de premier moment de la conscience, il n'en existe qu'un second.

c. =- Toutefois, le moment passé et tout moment passé possible peut être élevé à la conscience, représenté, rendu comme chose présente, posé comme s'étant présenté dans le même sujet, si l'on réfléchit qu'en ce moment une autre perception aurait pu avoir lieu. Alors il lui est opposé un autre moment passé à son égard, dans lequel, si une perception déterminée doit être posée dans le dernier, aucune autre ne pouvait avoir lieu que celle qui s'y est présentée. De là vient que nous pouvons toujours retourner aussi loin que nous le voulons, même dans l'inconditionnel et dans l'infini.

d. Une quantité déterminée d'espace est toujours coexistante au même moment une quantité de temps est toujours successive; c'est pourquoi nous ne pouvons mesurer l'un que par l'autre l'espace par le temps que l'on emploie à le parcourir; le temps par l'espace qu'un corps quelconque se mouvant régulièrement (le soleil, l'aiguille d'une horloge, le pendule) peut parcourir en une certaine quantité de temps.

•

t

OBSERVATION FINALE.

Kant, dans la critique de la raison pure, part du terrain de la réflexion sur lequel le temps, l'espace, et une multitude de choses données à l'intuition existent déjà dans le moi et pour le moi. Nous avons déduit ces

choses à priori; elles existent actuellement dans le moi. Ainsi est signalé le caractère de la science de la connaissance à l'égard de la théorie, et nous avons amené notre lecteur précisément au point où Kant le prend.

TABLE.

Préface DU TRADUCTEUR. I SCIENCE DE LA CONNAISSANCE.

PREMIERE PARTIE.

Principes de la Science de la Connaissance 1 DEUXIÈME PARTIE.

Principes de la Connaissance théorique 40 Déduction de la représentation 164

TROISIÈME PARTIE.

Principes de la Connaissance pratique 188 SECONDE EXPOSITION DES PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA SCIENCE DE LA CONNAISSANCE 294 f

PHILOSOPHIE HISTOIRE CATALOGUE

Livres de Fonds t. 4"b

1 tvt

Pages. BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE

CONTEMPORAINE.

Format in-12. 2

Format in-8 5

COLLECTION HISTORIQUE DES

GRANDS PHILOSOPHES. 9

Philosophie ancienne. 9

Philosophie moderne. 9

Philosophie écossaise. 10

Philosophie allemande 10

Philosophie anglaise contem- poraine 11

Philosophie allemande con- temporaine. 11

Philosophie italienne con-

temporaine. 11

LES GRANDs PHILOSOPHES. 1.1. BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE DES SCIENCES SOCIALES. 13 BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CON-

TEMPORAINE. 13 BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE ET ij POLITIQUE. 15 BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ ~,7~ DES LETTRES DE PARIS. 16 TRAVAUX DES FACULTÉS DE LILLE. 16 1 .r''r''P'r'

1 •TTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTTI f rnr\* • v-r. On peut se procurer tous les ouvrages

qui se trouvent dans ce Catalogue par l'intermédiaire des libraires de France et de l'Etranger.

On peut également les recevoir franco par la poste,

sans augmentation des prix désignés, en joignant à la demande des TIMBRES-POSTE FRANÇAIS OU Un MANDAT SUT Paris.

108, BOULEVARD SAlNT-GlSHMAiN, 108 Au coin de la rue Hautefeuille

DES

~44Ã\_ Pages. ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYO'< 16 18 PUBLICATIONS HISTORIQUES IL- 16 1 LUSTRÉES, 16 IIB RECUEIL DES INSTRUCTIONS DI- 1 PLOMATIQUES. 17 INVBNTAIRE ANALYTIQUE DES f8 1

ARCHIVES DU MINISTÈRE DES 1 AFFAIRES ÉTRANGÈRES. 17 1 REVUE PHILOSOPHIQUE 1 18 REVUE HISTORIQUE. 18 I ANNALES DES SCIENCES POLITI- t QUES. i9[ 1 REVUE MENSUELLE DE L'ÉCOLE 1 D'ANTHROPOLOGIE. 19 ANNALES DES SCIENCES PSYCHI-

QUES.. 19 BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE IN-

TERNATIONALO 20 Par ordre d'apparition M

Par ordre de matières. Ï3 RKCESTES PUBLICATIONS NE SE IrE TROUVANT PAS DANS LES COL-

LECTIONS PRÉCÉDENTES.l6 t BIBLIOTHÈQUE UTILE. 3i TTTTTTTTTTTTTTTTTTT·

PARIS

W ––

NOVEMBRE 1898

Les titres précédés d'un astérisque sont recommandés par lé Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des élèves et des professeurs et pour les distributions de prix des lycées et collèges.

BIBLIOTHÈQUE

DE E

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE Volumes in-12, brochés, à 2 fr. 50.

Cartonnés toile, 3 francs. En demi-reliure, plats papier, 4 francs. ALAUX, professeur à la Faculté des lettres d'Alger. Philosophie de M. Cousin. ALLIER (R.). \*La Philosophie d'Ernest Renan. 1895.

ARRÉAT (L.). La Morale dans le drame, l'épopée et le roman. 2' édition. '"Mémoire et imagination (Peintres, Musiciens, Poètes, Orateurs). 1895. Les Croyances de demain. 1898.

AUBER (Ed.). Philosophie de la médecine.

BALLET (G.). Le Langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie. 2' édit. BEAUSSIRE, de l'Institut. Antécédents de l'hégél. dans la philos, française. BERSOT (Ernest), de l'Institut. Libre philosophie.

BERTAULD. De la Philosophie sociale.

BERTRAND (A.), professeur à l'Université de Lyon. La Psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines.

BINET (A.), directeur du lab. de psych. physiol. de la Sorbonne. La Psychologie du raisonnement, expériences par l'hypnotisme. 2' édit.

BOST. Le Protestantisme libéral.

BOUCLE, maître de conférences à l'Université de Montpellier. Les Sciences sociales en Allemagne.

BOUTROUX, de l'Institut. De la contingence des lois de la nature. 3" éd. 1896. CARUS (P.). Le Problème de la conscience du moi, trad. par M. A. Monod. COIGNET (M™). La Morale indépendante.

CONTA (B.).\* Les Fondements de la métaphysique, trad. du roumain par D.Tescaku. COQUEREL FILS (Ath.). Transformations historiques du christianisme. Histoire du Credo.

La Conscience et la Foi.

EOSTE (Ad.). 'Les Conditions sociales du bonheur et de la force. 3" édit. CRESSON (A.), agrégé de philosophie. La Morale de Kant. 1897. Couronné par l'Institut.

DAURIAC (L.), professeur au lycée Janson-de-Sailly. La Psychologie dans l'Opéra français (Auber, Rossini, Meyerbeer). 1897.

DANVILLE (Gaston). Psychologie de l'amour. 1894.

DELBOEUF(J.), prof. à l'Université de Liège. La Matière brute et la Matièrevivante. DUGAS, docteur ès lettres. Le Psittacisme et la pensée symbolique. 1896. La Timidité. 1898.

DUMAS (G.), agrégé de philosophie. \*Les états intellectuels dans laMélancolie. 1894. DUNAN, docteur ès lettres. La théorie psychologique de l'Espace. 1895. DURKHEIM (emile), professeur à l'Université de Bordeaux. Les règles de la méthode sociologique. 1895.

ESPINAS (A.), prof. à la Sorbonne. La Philosophie expérimentale en Italie. FAIVRE (E.). De la Variabilité des espèces.

FÉRÉ (Ch.). Sensation et Mouvement. Etude de psycho-mécanique, avec ligures. Dégénérescence et Criminalité, avec figures. 2' édit.

FERRI (E.). Les Criminels dans l'Art et la Littérature. 1897.

FIERENS-GEVAERT. Essai sur l'Art contemporain. 1897. (Couronné par l'Académie française.)

FLEUR (Maurice de). L'Ame du criminel. 1898.

Suite de la Bibliothèque de philosophie contemporaine, format in-12, à 2 fr. 50 le vol. F6NSEGRI\E, professeur au lycée Buffon. La Causalité efficiente. 1893. FONTANÊS. Le Christianisme moderne.

FONVIELLE (W. de). L'Astronomie moderne.

FRANCK (Ad.), de l'Institut. Philosophie du droit pénal. 4\* édit. Des Rapports de la Religion et de l'État. 2' édit.

La Philosophie mystique en France au xviir siècle.

GAUCKLER. Le Beau et son histoire.

GREEF (de). Les Lois sociologiques. 2' édit.

GUYAU. La Genèse de l'idée de temps.

HARTMANN (E. de). La Religion de l'avenir. 4- édit.

Le Darwinisme, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 6' édit. HERCKENRATH. (C.-R.-C.) Problèmes d'Esthétique et de Morale. 1897. HERBERT SPENCER. Classification des sciences. 6\* édit.

L'Individu contre l'État. 4' édit.

JAELL (M""). \*La Musique et la psycho-physiologie. 1895.

JANET (Paul), de l'Institut. Le Matérialisme contemporain. 6' édit. – Philosophie de la Révolution française. 5" édit.

Les Origines du socialisme contemporain. 3" édit. 1896.

– La Philosophie de Lamennais.

LACHELIER, de l'Institut. Du fondement de l'induction, suivi de psychologie et métaphysique. 3' édit. 1898.

LAMPÉRIÊRE (M»1 A.). Rôle social de la femme, son éducation. 1898. LANESSAN (J.-L. de). La Morale des philosophes chinois. 1896. LANGE, professeur à l'Université de Copenhague. Les émotions, étude psycho physiologique, traduit par G. Dumas. 1895.

LAUGEL (Auguste). L'Optique et les Arts.

– Les Problèmes de l'âme.

– Problème de la nature.

LEBLAIS. Matérialisme et Spiritualisme.

LE BON (D1 Gustave). Lois psychol. de l'évolution des peuples. 2' édit. 1895. Psychologie des foules. 3« édit. 1898.

LÉCHALAS. Etude sur l'espace et le temps. 1895.

LE DANTEC, docteur ès sciences. Le Déterminisme biologique et la Personnalité consciente. 1897.

L'Individualité et l'Erreur individualiste. 1898.

LEFÈVRE, docteur ès lettres. Obligation morale et idéalisme. 1895. LEOPARDI. Opuscules et Pensées, traduit de l'italien par M. Aug. Dapples. LEVALLOIS (Jules). Déisme et Christianisme.

LIARD, de l'Institut. Les Logiciens anglais contemporains. 3' édit. Des définitions géométriques et des définitions empiriques. V édit. LICHTENBERGER (Henri), professeur adjoint à l'Université de Nancy. La philosophie de Nietzsche. 3\* édit. 1899.

LOMBROSO. L'Anthropologie criminelle et ses récents progrès. 3" édit. 1896. Nouvelles recherches d'anthropologie criminelle et de psychiatrie. 1892. Les Applications de l'anthropologie criminelle. 1892.

LUBBOCK (Sir John). Le Bonheur de vivre. 2 volumes. 5' édit. – L'Emploi de la vie. 2' éd. 1897.

LYON (Georges), maitre de conf. à l'École normale. \*La Philosophie de Hobbes. MARIANO. La Philosophie contemporaine en Italie.

MARION, professeur àlaSorbonne. J. Locke, sa vie, son œuvre. 2' édit. MAUS (1.), avocat à la Cour d'appel de Bruxelles. De la Justice pénale MILHAUD (G.), chargé de cours à l'Université de Montpellier. Essai sur les conditions et les limites de la Certitude logique. 2" édit. 1698.

Le Rationnel. 1898.

MOSSO. La Peur. Étude psycho-physiologique (avec figures). 2\* édit. – La fatigue intellectuelle et physique, traduit de l'italien par P. Langlois. 2» édit. 1896, avec grav.

Suite de la Bibliothèque de philosophie contemporaine, format in-12, à 2 fr. 50 le vok NORDAU (Max). Paradoxes psychologiques, trad. Dietrich. 3\* édit. 1898. – Paradoxes sociologiques, trad. Dietrich. 2' édit. 1898.

– Psycho-physiologie du Génie et du Talent. 2' édit. 1898.

NÔV1COW (J.). L'Avenir de la Race blanche. 1897.

OSSIP-LOURIÉ. Pensées de Tolstoï. 1898.

PAULHAN (Fr.). Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition. – Joseph de Maistre et sa philosophie. 1893.

PILLON (F.). La Philosophie de Ch. Secrétan. 1898.

PILO (Mario), professeur au lycée de Bellune (Italie). La psychologie du Beau et de l'Art, trad. par Aug. Dietrich. 1895.

PIOGER (D' Julien). Le Monde physique, essai de conception expérimentale. 1893. QUEYRAT (Fr.), professeur de l'Université. L'imagination et ses variétés chez l'enfant. 2' édit. 1896.

L'abstraction, son rôle dans l'éducation intellectuelle. 1894.

Les Caractères et l'éducation morale. 1896.

REGNAUD (P.), professeur à l'Université de Lyon. Logique évolutionniste. L'Entendement dans ses rapports avec le langage. 1897.

Comment naissent les mythes. 1897.

RÉMUSAT (Charles de), de l'Académie française. Philosophie religieuse. RENARD (Georges), professeur à l'Université de Lausanne. Le régime socialiste, son organisation politique et économique. 2' édit. 1898.

RIBOT (Th.), professeur au Collège de France, directeur de la Revue philosophique. La Philosophie de Schopenhauer. 6e édition.

– Les Maladies de la mémoire. 12' édit.

– Les Maladies de la volonté. 11' édit.

– Les Maladies de la personnalité. 7' édit.

– La Psychologie de l'attention. 4\* édit.

RICHARD (G.), docteur ès lettres. Le Socialisme et la Science sociale. 1897. RICHET (Ch.). Essai de psychologie générale (avec figures). 3\* édit. 1898. ROBERTY (E. de). L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie. – L'Agnosticisme. Essai sur quelques théories pessim. de la connaissance. 2\* édit. – La Recherche de l'Unité. 1 vol. 1893

– Auguste Comte et Herbert Spencer. 2" édit.

Le Bien et le Mal. 1896.

– Le Psychisme social. 1897.

– Les Fondements de l'Ethique. 1898.

ROISEL. De la Substance.

L'Idée spiritualiste. 1897.

SAIGEY. La Physique moderne. 2\* édit.

SAISSET (Emile), de l'Institut. L'Ame et la Vie.

Critique et Histoire de la philosophie (tragm. et dise.).

SCHCEBEL. Philosophie de la raison pure.

SCHOPENHAUER. Le Libre arbitre, traduit par M. Salomon Reinach. 7\* édit. – Le Fondement de la morale, traduit par M. A. Burdeau. 6' édit. – Pensées et Fragments, avec intr. par M. J. Bourdeau. 13' édit. SELDEN (Camille). La Musique en Allemagne, étude sur Mendelssohn. SIGHELE. La Foule criminelle, essai de psychologie collective.

STRICKER. Le Langage et la Musique, traduit de l'allemand par M. Schwiedland. STUART MILL. Auguste Comte et la Philosophie positive. 6' édit. – L'Utilitarisme. 2' édit.

– Correspondance inédite avec Gustave d'Eichthal (1828-1842) – (1864-1871), avant-propos et trad. par Eug. d'Eichthal. 1898.

TAINE (H.), de l'Académie française. < Philosophie de l'art dana lès Pays-Bas. TARDE. La Criminalité comparée. 4' édition. 1898.

– Les Transformations du Droit. 2' édit. 1894.

– Les Lois sociales. 1898.

THAMIN (R.), professeur au lycée Condorcet, docteur ès lettres. Éducation et positivisme. 2' édit. 1895. Ouvrage couronné par l'Institut.

Suite de la Bibliothèque de philosophie contemporaine, format in-12, à 2 fr. 50 le vol. THOMAS (P. Félix), docteur ès lettres. La suggestion, son rôle dans l'éducation intellectuelle. 2' édit. 1898.

TISSIE. Les Rêves, avec préface du professeur Azam. 1' éd. 1898. VIANNA DE LIMA. L'Homme selon le transformisme.

WUNDT. Hypnotisme et suggestion. Étude critique, traduit par M. Keller. ZELLER. Christian Baur et l'École de Tubingue, traduit par M\*. Ritter. ZIEGLER. La Question sociale est une Question morale, traduit par M. Palante;.2\* éd. 1894.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE Volumes in-8.

Br. à 5 fr., fr.50 et 10 fr.; Cart. angl., 1 fr. en plus par vol.; Demi-rel. en plus 2 fr. par vol. ADAM (Ch.), recteur de l'Académie de Dijon. La Philosophie en France (première moitié du xix» siècle). 7 fr. 50 AGÀSS1Z.\* De l'Espèce et des Classifications. 5 fr. ARRÉAT. Psychologie du peintre. 5 fr. AUBRY (le Dr P.). La contagion du meurtre. 1896. 3" édit. 5 fr.BAIN (Alex.). La Logique inductive et déductive. Traduit de l'anglais par M. G. Compayré. 2 vol. 31 édition. 20 fr. – Les Sens etl'Intelligence. 1 vol. Traduitpar M. Gazelles. 3' édit. 10 fr. – Les Émotions et la Volonté. Trad. par M. Le Monnier. 10 fr. BALDWIN (Mark), professeur à l'Université de Princeton (États-Unis). Le Développement mental chez l'enfant et dans la race. Trad. Nourry, préface de L. Marillier. 1897. 7 fr. 50 BARNI (Jules). La Morale dans la démocratie. 2' édit. 5 fr. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion. 5 fr. BERGSON (H.), maître de conférences à l'École normale sup. Matière et mémoire, essai sur les relations du corps à l'esprit. 1896. 5 fr. Essai sur les données immédiates de la concience. 2" édit. 1898. 3 fr. 75 BERTRAND, prof. à l'Université de Lyon. L'Enseignement intégral. 1898. 5 fr. BOIRAC (Émile), prof. à l'Université de Dijon. L'idée du Phénomène. 1894. 5 fr. BOURDEAU (L.). Le Problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive. 2\* édition. 1896. 5 fr. BOURDON, professeur à l'Université de Rennes. L'expression des émotions et des tendances dans le langage. 1892. 7 fr. 50 BOUTROUX (Em.), de l'Institut. Etudes d'hist. de la philos. 1898. 7 fr. 50 BROCHARD (V.), professeur à la Sorbonne. De l'Erreur. 1 vol. 2e édit. 1897. 5 fr. BRUNSCHWICG (E.), docteur ès lettres. Spinoza. 1894. 3 fr. 75 La modalité du jugement. 5 fr. CARRA (Ludovic), professeur à la Sorbonne. La Philosophie religieuse en Angleterre, depuis Locke jusqu'à nos jours. 5 fr. CHABOT (Ch.),.docteur ès lettres. Nature et Moralité. 1897. 5 fr. CLAY (R.). L'Alternative, Contribution à la psychologie. 2\* édit. 10 fr. COLLINS (Howard). \*La Philosophie de Herbert Spencer, avec préface de M. Herbert Spencer, traduit par H. de Varigny. 2' édit. 1895. 10 fr. COMTE (Aug.). La Sociologie, résumé par E. Rigolage. 1897. 7 fr. 50 CONTA (B.). Théorie de l'ondulation universelle. 1894. 3 fr. 75 GRÉPIEUX-JAMIN. L'Écriture et le Caractère. i' édit. 1897. 7 fr. 50 DEWAULE, docteur ès lettres. \*Condillac et la Psych. anglaise contemp. 5 fr. DUPUO1X (P.), professeur à l'Université de Cenève. Kant et Fichte et le problème de l'éducation. 2' édit. 1897. (Ouvrage couronné par l'Académie française.). 5 fr. DURAND (DE Gros). Aperçus de taxinomie générale. 1898. 5 fr. DURKHEIM, professeur à l'Université de Bordeaux. De la division du travail social. 1893. 7 fr. 50 Le Suicide, étude sociologique. 1897. 7 fr. 50

Suite de la Bibliothèque de philosophie contemporaine, format in-8. DURKHEIM. L'Année sociologique. 8\* année, 1896-1897, avec la collaboration dé MM. SlMMEL, BOUGLÉ, MAUSS, HUBERT, LAPIE, EM. LÉVY, RICHARD, A. MlLHADD, SIMIAUD, MUFFANG, FAUCONNET et PARODI. 10 fr. ESPINAS (A.), professeur à la Sorbonne. La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la révolution française. 1898. 7 fr. 50 FERRERO (G.). Les lois psychologiques du symbolisme. 1895. 5 fr. FERRI (Louis), professeur à l'Université de Rome. La Psychologie de l'association, depuis Hobbes jusqu'à nos jours. 7 fr. 50 FLINT, prof. à l'Univ. d'Edimbourg. \*La Philos. de l'histoire en Allemagne. 7 fr. 50 FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. Essai sur le libre arbitre. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 2' éd. 1895. 10 fr. F0UILLÉE(Alf.),del'InsUtut.\*LaLibertéetleDôterminisme.lvol.2'édit, 7 fr. 50 – Critique des systèmes de morale contemporains. î' édit. 7 fr. 50 – \*La Morale, l'Art, la Religion, d'après Guyau. 2' édit. 3 fr.75 – L'Avenir ide la Métaphysique fondée sur l'expérience. 5fr. – L'Évolutionnisme des idées-forces. 7 fr. 50 – La Psychologie des idées-forces. 2 vol. 1893. 15 fr. – Tempérament et caractère. 1895. 7 fr. 50 – Le Mouvement positiviste et la conception sociol. du monde. 1896. 7 fr. 50 – Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science posit. 1896. 7 fr. 50 – Psychologie du peuple français. 7 fr. 50 FRANCK (A.), de l'Institut. Philosophie du droit civil. 5 fr. JULLIQUET. Essai sur l'Obligation morale. 1898. 7 fr. 50 GAROFALO, agrégé de l'Université de Naples. La Criminologie. 4» édit. 7 fr. 50 La superstition socialiste. 1895. 5 fr. \*OBLOT (E.), docteur ès lettres. Essai sur la Classif. des sciences. 1898. 5fr. GODFERNAUX (A.), docteur ès lettres. Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects physiologiques. 1894. 5 fr. GORY (G.), docteur ès lettres. L'Immanence de la raison dans la connaissance sensible. 1896. 5 fr. GREEF (de), prof. à la nouvelle Université libre de Bruxelles. Le transformisme social. Essai sur le progrès et le regrès des sociétés. 1895. 7 ir. 50 GURNEY.MYERS et PODMORE.Les Hallucinationstélépathiques,traduit et abrégé des « Phantasms of TheLiving par L. MARILLIER, préf. de Ch. Richet. 3\*éd. 7 fr. 50 GUYAU (M.). La Morale anglaise contemporaine. -i' édit. 7 fr. 50 Les Problèmes de l'esthétique contemporaine. 5 fr. – Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 3° édit. 5 fr. – L'Irréligion de l'avenir, étude de sociologie. 5" édit. 7 fr. 50 – L'Art au point de vue sociologique. 7 fr. 50 – Hérédité et Education, étude sociologique. 3' édit. 5 fr. HERBERT SPENCER. "Les Premiers principes.Tradue. Cazellet. 8°éd. 10 fr. – Principes de biologie. Traduit par M. Cazelles. 4e édit. 2 vol. 20 fr. – Principes de psychologie. Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol. 20 fr. – 'Principes de sociologie. 4 vol., traduits par MM. Cazelles et Gerschel Tome 1. 10 fr. Tome II. 7 fr. 50. Tome III. 15 fr. Tome IV. 3 fr. 75 – Essais sur le progrès. Traduit par M. A. Burdeau. 4\* édit. 7 fr. 50 – Essais de politique. Traduit par M. A. Burdeau. 4\* édit. 7 fr. 50 – Essais scientifiques. Traduit par M. A. Burdeau. 3' édit. 7 fr. 50 – De l'Education physique, intellectuelle et morale. 10' édit. 5 fr. (Vov. p. 3, 20 et 21.)

HIRTH (G.). 'Physiologie de l'Art. Trad. et introd. de M. L. Arréat. 5 fr. HUXLEY, de la Société royale de Londres. Hume, sa vie, sa philosophie. Traduit de l'anglais et précédé d'une introduction par M. G. Compayré. 5 fr. IZOULET (J.), professeur au Collège de France. La Cité moderne, métaphysique de la sociologie. 4' édit. 1897. 10 fr. JANET (Paul), de l'Institut. Les Causes finales. 3\* édit. 10 fr. Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, î forts ,vol. 3' édi' revue, remaniée et considérablement augmentée. 20 fr.

Suite de la Bibliothèque de philosophie contemporaine, format in-8.

JANET (Paul). Victor Cousin et son oeuvre. 3» édition. 7 fr. 50 JANET (Pierre), professeur au lycée Condorcet. L'Automatisme psychologique, essai sur les formes inférieures de l'activité mentale. 2' édit. 1894. 7 fr. 50 LANG (A.). Mythes, Cultes et Religion. Traduit par MM. Marillier et Durr, introduction de Marillier. 1896. 10 fr. LAVELEYE (de), correspondant de l'Institut. \*De la Propriété et de sel formes primitives. &' édit. revue et augmentée. 10 fr. \*Le Gouvernement dans la démocratie. 2 vol. 3" édit. 1896. 15 fr. LE BON ( D' Gustave). Psychologie du socialisme. 1898. 7 fr. 50 LÉVY-BRUHL, docteur ès lettres. La Philosophie de Jacobi. 1894. 5 fr. LIARD, de l'Institut. Descartes. 5 fr. La Science positive et la Métaphysique. 4\* édit. 7 fr. 50 LICHTENBERGER (H.), professeur à l'Université de Nancy. Richard Wagner, poète et penseur. 2° édit. 1899. 10 fr. LOMBROSO. L'Homme criminel (criminel-né, fou-moral, épileptique), précédé d'une préface de M. le docteur LETOURNEAU. 3' éd. 2 vol. et atlas. 1895. 36 fr. LOMBROSO ET FERRERO. La Femme criminelle et la prostituée. Avec planches hors texte. 1896. 15 fr. LOMBROSO et LASCHI. Le Crime politique et les Révolutions. 2 vol. avec 13 planches hors texte. 15 fr. LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale supérieure. 'L'Idéalisme en Angleterre au xviii» siècle. 7 fr. 50 MALAPERT (P.), docteur ès lettres. Les Eléments du caractère et leurs lois de combinaison. 1807. 5 fr. MARION (H.), professeur à la Sorbonne. \*De la Solidarité morale. Essai d. psychologie appliquée. 6' édit. 1897. 5 fr. MARTIN (Fr.), docteur ès lettres. La perception extérieure et la science positive, essai de philosophie des sciences. 1894. 5 fr. MATTHEW ARNOLD. La Crise religieuse. 7 fr. 50 MAX MULLER, prof. à l'Université d'Oxford. Nouvelles études de mythologie, trad. de l'anglais par L. Job, docteur ès lettres. 1898. 12 fr. 50 NAVILLE (E.), correspond, de l'Institut. La physique moderne. 2e édit. 5 fr. – La Logique de l'hypothèse. 2' édit. 5 fr. – La définition de la philosophie. 1894. 5 fr. – Le Libre arbitre. 2' édit. 1898. 5 fr. NORDAU (Max). 'Dégénérescence, traduit de l'allemand par Aug. Dietrich.. 5' éd. 1898. 2 vol. Tome I. 7 fr. 50. Tome II. 10 fr. Les Mensonges conventionnels de notre civilisation, trad. Dietrich. 5 fr. NOVICOW. Les Luttes entre Sociétés humaines et leurs phases successive!. 2" édit. 10 fr. – Les gaspillages des sociétés modernes. 2e éd. 1899. 5 fr. OLDENBERG, professeur à l'Université de Kiel. \*Le Bouddha, sa Vie, sa Doctrine, sa Communauté, trad. par P. Foucher. Préf. de Lucien Lévy. 1894. 7 fr. 50 PAULHAN (Fr.). L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit. 10 fr. Les types intellectuels esprits logiques et esprits faux. 1896. 7 fr. 50 PAYOT (J.), inspecteur d'académie, docteur ès lettres. L'Éducation de la volonté. » édit. 1898. 5 fr. – De la croyance. 1896. 5 fr. PÉRÈS (Jean), docteur ès lettres. L'Art et le Réel, essai de métaphysique fondé sur l'esthétique. 1898. 3 fr. 75 PÉREZ (Bernard). Les Trois premières années de l'enfant. 5\* édit. 5 fr. – L'Enfant de trois à »epl ans. 3\* édit. 5 fr. – L'Éducation morale dès le berceau. 3\* édit. 1896. 5 fr. – L'éducation intellectuelle dès le berceau. 1896. 5 fr. PIAT (l'abbé C.), docteur ès lettres. La Personne humaine. 1898. (Couronné par l'Institut). 7 fr. 50 Destinée de l'homme. 1898 5 fr.

Suite de la Btbliulheque de philosophie contemporaine, format in-8. FIGAVET (E.), maitre de conférences à l'École des hautes études. Les Idéologue\*, essai sur l'histoire des idées, des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1789. (Ouvr. couronné par l'Académie française.) 10 fr. PIDERIT. La Mimique et la Physiognomonie. Trad. par M. Girot. 5 fr. PILLON (F.), 'L'Année philosophique, 8 années 1890, 1891, 1892, 1893 (épuisé), 1894. 1895, 1896 et 1897. 8 vol. Chaque volume séparément. 5 fr. PIOGER (J.). La Vie et la Pensée, essai de conception expérimentale. 1894. 5 fr. La vie sociale, la morale et le progrès. 1894. 5 fr. PREYER, prof. à l'Université de Berlin. Éléments de physiologie. 5 fr. – L'Ame de l'enfant. Développement psychique des premières années. 10 fr. 1?\*OAL. \*Le Crime et la Peine. 2" édit. (Couronné par l'Institut). 10 fr. La criminalité politique. 1895. 5 fr. TUUH. professeur à l'Université de Toulouse. De la méthode dans la psychologie des sentiments. 1899. 5 fr. BÉCEJAC, docteur ès lettres. Essai sur les Fondements de la Connaissance ̃mystique. 1897. 5 fr.. «IBOT (Th.). L'Hérédité psychologique. 5- édit. 7 fr. 50 – La Psychologie anglaise contemporaine. 3' édit. 7 fr. 50 – La Psychologie allemande contemporaine. 4' édit. 7 fr. 50 – La psychologie des sentiments. 2° édit. 1897. 7 Ir. 50 – L'Evolution des idées générales. 1897. 5 fr. RICARDOU (A.), docteur ès lettres. De l'Idéal. (Couronné par l'Institut.) 5 fr. ROBERTY (E. de). L'Ancienne et la Nouvelle philosophie. 7 fr. 50 – La Philosophie du siècle (positivisme, criticisme, évolutionnisme). 5 fr. /ROMANES. L'Evolution mentale chez l'homme. 7 fr. 50 SAIGEY(E.). \*Les Sciences au xvnr siècle. LaPhysique de Voltaire. 5 fr. "3ANZ Y ESCARTIN. L'Individu et la réforme sociale, traduit de l'espagnol par Aug. Dietrich. 1898. 7 fr. 50 SCHOPENHAUER. Aphorismes sur la sagesse dans la vie. 6\* édit. Traduit par M. Cantacuzène. 5 fr. – \*De la Quadruple racine du principe de la raison suffisante, suivi d'une Histoire de la doctrine de l'idéal et du réel. Trad. par M. Cantacuzène. 5 fr. Le Monde comme volonté et comme représentation. Traduit par M. A. Burdeau. 2\* éd. 3 vol. Chacun séparément. 7 fr. 50 SÉAILLES (G.), maître de conférences à la Sorbonne. Essai sur le génie dans l'art. 2" édit. 1897. 5 fr. SERGI, professeur à l'Université de Rome. La Psychologie physiologique, traduit de l'italien par M. Mouton. Avec figures. 7 fr. 50 SOLL1ER (D' P.). «Psychologie de l'idiot et de l'imbécile. 5 fr. SOURIAU (Paul), prof. à l'Cniv. de Nancy. L'Esthétique du mouvement. 5 fr. La suggestion dans l'art. 5 fr. STUART MILL. Mes Mémoires. Histoire de ma vie et de mes idées. 3" éd. 5 fr. – Système de logique déductive et inductive. 4e édit. 2 vol. 20 fr. – Essais sur la religion. 21 édit. 5 fr. – Lettres inédites à Aug. Comte et réponses d'Aug. Comte, publiées et précédées d'une introduction par L. Lévy BRUHL. 1899. 10 fr. SULLY (James). Le Pessimisme. Trad. Bertrand. 2\* édit. 7 fr. 50 Études sur l'enfance. Trad. A. Monod, préface de G. Compayré. 1898. 10 fr. TARDE (G.). \*La logique sociale. 2' édit. 1898. 7 fr. 50 \*Les lois de l'imitation. 2« édit. 1895. 7 fr. 50 L'Opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires. 1897. 7 fr. 50 THOMAS (P F.), dooteur ès lettres. L'Éducation des sentiments. 1898. 5 fr. THOUVEREZ (Emile), docteur ès lettres. Le Réalisme métaphysique. 1894. Couronné par l'Institut. 5 fr. VACHEROT (Et.), de l'Institut. Essais de philosophie critique. 7 fr. 50 La Religion. 7 fr. 50 WUNDT. Eléments de psychologie physiologique. 2 vol. avec figures. 20 fr.

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES PHILOSOPHIE ANCIENNE

!T/~TL /lV7. ~1% 1~1.a\_ 1\_J- C~a\_ n\_m\_\_ ft,-

ARISTOTE (Œuvres d'), traduction de J. Barthélemy-Saint-Hilaire, de l'Institut.

– Rhétorique. S vol. in-8. i6 fr. – Politique. 1 vol. in-8. 10 fr. – Lu Métaphysique d'Aristote. 3 vol. in-8. 30 fr. – De la Logique d'Aristote, par M Barthélémy Saint Hilaire 2 vol. in-8. 10 fr. – Table alphabétique des matières de la traduction générale d'Aristote, par M. BarthÉlemy-Saint-Hilaire, 2 forts vol. in-8. 1892 30 fr. – L'Esthétique d'Aristote, par M.Bénard.1 vol. in-8. 1889. 5 fr. SOCRATE. La Philosophie de Soerate, par Alf. FOUILLÉE. 2 vol. in-8 16 fr. Le Procès de Soerate, par G. SOREL. 1 vol. in-8. 3 fr. 50 PLATON. Étude\* sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel, par Paul JANET. 1 vol. in-8. 6 fr. Platon, sa philosophie, sa vie et de ses oeuvres, par Ch. BÉNARD. 1 vol. in-8. 1893. 10 fr. La Théorie platonicienne des Sciences, par Élie Halévy. In-8. 1895 5 fr. PLATON. «Kuvrex, traduction VicTOR Cousin revue parJ. BARTHÉLEMYSAINT-HILAIRE Socrate et Platon ou la Platonisme Eutyphron Apo-

DESCARTES, par L. Liard. 1 vol. in-8 5 fr. Essai sur l'Esthétique de Descartes, par E. KRANTZ. 1 vol. in-8. G 2" éd. 1897. 6 fr. SPINOZA. Benedlctl de Spinoza opera, quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.-P.-N. G Land. 2 forU vol. in-8 sur papier de Hollande 45 fr. Le même en 3 volumes élégam- L ment reliés 1 fr. – Inventaire des livres for- V mant sa bibliothèque, publié d'après un document inédit avec des notes biographiques et bibliographi-

logie de Socrate Criton Phé~don. 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50 ÊPICURE.\* La Morale d'ÉpIcure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, par M. Gdyau. 1 volume in-8. 3e édit 7 fr. 5» BENARD. La Philosophie anetenne, histoire de ses systèmes. La Philosophie et la Sagesse orientales. La Philosophie grecque avant Socrate. Socrate et les socratiques. Etudes sur les sophistes grecs.lv. in-8. 9 fr. FABRE(Joseph). Histoire de la philosophie, antiquité et moyen âge. 1 vol. in-18 3 fr. 50 FAVRE (Mme Jules), née VELTEN. La Morale des stoïciens, In-18. 3 fr. 50 0

La Morale do Socrate. In-18. 3 fr. 50

La Morale d'Aristote. In-18. 3 fr. 50 0

OGEREAU. Système philosophique des stoïciens. In-8. 5 fr. RODIER (G.). La Physique de Straton de Lampsaque. In-8. 3 fr. TANNERY (Paul), Pour l'histoire de la science hellène (de Thalès à Empédocle). 1 v. in-8. 1887. 7 fr. 50 MILHAUD (G.).\*Les origines de la science grecque. 1 vol. in-8. 1893. 5 fr.

PHILOSOPHIE MODERNE

ques et une introduction par A.-J. Servaas VAN Rvouen. 1 v. in-4 sur papier de Hollande. 15 fr. GEULINCK (Arnoldi). Opera phllosophiea recognovit J.-P.-N. LAND, 3 volumes, sur papier de Hollande, gr. in-8. Chaque vol. 17 fr. 75 GASSENDI. La Philosophie de Gassendi, par P. -F. Thomas. In-8. 1889. 6 fr. LOCKE. 8a vie et ses oeuvres, par MARION. In-18. 3e éd. 2 fr. 60 MALEBRANCHE. La Philosophie e de Malebranehe, par OLLÉLAPRUNE, de l'Institut. 2 volumes. in-8 16 fr.

PASCAL. Étude\* sur le scepticisme de Pascal, par Droz. 1 vol. in-8. 6 fr. VOLTAIRE. Les Sciences au XVIIIe siècle. Voltaire physicien, par Em. SAIGIY. 1 vol. in-8. 5fr. FRANCK (Ad.), de l'Institut. La Philosophie mystique en Franee au XVIIIe siècle. 1 volume in-18. a fr. 50

DUG1LD STEWART. «Éléments de la philosophie de l'esprit humain. 3 vol. in-12 9 fr. HUME. Sa vie et sa philosophie, par Th. Huxley. 1 vol. in-8. 5 fr. BACON. Étude sur François Bacon, par J. Barthélemy-SaiktJHilaire. In-18 2 fr. 50

KANT. La Critique de la raison pratique, traduction nouvelle avec introduction et notes, par M. PICAVET. 1 Vol. in-8. 6 fr. – Éclaircissements sur la Critique de la raison pure, trad. Tissot. vol, in-8. 6 fr. – Principes métaphysiques de la morale, et Fondement! de la métaphysique des moeurs, traduct. Tissot. In-8 8 fr. Doctrine de la vertu, traduction Barni. 1 vol. in-8. 8 fr. – Mélanges de logique, traduction Tissot. l v. in-8. 6fr. – Prolégomènes à tonte métaphysique future qui se présentera comme science, traduction Tissot. 1 vol. in-8. 6 fr. – Anthropologie suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme, et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction TISSOT. 1 vol. in-8. 6 fr. Traité de pédagogie, trad. J .B arni; préface et notes par M. Raymond Thamin. 1 vol. in-12. 1 fr. 50 Essai critique sur l'Esthétique de Kant, par V. Basch. 1 vol. in-8. 1896 10 fr. – Ha morale, par Cresson. 1 vol. in-12. 2 fr. 50 0 KANT et FICHTE et le problème de l'éducation, par Pam. DUPROIX. 1 vol. in-8. 1897 5 fr.

DAMIRON. Mémoires pour servir à l'histoire de ta philosophie an XVIII0 siècle. 3 vol. in -8. 15 fr. J.-J. ROUSSEAU. Du Contrat soeial, édition comprenant avec le texte définitif les versions primitives de l'ouvrage d'après les manuscrits de Genève et de Neuchâtel, avec introduction,par EDMOND DREYFUS-BRISAC. 1 fort volume grand in-8. 12 fr.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

BACON. Philosophie de François Baeon, par Ca. ADAM. (Couronné par l'Institut). In-8. 7 fr. 50 BERKELEY. Œuvres choisies. Essai d'une nouvelle théorie de la vision. Dialogues d'Hylas et de Philonoüs. Traduit de l'anglais par MM. BEAULAVON (G.) et PARODI (D.). In-8. 1895. 5 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

SCHELLING. Brun», ou du principe divin. 1 vol. in-8 S fr. 50 HEGEL. "Logique. 2vol. in-8. 14 fr. – Philosophie de la nature. 3 vol. in-8. 25 fr. – Philosophie de l'esprit. 2 vol. in-8 18 fr. – Philosophie de la religion. 2 vol. in-8. 20 fr. – La Poétique, trad. par M. Ch. BÉNARD. Extraits de Schiller, Gœthe, Jean-Paul, etc., 2v. in-8. 12 fr. – Esthétlqae. 2 vol. in-8, trad. Bénard 16 fr. Antécédents de l'hégélianlsme dans la philosophie française, far E. BEAUSSIRE. 1 vol. in-18. 2 fr. 50 – Introduction à la philosophie de Hegel, par Véra. vol. in-8. 2«édit 6fr.5O – La logique de Hegel, par Eve. Noël. In-8. 1897 3 fr. HERBART. Principales œuvres pédagogiques, trad. A. PlNLOCRE. In-8. 1894 7 fr. 50 0 HUMBOLDT (G. de). Essai sur les limites de l'action de l'État. in-8 3 fr. 50 MAUXION (M.). La métaphysique de Herltart et lit critique de Kanl. 1 vol. in-8. 7 fr. 50 RICHTER (Jean-Paul-Fr.). Poétique ou Introduction à l'Esthétique. 2 vol. in-8. 1862 15 fr. SCHILLER. Son esthétique, par FR. Montargis. In-8. 4 fr.

PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE (Voir Bibliothèque de philosophie contemporaine, pages 2 et 5.) Arnold (Matt.). BAIN (Alex). CARRAU (Lud.). CLAY (R.)." COLLINS (H.). CARUS. FERRI (L.). – Flint. GUYAU. Gurneï, Mïers et PODMOR. HERBERT-SPENCER. – Huxley. LIARD. LANG, LUBBOCK (Sir John). LYON (Georges). MARION. Maudsley. –STUART-MILL (JOHN). ROMANES. SULLY (James).

PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE (Voir Bibliothèque de philosophie contemporaine, pages 2 et 5.) BOUGLÉ HARTMANN (E. de). NORDAU (Max). NIETZSCHE. Oldknberg. PIDERIT. PREYER. RIBOT (Th.). – SCHMIDT (0.). SCBOEBEL. SCHOPENHAUER. SELDEN (C.). STRICKER. WONDT. ZELLER. ZIEGLER.

PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE (Voir Bibliothèque de philosophie contemporaine, pages 2 et 5.) ESPINAS. FERRERO. FERRI (Enrico). FERRI (L.). GAROFALO. LEOPARDI. LOMBROSO. – LOMBROSO et FERRERO. LOMBROSO et LASCHI. – Mariano. MOSSO. PILO (Marco). SERGI. Sighele. LES GRANDS PHILOSOPHES Publié sous la direction de M. l'Abbé PIAT

Sous ce titre, M. l'Abbé PIAT, agrégé de,philosophie, docteur es lettres, professeur à l'Ecole des Carmes, va publier, avec la collaboration de savants et de philosophes connus, une série d'études consacrées aux grands philosophes Socrate, Platon, Aristote, Philon, Plotin et Saint Augustin; Saint Anselme, Saint Bonaventure, Saint Thomas d'Aquin et Dunsscot, Malebranche, Pascal, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Herbert Spencer, etc. Chaque étude formera un volume in-8° carré de 300 pages environ, du prix de 5 francs.

PARAITRONT DANS LE COURANT DE L'ANNEE 1899

Avicenne, par le baron CARRA DE Vaux.

Saint Anselme, par M. DOMET DE VORGES, ancien ministre plénipotentiaire. Socrate, par M. l'abbé PIAT.

Saint Augustin, par H. l'abbé JULES Martin.

Descartes, par M. le baron Denys Cochin, député de Paris.. f Saint Thomas d'Aquin, par Msr Mercier, directeur de l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, et par M. DE WULF,professeur au même Institut.

Malebranche, par M. Henri JoLY, ancien doyen de la Faculté des lettres de Dijon.

Saint Bonaventure, par M" DADOLLE, recteur des Facultés libres de Lyon. Maine de Biran, par M. Marius COUAILHAC. docteur ès lettres. Rosmini, par M. BAZAILLAS, agrégé de l'Université, professeur au collège Stanislas.

Pascal, par M. Hatzield, professeur honoraire au Iy. ée Louis-lc-Giiunl. Kant, par M. Ruyssen, agrégé de l'Université, professeur au lycée de La Rochelle.

Spinoza, par M. G. Fonsegrive, professeur au lycée Buffon. Dunsscot, par le R. P. DAVID Flemixg, définiteur général de l'ordre des Franciscains.

BIBLIOTHÈQUE GENERALE

DES

SCIENCES SOCIALES SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION

DICK MAY, Secrétaire général du Collège libre des Sciences sociales. L'éditeur de la Bibliothèque de philosophie contemporaine a toujours réservé dans cette collection une place à la science sociale les rapports de celle-ci avec la psychologie des peuples et avec la morale justifient ce classement et, à ces titres divers, elle intéresse les philosophes.

Mais, depuis plusieurs années, le cercle des études sociales s'est élargi; elles sont sorties du domaine de l'observation pour entrer dans celui des applications pratiques et de l'histoire, qui s'adressent à un plus nombreux public. Aussi ont-elles pris leur place dans le haut enseignement; elles ont leurs représentants dans les Facultés des lettres et de droit, au Collège de France, à l'Ecole libre des sciences politiques. La récente fondation du Collège libre des sciences sociales a montré la diversité et l'utilité des questions qui font partie de leur domaine; les nombreux auditeurs quiyen suivent les cours et conférences prouvent par leur présence que cette nouvelle institution répond à un besoin de curiosité générale.

C'est pour répondre à ce même besoin que l'éditeur de la Bibliothèque de philosophie contemporaine fonde la Bibliothèque générale des sciences sociales. Les premiers volumes de cette Bibliothèque seront la reproduction des leçons professées dans ces deux dernières années au Collège libre. La collaboration de son distingué secrétaire général assure à la Bibliotheque la continuation du concours de ses professeurs et conférenciers.

La Bibliothèque générale des sciences sociales sera d'ailleurs ouverte à tous les travaux intéressants, quelles que soient les opinions des sociologues qui leur apporteront leur concours, et l'école à laquelle ils appartiendront. Les volumes, dont les titres suivent, seront publiés dans le courant de I'annéel898, les trois premiers devant paraître aux mois de mars et avril prochains VOLUMES PUBLIÉS

L'individualisation de la peine, par R. SALEILLES, professeur agrégé à la Faculté de droit de l'Université de Paris.

L'idéalisme social, par Eugène FOURNIÈRE, député, professeur au Collège libre des sciences sociales.

Ouvriers du temps passé (xv' et xvie siècles), par H. Hausek, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand.

Chaque volume in-8° carré de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise. 6 fr. EN PRÉPARATION

La méthode historique appliquée aux sciences sociales, par Charles SEIGNOBOS, maître de conférences à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. La formation de la démocratie socialiste en France, par Albert MÉTIN, agrégé de l'Université.

Le mouvement social catholique depuis l'encyclique Rerum novarurn, par Max TURMANN.

La méthode géographique appliquée aux sciences sociales, par Jean Bkunhes, professeur à l'Université de Fribuurg (Suisse).

Les Bourses, par Thaller, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris. La décomposition du Marxisme, par Ch. ANDLER, maitre de conférences à l'Ecole normale supérieure.

La statique sociale, par le D' DELBET, député, directeur du Collège libre des sciences sociales.

Le monisme économique (sociologie marxiste), par DE Kellès-Krauz. L'organisation industrielle moderne. Ses caractères, son développement, par Maurice Dufourmentellk.

Précis d'économie sociale. Le Play et la méthode d'observation, par Alexis DELAIRE, secrétaire général de la Société d'économie sociale.

Les enquétes (théorie et pratique), par M. P. DU Maroussem, docteur en droit.

BIBLIOTHÈQUE

D'HISTOIRE CONTEMPORAINE Volumes in-12 brochés à 5 fr. 50. Volumes in-8 brochés de divers prix Cartonnage anglais, 50 cent. par vol. in– 12; 1 fr. par vol. in-8. Demi-reliure, 1 fr. 50 par vol. in-12; 2 fr. par vol. in-8.

EUROPE

SYBEL (H. de). Histoire de l'Europe pendant la Révolution française, traduitde l'allemand par Mlle DOSQUET. Ouvrage complet en 6 vol. in-8.42 fr. DEBIDOUR, inspecteur général de l'Instruction publique. Histoire diplomatique de l'Europe, de 1815 à 1878. 2 vol. in-8. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 18 fr. FRANCE

AULARD, professeur à la Sorbonne. Le Culte de la Raison et le Culte d, l'Être suprême, étude historique (1793-1794). 1 vol. in-12. 3 fr. 50 -– Études et leçons sur la Révolution française. 2 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50 DESPOIS (Eug.). Le Vandalisme révolutionnaire. Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 4° édition, précédée d'une notice sur l'auteur par M. Charles Bigot. 1 vol. in-12. 3 fr. 50 DEBIDOUR, inspecteur général de l'instruction publique. Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France (1789-1870). 1 fort vol. in-8. 1898. 12 fr. ISAMBERT (G.). La vie à Paris pendant une année de la Révolution (1791-1792). 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50 MARCELLIN PELLET, ancien député. Variétés révolutionnaires. 3 vol. in-12, précédés d'une préface de A. RANC. Chaque vol. séparém. 3 fr. 50 BONDOIS (P.), agrégé de l'Université. ♦Napoléon et la société de son temps (1793-1821). 1 vol. in-8. 7 fr. CARNOT (H.), sénateur. La Révolution française, résumé historique. 1 volume in-12. Nouvelle édit. 3fr.5O BLANC (Louis). Histoire de Dix ans (1830-1840). 5 vol. in-8. 25 fr. – 25 pl. en taille-douce. Illustrations pour l'Histoire de Dix ans. 6 fr. ELIAS REGNAULT. Histoire de Huit ans (1840-1848). 3 vol. in-8. 15 fr. 14 planches en taille-douce. Illustrations pour l'Histoire de Huit ans. 4 fr. GAFFAREL (P.), professeur à l'Université de Dijon. "Les Coloniei françaises. 1 vol. in-8. 5\* édit. 5 fr. LAUGEL (A.). La France politique et sociale. 1 vol. in-8. 5 fr. ROCHAU (de). Histoire de la Restauration. 1 vol. in-12. 3 fr. 50 SPULLER (E.), ancien ministre de l'Instruction publique. Figurei disparues, portraits contemp., littér. et politiq. 3 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50 – Histoire parlementaire de la deuxième République. 1 volume in-12. 2\* édit. 3 fr. 50 Hommes et choses de la Révolution, i vol. in-12. 1896. 3 fr. 50 TAXILE DELORD. Histoire du second Empire(1848-1870). 6 v. in-8. 42 fr. ZEVOKT (E.), recteur de l'Académie du Cm-n. Histoire de la troisième République:

Tome 1. La présidence de M. Thiers 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. Tome II. La présidence du Maréchal. 1 vol. in-8.1897. 7 fr. Tome HI. La présidence de Jules Grévy. 1 voL in-8. 7 fr. Tome IV. La présidence de Sadi-Carnot. 1 vol. in-8. (Sous presse.) 7 fr.

WAHL, inspecteur général honoraire de l'Instruction aux colonies. L'Algérie. 1 vol. in-8. 3" édit. refondue. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 5 fr. LANESSAN (de). L'Expansion coloniale de la France. Étude économique, politique et géographique sur les établissements français d'outre-mer. 1 fort vol.in-8, avec cartes. 1886. 12 fr. \*L'Indo-Chinefrançaise. Ëtude économique, politique et administrative sur la Cochinchine, le Cambodge, l'Annam et le Tonkin. (Ouvrage couronné par la Société de géographie commerciale de Paris, médaille Dupleix.) 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs hors texte. 15 fr. La colonisation française en Indo-Chine. 1 vol. in-12, avec une carte de l'Indo-Chine. 1895. 3 fr. 50 LAPIE (P.), agrégé de l'Université. Les Civilisations tunisiennes (Musulmans, Israélites, Européens). 1 v. in-12. 1898. (Couronné par l'Académie française.) 3 fr. 50 SILVESTRE (J.). L'Empire d'Annam et les Annamites, publié sous les auspices de l'administration des colonies. 1 v. in-12,avecl 1 carte de l'Annam. 3 fr. 50 WEILL (Georges), agrégé de l'Université, docteur ès lettres. L'École saintsimoniertne, son histoire, son influence jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50 ANGLETERRE

LAUGEL (Aug.). Lord Palmerston et lord Russell. 1 vol. in-12. 3 fr. 50 SIR CORNEWAL LEWIS. Histoire gouvernementale de l'Angleterre depuis 1770 jusqu'à 1830. Traduit de l'anglais. 1 vol. in-8. 7 fr. REYNALD (H.), doyen de la Faculté des lettres d'Aix. Histoire de l'Angleterre, depuis la reine Anne jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 2\* éd. 3 fr. 50 MÉT1N (Albert). Le Socialisme en Angleterre. 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50 ALLEMAGNE

VÉRON (Eug.). Histoire de la Prusse, depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa. 1 vol. in-12.6' édit., augmentée d'un chapitre nouveau contenant le résumé des événements jusqu'à nos jours, par P. Bondois, professeur agrégé d'histoire au lycée Buffon. 3 fr. 50 Histoire de l'Allemagne, depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3\* éd., mise au courant des événements par P. BONDOIS. 3 fr. 50 ANDLER (Ch.), maitre de conférences à l'Ecole normale. Les origines du socialisme d'état en Allemagne. 1 vol. in-8. 1897. 7 fr. AUTRICHE-HONGRIE

ASSELINE (L.). Histoire de l'Autriche, depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3\* édit. 3 fr. 50 SAYOUS (Ed.), professeur à la Faculté des lettres de Toulouse. Histoire des Hongrois et de leur littérature politique, del790à 1815. vol. in-18. 3 fr.50 BOURLIER (J.). Les Tchèques et la Bohème contemporaine, avec préface de M. FLOURENS, ancien ministre des Affaires étrangères. 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50 AUERBACH, professeur à la Faculté des lettres de Nancy. Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie. 1 vol. in-8, avec une carte hors texte. 1898. 5 fr. ITALIE E

SORIN (Élie). Histoire de l'Italie, depuis 1815 jusqu'à la mort de VictorEmmanuel. 1 vol. in-12. 1888. 3 fr. 50 GAFFAREL (P.), professeur à la Faculté des lettres de Dijon. Bonaparte et les Républiques italiennes (1796-1799). 1895. 1 vol. in-8. 5 fr. ESPAGNE

REYNALD (H.). Histoire de l'Espagne, depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

RUSSIE E

CRÉHANGE (M.), agrégé de l'Université. Histoire contemporaine de la Russie, depuis la mort de Paul I" jusqu'à l'avènement de Nicolas JI (18011894). 1 vol. in-12. 2' édit. 1895. 3 fr. 50 SUISSE

DAENDLIKER. Histoire du peuple suisse. Trad. de l'allem. par M"" Jules FAVREet précédé d'une Introduction de Jules FAVRE. 1 vol. in-8. 5 fr. GRÈCE & TURQUIE

BËRARD (V.), docteur ès lettres. La Turquie et l'Hellénisme contemporain.(Ouvrage cour. par l'Acad. française). lv. in-12. 2"éd. 1895. 3fr. 50 AMÉRIQUE

DEBERLE (Alf.). Histoire de l'Amérique du Sud, depuis sa conquête jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3\* édit., revue par A. MILHAUD, agrégé de l'Université. 3 fr. 50 BARNI (Jules). Histoire des idées morales et politiques en France an XVIII' siècle. 2 vol. in-12. Chaque volume. 3 fr. 50 Les Moralistes français an XVIII' siècle. 1 vol. in-12 faisant suite aux deux précédents. 3 fr. 50 BEAUSSIRE (Emile), de l'Institut. La Guerre étrangère et la Guerre civile. 1 vol. in-12. 3 fr. 50 BOURDEAU (J.). Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe. 1 vol. in-12. i' édit. 1894. 3 fr. 50 D'EICHTHAL (Eug.). Souveraineté du peuple et gouvernement. 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50 DEPASSE (Hector). Transformations sociales. 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50 Du Travail et de ses conditions (Chambres et Conseils du travail). 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50 DRIAULT (E.). La question d'Orient, préface de G. MONOD, de l'Institut 1 vol. in-8. 1898. 7 fr. GUÉROULT (G.). Le Centenaire de 1789, évolution polit., philos., artist. et scient, de l'Europe depuis cent ans. 1 vol. in-12. 1889. 3 fr. 50 LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. Le Socialisme contemporain. 1 vol. in-12. 10' édit. augmentée. 3 fr. 50 LICHTENBERGER (A). Le Socialisme utopique, étude sur quelques précurseurs du Socialisme. 1 vol. in-12. I8i)8. 3 fr. 50 Le Socialisme et la Révolution française. 1 vol. in-8. 5 fr. MATTER (P.). La dissolution des assemblées parlementaires, étude de droit public et d'histoire. 1 vol. in-8. 18'J8. 5 fr. REINACH (Joseph). Pages républicaines. 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50 SPULLER (E.).\* Éducation de la démocratie. 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50 L'Évolution politique et sociale de l'Église. 1 vol. in-12.1893. 3 fr. 50 BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE ET POLITIQUE DESCHANEL (E.), sénateur, professeur au Collège de France. Le Peuple et la Bourgeoisie. i vol. in-8. 2" édit. 5 fr. DU CASSE. Les Bols frères de Napoléon or. 1 vol. in-8. 10 fr. LOUIS BLANC. Discours politiques (1848-1881). 1 vol. in-8. 7 fr. 60 PH1LIPPSON. La Contre\*révolutlon religieuse au XVIe siècle. 1 vol. in-8. 10 fr. HENRARD (P.). Henri IV et la princesse de fondé. 1 vol. in-8. 6 fr. NOVICOW. La Politique Internationale. 1 fort vol. in-8. 7 fr. REINACH (Joseph). La France et l'Italie devant l'bistolre. 1 vol. in-8. 1893. 5 fr. LORIA (A.). Les Bases économiques de la constitution aoeiate. 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

De l'authenticité des épigramnics de Simonide, par Am. HAUVETTE, professeur adjoiut. 1 vol. in-8. 5 fr. Antinomies linguistiques, par Victor Henry, professeur à la Faculté. 1 vol. in-8. 2 fr. Mélangez d'histoire du moyen âge, par MM. le Prof. LUCHAIRE, DUPONT, FERRIER et POUPARDIN. 1 vol. in-8. 3 fr. 50 Etudes linguistiques sur la Basse-Auvergne, phonétique historique du patois de Vinzelles (Puy-de-Dôme), par ALBERT DAUZAT, préface de M. le Prof. ANT. THOMAS. 1 vol. in-8. 6 fr. De la flexion dans Lucrèce, par A. CARTAULT, professeur à la Faculté. 1 vol. in-8. 4 fr. Le treize vendémiaire an IV, par HENRY Zivy. 1 vol. in-8, avec 2 pl. hors texte. 4 fr. TRAVAUX DE L'UNIVERSITÉ DE LILLE PAUL FABRE. La polyptyque du chanoine Benoit Etude sur un manuscrit de la bibliothèque de Cambrai. 3 fr. 50 MÉDÉRIC DUFOUR. Sur la constitution rythmique et métrique du drame grec. 1" série, 4 fr.; 2e série, 2 fr. 50; 3" série, 2 fr. 50. A. PINLOCHE. Principales oeuvres de Herbart. (Pédagogie générale. Esquisse de leçons pédagogiques. – Aphorismes et extraits divers). 7 fr 50 A. PENJON. Pensée et réalité, de A. Spir, trad. de l'allem. in-8°. 10 fr. ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON Lettres intimes de J.-1I. Alberoni adressées au comte d. Rocea, ministre des finances du duc de Parme, par Emile BouRGEOts, maitre de conférences à l'École normale. 1 vol. in-8. 10 fr. Sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine, par Arthur HANNEQUIN, professeur à la Faculté des lettres. 1 v. in-8. 7 fr. 50 Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV siècle, par Raymond Thamin, professeur au lycée Condorcet. 1 vol. in-8. 7 fr. 50 La république des Provtnces-Unirs, la France et les PaysBas espagnols, de 163O à 1650, par A. WaddingtON, professeur à la Faculté des lettres.

Tome 1 (1630-42). 1 vol. in-8. 6 fr. Tome 11 (1642-50). 1 vol. in-8. 6 fr. Le Vivarals, essai de géographie régionale, par Burdin. 1 vol. in-8. 1898. 6 fr.PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE, par Taxile DELORD. 6 vol. in-8 colombier avec 500 gravures de FERAT, Fr. Regamey, etc. Chaque vol. broché, 8 fr. Cart. doré, tr. dorées. 11 fr. 50 HISTOIRE POPULAIRE DE LA FRANCE, depuis les origines Juaqu'en 1815. à vol. in-8 colombier avec 1323 gravures. Chaque vol. broché, 7 fr. 50. -Cart. toile, tr. dorées. 11 fr. \*IDe Saint LovLis à, Tripoli M\*nir le Lac Tchad

Par le Lieutenant-Colonel M ON TE IL

1 beau volume in-8 colombier, précédé d'une préface de M. de Vogué, de l'Académie française, illustrations de Rtou. 1895. 20 fr. Ouvrage couronné par l'Académie française (Prix Montyon)

RECUEIL DES INSTRUCTIONS DONNÉES

AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE

DEPUIS LES TRAITÉS DE WESTPHALIE JUSQU'A LA RÉVOLUTION FRANÇAISE Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques au Ministère des Affaires étrangères.

Beaux volumes in-8 raisin, imprimés sur papier de Hollande, avec Introduction et notes.

1. AUTRICHE, par M. Albert SOREL, de l'Académie française. 20 frII. SUÈDE, par M. A. GEFFROY, de l'Institut. 20 fr. III. PORTUGAL, par le vicomte DE Caix DE SAINT-AYMOUR. 20 fr. IV et V. POLOGNE, par M. Louis Farges, 2 vol. 30 fr. VI. ROME, par M. G. Hahotaux, de l'Académie française. 20 fr. VII. BAVIERE, PALATINAT ET DEUX-PONTS, par M. André LEBON. 25 fr. VIII et IX.– RUSSIE, par M. Alfred Rakbadd, de l'institut. 2 vol. Le 1er vol. 20 fr. Le second vol 25 fr. X. – NAPLES ET PARME, par M. Joseph Reinach 20 fr. XI. ESPAGNE (1649-1750), par MM. Morel-Fatio etLÉONARDON (tome I) 20 fr. XII et XII bis.– ESPAGNE (1750-1789) (t. II et Hl),parlesmèmes(io«spresse). XIII.– DANEMARK, par A. GEFFROY, de l'Institut. 14 fr. XIV et XV. SAVOIE-MANTOUE, par M. HorriC de BEAUCAIRE (sous presse). \*INVENTAIRE ANALYTIQUE

DES

ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES PUBLIÉ

Sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques I. Correspondance politique de MM. de CA8TILLOM et de MAR1LLAC, ambassadeurs de Franee en Angleterre (1SS8\*»4O), par M. JEAN KAULEK, avec la collaboration de MM. Louis Farges et Germain Lefèvre-Pontalis. 1 vol. in-8 raisin 15 fr. II. Papiers de BARTHÉLÉMY, ambassadeur de Franee en «laisse, de 1792 à 1797 (année 1792), par M. Jean KAULEK. 1 vol. in-8 raisin 15 fr. III. – Papiers de BARTHÉLÉMY (janvier-août 1793), par M. JEAN Kaulek. 1 vol. in-8 raisin 15 fr. IV. Correspondance politique de ODET DE SELVE, ambassadeur de France en Angleterre (1546-1549), par M. G. LefèvrePontalis. 1 vol. in-8 raisin 15 fr. V. Papiers de BARTHÉLÉMY (septembre 1793 à mars 1794), par M. Jean Kaulek. 1 vol. in-8 raisin 18 fr. VI. Papiers de BARTHÉLÉMY (avril 1794 à février 1795), par M. JEAN Kaulek. 1 vol. in-8 raisin 20 fr. VII. Papiers de BARTHÉLÉMY (mars 1795 à septembre 1796). Négociations de la paix de Bdle, par M. Jean Kaulek. 1 volume in-8 raisin 20 fr. Correspondance des Deys d'Alger avec la Cour de France (19S»-IS33), recueillie [ht Eug. I'lantet, attache au Minislèiu des Affaires étrangères. 2 vol. in-8 raisin avec 2 planches en taille-douce hors texte. 30 fr. Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avee la Cour (1599-I83O), recueillie par Eug. Plantet, publiée sous les auspices du Ministère des Affaires étrangères. Tome 1. In-8 raisin. (Épuisé.) TOME II. 1 fort vol. in-8 raisin 20 fr. TOME III. 1 fort vol. in-8 raisin (sous presse).

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER Dirigée par Th. RIBOT, Professeur au Collège de France.

(2-i\* année, 1899.)

Paraît tous les mois, par livraisons de 7 feuilles grand in-8, et forme chaque année deux volumes de 680 pages chacun.

Prix d'abonnement

On an, pour Paris, 30 fr. Pour les départements et l'étranger, 33 fr. La livraison 3 fr.

Les années écoulées, chacune 30 francs, et la livraison, 3 fr.

Première table des matières (1876-1887). 1 vol. in-8 3 fr. Deuxième table des matières (1888-1895). 1 vol. in-8. 3 fr. La REVUE philosophique n'est l'organe d'aucune secte, d'aucune école en particulier. Tous les articles de fond sont signée et chaque auteur est responsable de son article. Sans professer un culte exclusif pour l'expérience, la direction, bien persuadée que rien de solide ne s'est fondé sans cet appui, lui fait a plus large part et n'accepte aucun travail qui la dédaigne. Elle ne néglige aucune partie de la philosophie, tout en s'attachant cependant à celles qui, par leur caractère de précision relative, offrent moins de prise aux désaccords et sont plus propres à rallier toutes les écoles. La psychologie, avec ses auxiliaires indispensables, l'anatomie et la physiologie du système nerveux, la pathologie mentale, la psychologie des races inférieures et des animaux, les recherches expértmentales des laboratoires; – la logique; – les théories générales fondées sur les découvertes scientifiques; YesthHique; les hypothèses métaphysiques, tels sont les principaux sujets dont elle entretient le public.

Plusieurs fois par an paraissent des Revues générales qui embrassent dans un travail d'ensemble les travaux récents sur une question déterminée: sociologie, morale, psychologie, linguistique, philosophie religieuse, philosophie mathématique, psycho-physique, etc. La Revue désirant être avant tout, un organe d'information, a publié depuis sa fondation le compte rendu de plus de quinze cents ouvrages. Pour faciliter l'étude et les recherches, ces comptes rendue sont groupés sous des rubriques spéciales anthropologie criminelle, esthétique, métaphysique, Théorie de la connaissance, histoire de la philosophie, etc., etc. Ces comptes rendus sont, autant que possible, impersonnels, notre but étant de faire connaître le mouvement philosophique contemporain dans tomes ses directions, non de lui imposer une doctrine.

En un mot par la variété de ses articles et par l'abondance de ses renseignements elle donne un tableau complet du mouvement philosophique et scientifique en Europe. Aussi a-t-ellc sa place marquée dans les bibliothèques des professeurs et de ceux qui se destinent à l'enseignement de la philosophie et des sciences ou qui s'intéressent au développement du mouvement scientifique.

\*REVUE HISTORIQUE

Dirigée par G. HOIOD

Membre de l'Institut, maître de conférences à l'Ecole normale

Président de la section historique et philologique à l'Ecole des hautes études (24° année, 1899.)

Paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8° de 15 feuilles et forme par an trois volumes de 5UO pages chacun.

CHAQUE LIVRAISON CONTIENT

I. Plusieurs articles de fond, comprenant chacun; s'il est possible, un travail complet. – H. Des Mélanges et Variétés, composés de documents inédits d'une étendue restreinte et de courtes notices sur des points d'histoire curieux ou mal connus. III. Un Bulletin historique de la France et de l'étranger, fournissant des renseignements aussi complets que possible sur tout ce qui touche aux études historiques. IV. Une Analyse des publications périodiques de la France et de l'étranger, au point de vue des études historiques. V. Des Comptes rendus critiques des livres d'histoire nouveaux. Prix d'abonnement

Un an, pour Paris, 30 fr. Pour les départements et l'étranger, SS fr. La livraison. 6 fr.

Les années écoulées, chacune 30 francs, le fascicule, 6 francs. Les fascicules de la 1" année, 9 francs.

Tables générales des matières.

I. 1876 à 1880. 3 fr. pour les abonnés. 1 fr. 50

il. – 1881 à 1885. 3 fr. 1 fr. 50

III. 1886 à 1890. 5 fr. – 2 fr. 50

IV. 1891 à 1895. 3fr.; 1 fr. 50

ANNALES

DES

SCIENCES POLITIQUES RECUEIL BIMESTRIEL

Publié avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves de l'École libre des sciences politiques

(Quatorzième année, 1899)

COMITÉ DE RÉDACTION:

M. Emile BOUTMY, de l'Institut, directeur de l'Ecole M. ALF. DE Foville, de l'Institut, directeur de la Monnaie; M. R. STOURM, ancien inspecteur des Finances et administrateur des Contributions indirectes M. Alexandre Ribot, député, ancien ministre; M. Gabriel Alix; M. L. RENAULT, pro-' fesseur à la Faculté de droit; M. André LEBON, ancien ministre des colonies M. Albert SOREL, de l'Académie française M. A. VandAl, de l'Académie française Aug. ARNAUNÉ, Directeur au ministère des Finances M. Émile Bourgeois, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure Directeurs des groupes de travail, professeurs à l'Ecole. Secrétaire de la rédaction M. A. VIALLATE.

Les sujets traités dans les Annales embrassent les matières suivantes Economie, politique, finances, statistique, histoire constitutionnelle, droits international, public et privé, droit administratif, législations civile et commerciale privées, histoire législative et parlementaire, histoire diplomatique, géographie économique, ethnographie, etc.

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Un an (du i5 janvier) Paris, 18 fr.; départements et étranger, 19 fr. La livraison, 3 fr. 50.

Les trois premières années (1886-1887-1888) se vendent chacune 16 francs, les livraisons, chacune 5 francs, la quatrième année (1889) et les suivantes se rendent chacune 18 francs, et les livraisons, chacune 3 fr. 50.

Revue mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris

(9» année, 1899)

PUBLIÉE PAR LES PROFESSEURS:

MM. CAPITAN (Anthropologie pathologique), Mathias DUVAL (Anthropogénie et Embryologie), Georges Hervé (Ethnologie), J.-V. Labohde (Anthropologie biologique), André Lbfèvrb (Ethnographie et Linguistique), Ch. LETOURNEAU (Histoire des civilisations), Manouvribr (Anthropologie physiologique), Mahoudhau (Anthropologie zoologique), SCHRADER (Anthropologie géographique), H. THULIÉ, directeur de l'Ecole. Cette revue parait tous les mois depuis le 15 janvier 1891, chaque numéro formant une brochure in-8 raisin de 32 pages, et contenant une leçon d'un de. professeurs de l'Ecole, avec ligures intercalées dans le texte et des analyses et comptes rendus des faits, des livres et des revue. périodique! qui doivent intéresser les personnes s'occupant d'anthropologie.

ABONNEMENT: France et Étranger, 10 fr. Le Numéro, 1 fr.

ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES Dirigées par le D' DARIEX

(9e année, 1899)

Le ANNA™\* DES SCIENCES PSYCHIQUES ont pour but de rapporter, avec force preuves à l'appui, toutes les observations sérieuses qui ieui seiunl adii.^ËS, relatives aux faits soi-disant occultes: 1° de télépathie, de lucidité, de pressentiment; 2° de mouvements d'objets, d'apparitions objectives. En dehors de ces chapitres de faits sont publiées des théories se bornant à la discussion des bonnes conditions pour observer et expérimenter des analyses, bibliographies, critiques, etc. Les ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES paraissent tous les deux mois par numéro» de quatre feuilles in-8 carré (U pages), depuis le 15 janvier 1891.

ABONNEMENT Pour tous pays, 12 fr. Le Numéro, 2 fr. 50.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Publiée sous la direction de M. Emile ALGLAVE La Bibliothèque scientifique internationale est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font chaque jour dans tous les pays. Chaque savant expose les idées qu'il a introduites dans la science et condense pour ainsi dire ses doctrines les plus originales. On peut ainsi, sans 'quitter la France, assister et participer au mouvement des esprits en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, en Italie, tout aussi bien que les savants mêmes de chacun de ces pays. La Bibliothèque scientifique internationale ne comprend pas seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles; elle aborde aussi les sciences morales, comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattachent encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles. Cette collection paraît à la fois en français et en anglais: à Paris, chez Félix Alcan; à Londres, chez C. Kegan, Paul et Cle; à NewYork, chez Appleton.

LISTE DES OUVRAGES PAR ORDRE D'APPARITION 91 VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE. CHAQUE VOLUME 6 FRANCS. 1. J. TYNDALL. Les Glaciers et le8 Transformations de l'eau, avec figures. i vol. in-8. 6" édition. 6 fr. I. BAGEHOT. Lai» aelentinques da développement dés nations dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in-8. 5\* édition. 6 fr. t. MAREY. La Haehlne animale, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses fig. i vol. in-S. 5e édit. augmentée. 6 fr. t. BAIN. L'Esprit et le Corps. 1 vol. in-8. 6e édition. 0 fr. 5. PETTIGREW. La Locomotion ekes le\* animaux, marche, natation. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. S fr. 6. HERBERT SPENCER.\*I,a Selenee.oeiale.lv. in-8. 12» édit. 6fr. 7. SCHMIDT (0.). La Descendance de l'kamnu et I\* Darwinisme. 1 vol. in-8, avec flg. 6" édition. 6 fif. 8. MAUDSLEY. Le Crime et la Folle. vol, in-8. 6° édit. 6 fr. 9. VAN BENEDEN. Les Commensaux et les Parasites dame le règne animal. 1 vol. in-8, avec figures. 3' édit. 6 fr. 10. BALFOUR STEW ART. La Conservation de l'énergie, suivi d'une Etude sur la nature de la force, par M. P. de SAINT-ROBERT, avec figures. 1 vol. in-8. 5' édition. S fr. II. DRAPER. Les Conflit\* de la aelenee et de la religion. 1 vol. in-8. 9\* édition. ̃ 6 fr. 11. L. DUMONT. Théorie scientifique de la sensibilité. 1 vol. in-8. i\* édition. 8 fr. 1t. SCHUTZENBERGER. \*Les Fermentations. 1vol. in-8, avec fig. 6° édit. 6 fr. 11. WHITNEY. La vie au langage. 1 vol. in-8. A\* édit. 6 fr. 15. COOKI et BERKELEY. Les Champignons. 1 vol. in-8, avec figures. V édition. fi fr. 16. BKKNSTEIN.\* Les gens. 1 vol. in-8, avec 91 fif. 5» édit. 6 ir.

17. BERTHELOT. \*La Synthèse chimique. 1 vol. in-8. 8'édit. 6 fr. 18. NIEWENGLOWSKl (H.), \*La photographie et la photochimie. t ol. in-8, avec gravures et une planche hors texte. 6 fr. 19. LUYS. Le Cerveau et ses fonctions, avec figures. i vol. in-8. 78 édition. 6 fr. 50. STANLEY JEVONS.\* La Monnaie et le Mécanisme de t'éebaage. 1 vol. in-8. 5\* édition. 6 fr, 51. FUCHS. Les Volcans et les Tremblement. de terre. i vol. in-8, avec figures et une carte en couleur. 5e édition. 6 fr. 52. GÉNÉRAL BRIALMONT. Les camps retranché» et leur râle dans la défense de. États, avec fig. dan. le texte et 2 planches hors texte. 3" édit. 6 fr. SS. DE QUATREFAGES. \*tVE;spèeekumaine.lv. in-8. 12\*édit. 6fr. 14. BLASERNA et HELMHOLTZ. Le Son et la Musique. 1 vol. in-8, avec figures. 5° édition. 6 fr. 15. ROSENTHAL. Les Nerfs et les Muselés. 1 vol. in-8, avec 76 figures. S\* édition. Epuisé.

10. BRUCKE et HELMHOLTZ. Principes «eientlnques de. beauxarts. 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4" édition. 6 tr. 17. WURTZ. La Théorie atomique. 1 vol. in-8. 8° édition. 6 Ir. S8-S9. SECCHI (le père). Les Étoiles. 2 vol. in-8, avec 63 figures dans 1» texte «tl7 pl. en noir et en couleur hors texte. 3" édit. 12 fr. 30. JOLY. L'Homme avant le. métaux. 1 vol. in-8, avec figures. 4" édition. 6 fr. tl. A. BAIN. La Science de l'éducation. 1vol. in-8. 8e édit, 6 fr. IS-33. THURSTON (R.).\* Histoire de la machine à vapeur, précédée d'une Introduction par M. Hirscb. 2 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte et 16 planches hors texte. 3e édition. 12 fr. 14. HARTMANN (R.). \*Le» Peuples de l'Afrique. 1 vol. in-8, avec tlgnres. 2\* édition. 6 fr. 16. HERBERT SPENCER. Les Bases de la morale évolutionniste. 1 vol. in-8. 5' édition. 6 fr. 10. HUXLEY. L'Éerevtsse introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. 0 fr. »7. DE ROBKRTY. ne la Sociologie. 1 vol. in-8. 3' édition. 6 fr. 18. ROOD. Théorie scientifique de. eouleurs. 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleur hors texte. 2e édition. 6 fIr. 19. DE SAPORTA et MARION. L'Évolution durègne végétal (les Cryptogames). 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr. 40-41. CHARLTON BASTIAN. \*Le Cerveau, organe de la pensée ehc» m rbommeetchezlei animaux. 2vol.in-3, avec figures. 2e éd. 12 fr. »I. JAMES SULLY. \*Les illusions des sens et de l'esprit. 1 vol. in-8, avec figures. 2" édit. 6 fr. 48. YOUNG. \*Le soleil. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr. 44. DECANDOLLE.\* L'Origine des plantes cultivée». 4\* édition. 1 vol. in-8. 8fr. \*5-46. SIR JOHN LUBBOCK. Fourmis, abeilles et guêpes. Études expérimentales sur l'organisation et les mœurs des sociétés d'insectes hyménoptères. 2 vol. in-8, avec 65 figures dans le texte et 13 planches hors texte, dont 5 coloriées. 12 fr. 47. PERRIER (Edm.). La Philosophie zooloclque avant Darwin. 1 vol. in-8. 3» édition. 6 fr. 48. STALLO. \*L« Matière et la Physique moderne. 1 vol. ln-8, 2e éd., brécédé d'une Introduction par Ca. FRIEDEL. e tr. 49. MANTEGAZZA. La Physionomie et l'Expression des sentiments. 1 vol. in-8. 3e édit., avec huit planches hors texte. 6 fr. 10. DE MEYER. \*Les Organes de la parole et leur emploi po»r la tormatlon des sons du langage. 1 vol. in-8, avec 51 figures, précédé d'une Introd. par M. 0. CLAVEAU. 6 îr.

61. DE LANESSAN.\*lntroductlon à l'Étude de la botanique (le Sapin.) 1 vol. in-8, 2\* édit., avec 143 figures dans le texte. 6 fr. 6J-5S. DE SAPORTA et MARION: L'Evolution du règne végétal (lei Phanérogames). 2 vol. in-8, avec 136 figures. 12 fr. bk. TROUESSART. \*Les Microbes, les Ferments et les Moisissures. 1 vol. in-8, 2" édit., avec 107 figures dans le texte. 6 fr. 55. HARTMANN (R.),\*Les Singes anthropoïdes, et leur organisation comparée à eelle de l'homme. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr. 56. SCHMIDT (O.).\*Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques. 1 vol. in-8 avec 51 figures. 6 fr. 67. BINET et FÉRÉ. Le Magnétisme animal. 1 vol. in-8. 4" édit. 6 fr. 58-59. ROMANES.\* L'lntelligencedesanlinaux.2v.in-8.2l!édit. i2 fr. 60. F.LAGRANGE. Physiologie des exercices du corps. 1 vol. in-8. V édition. 6 fr. 81. DREYFUS.\* Évolution des mondes et des sociétés. 1 vol. in-8. 3° édit. 8 fr. 62. DAUBRÉE. Les Régions Invisibles du globe et des espaces célestes. 1 vol. in-8 avec 85 flg. dans le texte. 2° édit. 6 fr. 68-64. SIR JOHN LUBBOCK. L'Homme préhistorique. 2 vol. in-8, avec 228 figures dans le texte. 4e édit. 12 fr. 65. RICHET (Ch.). La Chaleur antmate. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr. 66. FALSAN (A.). \*La période glaciaire principalement en Franee et en Suisse. val. in-8, avec 105 figures et 2 cartes. 6 fr. 67. BEAUNIS (H.). Les Sensations internes. 1 vol. in-8. 6 fr. 88. CARTAILHAC (E.). La France préhistorique, d'après les sépultures et les monuments. 1 vol. in-8, avec 162 figures. 2e édit. 6 fr. 69. BERTHELOT.\* La Révolution chimique, Lavoisler. i vol. in-8. 6 fr. 70. SIR JOHN LUBBOCK. Lee gens et l'instinct chez les animaux, principalement chez les insectes. 1 vol. in-8, avec 150 figures. 6 fr. 71. STARCKE. \*La Famille primitive. 1 vol. in-8. 6 fr. 72. ARLOING, Les Virus. i vol. in-8, avec figures. 6 fr. 73. TOPINARD. L'Homme dans la Nature. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr. 74. BINET (Atf.).\* Les Altérations de la personnalité. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr. 75. DE QlîATREFAGES(A.).\*Oarwln et ses précurseurs français. 1 vol. in-8. 2° édition refondue. 6 fr. 76. LEFÈVRE (A.). Les Races et les langues. 1 vol. in-8. 6 fr. 77-78. DE QUATREFAGES. Les Kinules de Itarwln. 2 vol. in-8 avec préfaces de MM. E. PERRIER et HAMY. 12 fr. 79. BRUNACHE (P.). Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad. 1 vol. in-8, avec figures. 1894. 6 fr. 80. ANGOT (A.). \*Les Aurores polaires. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr. 81. JAGCARD. Le pétrole, le bitume et l'asphalte au point de vue géologique. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr. 82. MEUN!ER(Sttin.). La Géologie comparée, 1 vol. in-8, avecfig. 6 fr. 83. LE DANTEC. Théorie nouvelle de la vie. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr. 84. DE LANESSAN. Principes de colonisation. 1 vol. in-8. 6 fr. 85. DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. L'évolution régressive en biologie et en sociologie. 1 vol. in-8 avec gravures. 6 fr. 86. MORTILLET (G. de). Formation de la Nation française. 1 vol. in-8, avec 150 gravures et 18 cartes. 6 fr. 87. ROCHÉ (G.). la Culture des Mers (piscifacture, pisciculture, ostréiculture). 1 vol. in-8, avec 81 gravures. 6 fr. 88. COSTANTIN (J.). Les Végétaux et les Milieux cosmiques (adaptation, évolution). 1 vol. iu-8, avec 171 gravures. 6 fr. 89. LE DANTEC. L'évolution individuelle et rnéredité. 1vol. in-8. 6 fr. 90. CllGtvET et GARNIER. La Céramique ancienne et moderne. 1 vol. avec grav. 6 fr. 91. GELLE (E.-M.). L'audltlonct m»« or«roiie». lv. in-8 avec grav. 6 fr.

LISTE PAR ORDRE DE MATIÈRES

DES 89 VOLUMES PUBLIÉS

DE LA BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE UR LA l)ll)LlUllIrj({yË ùi)iM\llMH|Jl!i lli 1 fi ili\ A 1 10i\ AL fi Chaque volume in-8, cartonné à l'anglaise. 6 francs.

SCIENCES SOCIALES

Introduction à la science sociale, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 12> édit. 6 fr. Les. Bases de la morale évolutionniste, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 4- édit. 6 fr. Les Conflits de la science et de la religion, par DRAPER, professeur à l'Université de New-York. 1 vol. in-8. 8" édit. 6 fr. Le Crime et la Folie, par H. MAUDSLEY, professeur de médecine légale à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5" édit. 6 fr. La Monnaie et le Mécanisme de l'échange, par W. STANLEY Jevons, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5" édit. 6 fr. La Sociologie, par DE ROBERTY. 1 vol. in-8. 3\* édit. 6 fr. La Science de l'éducation, par Alex. BAIN, professeur à l'Université d'Aberdeen (Ecosse). 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr. Lois scientifiques du développement des nations dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle, par W. BAcehot. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr. La Vie du langage, par D. Whitney, professeur de philologie comparée à Yale-College de Boston (États-Unis). 1 vol. in-8. 3\* édit. 6 fr. La Famille primitive, par J. STARCKE, professeur à l'Université de Copenhague. 1 vol. in-8. 6 fr. PHYSIOLOGIE

Les Illusions des sens et de l'esprit, par James Sully. 1 v. in-8. 2\* édit. 6 fr. La Locomotion chez les animaux (marche, natation et vol), par JT.-B. PETtigrew, professeur au Collège royal de chirurgie d'Edimbourg (Ecosse). 1 vol. in-8, avec 110 figures dans le texte. 2\* édit. 6 fr. La Machine animale, par E.-J. MAREY, membre de l'Institut, prof. au Collège de France. 1 vol. in-8, avec 117 figures. i' édit. 6 fr. Les Sens, par BERNSTEIN, professeur de physiologie à l'Université de Halle (Prusse). 1 vol. in-8, avec 91 figures dans le texte. 4\* édit. 6 fr. Les Organes de la parole, par H. DE MEYER,professeur à l'Université de Zurich, traduit de l'allemand et précédé d'une introduction sur l'Enseignement de la parole aux sourds-muets, par 0. CLAVEAU, inspecteur général des établissements de bienfaisance. 1 vol. in-8, avec 51 grav. 6 fr. La Physionomie et l'Expression des sentiments, par P. MANTEGAZZA, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Florence. 1 vol. in-8, avec figures et 8 planches hors texte. 3\* édit. 6 fr. Physiologie de» exercices du corps, par le docteur F. Lagxange. 1 vol. in-8. 7\* édit. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 6 fr. La Chaleur animale, par Ch. RICHET, professeur de physiologie à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 6 fr. Les Sensations internes, par H. Beauhis. 1 vol. in-8. 6 fr. Les Virus, par M. Abloino, professeur à la Faculté de médecine de Lyon, directeur de l'école vétérinaire. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr. Théorie nouvelle de la vie, par F. LE DANTEC, docteur ès sciences, 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr. L'évolution individuelle et l'hérédité, par le même. 1 vol. in-8. 6 fr. L'audition et ses organes, par le Docf E.-M. Celle, membre de la Société de biologie. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr. PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

Le Cerveau et ses fonctions, par J. Luvs, membre de l'Académie de médecine, médecin de la Charité. 1 vol. in-8, avec fig. 7° édit. 6 fr. La Cerveau et la Pansée chez l'homme et les animaux, par Charlton BASTIAN, professeur à l'Université de Londres. ï voi. in-8,avec 184 fig. dans le texte. ï' édit. 12 fr. Le Crime et la Folie, par H. MAUDSLEY, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 6" édit. 6 fr. L'Esprit et le Corps, considérés au point de vue de leurs relations, suivi d'études sur les Erreurs généralement répandues au sujet de l'esprit, par Alex. Bain, prof. à l'Université d'Aberdeen (Ecosse). 1 v. in-8. 6' éd. 6 fr. Théorie scientifique de la sensibilité le Plaisir et la Peine, par Léon Dumont. 1 vol. in-8. 3" édit. 6 fr.

La Matière et la Physique moderne, par Stallo, précédé d'une préface par M. Ch. Friedel, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2" édit. 6 fr. Le Magnétisme animal, par Alf. BINET et Ch. Féiié. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. î' édit. 6 fr. L'Intelligence des animaux, par Romanes, 2 v. in-8. 2° éd. précédée d'une préface de M. E. PERRIER, prof. au Muséum d'histoire naturelle. 12 fr. L'Évolution des mondes et des sociétés, par (' DREYFUS. In-8. 6 fr. L'évolution régressive en biologie et en sociologie, par Dëmoor, MAsSART et VANDERVELDE, prof. des Univ.de Bruxelles. 1 v. in-8, avec grav. fr. \*Les Altérations de la personnalité, par Atf. BINET, directeur du laboratoire de psychologie à la Sorbonne. In-8, avec gravures. 6 fr. ANTHROPOLOGIE

L'Espèce humaine, par A. DE Qdatrefages, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8. 12' édit. 6 fr. Ch. Darwin et ses précurseurs français, par A. DE Quatrefages. 1 v. in-8. 2' édition. 6 fr. Les Émules de Darwin, par A. DE Quatrefages, avec une préface de M. Edm. Perrier, de l'Institut, et une notice sur la vie et les travaux de l'auteur par E.-T. Hamy, de l'Institut. 2 vol. in-8. 12 fr. L'Homme avant les métaux, par N. Joly, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8, avec 150 gravures. 4" édit. 6 fr. Les Peuples de l'Afrique, par R. HARTMANN, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 93 figures dans le texte. 2e édit. 6 fr. Les Singes anthropoïdes et leur organisation comparée à celle de l'homme, par R. HARTMANN, prof. à l'Univ. de Berlin. 1 vol. in-8, avec 63 tig. 6 fr. L'Homme préhistorique, par SiR JOHN LUBBOCK, membre dela Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec 228 gravures dans le texte. 3" édit. 12 fr. La France préhistorique, parE. CARTAiLiuc.In-8, avec 150 gr.2«édit. 6 fr. L'Homme dans la Nature, par Topinard, ancien secrétaire général de la Société d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8, avec 101 gravures. 6 fr. Les Races et les Langues, par André LEFÈVRE, professeur à l'Ecole d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8. 6 fr. Le centre de l'Afrique. Autour du Tchad, par P. BRUNACHE, administrateur à Aïn-Fezza (Algérie). 1 vol. in-8 avec gravures. 6 fr. Formation de la Nation française, par G. de MORTILLET, professeur à l'Ecole d'Anthropologie. ln-8, avec 150 grav. et 18 cartes. 6 fr. ZOOLOGIE E

La Descendance de l'homme et le Darwinisme, par 0. Schmidt, professeur à l'Université de Strasbourg. t vot. in-8, avec figures. 6\* édit. 6 fr. Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques, par 0. SCHMIDT. 1 vol. in-8, avec 51 figures dans le texte. 6 fr. Fourmis, Abeilles et Guêpes, par sir JOHN Uibbock, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec figures dans le texte, et 13 planches hors texte dont 5 coloriées. 12 fr. 'Les Sens et l'instinct chez les animaux, et principalement chez les insectes, par Sir JOHN LUBBOCK. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr. "L'Écrevisse, introduction à l'étude de la zoologie, par Th.-H. Huxley, membre de la Société royale de Londres. 1 vol.in-8, avec 82 grav. 6 fr. Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal, par P.-J. Van Beneden, professeur à l'Université de Louvain (Belgique). 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 3\* édit. 6 fr. La Philosophie zoologique avant Darwin, par Edmond PERRIER, de l'Institut, prof. au Muséum. 1 vol. in-8. 2\* édit. 6 fr. Darwin et ses précurseurs français, par A. de Quatrefages, de l'Institut. 1vol. in-8. fr édit. 6 fr. La Culture des mers en Europe (Pisciculture, piscifacture, ostréiculture), par G. Roche, insp. gén. des pêches maritimes. ln-8, avec 81 grav. 6 fr. BOTANIQUE- GÉOLOGIE Fr

Les Champignons, parCooKEet Berkeley. lv. in-8, avec 110fig.4"é(l. 6 fr. L'Évolution du règne végétal, par G. de Saporta et MARION, prof. à la Faculté des sciences de Marseille

Les Crytogames. 1 vol, in-8, avec 85 figures dans le texte. 6 fr. II. Les Phanérogames. 2 vol. in-8, avec 136 flg. dans le texte. 12 fr.

Les Volcans et les Tremblements de terre, par FucHs, prof. à l'Univ. de Heidelberg. 1 vol. in-8, avec 36 fig. 5\* éd. et une carte en couleur. 6 fr. La Période glaciaire, principalement en France et en Suisse, par A. FALSAN. 1 vol. in-8, avec 105 gravures et 2 cartes hors texte. 6 fr. Lei Régions invisibles du globe et des espaces célestes, par A. Daubrée, de l'Institut 1 vol. in-8, 2\* édit., avec 89 gravures. 6 fr. \*Le Pétrole, le Bitume et l'Asphalte, par M. JACCARD, professeur à l'Académie de Neuchàtel (Suisse). 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr. 'L'Origine des plantes cultivées, par A. DE Candolle, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8. i' édit. 6 fr. Introduction à l'étude de la botanique (le Sapin), par J. DE LANESSAN, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8. 2\* édit., avec figures dans le texte. 6 fr. Microbes, Ferments et Moisissures, par le docteur L. TROUESSART. 1 vol. in-8, avec 108 figures dans le texte. 2e édit. 6 fr. La Géologie comparée, par STANISLAS Meunier, professeur au Muséum. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr. Les Végétaux et les milieux cosmiques (adaptation, évolution), par J. COSTANTIN, maître de conférences, à l'Ecole normale supérieure. 1 vol. in-8 avec 171 gravures. 6 fr. CHIMIE

Les Fermentations, par P. Schutzenbehger, memb. de l'Institut. 1 v. in-8, avec fig. 6\* édit. 6 fr. La Synthèse chimique, par M. BERTHELOT, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences. 1 vol. in-8. 8" édit. 6 fr. La Théorie atomique, par Ad. Wurtz, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 8\* édit., précédée d'une introduction sur la Vie et les Travaux de l'auteur, par M. Ch. FRIEDEL, de l'Institut. 6 fr. La Révolution chimique (Lavoisier), par M. Rerthelot. 1 vol. in-8. 6 fr. La Photographie et la Photochimie, par H. NIEWENGLOWSKI. 1 vol. avec gravures et une planche hors texte. 6 fr. ASTRONOMIE MECANIQUE

Histoire de la Machine à vapeur, de la Locomotive et des Bateaux a vapeur, par R. THURSTON, professeur à l'Institut technique de Hoboken, près de New-York, revue, annotée et augmentée d'une introduction par M. Hirsch, professeur à l'tcole des ponts et chaussées de Paris. 2 vol. in-8, avec 160 figures et 16 planches hors texte. 3\* édit. 12 fr. Les Etoiles, notions d'astronomie sidérale, par le P. A. Secchi, directeur de l'Observatoire du Collège Romain. 2 vol. in-8, avec 68 figures dans le texte et 16 planches en noir et en couleurs. 2" édit. 12 fr. Le Soleil, par C.-A. Young, professeur d'astronomie au Collège de NewJersey. 1 vol. in-8, avec 87 figures. 6 fr. Les Aurores polaires, par A. ANGOT, membre du Bureau centra météorologique de France. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr. PHYSIQUE

La Conservation de l'énergie, par BALFOUR STEWART, prof. de physique au collège Owens de Manchester (Angleterre).1 1 vol. in-8 avec fig. i' édit. 6 fr. Les Glaciers et les Transformations de l'eau, par J. TYNDALL, suivi d'une étude sur le même sujet, par HELMHOLTZ, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec fig. et 8 planches hors texte. 5\* édit. 6 fr. La Matière et la Physique moderne, par STALLO, précédé d'une préface par Ch. Friedel, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 2" édit. 6 fr. THÉORIE DES BEAUX-ARTS

Le Son et la Musique, par P. BLASERNA, prof. à l'Université de Rome, prof. f. à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 41 tig. i' édit. 6 fr. Principes scientifiques des Beaux-Arts, par E. Brucke, professeur à l'Université de Vienne. 1 vol. in-8, avec fig. i' édit. 6 fr. Théorie scientifique des couleurs et leurs applications aux arts et à l'industrie, par U. N. Roou, professeur à CoionUjia-Coiiege de New- York, 1 vol. in-8, avec 130 figures et une planche en couleurs. 6 fr. La Céramique ancienne et moderne, par MM. Guignet, directeur des teintures à la Manufacture des Gobelins, et GARNIER, directeur du Musée de la Manufacture de Sèvres. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr.

RÉCENTES PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes.

ALAUX. Esquisse d'une philosophie de l'être. In-8. i fr. Les Problèmes religieux au XIXe siècle. 1 vol. in-8. 7 fr.50 Philosophie morale et politique, in-8. 1893. 7 fr. 50 Théorie de l'âme humaine. 1 vol. in-8. 1895. 10 fr. (Voy. p. 2.) ALTMEYER (J.-J.). Les Précurseurs de la réforme aux Pays-Bas. 2 forts volumes in-8. 12 fr. AMIABLE (Louis). Une loge maçonnique d'avant Us». (La loge des Neuf-Sœurs.) 1 vol. in-8. 1897. 6fr. ANSIAUX (M.). Heures de travail et salaires, étude sur l'amélioration directe de la condition des ouvriers industriels. 1 vol. in-8. 1896. 5 fr. ARNAUNÉ (A.). La monnaie, le crédit et te change. in-8. 7 fr. ARRÉAT. Une Éducation Intellectuelle. 1 vol. iu-18. 2 fr. 50 journal d'un philosophe. 1 vol. in-18. 3 fr. 60 (Voy. p. 2 et 5.) AZAM. Hypnotisme et double conscience, avec préfaces et lettres de MM. PAUL BERT, CHARCOT et RIBOT. 1 vol. in-8. 1893. 9 fr. BAETS (Abbé M. de). Les Bases de la morale et du droit. In-8. 6 fr. BALFOUR STEWART et TAIT. L'Univers Invisible. 1 vol. in-8. 7 fr. BARBE (£.). Le nabab René Madec. Histoire diplomatique des projets de la France sur le Bengale et le Pendjab (1772-1808). 1894. 1 vol. in-8. 5 fr. BARNI. Les Martyr\* de la libre pensée. 1 vol. in-18. 2e édit. 3 fr. 50 (Voy. p. 5; Kant, p. 10; p. 15 et 31.)

BARTHÉLEMY-SAINT-H1LAIRE. (Voy. pages 2, 5 et 9, Awstote.) \*Victor Cousin, sa vie, sa correspondance. 3 vol. in-8. 1895. 30 fr. BAUTAIN (Abbé). La Philosophie morale. 2 vol. in-8. 12 fr. BEAUNIS(H.). Impressions de campagne (1870-1871). In-18. 3 fr. 50 BÉNARD (Ch.). Philosophie dans l'éducation classique, ln-8. 6 fr. (Voy. p. 9, ARISTOTE et PLATON; p. 10, Hegel.)

BLANQUI. Critique sociale. 2 vol. in-18. 7 fr. BLONDEAU (C.). L'absolu et sa loi constitutive. 1 vol. in-8. 1897. 6 fr. BOILLEY (P.). La Législation internationale du travail. In-12. 3 fr. Les trois socialismes anarchisme, collectivisme, réformisme. fr. 50 BOURDEAU (Louis). Théorie des sciences. 2 vol. in-8. 20 fr. – La Conquête du monde animal. In-8. 5 fr. I.a Conquête du monde végétal, ln-8. 1893. 5 fr. L'Histoire et les historiens. 1 vol. in-8. 7 fr. 50 Histoire de l'alimentation. 1891. 1 vol. in-8. 5 fr. (V. p. 5.) 80URDET (Eug.). Principes d'éducation positive. In-18. 3 fr. 50 Vocabulaire de la philosophie positive. 1 vol. in-18. 3 fr. 50 BOUTROUX (Em.). \*»e l'Idée de toi naturelle dans la science et la philosophie. 1 vol. in-8. 1895. 2 fr. 50. (V. p. 2 et 5.) BOUSREZ (L.). L'Anjou aux âges de la Pierre et du Bronze. 1 vol. gr. in-8, avec pi. h. texte. 1897. 3 fr. 50 BUNGE (N.-Ch.). Esquisses de littérature politico-économique. 1 vol. in-8. 1898. 7 fr. 50 CARDON (G.). \*Les Fondateurs de l'Université de Douai. In-8. 10 fr. CASTELAR (Emilio). La politique européenne. 2 vol. in-8. 1896, 4898, Chacun. 3 fr. CLAMAGERAN. La néaction économique et la démocratie. 1 v. in-8. 1891. 1 fr. 25 La lutte contre le mat. 1 vol. in-18. 1897. 3 fr. 50 COIGNET (M""). Victor Considérant, sa vie et son oeuvre. in-8. 2 fr.

COLLIGNON(A.). \*Diderot, sa vie et sa correspondance. In-12. 1895. 3 fr. 50 COMBARIEU (J.). Les rapports de la musique et de la poésie considérés au point de vue de l'expression. 1893. 1 vol. in-8. 7 fr. 50 COSTE (Ad.). Hygiène acétate contre le paupérisme. In-8. 6 fr. Nouvel exposé d'économie politique et de physiologie sociale. In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 32.) COUTURAT (Louis). \*De l'infini mathématique. In-8. 1896. 12 fr. DAURIAC. Croyance et réalité. 1 vol. in-18. 1889. 3 fr. 50 Le Réalisme de Reid. In-8. 1 fr. (V. p. 2.) DELBOEUF. De la loi psychopbyslque. In-18. 3 fr. 50 (V. p. 2.) BENEUS. De la réserve héréditaire des enfants. In-8. 5 fr. DENIS (Abbé Ch.). Esquisse d'une apologie du Christianisme dans les limites dela nature et de la révélation. 1vol. in-12. 1898. 4 fr. DERAISMES (M11" Maria). «Ouvres complètes:

Tome France et progrès. Conférences sur la noblesse. 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50. Tome II. Eve dans l'humanité. Les droits de l'enfant. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50. Tome III, Nos principes et nos mœurs. – L'une Ion devant le nouveau. 1 vol. in-12. 1896. Tome IV. Lettre au clergé français. Polémique religieuse. 1 vol. in-12. 1898. Chaque volume 3 fr. 50 DESCHAMPS. La Philosophie de l'écriture. 1vol. in-8. 1892. 3 fr. DESDOUITS. La philosophie de l'inconscient. 1893. 1 vol. in-8. 3 fr. DOLLFUS (Ch.). Lettres philosophiques. In-18. 3 fr. Considérations sur l'histoire. In-8. 7 fr. 50 – L'Ame dans les phénomènes de conscience. 1 vol. in-18. 3 fr. 50 DROZ (Numa). Etudes et portraits politiques. 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50 Essais économiques. 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50 La démocratie fédérative et le socialisme d'État. In-12. 1 fr. DUBUC (P.). Essai sur la méthode en métaphysique. 1 vol. in-8. 5 fr. DU CASSE (le Baron). Le 5S corps de l'armée d'Italie en 1\*5». Br. gr. in-8. 1898. 2 fr. DUGAS (L.). \*L'amitié antique, d'après les mœurs et les théories des philosophes. 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50 (V. p. 2.) DUNAN. \*Sur les formes à priori de la sensibilité. 1 vol. in-8. 5 fr. Les Arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement. 1 br. in-8. 1 fr. 50 (V. p. 2.) DUVERGIER DE HAURANNE (Mme E.). Histoire populaire de la Révolution française. 1 vol. in-18. 48 édit. 3 fr. 50 Éléments de science soelale. 1 vol. in-18. 4e édit. 3 fr. 50 ESPINAS (A.). Les Origines de la technologie. 1 vol. in-8. 1897. 5 fr. FABRE (J.). Hist. de la philosophie. Antiquité et Moyen âge. In-12. 3 fr. 50 FEDERICI. Les Lois du progrès. 2 vol. in-8. Chacun. 6 fr. FER1VÈKE (F.). La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du iVsiècle jusqu'à l'invasion des Vandales. 1 v. in-8. 1898. 7 fr. 50 FERRIÈRE (Em.). Les Apôtres, essai d'histoire religieuse. 1 vol. in-12. 4fr. 50 L'Ame est ta fonction du cerveau. 2 volumes in-18. 7 fr. Le Paganisme des Hébreux Jusqu'à la captivité de Babylone. 1 vol. in-18. 3 fr. 50 La Matière et l'énergie. 1 vol. in-18. 4 fr. 50 L'Ame et la vie. 1 vol. in-18. 4 fr. 50 0 Les Erreurs scientifiques de la Bible. 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50 – Les Mythes de la Bible. 1 vol. in-18. 1893. 3 fr. 50 – la <>an«e première d'après les données expérimentales. 1 vol. in-18. 1896. 3 fr. 50 0 – Étymologle de HM» prénoms usités en France. 1 vol. in-18. 1898. 1 fr. 50 (Voy. p. 32. FLEURY (Maurice de). Introduction à la médecine de l'Esprit. 1 vol. in-8, 5e éd. 1898. 7 fr. 50 FLOURNOY. Des phénomènes de synopsle. In-8. 1893. 6 fr.

GAYTE (Claude). Essai sur la croyance. 1 vol. in-8. 3 fr. GOBLET D'ALVIELLA. L'Idée de Dieu, d'après l'anthr. et l'histoire.In-8. 6 f. GOURD. Le Phénomène. 1 vol. in-8. 7 fr. 50 GREEF (Guillaume de). Introduction à la Sociologie. 2 vol. in-8. 10 fr. (.'évolution des croyances et des doctrines politiques. 1 vol. in-12. 1895. 4 fr. (V. p. 6.) GRIMAUX (Ed.). \*Lavolsier (1718-1791), d'après sa correspondance et divers documents inédits. 1 vol. gr. in-8 avec gravures. 2\* éd. 1896. 15 fr. GRIVEAU (M.). Les Éléments du beau. Préface de M. Sullt-Prudhomme. In-18, avec 60 fig. 1893. 4 fr. 50 GUILLY. La Nature et la morale. 1 vol. in-18. 2' édit. 2 fr. 50 GUYAU. Vers d'un philosophe. In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 3, 6 et 9.) GYEL (le Dr E.). L'être subconselent. 1 vol. in-8. 4 fr. HAUR1OU(M.). Lasclencesoclaletraditlonnelle.lv. in-8. 1896. 7 fr. 50 HALLEUX (J.). Les principes du positivisme contemporain, exposé et critique. (Ouvrage récompensé par l'Institut). 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50 HARRACA (J.-M.). contributions à rétn<le de l'Hérédité et des principes de la formation des races. 1 vol. in-18. 1898. 2 fr. HIRTH (G.). La Vue plastique, fonction de l'éeorce cérébrale. In-8. Trad. de l'allem. par L. ARRÉAT, avec grav. et 34 pl. 8 fr. (Voy. p. 6.) – Les localisations cérébrales en psychologie. Pourquoi sommesnous distraits 1 vol. in-8. 1895. 2 fr. HOCQUART (E.). L'Art de Juger le caractère des hommes sur leur écriture\* préface de J. Crépiecx-Jamin. Br. in-8. 1898. 1 fr. HUXLEY.\* La Physlographle, introduction à l'étude de la nature, traduit et adapté par M. G. Lamt. 1 vol. in-8. 3e éd., avec lig. 8 fr. (V. p. 6, 21 et 32.) ICARD (S.). Paradoxes ou vérités. 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50 JOYAU. De l'invention dans les arts etdans les sciences. 1 v. in-8. 5fr. – Essai sur la liberté morale. 1 vol. in-18. 3 fr. 50 – La Théorie de la grâce et la liberté morale. In-8. 2 fr. 50 KAUFMAN. Etude de la eauae finale et son Importance au temps présent. Trad. de l'allem. par Deiber. In-12. 1898. 2 fr. 50 KINGSFORD (A.) et MAITLAND (E.). La vole parfaite ou le Christ ésotérlque, précédé d'une préface d'Edouard Schdre. 1 vol. in-8. 1892. 6 fr. KUMS (A.). Les choses naturelles dans Homère. 1 vol. in-8.1897. 5 fr. LABORDE. Les Hommes et le. Actes de l'insurrection de Parla devant la psychologie morbide. t vol. in-18. S fr. 50 LAURENT (0.). Les Universités des deux mondes. In-12. 3 fr. 50 LAVELEYE (Em. de). De l'avenir de. peuples catholiques. In-8. 25 c. L'Italie actuelle. In-18. 3 fr. 50 L'Afrique eentrale. 1 vol. in-12. 3 fr. Essais et Études. Première série (1861-1875).! vol. in-8. 7 fr. 50. Deuxième série (1875-1882). 1 vol. in-8. 7 fr. 50. Troisième série (1892-1894). 1vol. in-8. 7 fr. 50 (Voy. p. 7 et 15.)

LÉGER (C.). La liberté intégrale, esquisse d'une théorie des lois républicaines. 1 vol. in-12. 1896. 1 fr. 50 LETAINTURIER (J.). Le socialisme devant le bon sens. in-18. fr. 50 LEVY (Albert). Psychologie du caractère. In-8. 1896. 5 fr. LÉVY (le Dr P.-E.). L'éducation rationnelle de la volonté. 1 vol. in-8. 1898. 4 fr. LICHTENBERGER (A.). Le socialisme au XVIII' siècle. Etudes sur les idées socialistes dans les écrivains français au XVIIIe siècle, avant la Révolution. 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50 (Voy. p. 15.) LOURBET (J.). La femme devant la science contemporaine. 1 vol. in-12. 1895. 2 fr. 50 MABILLEAU (L.). \*Hletoire de la philosophie atomlstique. 1 vol. in-8. 1895. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 12 fr. MANACÉ1NE (Marie de). L'anarchie passive et le comte Léon Tolstoï. 1 vol. in-18. 2 fr.

MAINDRON (Ernest). L'Académie des sciences (Histoire de l'Académie; fondation de l'Institut national; Bonaparte, membre de l'Institut). 1 beau vol. in-8 cavalier, avec 53 gravures dans le texte, portraits, plans, etc. 8 planches hors texte et 2 autographes. 13 fr. MALON (Benoit). Le Socialisme intégral. Première partie Histoire des, théories et tendances générales. Grand in-8, 2" éd. 6 fr. Deuxième partie Desréformes possibles et des moyenspratiques. Grand in-8. 6 fr. – Précis théorique, historique et pratique de socialisme (lundis- socialistes). i vol. in-12. 1892. 3 fr. 50 MARSAUCHE (L.). La Confédération helvétique d'après la constitution, préface de M. Frédéric Passy. 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50 MERCIER (Mgr). Les origines de la psychologie contemporaine. In-12. 1898. 5 fr. MISMER (Ch.). Principes sociologiques. 1vol. in-8. 2e éd. 1897. 5 fr. MORIAUD (P.). La question de la liberté et la conduite humaine. 1 vol. in-t2. 1897. 3 fr. 50 MOSSO (A.). L'éducation physique de la Jeunesse. 1 vol. in-12, cart., préface du commandant Legros. 1895. 4 fr. NAUDIER (Fernand). Le socialisme et la révolution sociale. 1894. 1 vol. in-18. 3 fr. 50 NETTER (A.). La Parole intérieure et l'âme. 1 vol. in-18. 2 fr. 5» NIZET. L'Hypnotisme, étude critique. 1 vol. in-12. 1892. 2 fr. 50 NOTOVITCH. La Liherté de la volonté. In-18. 3 fr. 50 NOVICOW (}.). La Question 4'AIsace-I.orraine, critique du point de vue allemand. in-8. 1895. 1 fr. (V. p. 4., 7 et 15.) NYS (Ernest) Les Théories politiques et le droit International. 1vol. in-8. 1891. 4 fr. PARIS (comte de). Les Associations ouvrières en Angleterre (Tradesunions). 1 vol. in-18. 7° édit. 1 fr. Édition sur papier fort. 2 fr. 50 PAULHAN (Fr.). Le Nouveau mysticisme. 1 vol. in-18. 1891. 2 fr. 50 (Voy. p. à, 7 et 32.)

PELLETAN (Eugène). \*La Naissance d'une ville (Royan). In-18. 2 fr. – \*Jarousseau, le pasteur du désert. 1 vol. in-i8. 2 fr. – \*Cn Roi philosophe. Frédéric te Grand. In-i8. 3fr. 50 – Droits de l'homme. 1 vol. in-12. 3 fr. 50 – Profession de fol du XIX." siècle. In-12. 3 fr. 50 (V. p. 31.) PEREZ (Bernard). Thlery Tledmann. Mes deux chats. In-12. 2 fr. Jacotot et sa Méthode d'émancipation Intellect. In-18. 3 fr. Dictionnaire abrégé de philosophie. 1893. in-12. 1 fr. 50 (V.p.7.) PHILBERT (Louis). Le Rire. In-8. (Cour. par l'Académie française.) 7 fr. 50 PHILIPPE (I.). Lucrèce dans la théologie chrétienne du II!» au xm' siècle. 1vol. in-8. 1896. 2 fr. 50 PIAT (Abbé C.). L'Intelleet actif ou Du r&le de l'activité mentale dans la formation dell Idées. 1 vol in-8. 3 fr. (V. p. 7.) PICARD (Ch.). Sémites et Aryens (1893). In-18. 1 fr. 50 PICAVET (F.). L'Bistoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être. In-8. 2 fr. La Mettrie et la critique allemande. 1889. In-8. 1 fr. (V. p. 8.) PICTET (Raoul). Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale. 1 vol. gr. in-8. 1896. 10 fr. POEY. Le Positivisme. 1 fort vol. in-12. 4 fr. 50 0 M. Llttré et «ugnate Comte. 1 vol. in-18. 3 fr. 50 PORT. La Légende de Catheiiueau. tn-ti. 5 frPOULLET. La Campagne de l'Est (1870-1871). In-8, avec cartes. 7 fr. Pour et contre l'enseignement philosophique, par MM. Vàhdereh (Fernand), RIBOT (Th.), Bootrocx (F.), SUrion (H.), Janet (P.) et Fouillée (A.) de l'Institut Monod (G.), Lton (Georges), Karillier (L.), Clamadiec (abbé), BocMŒAU (J.), Lacazjs (G.), Taine (U.). i89A. In-18. 2 fr.

nnA a iinvinm

PRÉAUBERT. La vie, mode de mouvement, essai d'une théorie physique des phénomènes vitaux. 1 vol. in- 8, 1897. 5 fr. PRINS (Ad.). t organisation de la liberté et le devoir social. 1 vol in-8. 1895. 4 fr. PUJO (Maurice). \*Le règne de la grâce. L'idéalisme intégral. 1894. 1 vol. in-18. 3 fr. 50 0 RIBOT (Paul). Spiritualisme et Matérialisme. 2eéd.l 1 vol. in-8. 6 fr. RUTE (Marie-Letizia de). Lettres d'une voyageuse. Vienne, Budapest, Constantinople. i vol. in-8. 1896. 3fr. SANDERVAL (0. de). De l'Absolu. La loi de vie. 1 vol. in-8. 2e éd. 6 fr. Kahel. Le Soudan rrançais. In-8, avec gravures et cartes. 8 fr. SECRÉTAN (Ch.). Études sociales. 1889. 1 vol. in-18. 3 fr. 50 – Les Brotts de l'humanité. 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50 – La Croyance et la civilisation. 1 vol. in-18. 2e édit. 1891. 3 fr. 50 – Mon utopie. 1 vol. in-18. 3 fr. 50 – Le Principe delà morale. 1 vol. in-8. 2e éd. 7 fr. 50 – Essais de philosophie et de littérature. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50 SECRÉTAN (H.). La Société et la morale. 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50 SÉE (Paul). La question monétaire. Br. gr. in-8. 1898. 2 fr. SILVA WHITE (Arthur). Le développement de l'Afrique. 1894. 1 fort vol. in-8 avec 15 cartes en couleurs hors texte. 10 fr. SOLOWEITSCHIK (Leonty). Un prolétariat méconau, étude sur la situation sociale et économique des juifs. 1 vol. in-8. 1898. 2 fr. 50 SOREL (Albert). Le Traité de Parla du SO novembre 181\*. In-8. 4 fr. 50 SPIR (A.). Esquisses de philosophie critique. 1 vol. in-18. 2 fr. 60 STOCQUART (Emile). Le contrat de travail. In-12. 1895. 3 fr. STRADA (J.). La loi de l'histoire. 1 vol. in-8. 1894. 5 fr. – Jésus et l'ère de la science. 1 vol. in-8. 1896. 5 fr. 1 Itimum organum, constitution scientifique de la méthode générale. Nouvelle édition. 2 vol. in-i2. 1897. 7 fr. La religion de la science et de l'esprit par, constitution scientifique de la religion. 2 vol. in-8. 1897. Chacun séparément. 7 fr. TERQUEM (A.), science romaine à l'époque d'Auguste. in-8. 3 fr. THURY. Le chômage moderne, causes et remèdes. 1 v. in-12. 1895.2 fr. 50 TISSOT. Principes de morale. 1 vol. in-8. 6 fr. (Voy. KANT, p. 10.) ULLMO (L.j. Le problème social. 1897. 1 vol. in-8. 3 fr. VACHEROT. La Science et la Métaphysique. 3 vol. in-18. 10 fr. 50 VAN BIERVL1ET (J.-J.i. Éléments de Psychologie humaine. 1 vol. in-8. 1895. 8 fr. La Mémoire. Br. in-8. 1893. 2 fr. VIALLET (C.-Paul). Je pense, donc je suis. Introduction à la méthode cartésienne. 1 roi. in-12. 1896. 2 fr. 50 VIGOUREUX (Ch.). L'Avenir de l'Europe au double point de vue de la politique de sentiment et de la politique d'intérêt. 1892. 1 vol. in-18. 3 fr. 50 WEIL (Denis). Le Droit d'association et le Droit de réunion devant les chambres et les tribunaux. 1893. 1 vol. in-12. 3 fr. 50 – Les Élections législatives. Histoire de la législation et des moeurs. 1 vol. in-18. 1895. 3 fr. 50 WUARIN (L.). Le contribuable. 1 vol. in-16. 3 fr. 50 WULF (M. de). Histoire de la philosophie scolastique dans les PaysBas et la principauté de Liège jusqu'à la Hé vol. franc. In-8.5 fr. – Sur l'esthétique de saint Thomas d'Aquln. In-8. 1 fr. 50 0 ZIESING (Th.). Érasiuo ou Sallgnac. Étude sur la lettre de Français Rabelais. 1 vol. gr. in-8. 4 fr. ZOLLA (D.). Les questions agricoles d'hier et d\*aujourd'hui. 1894, 1895. 2 vol, in-12. Chacun. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE UTIL 120 VOLUMES PARUS

Le volume de 198 pages, broché, 60 centimes. Cartonné à l'anglaise, 1 fr.

La plupart des livres de cette collection ont été adoptés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Biblio- thèques des Lycées et Collèges de garçons et de jeunes filles, celles des Ecoles normales, las Bibliothèques populaires et scolaires.

Les livres adoptés par la Commission consultative des Dibliolhèquea des Lycées sont marqués d'un astérisque.

Les Mérovingien», par Bdchez.

Le» Carlovtnglens, par BUCHEZ.

lies Lattes religieuse\* des premiers «lèeles, par J. BASTIDE. ie édit.

Le» Guerres de la Kérorme, par ). Bastide. 4° édit.

La France au moyen Age, par F. MORIN. Jeanne d'Are, par Fréd. Lock.

Décadence de la monarchie française, par Eug. Pelletak, sénateur. â'édit. La Révolution française, par H. Carhot (2 volumes).

La Détenue nationale en «»•», par P. Gaffarel, professeur à la Faculté des lettres de Dijon.

Napoléon Ier, par Jules Barri. 3° édit. Histoire de la Restauration, far Fréd. Lock. 3e édit.

L'Espagne et le Portugal, par E. RAYIIOND. 2e édition.

Histoire de l'Empire ottoman, par L. COLLAS. 2e édition.

Les Révolutions d'Angleterre, par Eug. Desfois. 3e édition.

Histoire de la maison d'Autriche, par Ch. ROLLAND. 2e édition.

La Grèce ancienne, par L. COMBES. L'Asie occid. et l'Egypte, par A. OTT. L'Inde et la Chine, par A. OTT. nfnm

Torrents, fleuves et canaux de la Franee, par H. Blïrzy.

Les Colonies anglaises, par H. BLBRZY. Les Iles du Paeillqne, par le capitaine de vaisseau Jouas (avec une carte).

Les Peuples de l'Afrique et de l'Amérique, par GIRARD DE Ri ALLE. Les Peuples de l'Asie et de l'Europe, par GIRARD DE Rialli.

L'f ndo-Chine française, par Faqui. COSMO

Les Entretiens de Fontenelle sar la pluralité des mondes, mis au courant de la science, par uoilloi.

Le Soleil et leo Étoiles, par leP.SEccHl. Briot, WoLr «t Diladrât. 2\* édition (avec figures).

Les phénomènes célestes, par Zurcher et Margollé.

HISTOIRE

n â. wc- if\*

DE FRANCE

Histoire de Louis-Philippe, par Edgai Zevort, recteur de l'Académie de Caen. 2e édit. Mœurs et Institutions de la France, par P. BONDOIS, prof. au lycée Buffon, 2 vol. Léon Gambetta, par J. Rkhiaci.

Histoire de l'arniée française, par L. BÊRE.

Histoire de la marine française, par Doneadd, prof. à l'École navale, 2e édit. Histoire de la conquête de l'Algérie, par QUESNEL.

Les Origines de la guerre de I8»O, par Ch. DE Larivière.

Histoire de la littérature française, par Georges MEUNIER, agrégé de l'Université.

Histoire de l'Art ancien et moderne, par le même.

rR6.Nr..F'R~

PAYS ÉTRANGERS

L'Europe contemporaine (1789-1879), par P. Bonsois, prof. au lycée Buffon. Histoire contemporaine de la Prusse, par A1fr. Doneaud.

Histoire contemporaine de l'Italie, par Félix Hennegut.

Histoire contemporaine de l'Angleterre, par A. Regnard.

ANCIENNE

Histoire romaine, par CreightoN. L'Antiquité romaine, parWiLKms. L'Antiquité grecque, par Mahafit. APHIE

HISTOIRE

GÉOGRAPHIE

Géographie physique, par GeikiX. Continents et Océans, par GROVE (a\ec figures).

Les Frontières de la France, lliï P. GAFFAREL, prof. à la Faculté de Dijon. L'Afrique française, par A. JûTEUX. Madagascar, par A. MlLSABO, prof. agrégé d'histoire et de géographie (avec carte). Les grands ports de commerce, par D. BELLET.

COSMOGRAPHIE

A travers le eiel, par AMIGOKS, proviseur du lycée de Toulon.

Origines et Fia des mondes, pu Ch. Richard. 3e édition.

notions d~sstronsmte~ par L, CATALAH 4e édition (avec figures).

Le Génie de la selenee et de llndustrie, par B. GASTINEAU.

Causeries sur la méeanlque, par Brothsïr. 2" édit.

Médecine populaire, par le Dr Tdrck. La Médecine de» aceldents, par le Dr Broûuère.

Les Maladie» épidémiques (Hygiène et Prévention), par le Dr L. Mohik. Hygiène générale, par le Dr Crcveilhier I^a tuberculose, son traitement byglénique, par P. Merklen, interne des hôpitaux Petit Dictionnaire de» falslneation», par Ddtobr, pharmacien de lr< classe. L'Hygiène de la eutsine, par le Dr Ladmonier.

SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES

Télescope et MJcroseope, par Zurcher et MjlRGOiaé.

Les Phénomènes de l'atmosphère, par Zurcbek. 7" édit.

Histoire de l'air, par Albert-LévY. Histoire de la terre, par Bhothieb. Principaux (ait» de la eblmle, par BoBASi, prof. au lycée Charlemagne. Le» Phénomène» de la mer, par E. MABGOLLi. 5e édit.

L'Homme préhistorique, par Zabokowsei. édit.

Les mondes disparue, du même. Les grands Singes, du même.

Histoire de l'eau, par BovAHT, prof, au lycée Charlemagne (avec grav,).

La Vie éternelle, par ENPANTIN. 2e éd. Voltaire et Rousseau, par E. Soel. S» éd. Histoire populaire de la philosophie, par L. Brothier. 3' édit.

L. Philosophie soologique, par Victor Mioniir. 3' édit.

ENSEIGNEMENT. ÉCONOMIE DOMESTIQUE

De l'Éducation, par H. SPENCER. 8e édit. La Statistique humaine de la France, par Jacques Bertillom.

Le Journal, par Hatin.

»e l'Enseignement professionnel, par Corboh. 3\* édit.

Le» nélassements du travail, par Maurice CRISTAL. 2° édit.

Le Budget dll loyer, par H. Leneveux. Paria municipal, par H. Iehevecx. Histoire da travail manuel en France, par H. Leneveux.

L'Art et les Artistes en France, par Laurent Pichat, sénateur. &\* édit.

Premiers principes des beaux-art»,

La Lot civile en France, par Mo- I «m, 3«édit. |

Les Mine» de la Framee et de «es colonie», par P. MaiGNE.

Les Matière» premières et leur emploi, parle D\* H. Genevois pharmacien de 1™ cl. Les Procédés Industriels, du même. La Photographie, par H. GossiN. I,a Machine à v»peur,dumême(avecflg). La Navigation aérienne, par G. Dallït. L'Agriculture française, par A. LaHbalétrier, prof. d'agriculture (avec figures). La Culture des plantes d'appartement, par A. LARBALÉTRIER (avec figures). La Viticulture nouvelle, par A. BlKGET. Lc»Cheniinsdefer,p. G. MAïERfav.fig.). Les grands ports maritimes de commeree, par D. Bellet (avec figures). S ET NATURELLES

Introduction à l'étude des «cience» physiques, par Morand. 5° édit.

Le Darwinisme, par E. FerriÈre.

Géologie, par Geieie (avec figures).. Les Migrations des animaux et le Pigeon voyageur, par Zaborowski. Première» Notions sur le. sclenee», par Th. HUXLEY.

La Chasse et la Pêche der animaux marins, par Jouan.

Zoologie générale, par H. BEABREttAM). Botanique générale, par E. GÉRAïDW, (avec figures).

La Vie dans les mer», par H. Coupin, Les insectes nuisibles, par A. ACLOQUE. nPHir

PHILOSOPHIE

L'Origine dulnngage, par ZABOROWSII. Physiologie de l'esprit, par PaolHAM (avec figures).

L'Homme est-ll libret par G. Renard. La Philosophie positive, par le docteur Robinet. 2' édition.

par J. COLLIER (avec gravures).

Éeonomlepolltiqae, par Stanley JEVONS. Le Patriotisme à l'école, par JoDRST, colonel d'artillerie.

Histoire du libre-échange e. Angleterre, par Mongredien.

Économie rurale el agricole, par PETIT. La Richesse et le Bonheur, par Ad. COSTE.

Alcoolisme ou épargne, le dilemme social, par Ad.CosTE.

L'Alcool et la lutte contre l'alcoolisme, par les D" Sérieux et MATHIEU. Les plante» d'appartement, de fenêtre» et de balcons, par A. LARBALÉTRIER. klT1

DROIT

La Justice criminelle en France, par G. JOURDAN. 3' édit.

«VA W Ï-- Cibrairif pijilosopijiquc ï>f Caîn'an^c. |

»«fc {Pensées de Pascal» Rapport à l'Académie Française sur la nécessité à'm.e nouvelle édjlion suivi d'un vocabulaire des locutions les plus remarquables, usitées par Pascal par "Vict. Cousin, iu-8. 1 843. 7 fr. 50 c. Système de l'Idéalisme transcendantal, par Schilling, niciitbru de l'Iustitut de France, professeur à l'Univers de Berlin, etc. etc., traduit de l'a'lemand par M. Paul Grimblot. In-8, 1842. 7 fr. 50. Ci\*i<i<]lie de la raison pure, par Kant traduit de l'allemand sur la S1' édition, par J. Tissot, professeur de Philosophie à la Faculté de Dijon, 2 vol. iu-8. 14 fr. S^rincipes métaphysiques du droit, suivis d'un Projet de paix perpétuelle, par Kant, et de l'analyse des deux ouvrages par Mellin; traduit de l'allemand par le même, 1 vol. in-8. 7 fr. 50 c. Principes Slctapnystqucs de la Morale. parKant, 2° édition, augmentée t ° d'une Analyse de l'ouvrage 2° d'une Analyse des Fondements de la métaphysique des mœurs 3° et de l'Analyse de ta Critique de la Raison pratique, par Mrllin 4° d'un Traité de la morale élémentaire d'après les principes de M. Kant par M. Snell; traduit de l'allemand par le même. In-8. 7 fr. 50 c. La Logique de Kant. traduit de l'allemand par le même, 1 vol. in-8. 6 fr.

La Religion dans les limites de la Raison, par Kant taduit de l'allemand par G. Trullard. 1 vol. in-8, 1811. 7 fr. 50 c. Histoire de la Philosopltle Ancienne, par le docteur Henri Ritter, professeur à l'Université de K.iel traduit de l'allemand par J. Tissot, etc. 4 gros vol. in-8. 32 fr. Fragments de Philosopnle» par W. Hamilton, professeurde logique et de Métaphysique à l'Université d'Edimbourg traduit de l'anglais par L. Peisse, avec une longue préface, des notes et un appendice du traducteur. 1 vol. in-8. 7 fr. 50 c. La Politique d'Aristtote, avec le texte en regard traduite en fran- çais par M. Barth. Saint-Hilaire, membre de l'Institut, Professeur de Philo- sophie Ancienne au Collége de France. 2 vol. grand in-8 Imprimerie Royale. 20 fr. La. Logique d'Arlstote – (les premiers et les dernier\* Analytiques), traduite pour la première fois en français par M. Bartli. St.-Hilaire, 2 vol. grand in-8. 1842. •> 15 fr. I>e lis Logique, par M. Barlh. St.-Hilaire, Mémoire couronné en 1837 par l'Académie des Sciences Morales et Politiques. 2 vot. in-8. 1 i fr. Manuel de Philosophie. p<r Aug. Henri Maihie, traduit de i'allemand sur la 3' édition par 31. Parut, professeur de Philosophie au Collége Rollin. In 8. 4 fr. l»e la destination du Su vu ni et «le l'homme de Lettres» par Filehe traduit de l'allemand par .Nicolas, professeur de Philosophie à la Faculté de Théologie de Montaubaii. 1 vol. iu-8. 2 fr. De l'tmprinuTic de liKAt a Sauit-Germain-i-u-l.aye-

admis que le moi doit poser en général, en vertu de son essence, proposition que nous démontrerons dans la synthèse capitale suivante. Or il ne peut poser que le sujet ou l'objet, et tous deux que médiatement. S'il pose l'objet il supprime nécessairement alors le sujet, et une passivité est produite en lui. Cette passivité est nécessairement corrélative à un fondement réel dans le non-moi et ainsi naît la représentation d'une réalité du non-moi, indépendante du moi. Ou bien s'il pose le sujet, il supprime nécessairement l'objet posé, et alors se produit une passivité corrélative d'une activité du sujet qui donne naissance à la représentation d'une réalité du moi, indépendante du non-moi, (la représentation d'une liberté du moi qui n'est dans la discussion actuelle, qu'une liberté purement représentée). Ainsi au moyen des termes intermédiaires, comme le veulent les lois de la synthèse, sont parfaitement expliquées et fondées, la passivité et l'activité (idéales) du moi, indépendantes, aussi bien que celles du nonmoi.

Mais la loi établie étant évidemment une détermination de l'activité du moi comme telle, elle doit avoir un fondement et il faut que la science de la connaissance montre ce fondement. Or, si l'on n'insère pas, comme on le doit pourtant, un terme moyen par une nouvelle synthèse, il faut chercher ce principe uniquement dans les moments qui limitent immédiatement cette détermination, dans le poser du moi ou dans la passivité. La première voie est adoptée comme principe de détermination par l'idéaliste quantitatif, qui fait de cette loi, la loi du poser en général, la seconde par le réaliste quantitatif qui la déduit de la passivité du moi. D'après

le premier, cette loi est une loi subjective et idéale qui n'a son principe que dans le moi. D'après le second, c'est une loi objective et réelle qui n'a pas son fondement dans le moi. Où peut-elle l'avoir, a-t-elle même un fondement? à cet égard l'investigation est coupée. Il est vrai que l'affection du moi, posée, établie comme inexplicable, doit se rapporter à une réalité dans le non-moi qui la mette en action; mais cela n'arrive qu'en conséquence d'une loi explicable et même d'une loi expliquée dans le moi par l'affection.

Il résulte de la synthèse que nous venons d'établir, qu'ils ont tort tous deux; que cette loi n'est ni purement subjective et idéale, ni purement objective et réelle; mais que son fondement doit se trouver en même temps dans l'objet et dans le sujet, or, comment se trouve-t-elle ainsi dans les deux termes? Ici s'arrête notre recherche, et nous avouons notre incapacité et notre ignorance. Nous sommes alors dans l'idéalisme quantitatif critique dont nous combattions tout-àl'heure l'établissement. Néanmoins le problème proposé plus haut n'étant pas encore complètement résolu, et ayant par devers nous plusieurs synthèses encore, il faudrait bien avancer quelque chose de plus précis sur ce système de fondation.

B. – Nous allons faire maintenant pour la notion de substance,! ce qua nous avons fait pour celle de causalité nous concilierons synthétiquement l'activité de la forme et celle de la matière, ensuite la forme de la pure réciprocité avec sa matière et enfin les unités synthétiques ainsi produites, les unes avec les autres. D'abord l'activité de la forme et celle de la matière, (on suppose que les développements qui pré-

cèdent ont fait connaître le sens dans lequel ces expressions sont employées ici. Le point capital, en ce moment et dans la suite, est de saisir avec rectitude et précision les caractères de la substantialité).

D'après ce qui précède, l'activité formelle est dans cette réciprocité particulière un non-poser par un poser absolu, le poser de quelque chose comme non-posé, comme posé par le poser d'une autre, en un mot la négation par l'affirmation.

Le non-posé doit donc être posé et doit être posé comme non-posé. Il doit, en conséquence, n'être pas anéanti d'une manière générale, comme dans la réciprocité de la causalité; mais seulement êtreexclu d'une sphère déterminée. Il est donc nié non par le poser en général, mais seulement par un poser déterminé. Ce poser qui détermine en cette fonction, qui détermine par conséquent comme activité objective, doit déterminer le posé, c'est-à-dire il doit le poser en une sphère déterminée comme la remplissant. On peut voir comment par Imposer, un autre peut être posé comme nonposé. Il est posé dans cette sphère comme non-posé, il n'est donc pas posé en elle, il en est exclu, parce que ce qui y est posé doit le remplir. Par cette action l'exclu n'est nullement posé en une sphère déterminée; sa sphère ne reçoit par là absolument aucun autre prédicat qu'un prédicat négatif elle n'est pas telle sphère. Quelle sphère peut-elle être? est-elle une sphère déterminée ? cela demeure entièrement indécis. Dans la détermination réciproque par la substantialité, le caractère précis de l'activité formelle est l'exclusion d'une sphère déterminée, remplie et ayant à cet égard la totalité de ce qui y est contenu ).

La difficulté, en ceci, réside évidemment en ce que l'exclu = B est posé = B, et seulement n'est pas posé par A dans sa sphère. Mais la sphère de A doit être posée comme totalité absolue, d'où il doit suivre que B ne peut pas être posé. La sphère de A doit donc être posée en même temps comme totalité et non-totalité elle est posée comme totalité à l'égard de A; elle est posée comme non-totalité à l'égard de B, exclu. Mais la sphère de B n'est pas déterminée; elle est déterminée d'une manière purement négative, comme n'étant pas la sphère A. A par conséquent, étant admis à tout égard, serait posé comme partie déterminée, et à cet égard totale et complète, d'un tout non déterminé et à cet égard incomplet. Le poser de cette sphère supérieure, embrassant les deux autres, la déterminée et l'indéterminée, serait cette activité, par laquelle l'activité formelle que nous venons d'établir serait possible, elle serait par conséquent l'activité matérielle que nous cherchons.

Soit donné le morceau de fer déterminé = C, en mouvement. Vous posez le fer absolument=A, tel qu'il est posé, d'après sa simple notion ( en vertu de la proposition A = A, § 1 ), comme totalité absolue, et vous ne trouvez pas dans sa sphère le mouvement = B. En posant A vous excluez B par conséquent de sa sphère. Pourtant vous ne supprimez pas le mouvement du morceau de fer =– C. Vous ne voulez pas nier absolument sa possibilité. Vous le posez donc hors de la sphère de A, dans une sphère indéterminée, parce que vous ne savez pas sous quelle condition et d'après quel principe le morceau de fer C peut se mouvoir. La sphère A est la totalité du fer et pourtant elle ne l'est pas, car le

# **TEXTE 4 : KEN WILBER ET l’ERREUR PRE/TRANS :**

Pour mieux comprendre la nature de la Confusion Pré/Trans, donnons la parole à Wilber dans la présentation de son célèbre essai tiré de *Les trois yeux de la connaissance* : « *Il y a un obstacle à l'émergence d'une vision du monde complète et celui-ci est sans conteste le plus fascinant de tous. Cet obstacle, cette confusion, a corrompu, sous ses formes diverses, les travaux des psychologues de Freud à Jung, des philosophes de Bergson à Nietzsche, des sociologues de Lévy-Bruhl à Auguste Comte.*

*On le retrouve aussi bien derrière la vision du monde mythologique et romantique que derrière la vision rationnelle et scientifique; aussi bien dans les tentatives actuelles visant à prôner le mysticisme que dans celles visant à le dénoncer. Je suis convaincu que* ***tant que cet obstacle n'aura pas été levé, tant que cette confusion n'aura pas été dissipée, nous serons dans l'incapacité d'élaborer une vision du monde qui soit vraiment complète.***

*J'ai baptisé cet obstacle la « confusion pré/trans »… Il est relativement simple de formuler l'essence de la confusion pré/trans. Nous commençons tout simplement par supposer que les êtres humains ont en réalité accès à trois domaines généraux d'être et de connaissance — le sensoriel, le mental et le spirituel. La terminologie variera selon les préférences :* ***subconscient, conscient et surconscient, ou prérationnel, rationnel et transrationnel, ou prépersonnel, personnel et transpersonnel.***

*La difficulté est liée à un fait assez simple :* ***le prérationnel et le transrationnel sont non-rationnels, chacun à leur manière, en conséquence ils paraissent relativement semblables, voire identiques, au regard du profane.*** *Cette confusion — entre « pré » et « trans » a deux conséquences possibles : les domaines transrationnels sont réduits au niveau pré-personnel, ou les domaines prérationnels sont élevés à une gloire transrationnelle. Dans un cas comme dans l'autre, la vision du monde est tronquée, une moitié du monde réel (le « pré » ou le « trans ») étant victime d'une profonde erreur de traitement et de compréhension.* »