PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

DE KANT AUX POSTKANTIENS

par

VICTOR DELBOS

AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

De Kant aux postkantiens

Victor Delbos

Aubier-Montaigne, Paris, 1940

Exporté de Wikisource le 14 juillet 2026

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

VICTOR DELBOS

DE KANT

AUX

POSTKANTIENS

avec une préface de
MAURICE BLONDEL

MCMXL

AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE

CHAPITRE I

La critique kantienne et l'idéalisme spéculatif

I. — Kant et la Métaphysique

II. — Le problème de la chose en soi

III. — L'idée de la philosophie comme système

CHAPITRE II

Le premier principe

I. — Le premier principe comme représentation, comme conscience et comme moi (Fichte)

II. — Le premier principe comme identité du sujet et de l'objet (Schelling)

III. — Le premier principe comme pensée infinie (Hegel)

CHAPITRE III

La méthode de démonstration

I. — La méthode de démonstration chez Fichte

II. — La méthode de démonstration chez Schelling

III. — La méthode de démonstration chez Hegel

CHAPITRE IV

La réaction contre l'idéalisme spéculatif

I. — Schopenhauer

II. — Herbart

CONCLUSION

PRÉFACE

Cette étude sur les métaphysiciens allemands de la première moitié du XIX*e siècle reproduit les onze leçons d'un cours professé en Sorbonne du 3 mars au 26 mai 1909. Victor Delbos*[1]*, selon ses exigences habituelles, les avait entièrement rédigées avant de se fier à la vivante improvisation de sa parole, toujours maîtresse du fond et de la forme d'idées lentement mûries. Il avait, m'avait-il écrit, l'intention de les publier plus tard, mais non sans les avoir scrupuleusement revisées et encore enrichies. Il avait préparé ces leçons en profitant de l'immense effort qu'il avait accompli depuis 1893, après son grand ouvrage sur* La Morale de Spinoza et l'histoire du spinozisme. *Dépouillant toute la littérature relative, en Allemagne et ailleurs, à la « formation de la philosophie pratique de Kant » pour ce monumental ouvrage qui n'a d'équivalent sur un tel sujet chez aucun peuple, il avait voulu scruter aussi les courants issus de l'idéalisme transcendental et les diverses répercussions du criticisme sur la spéculation ou même la mentalité germaniques. En profond historien de la philosophie, il savait, en effet, que les systèmes les plus originaux ne naissent pas d'une génération spontanée et qu'en même temps leur fécondité dépend non d'une fidélité littérale, mais des multiples initiatives qui mettent en œuvre des facteurs nouveaux d'où rejaillissent des clartés sur l'inspiration initiale.*

Toutefois, ce n'était point seulement pour mieux pénétrer, par rétrospection, l'inspiration profonde du kantisme à travers la dialectique de l'histoire subséquente que Delbos avait poursuivi son investigation parmi la prodigieuse végétation des hautaines spéculations métaphysiques dont il

tenait à présenter en toute objectivité les développements. Il apercevait de plus en plus, il prévoyait déjà les conséquences et les abus qui pourraient être tirés de thèses intrépidement déductives et indéfiniment plastiques.

Néanmoins, ce dessein de fournir un exposé tout objectif d'un des mouvements les plus complexes et les plus dialectiquement organisés de la pensée philosophique ne bornait point la visée de Delbos. Nous verrons, en effet, comment, par ses scrupules d'historien, il voulait aussi contribuer au progrès de la vie intellectuelle, à l'élucidation des méthodes propres à la philosophie et à son histoire, travailler ainsi au développement normal de la civilisation. C'est pourquoi il indiquait l'intention de reprendre cette large étude et de profiter de la vivante évolution des idées qu'éclaire peu à peu l'expérience collective des nouvelles générations. En citant quelques-unes des réflexions qu'il nous confiait, principalement de 1914 à 1916, nous comprenons mieux encore combien aujourd'hui sa perspicacité de philosophe, sa conscience d'homme l'auraient impérieusement porté à discerner les causes dans les effets et à dégager les vérités essentielles dans la confusion même des idéologies et des attitudes en conflit. Aussi devons-nous estimer qu'en publiant cette savante ébauche, d'une exactitude, d'une impartialité si sereines, nous sommes fidèles aux intentions de celui qui cherchait toujours dans la vérité lucidement approfondie le principe de ses jugements et de ses actions.

1. Au premier abord, cet exposé dense et vigoureux ressemble à une belle épure où toutes les lignes sont tracées avec une claire et ferme cohérence. Il semble que leur auteur, devant cette polyphonie des grands métaphysiciens allemands, où les dissonances paraissent servir à la richesse d'une harmonie totale, se borne au rôle d'auditeur et de témoin, témoin étranger à tout autre désir que celui d'une curiosité spéculativement satisfaite, témoin indifférent même à l'égard des solutions successives qui s'affirment, se combattent, se succèdent avec la fécondité d'une dialectique toujours renaissante à travers ses victoires et ses ruines.

Devant cette analyse, admirable de précision, de richesse et de pénétrante lumière, Lachelier et Darlu, de même que Boutroux, avaient pu écrire qu'on y voyait « la vie de la pensée dialectique se déployer comme le cours d'un grand fleuve aux multiples affluents dont on suivait encore la

couleur des eaux diverses », que réellement « on apercevait la métaphysique se faire sous nos yeux avec ses nombreuses révolutions » et que « la continuité de ces déductions protéiformes nous faisait comprendre les tendances secrètes d'une âme ethnique qu'il nous importe souverainement de connaître en son devenir et en ses hardiesses illimitées[2] *».*

Cependant, nous ne devons pas être dupes de ce spectacle, comme s'il ne s'agissait que d'un jeu esthétique, d'un combat idéal, où les esprits ne semblent se pourfendre que pour exciter de nouvelles énergies. Si Delbos, s'effaçant lui-même, ne prend jamais parti, ce n'est pas seulement parce qu'avec la plus sincère modestie il se défie de ses propres initiatives intellectuelles, mais c'est parce qu'il réserve à la lente, complexe et intégrale logique de l'histoire réellement vécue le soin de révéler les valeurs de vérité et de vie à longue échéance.

Il cherche en toute objectivité à expertiser la portée et les résultats d'une spéculation qui, constructive dans l'abstrait, prétend rejoindre, dominer, fabriquer même la réalité concrète dans une philosophie de la nature, de l'histoire et de l'esprit. Aussi Delbos excelle-t-il à mettre en lumière à la fois ce qui, dans chaque système successivement considéré, aspire à clore la doctrine comme en un cycle définitif ; ce qui la rouvre aussitôt sur un nouveau système ; enfin, comment cet effort, qui tend à fixer du consistant dans l'inconsistance même, ou à mettre de l'absolu dans le devenir et du devenir dans l'absolu, aboutit à susciter des formes nouvelles de pensée, des problèmes et des méthodes qui, se libérant du point de vue kantien, nous ramènent, par des voies inédites, de l'idéalisme transcendental vers un réalisme où reparaîtra une affirmation de la transcendance, purifiée des scories de l'empirisme et des indigences exsangues du rationalisme. Il importe donc d'abord de laisser les doctrines s'organiser, établir leur cohérence, se confronter par une critique inflexible, manifester progressivement tout le dynamisme dont elles procèdent, mais aussi il devient indispensable de déceler leurs déficiences et leur artificielle rigueur, finalement génératrices de suites abusives et dangereuses. Grande leçon qui nous est donnée ainsi et qui ne ressemble en rien à la précipitation des esprits partisans, ni à ces réfutations par des conséquences hâtivement déduites dans l'incompréhension ou la passion.

D'abord uniquement attaché à pénétrer à fond et à faire comprendre la pensée des grands philosophes comme ces philosophes l'ont comprise et en usant de leur propre terminologie, Delbos a été un merveilleux historien. Il était cela, certes, mais il l'était d'autant plus qu'il n'était cela que pour entrer davantage dans la vie des esprits, dans la circulation incessante des idées, dans l'invention originale qui s'opère, comme il disait, par une sorte de marcottage après qu'on s'est nourri des organismes spirituels animés par de hautes intelligences et de profondes aspirations.

2. Il faut aller plus loin. Delbos se défiait même de la dialectique des vivantes idées, enracinées dans l'histoire vécue ; et cela à un double titre. — D'abord, sa science du concret ne pouvait s'accommoder d'une thèse abstraite et générale d'après laquelle l'histoire, en ses réalisations toujours provisoires et ambiguës, deviendrait l'incarnation productrice de la vérité, de la justice et du droit : une telle généralisation lui paraissait arbitraire et inconséquente avec les principes mêmes dont elle se réclame. — En outre, il avait le vif sentiment et aussi la claire vision de l'erreur foncière, de la faute qui consiste à conférer au devenir la valeur d'absolus successifs, à exiger au profit de ce qui passe et change les impérieux privilèges d'une transcendance en soi, à traiter l'indéfini virtuel comme un infini réel, à chercher une échappatoire dans la pensée impersonnelle et l'intelligibilité pure en prétendant éliminer la primauté spirituelle de la conscience et de l'intelligence. C'est pourquoi, sans introduire prématurément aucune conviction personnelle dans les grands débats dont il se fait le narrateur, il excelle à manifester comment, à chaque tournant des grandes épopées métaphysiques qu'il décrit, les conclusions qui semblaient victorieuses se trouvent exposées à d'imprévus renversements de perspective. Jamais peut-être on n'avait assisté à de plus intrépides joutes d'idées que celles de ces métaphysiciens allemands du XIX^e^ siècle. Mais là où l'argumentation semblait définitive, il se trouve que, chez les adversaires, chez l'auteur même d'une doctrine, surgissent de nouveaux aspects, des principes imprévisiblement mis en valeur qui forcent le même auteur à des philosophies successives ou provoquent ses émules à des rénovations inépuisables. Dès lors, n'y a-t-il point, en cette fécondité même, la preuve d'une impossibilité d'enfermer en un système clos de concepts cette vie de

l'esprit dont la réalisation implique, non une indéfinie mouvance dans l'ordre immanent, mais une croissance vers un Infini réel qui déjà lui est présent et la travaille intimement ?

3. De cette méthode historique, fondée sur des vérités doctrinales, méthode justifiée et confirmée à la fois par la critique spéculative et par l'enchaînement des faits résultant du mouvement total de la civilisation, il ressort que, toujours courtes par quelque endroit, les constructions logiques et les systématisations les plus cohérentes ressemblent plutôt à des échafaudages, indispensables sans doute, mais inévitablement provisoires et susceptibles d'élargissement et d'approfondissement. En philosophie, on ne peut être vraiment historien qu'en s'immisçant à l'effort perpétuel de croissance par rénovation ou par redressement et complément des problèmes, des perspectives ouvertes, des solutions qui ne sont jamais closes. Assurément, il subsiste des vérités stables, des certitudes primitives et nécessaires, mais cette tradition même est plutôt une orientation fixe dans la recherche, la défense ou l'enrichissement d'une philosophia perennis *qu'un littéralisme matériellement accru comme par la juxtaposition de cristaux.*

C'est ainsi que les surprises et les révélations de la Grande Guerre ont pu en même temps fortifler et corriger les vues et les pressentiments dont Victor Delbos donnait l'émouvant témoignage durant les mois qui précédèrent sa fin brusquée et prématurée. On ne peut dire assez la souffrance qu'il ressentit des trahisons d'une culture qui se révéla si perfidement inhumaine, des angoisses chaque jour renouvelées, des pertes cruelles infligées à « notre héroïque jeunesse » ; il ne se consolait pas de voir disparaître l'élite de ses chers étudiants qu'il aimait et suivait avec une paternelle sollicitude. Aussi, sans rien renier de ses sereines études sur Spinoza, Kant, les postkantiens, il apercevait en une lumière nouvelle les lacunes, les déviations contre lesquelles sa probité et sa raison protestaient, mais avec l'espoir d'un retour à l'estime des valeurs spirituelles.

Retenons d'abord dans ses lettres intimes les dispositions de haute impartialité auxquelles il demeurait d'autant plus fidèle qu'il souffrait davantage soit de certaines déceptions personnelles, soit du spectacle de passions tardivement éveillées et abusivement injurieuses ou

incompréhensives. Il était peiné du retournement des éloges excessifs en violences imméritées de langage chez des écrivains qui, méconnaissant leurs illusions du passé récent, croyaient les réparer, se les faire pardonner ou se faire illusion à eux-mêmes en prodiguant les termes et les sentiments auxquels cependant la grande masse du peuple généreux de France répugnait dans la gravité de ses souffrances et de ses espoirs. Il cherchait donc toujours à discerner dans les erreurs commises de part et d'autre les vérités salutaires à remettre en valeur, mais aussi il tenait d'autant plus à dénoncer l'origine des déviations, à nous détourner des sources empoisonnées où s'étaient abreuvés tant d'esprits contemporains. Il se rendait compte ainsi des raisons secrètes qui lui avaient fait de plus en plus éprouver un malaise spirituel au contact prolongé de thèses spécieuses, de doctrines apparemment idéalistes qu'il voyait aboutir par la rigueur de déductions tout ensemble formalistes et passionnées à ce qu'il fallait bien appeler des « énormités », au sens étymologique de ce mot, des « atrocités », selon une expression qui s'appliquait d'autant plus sévèrement que leurs auteurs se glorifiaient des violences en raison des succès profitables dont ils croyaient enrichir leur prestige et satisfaire leur esprit de domination au nom d'une culture plus avancée.

4. Nous voyons déjà quelles leçons de réalité intellectuelle et morale, quel enseignement approprié Delbos sut tirer de l'expérience déjà immense des années 1914-1916, auxquelles son cœur généreux ne put survivre. En confrontant ses espoirs d'alors avec les insuffisances intellectuelles et morales des vingt années qui suivirent, nous pouvons un peu mesurer les tristesses, les angoisses qui eussent été les siennes devant le spectacle qu'aujourd'hui l'humanité s'offre à elle-même. Mais aussi, plus qu'autrefois encore, il eût tenu à répéter qu'en dernière analyse c'est une question de vérité foncière dont nous avons à prendre conscience. Toujours fidèle à discerner les déviations intellectuelles et les mouvements collectifs des pensées plutôt qu'à incriminer les défaillances morales dont nous ne pouvons apprécier la gravité dans le secret des consciences, il eût sans aucun doute tiré des crises présentes et des dangers systématiques auxquels elles exposent l'humanité les enseignements de plus en plus précisés

qu'elles imposent à la méditation spéculative du philosophe comme à l'action militante des hommes de courageuse raison.

Loin donc de renoncer au projet conçu après 1909, et surtout devant la conflagration de 1914, il eût tenu davantage à remonter aux origines métaphysiques d'une méthode et d'une conception dont il ne reniait pas la part de vérité qu'elle pouvait et devait servir à véhiculer, mais dont les abus et la perversion même avaient entraîné ce qu'il nommait une sophistication des âmes, une exaltation des forces inconscientes et brutales, un retour à une barbarie savante sous les apparences d'un idéalisme matérialisé et d'un mysticisme des instincts de proie, d'orgueil et de domination. Dès les premiers mois des hostilités, dès les premières manifestations des porte-parole de la science et de la pensée pangermanique, Delbos avait protesté contre cette prétention d'une culture amenée à se calomnier elle-même en méconnaissant le haut idéal dont elle s'était longtemps réclamée : « Nous savons maintenant ce que vaut l'idéologie allemande, m'écrivait-il en mai 1915 : si ce n'est pas elle qui a déchaîné la lutte effroyable, elle n'a eu ni autorité pour la prévenir, ni droiture morale pour la condamner, et elle a découvert sans peine tous les sophismes nécessaires pour l'absoudre. »

Combien il aurait trouvée justifiée la sévérité prophétique des craintes qu'il me confiait en l'été de 1914 lorsque, devant le manifeste des quatre-vingt-treize intellectuels allemands, empressés à excuser, à canoniser même l'agression et les plus brutales méthodes, il me confiait : « Il y a dans la pensée allemande, à partir de Kant même, quelque chose d'énorme, l'idée de la déduction qui se prépare et de la création qui s'opère dans et par l'inconscient ; sous prétexte d'idéalisme, une trahison de l'idée claire, de la raison lumineuse et classique. Je sentais cela depuis plusieurs années assez vivement… » Qu'eût-il dit aujourd'hui d'un régime exaltant, au nom de la supériorité de la race, la violence et l'astuce, discréditant la culture désintéressée, glorifiant le terrorisme et le déchaînement des énergies cruelles, remettant la vie et l'âme d'un grand peuple au diktat universel d'un seul maître, jaloux de son mystère d'asservissement ! Est-ce donc là que devait aboutir, est-ce de cela que devait se vanter l'idéalisme d'un Fichte dans son culte intransigeant de la personnalité morale et de l'idéal germanique de liberté ? Est-ce là ce que recélaient les hautaines inspirations de Hegel, de Schelling, du romantisme germanique, du

nietzschéisme en quête d'une surhumanité héroïque ? Est-ce même ce à quoi devaient conduire l'immanentisme des néo-hégéliens, les doctrines phénoménologiques ou les philosophies existentielles ? Et comment se fait-il que l'apparente unanimité, l'unanimité forcée du silence ou de l'approbation, paraisse faire concourir tous ces mouvements de pensée à ce qui nous est donné aujourd'hui comme la pure, seule et totale expression d'une âme nationale, d'un peuple de maîtres, de l'avenir total réservé à l'humanité ?

5. Mais non ; Delbos s'est toujours gardé, il se serait toujours détourné des incriminations globales et des griefs tendancieux. Il n'a jamais douté que la raison même obnubilée, que les élans spirituels même déviés et invertis fussent incurables, finalement inaccessibles à la conversion des intelligences, aux leçons des événements, aux intimes protestations de la conscience. C'est à ce réveil des illusionnés, des chloroformés, des pervertis mêmes qu'il attachait ses espoirs par un ardent labeur. À de si amples questions les enquêtes de Delbos nous apportent des données profondément élaborées. Il nous aide à discerner le spécieux et le vrai. Il nous empêche de confondre avec les virtuosités de la dialectique les vérités nourrissantes et saines d'une pensée s'accordant avec les réalités les plus profondes de la nature et de la destinée humaines.

Il nous est bon surtout de retenir, après les critiques qu'il nous suggère, les conseils d'une sagesse positive et d'un patriotisme si humain dont il traçait dès 1915 les lignes essentielles. Après la « longue ascèse » qu'il s'était imposée pour son grand ouvrage sur Kant, il m'écrivait le 22 juin 1905 : « Délivrance ! J'ai été plus d'une fois, surtout à la fin, intérieurement irrité contre ma subordination méthodique à un homme et à une œuvre dont la puissance reste malgré tout liée à un certain esprit d'exclusion. Mais j'avais à essayer de comprendre et de faire comprendre. J'ai dû pratiquer un véritable ascétisme intellectuel… J'ai hâte de recouvrer la liberté de ma pensée ensevelie sous cet homme. »

Ce n'est donc point par un retournement suscité plus tard par l'explosion belliqueuse que ce fidèle historien dont on avait voulu faire un germanisant convaincu aboutissait au terroir aimé et fécond de la pensée française. Il ne faisait, selon sa propre parole, qu' « y revenir avec joie et plénitude de

confiance ». Après avoir exploré en leur sous-sol et en leurs sommets tant de doctrines étrangères, il ajoutait en une lettre de 1914 : « Notre œuvre la meilleure sera, sans esprit d'exclusion et d'isolement, de renouer notre tradition philosophique d'une façon plus étroite… Je crois que la pensée française a en elle assez de ressources pour se développer et se renouveler avec ses caractères propres. J'estime cependant que, en gardant son autonomie, elle doit rester largement ouverte. On peut observer et prendre autour de soi sans se laisser conduire » ; et plus tard : « J'ai pourtant un peu peur des effets de la campagne que, à la faveur de la guerre, quelques-uns mènent contre la sévérité critique et la précision du savoir… Pour ou contre certaines idées, il faudra toujours tâcher d'avoir avant tout raison. »

À ces nobles inspirations il obéissait en consacrant son cours public de Sorbonne de 1915-1916 à une série de leçons sur la « Philosophie française[3] ».

Les lecteurs des leçons réunies ici pour faire connaître la puissante histoire de la philosophie postkantienne ne pourront sans doute susciter en eux toutes les méditations qu'aujourd'hui leur auteur aurait eu à nous proposer. Néanmoins, à la lumière et sous le choc des vingt-cinq dernières années, le drame doctrinal qui leur est offert en sa forme dialectiquement captivante prendra une nouvelle vie intense et suggérera la certitude des immenses répercussions que peuvent provoquer les spéculations en apparence les plus éloignées des contingences empiriques. Il suffit parfois d'une formule équivoque sur l'immanence ou la transcendance pour déterminer des catastrophes sociales, politiques ou religieuses, en dépit des intentions qui « n'ont pas voulu cela ». Mais c'est que les concepts eux-mêmes, en ce qu'ils ont de plus épuré, contiennent un potentiel, résument et perpétuent un dynamisme justifiant la parole « les idées mènent le monde » sans que le monde le sache et sans que le monde se mette assez en garde contre leur spécieuse déviation.

Soyons reconnaissants à Victor Delbos de son héroïque effort de sérénité, de vérité et d'équité. Lui-même nous avouait combien il lui en avait coûté de consacrer une part si considérable de sa vie intellectuelle à l'étude de philosophes dont il admirait la puissance, mais dont il n'acceptait pas la maîtrise. C'est donc à tort qu'on lui aurait reproché de n'être qu'un spectateur des doctrines, désintéressé de leurs conclusions foncières et

seulement épris de leur belle armature, ou même d'avoir été personnellement subjugué par le criticisme et l'idéalisme dont il a fait une si longue et si pénétrante étude. Précisément parce qu'il cherchait et trouvait dans l'histoire même une vie et une pensée en acte, il n'a jamais borné son regard d'historien à une rétrospection qui ne provoquât ni participation personnelle, ni invention des phases ultérieures, ni rôle actif dans le développement idéal ou positif des événements, des doctrines et des mœurs. Après ses érudites enquêtes, parvenu à sa cinquantième année, il déclarait qu'ayant désormais pris connaissance des orientations antiques, modernes et contemporaines de la philosophie qui a toujours été militante et diversement promotrice, il considérait comme un devoir de porter à son tour son propre témoignage. Combien nous avons à déplorer que ce précieux apport d'une intelligence si lucide et si informée, d'une conscience si haute et si généreuse, ait été brusquement devancé par la mort en pleine maturité. C'est une raison de plus pour que nous attachions plus de sens et de prix à un de ces travaux préparatoires où l'auteur des études sur le spinozisme et son histoire, sur le kantisme, sa formation et son esprit, sur la seconde philosophie de Schelling, a manifesté sa pleine maîtrise de métaphysicien, d'interprète et de conducteur des forces spirituelles.

⁂

Retenons pour conclure ces trois préceptes qu'il se prescrivait à lui-même durant la terrible tourmente de 1915 : ils lui auraient sans doute paru plus justes et plus salutaires aujourd'hui qu'hier.

D'abord il s'imposait l'obligation, il nous conseillait ardemment de ne céder jamais aux indignations même les plus motivées, de garder l'empire sur nos passions même généreuses et nos sentiments même légitimes, de tendre toujours à discerner et à composer les divers aspects de la vérité plus large que nos systèmes, de ne point obéir à des préoccupations de parti, de prestige, d'intolérance.

En second lieu et pour compléter cet esprit de large et progressive compréhension mutuelle, il insistait sur le droit de garder et de féconder nos propres traditions, d'exclure les exclusivismes faussement agressifs, de

maintenir en même temps l'enrichissante diversité des caractères personnels ou ethniques et la réalité d'une transcendance qui les domine, les juge, les réconcilie tous, pourvu qu'en effet les hommes et les peuples échappent à de fausses prétentions, à la suffisance, aux mythes d'une race supérieure ou d'une surhumanité qui n'aurait d'autre idéal et d'autre religion qu'elle-même. Delbos avait toujours vu clairement que le véritable esprit de liberté, de progrès, de justice, d'humanité coopérante et pacifiée est lié à une doctrine qui ne sépare point l'intelligibilité de l'intelligence ni l'intelligence de la réalité du bien absolu et de la vivante charité : certitudes qui, loin d'être opprimantes et stabilisantes, sont libératrices, pacifiantes et expansives à l'infini.

Enfin cette largeur d'esprit et de cœur justifiait une sereine intransigeance, toujours compatible avec la plus serviable condescendance, l'aimable franchise et la patiente indulgence. C'est avec fermeté, mais avec modestie, qu'il savait maintenir ses convictions de philosophe, de patriote et de croyant. Non pas que dans la sérénité de sa foi il ait à aucun moment de sa vie assujetti sa pensée à une immobilité contraire aux lois essentielles d'un vivant esprit. On s'en rendra compte en comparant sa première étude du spinozisme à celle qu'il a publiée seize ans plus tard afin de corriger dans son interprétation quelques erreurs de jeunesse. On s'en assurera mieux encore en lisant certaines de ses conférences à « l'Union pour la Vérité » et surtout la belle préface placée en tête de la thèse de Th. Cremer : Le problème religieux dans la philosophie de l'action *(Alcan, 1912), où Delbos marque avec tant de douce exactitude les raisons impersonnelles de sa foi personnelle en face des solutions auxquelles s'arrête son ancien élève.*

C'est sous cette inspiration que Victor Delbos entretenait sa confiance invincible dans la fécondité toujours renaissante de la pensée et de la vitalité française. Sans se replier sur elle-même, loin de là, « notre tradition intellectuelle et morale, écrivait-il à la veille de son passage à l'éternité, en mai 1916, garde d'immenses ressources, et c'est en elle que nous avons surtout à puiser les richesses accumulées par un long héritage de raison, de sagesse unie à l'enthousiasme et d'héroïque générosité. »

MAURICE BLONDEL.

1. ↑ Sur la vie et l'œuvre de Victor Delbos, le lecteur se référera utilement à l'étude que lui a consacrée son ami Joannès Wehrlé dans la collection des « Maîtres d'une génération » (Bloud et Gay, 1933). On trouvera aussi des renseignements dans la notice étendue qu'a publiée l'*Annuaire des anciens élèves de l'École Normale Supérieure*, à la librairie Hachette, en date de 1917. Né à Figeac en 1862, Delbos est mort à Paris le 16 juin 1916, à 53 ans, en sa pleine activité de professeur de philosophie à la Sorbonne. Il est très désirable qu'on entreprenne une étude approfondie des méthodes et de l'histoire de sa pensée philosophique.
2. ↑ Dans les articles de Victor Delbos sur « l'objet, les règles et les conditions scientifiques de l'histoire de la philosophie », qu'il m'a été donné de publier dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, on trouvera une méthodologie spécifiquement adaptée à la science historique de la philosophie dont le présent ouvrage est une exemplaire application.
3. ↑ Ce cours, qu'il formait le projet de reprendre et de développer largement, a été publié d'après le manuscrit de l'auteur et les notes de quelques auditeurs. Il n'avait pu être revisé par Delbos lui-même, comme l'avait été son admirable essai : *Figures et doctrines de philosophes*. (Ces deux ouvrages ont paru chez Plon.) Partout où Delbos développe ses exposés historiques les plus précis et les plus objectifs, il veut « remuer au fond des âmes plus qu'une curiosité intellectuelle », et, dit-il encore, « apprendre aux hommes, selon un mot très usuel autrefois, la sagesse ».

CHAPITRE PREMIER

LA CRITIQUE KANTIENNE ET L'IDÉALISME SPÉCULATIF

I. — Kant et la Métaphysique

Il est incontestable que le développement de la philosophie allemande du commencement du XIX^e^ siècle a été suscité non seulement dans une large mesure, mais encore dans sa signification la plus essentielle, par la doctrine de Kant. La pensée kantienne a immédiatement fructifié en Allemagne avec une puissance et une richesse de production comparables au merveilleux épanouissement de la pensée de Socrate dans la philosophie grecque. Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Herbart, — pour ne parler que des plus grands, — ce sont là des noms attachés à des œuvres qui ont continué l'œuvre de Kant dans des directions certes que Kant n'avait ni permises ni prévues, mais pour lesquelles il n'en a pas moins été la force promotrice décisive. Savoir ce que ses idées sont devenues chez ses successeurs, c'est presque toujours déterminer pour une part la genèse de leur pensée.

En étudiant ainsi, comme nous nous le proposons, la fortune historique, les prolongements et les transformations de la doctrine de Kant, nous pourrions faire naître une illusion qu'il importe de dissiper d'avance. Il nous arrivera presque constamment de montrer les idées kantiennes en mouvement logique, pour ainsi dire, vers les formes nouvelles qu'elles

revêtent ou les conséquences qu'elles engendrent chez les successeurs de Kant. Mais il doit rester bien entendu qu'elles n'ont pas suivi cette voie par une sorte de nécessité propre, excluant toute autre possible, et indépendante des dispositions d'esprit de ceux qui les ont fait marcher dans ce sens. En outre, il n'est pas dans notre intention de laisser croire que la formation des doctrines successives n'est que la réalisation d'une dialectique interne amenant à l'état explicite des conceptions implicitement préexistantes. Nous croyons au contraire très fermement à l'action des causes psychologiques et sociales de toute sorte qui, parmi les conséquences idéalement possibles d'une philosophie, déterminent celles qui sont effectivement tirées dans l'histoire. Donc, quand il nous arrivera d'essayer de décrire le processus logique qui va de la pensée de Kant à celle de ses successeurs, il nous faudra toujours corriger cette description par l'idée que ce processus logique, si essentiel qu'il soit, n'a pas eu d'existence réelle hors des esprits qui l'ont plus ou moins consciemment défini, qu'il n'est point doué par lui-même d'une vertu créatrice complète et opérant en soi.

Ce qui frappe tout d'abord : Kant a nié ou passe pour avoir nié la légitimité de la Métaphysique. Or les grands continuateurs de Kant sont des Métaphysiciens, jusqu'au point extrême où l'on peut courir l'aventure ou porter l'intempérance métaphysique. L'œuvre de la *Critique* était-elle donc si caduque qu'elle ait pu être si brusquement ruinée ?

Mais, contre cette première représentation superficielle des choses, nous savons que si Kant a proscrit une certaine Métaphysique, il n'a pas proscrit toute Métaphysique, puisque aussi bien il a publié les *Prolégomènes*, les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, et la *Métaphysique des mœurs*. S'il eût voulu simplement enterrer à jamais la Métaphysique, il n'avait pas besoin pour cela de la tuer méthodiquement ; il n'avait qu'à la laisser achever elle-même de sombrer dans cette indifférence qui était devenue générale de son temps, et qu'il constate dans la préface de la *Critique* : « Maintenant, il est de bon ton pour notre époque de témoigner à la Métaphysique tout son mépris, et la noble dame, repoussée et délaissée, se lamente comme Hécube.

...modo maxima rerum
tot generis natisque potens
nunc trahor exul, inops.

Ovide, *Métamorphoses*.
(*Kants Schriften*, I, 4 ; p. 7-8.)

Mais, à la vérité, l'intention de la *Critique* était, en même temps que de ruiner à fond une espèce de Métaphysique, d'établir les fondements d'une autre, capable d'échapper à l'incertitude et aux contradictions qui avaient miné la première. Il nous faut donc tâcher de définir dans quelle mesure Kant a été métaphysicien, ou, pour parler plus largement, ce qu'il y a eu de métaphysique dans sa doctrine. Or, pour cela, il nous faut essayer de dégager l'idée qu'il se faisait de la Métaphysique, de retrouver de quelles notions il avait composé cette idée.

On sait que Kant a commencé par adhérer en gros, avec quelques réserves de détail, à la Métaphysique wolffienne : dans cette période de sa vie intellectuelle qui se termine vers 1760, il professe donc un rationalisme dogmatique ; à partir de 1760, il découvre de diverses façons l'insuffisance de ce rationalisme et paraît incliner vers le scepticisme en matière de Métaphysique ; enfin à partir de 1770 il apparaît dans la voie qui le conduira, d'une restauration momentanée d'un rationalisme semi-dogmatique, au rationalisme critique. Dans la première période, Kant insiste à peu près exclusivement sur la puissance de la raison sans bien en indiquer les limites ; dans la seconde période il insiste surtout sur les limites de la raison, sans bien trouver le moyen d'en expliquer la puissance ; enfin dans la dernière période il aboutit à une sorte d'équilibre entre l'affirmation de la puissance et l'affirmation des limites de la raison. Mais tâchons de dégager les tendances, les occupations et les conceptions qui ont conduit le mouvement de sa pensée : ce sera le meilleur moyen de savoir ce qu'il a compris, accepté ou rejeté sous le nom de Métaphysique, car dans le fond sa pensée resta toujours attachée, directement ou indirectement, à cette question suprême : la Métaphysique est-elle possible et comment ?

Or, possible ou non, légitime ou non, que devrait être selon Kant la Métaphysique ? Une connaissance rationnelle du réel, comportant à ce titre une justification *a priori* de la science de la nature, telle qu'elle est

constituée en fait, avec la certitude qui lui appartient. (Je laisse de côté la justification de la moralité, qui au moins dans sa forme rationnelle a suivi chez Kant la justification de la science.) Mais cette connaissance rationnelle du réel, que Wolf et les wolffiens, en systématisant Leibniz, se sont crus en état de produire, que vaut-elle ? C'est la suite des questions que Kant se pose là-dessus, qui nous explique le sens dans lequel Kant a commencé par critiquer la Métaphysique existante, puis a essayé de constituer les principes de la Métaphysique future.

Ce qui caractérise le mieux la prétention de la Métaphysique actuelle, c'est l'argument ontologique, par lequel du concept de Dieu, qui n'exprime qu'une possibilité, on tire la réalité de Dieu même. Kant, à dire vrai, n'a pas commencé par nier la légitimité d'un argument *a priori* en faveur de l'existence de Dieu. — Dans l'*Unique fondement possible* (1763), il essaie de reconstituer l'argument *a priori* plutôt qu'il ne le nie ; mais devant conclure finalement pour son compte que l'argument *a priori* est légitime, si au lieu de présenter l'être comme inclus dans le possible, il montre que le possible suppose l'être, il prépare cette conclusion par des remarques d'une grande portée : l'existence, observe-t-il, n'est pas un prédicat assimilable aux autres ; *être existant*, n'est pas avec le concept de Dieu dans le même rapport qu'*être tout-puissant* ; tous les prédicats proprement dits par lesquels on définit un concept laissent indéterminée la question de savoir si l'objet du concept existe ou non ; l'existence n'est telle qu'à la condition de n'être pas une simple détermination de la pensée, d'être posée hors de la pensée ; l'existence, c'est l'absolue position d'une chose. Thèse qui ne sera jamais plus perdue pour Kant, et qui consistera à prétendre sous des formes plus ou moins diverses que toute existence, — non seulement l'existence en soi, mais l'existence du donné, — est irréductible à la raison conceptuelle.

Mais d'autre part, au même moment, Kant se demande si, par sa forme propre et ses procédés propres d'explication, la raison, telle que l'entendent les wolffiens, est capable d'atteindre son objet. Cette raison est, pour eux, avant tout une raison logique, opérant sous l'empire du principe d'identité ou de contradiction. Or, à supposer que le principe d'identité ou de contradiction gouverne tout, n'est-il pas vrai qu'il est exclusivement formel, qu'il ne détermine rien ? N'apparaît-il pas que les relations réelles sont loin de se modeler sur les relations logiques ? Que l'on considère, par exemple,

l'opposition logique, ou la contradiction : entre deux termes contradictoires, logiquement, il faut choisir, ils ne peuvent appartenir ensemble au même sujet ; mais, dans la nature, il y a des oppositions réelles, qui admettent fort bien la coexistence des termes opposés ; ainsi la cause de l'impénétrabilité est une force véritable qui s'oppose réellement à l'attraction ; s'il fallait ramener les relations réelles aux relations logiques, l'impénétrabilité ne serait que la non-attraction, ce qui est insoutenable. Telles sont les observations qui constituent le fond de l'*Essai pour introduire dans la Philosophie le concept des quantités négatives* (1763), et elles aboutissent à mettre en lumière pour la première fois, dans l'œuvre de Kant, le caractère extralogique de la relation causale. Comment comprendre que, parce que quelque chose est, quelque chose existe ? Position du problème de la causalité, qui vient de ce que la causalité ne saurait être un simple rapport d'identité et par suite, pour le moment, s'établit, d'après Kant, en dehors de la raison.

Nous voici donc déjà éloignés, par bien des difficultés, de cette connaissance rationnelle du réel qui constitue la Métaphysique. Or qu'est-ce qui a constamment suscité et entretenu les espérances de la Métaphysique ? C'est le succès des Mathématiques. Dans les Mathématiques nous apercevons une forme de connaissance qui atteint son objet et qui ne cesse de progresser *a priori*, qui atteste par là la puissance de la raison en dehors du domaine de l'expérience. Mais ce rapprochement des Mathématiques et de la Métaphysique n'est-il pas la plus décevante des illusions ? On oublie précisément la radicale différence qu'il y a entre l'objet des Mathématiques et l'objet de la Métaphysique, et du même coup l'inévitable différence des procédés par lesquels l'une et l'autre de ces deux sciences peuvent connaître leur objet. C'est là-dessus qu'insiste Kant dans son *Étude sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1764). Dans les Mathématiques, il n'y a pas à se préoccuper du rapport du concept avec son objet, puisque l'objet est un objet construit, construit par liaison arbitraire (*Willkürliche Verbindung*) dans une représentation claire ; tandis que dans la Métaphysique il s'agit de comprendre un objet réel, et que par suite la relation de nos concepts à cet objet est un problème. Car le métaphysicien ne saurait avoir la prétention de faire sortir le réel de ses concepts ; il doit se borner à éclaircir par l'analyse

les concepts qu'il en a. Qu'un corps soit composé de substances simples, par exemple, c'est ce qui ne peut être établi que par l'analyse du concept de corps, du concept de composition, du concept de substance. Aussi, tandis que le mathématicien procède synthétiquement, en partant de définitions qu'il pose dès l'abord, et dont les éléments, ainsi que les liaisons, se présentent à lui *in concreto*, le métaphysicien ne peut que poursuivre lentement, difficilement, par une méthode analytique, des définitions du réel. Donc Mathématique et Métaphysique diffèrent radicalement, et s'il fallait chercher pour la Métaphysique un modèle, ce ne serait pas dans la Géométrie qu'il faudrait le chercher, mais plutôt dans cette philosophie naturelle qu'a instituée Newton et qui consiste à déterminer par la combinaison de l'expérience et de la géométrie les forces élémentaires dont dérivent les propriétés des corps. La Métaphysique ne peut être ainsi qu'un effort pour déterminer par l'analyse les notions élémentaires constitutives de nos propositions sur la nature du réel. Mais l'on voit que si Kant ouvre par là des perspectives à la Métaphysique, c'est en constatant qu'elle ne saurait nourrir l'ambition de procéder *a priori* et par voie de définitions posées dès l'abord : et les difficultés dont la Métaphysique voit déjà sa tâche encombrée, l'impossibilité où elle est de déterminer catégoriquement le rapport des concepts au réel, la nécessité où elle se trouve de chercher dans l'expérience ce qu'elle devrait découvrir par pure raison, l'amènent à se départir de ses prétentions positives pour se convertir en discipline purement limitative et critique : « La Métaphysique, est-il dit dans les *Rêves d'un visionnaire* (1766), est une science des limites de la raison humaine. »

Ainsi la connaissance rationnelle du réel telle que le Wolffianisme l'a entendue sous le nom de Métaphysique apparaît à Kant dans cette période comme de plus en plus impossible, et cela par une impuissance de l'esprit à trouver en lui-même de quoi comprendre le réel. Mais remarquons que cette impuissance résulte surtout de la nature purement logique attribuée par le Wolffianisme à la raison : et certes cette impuissance eût été peut-être pour Kant le dernier mot de sa pensée, s'il n'avait été averti par ailleurs de la nécessité, en quelque sorte, de différencier et d'approfondir la raison pour lui attribuer une nature autre que simplement logique. — D'où est venu à Kant cet avertissement ? De l'existence de cette philosophie naturelle, de cette science de la nature, dont Newton a fourni le modèle, qu'il a

considérée immédiatement comme réalisant l'idéal de la certitude scientifique, et qu'il a un moment laissée plus ou moins coexister dans sa pensée avec la Métaphysique wolffienne. La science de la nature, comme l'a comprise Newton, est certaine pour Kant ; et cependant, dès que l'on veut tenter de cette science la justification rationnelle qui en constituerait la Métaphysique, les difficultés abondent. Cette science se compose de géométrie et d'expérience ; or de bonne heure Kant a aperçu l'antinomie qu'il y a entre les exigences de la géométrie et les requêtes de l'expérience physique : la géométrie nous représente inévitablement un monde continu, divisible à l'infini, infini dans le temps et dans l'espace, tandis que l'expérience physique suppose des forces, de la discontinuité, l'arrêt dans la divisibilité, le vide et le fini. Kant développe sous des formes diverses cette antinomie, mais comment la résoudre, même en supposant que les facultés de l'esprit ne sont pas homogènes, que ce n'est pas la même faculté qui est la source de la géométrie et la source de la physique (solution donnée dans la *Dissertation* de 1770), ou plus profondément (ce qui sera la solution de la *Critique*), en supposant que le concours de la sensibilité et de l'entendement n'est possible et rigoureusement concevable qu'en conformant les données du monde à leurs conditions d'exercice, à leurs formes et à leurs catégories, qu'en faisant ainsi de ces données des phénomènes, distincts des inconnaissables choses en soi par cela qu'ils tombent sous la connaissance ?

Mais cela nous fait entrer dans la doctrine définitive de Kant, plus facile à entendre, je crois, quand on connaît les réflexions, même de sens négatif, qui l'ont préparée. La *Critique de la Raison pure* se propose à la fois de légitimer la philosophie naturelle et de rechercher en outre si la Métaphysique, au sens où elle porte sur des objets suprasensibles, est possible pour nous. Deux ordres de problèmes, se rattachant aux deux grandes espèces de culture intellectuelle, — wolffianisme et newtonianisme, — qu'avait reçues Kant : — deux ordres de problèmes, mais qui souvent dans la terminologie kantienne se confondent sous le nom de Métaphysique, — car une justification rationnelle de la science de la nature ne peut être complète que si elle nous montre l'esprit capable de déterminer par sa fonction propre et par ses lois à lui l'objet à connaître. Connaissance *a priori* d'objets : tel reste le caractère que doit présenter la

Métaphysique, et c'est à nous d'apprendre de la *Critique* si, comment et dans quel domaine la Métaphysique est possible.

Or la *Critique* nous apprend que, des deux sortes de Métaphysique concevables, l'une est légitime, l'autre non. Celle qui est légitime, c'est celle qui fonde la science de la nature, et celle qui fonde la moralité ; et pourquoi ? Parce que si l'esprit est constitué par des concepts purs, indépendants de l'expérience, il ne peut cependant faire de ces concepts qu'un usage immanent, c'est-à-dire qu'il ne peut les appliquer qu'à des objets qui lui soient donnés dans l'intuition sensible, ou qui lui soient réalisables par sa liberté : l'illusion dogmatique consiste à croire qu'avec des concepts de ce genre on peut atteindre des choses en soi ; mais une connaissance *a priori* des choses en soi supposerait une intuition intellectuelle et une puissance créatrice qui a été refusée à l'esprit humain, et dans l'état de l'esprit humain une connaissance *a priori* implique une relation de l'objet à la raison qui lui impose les conditions sous lesquelles cet objet est connaissable. De telle sorte que si une Métaphysique de la nature est possible, parce que la nature peut être conçue comme un ensemble de phénomènes donnés à l'esprit, une Métaphysique portant sur des objets supra-sensibles est, comme connaissance théorique, complètement impossible : des choses en soi ne pourraient se laisser déterminer par notre raison sans cesser d'*être en soi* : ce qui n'empêche pas au reste que les choses en soi existent comme fondement de l'apparition des phénomènes, et que leur existence, autant que notre incapacité de les connaître, servent à marquer les limites de notre raison.

Pour comprendre le sens de cette doctrine kantienne, — et aussi de l'influence qu'elle a exercée, — il faut tâcher de comprendre la conception que Kant se fait de la raison. La raison, c'est la faculté de connaître *a priori* ; or si *a priori* ne reste pas une expression vague, c'est une expression qui doit signifier la conformité nécessaire de l'objet à connaître aux conditions de l'activité intellectuelle du sujet connaissant ; mais l'esprit humain, étant tel, cet objet doit tout d'abord lui être donné ; si l'esprit humain a de quoi comprendre l'*existence*, quand l'existence lui est présentée, il ne saurait l'engendrer : l'esprit humain ne fait rien être ; en revanche, il fait, si l'on peut dire, par ses lois propres la cognoscibilité de ce qui lui apparaît.

Mais, pour cette fonction même, une raison ne saurait être simplement une raison logique : une raison logique est indifférente à l'objectivité et par suite incapable de la soutenir ; une raison logique développe et éclaircit des connaissances ; elle n'en constitue pas. Une raison logique n'est pas vraiment *a priori*. La raison vraiment *a priori*, la raison transcendantale, c'est celle qui a un contenu à elle, — raison qui n'est dite formelle que par opposition à l'empirisme ; — or ce contenu propre de la raison, qu'est-il, sinon à savoir le système des conditions de la possibilité de l'objet à connaître ? Et par le même motif une raison *a priori* est synthétique : c'est-à-dire qu'elle est capable d'opérer la liaison entre des termes qui ne s'impliquent pas logiquement, mais qui se rapportent l'un à l'autre dans l'intuition sensible.

Pourtant cette raison, dont le sens et la fonction ont été, si l'on y prend garde, déterminés chez Kant avant tout par ses réflexions sur la philosophie naturelle et les moyens de la fonder, cette raison n'est pas pour lui quelque chose d'absolument neuf par rapport à la raison en général qu'ont considérée les métaphysiciens : elle en est, si l'on peut dire, une spécification définie et directement efficace pour la connaissance, mais qui laisse subsister la tendance à étendre les concepts hors de l'usage qu'elle en fait ou à former d'autres concepts qui lui sont transcendants. Tous les concepts que forme la raison en général doivent avoir une destination : s'ils ne servent pas à constituer directement la connaissance, ils lui présentent un idéal qui lui rappelle à la fois ses limites et la nécessité d'un perpétuel effort ; s'ils ne servent pas à établir un savoir théorique, ils sont susceptibles de recevoir une détermination pratique, comme le concept de Dieu, de liberté. D'où alors chez Kant la nécessité de différencier la raison ; si d'une part l'entendement et la sensibilité ont été rigoureusement distingués, et d'abord pour résoudre les conflits intestins de la science de la nature, l'entendement et la raison au sens strict sont distingués à leur tour, et ceci pour sauvegarder le droit traditionnel de la raison à l'affirmation du suprasensible ; et cette affirmation, si elle reste pour Kant théoriquement impossible à déterminer, reste cependant pratiquement déterminable, au point même que la raison pratique conquiert la primauté sur la raison théorique. Aussi, dans la doctrine de Kant, la distinction des divers pouvoirs de la raison, issue en principe de l'esprit critique, sert à établir une

extension de la raison au point de vue pratique, hors des limites de la connaissance spéculative.

Ceci étant, on a pu se demander si le Kantisme ne restait pas, volontairement ou non, plus fidèle qu'on ne l'avait cru à l'esprit de l'ancienne Métaphysique. Dans le livre qu'il a consacré à Kant, Paulsen nous le présente essentiellement comme un métaphysicien, dans le sens de Platon et de Leibniz, un métaphysicien qui n'a introduit, avec sa doctrine des idées régulatrices, de la finalité, de la croyance pratique, qu'une nouvelle façon de défendre et de soutenir l'affirmation d'objets suprasensibles, — et, dans un article des *Kantstudien* (*Kants Verhältniss zur Metaphysik*, IV, pp. 413 et suiv.), il a défendu énergiquement sa thèse contre les critiques assez vives qu'elle avait suscitées. — À un autre point de vue Benno Erdmann avait montré dans le Kantisme des survivances de la Métaphysique leibnizienne et signalé la parenté très étroite des choses en soi, telles que Kant au moins les entrevoyait, avec les monades de Leibniz. (Voir le travail d'un élève de Benno Erdmann, d'Otto Riedel : *Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich* (1884.) — Certes il ne serait pas malaisé de montrer à quel point Kant est resté imprégné de la Métaphysique dans laquelle il avait été élevé, de montrer en particulier que la *Critique* reste chez lui constamment enveloppée d'une atmosphère de notions métaphysiques anciennes dans lesquelles sa pensée se prolonge, même quand elle déclare s'arrêter devant ; même on peut dire que de plus en plus Kant a tendu à présenter sa doctrine comme une *Weltanschauung* : cela cependant ne suffit pas pour autoriser à soutenir avec Paulsen que le Kantisme n'est que la restauration, par une autre méthode, de la Métaphysique transcendante : car il reste toujours que les affirmations de Kant, qui se rapportent aux objets de cette Métaphysique, restent toujours liées à un usage immanent, soit théorique, soit pratique de la raison, qu'elles restent affectées par là des conditions du principe copernicien. La pensée critique marque des limites aux prolongements métaphysiques de la raison, et quand ceux-ci la dépassent ils ne gardent guère que la valeur de conceptions privées problématiques. (Voir Vaihinger, *Kant, ein Metaphysiker ?* Dans les *Philosophische Abhandlungen* en l'honneur de Sigwart, 1900, p. 133.)

Au reste, ce n'est pas sans doute tant par ce qu'elle contenait, consciemment ou non, de Métaphysique ancienne que par ce qu'elle apportait, implicitement ou explicitement, de Métaphysique nouvelle que la doctrine de Kant a suscité le génie métaphysique des philosophes postkantiens : en tant qu'elles procèdent de la philosophie critique, les Métaphysiques d'un Fichte, d'un Schelling, d'un Hegel, d'un Schopenhauer sont loin d'être un retour à la Métaphysique traditionnelle ; ou du moins elles ne reviennent à la Métaphysique traditionnelle que par l'ambition de construire un système total du monde à partir de certains principes fondamentaux. Mais la détermination de ces principes comme le mode de construction du système restent très étroitement sous la dépendance, non pas seulement de ce que le Kantisme avait pu garder du passé, mais de ce qui lui appartient spécifiquement. Sans doute, pris à la lettre, en opposant aux prétentions théoriques de l'esprit la réalité certaine autant qu'inconnaissable de la chose en soi, le Kantisme ferme la voie à une Métaphysique qui prétendrait tout déduire d'un premier principe : mais qu'est-ce dans la doctrine de Kant que la chose en soi, sinon l'objet d'une affirmation injustifiable, en contradiction avec les exigences de la Critique ? Et une fois la doctrine débarrassée de cet inutile résidu, ne trouvons-nous pas en elle de quoi la pousser tout naturellement vers une Métaphysique nouvelle ? Kant, par exemple, a commencé par distinguer radicalement la sensibilité et l'entendement : mais n'a-t-il pas ensuite rétabli la continuité entre eux par sa théorie de l'imagination transcendantale, n'a-t-il pas même affirmé que ces deux facultés sont comme deux souches parties d'une racine commune, quoique inconnue de nous ? Kant a limité la science théorique à celle qui résulte de l'application des catégories à l'expérience : mais en élevant la raison proprement dite au-dessus de l'entendement, en lui assignant la faculté de concevoir, par une régression vers l'inconditionné, des objets en idée, n'a-t-il pas préparé à admettre que sa *Critique* ne visait que le dogmatisme des doctrines obsédées par l'idolâtrie de l'entendement, et que la raison proprement dite pouvait devenir la source d'une spéculation plus haute dépassant les limites d'un entendement fini lié à l'expérience ? Kant a distingué la raison théorique et la raison pratique et admis une simple primauté de la raison pratique sur la raison spéculative ; mais n'a-t-il pas déclaré que les deux raisons n'en sont au fond qu'une considérée seulement dans deux usages distincts ; et en affirmant que l'idée

pratique de la liberté est la clef de voûte de tout le système de la raison pure, y compris la spéculative, n'a-t-il pas disposé à convertir la suprématie de la raison pratique sur la raison spéculative en rapport de causalité, ou de condition à conditionné ? N'a-t-il pas, par ailleurs, incliné à croire que si l'on pouvait garder la notion de la chose en soi, c'était en la dépouillant des attributs par lesquels on l'avait intellectualisée pour en trouver le type dans la volonté ? En outre, dans la *Critique du jugement*, il a manifesté lui-même un besoin essentiel de relier l'un à l'autre par des intermédiaires comme la beauté et la finalité ce monde de la nature et ce monde de la liberté qu'il avait d'abord distingués ; et sans doute il n'a pas voulu que cette médiation eût une autre portée que celle d'une maxime subjective de notre faculté de juger ; mais une maxime subjective, quand elle est nécessaire et bien fondée, ne tend-elle pas à se convertir en principe constitutif, et la finalité comme la beauté, au lieu d'être simplement des moyens plus ou moins extérieurs d'union, ne marquent-elles pas une pénétration de la liberté et de l'esprit au sein de la nature ? Enfin si Kant paraît s'être appliqué à distinguer les divers éléments *a priori* de la raison, en répétant si volontiers que le propre de la raison, c'est d'être systématique, n'engage-t-il pas à supprimer ce demi-isolement, cette demi-séparation où il a souvent laissé ces éléments, et à concevoir que la pensée absolue, c'est le système de tous les concepts déterminés d'après leurs relations internes ?

Par ces suggestions, ces pressentiments, ces virtualités de toute sorte, comme par les défauts plus ou moins réels qui appellent à interpréter ces suggestions, à éclaircir ces pressentiments, à développer ces virtualités, la doctrine de Kant n'est pas seulement une espèce de prolégomènes à la Métaphysique qu'il a écrite, mais encore à la Métaphysique qu'ont écrite ses successeurs. Certes Kant, esprit rigoureux et classique, parti de l'analyse de cette connaissance mathématique de la nature matérielle en laquelle s'était peu à peu réalisée la tendance à la fois hardie et positive de la science moderne, — certes Kant eût répudié de semblables tentatives, et il désavoua Fichte quand il le connut. Il croyait du reste très fermement avoir fixé une fois pour toutes les conditions et les limites dans lesquelles la Métaphysique est possible. Il s'imaginait échapper à ce qui est cependant le sort des doctrines fécondes, lesquelles ne peuvent prolonger leur existence qu'en se faisant une autre vie dans d'autres esprits, au contact d'autres besoins,

d'autres tendances, d'autres problèmes qui les renouvellent. En tous cas, sans ramener sa pensée à celle de ses successeurs, pas plus que celle de ses successeurs à la sienne, nous nous trouvons devant l'un des spécimens les plus curieux de cette évolution modificatrice d'une grande doctrine, — qui est l'un des plus vifs intérêts de l'histoire de la philosophie.

II. — Le problème de la chose en soi[1]

Dès que le Kantisme a commencé à se constituer doctrinalement, il a rencontré, comme c'était naturel, des adversaires et des partisans : mais il a eu aussi la bonne fortune de trouver parmi les uns et parmi les autres des esprits qui, soit pour le combattre, soit pour se l'approprier, ont fait souvent un effort pénétrant pour l'entendre ; heureusement pour l'influence de sa philosophie, Kant eut dès l'abord d'autres antagonistes que ces wolffiens attardés et ces philosophes populaires, plus déconcertés qu'instruits par la grande nouveauté ou la technique rigoureuse de sa pensée ; il eut aussi, non moins heureusement, d'autres disciples que des adhérents serviles ou passifs, plus faits pour mettre les idées en forme que pour en atteindre le sens caché. La spéculation allemande de la fin du XVIII^e^ siècle a commencé par être pour une large part une réflexion sur le Kantisme, et c'est cette réflexion qui l'a mise en mouvement. Or il semble que cette réflexion ait été attirée principalement par deux notions du Kantisme historique et littéral, — dont l'une était l'obscure affirmation de la chose en soi, — dont l'autre était l'acceptation du dualisme de la matière et de la forme, de l'impuissance de l'élément formel à se constituer à lui-même son contenu matériel, des limites strictes du principe de l'unité synthétique de l'aperception, condamné à subir un inexplicable donné, empêché d'étendre et de porter à l'absolu sa puissance propre d'explication et de production. Entre ces deux notions ou ces deux aspects du Kantisme il y a au reste un très étroit rapport, et il semble en effet que du maintien ou de la suppression de la chose en soi dépende la restriction forcée ou l'extension illimitée des droits du « Je pense ».

Incontestablement le rôle que joue la chose en soi dans le système de Kant constitue une difficulté et un problème : difficulté et problème qui s'aggravent du fait que, dans la terminologie kantienne, avec l'expression de « chose en soi », sont employées par Kant des expressions, comme celle d'objet transcendantal et de noumène, qui paraissent bien s'identifier ou se rapporter à la première, tout en évoquant peut-être des nuances de sens quelque peu différentes. (Voir L. Busse, *Kants Lehre vom Ding an sich*, pp. 7 et suiv.) Avant tout, la chose en soi est admise par Kant comme fondement de l'apparition des phénomènes, — cette apparition étant d'ailleurs régie pour nous par les formes *a priori* de notre sensibilité, — et la chose en soi reste inconnaissable puisque les formes *a priori* de la sensibilité ne peuvent saisir qu'une réalité en rapport avec elles, c'est-à-dire une réalité phénoménale. Les choses en soi sont donc, semble-t-il, affirmées immédiatement par Kant comme réelles, et sur l'autorité d'arguments très simples comme celui, par exemple, qu'il énonce dans la Préface de la 2^{e} édition de la *Critique*, à savoir que rien ne serait plus absurde qu'un phénomène ou une apparition se produisît sans qu'il y eût quelque chose pour apparaître. L'existence de la chose qui apparaît est donc réelle en face du sujet qui détermine l'apparition pour lui en la conformant à ses lois. D'autre part Kant dit volontiers que le concept de la chose en soi, ou de l'objet transcendantal, ou du noumène, est un concept limitatif destiné à empêcher la sensibilité et l'entendement de prendre leurs objets qui ne sont que des phénomènes pour des choses en soi, ou qu'il est un concept problématique, à savoir un concept lié à la limitation d'autres connaissances et n'impliquant aucune contradiction, mais dont la réalité objective ne peut nous être connue. Ainsi posée dans une existence réelle, tout en restant inconnaissable, ou bien représentée dans un concept simplement limitatif ou problématique, la chose en soi paraît jouer un rôle qui n'est pas aisé à déterminer exactement, qui peut être interprété dans un sens réaliste ou dans un sens idéaliste ; et, de fait, deux des plus pénétrants, parmi les libres interprètes actuels de la pensée kantienne, Al. Riehl et H. Cohen poussent là-dessus le Kantisme dans des directions opposées : Al. Riehl maintient énergiquement l'existence de la chose en soi, comme l'un des fondements de l'objectivité de la connaissance phénoménale ; H. Cohen résout la chose en soi dans l'Idée. Certes, il est possible que dans le Kantisme historique les

différences d'expression employées par Kant puissent s'expliquer par les diverses fonctions que remplit dans le système la chose en soi ; mais disons en tout cas que l'existence même des choses en soi est affirmée avec une réelle insistance, qui ne laisse de place à aucun doute.

Les difficultés inhérentes à l'admission des choses en soi dans le système de Kant furent signalées avec une sagacité singulière par Jacobi dans l'*Appendice* à son livre intitulé : *David Hume über den Glauben ; oder Realismus und Idealismus. Ein Gespräch* (1781). Jacobi soutient que nous pouvons atteindre la réalité du monde extérieur, comme celle des objets suprasensibles, mais par le sentiment, l'intuition ou la foi, de toute façon par une faculté qui ne se ramène pas à l'entendement logique. Or, ce que dans le Kantisme il combat, c'est la prétention de satisfaire en quelque mesure à cette inévitable exigence de notre âme par l'affirmation de la chose en soi ; les prémisses du système lui interdisent cette affirmation et doivent le conduire directement à ce plein idéalisme qu'il repousse. L'esprit du système est celui-ci : nous n'avons jamais affaire à des objets pris en eux-mêmes, mais simplement à des représentations. Or, c'est abandonner l'esprit du système que parler d'objets qui produisent des impressions sur les sens, provoquent ainsi des sensations et déterminent enfin des représentations ; car, de quelque façon qu'on les entende, — dans le sens empirique ou dans le sens transcendantal, — ces objets sont impossibles à admettre. — Dans le sens empirique ? Mais les objets empiriques ne sont rien hors de nous, indépendamment de nous ; ils se confondent avec nos représentations mêmes, et si l'on veut dire qu'ils ne sont objets que par quelque élément qui s'ajoute à nos intuitions sensibles, cet élément additionnel n'est, de l'avis même de Kant, qu'un concept, qu'une catégorie venue de l'entendement. — Dans le sens transcendantal ? Mais il nous est en lui-même entièrement inconnu ; nous ne pouvons ni dire ni savoir s'il est cause et comment, s'il agit et comment il agit. Même, puisqu'il est, selon des formules de Kant, un concept purement problématique et qu'il dépend à ce titre des formes subjectives de notre pensée, il reste à l'état de conception pure et simple sans fondement réel. — Cependant, si contraire qu'il soit à l'esprit du Kantisme de poser des objets en eux-mêmes et de telle sorte qu'ils fassent des impressions sur nos sens, on ne comprend pas comment sans cette supposition la philosophie kantienne pourrait se donner

accès à elle-même. Car que peut signifier le mot sensibilité si l'on n'entend point par là un intermédiaire réel entre quelque chose de réel et quelque chose de réel, si dans ce concept on ne fait entrer les concepts d'extériorité et de liaison, d'action et de passion, de causalité et de dépendance, à titre de déterminations réelles et objectives ? Sans cette supposition donc il apparaît qu'on ne peut entrer dans le système, — et avec cette supposition l'on ne peut y rester. Car comment conclure aux choses en soi ? Du fait que, dans les représentations que nous appelons des phénomènes, nous nous sentons passifs ? Mais pour conclure que se sentir passif ne constitue pas un état complet, nous sommes obligés alors d'user du principe de causalité dans un sens transcendantal, — alors que Kant a soutenu que du principe de causalité le seul usage légitime est l'usage empirique. L'idéalisme transcendantal s'embarrasse donc dans des difficultés et même des contradictions de toutes sortes, et, pour être conséquent avec lui-même, il devrait s'avouer comme un idéalisme complet, ne pas reculer, même devant l'accusation d'égoïsme spéculatif (Jacobi, *Werke*, t. II, pp. 291-310).

Postérieurement, tout en dénonçant dans le Kantisme la même inconséquence, Jacobi considère plutôt que l'élément réaliste est fondamental dans la doctrine kantienne. Le mérite de Kant, c'est d'être parti de la foi naturelle à l'existence des choses, d'avoir admis une faculté supérieure au moyen de laquelle la vérité dans les phénomènes et par-dessus les phénomènes se révèle à nous par un procédé qui échappe aux sens et à l'entendement, c'est sur une faculté supérieure de ce genre que s'appuie réellement la philosophie kantienne, et cela non pas seulement à la fin pour donner au système le couronnement faute duquel il semblerait chancelant, mais dès le début pour lui fournir les bases sur lesquelles il s'édifiera : tel est donc le rôle que joue l'absolue supposition des choses en soi. — Malheureusement Kant s'est appliqué à ruiner par son idéalisme cette supposition : il a accepté le vieux thème des écoles d'après lequel la perception ne saurait représenter directement les choses, et c'est à partir de ce thème inexact, — car pour Jacobi la perception est une vraie perception et implique une révélation immédiate du réel, — que Kant a développé son idéalisme ; il a donc opprimé cette foi naturelle dont il avait commencé par admettre l'autorité et la portée, sous ses doctrines de l'idéalité absolue de tout ce qui est spatial et temporel ; et la chose en soi, à la façon dont il l'a

admise, est restée dans la doctrine une cause d'inconséquences et de contradictions. — (Voir *Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämmtliche philosophische Schriften*, 1815, t. IT, pp. 21 et suiv., 34 et suiv.)

Ainsi, selon Jacobi, la négation des choses en soi est impossible, mais elle est rendue nécessaire par la philosophie critique : l'idéalisme transcendantal est l'ennemi de la chose en soi, même quand il reconnaît l'impossibilité de s'en passer. Les objections de Jacobi énonçaient des difficultés dont les partisans de Kant avaient eux-mêmes conscience, et qui les portaient plus ou moins fortement à interpréter ou à résoudre la chose en soi dans le sens de l'idéalisme. — Pourtant, parmi eux, Reinhold commença par admettre à peu près telle quelle la chose en soi de Kant ; bien que dans son *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, il fit effort pour surmonter la distinction établie par Kant entre les diverses facultés de connaître et pour trouver à la doctrine kantienne un principe unique de systématisation, à savoir la représentation même considérée dans ses éléments, il ne conférait pas à ce principe la vertu d'éliminer, ni même de transformer essentiellement la chose en soi de Kant. Sans doute il évite de dire que les choses en soi nous affectent, qu'elles fournissent la matière de nos sensations ; cependant de la nature de la représentation il prétend déduire également l'impossibilité que les choses en soi soient représentées et la nécessité qu'elles existent. À toute représentation, prétend-il, appartient son contenu, sa matière, par opposition à sa forme, qui est conditionnée par la conscience ; or, par cette matière de la représentation, ce qui est représenté c'est ce qui sert de fondement à la représentation en dehors de la conscience, — à savoir la chose en soi. Autrement dit, dans la simple faculté de la représentation n'est pas impliqué le contenu de la représentation même ; la seule constitution de cette faculté n'est pas à même de produire un objet déterminé pour elle ; une telle production serait une création *ex nihilo*. L'existence des objets hors de moi est aussi certaine que l'existence de la représentation en général. (*Theorie des Vorstellungsvermögens*, pp. 256 sq., 299 sq.) Mais tout en maintenant la chose en soi de Kant, au moins pour le moment, il est à remarquer que Reinhold établit entre la chose en soi et le noumène, constamment confondus dans la terminologie kantienne, une distinction pénétrante. Le noumène est pour lui l'idée de la raison ; il exprime ce qui est à faire, ce qui

éternellement doit être ; il est donc le contraire d'une chose. Dire que le noumène est inconnaissable ne signifie rien : comment parler de connaissable ou d'inconnaissable là où il n'y a pas un être, mais simplement la loi de tâches à remplir ? Il en est tout autrement avec les inconnaissables choses en soi. Celles-ci ont plus de rapport avec les phénomènes qu'avec les noumènes : les choses en soi ne sont des noumènes qu'au sens négatif, au sens précisément où il ne faut pas prendre les noumènes. Les noumènes ne sont ni des objets représentés comme les phénomènes, ni des objets non représentés comme les choses en soi : ce ne sont pas, à dire vrai, des objets : ce sont de simples lois d'après lesquelles nous devons travailler à établir l'ordre des objets d'expérience. (*Systematische Darstellung der Fundamente der künftigen und bisherigen Mathematik.* Beit. II, 42-46.) De la chose en soi, Reinhold disait déjà en 1791 (*Fundamente*, p. 66) qu'elle est aussi fortement défendue par l'imagination qu'attaquée à fond par la raison : il n'est pas surprenant dès lors qu'il l'ait ultérieurement, sous l'influence de Fichte, entièrement rejetée de son système.

Mais au temps où il la maintenait, il s'exposait naturellement aux mêmes critiques qui avaient été dirigées contre Kant. Même les représentants des anciennes écoles, entre autres un leibnizien comme Flatt, relevaient la contradiction qu'il y a à tenir la chose en soi pour irreprésentable et à la considérer cependant comme la cause de la matière des représentations. Qu'est-elle donc quand on l'affirme ? Un simple concept. Mais comment un concept peut-il affecter notre faculté réceptive ? Et de plus, si la faculté de représentation est à son tour fondée sur le sujet en soi, ne voit-on pas que la représentation, par quoi on prétendait tout expliquer, demeure, dans la double origine de sa matière et de sa forme, inexplicable ? C'est toute la philosophie ramenée à un *x* universel. Quand on commence comme Reinhold, déclarait Flatt, on doit finir avec le scepticisme.

Et c'était, en effet, le scepticisme que prétendait imposer, comme sa conséquence nécessaire, à la philosophie critique, l'ouvrage intitulé *Énésidème* (1792) et dont l'auteur, Schulze, fut, de son vivant même, plus connu sous le nom de son livre que sous son nom propre : on parlait plus d'Énésidème que de Schulze. Aux yeux de Schulze, le scepticisme de Hume est moins encore la préparation que la conclusion rigoureuse en même temps que la réfutation du Kantisme. Et c'est sans doute le Kantisme lui-

même que Schulze vise, mais aussi le Kantisme reconstitué et partiellement transformé par Reinhold. Kant croit avoir détruit l'argument ontologique : mais n'a-t-il pas conservé intact le préjugé dont cet argument dépend, quand il conclut du caractère de nécessité et d'universalité que présente la forme de la connaissance à la nécessité et à l'universalité réelles de cette connaissance ? Or dès que l'on pose que la nécessité d'être conçu et la réalité s'équivalent, de quel droit soutient-on que les choses en soi sont inconnaissables ? Mais, à vrai dire, la chose en soi ne s'introduit dans la doctrine de Kant que par une pétition de principe, — et qui même est condamnée par le développement ultérieur de la *Critique*. Au début, Kant affirme que toute connaissance humaine commence avec l'action d'objets sur nos sens, que c'est l'action de ces objets qui met en quelque sorte notre esprit en mouvement ; et cette affirmation, que contestent cependant le scepticisme et l'idéalisme, il la produit sans preuves. Voilà donc le point de départ de la *Critique* ; — et en voici maintenant le résultat : d'après la déduction transcendantale, les concepts purs de l'entendement, et parmi eux les catégories de cause et de réalité, ne sont légitimement applicables qu'aux intuitions empiriques, qu'à ce qui est perçu dans le temps : en dehors de cette application, ils ne sauraient avoir de sens. Mais la chose en soi, qui par l'influence qu'elle exerce sur notre sensibilité fournit les matériaux de l'intuition, est quelque chose de distinct de la représentation sensible ; dès lors il est impossible de lui appliquer le concept de cause, et même le concept de réalité. Par suite la proposition initiale de la *Critique* se trouve démentie par la *Critique* même. Si dès le début la Critique avait averti que, par les objets qui affectent nos sens, elle n'avait entendu que des représentations de choses hors de nous, elle aurait épargné au lecteur le sentiment de cette contradiction, et elle l'eût peut-être évitée. En tout cas, par son développement même la philosophie critique doit nous ramener à Hume, c'est-à-dire à l'étude des faits de conscience, dont il est impossible de conclure quoi que ce soit hors d'eux. (*Énésidème*, pp. 261 et suiv., 273, 294 et suiv., 375 et suiv.) Quant à la façon dont Reinhold a essayé d'expliquer la chose en soi, loin de supprimer la contradiction elle s'y enfonce davantage avec sa distinction des choses réelles en soi et des choses simplement représentées. Y a-t-il même pour faire paraître la contradiction des formules meilleures que celles que Reinhold a employées pour la lever : « Les choses en soi sont les objets représentés en tant que

ceux-ci ne sont pas représentables. » « L'objet représenté, comme chose en soi, n'est point un objet représenté » (pp. 263 et suiv., 295-311).

Dans un sens un peu voisin de Schulze, mais avec une originalité et une pénétration incontestablement plus grandes, Salomon Maïmon, qui s'appelait volontiers, par rapport à Kant — dogmatique critique, selon lui, — un sceptique critique, s'en prend lui aussi à la chose en soi et tend à l'éliminer en l'interprétant. Dans son *Versuch über die Transcendentale Philosophie* (1790), il tente d'expliquer le sens de ce mot « donné » que Kant emploie si volontiers pour désigner la matière de l'intuition ; ce mot « donné » ne doit pas signifier quelque chose en nous, qui a une cause hors de nous. Rien n'est moins fondé qu'un raisonnement concluant à une cause non perçue ; et comment admettre la Chose en soi comme une cause, puisque ici le schème du temps fait défaut ? « Donné » signifie plutôt une représentation dont l'origine et le mode d'apparition nous échappent, quelque chose dont nous avons une conscience imparfaite. Mais cette imperfection de la conscience peut être marquée par une série de degrés qui vont de la conscience nettement déterminée jusqu'au néant de conscience ; par conséquent, le donné pur et simple, c'est uniquement l'idée de la limite de cette série dont nous pouvons nous approcher toujours comme d'une racine irrationnelle, mais sans pouvoir jamais l'atteindre (pp. 161 et suiv., 203, 419). Ainsi Maïmon restaure, pour expliquer la présence de l'objet que nous n'avons pas conscience de produire, la conception leibnizienne d'une activité spirituelle agissant antérieurement à la conscience claire : conception qui s'intégrera dans la philosophie de Fichte et de Schelling. — D'après les *Streifereien* (Excursions) *im Gebiete der Philosophie* (1793), la chose en soi est un néant d'être (*Unding*), une chimère que Reinhold n'a maintenue que par fidélité au dogmatisme sur ce point (pp. 217, 269). Dans ses *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist* (1797), il déclare que du point de vue de la philosophie critique on doit parler de la chose en soi comme l'algèbre parle de $\sqrt{-a}$, non pas pour déterminer par là un objet, mais pour exposer l'impossibilité d'un objet répondant à ce concept (pp. 158, 191).

Tout en prétendant moins que Schulze et que Maïmon à une réforme du Kantisme, — en prétendant plutôt à une interprétation fidèle, — Sigismond Beck le présente comme un idéalisme. Ses principaux écrits sont des

commentaires des *Critiques* de Kant. Son grand ouvrage est le *Erläuternder Auszug aus den Kritischen Schriften des Herrn Professor Kant* (1793-1796) dont le troisième et dernier volume porte le titre : *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die Kritische Philosophie beurtheilt werden muss*. Beck prétend qu'en attribuant à Kant, surtout sur la foi des formules initiales, l'affirmation dogmatique de la chose en soi, on n'a pas vu que Kant avait dû, avant d'élever son lecteur au point de vue transcendantal, s'accommoder de ses habitudes dogmatiques. Si la *Critique* parle le langage du réalisme, c'est pour que le lecteur ne soit pas déconcerté dès l'abord. Mais à mesure que l'on entre plus avant dans la Philosophie transcendantale, on ne peut manquer de reconnaître qu'il n'y a pas de choses en soi, par suite pas d'affection de notre sensibilité par ces choses. (*Auszug*, III, pp. 23-31.) Cependant, lorsque Kant nous dit que notre sensibilité ne s'exerce qu'en étant affectée, il a raison : seulement ce qu'on doit entendre par là, c'est une affection, non par les choses en soi, mais par les phénomènes. (*Ibid.*, pp. 156, 159, 163, 172, 368 et suiv.) Reste, il est vrai, à expliquer le principe de cette affection ; or, aux yeux de Beck, c'est l'expliquer suffisamment que de poser à l'origine, non des choses, mais l'acte même de la représentation ; cet acte, en liant synthétiquement les représentations selon le principe de causalité, les rend objectives par une sorte de reconnaissance originaire, et constitue ainsi les phénomènes dont nous sommes affectés. Mais nous verrons plus tard plus en détail cette explication ; l'important à signaler, c'est cette élimination de la chose en soi par quelqu'un qui prétend, non réformer le Kantisme, mais l'exposer exactement, et qui communique directement à Kant sa pensée là-dessus. (Voir entre autres les lettres de Beck à Kant du 20 juin 1797, *Édition de Berlin*, t. XII, p. 164, et du 24 juin 1797, *Ibid.*, p. 172.) Plus tard, à vrai dire, il reconnaissait s'être exprimé sur les choses en termes trop gros (*zu Krass*). (Lettre à Pörschke de 1800, publiée dans l'*Altpr. Monatsschr.*, 1880, p. 298.)

Chez Fichte, l'exclusion de la chose en soi n'est pas seulement une exigence de son propre système, c'est l'exigence du Kantisme lui-même dûment interprété. Déjà même dans sa *Kritik aller Offenbarung*, qui précède la prise de possession de sa pensée personnelle, il indique qu'à la place d'une affection positive de la réceptivité par une matière donnée, on

doit introduire le concept d'une affection négative, d'une limitation de la faculté de sentir. (*Werke*, V, p. 25.) Dans son Compte rendu d'*Énésidème* (1794), il marque l'impossibilité où est le moi d'être affecté par quelque chose d'extérieur à lui, la contradiction qu'il y a dans le concept d'une chose en soi qui ne serait pas opposée à un moi, qui serait un pur non-moi. Il soutient que la distinction, si souvent répétée par Kant, entre les choses telles qu'elles nous apparaissent et les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, n'est qu'une distinction provisoire, sans signification absolue. (*W.*, I, pp. 19-20.) Sous de nombreuses formes, Fichte proclame volontiers que le mérite de Kant, c'est d'avoir débarrassé la philosophie de ce *caput mortuum* qui est la chose en soi, et que les kantiens qui admettent à la lettre une chose en soi affectant la sensibilité trahissent déplorablement la pensée de leur maître. C'est là une idée sur laquelle Fichte revient volontiers dans sa correspondance avec Reinhold. (*Reinhold Leben*, pp. 165 et suiv., 184 et suiv.) Lorsque Reinhold se fut converti à la doctrine de Fichte, Fichte le félicita d'avoir débarrassé son système de cet élément ruineux qui est la matière donnée, de lui avoir ainsi permis de faire valoir toute la vérité qu'il contient. Cependant Reinhold se demandait si, en prétendant supprimer du Kantisme la chose en soi, Fichte ne faisait pas violence à Kant et tort à sa propre originalité. Est-ce que Kant n'admet donc pas un quelque chose distinct du moi et qui existe hors du moi ? (*Vermischte Schriften*, 1797, II, pp. 340 et suiv.) À quoi Fichte répond dans sa lettre à Reinhold du 4 juillet 1797. Il suppose trois interprétations : ou bien Kant a admis des choses en soi agissant sur le sujet ; ou Kant les a niées ; ou Kant ne s'est pas expliqué nettement sur l'origine de la sensation externe. Fichte veut bien faire quelque crédit à la dernière interprétation, mais il rejette résolument la première et il accepte pour son compte la seconde. Kant n'a jamais indiqué qu'il fallût chercher l'origine de la sensation extérieure dans quelque chose qui fût en soi et qui existât distinct du moi ; et c'était d'ailleurs une direction de sa pensée que tout son système lui interdisait. S'il y a des passages de Kant qui semblent contredire cette interprétation, c'est qu'ils ont été mal compris, et Fichte renvoie Reinhold là-dessus à un traité de lui qui va paraître.

Ce traité, c'est la *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science* (1797). Fichte là prétend résoudre la question purement historique qui est

celle-ci : Kant a-t-il réellement fondé l'expérience, considérée dans son contenu empirique, sur quelque chose de différent du moi ? Sans doute tous les kantiens en général, à l'exception de Beck, dont le *Point de vue* a du reste paru après la *Doctrine de la Science*, ont ainsi compris Kant, et sans doute il y a quelque impertinence à venir dire : Moi seul ai bien vu. Mais il est à observer que la découverte, d'après laquelle Kant n'aurait pas admis un quelque chose distinct du moi, n'est rien moins que nouvelle, et c'est chez un critique de Kant qu'elle apparaît, chez Jacobi. — Aujourd'hui cependant encore, Reinhold, bien que converti à la *Doctrine de la Science*, soutient la même interprétation que tous les kantiens, tout en déclarant la thèse de Kant fausse. Mais si c'était là une thèse kantienne, la doctrine de Kant ne serait pas critique, mais dogmatique ; ou plutôt ce serait le plus étrange mélange du plus grossier dogmatisme et de l'idéalisme le plus décidé. Mais ce n'est pas là le Kantisme de Kant, c'est le Kantisme des kantiens qui, par habitude invétérée, ont tiré du dogmatisme de là où il ne devait y avoir que l'idéalisme transcendantal. Lorsque les sceptiques, comme l'auteur d'*Énésidème*, constatent la contradiction qu'il y a entre l'acceptation de la chose en soi et le seul usage légitime des catégories, ne devraient-ils pas plutôt être prévenus par cette contradiction qu'ils ont mal entendu Kant ? Qu'est-ce, en effet, pour Kant que la chose en soi ? Un noumène, un objet intelligible, qui s'ajoute au phénomène selon des lois nécessaires, quelque chose par conséquent qui, se produisant par notre pensée, ne saurait, sans absurdité, être conçu comme indépendant d'elle. Or le noumène, cette chose en soi, à quoi l'emploient ces interprètes ? Cette idée d'une chose en soi est fondée sur la sensation, et ils veulent en retour fonder la sensation sur l'idée d'une chose en soi. Leur monde est soutenu par le grand éléphant, et le grand éléphant est soutenu par le monde. Leur chose en soi, qui est une pure idée, doit agir sur le moi ! Oublient-ils donc en route ce qu'elle est, et veulent-ils lui attribuer le prédicat le plus propre au réel, l'efficacité ? Et ce seraient là les mirifiques découvertes du grand génie dont le flambeau éclaire toute la philosophie de notre âge ? Aussi longtemps, proclame Fichte, qu'on ne me montrera pas dans Kant cette formule expresse, qu'il dérive la sensation d'une impression de la chose en soi, aussi longtemps je me refuserai à croire ce que les interprètes disent de lui. Et s'ils apportaient cette preuve, eh bien ! je tiendrais la *Critique de la raison pure* plutôt pour l'œuvre du plus étrange hasard que pour l'œuvre

d'une tête pensante. Cependant, malgré cette déclaration, Fichte n'ignore pas que l'on a invoqué certains textes formels de Kant, et il songe surtout aux textes du début de la *Critique*. Mais que valent ces textes, peu nombreux, — sur ce point la statistique de Fichte n'est pas très rigoureuse, — que valent ces textes pris isolément contre l'esprit du système qui en commande le sens ? — Lorsque Kant dit que l'objet en nous est donné et ne peut nous être donné qu'en tant qu'il affecte l'Âme, lorsqu'il parle d'un objet comme cause de cette affection de notre sensibilité, que signifie le mot objet ? Ce que l'entendement ajoute aux phénomènes pour en comprendre la diversité dans une conscience. Dès lors : « l'objet nous affecte », — cela signifie : « quelque chose qui est simplement pensé nous affecte », ou encore : « il est pensé comme nous affectant ». — Ainsi, dire que l'âme reçoit l'affection de l'objet, cela revient à dire, plus exactement, que l'âme se conçoit comme affectée ou susceptible d'être, — et l'on sait que la *Doctrine de la Science* établit que le moi se limite originairement et nécessairement, qu'il perçoit immédiatement cette limitation par le non-moi qu'il s'oppose. Ce n'est pas le dogmatisme des kantiens, c'est l'idéalisme de la *Doctrine de la Science* qui représente exactement la pensée de Kant. (*W.*, L, pp. 480 et suiv.)

À coup sûr, s'il s'agissait d'une reconstitution historiquement exacte de la pensée de Kant, nous aurions des réserves à faire. Il n'est pas douteux que Kant affirme, non pas en passant, mais à maintes reprises et à divers intervalles, l'existence des choses en soi comme causes des phénomènes. Il semble avoir eu, du reste, le sentiment des difficultés qui pouvaient venir de là, et l'on en retrouve la trace dans les *Lose Blätter*, pp. 98, 104, 189, 190, 200-205, 209-216, 260-263.

Mais le travail de réflexion philosophique, qui s'est opéré ainsi sur le Kantisme, et qui a consisté soit à signaler la contradiction de la chose en soi avec l'esprit du système, soit à éliminer cette chose en soi, au nom de cette contradiction même, comme une affirmation simplement exotérique ou apparente, est solidaire de la constitution progressive de l'idéalisme spéculatif allemand. On dirait volontiers de cet idéalisme qu'il a opéré, à travers les données historiques, sur la chose en soi de Kant, comme il a opéré, à travers les données sensibles de la perception, sur le non-moi ; il a prétendu faire rentrer en lui-même, expliquer par la vertu interne de son

premier principe, ce qu'il y avait tout de même de positif dans cet obstacle à son développement, — et il a de cette façon supprimé l'obstacle. Par toute sa vie même il annonce la mort de la chose en soi. Et lorsque la chose en soi ressuscitera chez des philosophes qui pourront encore se réclamer de Kant, chez un Schopenhauer ou chez un Herbart, ce sera avec une limitation ou une réfutation de l'idéalisme, et ce sera pour lui-même avec des attributs qui le détermineront positivement, mais hors des conditions et des relations de la pensée.

III. — L'idée de la philosophie comme système

Dans une lettre à Marcus Herz, du 20 août 1777, Kant écrivait : « Depuis le temps que nous sommes séparés l'un de l'autre, mes recherches, autrefois consacrées d'une façon fragmentaire (*stückweise*) aux plus divers objets de la philosophie, ont pris une forme systématique et m'ont conduit graduellement à l'idée du Tout, qui a pour premier effet de rendre possible le jugement sur la valeur et l'influence réciproque des parties. » (Éd. de l'*Académie de Berlin*, t. X, p. 198.) Cette formule me paraît très expressive de la façon dont Kant a constitué sa doctrine. Certes, il a été profondément pénêtré de l'idée que l'esprit exige et doit essayer de fonder l'unité systématique du savoir, que l'œuvre suprême de la raison ne peut s'accomplir, comme il disait, que par un art architectonique. Mais ce n'est point d'emblée qu'il a procédé à l'organisation de son système : c'est à la suite de recherches diverses et partielles, portant sur tels concepts, tels problèmes, telles oppositions, qu'il est arrivé à concevoir les idées maîtresses de sa philosophie. En particulier, c'est l'analyse de la science mathématique de la nature envisagée sous divers aspects qui l'a conduit à découvrir le rapport de cette science, acceptée dès l'abord comme un fait certain, à l'esprit législateur *a priori*. À cet égard, les *Prolégomènes* nous découvrent mieux que la *Critique* la marche réelle de sa pensée : — Comment la science est-elle possible ? — On dirait qu'il n'a conçu l'esprit qu'en fonction de la science qu'il s'agit d'expliquer. D'autre part, cependant, dans la *Critique*, il avait estimé que la démonstration du rôle de

l'esprit pouvait être synthétique ou systématique, c'est-à-dire que, au lieu d'y présenter la doctrine de l'a priori comme requise par la certitude de la science, il la présente comme impliquée dans l'exercice de nos facultés. Le « Je pense » n'intervient pas pour justifier la possibilité de la science ; mais c'est parce que le « Je pense » est vrai, avec le sens et dans les limites que Kant indique, que la science est possible. — À partir de l'établissement définitif de sa doctrine, Kant reste sans doute préoccupé de lui donner une forme systématique ; nous avons vu même en quel sens il s'efforce de concilier souvent ce qu'il a commencé par distinguer ; jusqu'aux derniers moments de sa vie, il a la préoccupation de présenter un système complet de la raison pure. Mais son effort dans ce sens reste précisé et limité par deux conditions essentielles : l'une, c'est que nous n'avons pas d'intuition intellectuelle ; — l'autre, c'est que, dans sa pensée, la détermination du rôle législateur de la raison pure reste liée à la justification de la science ; — la raison dépasse sans doute la science ; mais la science lui est immanente, et son premier rôle est de comprendre directement ce qu'elle a pour fonction de justifier. — La tentative s'imposait de libérer de ces entraves le système de la raison, et de le faire valoir pour lui-même.

C'est à Reinhold qu'appartient d'abord, pour la transformation du Kantisme en ce sens, l'initiative la plus décidée. Son adhésion à la philosophie de Kant s'était d'abord manifestée par une sorte d'exposé populaire, par ses *Lettres sur la philosophie Kantienne*. Appelé à professer à Iéna en 1787, il éprouva que comprendre le Kantisme assez profondément pour l'enseigner était d'une difficulté presque aussi grande que l'initiation première, et sa réflexion d'alors lui fit découvrir que, si le Kantisme était bien la vérité, l'unique vérité, il avait cependant un défaut grave, qui était de manquer du fondement réel dont il avait besoin pour s'assurer complètement. D'où le *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), où il essayait de remédier pour son compte à ce défaut. Par cette œuvre, il prétendait fournir la Métaphysique à laquelle Kant, avec sa *Critique*, n'avait donné que des Prolégomènes. Où il marquait avec une netteté particulière sa relation à Kant, c'était dans son écrit *Ueber das Verhältniss der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft*, paru dans les *Beiträge zur Berichtigung bisheriger*

Misverständnisse der Philosophen (1790, t. I, pp. 255-338). *Inventis facile est addere*, mettait-il en épigraphe.

Donc, il s'agit de trouver à la *Critique* le fondement qui l'assure, qui en démontre d'une façon péremptoire le double résultat, à savoir que les principes de toute connaissance *a priori* sont en nous, et que les choses en soi sont inconnaissables. Kant, dans sa *Critique*, emploie des termes comme ceux de représentation, d'objet, de jugement, de raisonnement, sans en justifier l'emploi, et en les faisant malgré cela servir à des démonstrations (*ibid.*, p. 333). Plus précisément il distingue diverses sortes de représentations, des formes de l'intuition, des concepts, des idées, sans les ramener à aucun principe universel qui les unifie. Il avait cependant indiqué lui-même que la sensibilité et l'entendement pouvaient avoir une racine commune ; mais il n'est pas allé plus loin, jusqu'à cette faculté de représentation dont les intuitions sensibles, les concepts et les idées ne sont que des déterminations différentes (p. 263 sq.). — Or c'est en allant jusque-là que l'on peut seulement démontrer rigoureusement les résultats de la *Critique* : les preuves que donne Kant ne peuvent convaincre que ceux qui admettent déjà certains faits, pour lesquels alors Kant établit qu'ils ne sont possibles que sous certaines conditions. Il montre par exemple dans l'*Esthétique transcendantale* qu'avec ses thèses seules peut se concilier la certitude apodictique des Mathématiques ; mais que vaut cette affirmation pour celui qui pense que les Mathématiques ne contiennent qu'une nécessité hypothétique ? Kant montre dans l'*Analytique transcendantale* que les concepts *a priori* tels qu'il les entend peuvent seuls rendre compte de la possibilité de l'expérience, comprise comme un ensemble de phénomènes soumis à des lois ; mais que vaut cette affirmation pour celui qui nie l'expérience au sens kantien ? (*Ibid.*, pp. 278-279.) Au contraire, la philosophie des éléments, telle que Reinhold la constitue, ne présuppose rien qui puisse être nié, et par delà les distinctions kantiennes qui ne sont que des défauts de réduction, elle cherche le principe qui établit l'unité, non seulement entre les divers modes de la connaissance théorique, mais encore entre la connaissance théorique et la connaissance pratique (p. 277).

Une philosophie n'est rigoureusement démontrée que si elle est systématique, et la transformation de la Critique en système est, selon Reinhold, ce qu'il faut poursuivre. Reinhold expose particulièrement cette

exigence dans un écrit du même recueil, *Ueber das Bedürfniss, die Möglichkeit, und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie* (t. I, pp. 91-164). À la philosophie, dit-il, il faut un premier principe d'une valeur universelle, un principe sur lequel tout le monde soit d'accord. Un principe est une proposition par laquelle plusieurs autres propositions sont déterminées. Le principe ne détermine que la forme, non la matière de ces autres propositions, non les sujets et les prédicats des autres jugements, mais seulement leur liaison. Dériver d'autres propositions d'un principe, ce n'est donc pas en déduire les représentations des prédicats et des sujets qui constituent le contenu de ces propositions, mais seulement la nécessité de la liaison des représentations, par laquelle elles deviennent des propositions. Il ne s'agit pas de tirer le particulier de l'universel comme s'il y était enfermé, mais de montrer dans quelle mesure le particulier est contenu dans l'universel. Le principe ne fournit donc à la science immédiatement que sa forme ; il n'agit sur la matière de la science que pour la purifier d'éléments étrangers ou la porter à se compléter par des éléments qui lui manquent. Mais un principe, et un premier principe, est indispensable à toute science qui n'est pas historique, qui procède avant tout par la connaissance de l'universel et du nécessaire. Non seulement un principe tel doit être premier, c'est-à-dire ne dépendre d'aucun autre ; mais encore il doit être unique, c'est-à-dire fonder, non une partie de la science, mais la science tout entière. Un tel principe, conditionnant toute démonstration, ne peut lui-même être démontré ; il doit être certain par lui-même. Pour ce qui est de la philosophie, le premier principe doit fonder immédiatement la philosophie des éléments et médiatement le reste de la philosophie ; le fondement de sa nécessité doit être entièrement hors du domaine de toute philosophie, il ne doit pas être découvert au moyen du raisonnement ; il doit exprimer un fait, *Factum*, susceptible d'apparaître à tous les hommes par la seule réflexion ; ce fait ne doit être tiré d'aucune expérience, même de l'expérience interne, parce qu'elle est individuelle ; ce fait doit être en nous, et, n'étant ni un raisonnement ni une expérience déterminée, il doit accompagner toutes les expériences et toutes les pensées dont nous avons conscience ; il ne peut être que dans la conscience même. Aussi, sans chercher plus avant ce qu'il est positivement, nous avons marqué pour la philosophie plus encore que

pour toute science la nécessité d'avoir un premier principe et de revêtir une forme systématique (*op. cit.*, pp. 94, 114 sq., 122 sq., 142-144).

Cette idée de convertir la philosophie critique en un système pour lui donner à la fois la plus grande extension et la plus complète certitude, Fichte à son tour se l'approprie et tend à l'exprimer avec plus de profondeur à la fois et de rigueur.

Dans une lettre à Stephani, où Fichte raconte comment l'*Énésidème* l'a pendant un temps déconcerté, a renversé en lui Reinhold, lui a rendu Kant suspect et démoli de fond en comble son propre système, il déclare que ce système va être toutefois bientôt rebâti, et il ajoute : « J'ai découvert un nouveau fondement sur lequel l'ensemble de la philosophie se laisse très aisément élever. D'une façon générale, Kant possède la philosophie vraie, mais seulement dans ses résultats, non dans les principes capables de la fonder. Ce penseur unique m'apparaît toujours plus admirable ; il a, ce me semble, un génie qui lui révèle la vérité sans lui en montrer les raisons. Bref, nous aurons, je crois, dans une couple d'années une philosophie qui le dispute en évidence à la géométrie » (*Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel*, 2e édit., t. II, pp. 511-512). Pareillement dans une lettre à Niethammer du 6 octobre 1793 : « Selon ma conviction intime, Kant n'a fait qu'indiquer la vérité : il ne l'a ni exposée ni démontrée. Cet homme unique et merveilleux, ou bien possède une faculté de divination de la vérité sans avoir conscience des raisons qui la fondent, ou bien n'a pas estimé son siècle assez haut pour les lui communiquer, ou bien a craint d'attirer sur lui pendant sa vie la vénération surhumaine qui pourtant devait tôt ou tard lui échoir… » (*Ibid.*, t. II, p. 431). Le sens dans lequel Fichte poursuit la réforme du Kantisme, c'est donc la recherche de principes susceptibles d'organiser systématiquement la philosophie. Dans son compte rendu de l'*Énésidème*, il avait déclaré que c'était l'immortel mérite de Reinhold d'avoir détourné la raison philosophique de ces commentaires sans fin sur Kant qui ne pouvaient atteindre à l'essentiel du Kantisme, et de lui avoir fait comprendre la nécessité de ramener la philosophie à un principe unique dont l'établissement devait précéder l'exécution détaillée du système (*Werke*, I, p. 20). La philosophie critique, concluait Fichte dans ce compte rendu, est après les objections de l'*Énésidème* aussi solidement debout qu'auparavant ; mais elle exige un grand labeur pour que soient ordonnés

dans un tout bien lié et inébranlable les matériaux qu'elle fournit (I, p. 25). — C'est à expliquer comment doit se constituer dans cet esprit la philosophie qu'est consacré l'écrit de Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, 1794, qui précéda et annonça la publication des *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794). — Après que les oppositions des philosophies dogmatiques ont été résolues dans la philosophie critique, l'opposition reste à résoudre du système dogmatique et du système critique (*Vorrede zur ersten Ausgabe*, I, p. 29).

Il y a un point sur lequel tout le monde est d'accord : la philosophie est une science ; mais là où l'on se divise profondément, c'est dans la détermination de l'objet de cette science. Cette division cesserait peut-être, si l'on développait tout ce qu'implique le concept de science. — Une science est quelque chose qui forme un Tout ; elle n'est possible que par la liaison de propositions qui se communiquent leur certitude. Mais pour cela il faut évidemment que dans toute science il y ait une proposition dont parte la certitude ainsi communiquée. Une proposition scientifique qui n'est pas certaine par soi reçoit sa certitude d'une autre proposition, laquelle peut-être reçoit la sienne d'une autre ; mais cette série ne peut aller à l'infini : car alors il n'y aurait point de certitude, partant point de science. Il faut donc une proposition dont toutes les autres reçoivent leur certitude, et il faut que cette proposition soit unique. Avec plusieurs propositions de ce genre, l'on n'aurait pas affaire à un Tout. De plus, cette proposition, dont découle la certitude des autres, ne doit pas tenir des autres la sienne : car alors tout serait incertain ; elle doit être certaine avant l'enchaînement des autres propositions et indépendamment de cet enchaînement ; elle est à ce titre une proposition fondamentale (*Grundsatz*), un principe (I, pp. 38-43).

Mais là-dessus deux questions se posent 1° Comment est possible la certitude du principe en lui-même ; 2° comment est possible la faculté de déduire de la certitude de ce principe, par un procédé défini, la certitude d'autres propositions ?

Ce que le principe doit posséder lui-même et ce qu'il doit communiquer aux autres propositions qui entrent dans la science s'appelle le *contenu interne* (*der innere Gehalt*) du principe et de la science en général ; la façon dont le principe doit communiquer ce contenu aux autres propositions

s'appelle la forme de la science. — La question à résoudre est donc celle-ci : Comment s'explique la possibilité du contenu et de la forme d'une science en général ? — ou encore : Comment la science même est-elle possible ? — La solution de cette question serait elle-même une science, la science de la science en général, — la *Wissenschaftslehre*, c'est là le nom qui désigne le mieux la tâche que doit remplir la philosophie. — Il faut développer ce concept de la *Doctrine de la science* (I, pp. 43-45).

D'abord la *Wissenschaftslehre* est une science de la science en général ; c'est-à-dire qu'elle a à fonder toutes les sciences, dont chacune forme un système sous le gouvernement d'un principe défini. Aucune de ces sciences particulières ne justifie par elle-même son principe, ni sa forme systématique ; c'est à la *Doctrine de la science* que cette tâche revient. Ensuite la *Wissenschaftslehre* est elle-même une science ; c'est-à-dire qu'elle possède en elle-même un principe qu'elle ne peut démontrer et qui est pourtant la condition de sa possibilité comme science. Ce principe ne peut pas non plus recevoir la démonstration qui lui manque dans une science supérieure, car ce serait alors cette science supérieure qui serait la véritable *Wissenschaftslehre*, et celle dont le principe serait démontré de la sorte ne le serait plus. Dès lors, il faut dire que ce principe n'est susceptible absolument d'aucune démonstration, mais qu'étant toutefois absolument certain, il est certain par lui-même. Or aucune proposition n'est possible sans un contenu et sans une forme. Si le principe de la *Doctrine de la science* est certain par lui-même, ce ne peut être que parce que le contenu en détermine la forme et réciproquement la forme le contenu : tel doit être le caractère du principe absolument premier. Si maintenant, en dehors de ce principe absolument premier, il est cepéndant d'autres principes, ceux-ci ne le sont que d'une manière relative et subordonnée, c'est-à-dire que des deux éléments qui les constituent, le contenu et la forme, l'un est certain par lui-même, et l'autre reçoit sa détermination du principe absolument premier. C'est déjà faire comprendre que dans la *Doctrine de la science* il ne saurait y avoir que trois principes, le premier d'ailleurs méritant seul ce nom absolument : le premier immédiatement certain pour sa forme et pour son contenu ; le second immédiatement certain pour sa forme et médiatement pour son contenu ; le troisième immédiatement certain pour son contenu et médiatement pour sa forme (pp. 49 et suiv.).

Mais le principe absolument premier ne peut être et n'est qu'un, et c'est à lui qu'il revient de déterminer dans leur ordre régulier toutes les propositions dont l'ensemble constitue la *Doctrine de la science*. C'est dire que la Doctrine de la science doit affecter une forme systématique, qu'elle n'emprunte pas à l'extérieur, qu'elle tire d'elle-même. La possibilité d'une *Doctrine de la science* comme la possibilité de son principe supposent que dans le savoir humain il existe réellement un système. Admettons qu'il n'y ait point de système ; deux cas se peuvent concevoir : ou bien il n'y a rien qui soit immédiatement certain, et alors notre science forme une série indéfinie de termes ne se rattachant à rien ; ou bien notre science consiste en une pluralité de séries se rattachant chacune à un principe, mais indépendantes entre elles, et alors elle est plutôt un labyrinthe où notre esprit s'égare qu'une demeure où il s'installe fermement. Évidemment alors la nécessité d'une *Wissenschaftslehre* ne s'imposerait plus, chaque science particulière pouvant se suffire. Toujours est-il que dans les deux cas l'on n'aurait qu'un savoir fragmentaire, sans certitude ou sans cohésion, non un savoir réel, lequel n'est possible que sous la forme d'un système (I, pp. 52-54).

Cependant sur l'universalité et les limites de la *Wissenschaftslehre*, sur son rapport à la Logique, sur son objet propre, diverses questions se posent. La *Doctrine de la science* doit être une science de toutes les sciences. Comment peut-elle être sûre d'avoir complètement épuisé tout le domaine de la science humaine ? À vrai dire, si elle procédait par une sorte d'induction ayant pour base la science humaine réalisée jusqu'à ce jour, elle ne saurait garantir qu'il ne se produira pas quelque découverte qui ne cadre pas avec son système. Si même elle prétendait n'épuiser de la sorte que la science possible dans la sphère actuelle de l'existence humaine, elle ne serait pas plus heureuse dans cette tentative ; car si la philosophie ne vaut que dans ce domaine, elle ne connaît pas d'autre domaine possible, puisqu'elle s'enferme dans des limites qui lui sont fixées arbitrairement et du dehors. Au fond, c'est dans la *Doctrine* même *de la science* que sont enfermées les conditions qui permettent de reconnaître si le principe est épuisé ou non. S'il n'intervient dans tout le système aucune proposition qui soit vraie, le principe étant faux, ou qui soit fausse, le principe étant vrai, c'est là la preuve négative qu'aucune proposition ne s'est introduite en trop.

Mais où sera la preuve positive qu'aucune proposition ne manque parmi celles que le principe requiert ? Elle sera en ceci, que le principe originairement posé apparaît finalement comme résultat, et que le cercle ainsi tracé par le système nous ramène à notre point de départ. En ce sens, la *Doctrine de la science* est la seule science qui puisse être achevée ; l'achèvement est son caractère distinctif. Tandis que les sciences particulières se développent à l'infini et ne connaissent pas de terme (I, pp. 57-62).

Mais quelle est donc la limite qui sépare la *Doctrine de la science* des sciences particulières qu'elle fonde ? Tout principe d'une science particulière est une proposition de la *Doctrine de la science*. Comment donc une proposition de la *Doctrine de la science* peut-elle devenir principe d'une science particulière ? C'est en répondant à cette question que nous pouvons trouver la limite cherchée. Or toute proposition de la *Doctrine de la science* est l'expression d'une action nécessaire de l'intelligence, qui fait paraître au jour une représentation sans laquelle l'intelligence ne saurait être ; tandis que tout principe d'une science particulière détermine une action que la *Doctrine de la science* n'exige pas, qu'elle laisse libre. C'est cette libre action déterminée qui s'ajoute à l'action nécessaire de l'intelligence, pour convertir une proposition de la *Doctrine de la science* en principe d'une science particulière. Par exemple, l'espace est une représentation nécessaire de l'intelligence, et que la *Doctrine de la science* fait apparaître dans sa nécessité : mais la géométrie n'est possible que par une construction des figures d'après des règles ; cette construction est une action libre, et que la *Doctrine de la science* laisse libre. De même la représentation d'une nature soumise à des lois est une action nécessaire de l'intelligence et, à ce titre, relève de la *Doctrine de la science* ; mais la détermination et l'application des lois particulières, c'est-à-dire ce qu'on appelle d'ordinaire la science de la nature, n'est possible que par des expériences, c'est-à-dire par une action que la *Wissenschaftslehre* laisse libre. Ainsi est marquée la limite entre la *Wissenschaftslehre* et les sciences particulières (I, pp. 62-66).

Ainsi peut se marquer notamment la limite entre la *Doctrine de la science* et la Logique. La Logique ne traite que de la forme du savoir, de la forme séparée par réflexion et abstraction, tandis que la *Doctrine de la*

science traite de la forme et du contenu dans leur intime et indissoluble union. Aussi la Logique n'est-elle pas la *Doctrine de la science* ; elle n'en est même pas une partie. Si elle traite de la forme seule, c'est par une action libre, du même genre que la construction des figures dans la Géométrie ou l'expérience dans la Physique. Tandis que la *Doctrine de la science* est nécessaire, non pas sans doute comme science clairement connue et systématiquement exposée, mais comme disposition naturelle, la Logique est un produit artificiel de l'esprit humain dans sa liberté. C'est à la *Doctrine de la science* que la Logique emprunte les preuves de sa validité, ainsi que l'indication de ses modes d'application (I, pp. 66-70).

Mais comment la *Doctrine de la science* se comporte-t-elle vis-à-vis de son propre objet ? Cet objet, c'est le système du savoir humain. Or celui-ci est indépendant de la doctrine même qui doit le comprendre, qui doit le représenter dans une forme systématique : ce sont les actions de l'esprit humain, également déterminées dans leur existence et dans leurs façons de se produire. Ces actions, ce n'est pas la *Doctrine de la science* qui les constitue ou qui les crée, et d'autre part il s'en faut bien qu'elles se produisent selon l'ordre (ordre qui n'est pas historique) où la *Doctrine de la science* doit les considérer. Quelle est donc la fonction de la *Wissenschaftslehre* ? C'est d'élever jusqu'à la conscience et sous la forme d'un système les modes d'action de l'intelligence. Ces modes d'action sont nécessaires, à la différence des constructions des sciences particulières qui sont libres. Mais l'acte même par lequel la *Wissenschaftslehre* se constitue est un acte libre de réflexion et d'abstraction, exclusif de toute aveugle contrainte. Seulement voici la difficulté : d'après quelles règles procède la liberté dans cette abstraction ? Comment le philosophe connaît-il ce qu'il doit accueillir comme un mode d'action nécessaire de l'intelligence et ce qu'il doit laisser tomber comme un mode d'action contingent ?

Cela, il ne peut pas le connaître, du moment que ce qu'il doit précisément élever jusqu'à la conscience n'est pas encore élevé jusque-là. Pour l'accomplissement de son œuvre, il n'y a donc pas de règle et il n'en peut y avoir. L'esprit humain fait des tentatives de diverses sortes ; par d'obscurs tâtonnements il arrive à des lueurs d'aurore avant de parvenir à la pleine et éclatante lumière. C'est ce que confirme bien l'histoire de la philosophie ; tous les philosophes qui se sont succédé ont travaillé à dégager de ses

conditions contingentes le mode d'action nécessaire de l'intelligence ; ils y ont plus ou moins complètement réussi, tantôt plus, tantôt moins ; dans l'ensemble, le jugement philosophique s'est de plus en plus développé et rapproché de son but. Comme le poète a besoin du sens de la beauté, le philosophe a besoin du sens de la vérité, et le génie n'est pas moins indispensable dans la philosophie que dans la poésie et dans l'art. Il y a là un élément irréductible à la règle qui pourrait être posée avec une valeur absolue de certitude avant d'être appliquée (rapport de la philosophie de Fichte avec le romantisme). En tout cas, comme c'est la même réflexion qui se poserait des règles et qui dégagerait les lois nécessaires de l'action de l'esprit, il n'y a rien à tirer de leur accord comme preuve absolue de certitude, mais simplement à y voir une condition négative de la vérité de la doctrine. L'exactitude et la rigueur dans les déductions constituent des présomptions de plus en plus fortes en faveur de cette vérité, mais non des démonstrations absolues. Le système de l'esprit humain, dont l'exposition est l'objet de la *Doctrine de la science*, est absolument certain et infaillible, et tout ce qui se produit nécessairement dans une âme humaine est vrai ; si les hommes se trompent, ce n'est pas dans le nécessaire qu'est la cause de leur erreur, mais dans leur réflexion et leur jugement dont l'exercice suppose la liberté. Assurer et fortifier dans tous les sens cette réflexion et ce jugement : c'est là ce qu'on peut conseiller de mieux à quiconque prétend, non pas commander à l'esprit humain, mais en représenter exactement l'action (I, pp. 71-78).

Et cela montre que, si l'esprit en tant qu'il constitue par la réflexion la doctrine est un esprit dont la vertu est dans la représentation, l'esprit en tant qu'il est l'objet de la doctrine peut être quelque chose de plus. La représentation, — et ici Fichte vise Reinhold, — est bien l'action la plus haute, l'action absolument première du philosophe comme tel, mais l'action absolument première de l'esprit humain peut être d'une autre nature et aller bien au delà de la représentation. Aussi une science construite sur le concept de la représentation peut-elle être utile comme propédeutique ; mais elle n'est pas la philosophie fondamentale qu'elle voulait être. Cette philosophie fondamentale, c'est la *Doctrine de la science* (I, pp. 80-81).

Il fallait insister sur cette conception que Fichte a soutenue de la philosophie comme système absolu, parce qu'elle est restée le modèle

d'après lequel s'est constitué sous des formes diverses l'idéalisme allemand post-kantien. Dans son premier écrit proprement philosophique, *Ueber die Möglichkeit einer Form des Philosophie überhaupt* (1794), Schelling, sous l'influence de Fichte et après lui, s'applique à montrer que la philosophie entendue comme science doit être un système parfaitement clos, un Tout dont la forme consiste dans une unité absolue et nécessaire ; elle doit être conditionnée par un principe absolu qui soit la condition de tout contenu et de toute forme (Schelling, *Werke*, I, pp. 89 sq.). D'ailleurs, jusqu'au moment où il sera en réaction contre son idéalisme spéculatif, qu'il prétendra alors compléter par une autre philosophie positive appuyée sur d'autres considérations, — quelque expression qu'il donne et quelque variation qu'il impose à cet idéalisme spéculatif, — il prétendra toujours en déduire le contenu d'un principe premier absolument certain, et si plus d'une fois, sous le développement systématique de sa pensée, l'on sent la virtuosité romantique et l'action de ce génie dont Fichte avait proclamé la supériorité sur la règle, il n'en reste pas moins que ce développement systématique représente à ses yeux l'idéal de la démonstration rigoureuse et de la certitude philosophique.

Le hégélianisme est, lui, en pleine conscience, le triomphe de l'esprit systématique. La science de l'absolu, dit Hegel, est essentiellement système, parce que le vrai, en tant que concret, n'est tel qu'en se développant en lui-même et en gardant dans ces développements son unité. Une philosophie sans système ne peut rien avoir de scientifique. Elle exprime bien plutôt une opinion subjective, et son contenu n'est qu'un contenu contingent, le contenu ne trouve sa justification que comme moment d'un Tout (*Encyclopädie, Einleitung*, § 14. *Werke*, t. VI, p. 22). De la constitution du système, Hegel élimine même toute façon de le constituer qui serait viciée d'apparence irrationnelle, ou qui le présenterait dans une sorte d'extériorité vis-à-vis de la pensée. Nous avons vu comment Fichte opposait en quelque mesure le système du savoir, en lui-même réel et infaillible, à la pensée philosophique qui en poursuit la représentation intellectuelle, comment il livrait la pensée philosophique aux tâtonnements et à l'inspiration du génie. Hegel, lui, fait précéder l'exposé systématique de la vérité absolue et en soi d'une histoire systématique du développement de la conscience jusqu'au moment où elle atteint le principe du savoir absolu,

et c'est là l'objet de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807). Il montre également dans l'histoire de la philosophie une seule et même philosophie qui a parcouru différents degrés avant de se comprendre dans la philosophie vraie. Quant au système, il enferme en lui-même une telle puissance de justification pour tout ce qui entre en lui, que l'on peut indifféremment, déclare volontiers Hegel, le prendre par un côté ou par l'autre : que l'on se place à l'origine pour exposer la genèse progressive de toute réalité ou de toute pensée, — ou que l'on se place au terme pour remonter par régression jusqu'aux éléments premiers, — c'est la même nécessité absolue que la raison découvre. Ainsi la déduction systématique est une justification du réel, génétique et rationnelle indissolublement.

Telle est donc dans la philosophie spéculative allemande la conception de la philosophie comme système. Superficiellement interprétée, cette conception a paru souvent une prétention insensée à refaire ou à faire l'œuvre de Dieu, à créer le monde, à le faire sortir tout entier de la pensée du philosophe. On a cru que la déduction recherchée par ces doctrines était comme une dérivation logique, — alors que les procédés ordinaires de la dérivation logique étaient précisément répudiés, — et l'on a été scandalisé de voir extraire de si pauvres prémisses de si riches conséquences. Mais déduction, ici, c'est justification, — et justification au nom de cette idée que, si l'esprit existe *a priori*, il doit avoir à ce titre un contenu, un ensemble rigoureux de déterminations développables également *a priori*. Si l'on affirme qu'au commencement est le *Verbe* ou l'esprit, c'est une affirmation qui elle aussi doit être au commencement, et ne pas dépendre de la réalisation subordonnée de la raison dans une œuvre comme la science. D'où la souveraineté en quelque sorte transcendante sur la science que s'arroge cette spéculation. En cela certes elle diffère pour une bonne part des métaphysiques modernes antérieures qui, sans renoncer à la connaissance de l'absolu ou de l'inconditionné, la liaient plus qu'elles ne l'opposaient à la mathématique ou à la science exacte de la nature, — et l'on dirait qu'elle reprend, mais avec une hardiesse réfléchie, la tentative qu'avait faite la philosophie grecque du Concept ou de l'Idée, opérant avec une audace à demi inconsciente et en l'absence de science positive largement constituée, sur les essences et les genres suprêmes. — Elle diffère en cela aussi du Kantisme même, qui, nous l'avons dit, tout en

proclamant l'autonomie de la raison pure, liait cependant par une solidarité très intime la raison et la science, et assignait à la raison théorique pour son premier but la justification de la science. Et pourtant elle procède de Kant par l'extension extrême de l'idée qui est au centre du Kantisme, à savoir que l'esprit, par ce qu'il a d'*a priori*, règle, conduit, détermine la connaissance. Dans cet esprit, seulement, Kant ne plaçait l'absolu que comme idéal : l'idéalisme allemand rapproche l'absolu et l'esprit au point de n'en faire qu'une même vérité, — ou plutôt la vérité.

---

1. ↑ Voir Vaihinger, Commentar II, pp. 35 et suiv., « Dilthey, die Rostocker, Kanthandschriften », *Archiv für Gesch. der Phil.*, II, pp. 572 et suiv.

CHAPITRE II

LE PREMIER PRINCIPE

I. — Le Premier Principe comme représentation, comme conscience et comme moi (Fichte)

Les philosophes qui en Allemagne prétendent après Kant continuer positivement le Kantisme s'accordent à requérir que la Critique cesse de revêtir un caractère négatif et limité, qu'elle travaille à s'organiser en un système à partir d'un principe premier. Mais de quel genre doit être ce principe, et comment se laissera-t-il déterminer ?

Nous avons vu comment, pour Reinhold, la philosophie de Kant, — qui est la vraie philosophie, — requiert cependant, pour être pleinement assurée, un principe *un*, qui la convertisse en un système. Ce principe doit être l'expression d'un fait (*Factum*) qui préexiste en nous à tout le reste, — d'un fait qui n'est pas proprement un fait empirique particulier, mais qui accompagne et rend possibles toutes les expériences et toutes les pensées. Ce fait est la *Conscience*, et le premier principe de la Philosophie des éléments est le principe, — découvert par la réflexion sur ce fait, — le principe de la Conscience. Or conscience et représentation sont inséparablement liées. Le premier principe s'énoncera donc ainsi : La représentation est dans la conscience distincte du représentant et du représenté, en même temps qu'elle se rapporte aux deux. — Voilà une proposition qui a une valeur universelle, et qu'aucun parmi les plus raffinés

sceptiques, anciens ou modernes, ne trouverait le moyen de mettre en doute. Pour cela il faudrait nier, ou mieux, avoir perdu la conscience même. On ne peut, en effet, avoir conscience de soi-même que par la représentation qui d'une part se distingue du sujet, aussi incontestable que la représentation même, et d'un autre côté on n'a conscience de sa représentation qu'au moyen de ce qui est représenté par elle, et qui ne peut pas être plus nié qu'elle. Même les philosophes égoïstes, c'est-à-dire qui se refusent à admettre l'existence d'objets hors de leur moi, sont forcés de distinguer de leurs représentations, non seulement le moi représentatif, mais encore quelque chose qui est représenté par elles, — même si ce quelque chose n'était tenu que pour une simple représentation. Au reste, quand il est ici question de l'objet représenté, on ne soutient point par là qu'il y ait des objets hors de l'âme, et l'on n'explique point comment il peut y en avoir ; on se borne à constater une distinction qui a lieu à l'intérieur de la conscience même. En tout cas, le premier principe ne suppose pas de définitions antérieures à lui ; c'est de lui, au contraire, que dérivent toutes les définitions essentielles. C'est ainsi que le sujet ne peut être défini que comme l'élément distinct de la représentation ainsi que de l'objet auquel la représentation est rapportée ; c'est ainsi que l'objet ne peut être défini que comme ce à quoi la représentation se rapporte, comme l'élément distinct de la représentation et du sujet. La philosophie des éléments doit partir de la seule représentation, abstraction faite du sujet et de l'objet, et en déduire, par la détermination de ses conditions internes, toute la faculté de connaître. Or quelles sont ces conditions internes, — ces conditions telles qu'elles nous apprennent, non pas d'où vient la représentation, mais en quoi elle consiste ? Il s'agit principalement d'expliquer comment la représentation, posée d'abord en elle-même, se rapporte au sujet et à l'objet ; à ce point de vue, elle doit contenir deux éléments ou comprendre deux moments. L'un est la matière de la représentation et répond à l'objet ; l'autre est la forme de la représentation et appartient au sujet. Il ne faut pas confondre la matière avec l'objet ; l'objet auquel la représentation se rapporte reste le même, tandis que la matière change ; l'objet est hors de nous tandis que la matière est en nous. Cependant la matière de la représentation n'est pas la représentation même ; elle ne le devient que par l'application de la forme. De là suit qu'aucune représentation n'est ni sans forme, ni sans matière, — encore qu'à cette matière ne corresponde aucun objet réel ; de là suit encore

qu'aucun objet ne peut être représenté avec la propriété qui le caractérise comme objet, c'est-à-dire également que les représentations ne sauraient être des images des choses et que les choses en soi sont irreprésentables. Que si l'on se demande pourquoi on peut parler même, à ce compte, de choses en soi, il faut remarquer que c'est comme concept, non comme chose, que la chose en soi est représentable, et que comme chose, aussi véritablement qu'elle existe, elle reste distincte de la représentation. — Toute représentation est constituée par une matière et une forme ; or le sujet n'est cause que de la forme, non de la matière ; il faut donc que la matière lui soit donnée. Et même dans la représentation de soi-même la matière est quelque chose de donné. Si la matière n'était pas quelque chose de donné, le sujet de la représentation aurait un pouvoir créateur ; de même que si la forme était quelque chose de donné, le sujet de la représentation serait réduit à rien ; il faut donc admettre que des deux facteurs de la représentation, l'un est produit tandis que l'autre est donné. C'est-à-dire, au fond, que la faculté de représentation comprend une faculté d'être affecté, une réceptivité, et une faculté de produire la forme, bref une spontanéité ; or une faculté d'être affecté supposant que l'objet qui affecte est quelque chose de distinct et de divers, il en résulte que la matière est multiplicité, tandis que la forme ou spontanéité est essentiellement unité, par suite synthèse du divers. — Les représentations *a priori* sont pour Reinhold des représentations de la forme même de notre faculté de représenter : elles ont aussi une *matière*, — mais une *matière* pure ; par là elles se distinguent des idées innées proprement dites, et pourtant elles permettent de formuler, avant toute expérience, des lois de ce qui est représentable. — (V. en particulier, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 1789, *Zweites Buch*, p. 195. — *Beiträge zur Berichtigung… — Abhandlungen*, II, et III, *Neue Darstellung…* [1]).

Telle est la position, et telle est l'explication générale du premier principe, selon Reinhold, abstraction faite des variations de détail et des applications qu'il en a faites pour retrouver plus ou moins fidèlement les thèses générales de la *Critique*.

La tentative de Reinhold marquait bien la direction dans laquelle les interprètes ou libres continuateurs du Kantisme éprouvaient le besoin de reconstituer le système. Cependant ce que ceux-ci s'accordaient

généralement à signaler comme un défaut du *principe*, c'est que celui-ci n'était pas aussi primitif, aussi original qu'il prétendait l'être. C'est ainsi que Salomon Maïmon considère avec Reinhold que le besoin réel de toute philosophie transcendantale, c'est de partir de la fonction suprême de la faculté de connaître et d'en faire le principe d'unité : lorsque, avec Kant, on admet des pouvoirs de connaître divers et irréductibles, on s'engage dans des difficultés inextricables. Maïmon cherche cette fonction suprême dans la conscience, — et il peut d'autant plus l'invoquer comme telle qu'il a éliminé, comme nous l'avons vu, pour l'explication de la connaissance, la chose en soi. C'est donc à la conscience seule qu'il faut avoir recours, mais à la conscience entièrement indéterminée. Toute connaissance objective est une conscience déterminée ; la conscience indéterminée est ce qui sert de fondement à toute connaissance particulière, c'est l'*x* qui dans les formes différentes de la conscience reçoit différentes valeurs ; ce n'est pas par abstraction qu'on la dégage, c'est par réflexion sur le rôle fondamental qu'elle joue ; elle est, en effet, la condition sans laquelle est impossible toute conscience déterminée d'un objet. D'accord donc avec Reinhold pour chercher dans la conscience le premier principe, Maïmon reproche toutefois à Reinhold d'avoir identifié la conscience avec la représentation : la représentation, telle que Reinhold l'entend, et dans laquelle se distinguent le sujet, l'objet et leur rapport, est une détermination et une dérivation spéciale de la conscience ; elle suppose la synthèse du divers de l'intuition en une unité, c'est-à-dire l'accomplissement d'opérations dont la conscience en général est le principe. C'est donc la conscience en général qui est la forme la plus universelle de la faculté de connaître, et c'est à partir d'elle que Maïmon reconstruit la théorie kantienne de la sensibilité, de l'entendement et de la raison. (V. *Versuch über die Transcendentale Philosophie*, 1790, pp. 63 sq., 349. — *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, 1793, pp. 198 sq., 238. — *Die Kategorien des Aristoteles*, 1794, pp. 142 sq.)

Sigismond Beck qui, lui, comme nous l'avons dit, prétend, non réformer, mais interpréter exactement le Kantisme, s'applique à le débarrasser d'un problème qui n'est pas le sien et que lui imposaient, par une méprise singulière, des kantiens encore dominés par l'esprit dogmatique. Ce problème, dont ils auraient dû plutôt découvrir l'absurdité, est celui-ci : Comment nos représentations se rapportent-elles à des choses en soi ?

Même Reinhold, qui a fort heureusement montré que la matière de la représentation est quelque chose d'autre que son objet, s'est perdu dans la thèse inintelligible, selon laquelle la matière de la représentation *répond* à l'objet. C'est là un retour au plus complet dogmatisme. Hume cependant avait bien vu que la question était dépourvue de sens, — et Berkeley aussi, quand ce dernier affirmait que nos idées ne peuvent être produites par des choses. Et il est parfaitement vrai : l'objet de la représentation ne peut être donné hors de la représentation même. Or il ne peut être donné que s'il est produit, et il ne peut être produit que si au *fait* de la représentation est substitué l'*acte* de se représenter. Si Reinhold a eu raison de chercher un premier principe d'où se déduise toute la connaissance, s'il a eu raison de le chercher dans la représentation, il a eu tort de ne pas remonter, dans la représentation, jusqu'à ce qui est en la condition la plus intime : c'est l'*action* de se représenter qui est vraiment primitive et originelle. Or, précisément parce que c'est une action, ce n'est pas quelque chose qui doive être plus ou moins explicitement tenu pour donné, pour réalisé tout seul, c'est une tâche à accomplir, une œuvre à opérer. Lorsque le Géomètre commence la science, il la commence avec le postulat : se représenter l'espace. Il ne va pas dès l'abord déterminer de l'espace telles et telles propriétés ; il demande qu'on s'en donne avant tout la représentation. De même le premier principe, non pas seulement de toute philosophie, au cas où l'on considérerait la philosophie comme une science particulière, mais de tout usage de la raison, est proprement un postulat : *se représenter originairement un objet*. Et c'est là l'acte par lequel notre raison produit l'unité synthétique objective, par lequel elle pose un lié divers. À cet acte s'en ajoute un autre par lequel nous nous opposons comme un objet ce qui a été ainsi produit, acte que Beck appelle la reconnaissance originaire : par le premier acte est constitué le système des catégories ; par le second, ce que la *Critique* appelle le schématisme transcendantal des catégories. — En tout cas le premier principe est indissolublement une action et un postulat, non une représentation par concepts. (V. *Einzigmöglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss*, 1796, tome III de l'*Erlaüternder Auszug*, pp. 120 sq. 137, 139 sq., 155.)

À ces tendances à rechercher le premier principe dans la conscience, Fichte donne la forme la plus complète, la plus profonde et la plus

universelle : le premier principe est le moi absolu. Le moi pose absolument son propre être.

Après que Fichte avait déjà développé, en 1794, dans ses *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, la *Doctrine de la science*, il fut amené à en expliquer les idées directrices dans deux *Introductions à la Doctrine de la science*, qui parurent en 1797 dans le *Journal Philosophique*. C'est en usant surtout, — non pas exclusivement, — de ces deux *Introductions* que je voudrais moi-même rendre raison de la façon dont il a formulé ou justifié son Premier Principe.

Dans la Préface des *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Fichte avait déclaré : dans quelle classe faut-il faire rentrer mon système ? Est-il un développement authentique du Criticisme, comme je le crois, ou doit-il être appelé d'un autre nom, cela ne fait rien à l'affaire (t. I, pp. 89-90). Sur le rapport du Kantisme à sa propre philosophie, Fichte l'a selon les cas représenté comme plus favorable à sa fidélité de disciple ou à son originalité de penseur ; mais il l'a toujours représenté comme un rapport de filiation directe. Nous avons vu ce qu'à maintes reprises il reproche au Kantisme, c'est d'avoir préparé la science plutôt que de l'avoir faite ; c'est même, ayant aperçu le fondement sur lequel la science pouvait s'élever, de ne pas avoir élevé la science architectoniquement. Et plus il ira, plus sans doute il marquera les défauts du Kantisme comme système. Dans la *Wissenschaftslehre* de 1804, il relèvera qu'il y a chez Kant trois absolus différents, selon chacune des trois *Critiques* : l'absolu de l'expérience, l'absolu du monde moral, l'absolu de l'unité du sensible et de l'intelligible (*Werke*, II, pp. 102-105. Cf. Lettre à Jacopi de 1804, *Leben und Briefwechsel*, 2^{e} éd., II, p. 177). Mais presque constamment, avec quelques réserves plus ou moins accusées, il a mieux aimé marquer l'accord essentiel de la *Wissenschaftslehre* avec le Kantisme. Sans doute, dans la *Erste Einleitung* il nous dit : mes écrits ne prétendent ni expliquer Kant, ni être expliqués par lui ; ils doivent être pris en eux-mêmes pour ce qu'ils valent, et Kant reste hors de cause (I, pp. 420-421). Mais dans la *Zweite Einleitung*, qui est contemporaine, il soutient énergiquement que c'est l'esprit même du Kantisme, l'idéalisme transcendantal, qui s'est développé dans la *Wissenschaftslehre*. Certes, contre cette prétention s'élève une autorité solennelle, l'autorité même de Kant, qui a désavoué la filiation que lui

imposait Fichte. Mais un tel désaveu s'explique sans être pour cela plus décisif. Kant n'a pas pu reconnaître sa doctrine exposée dans une forme qui n'était pas la sienne ; il n'a pas pu la séparer de la forme qu'il lui avait donnée. Mais cette littéralité-là s'impose-t-elle au même titre à ceux qui sont venus après lui ? Est-elle le critère qui doit décider de la conformité selon l'esprit ? (I, pp. 468 sq.)

Si l'on étudiait la philosophie de Fichte pour elle-même, il faudrait rechercher plus scrupuleusement comment le Kantisme a concouru à la former, et avec quels autres facteurs. (Sur la formation de la philosophie de Fichte, v. *Kabitz : Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichte's Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, 1902, — et *Fuchs : Vom Werden dreier Denker, Fichte, Schelling, Schleiermacher*, 1904). — Mais l'on peut dire en gros que vers la détermination du Premier Principe comme Moi absolu ont convergé trois doctrines de Kant : la doctrine de l'unité originaire de la perception ; — la doctrine du primat de la raison pratique ; — la doctrine de la faculté de juger comme médiatrice entre le monde de la nature et le monde de la liberté.

Et certes il y aurait lieu aussi de rechercher ce qu'il a pu devoir aux autres philosophes qui interprétaient ou critiquaient Kant, ou qui poussaient le Kantisme dans la voie de la systématisation rigoureuse. Et il a certainement beaucoup dû à Reinhold. Or quand il a pris conscience de sa propre pensée, qu'est-ce qu'il reproche à Reinhold ? Il lui reproche (d'accord en cela avec Schulze-Énésidème), de s'être arrêté, avec le principe de la conscience, à un principe qui n'est pas le vrai principe, le principe premier, qui n'est en somme qu'un fait empirique. Il faut, dit Fichte, remonter à un principe plus haut : toute représentation est une action synthétique ; toute synthèse suppose une liaison, une thèse et une antithèse soumises à quelque chose de plus haut. Ce doit être autre chose qu'un fait, *Thatsache* ; ce doit être une action, *Thathandlung* (I, pp. 4 sq.). La pensée de la représentation, dit Fichte ailleurs, n'est qu'une demi-pensée ; elle réclame un principe qui la complète en la fondant (*Erste Einleitung*, I, p. 432). Fichte eut également conscience de la valeur de Maïmon, de son exceptionnel talent, et de l'importance qu'avait cette élimination de la chose en soi. Il marque également sa position vis-à-vis de Beck, indépendamment duquel il avait découvert son propre principe : ce qui est le plus grand

défaut de l'idéalisme de Beck, c'est qu'il est incomplètement systématique et qu'il rouvre, contre son désir, la porte au dogmatisme. Au lieu, en effet, de dériver de l'essence de l'intelligence tout le système de nos représentations nécessaires, Beck abstrait les lois de l'intelligence de leur application aux objets, et c'est ensuite qu'il essaie de les déduire comme action de l'intelligence. Aussi ce qu'il dérive, ce ne sont que les formes et les rapports des objets, non leur matière, et dans cette matière non déduite le dogmatisme n'aura pas de peine à s'insinuer à nouveau (*Erste Einleitung*, I, pp. 442 sq.).

Mais voyons comment Fichte explique la position de son propre principe.

Regarde en toi-même, dit Fichte ; détourne-toi de tout ce qui t'entoure pour porter tes yeux à l'intérieur de toi. Il ne va être question de rien de ce qui t'est extérieur, mais uniquement de toi seul. Or en nous nous trouvons, à côté de représentations arbitraires, volontaires, qu'accompagne un sentiment de liberté, des représentations indépendantes de notre vouloir et qu'accompagne un sentiment de nécessité. C'est l'ensemble de ces dernières représentations qui forme l'expérience, tant interne qu'externe. Quel est le fondement de toute expérience ? Voilà la question qui s'impose à la philosophie, et qui implique par suite que son objet propre est hors de l'expérience. Or la philosophie ne peut procéder que par abstraction, en d'autres termes elle doit, par la liberté de la pensée, isoler ce qui est uni dans l'expérience. Dans l'expérience sont indissolublement unies la chose, c'est-à-dire ce à quoi notre connaissance se rapporte, et l'intelligence, c'est-à-dire ce qui doit connaître. C'est en détachant par abstraction l'un de ces deux facteurs inséparablement liés, et c'est en le constituant comme principe que le philosophe s'élève au-dessus de l'expérience et remplit sa tâche. S'il abstrait de l'expérience l'intelligence, il en fait, comme premier principe, l'intelligence en soi : il établit l'idéalisme ; s'il abstrait de l'expérience la chose, il en fait, comme premier principe, la chose en soi : il établit le dogmatisme (I, pp. 422-426).

En réalité, il ne peut exister que ces deux systèmes, encore qu'on puisse parfois essayer de constituer des doctrines qui prennent aux deux, et entre ces deux systèmes l'opposition est nécessaire, puisque le principe dont ils partent chacun respectivement est contraire à l'autre. Et, qui plus est, aucun des deux systèmes ne peut détruire l'autre, car chacun se développe avec

une pleine rigueur. D'après le dogmatisme, tout ce qui survient dans notre conscience est le produit d'une chose en soi, même nos apparentes déterminations volontaires, même l'opinion que nous sommes libres. Tout dogmatique conséquent est nécessairement fataliste ; certes, il ne nie pas le fait de conscience d'après lequel nous nous tenons pour libre ; car cela serait absurde ; mais il s'appuie sur son principe pour démontrer la fausseté d'une pareille croyance. Il nie l'indépendance du moi ; il fait du moi un produit des choses, un accident du monde ; le dogmatique conséquent est donc aussi matérialiste. — Ce n'est qu'au nom de la liberté et de l'indépendance du moi qu'il pourrait être réfuté ; mais ce sont là précisément des postulats qu'il nie. — Semblablement, le dogmatique ne peut réfuter l'idéaliste. Car le principe sur lequel il se fonde lui-même, — la chose en soi, — n'a, de son propre aveu, d'autre réalité que celle qu'il doit avoir pour rendre compte de l'expérience. Or l'idéaliste se croit en possession du moyen d'expliquer l'expérience autrement, et par une vertu propre de l'intelligence qui réduit la chose en soi à n'être qu'une chimère. Dès lors tout ce que le dogmatique prétend déduire logiquement de la chose en soi est sans valeur contre l'idéaliste. — La question se pose donc ainsi : faut-il sacrifier la réalité du moi à la réalité de la chose, ou la réalité de la chose à la réalité du moi ?

La raison absolue de se décider ne peut être tirée de la raison même, car la décision, portant sur le choix du premier principe, ne peut dépendre de quelque motif apporté par le développement du principe même. Elle ne peut être qu'un acte de volonté déterminé par une inclination et un intérêt. Or l'intérêt suprême, et la condition de tout autre intérêt, est dans ce qui se rapporte à nous. Et cela est visible chez le philosophe même. Ne pas perdre son moi dans le raisonnement, mais le maintenir et l'affirmer, c'est là l'intérêt qui manifestement conduit toute sa pensée. Or il y a comme deux classes d'hommes, comme deux degrés d'humanité. Les uns, qui ne sont pas élevés jusqu'au plein sentiment de leur liberté et de leur indépendance, ne se reconnaissent eux-mêmes qu'autant que leur image leur est renvoyée par les choses ; ils ne voient dans leurs états et dans leurs actions que des effets du monde extérieur : ce sont les dogmatiques nés. — Les autres, au contraire, sont convaincus de l'indépendance et de la suffisance de leur moi, qu'ils sont décidés à faire valoir à tout prix, sans chercher pour elles un

appui dans le monde, en les mettant même à l'abri de cette action des choses qui les convertirait en illusions : ce sont les idéalistes nés. Les premiers croient d'abord aux choses, et ensuite à eux-mêmes ; les seconds croient d'abord à eux-mêmes, et ensuite aux choses. Eh bien ! ce qu'on choisit comme philosophie dépend de ce que l'on est comme homme ; car un système philosophique n'est pas un ustensile mort que l'on puisse déposer ou reprendre à volonté ; c'est quelque chose d'assumé par l'âme même de l'homme qui le possède. C'est pourquoi, même si l'on démontrait au dogmatique l'insuffisance de son principe, ce serait peine perdue ; car il faudrait que cette insuffisance lui fût encore manifestée à l'intérieur de lui-même par une action personnelle qu'il n'accomplit point (I, pp. 429-435).

Et cependant cette insuffisance peut être démontrée : car le dogmatique doit être en état d'expliquer au moyen de la chose en soi la représentation, et précisément cette explication lui est impossible. En effet, l'intelligence a pour caractère de s'apercevoir elle-même ; qu'elle produise ses états ou qu'elle les subisse, dans les deux cas, elle a conscience qu'elle produit ou qu'elle subit ; en d'autres termes, l'intelligence est pour elle-même ; il y a en elle une double série, indissoluble, de l'être et de la perception, du réel et de l'idéal. Au contraire, la chose n'est pas pour elle-même ; il n'y a en elle qu'une série, la série du réel, de ce qui est posé. Or le dogmatisme doit, au moyen du principe de causalité, rendre compte de l'intelligence par la chose. Mais le principe de causalité ne porte que sur une série réelle, non sur une série double ; il explique comment une force passe d'un terme à l'autre de la série réelle ; mais il ne saurait expliquer le passage de l'être à la représentation, l'être tel qu'il l'a posé pouvant tout au plus expliquer l'être, non ce qui s'oppose à lui, à savoir l'intelligence. Pour combler la lacune qui subsiste entre les choses et les représentations, il use de formules vides que l'on peut apprendre par cœur et répéter, mais qui ne contiennent aucune idée précise. Le dogmatisme peut redire sans se lasser son propre principe ; mais il ne peut trouver la transition régulière et légitime à ce qu'il doit expliquer. Il ne reste donc comme unique philosophie possible que l'idéalisme (I, pp. 435-488).

Or le propre de l'idéalisme, c'est d'expliquer les déterminations de la conscience par l'action de l'intelligence. L'intelligence est pour lui uniquement active, non passive ; elle n'est point passive parce que,

conformément à son postulat, elle est-ce qu'il y a de premier, — et ce qu'il y a de suprême, ce à quoi rien n'est antérieur, — qui puisse en expliquer la passivité. Par la même raison, à l'intelligence il n'appartient pas originairement d'être, de subsister, parce que cela est le résultat d'une action réciproque, et qu'à l'origine rien n'est supposé avec quoi l'intelligence pourrait être en réciprocité d'action. L'intelligence est un agir, *ein Thun*, et rien de plus ; il ne faut même pas l'appeler un sujet actif, *ein Thätiges*, parce que cette expression ferait penser à quelque chose de subsistant, dont l'activité serait une propriété. Telle est donc la présupposition de l'idéalisme, et il faut y ajouter ceci : L'intelligence agit ; mais elle ne peut agir selon sa propre essence que d'une certaine manière ; si l'on se représente par abstraction cette nécessaire façon d'agir détachée de l'action même, on peut y voir les lois nécessaires de l'intelligence. — Par là aussi s'explique le sentiment de nécessité qui accompagne les représentations déterminées ; ce n'est point au fond une impression venue du dehors que l'intelligence sent là ; mais elle sent dans cet *agir* les limites de sa propre essence. — En tout cas, c'est le propre de la *Wissenschaftslehre* que de déduire de l'intelligence le système de ses façons d'agir nécessaires et avec lui en même temps les représentations objectives qui en résultent (I, pp. 440 sq.).

Mais dans l'intelligence même, comme nous avons vu, il y a, à la fois, idéalité et réalité, position d'elle-même par l'action et aperception d'elle-même. Or comment peut s'accomplir cet acte originel par lequel l'intelligence se saisit elle-même, devient objective pour elle-même ? Par une intuition intellectuelle. L'intuition intellectuelle est la conscience immédiate que j'agis et de ce que je fais en agissant. Qu'il y ait une telle intuition intellectuelle, cela ne se laisse pas démontrer par des concepts ; mais chacun peut l'éprouver en soi au moment où il agit. Elle est présente à chaque moment de notre conscience. Quiconque s'attribue une activité se réfère à cette intuition. En elle est la source de la vie, et sans elle est la mort. D'ailleurs, l'intuition intellectuelle n'est pas isolée du reste de la conscience ; si elle s'en laisse abstraire, c'est par un procédé d'analyse philosophique aussi légitime que celui qui abstrait l'intuition sensible, — alors que celle-ci n'est possible que rapportée à une conscience et que toute conscience suppose l'intuition intellectuelle. Mais n'est-ce pas là une

infidélité à Kant ? Certes, à prendre les choses à la lettre, il est indéniable que Kant n'a pas cessé de nous refuser une faculté d'intuition intellectuelle par laquelle nous saisirions directement la réalité en soi, — l'identité du possible et du réel, du général et du particulier. Mais allons plus au fond, et demandons-nous si ce que Kant nous interdit explicitement sous le nom d'intuition intellectuelle ne nous est pas également interdit par Fichte, et si pour ce que Fichte entend sous ce nom Kant ne fournit pas plutôt des énonciations favorables ou concordantes. L'intuition intellectuelle que nous refuse Kant, c'est celle qui avait pour objet la chose en soi. Mais Fichte, en supprimant la chose en soi comme une impossibilité, supprime du même coup radicalement l'intuition intellectuelle dont ce serait l'objet. En revanche, Kant n'a-t-il pas supposé en maint endroit l'intuition intellectuelle dans un sens très semblable, sinon identique à celui de Fichte ? Ne l'a-t-il pas impliquée notamment dans la conscience de la loi morale ? Car si cette conscience n'est point sensible et ne peut l'être, qu'est-elle, sinon une intuition intellectuelle ? N'est-ce pas encore l'intuition intellectuelle que l'aperception pure de Kant ? Toutes nos représentations, dit Kant, doivent être accompagnées du « Je pense ». Mais qu'entendre par le « Je pense » ? Kant le dit lui-même beaucoup plus exactement que certains kantiens : c'est un acte de la spontanéité, qui ne peut être considéré comme appartenant à la sensibilité. C'est donc un acte du Moi pur qui ne peut être donné dans la conscience empirique, puisqu'il en est la condition, qui ne peut se saisir par conséquent que dans une intuition intellectuelle. Kant a découvert que la conscience de soi conditionne toute conscience ; la *Wissenschaftslehre* a montré que la conscience de soi, non seulement conditionne toute conscience, mais encore en détermine le contenu (*Zweite Einleitung*, I, pp. 463 sq.).

Et par là Fichte a radicalement exclu du Kantisme toute entrave à l'idée d'une productivité infinie du Moi. Sa philosophie est l'ennemie de la chose, de la réalité figée, de la certitude arrêtée ; elle est l'expression triomphante de l'idée pure, du devoir être, de l'effort perpétuel, de la tâche infinie. Mais comme si une telle philosophie devait éprouver, à s'affirmer ainsi sans relâche, le manque d'un objet qui la vaille et la nécessité d'un point d'appui qui l'empêche de vaciller sur cette base même, elle ira, après avoir été

reprise et repensée par Schelling, à la recherche de l'Être, — de l'Être adéquat à sa subjectivité.

II. — Le Premier Principe comme identité du sujet et de l'objet (Schelling)

Nous avons exposé ce qu'est, selon Fichte, le Premier Principe : il est dans la position du Moi par lui-même. Il va sans dire que ce Moi qui se pose ainsi lui-même ne saurait être le Moi individuel ; si c'est le Moi que chaque individu doit retrouver au fond de lui-même, toutes les fois qu'il remonte jusqu'à la source de son existence, c'est aussi le Moi absolument inconditionné qui ne saurait être saisi sous les formes et sous les conditions de l'individualité empirique. C'est par un acte de libre production qu'il se pose, et c'est par une intuition intellectuelle qu'il se connaît. Nous avons vu aussi de quel procédé d'abstraction portant sur le contenu de l'expérience résulte l'établissement de ce premier principe, et comment par là est fondé le système de l'idéalisme, en opposition avec le seul autre système possible, qui est le système du dogmatisme. Il y a une doctrine que Fichte identifie volontiers avec le dogmatisme, comme terme antithétique de la philosophie critique, c'est la doctrine de Spinoza. Et dans sa Correspondance avec Fichte, Jacobi disait de l'idéalisme de Fichte que c'était un Spinozisme retourné : Herbart a dit de la philosophie de Fichte qu'elle est une traduction idéaliste du Panthéisme de Spinoza (*Ueber Fichte's Ansicht der Weltgeschichte*, S. W., XII, p. 259).

Depuis la fameuse polémique de Mendelssohn et de Jacobi au sujet du Spinozisme prétendu ou réel de Lessing, Spinoza avait cessé d'être celui que, selon l'expression de Hegel, on traitait comme un chien mort. Jacobi, avec ses *Lettres sur la Doctrine de Spinoza* (1785), avait puissamment contribué à ce réveil de la doctrine spinoziste, — que pourtant il combattait. Mais il avait remarquablement discerné le caractère religieux, si longtemps méconnu, du Spinozisme, et en même temps il avait découvert à quel point le Spinozisme pouvait être représentatif de tout un ensemble de philosophies, — de toutes les philosophies de l'entendement. Dès que l'on

veut expliquer intellectuellement tout le réel, il est impossible logiquement d'admettre l'existence d'un Dieu personnel hors du monde et la liberté de la volonté ; et le grand mérite du Spinozisme, c'est d'avoir mis en pleine lumière l'inévitable exigence ou conséquence de l'intellectualisme. Aussi ne peut-on échapper à cette irrésistible logique que, par une complète volte-face de l'esprit, par un *salto mortale*, comme dira Jacobi, — c'est-à-dire en affirmant par un acte de foi ce que notre conscience réclame et ce que l'entendement nous enlève.

Malgré les divergences de leurs doctrines personnelles (Voir Lévy-Bruhl, *La Philosophie de Jacobi*, ch. VIII, pp. 205 sq.), — divergences profondes nonobstant quelques points de contact, — il y a certainement dans la façon dont Fichte représente le Spinozisme comme le type du dogmatisme une analogie très étroite avec la façon dont Jacobi l'avait représenté comme le type des philosophies de l'entendement. Mais voici plus précisément le rapport que Fichte établit entre le Spinozisme et la Doctrine de la Science, la *Wissenschaftslehre* de 1794. (Voir Johann Heinrich Löwe, *Die Philosophie Fichte's*, 1862, pp. 247 sq.) Avant de l'exposer, rappelons cependant que sans connaître encore la philosophie de Kant, Fichte avait accepté une sorte de déterminisme spinoziste, — ou, si l'on veut, néo-spinoziste, à la façon de celui de Lessing. Et, au moment même où il écrivait à Weisshuhn que, depuis qu'il avait lu la *Critique de la Raison pratique*, il vivait dans un monde nouveau (*Fichte's Leben und Briefwechsel*, 2^{e} éd., I, pp. 109 sq.), il indiquait déjà qu'il y a une façon de penser inévitable, — tant qu'on ne connaît pas Kant, — celle qu'il avait eue lui-même auparavant, et dont certains traits, au moins le déterminisme, — devaient rappeler la philosophie de Spinoza.

Selon la *Wissenschaftslehre* de 1794, l'essence de la philosophie critique consiste en ceci, qu'un Moi absolu est posé comme absolument inconditionné, comme n'étant déterminable par rien de plus haut, et, lorsque cette philosophie développe ses conséquences à partir de ce principe, elle devient la *Doctrine de la Science*. Au contraire, est dogmatique la philosophie qui égale et oppose quelque chose à ce Moi en soi, et ce quelque chose, elle en trouve la suprême expression dans le concept de la *Chose*. Le système critique pose la Chose dans le Moi, le système dogmatique le Moi dans la Chose ; posant tout devant le Moi, le système

critique est immanent ; tendant à aller au delà du Moi, le système dogmatique est transcendant. Le Spinozisme est la forme la plus conséquente du dogmatisme. Spinoza ne nie pas l'unité de la conscience empirique, mais il nie entièrement la conscience pure. Il cherche au delà du Moi quelque chose qui le fonde ; car, pour lui, le Moi ne peut être que parce que quelque chose d'autre est. De ce quelque chose d'autre, mon moi et aussi tous les « moi » possibles ne sont que des modifications. Sans doute on peut dire qu'il pose en Dieu une conscience pure ; mais c'est une conscience qui n'a pas conscience de soi ; la conscience de soi est pour lui une donnée empirique qui fait partie des modifications de la Divinité. Dès que l'on dépasse le « Je suis », on doit aboutir nécessairement au Spinozisme : même le système leibnizien, poussé jusqu'à son achèvement, n'est pas autre chose que le Spinozisme, et c'est ce qu'a bien montré Maïmon dans son travail sur les *Progrès de la Philosophie*. Quand on voit le dogmatisme, et tout spécialement le Spinozisme, chercher un fondement au Moi et croire le trouver dans la Chose (dans la Substance), on se demande pourquoi la Chose en soi est pour lui un point d'arrêt, pourquoi elle ne requiert pas un autre principe pour la fonder, et ainsi de suite. Comment, autrement dit, peut-il donner une valeur absolue à la Chose, après l'avoir refusée au Moi ? Ainsi Spinoza fonde l'unité de la conscience dans une Substance, qui détermine nécessairement cette unité aussi bien dans sa matière que dans sa forme. Mais d'où vient la nécessité en vertu de laquelle la Substance, d'une part, produit les diverses séries de représentations contenues en elle, d'autre part, fait de ces séries un Tout parfait et qui épuise le possible entier ? À cela aucune réponse. Il en est ainsi, parce qu'il en est ainsi, ou plutôt parce qu'il faut supposer quelque chose d'absolument premier, une unité suprême. Mais, s'il voulait une unité de ce genre, pourquoi ne pas en rester à l'unité donnée dans la conscience ? À vrai dire, ce qui le portait à la dépasser, ce n'était pas, comme il le pensait, une exigence de la raison théorique ; c'était une donnée pratique, à savoir le sentiment de la dépendance de notre moi à l'égard d'un Non-Moi qui ne saurait dépendre de notre législation et qui, en ce sens, est libre ; c'était en retour une donnée pratique qui l'obligeait aussi à se fixer, en d'autres termes c'était le sentiment d'une subordination nécessaire, d'une unité de tout le Non-Moi sous les lois pratiques du Moi : unité qui n'est pas l'objet d'un concept exprimant quelque chose qui doit être, et qui doit être

produit par nous. C'est donc au fond la *Wissenschaftslehre* qui dégage et satisfait l'aspiration à laquelle le dogmatisme spinoziste obéit sans réussir à la traduire exactement et à la contenter. L'unité la plus haute dont se contente le Spinozisme, c'est non l'inconditionné, l'infini, c'est celle qui peut fournir seulement la conscience finie, le substrat de la divisibilité du Moi et du Non-Moi (ou de la pensée et de l'étendue). Loin de dépasser le Moi absolu, Spinoza ne s'élève pas jusqu'à lui. Si dans sa partie théorique, qui ne fait un usage constitutif que de principes subordonnés, la *Wissenschaftslehre* peut apparaître comme un Spinozisme systématisé, cependant la partie pratique qu'elle y ajoute, en complétant et en déterminant la première, confère au Premier Principe, au Moi absolu, toute sa valeur. (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, I, pp. 100-101, 119-122, 155.) Telle est la position que Fichte assigne à sa doctrine par rapport au Spinozisme ; il la présentera d'une façon assez différente quand sa doctrine elle-même, soit par évolution régulière, soit par transformation, ne s'en tiendra plus au principe du Moi. (Voir Löwe, *op. cit.*, pp. 251 sq.)

Mais déjà même cette manière de présenter le Spinozisme comme l'antithèse de l'idéalisme critique permet de soupçonner une affinité possible entre les deux ; car, d'une part, une antithèse ne peut être radicale que par référence, implicite ou explicite, à quelque conception ou à quelque tendance commune ; et, d'autre part, ne peut-on pas présumer que les termes antithétiques représentent chacun une moitié ou un aspect de la vérité totale ? Et c'est bien, en effet, à un rapprochement de ce genre qu'étaient destinés l'idéalisme kantien et le réalisme spinoziste. Ce rapprochement finit par s'opérer d'une manière très expresse chez Schelling.

Dans ses premiers écrits même quand il ne semblait que reprendre pour son compte les idées de la *Wissenschaftslehre*, Schelling était déjà comme obsédé de l'inspiration spinoziste. Dans son traité *Von Ich als Princip der Philosophie*, il annonce le désir qu'il a de construire un système qui soit le pendant de l'*Éthique* (*Vorrede*, I, p. 159). Il emprunte à Spinoza la conception des attributs en quelque sorte formels qu'implique l'Absolu ; identité pure, unité, infinité, toute-puissance, liberté, totalité de l'Être. Mais si Spinoza a eu le mérite de concevoir nettement ce que doit être le Premier Principe, il a eu le tort de le déterminer positivement comme un Non-Moi,

comme une Chose. Il est contradictoire que l'Inconditionné (*das Unbedingte*) soit un Non-Moi, une Chose (*ein Ding*). L'Inconditionné est ce qui pose la condition sans la subir, ce qui fait que l'objet est déterminé et réalisé comme chose (*wodurch etwas zum Ding wird*), ce qui donc en soi n'est pas Chose (Voir notamment, I, pp. 179 sq.). Il n'y a que le Moi absolu qui puisse être Premier Principe, et l'on peut prétendre qu'à son insu Spinoza concevait le Non-Moi sous forme de Moi, lorsqu'il le convertissait en Premier Principe (I, pp. 171, 185). De même, dans ses *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795), Schelling combat l'interprétation banale et inexacte de ces pseudo-kantiens qui voient dans le criticisme une simple façon d'accepter, au nom de la raison pratique, ce que la raison théorique a été incapable de justifier. Dûment compris, le criticisme est une façon de mettre en évidence la possibilité de deux systèmes opposés, qui suppriment le conflit du sujet et de l'objet par la réduction de l'un à l'autre, — et ces systèmes sont l'idéalisme et le réalisme, — en même temps que la nécessité de construire le système à partir du sujet. On peut même dire, les deux systèmes ont le même problème, qui est de définir l'identité du sujet et de l'objet ; tous les deux, implicitement ou non, posent cette identité comme but, comme postulat pratique ; c'est seulement par l'esprit de ce postulat qu'ils différent ; le système dogmatique représente la solution comme une sorte d'*état* absolu ; le système critique la représente comme une tâche infinie ; le premier requiert la passivité illimitée, le second l'activité illimitée du sujet (*passim*). Ainsi, sans doute, Schelling, dans ses premiers écrits, paraît souvent ne reproduire que la pensée de Fichte, sur le Moi comme Premier Principe, — sur l'intuition intellectuelle (Voir *Philosophische Briefe*, I, p. 318) ; mais il va certainement déjà au delà de cette pensée quand il tient à mettre l'objet à égalité avec le sujet et à restaurer au sein de l'idéalisme ce qu'on pourrait appeler la vérité idéale du réalisme.

Dans ses *Lettres philosophiques*, Schelling prétendait qu'en concevant la vérité suprême comme Substance, Spinoza dans le fond avait reconnu implicitement l'action absolue du Moi, mais qu'il n'avait pu s'empêcher de céder à cette disposition de l'intelligence humaine qui nous porte à tout représenter sous une forme objective, même ce qui répugne à cette forme (I, pp. 317 sq.). L'évolution de la pensée de Schelling l'amène au contraire à

penser, de plus en plus, non seulement que le réel est plus qu'une simple apparence, qu'il est une production effective de l'esprit, mais encore que cette production du réel est en elle-même adéquate à son principe et par suite autonome, qu'il y a, corrélatif au savoir, un système de la nature se suffisant à lui-même et s'expliquant de lui-même.

Il y a une Nature *a priori* : telle est l'affirmation fondamentale impliquée dans la Philosophie de la Nature de Schelling, et cette affirmation d'une réalité essentielle et indépendante, — la Nature, — corrige, complète ou plutôt transforme profondément l'idéalisme de Fichte, qui faisait de la Nature une production subordonnée et, pratiquement, un instrument de l'esprit.

Certes, cette Philosophie de la Nature s'oppose par bien des caractères, et tout d'abord par la hardiesse et le jeu souvent fantaisiste de ses déductions, à l'idéalisme critique de Kant, et cependant elle a dans le Kantisme quelques-uns de ses antécédents authentiques, que Schelling s'est plu lui-même à relever. Voyons donc les rapports d'opposition et les rapports de dépendance qu'il y a là-dessus entre Kant et Schelling.

C'est la science mathématique de la nature, à la façon de Newton, que Kant a tâché de justifier par sa *Critique* et dont il s'est efforcé d'apporter la Métaphysique. Il déclarait dans la Préface des *Premiers Principes métaphysiques de la Science et de la Nature*, que « la théorie de la nature ne contiendra de science proprement dite que dans la mesure où les mathématiques y pourront être appliquées » (p. 6, traduction Andler). Certes Kant ne s'en tenait pas, pour l'explication de la nature matérielle, au mécanisme géométrique, et, pour rendre compte de l'origine du mouvement comme de l'apparence sensible, il construisait une théorie des forces élémentaires, la force de répulsion et la force d'attraction ; mais les mathématiques restent applicables au calcul de ces forces. De plus, Kant énonce la loi d'inertie dans toute sa rigueur. « Toute matière, comme telle, est *privée de vie*. Voilà ce que dit le théorème de l'inertie, et rien de plus. Chercher la cause d'une modification quelconque de la matière dans la vie, c'est du même coup la chercher dans une autre substance, différente de la matière, encore qu'elle y soit unie. Dans la science de la nature, en effet, il est nécessaire de connaître d'abord les lois de la matière en tant que matière, et de les purifier de l'immixtion de toutes les autres causes

efficientes, avant que de l'unir à ces dernières, afin de bien discerner quel effet produit chacun de ces causes prise à elle seule et comment elle le produit. La possibilité d'une science propre de la nature repose tout entière sur la loi de l'inertie (jointe à la loi de la persistance de la substance). L'hylozoïsme, qui est le contraire de cette loi, est par là aussi la mort de toute la science vraie de la nature. » (*Premiers principes métaphysiques de la Science et de la Nature*, éd. de Berlin, IV, p. 544.) Ces formules de Kant sont très caractéristiques de sa pensée, et assurément elles condamnent de la façon la plus décisive l'idée qui sera celle de Schelling, d'une nature animée, douée d'une activité interne, créatrice et autonome.

Et cependant il y avait dans la philosophie de Kant des conceptions et des tendances dont le développement pouvait aboutir à une telle philosophie. Quand on a été après coup préparé par une doctrine comme celle de Fichte à découvrir dans l'esprit un pouvoir créateur et que l'on retrouve dans Kant la thèse d'après laquelle la nature considérée dans le principe de sa possibilité s'identifie avec la Législation *a priori* de l'entendement, n'est-on pas porté à déclarer que le Kantisme a ouvert les voies à la doctrine d'après laquelle la nature n'est autre chose que l'esprit créateur lui-même dans l'infinité de ses productions et de ses reproductions ? (*Zur Erlaüterung des Idealismus*, I, p. 360.) Mais, plus directement encore, Kant pouvait avoir enveloppé en lui la Philosophie de la Nature. On sait, en effet, qu'après avoir mis en présence le monde de la nature matérielle soumis au mécanisme et le monde moral dont la liberté est le principe, Kant, spécialement dans la *Critique de la faculté de juger*, a cherché à établir un rapport entre ces deux mondes. La notion de beauté et celle de finalité sont pour lui les notions médiatrices. Dans le fond, il reconnaît, ce qu'il avait du reste admis dès l'origine, que les lois de la nature matérielle ne sauraient expliquer le moindre être organisé, que pour l'intelligence de la vie il faut recourir à une autre sorte de causalité que la causalité mécanique, qui procède des parties aux parties et fait du Tout la résultante des parties, à une causalité par concept, c'est-à-dire dont le caractère propre est de poser le Tout avant les parties comme la raison d'être des parties. Mais cette conception de la finalité, bien que Kant étendit volontiers à la Nature tout entière prise comme un Tout, n'autoriserait pas à ses yeux une connaissance proprement dite ; elle était simplement un acte de réflexion nécessaire de la

faculté de juger ; elle n'avait pas une valeur déterminante. Kant marquait donc des limites rigoureuses à cet usage de la conception de la finalité : s'il la jugeait médiatrice entre le monde de la moralité et le monde de la nature, il n'admettait pas que l'unité ainsi établie permit d'opérer un passage de l'un à l'autre de ces mondes, de les faire pénétrer l'un dans l'autre ; il n'admettait pas non plus, étant donné que nous sommes dépourvus d'une faculté d'intuition intellectuelle, que nous pussions voir le Tout engendrer les parties, mais, selon lui, nous devions simplement nous représenter la connexion des parties d'après l'idée du Tout ; enfin, pour ces divers motifs, il écartait l'idée d'une finalité inconsciente, qui aurait en effet supposé une sorte d'objectivation hors de l'intelligence proprement dite de ce qui n'intervenait, selon lui, que comme un acte de la réflexion. On voit donc dans quelle mesure Kant pouvait porter à une philosophie de la nature, telle que Schelling l'entendait ; il y portait, à la condition que, d'une façon ou de l'autre, fussent supprimées les restrictions, que nous venons d'énumérer, à l'usage de la notion de finalité.

Or la philosophie de Fichte, à sa manière, avait contribué à supprimer ces restrictions, et Schelling, dès le début, avait manifesté une forte disposition à s'en affranchir. Dans sa *Neue Deduktion des Naturrechts* (1795), il soutenait que la causalité de la Liberté doit se révéler nécessairement par une causalité physique, que cette expression de la Liberté dans la nature est-ce qu'on appelle la vie ; mais il admettait, à l'encontre de Kant, que cette expression n'est pas telle seulement pour le jugement réfléchissant, que la nature est véritablement un produit de la Liberté (I, pp. 248 sq.). — Mais surtout dans l'ouvrage où il institue expressément sa Philosophie de la Nature, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), il établit avec des arguments kantiens, avec des arguments tirés de la *Critique de la faculté de juger*, l'impuissance du mécanisme à rendre compte de la vie ; mais c'est aussitôt pour aller au-delà de ce que Kant avait permis, et en jugeant illégitimes les restrictions de Kant. La finalité est une vue de l'entendement : oui, certes ; mais suit-il de là qu'elle ne soit qu'une vue de l'entendement ? Que l'on dise alors pourquoi l'idée de fin s'impose nécessairement à l'esprit quand il s'agit d'expliquer l'être vivant. Lorsque l'esprit prête aux choses une forme d'unité qu'elles ne manifestent pas d'elles-mêmes, il a conscience que cette action est arbitraire ; mais,

lorsqu'il affirme l'unité de fin propre à l'être vivant, il conçoit nettement que cette unité de fin fait plus que traduire ses dispositions subjectives, qu'elle est une propriété objective de l'être lui-même. — C'est nous, soutient-on, qui transportons aux choses les formes qu'elles présentent… Mais que peuvent donc être les choses sans les formes, ou les formes sans les choses ? Dans l'être vivant surtout, la réalité et l'idée sont indivisiblement unies (II, pp. 10 sq.). — Ainsi la finalité exprime l'essence même de la nature, et la nature matérielle, loin d'être plus fondamentalement expliquée que la nature vivante, s'explique au contraire à la façon de celle-ci ; et c'est dans cet esprit que Schelling tente la justification transcendantale des forces élémentaires, attraction et répulsion, admises par Kant. (Voir en particulier *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, II, pp. 178 sq., 213 sq.)

À coup sûr, le développement de la pensée de Schelling dans ce sens n'est pas une simple déduction à partir de prémisses kantiennes, opérée sous l'influence de certaines idées de Fichte et sous la pression d'un besoin personnel de doctrine plus large et plus compréhensive : la Philosophie de la Nature de Schelling a été suscitée aussi par les découvertes ou les controverses du temps, qui, dans la théorie de l'électricité, les théories chimiques et biologiques, contribuaient à faire plus immense le champ d'action des forces invisibles et à rapprocher les propriétés des divers ordres de faits ; mais, pour la formation technique et la pensée philosophique de Schelling, une certaine interprétation du Kantisme n'en reste pas moins un facteur très important, — comme aussi une restauration plus ou moins libre du Spinozisme.

Et l'abondance des œuvres où Schelling a exposé sa Philosophie de la Nature est dominée par les idées suivantes : Si l'on nie la valeur objective de la finalité, il n'existe pas de nature comme production réelle de l'esprit ; si la nature n'existe pas à ce dernier titre, elle ne saurait être objet de connaissance. Or la finalité de la nature se fonde sur l'unité de la nature et de l'esprit, de la matière et de l'intelligence : toute séparation de la nature et de l'esprit obligerait à admettre, pour les rapprocher, une harmonie qui, si elle était extérieure, n'expliquerait pas ce rapprochement, — si elle était intérieure, serait cette identité même. Le principe suprême est donc le principe de l'unité de la nature et de l'esprit. La Philosophie de la Nature

est, comme dit quelque part Schelling, le « Spinozisme de la physique » (*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, III, p. 279). *Philosophie de la Nature* et *Système de l'idéalisme transcendantal* ne sont théoriquement que deux expressions de la même doctrine ; il est indifférent de partir de cette proposition : *La Nature est*, ou de cette autre : *Je pense*. [*System des transcendentalen Idealismus* (1800), III, p. 332.] — Même, avait dit Schelling, il ne faut pas se contenter de dire que la Nature est l'objet et l'Esprit le sujet : la Nature, comme l'Esprit, est à la fois sujet et objet, activité productrice idéale (*natura naturans*) et système de produits réels (*natura naturata*) (*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, III, p. 284). Et la grande question, c'est d'expliquer comment l'activité productrice de la Nature se détermine en des produits.

Et logiquement l'instauration d'une *Philosophie de la Nature* comme pendant exact et parfait, au point de vue théorique, de l'*Idéalisme transcendantal*, conduit Schelling à déterminer le Premier Principe comme identité absolue. Ce qui est primitivement, nous dit-il, c'est la Raison, à savoir l'indifférence totale du subjectif et de l'objectif. Tout ce qui est, est dans la Raison, et rien n'est en dehors d'elle. Elle est l'absolu ; elle est Dieu. Elle exclut toute distinction première du Moi et du Non-Moi, ce qui signifie qu'elle ne se laisse pas déterminer comme obiet, qu'elle est affranchie de la chose telle que le dogmatisme la conçoit ; — elle ne se laisse pas non plus déterminer comme sujet, ce qui signifie qu'elle est Iibérée du Moi tel que le pose l'idéalisme exclusif. — En même temps qu'elle est indifférence du sujet et de l'objet, elle est leur identité, c'est-à-dire qu'elle comprend ce qui immédiatement affirme et ce qui immédiatement est affirmé. (Voir surtout *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801, IV, pp. 115-130.) Dieu est indissolublement l'Un et le Tout. Panthéisme, oui, si l'on n'oublie pas que le Dieu ainsi affirmé est libre de toutes les conditions de l'existence empirique. — Le problème est ensuite de savoir comment de cette indifférence ou de cette identité sortent les différences des choses.

C'est après avoir essayé de donner à ce problème une solution qui, dans sa subtilité imaginative, voulait cependant rester rationnelle que Schelling fut amené, sous l'influence du mysticisme et de la Théosophie, d'abord à construire un irrationalisme, puis à déclarer qu'il fallait une autre

philosophie, — philosophie positive. — Mais son apport dans la spéculation allemande post-kantienne reste surtout ce principe de l'identité absolue qui, après avoir inspiré la Philosophie de la Nature, s'en était dégagée comme la vérité supérieure d'où dépend toute théorie et toute pratique. Par là, en dépit des constructions plus qu'aventureuses de Schelling, la pensée idéaliste, au lieu de s'opposer au réel ou de l'absorber, tentait de le poser en face d'elle comme son expression légitime et en un sens adéquate : si bien que la marche même de l'être, considéré en tant qu'être, paraît prétendre être la règle de la marche même de la pensée. Un sentiment profond, une notion forte de l'objectivité s'étaient fait jour pour restreindre la prétention de l'esprit à faire de sa propre puissance de production la mesure du Tout.

III. — Le Premier Principe comme Pensée infinie (Hegel)

Pour une philosophie de l'identité telle que Schelling l'avait conçue, la principale difficulté devait être d'expliquer comment le Premier Principe peut revêtir ou engendrer les formes différenciées, faute desquelles on ne saurait retrouver la réalité telle quelle de l'univers, et c'est là, en effet, l'une des critiques les plus graves que Hegel adressa à Schelling, lorsque, après avoir adhéré à la doctrine de ce dernier, il s'en détacha ouvertement avec la publication de sa *Phénoménologie de l'esprit* (1806). Dans la préface de la *Phénoménologie*, Hegel reproche à Schelling que le passage du principe du système aux propositions particulières ne s'opère pas en vertu d'une nécessité rigoureusement comprise, qu'au lieu d'une manifestation et d'une expansion spontanées de l'Absolu on trouve une façon arbitraire et artificielle d'opérer, au moyen de deux concepts, le concept de l'idéal et le concept du réel : il semblerait que l'on ait affaire à un peintre qui ne disposerait que de deux couleurs, l'une rouge, l'autre verte, pour représenter d'une part une scène d'histoire, de l'autre un paysage. Et cela tient à ce que l'Absolu, tel que le conçoit Schelling, est une sorte d'universel abstrait dépourvu de différences, qu'au lieu d'être la lumière qui dessine nettement les contours des objets il est la nuit où tout se confond, la nuit où tous les

chats sont gris, où, — selon la lettre du proverbe allemand, — toutes les vaches sont noires. Il faut comprendre l'Absolu comme sujet, c'est-à-dire dans le sens que Hegel donne à ce mot, comme puissance spontanée de différenciation et de réalisation ; il faut le comprendre essentiellement comme résultat, en d'autres termes se bien représenter qu'il est seulement à la fin ce qu'il est dans sa vérité, qu'il est ce qui se réalise par son développement même. Et, d'autre part, pour la prise de possession de l'Absolu par nous, il faut écarter toutes les facultés privilégiées d'intuition intellectuelle, d'inspiration exceptionnelle, ne pas se contenter d'affirmer l'identité absolue, mais la démontrer rigoureusement dans sa nécessité et par des procédés de démonstration qui vaillent pour tous (voir *Phénoménologie*, Préface). Mais précisément pour établir la vérité de la connaissance absolue dans son sens exact, il importe de montrer que l'idée de cette vérité a été conquise par la conscience, et comment, — et c'est là l'objet que Hegel a assigné à sa *Phénoménologie de l'esprit*. — La *Phénoménologie*, c'est l'exposition des moments que traverse la conscience, entendue comme pensée connaissante, depuis ses formes immédiates et primitives jusqu'à son achèvement dans le savoir absolu. Ce n'est pas une genèse simplement historique qu'elle retrace, c'est une genèse rationnelle qui, si l'on peut dire, conceptualise l'histoire ; elle ne vient pas nous apprendre comment en fait l'esprit s'est développé, mais comment, en droit, il a dû se développer pour aboutir à l'idée du savoir absolu. Ainsi, d'une part, le savoir absolu suppose, pour que l'idée en soit conçue, tous les mouvements successifs et progressifs par lesquels l'esprit est allé vers lui ; il maintient en lui, tout en les dépassant et les achevant, toutes les formes antérieures de la conscience ; et, d'autre part, il se présente lui-même comme un système qui doit se développer pour manifester sa vérité essentielle et totale, qui doit manifester les transitions régulières de chacune de ses formes aux autres, de chacun de ses concepts aux autres, sous la loi de l'identité du rationnel et du réel. — Voilà comment l'idée de développement, en un sens dialectique et conceptuel, fait partie de la vérité même, non pas seulement pour marquer la nécessité de l'effort pour l'esprit qui y tend, mais plus essentiellement encore pour marquer une loi de réalisation immanente à la vérité. La *Phénoménologie* est la préparation au système ; mais le système comporte encore en lui-même une genèse des formes successives de la pensée, genèse dont la nécessité et la loi

s’entendent bien dès qu’on saisit exactement dans sa nature le Premier Principe, qui est la Pensée infinie.

Le caractère audacieusement et intégralement rationaliste de la philosophie hégélienne s’exprime bien par la formule fameuse que l’on trouve dans la Préface de la *Philosophie du droit*. Ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est rationnel. Rien d’un côté ne se produit qui ne soit un terme défini dans la réalisation progressive des formes de la pensée ; d’un autre côté, ce qui est à un certain moment conforme à la pensée doit inévitablement se produire et prendre la place qui lui revient dans l’ordre des choses. — Quels sont les rapports de ce rationalisme avec le rationalisme critique ? — Dès 1802, dans un article du *Kritisches Journal der Philosophie*, intitulé *Glauben und Wissen*, Hegel avait marqué ce qui, dans le Kantisme, répugnait à sa conception philosophique et ce qui, au contraire, s’y trouvait plus ou moins conforme. Ce qui y répugnait le plus, c’était ce dualisme du concept et de la réalité, qui avait amené Kant à soutenir que Dieu ne peut être théoriquement démontré ni connu, qui l’avait conduit à accorder à la foi ce qu’il refusait au savoir, et même à subordonner la raison théorique à la raison pratique. C’est dans la critique de l’argument ontologique que le Kantisme manifeste le plus complètement son insuffisance : c’est là que vient jouir le mieux de son triomphe précaire l’entendement borné, qui, posant au point de départ la séparation de l’idée et de la réalité, est bien autorisé à reconnaître ensuite qu’elles ne peuvent se rejoindre. Ce qui a favorisé, au moins du dehors, cette critique de Kant, c’est qu’il a pris l’argument ontologique sous sa pire forme, sous la forme que lui donneraient sans doute Mendelssohn et les autres ; là, l’existence était conçue comme une propriété, de telle sorte que l’identité de l’idée et de la réalité apparaissait comme une vérité extérieurement introduite, comme l’addition d’un concept à un autre. Au surplus, tandis que Kant se refusait à admettre sous forme de proposition ou de démonstration théorique l’identité du concept et de la réalité, il la réintroduisait dans la foi pratique. Car enfin, qu’exprime cette foi, sinon que la raison a en même temps une absolue réalité, qu’en elle toute opposition disparaît de la pensée et de l’être ? — Mais, en retour, aux yeux de Hegel, qui d’ailleurs sur ces divers points n’est pas sans forcer quelque peu la pensée de Kant, le Kantisme a admirablement découvert comment la puissance de notre raison

théorique détermine les conditions d'apparition de notre monde, comment l'unité transcendantale de l'aperception n'explique pas seulement l'origine et l'objectivité des purs concepts, mais encore la synthèse des intuitions et des concepts, comment aussi notre monde est l'effet de notre imagination, de l'activité inconsciente de notre moi. De plus, le Kantisme, par des conceptions d'une grande portée, s'est efforcé plus d'une fois de raccorder ou de rétablir dans l'harmonie ce qu'il avait désuni : telles sont notamment les conceptions de la beauté et de la vie, telles qu'elles sont exposées dans la *Critique de la faculté de juger* : la beauté fait que l'idée se manifeste, qu'elle tombe sous l'intuition, qu'elle ne reste pas dans son abstraction impuissante : la vie, elle aussi, manifeste l'idée se réalisant dans des organisations de plus en plus complexes, de plus en plus riches. Nous sommes ainsi sur la voie qui conduit de l'imagination productive à l'entendement intuitif ; mais l'on sait que Kant s'arrête dans cette voie et que, refusant à l'esprit humain toute puissance d'intuition intellectuelle, il ne fait de notre représentation esthétique et téléologique du monde qu'une maxime du Jugement réfléchissant.

Cette position à l'égard de Kant, Hegel la maintiendra en des termes très analogues quand son propre système sera constitué. Mais, pour mieux saisir la direction de ce système, soit en lui-même, soit par son rapport à ses antécédents, le mieux peut-être est de se référer, dans l'*Encyclopédie*, à ces préliminaires de la science de la logique, où Hegel étudie les divers rapports de la pensée à l'objectivité. Ces rapports peuvent être envisagés de trois façons générales.

La première position de la pensée par rapport à l'objectivité est celle qui s'appuie sur la croyance que la raison humaine, grâce à la réflexion, est capable d'atteindre la vérité, de saisir les objets tels qu'ils sont en eux-mêmes réellement. Dans cet état la pensée n'a pas conscience de ses oppositions ; elle vit, elle se développe avec une pleine confiance dans son pouvoir d'exprimer ou de reproduire le réel. Telle quelle, c'est elle qui, lorsqu'elle a affecté des prétentions spéculatives, a donné naissance à l'ancienne métaphysique. Le propre de cette métaphysique, c'est de considérer les déterminations de la pensée comme étant les déterminations fondamentales des choses, c'est d'admettre que ce qui est, par cela même qu'il est pensé, est connu en soi, et dans son essence. En cela, du reste, cette

métaphysique est, selon Hegel, supérieure à la philosophie critique qui est venue après elle ; elle n'en a pas moins de graves défauts internes qui l'ont rendue justiciable de cette critique, qui en tout cas l'ont obligée à se dépasser. Le plus essentiel de ces défauts, c'est qu'elle ramène à la mesure de l'entendement fini l'objet de la raison infinie. Elle considère les déterminations de la pensée, à l'état d'abstraction et d'isolement ; elle leur confère sous cette forme une valeur positive et entière ; elle voit que connaître l'absolu c'est lui attribuer certains prédicats ; mais elle ne prend pas garde que ces prédicats ne sont que des expressions limitées, par suite nécessairement inadéquates en elles-mêmes, que cette façon de les poser est extérieure au sujet, et qu'elle est fort loin de montrer, — ce qui pourtant est l'essentiel, — la vraie connaissance se déterminant en elle-même, comme elle le doit, trouvant d'elle-même, par une activité à elle, ses propres déterminations. En outre, par cela même qu'elle isole les déterminations abstraites de la pensée, elle les rend exclusives les unes par rapport aux autres : d'autant qu'elle obéit dans l'établissement de leur rapport au principe de contradiction qui, de deux prédicats opposés, contraint à rejeter l'un pour garder l'autre. C'est ainsi qu'elle se demande si c'est le prédicat *fini* ou le prédicat *infini* qui convient au monde, — oubliant que la réalité véritable, c'est précisément ce qui ne contient pas une telle détermination exclusive et n'est pas épuisé par elle, ce qui au contraire enferme dans son intégralité ces déterminations que le dogmatisme maintient séparées. Le propre de l'idéalisme spéculatif, c'est précisément d'échapper à la fixité abstraite des déterminations séparées par un abîme ; c'est de surmonter les limites qu'élève l'entendement ; c'est, autrement dit, de vaincre positivement le dogmatisme ; car c'est la vraie définition du dogmatisme que de s'arrêter aux déterminations finies, immobiles et exclusives de l'entendement, et que d'ériger en principe absolu que, de deux déterminations de ce genre opposées, l'une doit être vraie, l'autre doit être fausse.

C'est précisément le besoin de trouver un contenu concret par opposition aux théories abstraites de l'entendement, incapable de passer de ses généralités indéterminées à la détermination et à la particularisation des choses, — c'est aussi le besoin de trouver quelques points solides, par opposition à cette possibilité de tout démontrer que finit par manifester la

métaphysique de l'entendement abstrait, — c'est ce double besoin qui a produit une autre position de la pensée par rapport à l'objectivité, — et dont la première expression est l'empirisme. C'est de l'empirisme qu'est parti le cri, qu'il faut renoncer à courir après les abstractions vides, qu'il faut regarder autour de soi, saisir le réel tel que l'homme et la nature le présentent et en être satisfait, — et cet appel est légitime. Mais la façon dont l'empirisme lui-même y répond reste considérablement défectueuse. C'est sous la forme de la perception que l'empirisme prétend saisir le réel ; or la perception, comme telle, est quelque chose de particulier et de passager : d'où, pour toute connaissance, l'impossibilité de s'y arrêter. De fait, l'empirisme ne s'y arrête pas, et, voulant passer de la perception à l'expérience, il emploie l'analyse : il oublie seulement que, si nécessaire que soit l'analyse, elle n'est qu'un aspect de l'explication, laquelle exige aussi la connexion et l'union. De l'analyse telle que l'empirisme la pratique, on peut dire ce que le poète a dit de la chimie : « *Hat die Theile in ihrer Hand, Fehlt leider nur das geistige Band.* — Elle a les parties dans sa main : il ne lui manque, hélas ! que le lien spirituel. » — Si, par rapport à la vieille métaphysique, l'empirisme a l'avantage de maintenir et de faire valoir les différences du réel, il a tout de même le défaut propre à cette métaphysique, — le défaut de convertir ces différences en déterminations abstraites, isolées ou isolables.

À cette seconde position de la pensée par rapport à l'objectivité appartient aussi la philosophie critique ; la philosophie critique a cela de commun avec l'empirisme qu'elle ramène tout savoir à l'expérience, et qu'elle tient les connaissances, non pour des vérités à parler rigoureusement, mais pour des connaissances de phénomènes. Elle se distingue néanmoins de l'empirisme en ce qu'elle marque fortement le caractère subjectif de ce qui est simplement perçu par opposition à la pensée, dont l'universalité et la nécessité constituent l'objectivité proprement dite. Cependant l'objectivité kantienne reste encore subjective, en ce sens que les pensées, bien qu'elles soient, d'après Kant, des déterminations universelles et nécessaires, n'en sont pas moins invinciblement *nos* pensées, et restent séparées par un abîme infranchissable des Choses en soi. Au contraire, ce qui constitue la vraie objectivité de la pensée, c'est que les pensées ne sont pas simplement nos

pensées, c'est qu'elles sont aussi l'*en soi* des choses et de ce qui est objectif.

Mais tâchons de saisir plus en détail certains traits de l'œuvre de Kant. Et d'abord ç'a été à coup sûr un très important progrès que d'avoir soumis à un examen méthodique les déterminations de l'ancienne métaphysique, d'avoir affirmé qu'elles ne devaient pas être l'objet d'une confiance aveugle, de s'être demandé quelle en est la signification et la valeur. Mais le Kantisme a eu tort de faire de la critique une œuvre trop exclusivement préliminaire et extérieure à la connaissance proprement dite. Certes, il est bien vrai que les formes de la pensée sont, elles aussi, des objets de connaissance ; mais, précisément parce qu'elles sont telles, elles ne doivent pas s'isoler du savoir systématique. Avant de connaître, dit Kant, il faut examiner la faculté de connaître. Raisonnement un peu semblable à celui du scolastique qui ne voulait pas se jeter dans l'eau avant d'avoir pleinement appris à nager. La pensée n'a pas à s'examiner indépendamment de son développement et de ses opérations concrètes ; mais c'est en s'exerçant selon la loi qu'elle s'examine ; c'est en produisant ses propres formes qu'elle en découvre le sens et les limites. On ne saurait trop se tenir en garde contre les procédés d'isolement et de séparation dont use si volontiers le Kantisme et qui l'empêchent de saisir l'unité concrète des déterminations diverses.

Ce vice est encore visible dans la doctrine des catégories. Cette doctrine part de l'identité originaire du Moi, de l'unité transcendantale de la conscience de soi. Mais ce Moi, cette unité de la conscience de soi, c'est quelque chose de tout à fait abstrait et indéterminé ; comment aboutir par là aux déterminations particulières des catégories ? On sait comment Kant en a usé : il a emprunté aux classifications de la logique ordinaire la liste des diverses espèces de jugements, et il a fait correspondre aux différentes formes du jugement les différentes catégories de l'entendement. Mais c'est là un procédé empirique, — auquel Fichte heureusement devait renoncer, — un procédé qui, s'il était légitime, ne servirait qu'à mettre en évidence l'impuissance de la pensée. Car, si la pensée est capable de démontrer quoi que ce soit, si la logique doit exiger qu'on démontre, et si elle veut apprendre à démontrer, il faut qu'elle puisse avant tout démontrer son contenu, en saisir la nécessité. D'autre part, si c'est par les catégories que la

simple perception est élevée à la hauteur de l'expérience, elles ne sont pour Kant que des unités de la conscience subjective, qui sont conditionnées par une matière donnée : or il se trouve que cet autre élément de l'expérience est subjectif lui aussi. Comment de deux sortes de subjectivités l'objectivité peut-elle résulter ? Enseigner que les catégories sont des notions vides en elles-mêmes, c'est enseigner une théorie injustifiable, car soutenir que les catégories n'ont pas de contenu sensible leur appartenant, cela ne veut pas dire qu'elles n'aient point de contenu. Au contraire, c'est la réalité de ce contenu qui fait la vérité des catégories, qui permet d'échapper à l'opposition factice du subjectif et de l'objectif, de n'entendre l'en soi que comme une chose étrangère à toute conscience et à toute pensée.

Hegel reconnaît l'importance de la théorie de la raison chez Kant : elle a le grand mérite d'avoir marqué la différence entre l'entendement et la raison, d'avoir assigné au premier le fini et le conditionné, à la seconde l'infini et l'inconditionné ; mais si par là Kant a bien marqué les limites de l'entendement, il s'en est tenu sur l'objet de la raison à des conceptions vagues et négatives : il a réduit l'inconditionné à une identité abstraite et sans différence ; le véritable infini n'est pas un simple au-delà du fini ; c'est l'infini qui contient le fini comme subordonné. — Pareillement, si Kant a fort justement remis en honneur l'Idée, en la distinguant des déterminations abstraites de l'entendement et des représentations sensibles, il a eu le tort de n'y faire correspondre qu'un devoir être, un *Sollen*, non l'être vrai et total dans sa réalité infinie.

Une partie essentielle de la doctrine kantienne de la raison, c'est la doctrine des antinomies. Vue profonde, d'avoir aperçu que ce sont les catégories qui par le développement ou l'expansion de leur contenu engendrent la contradiction ; mais solution bien superficielle que celle qui est inspirée par cette idée que la contradiction est une tache qui ne doit pas souiller l'essence du monde, mais qui doit être réservée à la raison ; ainsi la raison est humiliée devant les choses, rendue responsable d'une prétendue absurdité que les choses ne comportent pas. Cependant, bien que Kant n'ait pas compris la signification positive des antinomies, bien qu'il en ait maladroitement restreint la liste et qu'il se soit servi pour établir la thèse et l'antithèse de simples apparences de preuves, il a tout de même pressenti qu'à la raison il appartenait d'affirmer l'unité réelle des déterminations que

l'entendement maintient dans leur état de scission et d'opposition. Seulement cette unité, il ne l'a entendue que comme subjective et immédiate.

Où l'on voit bien à quel point Kant a réduit le rôle de la raison après avoir prétendu l'affermir, c'est dans la critique qu'il a faite de la preuve ontologique. Ce qui a contribué au succès de cette critique, c'est l'exemple qu'il a introduit pour montrer la différence de la pensée et de l'être. Envisagés dans leurs concepts, il n'y a aucune différence entre cent thalers réels et cent thalers possibles ; mais, pour celui qui les possède, la différence est réelle. Assurément, rien n'est plus évident que cette proposition, que ce que je pense ou je me représente n'a pas une réalité par cela seul que je le pense ou que je me le représente ; mais cela sans doute la philosophie spéculative ne l'ignore pas, et il est bien vrai que pour tout être fini l'existence et le concept sont deux. Laissant donc de côté un exemple grossier qui assimile cent thalers à un concept, disons que lorsqu'il s'agit de Dieu, il s'agit d'autre chose que d'un concept fini ; on se trouve en face de ce qui est précisément et nécessairement l'unité de la pensée et de l'être, de ce qui ne peut être pensé que comme existant, de ce qui existe donc nécessairement. — Ainsi Kant a réduit la raison à une pure identité abstraite, il en a annulé par là l'inconditionnalité ; il en a fait un entendement vide.

La théorie de l'autonomie de la raison pratique est un des titres les plus glorieux de la philosophie kantienne ; mais, avec la doctrine de la moralité et du bonheur, avec la loi du devoir pour le devoir, on ne peut clore le système, et l'on reste, comme cela est arrivé à Fichte, dans le progrès d'un devoir être sans fin. — La *Critique du Jugement*, par la représentation de l'entendement intuitif, de la finalité interne, paraît atteindre le principe de la vérité systématique ; mais l'idée de la séparation du concept et de la réalité est plus forte que ce pressentiment, qui n'aboutit à donner qu'une valeur subjective à ce qui est au contraire l'expression la plus objective de la nature de la pensée.

La troisième position de la pensée par rapport à l'objectivité est la science immédiate, telle que Jacobi l'a proclamée, — cette science dont le contenu est fourni par le sentiment, la croyance, l'intuition, science que Jacobi oppose à la pensée, qu'il dirige également contre la doctrine de

Spinoza et contre la doctrine de Kant. C'est que Jacobi ne veut saisir la connaissance que comme une pensée qui parcourt une série de conditions, qui va d'un terme conditionné à un autre terme conditionné, où chaque condition devient une chose conditionnée, et ainsi de suite. Cela étant, connaître, c'est montrer un objet conditionné par un autre : d'où il résulte que Dieu, la liberté, l'être vrai et réel doivent échapper à ce mécanisme de conditions où est enfermée la connaissance. L'intérêt de cette philosophie, c'est de rétablir l'unité de la pensée et de son objet si fâcheusement méconnue ou détruite par les philosophies de l'entendement ; mais cette unité, la philosophie de la science immédiate la pose d'une façon arbitraire, qui ouvre la porte à toutes les suppositions et à toutes les fantaisies, tandis que la philosophie spéculative la fait résulter de la nature même de la pensée. Au surplus, la polémique de Jacobi contre la science médiate et contre l'usage de la pensée vient d'une fausse conception. D'une part, tout ce qui se donne comme immédiat est dans le fond le résultat d'une médiation ; il n'est que parce qu'il est devenu ; d'un autre côté, la pensée n'est pas seulement une faculté qui médiatise et conditionne ; c'est une faculté de connaître, d'achever la connaissance vraie. Ce qui manque à la science immédiate, telle que la revendique Jacobi, c'est la pensée, et ce qui manque à la pensée, telle que Jacobi la considère, c'est la méthode.

Au fond, l'opposition de l'immédiat et du médiat, c'est une opposition que comprend et que surmonte la pensée infinie, entendue dans sa véritable nature. C'est-à-dire qu'avant tout on doit distinguer la pensée selon l'entendement de la pensée rationnelle. De la première sortent les déterminations finies et exclusives qui ne peuvent se poser qu'en s'opposant leurs contraires : la pensée vraie, qui est la pensée rationnelle, c'est l'affirmation contenue dans le passage des termes finis aux termes opposés et dans leur conciliation. L'expression pensée infinie peut paraître singulière quand on s'est habitué à considérer que l'essence de la pensée, c'est la pensée, c'est la détermination, la finitude ; mais dans le fond la pensée ne peut être qu'infinie. Car le fini se termine, pour ainsi dire, là où son contraire commence ; tandis que la pensée demeure en elle-même et ne peut avoir de contraire qui l'abolisse même provisoirement. La pensée n'est finie qu'autant qu'elle s'arrête aux déterminations limitées et qu'elle leur accorde la valeur de principes suprêmes. Au contraire, la pensée infinie ou

spéculative n’est une pensée déterminée que tout autant qu’elle est en même temps pensée déterminante, pensée dont les déterminations sont ses propres déterminations, — qui par là posant la limite abolit l’imperfection qui lui est inhérente. — Pensée objective, analogue au νοῦς de Platon et à la νόησις d’Aristote, car elle est le principe qui met le monde en mouvement ; mais pensée subjective en ce qu’elle est la source de tout mouvement et en ce qu’elle doit se mouvoir elle-même.

---

1. ↑ Nous reproduisons littéralement ces références : un double blanc dans le manuscrit indique que l’auteur avait l’intention de les compléter.

CHAPITRE III

LA MÉTHODE DE DÉMONSTRATION

I. — La méthode de démonstration chez Fichte

Nous avons exposé successivement les divers principes à partir desquels la métaphysique postkantienne a essayé de développer le système complet du savoir, au moyen desquels elle a prétendu convertir la critique, œuvre simplement propédeutique, et par certains côtés négative, en une doctrine positive absolue. Mais, pour établir de tels principes, pour opérer la déduction qui de ces principes tirait tout le système, il fallait une méthode, — et une méthode appropriée. La découverte et la mise en œuvre de cette méthode ont été de fait parmi les préoccupations maîtresses des représentants de l'idéalisme spéculatif après Kant ; au surplus, pour un tel idéalisme, la méthode ne pouvait être une sorte d'emprunt ou de procédé extérieur ; elle devait sortir de la nature même du premier principe, être comme la loi immanente de sa vérité et de sa propre puissance d'explication. Du caractère et de la portée de cette méthode Fichte a eu dès l'abord une conscience très nette et très vigoureuse.

Nous savons que le principe de la *Doctrine de la Science* est un principe qui ne peut être démontré par un autre, que c'est un principe absolument inconditionné. Voici comment, dans la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), Fichte s'y prend pour établir ce principe. Ce principe doit exprimer cette action qui ne se présente pas et ne peut pas se

présenter parmi les déterminations empiriques de notre conscience, mais qui, au contraire, sert de fondement à la conscience et seul la rend possible. Dans l'exposition de cette action, ce qui est à craindre, c'est moins de ne pas penser à quelque chose qui lui appartient que de penser à quelque chose qui ne lui appartient pas : d'où la nécessité de la *réflexion* pour penser ce qui lui appartient en effet et de l'*abstraction* pour écarter ce qui ne lui appartient point. La réflexion et l'abstraction, pratiquées de la sorte, ne peuvent faire que ce qui n'est point proprement un fait de conscience le devienne ; mais elles font connaître que l'on doit penser nécessairement cette action comme fondement de toute conscience. Pour les mettre en œuvre comme il le faut dans le cas présent, il faut partir d'une proposition quelconque qui soit admise par tout le monde sans conteste ; à coup sûr, il y a plus d'une proposition de ce genre. La réflexion est libre, et peu importe d'où elle part. Nous choisissons la proposition qui nous mène par le plus court chemin à notre but. En nous accordant cette proposition, on doit accorder en même temps comme *action* ce que nous avons à poser comme fondement de la *Doctrine de la Science* ; il doit résulter de la réflexion que cette action est admise en même temps que la proposition dont on est parti. C'est un fait de la conscience empirique qui est fourni ; on en retranche par l'abstraction toutes les déterminations empiriques l'une après l'autre, jusqu'à ce qu'il ne reste plus dans sa pureté que ce qu'il est impossible d'exclure, ce dont on ne peut rien retrancher.

Comme fait simple de la conscience, nous avons la proposition A = A, dont la certitude apparaît immédiatement : qu'à ce fait la réflexion s'applique. La proposition A = A ne signifie pas que A est ; elle énonce seulement que, si A est posé, il est posé. Il n'est pas nécessaire que A soit posé. Si nous faisons abstraction de ce qui n'est pas nécessaire, c'est-à-dire dans le cas présent, de A, il ne reste du fait envisagé que la liaison entre les deux termes. Or cette liaison nécessaire est le fait du sujet. La proposition A = A n'est certaine que parce qu'il y a derrière elle un Moi identique qui pose la nécessité de la liaison, en d'autres termes que parce qu'il y a une proposition certaine plus originaire, à savoir Moi = Moi. Mais, de plus, A = A n'est possible que si ce en quoi A est posé est égal à lui-même, que si Moi = Moi *existe*. En effet, la proposition A = A n'était qu'une forme sans contenu ; en elle aucune réalité n'était posée. A existait-il ou non ? Cela

restait indéterminé. On se bornait à énoncer ceci : au cas où A est, il est A. En est-il de même avec la proposition : Moi = Moi ? Nullement. La proposition Moi = Moi ne vaut pas seulement par sa forme : elle vaut encore par son contenu. Moi = Moi, cela veut dire : Je suis. Ainsi, si nous réfléchissons sur la conscience empirique, et si du fait que nous rencontrons nous faisons abstraction de ce qui ne lui appartient pas nécessairement, il nous reste la proposition : Je suis. Cette proposition, nous la prenons d'abord pour l'expression d'un fait ; mais ce fait, plus complètement et plus profondément envisagé, consiste dans l'*action de poser*, dans une action qui se produit elle-même. Le Moi se pose lui-même, et il *est*, en vertu de cette position par soi, et inversement. Le Moi est et il pose son être en vertu de son être propre. Il est en même temps ce qui agit et le produit de l'action ; action et fait (*Handlung und That*) ici ne font qu'un. Je suis, c'est l'expression d'une *Thathandlung*, par opposition à une simple *Thatsache*. Le Moi ne peut donc être posé par autre chose que par lui ; et dans son activité il ne peut se rapporter qu'à lui. Je suis seulement pour Moi ; mais pour Moi je suis nécessairement. Se poser soi-même et être sont, quand on parle du Moi, des expressions équivalentes. La proposition : Je suis, parce que je me suis posé moi-même, peut donc encore s'énoncer ainsi : Je suis absolument, parce que je suis ; et encore : Je suis absolument ce que je suis.

Ainsi, selon Fichte, tous les faits de la conscience empirique supposent que quelque chose est posé dans le Moi : or, comment quelque chose peut-il être posé dans le Moi, si le Moi n'est pas lui-même préalablement posé ? C'est donc que le Moi est nécessairement : Je suis. De plus, comme tout le donné et tout le concevable sont posés dans le Moi, et dans le Moi seul, le Moi ne peut être posé que par lui-même ; c'est lui-même qui se produit lui-même ; il n'est pas seulement sujet, il est sujet absolu. Tel est le sens du premier principe, absolument inconditionné, de la *Doctrine de la Science*. (Voir *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. W., Bd. I, pp. 91-101.) Cette façon de découvrir et de manifester le premier principe parut sans doute à Fichte présenter quelques inconvénients, en ce sens qu'elle exposait encore trop ce premier principe comme un donné, qu'elle effaçait trop le rôle de l'action et de la liberté qui sont « au commencement ». Voilà pourquoi Fichte, presque immédiatement après, employa une manière quelque peu différente, notamment dans son article sur la *Comparaison du*

système édifié par le professeur Schmidt avec la Doctrine de la Science (1795), dans ses deux *Introductions à la Doctrine de la Science* (de 1797) et, plus tard encore, dans son *Exposé clair comme le jour sur l'essence de la nouvelle philosophie* (1801). Pour découvrir le premier principe, l'idéalisme, nous dit Fichte, procède ainsi : il invite le lecteur ou l'auditeur à penser avec liberté un concept déterminé ; dès que celui-ci le fait, il trouve qu'il est forcé de se comporter d'une certaine manière. Il y a donc deux choses à distinguer : d'une part, l'acte de pensée requis ; cet acte est accompli par la liberté, et celui qui ne l'accomplit pas ne voit rien de ce que la *Doctrine de la Science* manifeste ; d'autre part, la manière nécessaire dont il a à l'accomplir ; cette manière est fondée sur la nature de l'intelligence et ne dépend en aucune façon d'aucun libre arbitre ; elle est quelque chose de nécessaire, mais qui se présente par et dans une action libre, quelque chose de saisi et de découvert, mais dont la découverte est conditionnée par la liberté. (*Erste Einleitung*, I, p. 445.) Le procédé de la *Doctrine de la Science*, dit encore Fichte, est le suivant : elle invite chacun à remarquer ce qu'il fait nécessairement quand il se dit à lui-même : *Moi*. Elle prétend que quiconque accomplit réellement l'action requise doit trouver qu'il se pose lui-même ou, pour parler peut-être plus clairement, qu'il est en même temps sujet et objet. Dans cette absolue identité du sujet et de l'objet consiste ce que Fichte appelle *Die Ichheit*, l'être et la propriété du Moi. Le Moi, c'est ce qui ne peut pas être sujet, sans être en même temps, et dans le même acte indivisible, objet, — ce qui ne peut pas être objet, sans être en même temps, et dans le même acte indivisible, sujet : — inversement, ce qui est tel est le Moi. (*Vergleichung des vom Herrn Professor Schmidt aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*, II, pp. 441-442. Cf. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797, I, pp. 522-523.) Cette action par laquelle le Moi se pose lui-même est saisie par l'intuition intellectuelle telle que nous l'avons expliquée.

Cette action domine tout le système, ou plutôt, par les conséquences nécessaires qu'elle implique, engendre et constitue le système. Avec le Moi est donnée une suite d'actions qui appartiennent nécessairement au Moi, sans lesquelles le Moi ne peut pas être, bien qu'elles soient essentiellement conditionnées par le Moi. C'est le développement de cette série d'actions

qui nous explique dans toute son intégrité ce qu'implique la conscience de soi.

Mais ce développement même est amené par l'établissement de deux autres principes qui, à la différence du premier principe, inconditionné à tous égards, sont inconditionnés sous un aspect et conditionnés sous un autre. Voyons, d'après la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, comment Fichte introduit ces deux autres principes.

Pas plus que le premier principe, le second ne peut être proprement démontré, ni dérivé, et pour les mêmes raisons. Ici encore Fichte part d'un fait de la conscience empirique : la proposition Non-A n'est pas = A est également une proposition acceptée sans conteste. Ici, nous faisons abstraction du contenu A, qui n'est pas nécessaire ; il reste simplement la forme de l'opposition. La proposition est nécessaire, non pas par son contenu, mais par sa forme. Par sa forme la proposition est aussi inconditionnellement vraie que la proposition A = A ; à tout A, quel qu'il soit, son contraire peut être opposé ; c'est seulement pour son contenu que la proposition suppose une condition, à savoir que A soit posé. Je ne peux savoir, en effet, ce que signifie Non-A que si je connais A. Or rien n'est originairement posé que le Moi. Par suite, l'opposition originaire est celle du Non-Moi. Tout Non-Moi a pour condition le Moi. Ainsi l'affirmation du contraire du Moi, en tant qu'elle est l'affirmation du contraire, est inconditionnée ; en tant que le contraire affirmé est le contraire du Moi, elle suppose le Moi auquel ce contraire s'oppose. Le second principe, inconditionné dans sa forme, est conditionné dans son contenu. C'est donc le Moi lui-même qui s'oppose le Non-Moi ; et par là il apparaît que ce Non-Moi, tout en s'opposant au Moi, ne peut être pris pour une chose en soi. (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, I, pp. 101-105.)

Toute démarche que nous accomplissons ainsi nous rapproche du domaine où tout est démontrable. Dans le premier principe, rien ne devait et ne pouvait être démontré ; ce principe était inconditionné également dans sa forme et dans son contenu, et il n'avait qu'en lui-même tous ses motifs de certitude. Dans le second principe, l'action d'opposer ne se laissait pas déduire, et la forme restait indémontrable ; en revanche, ce qui se laissait démontrer rigoureusement, c'était que le contraire est nécessairement un Non-Moi. Le troisième principe, auquel nous arrivons, est, lui, presque

susceptible de démonstration parce qu'il est conditionné, non pas dans son contenu comme le second, mais dans sa forme, et qu'il n'est pas déterminé, comme ce dernier, par une, mais par deux propositions. Ces deux propositions impliquent, en effet, un problème qui ne peut être résolu que par une nouvelle action de la raison. Ce problème résulte de la contradiction qu'il y a dans la position d'un Non-Moi par et dans le Moi. Cette contradiction se précise dès que l'on remarque que le Non-Moi ne peut être posé que par rapport à un Moi également posé, que par suite le Moi absolu pose en lui un Moi et un Non-Moi, ou, si l'on veut, qu'il se pose comme l'unité des contraires. La solution de cette contradiction ne peut être au détriment de la vérité des deux premières propositions fondamentales. Autrement dit, si les termes opposés se supprimaient entièrement par leur contradiction même, le résultat serait égal à zéro ; ni le Moi, ni le Non-Moi ne seraient plus posés, ce qui contredirait le premier principe. Il est donc impossible que le Moi et le Non-Moi, produits de l'action originaire du Moi, se suppriment entièrement. Il est également impossible que l'un des termes soit supprimé par l'autre sans contredire l'un des deux principes. Il faut donc que se produise une action dans laquelle se concilient les deux actions précédemment opérées ; une telle conciliation n'est concevable que tout autant que le Moi et le Non-Moi sont représentés comme se limitant réciproquement. Toute limitation est une suppression, non plus une suppression totale, mais une suppression partielle. Ce qui peut être partiellement supprimé, ce qui peut être limité, est divisible, ou, comme dit encore Fichte, quantitatif (*quantitätsfähig*). C'est par cette divisibilité, cette faculté d'être limité qu'est possible la conciliation du Moi et du Non-Moi. Le Moi comme le Non-Moi est posé absolument divisible. Mais ce qui est posé est posé dans le Moi et par le Moi : d'où la formule qui exprime parfaitement le troisième principe de la *Doctrine de la Science* : J'oppose dans le Moi au Moi divisible un Non-Moi divisible. (Voir *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, I, pp. 105-110.)

Ainsi se trouvent établis par Fichte les trois principes fondamentaux de la *Doctrine de la Science*, les seuls, au reste, qui soient possibles. Toutes les propositions qui constitueront la doctrine seront des conséquences de ces principes, — en quel sens, nous le dirons tout à l'heure. — Remarquons que, d'après le troisième principe, deux actions sont impliquées dans la

limitation réciproque du Moi par le Non-Moi et du Non-Moi par le Moi : 1° le Moi est limité par le Non-Moi, autrement dit, le Non-Moi détermine le Moi ; 2° le Non-Moi est limité par le Moi, autrement dit le Moi détermine le Non-Moi, et comme c'est le Moi absolu qui pose la limitation réciproque du Moi et du Non-Moi, on peut traduire encore de la sorte les propositions précédentes : 1° le Moi se pose lui-même comme déterminé par le Non-Moi ; 2° le Moi pose le Non-Moi comme déterminé par le Moi. La première de ces deux propositions est le fondement de la partie théorique de la *Doctrine de la Science* ; la seconde est le fondement de la partie pratique. — Bien qu'il doive être prouvé par Fichte que c'est en fin de compte la faculté pratique qui rend la faculté théorique possible, cependant, comme la réflexion ne peut concevoir le principe pratique sans avoir compris le principe théorique, c'est la partie théorique de la *Doctrine de la Science* qui doit passer la première. (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, I, pp. 125-127.)

La façon dont Fichte a établi les trois principes détermine toute la méthode du système. Position, opposition, conciliation des contraires, ce sont là les actions nécessaires de l'intelligence qui se reproduisent dans cet ordre à toutes les phases de son développement. En d'autres termes, thèse, antithèse et synthèse, ce sont là les moments à la fois distincts et liés que l'intelligence traverse. Par rapport à la thèse et à l'antithèse, la synthèse apparaît comme la proposition conciliatrice, et en même temps comme la thèse dont l'examen amènera une antithèse nouvelle, et ainsi de suite. Ainsi apparaît le schéma de la méthode : elle consiste à dégager pour les résoudre toutes les contradictions enveloppées dans le Moi et dans ses actions nécessaires. Dans le troisième principe est opérée la synthèse fondamentale, qui comprend toutes les autres synthèses, et par là est justifiée la possibilité de la Métaphysique, qui, comme l'a dit Kant, ne consiste qu'en des synthèses de ce genre. — Mais il faut bien remarquer quel est le caractère de ces synthèses. — Et d'abord il n'y a pas d'antithèse sans une synthèse : car l'antithèse consiste à manifester un caractère d'opposition dans ce qui, à d'autres égards, est identique, et ce qui est identique est posé comme tel par une action synthétique. Inversement il n'y a pas de synthèse sans antithèse, car la synthèse, c'est l'union des opposés, et les opposés, eux aussi, ne sont saisis comme tels que par une action du Moi, et pas plus que l'antithèse

n’est possible sans la synthèse, et la synthèse sans l’antithèse, l’une et l’autre ne sont possibles sans une thèse, à savoir sans une position absolue par laquelle le Moi se pose sans s’égaler ou sans s’opposer à rien d’autre. Et cela veut dire que toutes les oppositions doivent être résolues, tant qu’il y a des oppositions. Si la nécessité d’opposer et de concilier s’appuie immédiatement sur le troisième principe, la nécessité de concilier en général, ou plutôt de ramener à l’unité, s’appuie sur le premier principe. La forme du système est fondée sur la première synthèse ; mais qu’il doive y avoir un système, c’est ce qui est fondé sur la thèse absolue. (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, I, pp. 110 sq.)

Ainsi, nous déclare Fichte, est résolue de la façon la plus satisfaisante la fameuse question qui domine la *Critique de la Raison pure* ; comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Le troisième principe de la *Doctrine de la Science* nous fournit le modèle du jugement synthétique rattaché à une action nécessaire de l’esprit. Ce sont, d’ailleurs, ces actions nécessaires qui, suivies dans leur développement, constituent les formes de tous nos jugements, les catégories : les catégories kantiennes de la qualité, réalité, négation, limitation, expriment bien l’action de l’esprit dans la position successive de ces trois principes.

Mais voyons plus précisément en quoi la conception kantienne des jugements synthétiques *a priori* a préparé la méthode de Fichte, mais par quoi aussi la méthode de Fichte diffère de cette conception. Si Kant en est venu à formuler comme l’on sait le problème capital de la *Critique de la Raison pure*, c’est pour avoir pris dès l’abord conscience de l’opposition du pur logique et du réel, et pour s’être acheminé, par des voies au premier moment assez détournées, vers l’idée d’une fonction de la raison qui la rendrait capable de comprendre la réalité connaissable en lui imposant sa loi. La possibilité de jugements synthétiques *a priori*, c’est, en d’autres termes, la possibilité de jugements tels qu’ils ne se bornent pas à éclaircir des notions autrement données, mais qu’ils lient entre elles, et par un lien objectif, des notions qui isolément ne sont pas impliquées les unes dans les autres. À la vérité, ce que Kant répète si volontiers des jugements de ce genre, — à savoir qu’ils accroissent et étendent notre connaissance, — marque bien la puissance positive qu’il leur confère, et cette puissance pourrait paraître illimitée, dans le sens même où ses successeurs

l'admettront, s'il n'avait pas admis une restriction très significative, immanente à sa définition de ces jugements. Ce qui constitue, du moins au point de vue théorique, la synthèse, c'est que les deux termes du jugement sont liés au moyen d'un terme intermédiaire fourni par l'intuition sensible : c'est ainsi que le principe de causalité, selon lequel tout ce qui arrive suppose quelque chose à quoi il succède d'après une règle, implique l'intuition du temps et la faculté de saisir dans le temps les phénomènes qui s'y succèdent. — De la sorte, chez Kant, la notion de synthèse exprime moins une action originaire de l'esprit qu'un rapport entre l'entendement et l'intuition : au point même que, pour Kant, l'unité de l'aperception est en elle-même purement analytique. De la sorte encore la faculté d'application de tels jugements reste limitée au domaine de la seule intuition dont nous disposons, et qui est l'intuition sensible. — D'un autre côté, bien qu'il eût protesté contre l'empirisme d'Aristote dans sa façon d'établir la liste des catégories, Kant s'était contenté d'un procédé encore bien empirique, puisqu'il n'étudie pas de quelle façon l'unité transcendantale de l'aperception se spécifie pour opérer de diverses façons l'unité du multiple. Cependant, en conférant au point de vue pratique à une idée pure, à l'idée d'un monde intelligible, le pouvoir de fournir entre la volonté du sujet et la législation universelle le rôle intermédiaire qui théoriquement n'appartient qu'à l'intuition, Kant définit un pouvoir synthétique de la raison, indépendant de l'intuition sensible. En outre, bien qu'il n'eût pas expressément exposé l'idée d'un développement de l'esprit par thèse, antithèse et synthèse, il avait cependant observé, dans la seconde édition de la *Critique de la Raison pure*, que dans chaque classe de catégories la troisième exprime l'union de la première et de la deuxième ; que, par exemple, la limitation est la réalité jointe à la négation ; et à la fin de l'*Introduction* de la *Critique de la Faculté de juger*, il avait indiqué que l'unité synthétique en général exige trois termes : 1° la condition ; 2° le conditionné ; 3° le concept de l'union du conditionné et de la condition. Fichte a poussé ces indications de Kant dans le sens de l'idéalisme systématique ; il a conçu la fonction synthétique comme la fonction propre de l'esprit, la plus essentielle à l'esprit, et il en a fait une fonction d'autant plus positive qu'il lui assignait la tâche, non pas seulement d'unifier le

divers, mais de résoudre les oppositions suscitées par la marche de l'esprit même.

À cette conception de la méthode, en effet, est liée l'idée d'un développement de l'esprit. La loi de ce développement consiste en ce que le Moi doit être pour lui-même ce qu'il est en soi. Si, par exemple, dans l'exercice de sa faculté théorique, il se pose comme déterminé par le Non-Moi, il doit se poser ainsi pour lui-même, c'est-à-dire qu'il doit arriver de plus en plus à reconnaître que ce qui lui est apparu comme un objet est au fond son produit. Et il y arrive par des degrés réguliers qui sont les phases rigoureusement liées de son développement, qui l'élèvent jusqu'à la reconnaissance consciente de cette faculté productrice propre qui, un moment dissimulée dans l'activité inconsciente de l'imagination, lui a présenté comme chose étrangère ce qui en réalité venait d'elle. Ce qui est pour le Moi théorique le moteur de ce développement, c'est l'opposition qu'il y a entre la causalité du Non-Moi par laquelle le Moi est affecté et la substantialité du Moi dans laquelle toute réalité est contenue ; cette opposition se résout par la supposition de deux activités, ou plutôt de deux directions contraires d'une même activité, dont l'une, centrifuge, expansive, prolonge sa tendance à l'infini, dont l'autre, centripète, contractée, pose des limites à la première, ramène en quelque sorte le Moi sur lui-même ; c'est par la limitation première de l'activité en soi illimitée que se produit la sensation, et de là partent toutes les formes et tous les degrés de la représentation théorique. Mais au terme de la déduction qui explique cette représentation, quand le Moi est arrivé à prendre conscience que c'est lui-même qui se pose comme déterminé par le Non-Moi, une question reste à résoudre, — une question que la partie théorique de la *Doctrine de la Science* ne résout pas : c'est la question de savoir pourquoi le Moi met en conflit au sein de lui-même les deux sortes d'activités, pourquoi il fait naître en lui ce choc qui est la condition d'apparition des facultés représentatives. — La réponse à cette question ne peut être faite du point de vue théorique, car le point de vue théorique consiste précisément à supposer ce que l'on demande d'expliquer. Cependant il nous faut trouver la raison pour laquelle l'activité infinie du Moi se limite : sans quoi la *Doctrine de la Science* n'aurait pas de base solide. Or, nous avons vu que le principe de la partie pratique de la Doctrine de la Science est celui-ci : le Moi pose le Non-Moi

comme déterminé par le Moi. Le Moi en lui-même est absolu, il a une activité infinie ; mais une puissance qui va d'elle-même et comme directement à l'infini n'a aucune efficacité causale. Pour que le Moi acquière cette efficacité, pour qu'il devienne pratique, il faut qu'il suppose des forces de résistance et qu'il ait ainsi à les surmonter ; et ce sont ces forces de résistance qui constituent le Non-Moi. Il n'y a pas d'action possible sans un monde comme objet de l'action ; il n'y a pas de monde possible sans une conscience qui le représente ; il n'y a pas de conscience sans réflexion du Moi sur lui-même, pas de réflexion sans limitation, sans choc, sans Non-Moi. Ainsi est déduit le choc. Le Moi, théoriquement, se pose des limites pour avoir pratiquement à les surmonter. Ainsi est établi, en d'autres termes, le primat kantien de la raison pratique sur la raison spéculative.

En indiquant ainsi la marche générale de la doctrine de Fichte, nous n'avons pas prétendu faire connaître cette doctrine elle-même, — cela n'est pas dans notre plan, — et pour cette connaissance on peut consulter le livre de Xavier Léon, — nous avons voulu seulement montrer dans quel sens la méthode se détermine et à quels résultats elle conduit. Cette méthode, audacieuse et assurément très aventureuse, présente du moins ce caractère qu'elle est en harmonie avec la sorte d'idéalisme qu'on prétend justifier : ce n'est point, en effet, la transposition ou l'extension de méthodes applicables aux sciences, aux produits organisés de la pensée, — et l'on songe, par antithèse, à Spinoza, étendant à la métaphysique la méthode géométrique. Des méthodes faites pour comprendre des objets ne sont pas faites pour comprendre l'activité productrice du sujet, et la seule méthode qui convienne, c'est celle qui manifeste la loi de développement de cette activité même. À la méthode de Fichte convient aussi peu le nom de déduction qu'on lui a parfois appliqué, parce que sans doute elle opère *a priori* ; et déjà Fichte le fils (*Leben und litterarischer Briefwechsel*, 1re édition, I, p. 235) faisait observer l'inexactitude de ce terme en montrant qu'il s'agit plutôt ici d'une démarche, d'un progrès de l'abstrait au concret. Et par cette série régulière de pas en avant, l'esprit tend à retrouver sous forme de conscience ou de réalisation pratique ce qu'il est en lui-même à l'origine, — de telle sorte que par là il n'y a pas seulement système, mais, d'après la prétention de Fichte, système bien clos.

II. — La méthode de démonstration chez Schelling

Dans la *Critique de la Raison pure* (pp. 145-146 de la 2e édition), Kant avait dit : « Cette propriété qu'a notre entendement de n'aboutir à l'unité de l'aperception *a priori* qu'au moyen des catégories, et seulement par des catégories qui sont exactement de cette espèce et de ce nombre, nous pouvons aussi peu en rendre raison que nous ne pouvons expliquer pourquoi nous avons précisément telles fonctions du jugement et non pas d'autres, ou pourquoi l'espace et le temps sont les seules formes de notre intuition possible. » En limitant ainsi l'explication que pouvait fournir la raison de la présence et de la nature des catégories, Kant posait au sein de l'esprit même un je ne sais quoi de donné et de fixé d'avance, qui semblait déterminer la nature de l'esprit sans que l'esprit y eût part. C'est justement contre cette fixation en quelque sorte préalable de quelque chose au sein de l'esprit que s'élève la *Doctrine de la Science*[1]. Elle ne souffre aucun donné absolu, rien d'immobile en soi ; elle vise à montrer que les catégories, au lieu de se rattacher à des fonctions préexistantes, expriment des actions nécessaires de l'esprit, et elle cherche avant tout à retrouver à quel moment du développement de l'esprit correspondent ces actions. Nous avons vu quelle est la loi de cette méthode génétique rationnelle, comment l'action du Moi est, selon une marche régulière, thétique, antithétique, synthétique et consiste à résoudre jusqu'à épuisement les contradictions qu'elle enveloppe, comment ce développement n'est pas une déduction proprement dite, mais plutôt une construction qui va dans le sens du plus complexe et du plus concret. La *Doctrine de la Science* exprime et applique avec force cette idée, que rien n'est donné dans l'esprit que ce que l'esprit pose en lui-même, que tout donné qui se tient pour absolu est contradictoire avec l'essence de l'esprit, que c'est par conséquent l'action même de l'esprit qu'il faut suivre, si l'on veut retrouver les conditions de la connaissance. D'autre part, comme il n'y a point de choses en soi qui soient concevables, comme il ne peut y avoir rien d'autre que l'esprit et ses productions nécessaires, retrouver les conditions de la connaissance, c'est en même temps atteindre le réel. La méthode dont use la *Doctrine de la Science* est originale par rapport aux méthodes ordinairement usitées : mais

c’est la méthode qui convient pour comprendre toutes choses véritablement dans leur source, et à partir du Premier Principe.

Cette méthode de Fichte, en ses traits essentiels, fait partie du développement même de l’idéalisme spéculatif allemand, et nous la trouvons reprise, étendue ou transformée, chez Schelling et chez Hegel.

À vrai dire, chez Schelling, l’usage de toute méthode, quelle qu’elle soit, reste subordonné au mouvement et à la virtuosité de son imagination métaphysique, et l’on sent bien que sa pensée, même quand elle affecte des formes rigoureuses, se satisfait surtout par sa merveilleuse facilité d’invention, qu’elle reste poétique et intuitive là même où elle s’efforce d’être démonstrative. Aussi ne peut-on pas dire que Schelling ait intégré en lui la méthode de Fichte au point qu’il eût fallu soit pour en approfondir le sens, soit pour en renouveler ou en établir plus exactement les procédés. Il l’a reprise simplement, et il en a étendu l’application, par cela même qu’il ajoutait d’abord la philosophie de la Nature à la philosophie du Moi, et qu’il exposait ensuite consciemment le système de l’identité ; mais, par cela seul aussi, il préparait l’extension plus originale et les transformations profondes que Hegel devait donner à la méthode de Fichte.

On ne saurait, sans risque de confusion, s’efforcer de démêler, dans leur succession, les usages que fait Schelling d’une méthode dialectique ; nous nous bornerons à signaler ce que ces usages ont de plus caractéristique. Ces usages sont d’abord liés à la constitution d’une philosophie de la Nature. Pourquoi et comment une philosophie de la Nature est-elle possible ?

On ne sait vraiment une chose, remarque Schelling, que lorsqu’on saisit les principes qui en fondent la possibilité. Je ne sais pas ce qu’est une machine dont la construction me reste inconnue, je me borne à l’avoir sous les yeux, et c’est tout. Au contraire, l’inventeur de la machine en possède la science la plus parfaite, parce qu’il est comme l’âme de cette œuvre, parce que cette œuvre a préexisté dans son cerveau avant de se manifester dans la réalité. De même nous ne pouvons connaître véritablement la nature qu’à la condition de ne pas nous borner à la contempler dans sa réalité objective plus ou moins fixée, qu’à la condition d’en pénétrer la construction intime. Cependant la nature comme sujet, la nature productive, *natura naturans*, ne s’offre pas à notre regard : elle est comme dissimulée dans ses productions, et, pour savoir comment elle se comporte, nous devons avoir recours à

l'expérience. Toute expérience est une question que nous posons à la nature, et à laquelle la nature est forcée de répondre. Or toute question contient enveloppé un jugement *a priori* ; toute expérience, qui est expérience, est une prophétie, et la méthode expérimentale elle-même est une production de phénomènes. Le premier pas vers la science dans la physique, c'est de commencer à produire les objets de cette science. Cependant la construction au moyen de l'expérience n'est pas une production absolue. Sans doute, dans la science ordinaire de la nature, bien des propositions s'établissent comparativement *a priori* ; elles se déduisent directement d'une loi et elles énoncent par avance ce que l'expérience particulière confirmera. Mais cela même suppose que tous les phénomènes sont compris dans une loi nécessaire et absolue, que, dans la science de la nature, tout ce que l'on sait bien, on le sait *a priori*. Or à un tel savoir l'expérience ne peut conduire, puisque l'expérience ne peut dépasser les forces naturelles dont elle se sert comme de moyens. Dès lors, puisque les causes suprêmes des phénomènes de la nature ne nous apparaissent pas, il faut, si nous ne voulons pas renoncer à les saisir, que nous les posions, que nous les introduisions dans la nature même. En procédant ainsi, il semble bien que nous ne fassions qu'une hypothèse et que le caractère hypothétique de cette supposition doive s'étendre à toute l'explication même. On éviterait ce risque, mais on ne l'éviterait que si cette supposition était aussi nécessaire que la nature même. En admettant ce qui doit être admis, à savoir que l'ensemble des phénomènes constitue véritablement une nature, que ce Tout n'est pas simplement un produit, mais qu'il est en même temps productif, on doit admettre en conséquence, pour expliquer cette oscillation de la nature entre sa productivité et son produit, une dualité de principes au sein de l'identité de la nature même. Cette supposition absolue doit porter en elle sa nécessité ; cependant elle est susceptible, en outre, d'une sorte de preuve empirique ; car du moment que de cette supposition ne se laissent pas déduire tous les phénomènes de la nature, — si dans l'enchaînement de la nature il existe un seul phénomène qui ne dérive pas de ce principe, ou qui le contredise, — la supposition apparaît fausse par cela même. Et c'est, d'autre part, par cette déduction de tous les phénomènes naturels à partir d'une supposition absolue que notre science se transforme en une construction de la nature même, en une science de la nature *a priori*. Pourtant il ne faudrait pas croire que c'est le caractère *a priori* de notre

savoir à nous qui fait que la philosophie de la nature, au sens que nous avons dit, est fondée. Car nous ne connaissons rien originairement que par l'expérience ; ce que nous savons d'abord par l'expérience devient *a priori* par cela même que nous le comprenons comme nécessaire, de telle sorte que la différence de l'*a priori* et de l'*a posteriori* est avant tout relative à nos moyens de connaître. Si nous pouvons connaître la nature *a priori*, c'est avant tout parce que c'est la nature elle-même qui est *a priori*. Étant donné que la nature est un tout organique, c'est l'organisation qui est le principe souverain d'explication, et non les matériaux qu'elle emploie. Le tout préexiste aux parties et en rend raison, loin de devoir être expliqué par elles. C'est, autrement dit, parce que la nature est productive, et en tant qu'elle l'est, qu'il y a d'elle une connaissance spéculative possible. (Voir *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799, S. W., Bd. III, pp. 275-280.)

Qu'est-ce que la nature et comment la nature est-elle possible ? Telle est donc la question qui, dans l'esprit de Schelling, remplace la question que se posait Kant : Qu'est-ce que la connaissance et comment est-elle possible ? — la question que se posait Fichte : Qu'est-ce que la conscience de soi et comment est-elle possible ? Or il y a deux conditions constitutives de la nature : la nature est en même temps productive et connaissable. Il faut que cette conception de la nature respecte cette double condition. Supposons que l'activité productrice de la nature se répande immédiatement tout entière ; elle se manifestera alors par une évolution d'une vitesse infinie, et elle n'offrira rien de saisissable à l'intuition ; elle ne pourra pas être connue, ce qui répugne à son concept. Mais supposons, d'autre part, que cette activité s'épuise en un produit qui l'arrête à jamais ; alors elle cessera d'être infinie, elle cessera d'être productivité pour n'être plus qu'un acte ou qu'un état fini. Il nous faut donc admettre que, ne pouvant être ni pure productivité dans un devenir insaisissable, ni pur produit figé, la nature a, à chaque moment, sa productivité limitée et empêchée, et que c'est ce qui fait qu'elle se révèle par des produits déterminés. Mais cet empêchement que la nature rencontre à son activité infinie doit être posé par la nature même ; autrement dit, la nature comme pur sujet doit se poser comme objet ; mais cela n'est possible que s'il y a dans la nature même une dualité ou une duplicité originaire, — une tendance productive et positive d'une part, une

tendance anti-productive et négative d'autre part. Ainsi la possibilité de la nature repose sur cette dualité à l'intérieur de la nature créatrice, identique avec elle-même.

Cependant, si les deux tendances opposées dont doit résulter tout produit naturel se supprimaient réciproquement dans ce produit, à la vérité ce produit serait comme non existant, puisque le moment de son apparition serait celui de sa disparition ; il faut donc admettre que, si le produit marque comme un moment d'arrêt dans l'expansion de l'activité productrice de la nature, il doit exprimer à sa façon ce qu'il y a d'infini dans cette activité, et qu'il l'exprime par la capacité qu'il a de produire à son tour d'autres produits et ainsi de se reproduire à l'infini. Et ainsi, tandis que la nature créatrice se concentre un moment en lui, il devient le principe d'une évolution sans fin. Même on peut dire qu'il y a un produit essentiel et primitif, adéquat à la puissance productrice de la nature, et c'est de ce produit essentiel et primitif que les produits particuliers sont des expressions singulières et des formes successives. La nature est donc comme objet un devenir infini qui manifeste dans l'expérience l'infini idéal qu'elle est comme sujet. L'évolution est comme une série régulière de formes dont chacune représente concentrée l'activité de la nature, et comme cette activité dans le fond est la même, l'évolution est essentiellement métamorphose. Seulement, ici encore, il faut rappeler qu'une métamorphose qui serait une variation incessante échapperait à la connaissance ; il est nécessaire, pour qu'elles soient objets d'intuition, que les productions naturelles soient fixes à certains égards : et c'est même la tâche essentielle de la philosophie de la nature que de construire l'apparition d'un produit fixe. Pour cela il est nécessaire que les deux facteurs qui engendrent le produit agissent l'un sur l'autre non pas de façon à se supprimer, mais de façon à établir un équilibre. C'est dans cet équilibre que le produit est fixé, qu'il apparaît comme le substrat permanent de toute vicissitude et de tout changement. Ce substrat permanent, c'est la matière.

Cependant de la matière il faut répéter ce qui a été dit de la nature comme produit. Si elle fixe en la réalisant la productivité de la nature, elle n'arrête pas d'une façon absolue en elle cette productivité même, et elle enveloppe une tendance à une évolution infinie. Seulement les degrés de cette évolution sont, comme elle, permanents. Ainsi s'établit un processus

dynamique dont les degrés nécessaires sont ce que Schelling appelle les « catégories de la Physique ». (Voir *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Bd. III, pp. 280-321. — Voir aussi *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processus*, Bd. IV, pp. 25 sq.)

Il ne saurait être question d'exposer, même en ses traits généraux, cette construction de la nature, d'autant plus qu'elle a assez sensiblement varié dans les expressions que Schelling en a données. Voici peut-être quel en est le schème le plus simple et le plus moyennement exact. Tout le système de la nature est comme une construction de la matière opérant avec trois facteurs et s'élevant à trois puissances successives. À la première puissance, l'opposition de la force répulsive (qui correspond à la première dimension de l'espace) et de la force attractive (qui correspond à la seconde dimension de l'espace) aboutit comme synthèse à la matière (qui correspond à la troisième dimension) et à ce qui est sa propriété essentielle, la pesanteur. Par la lumière, ces forces sont élevés à une puissance supérieure et apparaissent dès lors comme les causes du processus dynamique ou des différences spécifiques de la matière. La force de la première espèce est alors le magnétisme, qui est la condition de la cohésion ; la force de la seconde espèce est l'électricité, qui est la condition des qualités perceptibles par les sens ; la force de la troisième espèce, dans laquelle les deux autres s'unissent, produit les propriétés chimiques. Le galvanisme opère la transition à la nature vivante, qui est la nouvelle puissance à laquelle sont élevées les forces antérieurement déterminées : la force de la première espèce devient alors la reproduction ; la force de la seconde espèce devient l'irritabilité ; la force de la troisième espèce est la sensibilité. Avec l'apparition de la sensation, la nature a atteint sa fin, qui est l'intelligence.

Ce qu'il faut retenir de ces conceptions de Schelling, pour notre sujet, c'est l'application à l'étude spéculative de la nature de la méthode que Fichte avait conçue pour l'exposition de la *Doctrine de la Science* et la justification du Moi comme Premier Principe. Par l'emploi de cette méthode, Schelling essayait de donner plus de rigueur aux idées spéculatives qu'il s'était déjà faites et qu'il avait déjà présentées sur la nature. Et ce qui permettait l'emploi de cette méthode, c'était que la nature n'était plus conçue seulement comme objet, — comme l'objet de l'esprit, — mais essentiellement comme sujet, par conséquent comme pourvue de

cette faculté de production que Fichte attribuait au Moi[2]. De plus, cette méthode même était faite pour autre chose que représenter extérieurement la productivité de la nature, mais pour la suivre en y participant : d'où la formule audacieuse de Schelling, si souvent retournée depuis contre son entreprise : « *Ueber die Natur philosophiren heisst die Natur schaffen* ». (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799, Bd. III, p. 13.) Au fond, cette formule signifie surtout la nécessité pour la philosophie de la nature d'être adéquate au dynamisme de la nature même ; ce qui, dans la nature, apparaît comme chose, ce que l'on nomme matière ou atome, est en réalité un produit de forces. La « Philosophie de la Nature » exige le même effort que la *Doctrine de la Science* pour s'élever au-dessus et se mettre même à l'encontre des conceptions communes. Ce qui apparaît comme existant, comme étant, est un effet de l'action. Et, d'autre part, il n'y a action, action concrète et efficace que là où il y a opposition, opposition susceptible d'être renouvelée et surmontée par l'infinité même du sujet qui l'admet en elle. Le procédé de construction par thèse, antithèse et synthèse vaut donc pour l'explication de la nature comme pour l'explication de l'esprit, et il est lui aussi une marche qui va de l'abstrait au concret, du simple au complexe. — Que la dialectique s'applique à la nature comme à l'esprit, Hegel le retiendra.

Il est moins original de constater que cette méthode Schelling l'applique encore dans son *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), quand il s'agit de traiter la question inverse de celle que traite la philosophie de la nature. Dans la philosophie de la nature, la question était : comment la nature arrive-t-elle à la connaissance d'elle-même ? Ici la question est : comment l'intelligence aboutit-elle aux objets, à une nature ? Fichte et sa méthode servent ici constamment de modèle. C'est toujours au point de départ la conscience de soi dont les moments opposés, une force idéale et une force réelle, se concilient par leur limitation réciproque. Seulement, dans cette histoire *a priori* des époques de l'esprit, les degrés de la connaissance sont déterminés dans leur rapport avec les degrés de la nature. Comme chez Fichte d'ailleurs, le principe de la conscience théorique se trouve dans la conscience pratique : seulement, à la différence de Fichte, Schelling cherche finalement dans la beauté et dans l'art le secret de cette identité qui existe entre l'activité consciente et l'activité inconsciente.

D’une façon générale, Schelling n’apporte à la méthode de Fichte aucun renouvellement essentiel ; il l’étend à un autre objet, il l’applique avec plus de souplesse et peut-être moins de rigueur. Il en utilise suivant les cas les divers aspects, et il en transpose plus ou moins hardiment le sens. C’est ainsi que, quand il s’approche du système de l’identité, il applique à l’absolu même, d’une façon plus ou moins réelle, la loi de développement du Moi ; et quand il professe explicitement ce système, il use encore de certains procédés de cette méthode pour montrer comment, dans l’Univers, chaque être est une forme de l’identité absolue, dans laquelle il y a soit prépondérance de l’objet sur le sujet, soit du sujet sur l’objet. Ainsi se constitue l’idée de gradation continue s’établissant par des différences quantitatives au sein de l’identité. Mais il faut bien dire que de plus en plus ces formes méthodiques se plient aux conceptions intuitives et mystiques de Schelling.

Ce que Schelling cependant dégage fort bien, et en des formules qui préparent et annoncent Hegel, c’est, pour comprendre le réel dans cette unité de l’infini et du fini qui en est le fond, l’insuffisance de l’entendement abstrait et de la logique ordinaire qui en relève. Dans son *Bruno* notamment, où il pose la suprématie de l’Idée comme unité de l’intuition et du concept, il insiste sur les séparations et les exclusions que détermine la logique de l’entendement et de la réflexion abstraite, et il déclare que celui qui cherche la philosophie au moyen de cette logique doit renoncer à l’espoir d’y arriver (IV, pp. 299 sq.). — Dans ses *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803 (la *Phénoménologie de l’esprit*, de Hegel, est de 1807), Schelling dit formellement : « C’est une doctrine tout à fait empirique que celle qui pose les lois de l’entendement comme absolues, par exemple, que de deux concepts contradictoirement opposés un seul peut appartenir à un sujet : c’est une loi qui est parfaitement juste dans la sphère du fini, mais non dans la spéculation qui ne peut avoir pour point de départ que l’identité des contradictoires » (t. V, p. 269).

Mais il est juste de reconnaître que la mise en œuvre rigide d’une méthode inspirée de ce principe et se développant avec une suite prolongée et une entière exactitude répugnait au génie propre de Schelling. La méthode, dans la mesure où il l’employait, n’était guère que la forme adoptée par sa pensée : elle n’en était pas la puissance motrice et directrice.

Plus tard, quand dans sa dernière philosophie il combattit l'hégélianisme, il manifesta particulièrement ses répugnances pour une méthode qui vaudrait par soi et qui ne pourrait se donner l'apparence de l'efficacité que par la supposition paradoxale de concepts animés de mouvement. Au vrai, chez lui, la pensée était trop mobile, trop livrée à son propre élan pour élaborer rigoureusement des procédés techniques de démonstration : elle aimait mieux user du symbole, de l'analogie. Cependant, en reprenant la méthode de Fichte, en la faisant sortir des limites de l'idéalisme du Moi, en l'étendant à la philosophie de la nature, en la portant même jusque dans l'absolu, Schelling contribuait puissamment à ce que, dans sa dernière philosophie, il ne voulait pas reconnaître comme sien, — à faire de la dialectique non seulement l'organe de la Métaphysique, mais encore la Métaphysique même — et entendue dans le sens le plus ambitieusement compréhensif.

III. — La méthode de démonstration chez Hegel

Aucun esprit de philosophe n'a peut-être plus fortement et plus profondément conçu que l'esprit de Hegel l'idée d'une identité essentielle de la raison et de la réalité, comme aussi l'idée d'une identité essentielle de la méthode qui appartient à la raison et de la marche même de la raison elle-même. La méthode, pour lui, n'est pas seulement une façon d'arriver à la connaissance ou de l'assurer ; ce n'est pas un instrument extérieur qu'emploie l'esprit pour le meilleur et le plus certain accomplissement de son œuvre ; cette conception de la méthode ne vaut que dans l'ordre du fini, là où le sujet et l'objet ont besoin de chercher des moyens pour se rencontrer et pour s'unir. Mais ici, sujet, méthode et objet sont un même concept ; la méthode, c'est le concept se connaissant lui-même dans l'identité de sa signification subjective et de sa réalité objective, ou, si l'on aime mieux un autre langage, la méthode, c'est la tendance même de la raison à se trouver et à se reconnaître elle-même, par elle-même, en tout. (*Wissenschaft der Logik*, t. V des Œuvres complètes, pp. 329-331.) Nous avons vu, d'autre part, que, lorsque, dans la Préface de la *Phénoménologie*

de l'esprit, Hegel a pris congé de la doctrine de Schelling, un des griefs qu'il a invoqués contre cette doctrine c'est, en même temps que d'avoir conçu l'absolu comme une identité indéterminée, sans différences, d'avoir admis que, pour l'atteindre, il y avait lieu de mettre en œuvre, à la place d'une méthode rigoureusement démonstrative et accessible à tous, une fonction privilégiée d'intuition intellectuelle. Au fait, le système de l'identité, quoique Schelling s'en soit défendu plus tard dans sa polémique contre Hegel, aussi bien que la *Doctrine de la Science*, avaient considéré l'intuition intellectuelle comme l'organe de la Philosophie. À vrai dire, Fichte et Schelling entendaient ou pratiquaient par là quelque chose d'assez différent. Pour l'artiste qu'était Schelling, l'intuition intellectuelle se rapprochait beaucoup du don d'invention poétique, tandis que pour le sévère moraliste qu'était Fichte elle était comme l'exercice d'un énergique vouloir. Mais, de toutes façons, aux yeux de Hegel, une doctrine qui isole la philosophie des formes communes de la conscience humaine, qui fait appel à une situation ou à une opération d'esprit exceptionnelle, risque de tomber dans une sorte d'ésotérisme arbitraire. Et, d'autre part, sans doute ce n'est pas une vue inexacte que celle qui consiste à considérer toute philosophie de la réflexion ou de l'entendement comme inadéquate à l'absolu ; cependant, ce n'est point un motif pour rejeter au loin, avec l'entendement, les médiations qui lui appartiennent. C'est, au contraire, méconnaître la raison que d'exclure la réflexion du vrai, de ne pas la tenir pour un moment positif de l'absolu, d'avoir cette horreur de la médiation dans la connaissance. (*Phænomenologie : Vorrede*, t. II, pp. 13, 16, 17, 26.)

Au surplus, la conception plus exacte — la conception vraie — du Premier Principe doit produire d'elle-même la méthode qui en rendra possibles la justification et l'explication. Nous avons vu que c'est à tort que Schelling pose l'absolu comme principe dans une sorte d'existence immuable et abstraite qui domine les différences ou au sein de laquelle les différences s'évanouissent ; l'absolu a, au contraire, pour caractère essentiel de se développer lui-même, de produire de lui-même le fini et le particulier, de se réaliser en eux ; c'est non comme substance, mais comme sujet qu'il le faut concevoir. À ce titre, il ne peut être compris que tout autant qu'il est suivi dans les divers moments de son développement. De même qu'il produit toutes choses en vertu d'une nécessité interne et dans un ordre

déterminé, de même la philosophie consiste à laisser ou à faire se dérouler devant nous la genèse rationnelle et progressive de ses formes. C'est donc seulement dans une construction *a priori* de l'univers que le savoir absolu peut se constituer, et cette construction ne peut s'opérer que grâce à la méthode dialectique qui suit le mouvement même de l'Idée, c'est-à-dire à la fois de l'être et de la pensée.

Quelle est l'essence de cette méthode ? Elle consiste à soutenir en principe que l'isolement absolu des concepts est chose inacceptable. Mais comment expliquer à la fois que les concepts puissent être représentés comme isolés et que, cependant, ils ne doivent pas l'être ? Le concept — ou l'idée — qui constitue l'essence du réel se présente d'abord comme quelque chose d'immédiat, comme quelque chose dont la nature est d'être simplement identique avec soi-même. C'est qu'à ce premier moment il est saisi par l'entendement abstrait dont c'est précisément la loi de s'arrêter à des déterminations immobiles et de les regarder comme ayant une existence indépendante, comme se suffisant à elles-mêmes ; pour maintenir son objet tel quel, l'entendement emploie les procédés, qui lui sont chers, de scission et d'exclusion. Mais c'est, en revanche, le propre d'un tel objet, et, conçu de cette sorte, de ne pouvoir se maintenir sous la forme que l'entendement lui donne ; car, comme le disait Spinoza, toute détermination est une négation ; tout ce qui est fini se nie soi-même, implique une contradiction et passe dans son contradictoire. On peut donner le nom de *dialectique*, pris précisément, ou de *négativement rationnel* à ce moment où les déterminations finies se suppriment elles-mêmes en passant dans leur contradictoire. Ce moment dialectique est d'une importance considérable ; sans doute, lorsqu'il est pris en lui-même et isolé par l'entendement, il constitue spécialement le scepticisme ; car, alors, c'est une simple négation qu'il offre comme résultat. Mais le moment dialectique a un caractère beaucoup plus essentiel ; il est l'opération par laquelle sont franchies les limites des déterminations de l'entendement, l'action immanente par laquelle ces déterminations se révèlent telles qu'elles sont et posent leur propre négation. En ce sens, le moment dialectique est l'âme de tout progrès scientifique ; il est le principe qui, seul, est capable d'introduire dans le continu de la science la liaison d'une nécessité immanente ; qui, seul, permet de s'élever d'une manière authentique et vraie, non d'une

manière extérieure, au-dessus du fini. Cependant, cette œuvre, que prépare le moment dialectique ou négativement rationnel, ne s'achève qu'avec et par le moment spéculatif ou positivement rationnel. Ce dernier comprend l'unité des déterminations opposées dans leur opposition, — c'est l'élément affirmatif enveloppé dans leur séparation et dans leur transition des unes aux autres. Par là, la dialectique aboutit à un résultat positif, parce qu'elle a un contenu déterminé, ou encore parce que son résultat n'est pas le pur rien, vide et abstrait, mais la négation de certaines déterminations en ce qu'elles ont de fini, en même temps que leur intégration en un concept qui les comprend positivement. En outre, bien que ce moment rationnel, par opposition aux choses empiriques, et par cela même qu'il est pensé, puisse être dit abstrait, il mérite tout autant, et plus justement même, la qualification de concret, parce qu'il n'est pas unité pure et simple, unité formelle, mais unité de déterminations différentes ; — ce n'est pas à de simples abstractions, à des pensées formelles que la philosophie a affaire, mais à des pensées concrètes. Dans cette conciliation des oppositions dialectiques, dans cette action de lier les aspects opposés d'un objet et de les ramener à une unité supérieure, la méthode arrive à son achèvement. Et cette méthode intimement liée à la notion du Premier Principe, comme sujet, comme pensée infinie ou comme esprit, est une méthode d'explication universelle. (Voir *Encyclopædie*, t. VI des Œuvres complètes, § 79-83, pp. 146-160.)

Cette méthode, avec sa démarche régulière par thèse, antithèse et synthèse, est manifestement et directement issue de celle qu'avait mise au jour la *Doctrine de la science* : et, bien que Hegel semble parfois s'en donner comme l'inventeur, il ne saurait oublier que la *Doctrine de la science* et, après elle, le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Fichte en avaient offert, au moins partiellement, l'idée et la mise en œuvre. Au reste, dans un des derniers articles qu'il ait écrits, 1831 (*Compte rendu de l'Idéatréalisme d'Ohlert*, t. XVIII des Œuvres complètes, pp. 242-243), Hegel a reconnu qu'à Fichte appartenait le mérite d'avoir le premier conçu la méthode philosophique qui convient. Nous savons, en effet, qu'à la démarche par thèse, antithèse et synthèse était liée l'idée de contradictions dans le moi, et que c'était de là que la *Doctrine de la science* partait pour construire le développement de la conscience. Et cette conception s'était

étendue, — chez les contemporains ou disciples plus ou moins fidèles de Fichte, — du moi à toutes les choses qui étaient censées les produits du moi. La *Philosophie de la nature*, avec sa doctrine de la polarité, opérait, aussi bien que le *Système de l'idéalisme transcendantal*, dans cette direction. Les romantiques, Novalis, Frédéric Schlegel, énonçaient sous des formes diverses l'idée que la vie est incompréhensible par la Logique ordinaire, que toute vie est fondée sur des contradictions. Même Frédéric Schlegel, dans ses leçons de 1804-1806 (qui ne furent d'ailleurs publiées qu'en 1836-1837), ne se bornait pas à prendre les oppositions du réel comme des faits donnés incompatibles avec la Logique ; il essayait de montrer, dans la forme logique de la négation, une contradiction réelle engendrée par le développement d'une thèse première. Mais, nous l'avons déjà montré à propos de Fichte, c'est le Kantisme même qui, malgré des restrictions diverses, préparait la conception de cette méthode de construction *a priori*, et Hegel l'a, à maintes reprises, expressément reconnu.

C'est le grand mérite de Kant que d'avoir saisi la pensée comme concrète en soi, comme ayant une faculté spontanée de production et de détermination de soi qui l'élève au-dessus des procédés purement analytiques, et cela s'exprime par sa doctrine des jugements synthétiques *a priori*. Et il y a, en outre, dans la doctrine de Kant, d'autres éléments qui pouvaient rendre cette notion de synthèse plus effective, et l'affranchir des conditions que lui imposait une relation nécessaire aux objets sensibles. Un instinct spéculatif l'avait averti de la portée singulière de ce principe de la trichotomie ou de la triplicité qui est si fermement admis pour vrai par le Pythagorisme, le Néo-Platonisme et le Christianisme ; il avait entrevu que dans chaque ordre des catégories la première est positive (thèse), la seconde négative (antithèse), et la troisième la synthèse des deux premières. Une autre conception de Kant qui, si elle eût été plus complète ou plus exacte, lui eût permis de faire fructifier cette induction, c'est celle qui consiste à avoir repris et remis en lumière la dialectique. La dialectique n'est nullement, en effet, quelque chose de nouveau dans la philosophie. C'est à Platon qu'en est attribuée l'invention, et il est vrai que c'est dans la philosophie platonicienne que la dialectique se produit sous une forme véritablement scientifique et objective. Chez Socrate, elle garde une forme

toute subjective encore : c'est l'ironie dirigée contre la conscience commune ou contre les sophistes et qui consiste à faire ressortir la fausse apparence de certaines solutions plutôt qu'à considérer les choses mêmes dans les difficultés et les problèmes qu'elles soulèvent. Au contraire, chez Platon, dans le *Parménide*, par exemple, il s'agit de montrer comment le multiple dérive de l'un, comment l'un est déterminé par le multiple. — Donc Kant a eu surtout le mérite d'avoir tiré la dialectique de l'oubli, et cela par ses antinomies de la raison. Il a montré avec une remarquable profondeur que ces raisonnements qui s'opposent les uns aux autres dans la solution des problèmes spéculatifs ne tiennent pas à un simple artifice sophistique, à un balancement d'opinions subjectives contraires, mais à une action nécessaire de la raison ; il a bien vu, en d'autres termes, que la contradiction appartient à la nature même de la pensée, puisque ce sont les catégories qui, par une application toute spontanée, l'engendrent. Mais, outre qu'il eût dû généraliser cette loi de contradiction et ne pas seulement la découvrir dans les problèmes de la cosmologie, il a réduit la portée de sa découverte en faisant de cette loi une loi pour la pensée seule, — une loi dont le monde est exempt quand la pensée est dûment avertie, — une loi de la pensée qui ne donne à la pensée qu'une illusion. — Et cependant, par ailleurs, il fait déjà bien voir qu'il faut admettre, — mais seulement sous une forme subjective, — l'unité des déterminations que l'entendement maintient séparées ; on peut conclure, par exemple, que la liberté et la nécessité telles que les conçoit l'entendement ne sont que des moments séparés de la vraie liberté et de la vraie nécessité qui, spéculativement, ne font qu'un (*Wissenschaft der Logik*, S. W., t. III, p. 44. — *Encyclopædie*, § 48, t. VI, pp. 101 sq. ; § 81, pp. 152 sq. — *Geschichte der Philosophie*, XV, pp. 551 sq.).

Voilà donc dans quelle mesure Kant, au regard même de Hegel, préparait, mais ne faisait que préparer, l'avènement de la méthode dialectique. Que si Fichte en est apparu comme un promoteur plus direct, cependant bien des différences subsistent. Chez Fichte, c'est le moi qui, en vertu de son activité infinie, s'élance toujours au-delà des bornes qu'il s'est posées à lui-même, et qui produit par là l'évolution du monde et de la conscience ; au contraire, chez Hegel, le principe de ce développement est dans l'objet, dans le mouvement qu'opère de lui-même ou que s'imprime à lui-même le concept

ou l'absolu, et le sujet n'est que le témoin qui considère ce mouvement et le suit du regard de sa pensée. En outre, tandis que chez Fichte le moi n'arrive pas à dépasser l'inquiétude de son aspiration infinie, ne parvient jamais au terme de son développement, chez Hegel le savoir absolu est le terme à la fois accessible et infranchissable qui empêche le moi de retomber indéfiniment sur lui-même. Tandis encore que Fichte déclare expressément que l'opposition fondamentale du moi et du non-moi, présupposition de toute sa méthode, ne se laisse pas déduire, et que toute marche nouvelle de la méthode, au lieu de prendre son point d'appui, sa base d'élan dans l'analyse du degré antérieurement atteint, ne s'accomplit que par un nouveau recours au Moi infini, incapable de se fixer dans aucun de ses produits, Hegel poursuit un développement dialectique rigoureusement immanent, dans lequel chaque moment provoque par une nécessité interne l'apparition du moment immédiatement supérieur. La construction de Fichte résulte d'une suite de problèmes qui naissent les uns des autres et qui, finalement, se ramènent tous à ce problème essentiel, à savoir que le moi se perçoit lui-même dans l'infinité de son essence ; la méthode de Hegel est l'expression d'un développement qui va par une voie régulière au but, et dont la connaissance est d'autant plus exacte, d'autant plus pure, que le sujet y fait moins intervenir sa propre réflexion.

Cependant cette méthode de Hegel exige d'être éclaircie en divers points. Elle paraît d'abord être en opposition flagrante avec les exigences de ce principe de contradiction dont Aristote avait fait la règle supérieure de la pensée, à l'encontre des vues d'Héraclite sur le flux universel. Mais sans rechercher si la logique d'Aristote est de tout point adéquate au caractère spéculatif de sa métaphysique, n'est-il pas vrai qu'Aristote lui-même a parfois marqué la nécessité d'une relation intime des contraires, comme lorsqu'il a dit que la science des contraires est une ? Mais n'importe. Il est incontestable que, pour Hegel, l'interprétation du principe de contradiction dans le sens de l'impossibilité de rapporter à un même sujet des termes opposés, dans le sens de la justification suprême du principe du tiers exclu, n'est que l'acceptation d'une identité abstraite et d'une opposition également abstraite : un terme posé dans son identité exclusive laisse subsister en face de lui son contraire, posé de même sans qu'il y ait entre eux relation. À la place du principe du tiers exclu qui est le principe de

l'entendement abstrait, il conviendrait plutôt d'énoncer le principe : Tout est opposé, il n'y a rien, en effet, ni au ciel, ni sur la terre, ni dans le monde de la nature, ni dans le monde de l'esprit à quoi puisse s'appliquer l'exigence de disjonction prononcée par l'entendement abstrait : *entweder-oder*, ou A ou non-A. Tout ce qui est est un être concret, construit par suite de la différence ou de l'opposition. En d'autres termes, dans la pensée de Hegel, sa dialectique est fort éloignée d'ériger la contradiction en loi souveraine et définitive. Car si la dialectique poursuit sa marche, c'est précisément pour lever la contradiction à laquelle, comme telle, il est impossible de s'arrêter. C'est plutôt une certaine façon d'élever à l'absolu le principe de contradiction tel que le conçoit l'entendement qui laisserait le monde et la pensée livrés à la contradiction, — à la contradiction inévitable et insoluble. Car tout concept fixé par l'entendement évoque nécessairement l'idée de son contradictoire, et l'opposition des deux concepts reste ainsi une opposition exclusive, une opposition sans relation. Au contraire, l'unité des contradictoires que pose la raison, c'est l'unité qui supprime des contradictoires ce qu'ils ont d'exclusif, pour en faire les moments d'une synthèse réelle. La contradiction, voilà ce qui met le monde en mouvement, et il est vraiment plaisant de dire que la contradiction ne saurait être pensée ; mais la contradiction voit ses éléments abstraits et isolants supprimés, ses éléments concrets maintenus et élevés dans l'unité plus haute de la raison spéculative. (*Encyclopædie*, 119, t. VI, pp. 238-242.)

Mais si la contradiction doit être résolue, ce n'est pas à dire pour cela qu'elle n'existe pas, ou qu'elle ne s'offre qu'à titre d'apparence. Ç'a été le défaut de la dialectique de Fichte de se contenter de contradictions apparentes et de pouvoir ainsi se contenter d'une limitation pour opérer la conciliation. D'abord, c'est l'entendement, nous l'avons vu, qui est cause que les concepts posés comme déterminés appellent pour se compléter, pour corriger la négation qu'ils enveloppent, les concepts contradictoires. Or, si la pensée selon l'entendement est une pensée inférieure et subordonnée, elle n'en a pas moins sa valeur et ses droits ; c'est à elle qu'il revient de faire disparaître de la conscience l'obscurité et l'indétermination, d'arrêter la connaissance comme l'action sur des objets définis. Pour connaître, dans la nature, les forces, les espèces, les propriétés, il faut un moment les fixer et les isoler. Celui qui veut accomplir quelque chose de grand doit, comme dit

Gœthe, savoir se limiter ; car celui qui veut tout ne veut réellement rien et n'accomplit rien. Donc, de cet entendement qui, par sa façon de déterminer les concepts, est cause de la contradiction, il y a une justification et une raison d'être. (*Encyclopædie*, § 80, t. VI, pp. 147 sq.) En outre, il faut bien se représenter que la négation qui correspond au moment dialectique n'est pas une négation abstraite, la simple suppression de l'affirmation positive dont elle est issue, mais qu'elle a un contenu particulier bien à elle et qu'elle est à cet égard un nouveau concept. Ce n'est, au reste, qu'à cette condition qu'il peut y avoir progrès. (*Wissenschaft der Logik*, III, p. 41.) D'autre part, il est indispensable de bien entendre en quel sens la synthèse est l'unité de la thèse et de l'antithèse ; elle est le résultat, sans doute, et Hegel emploie le mot, mais non pas dans le sens que l'on serait tenté peut-être de lui donner ; elle n'est pas, vis-à-vis de la thèse et de l'antithèse, comme un produit qui serait déjà tout donné dans ses facteurs ; il serait plus exact de dire que ce sont ses apparents facteurs qui sont ses produits. Ce ne serait qu'au cas où le développement de la pensée serait purement analytique qu'il faudrait prendre la synthèse comme engendrée par la contradiction de la thèse et de l'antithèse, au lieu que c'est la vérité propre à la synthèse qui, avant même qu'elle soit clairement connue, cause la position de la thèse, de l'antithèse et de leur rapport. La synthèse est donc vraiment créatrice ; elle est la raison des moments qu'elle se subordonne et qu'elle comprend, et qui ne jouent par rapport à elle que le rôle de matériaux, Aussi justement et aussi profondément que dans l'Aristotélisme qui, à cet égard, lui sert de modèle, la notion de développement a, dans le hégélianisme, un sens téléologique : le supérieur, le complexe, le concret est la raison de l'inférieur, du simple, de l'abstrait.

Telle étant la méthode, il faut rappeler brièvement l'usage que Hegel en fait. D'abord, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, qui est comme une introduction au système, elle sert à montrer comment l'esprit de l'humanité, et aussi celui de l'individu, par les degrés de la simple conscience, de la conscience de soi, de la raison, de l'esprit moral et de la religion, s'élève jusqu'au point de vue de la science absolue. Une fois comprise et expliquée l'idée de la science absolue, c'est à montrer comment cette science se réalise que la méthode s'applique. Il y a trois grandes phases du développement absolu de l'idée : — la première est la phase de la *Logique*,

dans laquelle l'idée est conçue comme forme abstraite de la pensée ; c'est la science de l'idée en soi, de Dieu antérieurement au monde ; — la seconde est la phase de la philosophie de la nature, dans laquelle l'idée est hors de soi, sort de son isolement logique et se réalise dans la nature, allant, dans la réalité concrète, d'une dispersion illimitée vers un centre où elle s'idéalise ; — la troisième est la phase de la philosophie de l'esprit, dans laquelle l'esprit est pour soi, c'est-à-dire dans laquelle l'esprit, affranchi de la nécessité naturelle, réalise graduellement sa liberté.

Ce qu'il nous importe le plus de rappeler, c'est l'inspiration maîtresse de la doctrine des catégories dans la Logique. Dans l'établissement des catégories, Kant tombe sous le reproche même qu'il a adressé à Aristote : il a procédé empiriquement et incomplètement, et il a été hors d'état de faire voir les rapports intrinsèques des catégories. Or, la Logique doit déterminer les catégories avec la plus grande rigueur et la plus complète exactitude. Mais, pour pouvoir déterminer de la sorte la place que chaque catégorie occupe dans le système de la raison, il faut suivre le développement même de l'esprit ; chaque catégorie est un moment de ce développement ; le passage d'une catégorie à une autre ne répond pas à une vue subjective de l'esprit, mais à la nature de la catégorie considérée : chaque catégorie a donc son sens et sa portée définis par le processus dialectique qui la met en quelque sorte au jour.

Le point de départ de la logique, on le sait, c'est l'être pur, sans détermination, l'être immédiat, différent du néant, et cependant, par son manque de contenu, identique au néant. Ni l'opposition absolue de l'être et du néant n'est vraie, puisque, dès qu'elle se formule, elle se change en identité ; ni leur identification absolue n'est vraie, puisqu'elle est la contradiction immédiate et absolue. Ces catégories, si basses et si vides qu'elles se prêtent mal à la distinction même, posent une réalité plus riche dans le concept qui les concilie, dans le devenir. Et ainsi de suite. (Voir Noël, *Logique de Hegel*.) De la sorte s'opère le passage des catégories les plus immédiates, les plus abstraites, les plus pauvres, jusqu'à la catégorie la plus haute, la plus complète, la plus concrète, qui est en parfaite unité avec elle-même, — l'idée absolue, la νόησις νοήσεως, l'absolue conscience de soi dans laquelle toutes les catégories qui ont été successivement dépassées comme incomplètes se retrouvent comme moments idéaux.

La prétention du hégélianisme a été d'être la conscience parfaite, la consommation de tout le progrès de la connaissance et de tout le progrès de l'être dialectiquement envisagé. Prétention vaine, sans doute, — car le hégélianisme a subi la loi qu'il imposait aux systèmes antérieurs, et, s'il subsiste, ce ne peut être que comme tendance. Mais, en revanche, il peut, sans trop d'erreur, être représenté comme l'achèvement de l'évolution qui, de l'idéalisme kantien, où la pensée était posée comme législatrice du monde connaissable pour nous, faisait sortir l'idéalisme absolu, où la pensée est posée comme créatrice de tout le monde réel. Si la Pensée absolue est créatrice, ce n'est pas à un moment plus ou moins arbitrairement représenté comme un moment du temps et où toute sa vertu, alors singulièrement limitée, s'épuiserait : c'est à chacun des moments rationnellement liés de son développement. Dieu, sans doute, est la vérité en soi ; mais il est aussi la vérité du monde qu'il produit, et c'est dans cette vérité seule que le monde est connaissable. L'absolu a pour loi l'universelle relativité. Le hégélianisme aboutit ainsi à une conception antidogmatique à coup sûr, mais qui est aussi une conception anticritique, car cette relativité, toute conceptuelle, est essentiellement différente de la relativité de l'expérience.

---

1. ↑ « Kant, — dit Fichte, — dans la *Critique de la Raison pure*, part de ce point de la réflexion où le temps, l'espace et l'un divers de l'intuition sont donnés, sont déjà existants dans le Moi et pour le Moi. Nous les avons, nous, déduits *a priori*, et ce n'est que maintenant qu'ils sont existants dans le Moi. » (*Das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre*, I, p. 411, cf. p. 332.)
2. ↑ « Le philosophe de la Nature traite la Nature comme le philosophe transcendantal traite le Moi. La nature même est donc pour lui un inconditionné. Mais cela n'est pas possible, si nous partons de l'être objectif dans la Nature. L'être objectif est dans la philosophie de la Nature aussi peu quelque chose d'originaire que dans la philosophie transcendantale. » (*Erster Entwurf*, III, p. 12, note.)

CHAPITRE IV

LA RÉACTION CONTRE L'IDÉALISME SPÉCULATIF

I. — Schopenhauer

Le hégélianisme nous a paru consommer l'achèvement d'une tendance du Kantisme, la tendance à considérer que la pensée a un contenu à elle par lequel est déterminée toute la connaissance possible, et à réduire, au contraire, une autre tendance, la tendance à considérer que la pensée ne trouve d'application ou de détermination que dans le contenu de l'intuition sensible. D'où un idéalisme spéculatif érigeant l'esprit en faculté créatrice absolue. — Il était assez naturel que l'autre aspect du kantisme, celui par où il tenait davantage à l'expérience, fût envisagé par réaction. — Schopenhauer fut l'un des représentants de cette réaction contre l'idéalisme spéculatif.

C'est une des prétentions le plus volontiers énoncées par Schopenhauer que d'être le véritable et direct héritier de la pensée kantienne. « On commence généralement à être convaincu que la vraie et sérieuse philosophie en est encore au point où Kant l'a laissée. En tout cas, je ne reconnais point qu'entre lui et moi il se soit produit en elle la moindre chose ; c'est pourquoi je me rattache directement à lui. » (*Critique de la philosophie kantienne*, dans *Le Monde comme volonté et représentation*, éd. Grisebach, t. I, p. 533.) Voilà donc ramenée à rien la philosophie d'un

Fichte, d'un Schelling, d'un Hegel, de ceux que Schopenhauer appelle les « trois grands sophistes » et à qui, comme on sait, il a prodigué sous toutes les formes l'invective et l'injure. — Un des plus fidèles parmi les disciples actuels de Schopenhauer, Paul Deussen, dans ses *Éléments de la Métaphysique* (p. 67 de la traduction Nyssens), déclare que, par de nombreuses et remarquables analogies, Schopenhauer est à Kant ce que Platon est à Socrate ; les autres continuateurs de Kant sont comparables, tout au plus, aux Socratiques imparfaits. — De toute façon, suivant l'indication que fournit Schopenhauer dans la Préface de la première édition de son grand ouvrage sur *Le Monde comme volonté et représentation*, la connaissance du Kantisme est la clef nécessaire de l'intelligence de son œuvre. « L'effet, dit-il, que produisent les écrits de Kant sur un esprit qui s'en pénètre véritablement est tout à fait semblable à l'opération de la cataracte ; lui, Schopenhauer, offre aux personnes délivrées de la cataracte par cette opération des lunettes comme on en fait pour des gens dans leur cas et qui, évidemment, ne sauraient être utilisées avant l'opération même. La philosophie de Kant est donc la seule dont la connaissance approfondie soit nécessaire pour entendre celle de Schopenhauer. Cependant, ajoute-t-il, si le lecteur avait fréquenté dans l'école du divin Platon, il serait encore mieux préparé à le comprendre. Si, enfin, et pour comble, il avait eu l'avantage d'avoir reçu par les Védas l'initiation à la vieille sagesse indoue, il serait tout à fait en état de trouver dans la philosophie de Schopenhauer, non une ennemie, non pas même une étrangère, mais la plus proche parente de son esprit. » (I, pp. 12-13.)

Telles sont les plus importantes influences avouées par Schopenhauer ; — et, pour ne retenir d'abord que celle de Kant, on peut dire qu'elle est manifeste déjà par la plus brève explication du titre du grand ouvrage de notre philosophe. — Le monde est ma représentation, — c'est-à-dire que, comme objet de connaissance, il n'est qu'un ensemble de phénomènes rendus possibles, appréhendés grâce à des formes subjectives *a priori*, l'espace, le temps et la causalité. Mais, outre le monde comme objet de connaissance, il y a le monde comme chose en soi, et, comme chose en soi, le monde est essentiellement volonté. — Il ne faudrait pas cependant s'imaginer que ces deux thèses complémentaires — dont l'une paraît donnée toute faite, tandis que l'autre est simplement, quoique assez

naturellement, suggérée par Kant, — aient été liées l'une à l'autre dès l'abord, ni que l'influence du Kantisme se soit exercée, dès le début, sur Schopenhauer, tout à fait dans le sens où il l'a plus tard admise. Il y a eu là-dessus évolution dans la pensée de Schopenhauer. (Voir Theodor Lorentz, *Zur Entwiklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers*, Leipzig, 1897.)

Dans une lettre à Ed. Erdmann, qui lui avait demandé des renseignements sur la formation de son esprit, Schopenhauer déclarait qu'il avait suivi le sage conseil de Schulze, à savoir de donner en premier lieu toute son application à Platon et à Kant et, jusqu'à ce qu'il se fût rendu maître de leur pensée, de n'étudier aucun autre, spécialement Aristote et Spinoza. (Voir Lorentz, p. 10.) Or Schulze, le professeur qui lui avait donné ce conseil, était l'auteur d'*Énésidème*, et tout autorise à présumer que la façon dont il interprétait et discutait le Kantisme n'a pas été sans influence sur Schopenhauer. — Schulze-Énésidème, comme nous l'avons vu, usait du Kantisme et le critiquait dans le sens du scepticisme. Sur la question du principe de causalité, il attaquait Kant pour revenir à Hume. Or, déjà là-dessus il apparaît que Schopenhauer était porté à le suivre, non pas pour méconnaître sans doute le caractère *a priori* du principe de causalité, mais pour frapper d'invalidité l'argument par lequel Kant prétendait l'établir. Dans la *Dissertation sur la quadruple racine du principe de raison suffisante* (paru en 1813 ; le *Monde* parut en 1819), — dans ce travail dont Schopenhauer a pu dire qu'il était une introduction nécessaire à l'intelligence de son grand ouvrage (Préface de la première édition de ce dernier, I, p. 11), — mais dont nous pouvons bien voir qu'il est loin de contenir toute sa pensée ultérieure, — c'est précisément ce qu'il fait ; — et, dans la seconde édition de cet ouvrage, il invite expressément à comparer sur ce point la critique de Schulze avec la sienne (III, p. 109). — Mais il est d'autres faits plus importants à relever. Schulze soutenait que la *Critique de la Raison pure* n'avait paru réfuter l'idéalisme de Berkeley que parce qu'elle l'exposait mal, et que dans ses thèses essentielles elle s'y ramenait ; car, comme la *Critique*, Berkeley prétend que nous ne connaissons que les phénomènes, et il n'a aucune disposition à spéculer sur les choses en soi. Schopenhauer, nous le verrons, retiendra cette affirmation de la parenté de l'idéalisme berkeleyen et de l'idéalisme kantien. — Mais, de plus, Schulze a fait une guerre redoutable à la conception kantienne de la chose en soi. Or,

cette conception, que Schopenhauer devait plus tard réhabiliter et utiliser à sa façon, à ce premier moment il l'écartait, lui aussi, délibérément. Dans la *Dissertation sur la quadruple racine*, première édition, il ne parle qu'une fois de la chose en soi de Kant, un peu accidentellement, et pour la dire décriée (*berüchtigt*), formule disparue de la seconde édition. (III, p. 176.) Dans des notes sur Kant qui datent de 1812-1813, il déclare que la chose en soi est la partie faible de la doctrine kantienne, et il ajoute aussitôt : « Il est incompréhensible que Kant n'ait pas envisagé de plus près ce concept et qu'il n'ait pas réfléchi que *être*, employé à la seconde et à la troisième personne, ne signifie pas autre chose que *être connu par les sens*, et que, par suite, d'un tel être, quand on en a retranché ce qui est connu par les sens, le reste, ou la chose en soi, est égal à 0. » (*Nachlass*, Ed. Grisebach, III, p. 35.) — « Je ne comprends pas encore comment Kant, après avoir prescrit que l'usage des catégories ne doit s'étendre qu'à des objets d'expérience, parle cependant de la chose en soi comme cause du phénomène. » (*Ibid.*, p. 37.) Nous sommes loin de la formule par laquelle débutera l'examen de la philosophie kantienne : « Le plus grand mérite de Kant, c'est d'avoir distingué le phénomène de la chose en soi. » (I, p. 534.) — D'un autre côté, si, dans la *Dissertation sur le principe de raison*, il est établi, entre le moi qui *connaît* et le moi qui *veut*, certaines différences qui font de leur identité fondamentale une sorte de miracle, et même le miracle par excellence (III, pp. 158, 161. — Cf. *Le Monde*, I, p. 153), naturellement la conception de la chose en soi, n'étant pas admise là, ne peut pas donner à ces différences l'importance qu'elles affecteront plus tard.

Il semble que ce soit par l'intermédiaire du Platonisme que Schopenhauer ait pris possession pour lui-même du concept de chose en soi, que même il ait trouvé dans ce Platonisme une doctrine plus directement et plus complètement assimilable à sa nature que le Kantisme. En particulier le souci qu'il avait, vers 1813 et 1814, de constituer une Éthique qui ne fît qu'un avec la Métaphysique, lui faisait apprécier fortement la vérité de la philosophie platonicienne, et tout spécialement de la doctrine des Idées. Il distinguait alors entre la conscience empirique et ce qu'il appelait une meilleure conscience, — la première dirigée vers le monde sensible et régie par le principe de raison suffisante, — l'autre vers l'Idée des choses, c'est-à-dire vers leur essence et leur façon d'être, et donnant lieu ainsi, dans

l'ordre théorique à l'art, dans l'ordre pratique à la vertu ; — et, à ce titre, c'était bien Platon qui était son principal inspirateur. (*Nachlass*, Ed. Grisebach, III, pp. 79 sq. ; IV, pp. 178 sq., 27, 222, 20 sq.)

Mais peu après, — nous en trouvons la trace dans des notes de 1814, — le rapprochement se fait, ou même l'identification s'opère dans l'esprit de Schopenhauer entre l'*Idée* de Platon et la *Chose en soi* de Kant. « La doctrine de Platon, selon laquelle ce ne sont pas les choses qui tombent sous les sens, mais les *Idées*, les formes éternelles, qui *sont réelles*, est simplement une autre expression de la doctrine de Kant, d'après laquelle le *temps* et l'*espace* n'appartiennent pas aux *Choses en soi*, mais ne sont qu'une forme de mon intuition. Car c'est seulement par le temps et par l'espace que l'Idée une se divise en une multitude d'individus séparés. L'identité de ces deux célèbres paradoxes de ces deux grands philosophes n'a pas été encore remarquée : preuve que, depuis l'apparition de Kant, ni lui, ni Platon, n'a été proprement compris par personne. Or, les deux paradoxes, précisément parce que, tout en disant exactement la même chose, ils la disent en des termes si différents, sont réciproquement le meilleur commentaire l'un de l'autre. » (*Nachlass*, IV, p. 24.) — « L'*Idée* platonicienne, c'est la *Chose en soi* de Kant, c'est-à-dire libre du temps et de l'espace, et par là de la pluralité, du changement, de tout commencement et de toute fin. Elle seule est le ὄντως ὄν ou la *Chose en soi*. » (*Ibid.*, même page.) — Ce qu'il faut noter, c'est qu'alors, pour Schopenhauer, la *Chose en soi* n'est une que par rapport aux individus d'une même espèce, autrement dit qu'il y a, pour lui, une pluralité de *Choses en soi*, comme il y a pour Platon une pluralité d'Idées. À la même époque (1814), il identifiait la *Chose en soi* et la Volonté : « L'*Idée* platonicienne, la *Chose en soi*, la Volonté, — car cela est une seule et même chose… » (*Nachlass*, IV, p. 191.) Mais une autre démarche de sa pensée a mis un terme hors de cette équation, le terme même qui avait servi à la former, l'*Idée* platonicienne, et voici ce que dira Schopenhauer, dans *Le Monde*, en des termes qui rappellent l'une des notes précédemment citées : « Si donc la Volonté est pour nous la *Chose en soi*, et si l'*Idée* est l'objectivité immédiate de cette volonté à un degré déterminé, il nous apparaît que la *Chose en soi* de Kant et l'*Idée* de Platon, qui seule est pour lui ὄντως ὄν, ces deux grands et obscurs paradoxes des deux plus grands philosophes de l'Occident sont, à la

vérité, non pas identiques, mais très proches parents, et qu'ils ne diffèrent l'un de l'autre que par une détermination. Ces deux paradoxes sont même l'un pour l'autre le meilleur commentaire… » (I, pp. 234-235.) C'est que la disposition de Schopenhauer à chercher un Principe *un* restait mal satisfaite par la doctrine des *Idées* qui enveloppait toujours une pluralité correspondant à la différence des genres : la volonté, elle, au contraire, se prêtait mieux à être le nom et la vérité du Principe un : de ce Principe, les *Idées* ne sont plus que la première manifestation objective, — la plus immédiate, à vrai dire.

Et maintenant, de la philosophie constituée de Schopenhauer, tâchons de dégager les thèses essentielles, surtout dans leur relation au Kantisme.

Le monde est *ma représentation* : ainsi débute le grand ouvrage ; cette proposition est le point de départ, comme elle est le point d'appui solide de toute philosophie. Ce n'est ni un paradoxe, ni une hypothèse : c'est la vérité la plus certaine, la plus absolue, la plus évidente ; elle signifie, en d'autres termes, que tout ce qui existe pour la connaissance, par conséquent le monde tout entier, n'est objet que par rapport au sujet, n'est en un mot que représentation. On peut dire que c'est à découvrir cette proposition et à en apercevoir tout le sens qu'a aspiré la philosophie moderne ; — et ce sens, c'est la subjectivité nécessaire de la connaissance. C'est ce qu'a déjà fait entendre Descartes, quand il a donné le *Cogito* comme la seule chose primitivement certaine, tandis que l'existence du monde restait problématique ; quand il a montré ainsi que toute connaissance a son moyen et sa condition dans la conscience et lui reste par conséquent soumise. Dans cette direction même, un progrès essentiel fut accompli par Locke, lorsque, avec sa distinction des qualités premières et des qualités secondes, il revendiqua pour le sujet une bonne part de ce que le réalisme attribuait à l'objet. Berkeley alla plus loin encore et aboutit à l'idéalisme proprement dit : il proclama que ce qui est étendu dans l'espace et ce qui le remplit, à savoir le monde objectif, matériel, ne peut exister que dans notre représentation, et qu'il est absurde de lui attribuer une existence indépendante du sujet connaissant, d'en voir le substrat dans une matière existant en soi. — Kant, principalement dans la première édition de la *Critique* qu'a malheureusement déformée en un sens réaliste la seconde, a repris et complété l'idéalisme berkeleyen : il l'a repris quand il a dit que, si

l'on fait abstraction du sujet pensant, tout le monde des corps s'évanouit ; et il l'a complété, quand, au lieu de se borner à affirmer la nécessité, pour l'objet, de n'être que par rapport au sujet qui le représente, et de chercher, par-delà le monde donné, dans la puissance et la volonté de Dieu, la cause de nos représentations et de leur ordre, il a cherché dans les fonctions du cerveau, ou, pour parler son langage, dans les conditions de la faculté de connaître, le principe de la représentation et de l'ordonnance objective des phénomènes. (*Die Welt*, I, pp. 33 sq., 554 sq. ; II, pp. 9 sq. ; — *Parerga und Paralipomena*, IV, p. 26.)

Pourquoi donc le monde est-il une représentation ? C'est en vertu de cet axiome indéniable : « Point d'objet sans sujet. » Il est regrettable que cet axiome, en qui se résume très exactement l'idéalisme berkeleyen, n'ait pas été expressément invoqué par Kant ; il se fût épargné ainsi bien des complications et des équivoques. (I, p. 554.) Cependant, en adoptant cette formule, Schopenhauer paraît bien se rapprocher de Fichte, qui déclarait aussi que sans le moi il n'y a pas de non-moi. Mais Fichte, au dire de Schopenhauer, restait fidèle au réalisme qu'il prétendait combattre, en admettant du sujet à l'objet une relation causale. Certes, le réalisme mettait la cause dans l'objet et l'effet dans le sujet, tandis que Fichte met la cause dans le sujet et l'effet dans l'objet. Seulement la relation causale, expression du principe de raison, ne vaut que pour l'objet ; elle ne vaut en aucun sens pour le sujet, qui reste en dehors de sa juridiction. (*Die Welt*, I, pp. 45-46.)

Les formes générales essentielles à tout objet peuvent se déduire entièrement du sujet lui-même, abstraction faite de l'objet : ce que, dans la langue de Kant, on traduit en disant qu'elles se trouvent *a priori* dans notre conscience. Schopenhauer accepte donc l'apriorisme kantien ; mais il le simplifie. — La partie de l'œuvre de Kant qui a cet égard lui paraît de beaucoup la plus solide, c'est l'*Esthétique transcendantale*. L'*Esthétique transcendantale* est une œuvre vraiment immortelle, constituée par les démonstrations les plus probantes, et riche des connaissances les plus étendues ; l'espace et le temps sont des formes *a priori* de l'esprit : voilà qui est bien définitivement acquis. (*Die Welt*, I, pp. 558 sq.) On ne peut accorder le même éloge à l'*Analytique transcendantale*, bien qu'elle prétende continuer la même thèse, essentiellement juste : — non seulement parce que, parmi les douze catégories énumérées, il s'en trouve une qui est

un véritable non-sens, à savoir la *réciprocité d'action*, une monstruosité toute pareille à la *causa sui* de Spinoza, mais ensuite parce que, dans le fond, toutes les catégories se ramènent à une seule, à celle-là même que Kant prend si volontiers pour type, à la causalité. Schopenhauer critique en détail toute la doctrine de l'*Analytique*, où il signale, avec une foule d'impropriétés dans les formules ou dans la position des problèmes, comme vice fondamental la passion pour la symétrie architectonique. (*Die Welt*, I, pp. 549 sq., 560 sq.) En outre, la grave erreur a été dans cette séparation de la sensibilité et de l'entendement qui a empêché Kant de voir que toutes les conditions formelles de la connaissance de l'objet, à savoir l'espace, le temps et la causalité, se dérivent du principe de raison suffisante et en sont les expressions générales. Au fait, dans sa *Dissertation sur la quadruple racine*, Schopenhauer avait soutenu que le principe de raison suffisante, pris dans sa généralité, exprime la connexion formelle et *a priori* qui lie toutes nos représentations, grâce à quoi aucun objet ne peut avoir pour nous une existence en soi, séparée et indépendante. Cette connexion ne diffère que selon la diversité des objets auxquels elle s'applique, et c'est en classant cette diversité que Schopenhauer envisage le principe comme *principium essendi, fiendi, agendi* et *cognoscendi*. L'essentiel de la *Dissertation* a passé dans le grand ouvrage et servi à montrer, d'une part, que non seulement la causalité, mais encore le temps et l'espace, sont des expressions du principe de raison, — la détermination d'une partie de l'espace par les autres, ce que nous appelons situation, et la détermination de tout moment du temps par les moments antérieurs, ce que nous appelons succession, constituant des rapports analogues à la relation causale, — d'autre part, que le principe de raison suffisante ne s'applique qu'aux rapports entre objets et jamais au sujet, que la causalité même ne signifie que des changements réguliers d'état et ne porte sur rien qui soit une substance. (*Die Welt*, II, p. 57.)

Les propriétés essentielles de la matière dérivent des formes *a priori* de l'intellect, on peut dire que c'est l'intellect qui constitue la matière. Et là-dessus Schopenhauer corrige à fond l'idée que Kant s'est faite des fonctions respectives de la sensibilité et de l'entendement. La première manifestation de l'entendement, celle qui s'exerce toujours, c'est l'intuition du monde réel ; or, cet acte de la pensée consiste uniquement à connaître l'effet par la cause ; aussi c'est l'entendement qui est intuitif, non la sensibilité ; toute

intuition est intellectuelle. Les sens ne donnent que la sensation, qui n'est pas encore l'intuition ; ils nous font sentir l'action éprouvée par un corps organisé ; ces modifications de notre corps sont rapportées par l'intellect à leurs causes, et c'est ainsi qu'on a l'intuition de ces dernières comme objets. Cette opération n'est aucunement une conclusion tirée de données abstraites, pas plus qu'un produit de la réflexion ou de la volonté ; c'est un acte de l'entendement pur, faute duquel il n'y aurait qu'une conscience sourde et comme végétative des modifications de l'objet immédiat. C'est seulement lorsque l'entendement a rattaché l'effet à la cause que le monde apparaît, étendu comme intuition dans l'espace, changeant dans la forme, permanent et éternel en tant que matière. (*Die Welt*, I, pp. 43-45 ; II, pp. 28 sq.)

Voilà donc comment, pour Schopenhauer, le monde est une représentation. C'est sans doute en principe la théorie de Kant ; cependant elle n'est pas seulement corrigée sur les points que nous avons dits : elle reçoit, de par une autre tendance de Schopenhauer, une correction plus profonde. Kant entendait affirmer solidement la réalité empirique du monde ; bien que parfois Schopenhauer élève la même prétention, il pousse la phénoménalité du monde dans un sens plus voisin de l'apparence, du rêve et de l'illusion. Non seulement il donne à la conception kantienne du monde sensible une signification qui le rapproche du Platonisme, mais il invoque volontiers la Maya de la sagesse indoue, — le voile de l'illusion, qui recouvre les yeux des mortels, leur fait voir un monde dont on ne peut dire s'il est ou s'il n'est pas, un monde qui ressemble au rêve, au rayonnement du soleil sur le sable. (*Die Welt*, I, pp. 38-39, 247, 250, 536 ; II, p. 10.) Il y a là un élément pessimiste qui s'introduit directement au cœur de la doctrine de la connaissance.

Le monde est ma représentation : ce n'est là qu'une moitié de la vérité, et le genre humain a une répugnance naturelle à voir là la vérité complète ; et ce n'est, en effet, qu'une abstraction ; — l'autre face de la vérité, moins évidente, mais tout aussi sûre, est : le monde est volonté. (*Die Welt*, I, pp. 34-35.)

Le monde comme volonté, c'est le monde comme *Chose en soi* ; et certes, à côté de la distinction de la *Chose en soi* et du phénomène, Kant paraît bien fournir, par l'idée du primat de la raison pratique et de la volonté

qui est un autre nom de cette raison, le thème profond de la doctrine de Schopenhauer. Cependant, chez Schopenhauer, ce n'est pas en tant que distincte de l'entendement que la raison pourrait opérer le passage de la chose en soi théoriquement indéterminable à la chose en soi pratiquement déterminée comme volonté : car il critique vivement la théorie kantienne de la raison, et repousse catégoriquement l'idée de raison pratique, — et il ne voit pour son compte dans la raison que la faculté de la connaissance abstraite opposée à la faculté de connaissance intuitive qu'est l'entendement (Voir *Die Welt*, I, pp. 94 sq.), et la volonté dont il fait la chose en soi est loin d'être spécifiquement morale, et est même irrationnelle.

C'est par une autre voie que Schopenhauer détermine comme volonté la réalité en soi du monde. Cette réalité serait évidemment inaccessible si le philosophe n'était que le pur sujet connaissant, une tête d'ange ailée sans corps. Mais, en tant qu'individu, il fait partie du monde ; la connaissance, par laquelle est rendue possible la représentation du monde entier, a pour condition nécessaire l'existence d'un corps dont les modifications, nous l'avons vu, sont le point de départ de l'entendement pour l'intuition de ce monde. En d'autres termes, au sujet son corps est donné de deux façons : d'un côté il est une représentation comme les autres, un objet comme les autres ; et, d'un autre, il est manifestation immédiate d'un principe interne, qui est la volonté. Tout acte de volonté est un mouvement de notre corps ; l'acte de volonté et l'action du corps ne sont pas deux phénomènes objectifs différents reliés par la causalité ; ils ne sont pas entre eux dans le rapport de cause à effet ; ils ne sont qu'un seul et même fait, seulement donné de deux façons différentes, d'un côté immédiatement, de l'autre comme représentation sensible. L'action du corps n'est que l'acte de volonté objectivé, c'est-à-dire vu dans la représentation. On peut dire encore : la volonté est la connaissance *a priori* du corps ; le corps est la connaissance *a posteriori* de la volonté. (*Die Welt*, I, pp. 150 sq.)

Qu'entendre par volonté ? — La volonté de vivre, avec toutes les spécifications qu'elle comporte.

Qualification de la doctrine : — Établissement du primat de la volonté dans la conscience de nous-mêmes ; exemples psychologiques destinés à montrer que la volonté est ce qu'il y a de primitif et de directeur ; l'intellect, ce qu'il y a de dérivé et de subordonné. (Voir *Die Welt*, II, pp. 232 sq.) La

volonté, comme chose en soi, constitue l'essence intime, vraie et indestructible de l'homme ; mais, en elle-même, elle est sans conscience. (*Ibid.*)

Extension de ce principe au monde entier, — du mystère qui accompagne la connaissance par l'intelleet, — l'intellect se trouve en possession de forces naturelles, de modes spéciaux d'activité qu'il ne peut expliquer ; plus une connaissance est claire, moins elle a de contenu objectif, moins elle enferme ce réalité proprement dite, et inversement. Il y a donc dans le monde entier quelque chose qui échappe à la connaissance. (*Die Welt*, I, pp. 175 sq.) L'inexplicable de la représentation correspond à la *Chose en soi*. — Analogie : Chacun connaît en soi seulement un être d'une façon immédiate ; il ne connaît le reste que médiatement, et par analogie avec lui-même. Dès lors, si la réalité a un sens, c'est par la volonté qui est son essence qu'il peut arriver à la définir. (*Die Welt*, I, pp. 157-163 ; II, pp. 319, 350, 377, 412.)

Mais, en fin de compte, comment la volonté, *Chose en soi*, est-elle connaissable ? Pour Kant, nous le savons, la *Chose en soi* est inconnaissable et, si elle est déterminable, elle ne l'est que pratiquement. — Et certes, déclare Schopenhauer, si l'on part de la connaissance objective, on ne dépassera jamais le phénomène ; mais ce que Kant a négligé, c'est que nous ne sommes pas seulement le sujet qui connaît, mais nous appartenons nous-mêmes à la catégorie des choses à connaître, nous sommes nous-mêmes la *Chose en soi* ; par suite, si nous ne pouvons pas pénétrer du dehors jusqu'à l'être propre et intime des choses, une route, partant du dedans, nous reste ouverte. La Chose en soi ne peut entrer dans la conscience que d'une façon tout à fait immédiate, en ce sens qu'elle-même prendra conscience d'elle-même ; on ne tombe dans la contradiction que si l'on prétend la connaître objectivement. En fait, c'est notre volonté qui nous fournit quelque chose d'immédiatement connu. Aussi est-ce en partant de là qu'il faut chercher à comprendre la nature, et non pas chercher dans la nature la connaissance de nous-mêmes. — Cependant la conscience que nous avons de notre propre volonté est loin de nous fournir une connaissance complète et adéquate de la *Chose en soi*. Car cette conscience n'est pas pleinement immédiate ; la volonté, en effet, se crée un corps, au moyen de ce corps un intellect qui lui permet d'entrer en relations avec le

monde extérieur, et c'est grâce à cet intellect qu'elle peut se réfléchir. Il y a donc, pour la conscience que la volonté devrait prendre d'elle-même, des causes d'opacité. Toutefois cette connaissance intérieure est affranchie de deux formes inhérentes à la connaissance externe, à savoir de la forme de l'espace et de la forme de la causalité, médiatrices de toute intuition sensible. Ce qui demeure, c'est la forme du temps qui est cause que notre volonté ne se saisit que dans des actes isolés et successifs, non dans son Tout. Aussi, si dans cette conscience intérieure la *Chose en soi* s'est débarrassée de beaucoup de ses voiles, elle ne se manifeste pas pourtant toute nue et entièrement telle qu'elle est. (*Die Welt*, II, pp. 221 sq.)

Comme *Chose en soi*, la volonté est une, et Schopenhauer n'hésite pas à ranger sa doctrine parmi celles qui proclament l'ἕν καὶ πᾶν. La volonté est une, parce qu'est un tout ce qui est en dehors de l'espace et du temps, lesquels seuls sont des conditions de pluralité et des principes d'individuation. (*Die Welt*, I, pp. 166, 184.) En cela, Schopenhauer se rapproche du panthéisme des philosophes post-kantiens ; mais il en reste à d'autres égards éloigné, non seulement parce qu'il écarte rigoureusement de son panthéisme la forme théologique que donnaient au leur Schelling et Hegel, — non seulement encore parce qu'il se refuse à admettre dans le Principe un toute tendance à la dualité ou à l'opposition, et parce qu'il manifeste la plus vive répugnance pour la métaphysique du devenir et du développement (*Die Welt*, I, pp. 357 sq.) ; mais encore parce qu'il conçoit la volonté primitive comme aveugle et irrationnelle (*unvernünftig, grundlos*.) — Peut-être, cependant, au sein de l'opposition radicale qu'il y a entre Schopenhauer et son grand adversaire Hegel, y a-t-il une notion commune : c'est la *négativité*, la contradiction qui, chez Hegel, met le monde en mouvement ; c'est par une détermination irrationnelle, chez Schopenhauer, que la volonté veut vivre.

Nous n'avons retenu de la philosophie de Schopenhauer que certaines doctrines essentielles, et nous n'avons même pu les suivre dans les complications qu'elles ont et les difficultés qu'elles soulèvent. — Philosophie peu systématique, peut-être sur bien des points peu cohérente, unifiée plutôt par la constance de certains motifs inspirateurs que par la logique interne. On peut la caractériser par une des théories qu'elle comprend : celle de l'*entendement intuitif*, par laquelle elle se distingue de

Kant et des autres continuateurs de Kant : opposé à la scolastique d'un entendement sans intuition comme celle de Kant, opposé à la virtuosité de l'intuition qui s'élève au-dessus de l'entendement et qui prétend être la raison, — *Aufklärung* et romantisme, — quelque chose de sobre, de défini d'une part ; — d'autre part, un certain sens du mystère, de l'incompréhensible. — Quant au contenu doctrinal, il s'exprime par une tendance à dégager davantage l'idéalisme et le réalisme enveloppés dans la doctrine de Kant, et que lie au fond la tradition rationaliste, car la *Chose en soi*, chez Kant, si inconnaissable qu'elle soit, reste présente à la raison : d'un côté un idéalisme poussé jusqu'à l'illusionnisme, permettant de développer, par compensation, un réalisme positif ; — d'autre part, un réalisme métaphysique de la vie et de la volonté qui s'annonce en corrélation avec le développement des sciences biologiques et psychologiques par delà la métaphysique de la nature matérielle.

II. — Herbart

C'est en poussant à l'extrême, pour ce qui est de la connaissance proprement dite, la tendance subjectiviste et idéaliste de la pensée kantienne que Schopenhauer, par une sorte de compensation, en a ressuscité et positivement déterminé, pour ce qui est de la *Chose en soi*, la tendance réaliste. C'est, au contraire, en réduisant ou en rejetant du Kantisme la tendance subjectiviste et idéaliste que Herbart défend et développe un réalisme radical, — puisque aussi bien ce réalisme consiste à poser comme vérité première l'être en soi, indépendamment de toute relation à autre chose que lui, et spécialement de toute relation à la pensée. — Certes, par la façon dont Herbart a critiqué le Kantisme ou s'est opposé à des thèses kantiennes, on pourrait juger qu'il ne saurait être tenu pour un continuateur de Kant ; mais, sans oublier le sens de ces critiques ou la portée de ces oppositions, il ne faut pas oublier que le développement de sa doctrine est plein de références à la doctrine de Kant, — que lui-même explicitement s'est proclamé kantien. Dans son *Allgemeine Metaphysik* (1828 ; Préface, Édition Hartenstein, t. I, p. 64), il déclare catégoriquement que l'auteur de

l'œuvre est kantien : *Der Verfasser ist kantianer*, qu'il l'est par la pleine acceptation de cette thèse de Kant, d'après laquelle l'existence d'une chose est en dehors du concept de cette chose et ne peut en être tirée comme un prédicat semblable aux autres ; il est kantien, ajoute-t-il, mais un kantien de 1828, non un kantien du temps des Catégories et de la *Critique de la Faculté de juger*. De fait, la *Critique de la Faculté de juger*, qui contenait en germe les erreurs de l'idéalisme spéculatif post-kantien, rompait avec la thèse essentielle de la *Critique de la Raison pure*, qui mettait résolument l'existence en dehors du concept et de la possibilité ; elle exposait notamment la notion d'un entendement inductif où coïncideraient possibilité et réalité, concept et existence. (*Allgemeine Metaphysik*, § 39, *Erste Anmerkung*, t. I, pp. 128 sq.)

Prise en elle-même, la définition que Herbart propose de la philosophie ne dénonce pas immédiatement le caractère réaliste de la doctrine. « La philosophie, dit-il, est l'élaboration des concepts, *Bearbeitung der Begriffe*. » (*Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 1.) En cela, Herbart manifeste l'une des dispositions essentielles de sa pensée, très rapprochée des habitudes de classification méthodique de l'École wolffienne, très éloignée de la virtuosité et de l'audace fantaisiste des métaphysiciens de l'intuition intellectuelle. Au surplus, ces concepts qu'il revient à la philosophie d'élaborer n'ont pas de valeur par eux-mêmes, mais seulement en tant qu'ils se rapportent, médiatement ou immédiatement, au réel. (*Allgemeine Metaphysik*, § 166, II.) C'est du moins le cas des concepts que considère la Métaphysique proprement dite. Car l'élaboration des concepts diffère et requiert des méthodes différentes selon les diverses parties de la philosophie. La première tâche de la philosophie consiste à faire des concepts des idées claires et distinctes, à montrer comment par la combinaison de ces idées on constitue les jugements et les raisonnements ; c'est là l'œuvre de la logique, science plutôt propédeutique. Lorsqu'on en vient à considérer non plus seulement la forme, mais encore le contenu des concepts, on trouve qu'ils peuvent se diviser en deux classes principales : il y a d'une part des concepts grâce auxquels nous connaissons le donné, ce qui nous apparaît comme réel, ce que nous nommons le monde ; or, ces concepts, à mesure qu'ils sont portés à plus de clarté et de distinction, semblent moins propres à s'accorder entre eux, à s'unir en un système.

D'où la nécessité d'un travail double, — à la fois de rectification et d'achèvement, — pour lever les difficultés et faire évanouir les contradictions qu'ils enveloppent. Et c'est là l'œuvre propre de la Métaphysique. — Mais, d'autre part, il y a des concepts tels qu'ils sont indifférents à la réalité de ce qu'ils représentent, qu'ils peuvent s'appliquer à des objets simplement possibles ou même imaginaires aussi bien qu'à des objets réels, et qu'ils sont accompagnés d'un jugement d'approbation ou de blâme. Ces concepts sont l'objet de l'esthétique, prise en un sens large, et qui comprend la science du bien autant que la science du beau. (*Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 6 sq.). C'est le grand mérite de Kant d'avoir nettement opposé l'un à l'autre l'être et le devoir être (*Sein* et *Sollen*), en des termes que ses successeurs ont malheureusement méconnus, et c'est d'ailleurs sa faute d'avoir lui-même contredit cette opposition en fondant sa philosophie pratique sur un concept tout théorique de la liberté, en employant l'expression de « Métaphysique des mœurs », qui est une expression contradictoire. Pour Herbart, qui revient sur ce point à la conception wolffienne, la Métaphysique est une science purement et exclusivement théorique. (*Ueber philosophisches Studium, Herbarts kleinere Werke*, I, p. 143 ; et *Allgemeine Metaphysik*, Édition Hartenstein, I, p. 132, etc.)

Le problème de la Métaphysique est bien celui-là même qu'avait indiqué Kant : expliquer comment l'expérience est possible, ou, en termes plus herbartiens, expliquer comment il est possible de penser le donné de telle sorte que les concepts que nous avons soient également d'accord avec l'expérience et avec la logique. Par opposition au dogmatisme antérieur, Kant a justement soutenu que l'ensemble de tout le donné, ce que l'on appelle la nature, aussi bien que tout ce que nous connaissons, ne renferme que des phénomènes ; par opposition à l'idéalisme, il a justement distingué les phénomènes des choses en soi et par là il a été conduit à reconnaître que, de même que la fumée est l'indice du feu, l'apparence est l'indice de l'être. La matière de l'expérience ne consiste que dans des sensations, et les sensations ne sont que des états de conscience. Dira-t-on, par conséquent, que rien de réel ne nous est donné, que par suite rien n'est, qu'il n'y a pas d'être ? Mais, s'il est aisé d'énoncer de telles propositions, il est plus malaisé de s'y tenir ; car l'apparence même ne se laisse pas réduire à rien,

et nous avons beau dire à chaque phénomène qui apparaît : « Tu n'es rien, tu ne peux rien », il est impossible de résister indéfiniment à ce retour persévérant des apparences ; il est impossible de ne pas se demander : « D'où l'apparence peut-elle bien venir ? » Certes, il n'y a pas lieu de tenir pour réel ce qui apparaît, et tel qu'il apparaît. Mais il faut poser quelque chose, telle chose pour telle apparence, telle autre chose pour telle autre. Autant d'apparences, suivant une formule dont Herbart use volontiers, autant d'invites à poser l'Être. *Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein.* (*Hauptpunkte der Metaphysik, Vorfragen*, I, p. 14. — *Allgemeine Metaphysik*, t. II, § 199.)

Ainsi toute philosophie théorique doit prendre son point de départ dans le phénomène et l'expérience ; mais elle ne doit pas y rester attachée. Sans cela, elle ne serait qu'une Physique ; elle ne serait point une Métaphysique. Il est vrai que l'on peut prétendre que la Métaphysique a été rendue impossible par la *Critique* de Kant ; mais la *Critique* a été une œuvre de réforme plutôt qu'une œuvre de destruction, et dans le fait elle a stimulé plus qu'elle n'a paralysé l'élan métaphysique. Disons cependant que Kant a parfois rendu très malaisé l'accès à la Métaphysique telle qu'il faut l'entendre. En considérant, par exemple, qu'il n'y a de donné que les sensations, comme matière de la connaissance, — en faisant s'y surajouter d'ailleurs les intuitions formelles de l'espace et du temps, — en chargeant l'imagination transcendantale de la production des objets, il n'a pas pris garde, — et en cela les kantiens l'ont imité, — que ce qui est donné, c'est un ensemble complexe de sensations, avec des formes déterminées. La contrainte que nous ressentons, lorsque nous essayons de modifier la forme d'un objet que nous nous représentons, — l'impossibilité où nous sommes, par exemple, de nous représenter une table ronde autrement que ronde, — tout cela nous avertit que le donné de l'expérience comprend la forme aussi bien que la matière. En outre, où l'on constate bien l'insuccès d'une entreprise comme celle de Kant et de Fichte, qui vise à placer les formes de l'expérience dans les lois originaires de l'intuition et de la pensée, c'est dans l'incapacité à laquelle elle nous condamne de dériver de ces formes générales les formes particulières et les groupements déterminés des objets sentis. Il y a donc des formes qui nous sont données, qui sont des concepts d'expérience, et que nous employons telles quelles tout le temps que nous

nous contentons de l'intuition et des phénomènes. Dès que nous commençons à réfléchir, ces concepts deviennent autant de problèmes ; car, tels quels, ils sont contradictoires, rigoureusement inconcevables, et c'est à les rendre concevables qu'il faut travailler. Or, une double règle s'impose pour ce travail : d'une part, il ne faut pas rejeter ces concepts en raison de la contradiction qu'ils renferment, car ces concepts sont donnés ; et, d'autre part, il ne faut point les accepter tels quels, car le Principe de contradiction exige que la contradiction ne subsiste point. Pour opérer ce travail selon cette double règle, Herbart expose une méthode qu'il appelle la méthode des rapports ; et voici en quoi, brièvement, elle consiste. La contradiction résulte de ce que *a* doit être égal à *b* et cependant ne lui est pas égal. L'équation des deux termes est impossible tant que nous concevons *a* comme une chose. Mais peut-être qu'elle deviendra possible si, dans la pensée, nous décomposons *a* en plusieurs termes, *a*, *b*, *c* : il est possible qu'alors on puisse, par l'ensemble (*Zusammen*) de cette multiplicité de termes, rendre compte de ce qui est inexplicable, soit par *a* pris en bloc, soit par l'un de ses éléments isolés. Ainsi, selon cette méthode, on élimine la contradiction dès que l'on transforme l'un des termes, de un qu'il était, en une pluralité, et que l'on conçoit cette pluralité comme formant un ensemble. (Édition Hartenstein, t. IV, pp. 17 sq. ; t. V, pp. 302 sq.)

Voilà la méthode qu'il convient d'appliquer au donné, — et tout d'abord dans cette partie de la Métaphysique qui est l'ontologie. L'ontologie a pour objet l'être, et la nature de l'être. L'être comme tel ne nous est point donné ; ce qui nous est donné, c'est le phénomène. Or, nous pourrions peut-être nous en tenir davantage au phénomène s'il n'y avait pas en lui deux contradictions essentielles, d'abord la contradiction d'une chose pourvue d'une pluralité de caractères, ensuite la contradiction qui se révèle dans le changement. Cette double contradiction doit expirer devant le concept exact de l'être. Mais, pour arriver à ce concept exact, il faut distinguer l'être (*das Sein*) de l'existence (*das Dasein*) et de la réalité (*die Wirklichkeit*). La réalité peut être dite de ce qui est donné dans l'expérience et de ce qui comme tel s'oppose à l'illusion et au simulacre ; la réalité peut être dite de rapports et de qualités ; — l'existence, qui enveloppe la réalité et dans le même sens qu'elle, s'énonce spécialement des objets, — mais d'objets qui forment une trame et rentrent dans un groupe ; tandis que l'être est

indépendant de cette relation et de toute relation : il est en soi. (*Allgemeine Metaphysik*, § 196 sq.)

Il est une doctrine de Leibniz reprise par l'école wolffienne, notamment par Baumgarten, d'après laquelle l'être est un *complementum possibilitatis* ; il est l'aboutissement de la possibilité lorsque la possibilité est entière, et l'existence n'est que l'un des prédicats du possible. (*Allgemeine Metaphysik*, § 7 sq. ; I, p. 76 sq.) La suprême expression de cette doctrine est l'argument ontologique, et c'est le grand mérite de Kant d'avoir dans la critique de cet argument si nettement dénoncé le vice qu'il enferme ; il a remarqué que cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles, autrement dit que l'existence n'est pas une détermination conceptuelle ; il a bien compris que le possible désigne le concept, tandis que le réel désigne l'objet et la position de l'objet. (*Allgemeine Metaphysik*, § 32, I, p. 117.) C'est d'après cette indication si expresse et si précieuse qu'il faut définir l'être. L'être, c'est l'absolue position. (*Hauptpunkte der Metaphysik*, t. I, § 1, p. 15.) Affirmer que *A* est, c'est affirmer que *A* est posé purement et simplement, autrement dit que sa position absolue exclut toute négation, toute restriction, toute relation à autre chose que lui, soit objet comme lui, soit sujet, — même tout degré. C'est donc que le concept même d'absolue position emporte absolument certains caractères et en rejette absolument certains autres. Des négations et des relations, n'étant jamais susceptibles d'être posées absolument, ne peuvent convenir à l'être, et c'est cela qui a été reconnu par l'ancienne Métaphysique, laquelle composait l'être d'un mélange de propriétés positives et de négations et ne rejetait ce mélange que pour l'*ens realissimum*.

L'être en soi a une qualité, car il ne saurait rester indéterminé ; cette qualité, rigoureusement parlant, est inconnue, et sur ce point la *Critique* kantienne qui en interdit la connaissance est bien fondée ; cependant, nous avons du moins le moyen de déterminer par des approximations ce qu'elle doit être. Or, cette qualité doit être absolument simple, si l'on ne veut pas par la multiplicité des qualités introduire inévitablement dans l'essence de l'être la relation et la négation. À plus forte raison ne saurait-elle comporter aucune détermination quantitative, sans courir plus gravement le même risque. Enfin l'être ne saurait changer ; car ce qui change, c'est ce qui reçoit une autre qualité ; ce qui reçoit une autre qualité est une autre chose ; le

changement spontané aussi bien que le changement dû aux causes extérieures est aussi incompatible avec la nature de l'être que la pluralité des caractères : ce sont là des déterminations qui ne peuvent point se rapporter à l'être, mais uniquement à son phénomène.

Mais ces déterminations mêmes, et dans les limites mêmes où nous venons de les enfermer, comment sont-elles possibles ? C'est le cas, ou jamais, d'appliquer la méthode des rapports ; or cette application, nous l'avons vu, comporte la résolution d'un terme pris comme un dans une multiplicité. Ici donc nous devons supposer que l'unité absolue de l'être n'empêche pas d'admettre la pluralité des êtres, et nous le pouvons sans contradiction, car la multiplicité dans l'être n'est point la multiplicité de l'être. (*Vielheit im Seienden ist nicht Vielheit des Seienden. — Allgemeine Metaphysik*, § 208.) Ainsi une pluralité d'êtres réels, en soi simples et immuables, produisent, dans et par leur ensemble, ce que l'on ne saurait attribuer à chacun d'eux pris isolément sans tomber dans des contradictions de toutes sortes. Au reste, cette pluralité, si grande qu'elle soit, ne saurait être infinie, car l'infini ne comporte aucune absolue position. La représentation d'une chose pourvue de plusieurs propriétés, d'une substance constituée par plusieurs attributs, se produit lorsque sont données différentes séries d'êtres réels qui ont un même point de départ : c'est ce commun point de départ qui apparaît comme la chose, dont chacune de ces séries paraît la propriété. De même la représentation du changement se produit lorsque, à la place d'un ensemble d'êtres, un autre ensemble s'introduit en rapport avec ce qui fondait la substance : des concepts de ce genre sont ce que Herbart appelle des points de vue accidentels ; ces points de vue accidentels sont des façons pour la pensée de se représenter par des déterminations multiples l'ensemble des êtres simples. De même que la même ligne peut, selon les cas, être envisagée comme rayon ou comme tangente, de même qu'un son, sans cesser d'être ce qu'il est, comparé à d'autres sons, deviendra accidentellement une septième ou une octave, de même l'être simple peut et doit donner lieu pour la pensée à une multiplicité de déterminations, à des points de vue accidentels, qui ne valent du reste que pour la pensée seule.

Mais ceci réclame d'autres explications. En quoi consiste donc ces rapports qu'il y a entre les êtres réels et d'où dérivent les phénomènes ?

Supposons que les êtres réels soient différents par leur qualité, et supposons que cette diversité soit en partie une opposition. Aussi longtemps que les êtres restent chacun pour soi, l'opposition des qualités n'est pas perceptible. Mais aussitôt qu'ils se rencontrent dans un ensemble, quelque chose se produit ; car les opposés tendent à se supprimer ou à se détruire. Contre la destruction qui surviendrait, si les opposés pouvaient réellement se détruire, les êtres réels maintiennent chacun sa qualité simple, immuable, c'est-à-dire qu'ils restent chacun identique à soi-même. *La conservation de soi*, vis-à-vis des menaces de destruction du dehors (comparable à la résistance à une pression), est le seul événement réel, et c'est de lui que dérivent les événements apparents, les changements que nous constatons dans l'expérience. Ce qui se modifie, ce sont d'ailleurs uniquement les rapports entre les êtres, une chose s'affirmant tantôt par rapport à celle-ci, tantôt par rapport à celle-là ; mais ces rapports et leurs vicissitudes sont pour l'être même quelque chose de contingent et d'indifférent. Car c'est seulement notre pensée qui compare, qui conçoit des rapports divers entre des êtres en eux-mêmes indépendants et immuables. En lui-même l'acte par lequel un être se conserve lui-même est aussi simple et uniforme que la qualité qu'il a pour objet de conserver ; mais, en raison du changement dans les rapports, elle peut pour l'observateur s'exprimer comme une force d'intensité très diverse. Le réel ne change pas plus en lui-même que ne change un tableau dont les figures, vues de près, se distinguent avec une netteté parfaite, et, aperçues de loin, se brouillent dans un confus assemblage. — Telle est, en ses traits généraux, cette doctrine des destructions et des conservations de soi, dont Herbart fera dans sa psychologie, pour l'étude du mécanisme des représentations, un si large usage.

Nous ne pouvons pas suivre Herbart dans les développements méthodiques qu'il a donnés à sa pensée, dans sa théorie de la nature comme dans sa psychologie. Nous ne pouvons considérer que les principes généraux de son système, dans leur rapport avec le Kantisme.

La thèse génératrice du système, c'est qu'il n'y a point de devenir absolu, et c'est aux Éléates, — Herbart reconnaît cette paternité lointaine et authentique, — que revient l'honneur d'avoir proclamé que la qualité de ce qui est absolument simple et ne doit être déterminée par aucune opposition interne ; c'était Héraclite qui leur avait fourni, par son affirmation du

devenir absolu et sa reconnaissance des oppositions qu'il implique, l'occasion de prendre conscience, par réaction, de la simplicité et de l'immutabilité de l'être. Le tort des Éléates fut de rompre tout lien entre l'être absolu et les phénomènes. Leucippe leur objecta avec raison que tout phénomène suppose quelque chose qui apparaît, qu'une pluralité des choses étant donnée doit avoir pour fondement une pluralité primitive. Mais nous avons vu en quel sens il faut admettre cette pluralité, et à quel point surtout les êtres primitifs, — êtres simples, véritables monades, — diffèrent des atomes du matérialisme.

Nous avons vu comment, à l'aide d'une définition de l'être fournie par Kant, Herbart va à l'encontre de la direction idéaliste, *apriorique*, de la doctrine kantienne : c'est la pensée qui gravite autour de l'être. De là des méthodes d'explication qui, sans méconnaître les fonctions propres de l'intelligence, les considèrent cependant comme dérivées et les subordonnent à la détermination de l'objet. Ainsi, tandis que Kant considère la critique de la raison comme le fondement indispensable de toute philosophie, Herbart la rejette comme impossible, et réclame avec Descartes que la philosophie commence par le doute, par la critique, non des facultés, mais des notions naturellement présentes en nous. Kant reste attaché à la distinction wolffienne de l'âme en plusieurs facultés, et par là il demeure dans le dogmatisme ; Herbart a entrepris une explication de l'âme dont le postulat est précisément la non-existence de ces facultés. Kant s'est surtout préoccupé d'établir le caractère *a priori* des formes de la sensibilité, des catégories de l'entendement ; Herbart tient cette doctrine des catégories pour un modèle de désordre dans un ordre apparent, et il s'est appliqué avant tout à rechercher si ces formes ou ces concepts, quelle qu'en fût l'origine, étaient vraiment concevables. (Sur la différence de Kant et de Herbart, voir Hartenstein, *Ueber die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbartscher Philosophie*, 1838, pp. 14 sq.)

Avec une certaine définition de l'être, Herbart admet après Kant le caractère antinomique de la connaissance non philosophique ; mais tandis que pour Kant la Métaphysique théorique développe la contradiction, pour Herbart elle la fait évanouir. Kant et Herbart sont d'accord pour ne pas transporter la contradiction dans l'existence objective ; seulement, tandis que Kant rend notre raison même responsable de la contradiction quand elle

veut dépasser la connaissance empirique pour atteindre à la connaissance de l'être en soi, Herbart rend l'apparence empirique responsable et charge une exacte conception de l'être en soi du soin de la supprimer. — Mais il reste que, en toute rigueur, pour Herbart comme pour Kant, l'être en soi est inconnaissable, que la connaissance a un caractère subjectif, — caractère subjectif dominateur pour Kant, — caractère subjectif subordonné pour Herbart.

Et c'est par cette subordination même, par l'extrême souci, également, de ne pas perdre de vue l'expérience, par la tendance à s'en tenir au *fini*, que la philosophie de Herbart se distingue des philosophies de Fichte, de Schelling, de Hegel. Non qu'il n'y ait cependant certaines affinités. — Fichte a été l'éducateur de Herbart. — La méthode de rectification et d'achèvement des concepts n'est pas sans analogie avec la dialectique de Fichte et de Hegel ; mais l'on voit aussi les différences, si l'on prend surtout Hegel pour terme de comparaison. Hegel fait de la dialectique l'expression du mouvement de la pensée identique au mouvement de l'Être, et s'il n'érige pas la contradiction en loi définitive et absolue, il en fait un moment nécessaire du développement de l'Idée ; autrement dit, il ne conçoit l'identité que comme contenant l'opposition qu'elle dépasse. Herbart fait du travail dialectique une œuvre d'épuration qui n'intéresse essentiellement que la pensée et qui ne réussit que tout autant qu'elle est tournée vers la représentation de l'identité pure et simple qu'est l'Être ; il ne tient donc la contradiction que pour un accident. Il arrive cependant à Herbart d'être obligé de faire valoir les moyens propres et les ressources complexes de la pensée pour trouver l'Être, faute de l'atteindre, et nous présenter en somme la connaissance comme beaucoup plus complexe et plus riche que ce que la simple conception de l'Être peut donner, — de laisser indécise la question de savoir s'il ne faut pas investir les Êtres des relations que la pensée leur assigne.

CONCLUSION

Nous sommes bien loin d'avoir épuisé les commentaires que la pensée de Kant a reçus des influences mêmes qu'elle a exercées. Nous nous sommes borné à indiquer, souvent par des traits généraux, les principales doctrines allemandes de la fin du XVIII et du commencement du XIX^e^ siècle qui se rattachent à elle et qui en dérivent. Nous nous sommes surtout appliqué à montrer comment, de diverses thèses plus ou moins complètement posées dans les limites de la *Critique*, s'étaient dégagées par transformation et extension des formes de pensée métaphysique. — Nous avons dû laisser de côté des doctrines qui ont surtout comme point commun avec la *Critique* l'idée de la limitation de la raison et qui, à ce titre, ont défendu à des degrés différents un certain irrationalisme, Jacobi, Schleiermacher ; mais nous avons vu cet irrationalisme réaliste se concilier chez Schopenhauer avec un idéalisme subjectiviste plus ou moins fidèlement reproduit de Kant. Et il est bien vrai que le Kantisme peut reconnaître comme un fruit légitime aussi bien le réalisme que l'idéalisme spéculatif. Chez Kant, réalisme de la *Chose en soi*, — mais réalisme du donné, du phénomène lui-même, en tant qu'il est justiciable de l'intuition, et non pas de l'entendement ; réalisme par la nécessité proclamée de lier l'intuition à l'entendement pour que la connaissance soit objective, par l'impossibilité affirmée de conclure du concept à l'être. En ce sens le réalisme hyper-objectiviste de Herbart descend de Kant comme en descend l'idéalisme hyper-subjectiviste de Fichte. Cependant la descendance de l'idéalisme n'est pas là seulement la première dans l'ordre de primogéniture, mais celle qui présente le plus manifestement des preuves de filiation. Idéalisme de la *Critique* : les conditions de la connaissance n'existent que dans et par la pensée. De la

pensée législatrice à la pensée créatrice, de la pensée qui a pour contenu des synthèses *a priori* à la pensée qui synthétise par conciliation des contradictoires, la marche est en somme assez directe : — oui, si l'on considère que progrès est développement de conséquences. — Mais il y a peut-être mieux dans le Kantisme : union d'exigences complémentaires, exigence de l'esprit et souci de l'expérience, mesure dans la spéculation, et condamnation du dogmatisme naturaliste scientifique. — Le retour à Kant de la pensée allemande durant la seconde moitié du XIX^{e} siècle a été pour elle une façon de se ressaisir contre les témérités d'une spéculation aventureuse et contre les prétentions dogmatiques d'une certaine science, traduisant ou procurant ainsi une notion plus souple de l'esprit et une notion plus large de l'expérience.

À propos de cette édition électronique

Ce livre électronique est issu de la bibliothèque numérique Wikisource[1]. Cette bibliothèque numérique multilingue, construite par des bénévoles, a pour but de mettre à la disposition du plus grand nombre tout type de documents publiés (roman, poèmes, revues, lettres, etc.)

Nous le faisons gratuitement, en ne rassemblant que des textes du domaine public ou sous licence libre. En ce qui concerne les livres sous licence libre, vous pouvez les utiliser de manière totalement libre, que ce soit pour une réutilisation non commerciale ou commerciale, en respectant les clauses de la licence Creative Commons BY-SA 3.0[2] ou, à votre convenance, celles de la licence GNU FDL[3].

Wikisource est constamment à la recherche de nouveaux membres. N'hésitez pas à nous rejoindre. Malgré nos soins, une erreur a pu se glisser lors de la transcription du texte à partir du fac-similé. Vous pouvez nous signaler une erreur à cette adresse[4].

Les contributeurs suivants ont permis la réalisation de ce livre :

- ElioPrrl
- Raymonde Lanthier
- Yland
- Le ciel est par dessus le toit
- Tylwyth Eldar

---

1. ↑ http://fr.wikisource.org
2. ↑ http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.fr
3. ↑ http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html
4. ↑ http://fr.wikisource.org/wiki/Aide:Signaler_une_erreur