



FICHTE CONTRE SCHELLING

Author(s): Xavier Léon

Reviewed work(s):

Source: *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 12, No. 6 (Novembre 1904), pp. 949-976

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40893016>

Accessed: 09/11/2011 07:05

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue de Métaphysique et de Morale*.

<http://www.jstor.org>

FICHTE CONTRE SCHELLING

L'année 1801 marque dans les rapports de Fichte avec Schelling une date mémorable : celle de la séparation des deux philosophes. Leur divergence n'est pas encore publiquement avouée, pour des raisons politiques : de peur qu'elle ne nuise à la bonne cause et ne soit exploitée « par les ennemis de la Science et par les imbéciles »¹ ; mais elle est affirmée et reconnue par eux dans le secret de la correspondance. Fichte accuse formellement Schelling de n'avoir jamais rien compris à la *Théorie de la Science*, ou de l'avoir comprise tout juste comme Fr. Nicolaï ; il l'accuse d'en avoir donné une exposition qui l'a tout simplement trahie². Et Schelling à son tour se défend de s'être borné à faire un exposé de la doctrine de Fichte ; il revendique hautement son indépendance, son originalité ; il appelle maintenant sa philosophie son système ; il demande qu'on juge ce système pour lui-même et par lui-même sans égard à son accord ou à son désaccord avec d'autres systèmes ; il demande enfin qu'on se décide à considérer chacune séparément l'exposition de Fichte et son exposition à lui : quitte à voir ensuite si et dans quelle mesure les deux systèmes doivent un jour s'accorder ou se sont jamais accordés³. Schelling ajoute que Fichte en tenant à cacher au public leurs divergences prouve qu'il sait bien, à part lui, la non-conformité des buts que chacun d'eux poursuit, et il déclare que le public, en dépit du désir de Fichte, a de bons yeux ; qu'on ne peut pas les lui ôter pourtant ni les couvrir d'un bandeau : la preuve en est dans la publication d'un livre — auquel Schelling n'a d'ailleurs point participé — le livre d'un excellent esprit, le jeune Hegel, qui porte justement ce titre : *Diffé-*

1. Lettre à Schelling, 31 mai 1801, *Fichtes Leben und Literarischer Briefwechsel*, II, 346.

2. *Ibid.*, 341 et 370.

3. Schelling's *Darstellung meines Systems der Philosophie*, S. W., IV, Vorerinnerung, p. 110.

rence entre le système de philosophie de Fichte et celui de Schelling¹. A la suite de ces déclarations de Schelling, Fichte ne cherche plus même à sauver les apparences et il est remarquable que dorénavant tous ses écrits, tous ses cours seront des actes de polémique à l'égard de Schelling, des réponses à la succession de ses ouvrages.

L'*Exposition de la Théorie de la Science de 1801* — la première qu'il ait refaite depuis celle de 1794 et dont il dit, qu'en dépit de ses efforts depuis une année pour la retourner en tous sens, il en est toujours revenu malgré lui à sa découverte vieille de plus de huit ans, à son ancienne exposition tout à fait oubliée de lui², — l'*Exposition de la Théorie de la Science de 1801 (Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801)* est, de l'aveu propre de Fichte dans une lettre au professeur Schad³, une réponse destinée à mettre fin à la prétention de Schelling de compléter la *Théorie de la Science*⁴, et c'est — le titre et la division par seuls paragraphes, nouvelle chez Fichte, familière à Schelling, l'indiquent assez — une réponse à l'ouvrage que Schelling avait intitulé : *Exposition de mon Système de Philosophie (Darstellung meines Systems der Philosophie)*. Ce n'est pas d'ailleurs le titre seulement qui le prouve, mais aussi la marche des idées.

L'*Exposition de mon Système de Philosophie* de Schelling (1801) se réduit essentiellement à trois points : 1° la définition de l'Absolu comme exclusive de toute différenciation entre le sujet et l'objet, comme pure identité avec soi, comme susceptible aussi d'une connaissance directe et immédiate, d'une intuition intellectuelle : conception contraire à celle de Fichte pour lequel l'Absolu, déterminé en fonction du pur Objet et par opposition à lui, est posé non comme l'objet d'une

1. *Fichtes Leben und Literarischer Briefwechsel*, II, 336, Schelling an Fichte, 3 octobre 1801.

2. *Ibid.*, II, p. 346, lettre du 31 mai.

3. Was Professor Schelling betrifft, so ist mir das, was Sie mir gütigst melden nicht unbekannt gewesen. Ich hoffe meine zu Ostern erscheinende neue Darstellung soll sein Vorgeben dass er mein System, welches er *nie verstanden* hat, *weiter geführt*, in seiner ganzen Blöße darstellen. (Brief. an Prof. Schad. 29 décembre 1801.) *Fichtes Leben und Literarischer Briefwechsel*, II, p. 370.

4. Dans sa préface au système de l'Idéalisme transcendantal Schelling avait écrit : Der Zweck des gegenwertigen Werkes ist nun eben dieser, den transcendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich seyn soll, nämlich zu einem System des gesamtsten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht bloss im Allgemeinen, sondern durch die That selbst zu führen d. h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Principien auf alle mögliche Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens, welche entweder schon vorher aufgefornen aber nicht aufgelöst waren oder aber erst durch das System selbst möglich gemacht worden und neu entstanden sind. *System des transcendentalen Idealismus*, 1800, Vorrede, SW. III, p. 330.

intuition immédiate, mais comme l'Idéal même de notre conscience, le but de ses efforts; 2° l'explication du monde, comme inclus dans la réalité totale de l'Absolu; et pour justifier, en face de l'existence de l'Absolu qui ne comporte aucune différenciation qualitative, aucune division entre le sujet et l'objet, le passage à cette division condition même de l'existence du monde du changement; pour opérer le passage, autrement inexplicable, de l'Absolu au relatif: la distinction de l'identité qualitative de l'Absolu et de la différence quantitative, la distinction de l'Absolu en soi et de sa représentation. Cette représentation comporte d'ailleurs une infinité de points de vue, exprimant chacun l'être universel par un certain degré, une certaine puissance d'identification entre le sujet et l'objet; leur ensemble, la hiérarchie de ces puissances, réalise, à travers le temps et le devenir, ce que l'Absolu est en soi, dans son acte éternel, l'identité du sujet et de l'objet; 3° à partir de cette différenciation quantitative du sujet et de l'objet: une déduction du réel au moins jusqu'à l'organisation (ligne, matière, force, lumière, pesanteur, aimantation, chaleur, électricité, procès chimique, etc.).

Or, dans son *Exposition de la Théorie de la Science* de 1801, Fichte commence par combattre la prétention émise par Schelling de définir l'Absolu et d'en partir. L'Absolu est en dehors du savoir, car tout savoir le relativise: il ne peut donc être défini, ni comme savoir, ni comme être, ni comme identité des deux, ni comme indifférence. Cette définition cache à sa racine le vice originel de tout dogmatisme, la prétention de faire entrer l'objectif absolu dans le subjectif; mais si l'objectif et le subjectif étaient originellement indifférents comment pourraient-ils jamais ensuite se différencier? Il faudrait que l'Absolu se détruise lui-même et devint relatif. Contradiction ruineuse qui fait du système de l'identité absolue le véritable système de l'absolue nullité¹.

L'Absolu tel que Schelling le pose est condamné à demeurer éternellement en lui-même figé dans le néant de son identité, il n'est susceptible d'aucune détermination, il n'entre pas en soi dans notre conscience, il ne peut donc être le point de départ de la philosophie. Ce point de départ, le seul possible, est celui qu'admet la philosophie critique: le savoir qui est sinon l'Absolu en soi, du moins sa forme, l'unité; et qui, étant une réflexion, en même temps qu'il est un est

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, § 27, p. 66.

multiple, susceptible de division à l'infini¹. L'unité, grâce à laquelle le savoir forme un système clos et non une série dont l'infinité se perdrait dans le vide, est la loi du savoir, sa détermination originelle; l'infinité la matière même dont la réflexion tisse sa trame, faisant passer la multiplicité que l'unité enferme² « du zéro de la clarté où le savoir se borne à être sans se connaître, successivement et progressivement, à la clarté absolue où il se pénètre et habite en soi »³. Ce passage, à travers les divisions de la réflexion, de l'inconscient où le savoir est, à l'origine, pour la réflexion un néant, une limite absolue, un être en soi⁴, à la conscience réfléchie, constitue le progrès même de l'esprit et fournit aussi l'explication de l'existence du monde. Par cette conception Fichte entend rectifier une double erreur de Schelling : la première consiste à faire sortir le savoir de l'être, alors que le savoir ne suppose rien en dehors de lui que sa propre possibilité⁵, grosse dans son unité, encore indivise, de l'univers entier⁶. Car le savoir se tire tout entier de cette possibilité même, il n'y a pas d'être en dehors de lui, et c'est cette fermeture du savoir à tout ce qui y est étranger, c'est ce caractère absolu du savoir qui est la marque de l'Idéalisme transcendantal⁷. La seconde erreur — et celle-ci sépare radicalement la *Théorie de la Science* des nouveaux systèmes à la Spinoza, — consiste à faire du savoir réfléchi un progrès nécessaire de l'Être, alors qu'au fond il est un accident, l'Accident absolu. La réflexion est, en effet, un acte de liberté, de spontanéité absolue, un acte dont on peut dire qu'une fois paru il a sa détermination nécessaire : la réalisation du savoir inconscient, mais dont la position est, en soi, purement contingente⁸.

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, § 40, p. 21.

2. *Ibid.*, § 32, p. 89 et 90, § 36, p. 106 et 110.

3. *Ibid.*, § 4, p. 12.

4. *Ibid.*, § 26, p. 63.

5. *Ibid.*, *id.* et § 42, p. 132.

6. *Ibid.*, § 4, p. 10.

7. *Ibid.*, § 47, p. 35, et § 48, p. 37.

8. Hier liegt abermals ein Hauptdifferenzpunkt oder vielmehr eine Folge des Einen Differenzpunctes des wahren Idealismus der Wissenschaftslehre von spinozisirten neueren Systemen. In ihnen soll — und noch dazu das empirische Seyn — das Wissen als sein nothwendiges Resultat, als « höhere Potenz » desselben bei sich führen. Dies aber widerspricht dem inneren Charakter des Wissens, welches ein absolutes Entspringen ist, ein Entstehen aus der Substanz der *Freiheit*, nicht des *Seyns*, — und zeigt den Mangel an einer intellectuellen Anschauung dieses Wissens an. Es muss allenthalben und in jeder Gestalt dasselbe Verhältniss des Wissens zum Seyn bleiben, das bei dem absoluten Wissen und Seyn sich gefunden hat — dass nemlich das erstere nur ein zufälliges Seyn gegen das letztere habe, — ein *Accidens* des letzteren sey, hervor-

Le savoir ainsi déterminé permet à Fichte de résoudre le second problème traité par Schelling, celui de l'origine du monde. Ce problème, du point de vue de Schelling, est insoluble et le passage de l'unité qualitative à la différenciation quantitative n'explique rien car il reste à expliquer ce passage même; l'Absolu primitivement posé, il reste inconcevable que l'Absolu ait besoin de sortir de soi et de se manifester. Au contraire cette quantification du sujet et de l'objet, cette divisibilité qui est à l'origine du monde s'explique parfaitement si l'on part du savoir; elle est alors l'expression même du savoir dans sa réflexion¹. Le monde n'est donc nullement, comme le veut Schelling, un miroir, une expression, une révélation, un symbole de l'Éternel², il est simplement la condition de la Réflexion, il est la limite qu'elle suppose et qu'elle s'oppose pour pouvoir naître et se développer; limite sans cesse mobile, puisqu'à chaque instant la réflexion tend à la dépasser; limite dont la réflexion ne pourrait cependant s'affranchir sans se détruire elle-même³. Le monde est vraiment en ce sens, comme le déclare Fichte, le combat de l'être et du non-être, la contradiction interne absolue⁴; il n'existe donc pas, à proprement parler, il n'est rien qu'un produit de la pensée⁵; à aucun degré il n'a, comme le voulait Schelling, d'existence à soi.

Ce n'est pas tout. Fichte s'est efforcé de montrer comment de la série des combinaisons de plus en plus complexes des deux éléments du savoir (l'infinité de la liberté et l'unité qui la détermine), puis de la complication croissante des réflexions sur le donné primitif naissent pour nous les différents éléments qui constituent le monde dans sa forme et dans sa matière (espace, temps, matière, force, sentiment, vouloir); et cette construction est visiblement une réponse au troisième des points traités par Schelling dans l'*Exposition de mon système*.

Le monde ainsi construit mérite-t-il l'accusation de formalisme que déjà Schelling avait lancée contre la *Théorie de la Science*? Non,

gehend aus dem absoluten (somit auch nicht seyn könnenden) Sichvollziehen der Freiheit. *Ibid.*, § 41, p. 131, Vide quoque, § 28, p. 69, § 29, p. 72, § 35, p. 104.

1. *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, § 21, p. 47 et § 30, p. 80.

2. *Ibid.*, § 32, p. 87.

3. *Ibid.*, § 48, p. 158-159.

4. *Ibid.*, § 32, p. 87.

5. *Ibid.*, *id.*, et p. 86.

si l'on remarque, avec Fichte, que le formalisme du savoir et la phénoménalité du monde des sens — auquel sans doute n'appartient pas la réalité absolue — sont les conditions de réalisation de l'ordre purement intelligible, qu'ils ont pour but l'établissement du pur Moralisme¹. Ce moralisme est la clef de voûte de l'Idéalisme transcendantal; Schelling ne l'a jamais compris : de là son naturalisme, de là sa radicale inintelligence de la *Théorie de la Science*².

L'*Exposition de mon Système de Philosophie* auquel répond Fichte dans l'*Exposition de la Théorie de la Science* est de 1801; en 1802, Schelling fait paraître *Bruno* et l'*Exposition ultérieure du Système de Philosophie*. Et, dans ces deux ouvrages, il attaque de nouveau la doctrine de Fichte qu'il prétend dépasser. C'est dans la seconde et la troisième partie (B et C) de son dialogue que l'auteur (Bruno) confronte sa philosophie avec celle de Fichte (Lucien). Il reproche à Fichte d'en être resté à un Idéalisme tout relatif, au point de vue du Savoir de la conscience qui oppose encore l'objet au sujet, le réel à l'idéal, l'Être (*Seyn*) au Savoir (*Wissen*), ce sont les expressions mêmes de Schelling. Le Savoir et l'Être se conditionnant réciproquement ne peuvent être principe; le principe doit être cherché en dehors de cette relation, dans l'unité absolue des deux termes, dans la conscience pure; cela, Fichte l'a bien vu; mais cette unité ne peut être pour lui qu'un but inaccessible, que l'objet du devoir : c'est au fond une croyance. De plus cette unité est ainsi conçue par Fichte non pas comme une conciliation, une identification des deux termes Être et Savoir, mais comme la réduction de l'Être au Savoir, du Réel à l'Idéal. L'Idéalisme de Fichte, encore imparfait, admet une inadéquation entre les deux éléments qui constituent la matière et la forme de l'Absolu. A cet Idéalisme imparfait Schelling oppose son Idéalisme absolu qui au-dessus de l'opposition de l'Être et du Savoir élève un

1. Nun kann es wohl seyn... dass sich in der Wissenschaftslehre, doch ihr untergeordnet eine höchste reale Ansicht finden werde, nach der zwar das Wissen auch absolut sich selbst schafft und damit alles Geschaffene und zu Schaffende, aber nur der Form nach, der Materie nach aber nach einem absoluten Gesetze (worein sich eben das absolute Seyn verwandelt), welches Gesetz nun einiges Wissen und dadurch Seyn, als die höchste Position negirt. Reiner Moralismus, der realistisch (praktisch) durchaus daselbe ist was die Wissenschaftslehre formal und idealistisch. *Ibid.*, § 26, p. 64.

2. Der Ausdruck *Sinnenwelt* involvirt der Strenge nach einen Widerspruch. Es ist hier, in der Anschauung, in der That kein Universum und keine Totalität, sondern die schwimmende, unbestimmte Unendlichkeit die nie gefasst wird. Universum ist nur fürs Denken, dann aber ist's schon ein sittliches Universum. Man kann hiernach gewisse Theorien über die Natur beurtheilen. *Ibid.*, § 42, p. 133.

principe qui vraiment les identifie sans supprimer l'un ou l'autre¹.

Dans l'« *Exposition ultérieure* » Schelling reproche encore à Fichte de vouloir déterminer l'Absolu en fonction et par l'intermédiaire du Savoir de la conscience, du Savoir humain et relatif, lieu de l'opposition du Moi et du non-Moi². De cette opposition ne pourra jamais sortir, déclare-t-il, l'indifférenciation absolue du sujet et de l'objet qui est le caractère de l'Absolu. L'Absolu, l'en-Soi (*Das An-Sich*), comme l'appelle ici Schelling, apparaît alors nécessairement au Savoir humain comme étranger, extérieur, comme chose en soi; aussi pour intégrer l'Absolu au Savoir humain Fichte est-il obligé d'en faire un pur Idéal, à jamais inaccessible, sans autre objectivité que celle que lui confère la croyance morale; et ce transport de toute réalité au devoir est la négation de la Nature et le triomphe du formalisme³. La seule solution au problème est celle qu'a adoptée Schelling: renoncer à déterminer l'Absolu par rapport à la conscience, le poser directement en soi, en l'affranchissant d'abord des limites qu'on lui impose arbitrairement. Et Schelling s'efforce de prouver que cette construction directe est possible, qu'il y a un point — le lieu même de la philosophie — où le Savoir de l'Absolu et l'Absolu coïncident, où l'adéquation est parfaite entre la forme et la matière de l'Absolu, et d'où sortent la certitude et l'évidence mêmes⁴.

A ces accusations Fichte répond dans sa *Théorie de la Science* de 1804, par laquelle il rompt le silence qu'il s'était imposé depuis son départ d'Iéna; et il y répond, en se plaçant sur le terrain même où Schelling le conviait. Il défend, déclare-t-il, la Critique, inaugurée par Kant, achevée par lui, contre la vieille erreur du dogmatisme en train de renaître de ses cendres, contre la philosophie qui place l'Absolu dans l'Être, dans la Chose, dans l'« en-Soi⁵ » (il emprunte l'expression à Schelling); il défend la *Théorie de la Science* contre

1. Bruno, p. 253-57 et 321-29. S. W. IV.

2. *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, S. W. IV, p. 353-354.

3. *Ibid.*, p. 355-357.

4. *Ibid.*, p. 358-60, 361, 363, 368, 369.

5. Ich kann im Vorbeigehen hinzusetzen, auch *seit* Kant ist es ausser in der Wissenschaftslehre allenthalben und ohne Ausnahme bei den angeblichen kantianern, so wie bei den angeblichen Commentatoren und Weiterbringern der W.-L. bei demselben absoluten Sein geblieben und Kant ist in seinem wahren von ihm freilich nirgends deutlich ausgesprochenen Princip nicht verstanden worden; denn es kommt nicht darauf an, wie man dieses Sein nimmt, sondern wie man es innerlich hält und fasst. Man nenne es immerhin Ich. Wenn man es ursprünglich objectivirt und sich entfremdet so ist es eben das alte Ding an sich. *Die Wissenschaftslehre*, 1804, N. W. II, p. 95.

ceux qui ont commencé par la juger et la réfuter avant de la comprendre; dont les traits cependant ne l'ont pas atteinte, car son esprit leur est demeuré invisible¹; et il proclame qu'elle n'a rien de commun, en dehors du Kantisme, ni avec les philosophies antérieures, ni avec les philosophies nouvelles-nées, ces philosophies pipées dont elle diffère *toto genere*².

Le reproche qu'on lui adresse : l'impossibilité d'atteindre l'Absolu, est-il justifié? Que l'on y prenne garde, ce fut justement l'originalité de la *Théorie de la Science* d'avoir découvert le principe un et absolu qu'impliquait la Critique, sans que d'ailleurs Kant l'eût jamais formulé d'une manière expresse; car, à maintes reprises, il avait même déclaré inaccessible la racine commune du monde sensible et du monde supra-sensible, le lien qui unifiait le réel et l'intelligible³. Ce lien entre l'Être et le Savoir — Fichte reprend ici encore les expressions mêmes de Schelling attestant par là suffisamment son dessein, — cette unité sans laquelle la relation et la distinction même du Savoir et de l'Être ne se concevraient pas, voilà quel avait été toujours l'Absolu pour la *Théorie de la Science*⁴; c'est à cette unité que Fichte donne le nom de Savoir pur (*reines Wissen*)⁵ ou d'évidence ou de certitude — comme Schelling encore — par opposition au Savoir de la conscience, qui est justement le Savoir appliqué à l'objet et séparé de l'Être; et il se défend d'avoir réduit l'Être au Savoir, comme l'en accusait Schelling. Ce sont les prétendus réformateurs de la *Théorie de la Science* qui rejettent l'Absolu d'un des termes, où suivant leur opinion la *Théorie de la Science* l'a placé dans l'autre, dans la Chose qu'ils décorent d'ailleurs encore du nom de Moi, réduisant à ce nom la conquête de la philosophie critique⁶; la découverte de la philosophie transcendantale est justement d'avoir placé l'Absolu non dans la Chose, comme le dogmatisme, ni dans le Savoir subjectif, comme on le lui reproche, mais dans leur unité inséparable.

Et Fichte combat ici le nouveau Réalisme qui prétend construire

1. *Die Wissenschaftstheorie*, 1804, Vortrag III, p. 413.

2. *Ibid.*, Votr. II, p. 105.

3. *Ibid.*, Votr. II, p. 104.

4. *Ibid.*, *id.*, p. 101.

5. *Ibid.*, *id.*, p. 98.

6. Die Verbesserer nun, um ihrer verbessernden Superiorität eine Stätte auszufinden, haben das Absolute aus der Einen Hälfte, in welcher es ihrer Meinung nach in der W.-L. steht, wieder geworfen in die zweite Hälfte, beibehaltend übrigens das Wörtlein Ich, welches wohl zuletzt die einzige Ausbeute des kantischen, und wenn ich nach ihm mich nennen darf, meines der Wissenschaft gewidmeten Lebens sein wird. I Vortrag, p. 96-97.

l'Absolu, l'en-Soi, comme il l'appelle après Schelling, en dehors de tout rapport avec la conscience, dans une intuition purement intellectuelle. Il montre qu'il n'y a pas d'autre construction possible de l'Absolu que celle dont parle la *Théorie de la Science*. Cette construction consiste à partir non de l'Absolu qui, en soi, nous est inaccessible et que notre seule affirmation détruit en le relativisant, non de l'Absolu qui ne peut être, comme une chose, l'objet d'une intuition, fût-ce intellectuelle, mais du Savoir. Constatant le vice originel de la conscience, l'extériorisation vraiment irrationnelle de l'être par rapport à la pensée, véritable *projectio per hiatus*, suivant l'expression de Fichte, nous reconnaissons cependant l'illusion de cette extériorisation, et l'obligation pour notre Raison d'affirmer, au moins pratiquement, l'unité du réel et de l'idéal. Cette unité échappe d'ailleurs à notre intelligence, et l'Absolu, devient ainsi l'objet du Devoir, le but de notre effort moral, la réalisation de l'Acte pur de la Liberté. Seulement Fichte affirme, triomphant ici encore des objections de Schelling, que cette unité ne peut être posée directement en soi, mais seulement par opposition à la séparation qui est la forme de notre savoir et comme le principe de son explication, qu'elle exige ainsi la position même de ce Savoir dont elle est la destruction : « L'absolument inconcevable pour arriver à la lumière comme ce qui se suffit à soi-même exige la destruction du concept, et cette destruction sa position même »¹. Mais cet Absolu réalisé par la négation de la Réflexion n'est point un être étranger au Savoir, c'est le fond même du Savoir, son essence supérieure, l'unité pure, la certitude absolue². L'Absolu impossible à atteindre en soi, isolé et comme suspendu dans le vide devient ainsi immanent à la conscience, son Idéal enfin. Et par là Fichte échappe au dogmatisme et à la transcendance qu'il reproche à Schelling, incapable de sortir sans contradiction de l'être absolu qu'il a commencé par poser, obligé qu'il est de sacrifier le monde ou de sacrifier Dieu : « ne voulant pas sacrifier le monde, ayant le devoir de ne pas sacrifier Dieu »³.

A la fin de l'année où il faisait ce cours, Fichte entreprenait pour le semestre d'hiver 1804-1805 une série de conférences sur les « *Traits caractéristiques du temps présent* » ; puis, nommé quelques mois plus tard à l'Université d'Erlangen, il y ouvrait en mai 1805 une

1. *Ibid.*, Vortrag IV, p. 117.

2. *Ibid.*, Vortrag XXV, p. 290-91, et XXVI, p. 295-300.

3. *Ibid.*, Vortrag VIII, p. 147.

série de leçons sur « *L'essence du savant et ses manifestations dans le domaine de la liberté* » et dans ce double enseignement il faut voir encore une réplique à Schelling, aux « *Leçons sur la méthode des travaux académiques* » professées à Iéna en 1802 et publiées en 1803. Cette réplique porte sur la conception du savoir dans le monde comme révélation et comme image de l'Absolu, d'un Savoir qui n'est pas un simple instrument pour l'action; elle porte en second lieu sur les rapports de l'histoire et de la religion, sur la construction historique du Christianisme.

En ce qui concerne le premier point, Schelling faisait de tout savoir une participation au Savoir absolu identique à l'Absolu même, un effort pour atteindre à l'identité entre la pensée et l'être; il faisait de la connaissance totale de l'univers, l'image de la nature divine, la révélation de Dieu ¹. Et ce caractère même du Savoir d'être en quelque manière un Absolu, une fin en soi contredisait la doctrine de Fichte qui faisait du Savoir un pur instrument pour l'Action ².

A cette objection Fichte répond dans ses leçons d'Erlangen. Cherchant, lui aussi, le principe supérieur du savoir, il déclare à son tour qu'on peut très bien appeler « le principe supérieur de ce phénomène dans sa plus haute généralité l'idée divine ³ » et considérer le Savoir et l'Univers qui en est le reflet comme une manifestation de Dieu, une extériorisation de l'Absolu, sa « *Darstellung* » : c'est le mot même qu'employait Schelling ⁴. Mais il ajoute aussitôt le sens dans lequel il entend ces mots, et c'est en un sens diamétralement opposé à celui de Schelling. Fichte met, en effet, ses auditeurs en garde « contre une philosophie qui se décerne à elle-même le nom de Philosophie de la Nature et qui croit dépasser toute philosophie jusqu'à elle parce qu'elle fait de la Nature un absolu et cherche à la déifier. Qu'ils ne se laissent pas aveugler et tromper par elle. De tous temps cette conception a été le fondement aussi bien de toutes les erreurs

1. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, S. W. Erste V Vorl., p. 215, 218.

2. Wir haben gegen die Unbedingtheit der Wissenschaft einen sehr gangbaren Einwurf zu erwarten, dem wir einen höhern Ausdruck leihen wollen, als er gewöhnlich annimmt, nämlich : dass von jener in der Unendlichkeit zu entwerfenden Darstellung des Absoluten das Wissen selbst nur ein Theil, in ihr wieder nur als Mittel begriffen sey, zu dem sich das Handeln als Zweck verhalte. Handeln, Handeln! ist der Ruf, der zwar von vielen Seiten ertönt, am lautesten aber von denjenigen angestimmt wird, bei denen es mit dem Wissen nicht fort will... *Ibid.*, I Vorl., p. 218.

3. *Ueber das Wesen des Gelehrten*, etc., I Vorlesung p. 351, S. W. VI.

4. *Ibid.*, II Vorl., p. 361.

théoriques que de toutes les pertitions morales de l'humanité... Cette philosophie, loin d'être un progrès dans la vérité, est donc simplement un recul à la plus vieille et à la plus répandue des erreurs »¹.

Remarquant alors le caractère relatif du savoir qui loin d'être comme l'Absolu en soi un infini actuel, un acte éternel, implique un progrès, un devenir indéfini, Fichte lui refuse toute valeur absolue, toute existence comme fin en soi; et il en fait, précisément parce qu'il n'est pas l'Absolu, mais une simple réflexion sur l'Absolu, un moyen, un instrument pour la réalisation de l'Absolu qui est sa fin : le Savoir n'est donc pas la manifestation de l'Absolu au sens de la participation directe où l'entendait Schelling, il manifeste l'Absolu parce que l'Idéal est sa détermination suprême et qu'il l'exprime dans la mesure où il tend à réaliser, dans la Nature et même contre la Nature qui en soi est un néant, la vie purement spirituelle².

Le second point a trait à la philosophie de l'histoire. Dès la deuxième leçon sur la *Méthode des travaux académiques*, Schelling indique le principe qui est à l'origine de l'histoire : la nécessité du passage de l'instinct à la conscience, de l'animalité à la raison; ce passage, impossible d'une manière directe et immédiate, s'explique empiriquement par l'hypothèse d'une transmission, d'un Urvolk, éducateur du genre humain³; mais cette explication tout empirique n'est pas complète et satisfaisante : la véritable explication est une explication métaphysique qui fait de la transmission de la civilisation à travers les générations l'expression, dans le temps, de l'éternité et de l'universalité du savoir; l'espèce est ici le substrat qui établit la continuité du progrès de la raison dans le devenir⁴. Ce progrès est possible parce qu'à travers les conséquences de nos actions voulues — ces conséquences qui échappent à notre pouvoir et consti-

1. *Ibid.*, *id.*, p. 363-364.

2. *Ibid.*, *id.*, p. 366-367.

3. Es ist undenkbar dafs der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst sich vom Instinct zum Bewusstseyn, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Es müsste also dem gegenwärtigen Menschengeschlecht ein anderes vorgegangen seyn, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und ersten Wohlthäter des menschlichen Geschlechts verewigt hat. Die Hypothese eines Urvolks erklärt bloss etwa die Spuren einer hohen Kultur in der Vorwelt, von der wir die schon entstellten Reste nach der ersten Trennung der Volker finden und etwa die Uebereinstimmung in den Sagen der ältesten Völker, wenn man nichts auf die Einheit des allem eingebornen Erdgeistes rechnen will, aber sie erklärt keinen *ersten* Anfang und schiebt, wie jede empirische Hypothese, die Erklärung nur weiter zurück. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, II Vorl. p. 224-225.

4. *Ibid.*, *id.*, p. 224.

tuent la trame de la nécessité, de l'inconscient dans le monde — se manifeste le progrès même de la liberté absolue, en sorte que le développement du monde révèle un accord de plus en plus profond entre la nécessité et la liberté, entre l'inconscience et la raison. Et l'histoire apparaît alors comme la Révélation progressive de Dieu, qui autrement demeurerait inconscient, comme une épopée divine sans fin dont nous ne sommes pas seulement les spectateurs, mais les acteurs. Le point de vue de la Providence ou de la Religion succède à celui où dominait la loi purement civile et son règne quasi mécanique dans le monde romain; point de vue que précédait à son tour le règne du hasard de la civilisation antique, le règne du pur despotisme ¹. Ce domaine de la Providence ou de la Religion, Schelling s'applique à le définir dans ses dernières leçons en précisant le sens historique du Christianisme, substituant à la conception païenne d'un Dieu fini, qui prend la forme de la Nature et s'exprime par un polythéisme, l'idée d'un Dieu un et infini, intérieur à la conscience, qui pénètre la Nature d'esprit, d'infinité et se réalise à travers l'histoire par le progrès de la liberté; pénétration et réalisation rendues possibles par l'existence et le sacrifice de l'Homme-Dieu, du Christ ².

Fichte reprend, mais pour la combattre, cette conception de l'histoire dans les *Leçons sur les traits caractéristiques du temps présent*. Il emprunte à Schelling, et presque textuellement, le principe d'où sort le développement de la civilisation; le passage de l'instinct à la conscience; de la raison naturelle à la raison réfléchie ³; l'idée d'un peuple éducateur du genre humain et détenteur de la civilisation (Normalvolk) ⁴, la conception de l'histoire comme révélation progres-

1. Voir *System des transcendentalen Idealismus*, IV, p. 601-604 (S. W. III), auquel Schelling renvoie lui-même ici dans sa huitième leçon sur la construction historique du christianisme p. 290 (Ich habe schon anderwärts) (im System des transcendentalen Idealismus) gezeigt dafs wir überhaupt drei Perioden der Geschichte die der Natur, des Schicksals und der Vorsehung, annehmen müssen.

2. *Ibid.*, VIII Vorlesung, p. 287-295.

3. Durch diese Bemerkung zerfällt zuvorderst, nach dem aufgestellten Grundbegriffe, das Erdenleben des Menschengeschlechts in zwei Hauptepochen und Zeitalter: die eine, da die Gattung lebt und ist, ohne noch mit Freiheit ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet zu haben (Herrschaft des Vernunftinstinkts) und die andere, da sie diese vernunftmässige Einrichtung mit Freiheit zu Stande bringt (Herrschaft der Vernunftwissenschaft). *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, I Vorl., p. 8 et 9, S. W. VII.

4. Ferner, zu den inneren Bestimmungen der Menschheit gehört es, dass sie in diesem ihrem ersten Erdenleben mit Freiheit zum Ausdrücke der Vernunft sich erbaue. Aber zuvorderst: aus nichts wird nichts und die Vernunftlosigkeit kann nie zur Vernunft kommen; wenigstens in Einem Punkte seines Daseyns daher muss der Menschengeschlecht in seiner allerältesten Gestalt rein vernunftig

sive et jamais achevée de l'Absolu, de la Liberté et de la Raison¹; les stades mêmes de cette évolution : civilisation asiatique et règne du despotisme; civilisation gréco-romaine, règne de la loi civile; révolution et civilisation chrétienne, règne moral et religieux, règne de l'esprit fondé sur l'idée de l'Homme-Dieu, de la Nature-Esprit². Mais, en suivant Schelling, comme pas à pas, il est visible que Fichte entend le combattre.

Il le combat d'abord ouvertement dans sa huitième leçon, où il montre dans la philosophie de la Nature un produit de la corruption du temps, la fantaisie arbitraire d'une imagination individuelle, un rêve de visionnaire, une magie née d'une réaction contre cet autre produit de la corruption du temps, le plat rationalisme de Nicolaï; il voit dans cet appel à l'inconcevable qu'est le principe de Schelling, une impuissance de la réflexion et de la raison; dans ses prétentions scientifiques la négation de la vraie science; dans sa divinisation de la Nature une profanation de la Religion; et il oppose à cette philosophie pipée la norme de la raison, seule source de la vérité, seul principe efficace de l'action, seul fondement de la vie morale et religieuse; la norme de la raison dont la science est une science laborieuse qui exige qu'on y consacre sa vie entière et n'a rien de commun avec les visions de ceux qui s'imaginent déchiffrer d'emblée le secret de l'univers³. C'est à esquisser ce progrès de la vraie science, de la science de la Raison à travers l'histoire que Fichte s'est efforcé dans ces leçons, et c'est le sens qu'il faut attribuer à cette détermination des époques de l'humanité, qui en est la clé de voûte, depuis l'époque de la raison instinctive et inconsciente — l'époque de l'innocence — jusqu'à l'époque de la raison réfléchie et librement réalisée, — l'époque du règne des fins — en passant par les époques intermédiaires de la contrainte, de la révolte (époque de la critique, de la liberté naissante, mais sans frein), de la moralité (liberté soumise à la loi de la raison)⁴. En parlant ici le langage de

gewesen seyn, ohne alle Anstrengung oder Freiheit... wir sind daher zu keinem weitergehenden Schlusse berechtigt als zu dem dass der Zustand der absoluten Vernünftigkeit nur irgendwo vorhanden gewesen seyn müsse. Wir werden von diesem Schlusse aus getrieben zur Annahme eines ursprünglichen Normalvolkes das durch sein blosses Daseyn ohne alle Wissenschaft oder kunst sich im Zustande der vollkommenen Vernunftcultur befunden habe. IX Vorl., p. 133.

1. *Ibid.*, *id.*, 130-132.

2. *Ibid.*, XII Vorl., 175-185; XIII Vorl., p. 185-189.

3. *Ibid.*, Vorl. VIII, p. 114-127.

4. *Ibid.*, I Vorl., p. 6-15, et II, p. 16-18.

Schelling, en faisant du développement de l'histoire et de la raison une extériorisation de Dieu, Fichte met dans les mêmes paroles un tout autre sens : il fait non pas précisément du monde la révélation d'un Dieu d'abord posé, mais de Dieu, l'idéal du monde, le règne des fins qui est, en effet, la Cité divine et l'image de Dieu ; et il a soin, pour préciser sa pensée, d'établir que la philosophie de la Nature dans son explication de l'histoire en reste encore à l'époque inférieure de la révolte contre la raison, ignorant l'époque où la raison se possède et que s'efforce de définir la *Théorie de la science*. Loin d'être, comme Schelling l'affirme, un progrès sur elle, la philosophie de la Nature est donc d'un stade antérieur ; et les compléments qu'elle prétend donner à la *Théorie de la science* — en particulier la philosophie de l'histoire —, celle-ci les contient en germe. Fichte en donne ce traité même pour preuve.

Autre réponse encore à Schelling, le cours fait par Fichte à Berlin l'année suivante, durant le semestre d'hiver 1805-1806, sur l'*Enseignement de la Vie bienheureuse* ; réponse au petit traité intitulé : *Philosophie et religion*, et paru en 1804.

Le dualisme du Savoir et de l'Action, de la Nature et de la Moralité que Schelling avait dénoncé chez Fichte dans ses *Leçons sur la Méthode des travaux académiques*, aboutissait en somme à mutiler la philosophie en la séparant de la Religion, en reléguant dans le domaine de la foi l'Absolu dont la connaissance était interdite à la philosophie ¹ ; ce divorce, né de la philosophie kantienne et qu'expliquait la nécessité de conserver à la philosophie sa pureté en face d'une religion adultérée par les croyances populaires, Schelling ne l'admettait pas ; il prétendait revenir aux origines, où la Philosophie participait au caractère sacré de la Religion, en lui restituant son objet : l'Absolu ². Une Science de l'Absolu était possible et il s'ensuivait le renversement des rapports de la Morale et de la Religion : celle-ci n'était plus le postulat d'une moralité substituant, à l'intuition de l'Absolu qui lui manque, une exigence pratique dont elle est cependant impuissante à réaliser d'elle-même l'objet ; elle en était le fondement. A la Morale toute formelle du Devoir qui oppose le mal au bien et s'épuise dans une poursuite sans fin, à

1. *Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums*, I Vorlesung, p. 218-222, et VII, p. 276-279.

2. *Philosophie und Religion*, SW. VI, p. 15-18, Einleitung 21-27, Idee des Absoluten ; 29 sqq., Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältnis zu ihm.

cette Morale de dupes, Schelling substituait une Morale qui excluait le commandement comme le salaire; dont la loi était non la soumission, mais la pure liberté; la fin, non la poursuite, mais la possession; le caractère, non la souffrance, mais la félicité ¹.

Dans l'acte où s'accomplit cette possession de Dieu, cette identification de l'individu à l'universel, dans l'acte même de la Raison, Schelling voyait la Vertu suprême laquelle conférait à l'âme individuelle, avec l'indépendance à l'égard du corps, une existence éternelle; il combattait l'erreur de ceux qui, désireux d'éternité et incapables de cette vie supérieure, se forgeaient une vie future à l'image de la vie présente; comme si cette immortalité était autre chose qu'une mortalité prolongée, comme s'ils ne devaient pas mourir tout entiers ², ceux qui n'avaient pas su conquérir en ce monde l'immortalité. Et pour que l'immortalité des âmes fût possible en face de la réalité de Dieu, pour que l'accession des êtres finis à l'infinité fût non pas la négation, mais la pleine révélation de Dieu, Schelling admettait de la part de l'Absolu cette parfaite indifférence ou absence d'envie à l'égard de son image qui réalise d'après la formule de Spinoza l'acte suivant lequel Dieu s'aime d'un amour infini ³. Cette union avec Dieu, cette participation à l'amour

1. Die Realität Gottes ist nicht eine Forderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit, sondern nur, der Gott, auf welche Weise es sey, erkennt, ist erst wahrhaft sittlich... Es ist überhaupt erst eine sittliche Welt wenn Gott ist, und diesen seyn zu lassen, *damit* eine sittliche Welt sey, ist nur durch volkom, mene Umkehrung der wahren und nothwendigen Verhältnisse möglich. *Ibid.*, p. 53.

Ja! wir glauben dafs es etwas Höheres gibt als *eure* Tugend und die Sittlichkeit wovon *ihv*, armselig und ohne Kraft, redet: wir glauben, dass es einen Zustand der Seele gibt in welchem fur sie so wenig ein Gebot als eine Belohnung der Tugend ist, indem sie bloss der innern Nothwendigkeit ihrer Natur gemäss handelt... Die Bestimmung des Vernunftwissens kann nicht seyn dem Sittengesetz ebenso zu unterliegen wie der einzelne Körper der Schwere unterliegt, denn hiemit bestünde das Differenzverhältnifs: die Seele ist nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist. d. h., wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit ist. Wie unglücklich zu seyn oder sich zu fühlen die wahre Unsittlichkeit selbst ist, so ist Seligkeit nicht ein Accidens der Tugend, sondern sie selbst. *Ibid.*, p. 55.

2. Es kann daher auch nicht unsterblich heissen in dem Sinne, in welchem dieser Begriff den einer individuellen Fortdauer in sich schliesst. Denn da diese nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinn wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit und keine Befreiung sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele. *Ibid.*, p. 60.

Während dagegen in denjenigen welche schon hier von dem Ewigen erfüllt gewesen sind und den Dämon in sich am meisten befreit haben, Gewissheit der Ewigkeit und nicht nur die Verachtung sondern die Liebe des Todes entsteht. *Ibid.*, p. 61.

3. Mit dieser Ansicht vollendet sich erst das Bild jener Indifferenz oder

divin où l'homme a sa destinée et trouve sa félicité, était non un état originel, mais un retour à Dieu, une régénération consécutive à la chute d'où était sorti le monde, laquelle consistait dans un acte non pas de Dieu sans doute et contraire à son essence, mais de l'image où il est forcé de s'extérioriser, de se révéler pour se connaître ¹. Car cette image où l'Absolu se redouble et se représente exactement, sans être un principe distinct de l'Absolu et qui le contredirait ², prétendait, en vertu de la liberté même qu'elle tenait de l'Absolu ³, s'attribuer une existence à soi, s'ériger en absolu. Dans cette séparation, son acte propre, Schelling plaçait l'origine du mal, le principe de l'attribution de l'être à qui n'a pas en soi sa raison d'être, à l'être fini. Cette image de Dieu était pour Schelling exactement le Moi de Fichte dont l'acte prétend s'ériger en absolu et qui n'est rien en dehors de cet acte; le Moi d'où ne peut sortir qu'une philosophie du néant dont le seul mérite est d'avoir rendu possible, par opposition, une philosophie du réel ⁵. D'ailleurs la chute avait en Dieu qui est Tout, sinon le principe de sa réalité, du moins le

Neidlosigkeit der Absoluten gegen das Gegenbild, welche Spinoza trefflich in dem Satz ausdrückt : *dass Gott sich selbst mit intellectualer Liebe unendlich liebt*. Unter diesem Bild der Liebe Gottes zu sich selbst (der schönsten Vorstellung der Subject-Objektivierung) ist dann auch der Ursprung des Universum aus ihm und sein Verhältniss zu diesem in allen denjenigen Religionsformen dargestellt worden, deren Geist im Wesen der Sittlichkeit gegründet ist. *Ibid.*, p. 63-64.

1. *Ibid.*, p. 34.

2. *Ibid.*, p. 30-35.

3. *Ibid.*, p. 39.

4. *Ibid.*, p. 33-42.

5. Klarer hat wohl auf dieses Verhältniss von allen neueren Philosophen keiner gedeutet als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewusstseyns nicht in einer That-Sache sondern in einer That-Handlung gesetzt will... Das für sich-selbst-Seyn des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als *Ichheit* aus... Die Ichheit ist das allgemeine Princip der Endlichkeit... Wo die Ureinheit, das erste Gegenbild, in die abgebildete Welt selbst hereinfällt, erscheint sie als *Vernunft*; denn die Form, als das Wesen des Wissens, ist das Urwissen die Urvernunft selbst (*λόγος*)... *Ibid.*, p. 42.

Fichte sagt : die Ichheit ist nur *ihre eigene That*, ihr eignes Handeln, sie ist *nichts* abgesehen von diesem Handeln und nur *für sich selbst*, nicht *an sich* selbst. Bestimmter konnte der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst liegender wohl nicht ausgedrückt werden...

Die Bedeutung einer Philosophie, welche das Princip des Sündenfalls, in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen, wenn auch unbewusst, zu ihrem eignen Princip macht, kann, nach der vorhergehenden Vermischung der Ideen mit den Begriffen der Endlichkeit im Dogmatismus nicht gross genug angeschlagen werden. Es ist wahr, dass es, als Princip der gesammten Wissenschaft, nur eine negative Philosophie zum Resultat haben kann, aber es ist schon viel gewonnen, dass das Negative, das Reich des Nichts vom Reiche der Realität und dem einzig Positiven durch eine schneidende Grenze geschieden ist, da jenes erst nach dieser Scheidung wieder hervorstrahlen konnte. *Ibid.*, p. 43.

principe de sa possibilité ¹; elle avait pour conséquence la régénération, le retour des individus à l'universel comme condition de la pleine révélation de Dieu ²; et ce retour au principe universel de l'âme qui s'arrache à la faute initiale, c'était l'aboutissement de l'effort moral, c'était la vie religieuse, la vie bienheureuse dont la Morale apparaissait comme l'enseignement ³.

L'Enseignement de la Vie bienheureuse ou encore la Théorie de la Religion c'est justement le titre du cours de Fichte et ce cours est une nouvelle réplique aux accusations de Schelling. A l'accusation de ne point fournir une doctrine de vie absolue et de félicité, Fichte répond que l'effort de la *Théorie de la Science* a été justement d'enseigner la vraie vie, la vie spirituelle, la vie éternelle en face de la vie d'apparence, de la vie sensible où l'homme s'épuise en vain à chercher le bonheur ⁴; d'enseigner, elle aussi, qu'il n'y a pas de félicité et d'éternité outre-tombe ni dans la série des vies futures, sinon pour ceux qui ont su les conquérir en cette vie et les trouver déjà en eux ⁵. Il ajoutait que si la félicité consiste dans la possession de l'Idéal, dans l'élévation à la vie pure de l'esprit, il ne pouvait y avoir de félicité en dehors de la pensée et que la théorie de la félicité était nécessairement une théorie de la Science ⁶.

Fichte précisait seulement en quel sens était possible cette réalisation de l'Esprit, cette possession de Dieu qu'est la vie religieuse, la vie bienheureuse. Il montrait encore une fois qu'un rapport direct

1. *Ibid.*, p. 40 et 51-52.

2. *Ibid.*, p. 57 et 63.

3. Ausser der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniss zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik als die *Anweisung zu einem seligen Leben*, wie sie gleichfalls in dem Umkreis heiliger Lehren vorkommt, erst gegründet und eine Folge von ihr. *Ibid.*, Einleitung, p. 17.

4. Die *Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, SW, V, I Vorlesung, p. 403-408.

5. Vielleicht auch leisten sie Verzicht auf Befriedigung nur für dieses irdische Leben; lassen sich aber dagegen eine gewisse, durch Tradition auf uns gekommene, Anweisung auf eine Seligkeit jenseits des Grabes gefallen. In welcher bejammernswerthen Täuschung befinden sie sich! Ganz gewiss zwar liegt die Seligkeit auch jenseits des Grabes für denjenigen, für welchen sie schon diesseits desselben begonnen hat, und in keiner andern Weise und Art, als sie diesseits, in jedem Augenblick, beginnen kann; durch das blosse Sichbegrabenlassen aber kommt man nicht in die Seligkeit; und sie werden im künftigen Leben, die Seligkeit ebenso vergebens suchen, als sie dieselbe in dem gegenwärtigen Leben vergebens gesucht haben, wenn sie dieselbe in etwas Anderem suchen als in dem, was sie schon hier so nahe umgiebt, dass es denselben in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann, in dem Ewigen. *Ibid.*, p. 408-409.

6. *Ibid.*, p. 410.

et immédiat de l'homme à l'Absolu posé en soi, qu'un saut dans l'Absolu était inconcevable, que nous n'atteignons l'Absolu que dans sa forme. De cette forme, la forme même du Savoir, le Concept, susceptible, comme réflexion, d'une division à l'infini, il faisait sortir le Monde; et là où Schelling n'avait vu que le résultat d'une chute, il voyait au contraire l'instrument de la réalisation de l'Esprit, la condition du progrès de la Réflexion¹. Il montrait dans l'existence des consciences individuelles, dans leur effort douloureux pour accomplir le devoir, l'intermédiaire nécessaire à la réalisation de l'Idéal; la moralité demeurait toujours pour lui, en dépit des prétentions de Schelling, la condition de la vie religieuse, de l'élévation à la vie divine : Dieu est ce que fait celui qui s'est consacré à lui, qui s'inspire de lui; si vous voulez voir Dieu face à face, tel qu'il est en soi ne le cherchez pas au delà des nuages. Vous pouvez le trouver partout où vous êtes. Voyez la vie de ceux qui se consacrent à lui et c'est lui que vous verrez; consacrez-vous à lui et vous le trouverez au fond de votre cœur².

Et l'enseignement de la Science concordait ici avec l'enseignement de la foi le justifiant. C'est la théorie même du *λόγος*, du Verbe créateur du monde et médiateur entre Dieu et le monde; c'est la nécessité de l'intermédiaire du Christ, fils et représentant de Dieu, pour réaliser l'union de l'homme avec la divinité, pour spiritualiser le monde que justifiait la *Théorie de la Science*³. Du même coup le Moi de Fichte apparaissait, non pas tel que le représentait Schelling, comme la cause de la chute, mais tout au contraire comme le principe de la rédemption. Fichte reconnaissait cependant au point de vue du Savoir humain entre la Forme de l'Absolu — l'Absolu représenté dans nos consciences, le Verbe — et l'Absolu en soi, Dieu, une séparation; il reconnaissait, comme une conséquence nécessaire de notre limitation, la séparation de l'Absolu et de son extériorisation⁴. Mais il admettait un degré de connaissance supérieur encore à ce point de vue — qui est celui de la Religion, — la Science absolue où se compénétreraient l'Absolu et sa manifestation, Dieu et son Verbe⁵. Cette compénétration à laquelle notre réflexion ne peut atteindre puisqu'elle ne naît qu'avec la séparation, mais dont

1. *Ibid.*, III, p. 444-45; IV, p. 454-456; 458.

2. *Ibid.*, V, p. 472-74.

3. *Ibid.*, VI, 480-84.

4. *Ibid.*, IV, 452, et VIII, 510.

5. *Ibid.*, VIII, 510; XV, 469-474.

elle reconnaît la possibilité par là même qu'elle aperçoit sa propre limite, Fichte en faisait l'objet d'un acte supérieur à la Réflexion, car il est l'effacement de l'esprit individuel devant l'Universel, l'acte du sacrifice, l'Amour dont parle le Christianisme. Amour rationnel pourtant et qui n'a rien de mystique puisque, réalisant l'unité suprême, il est l'exigence même de la Raison¹ et constitue la Science absolue, la pure certitude. Fichte retrouvait ainsi la conclusion de la *Théorie de la Science* de 1804 faisant de la destruction de la Réflexion, du sacrifice du Concept, la condition de réalisation de l'Absolu. Mais en même temps qu'il montrait, à son tour, dans l'Amour une conséquence de la *Théorie de la Science*, il combattait indirectement la conception que Schelling s'en était faite. Schelling avait vu dans l'Amour la condition de la coexistence non contradictoire d'un Dieu posé en soi et de son extériorisation autrement inconcevable. Fichte, pour qui Dieu ne se réalise qu'à travers la conscience et comme son Idéal, fait de l'Amour non pas l'acte en vertu duquel Dieu consacre en quelque sorte sa déchéance, mais le sacrifice en vertu duquel l'individu renonce totalement à soi pour se confondre par la pensée avec l'Absolu.

Le problème des rapports de Dieu et du monde soulevé dans *Philosophie et Religion*, Schelling le reprit, pour l'approfondir, en 1809, dans ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, le premier ouvrage important qu'il publia ensuite. Il s'agissait sans doute d'expliquer l'existence du monde en face de l'existence de Dieu, le principe de l'explication consistant toujours dans l'existence d'une divinité dérivée du « Concept médiateur » (Mittelbegriff²) de toute la philosophie qui divinise la Nature et concilie le Réalisme panthéiste de Spinoza et l'Idéalisme formel de Fichte³. La Nature représente à travers ses différentes formes les différentes puissances du vouloir, jusqu'à la forme de l'humanité où s'exprime la liberté du Moi; et ce vouloir qui est le fond de la Nature réalise à travers la hiérarchie de ses degrés la puissance même de Dieu; Dieu, sous la forme de son image et de la liberté qui lui est inhérente, est ainsi immanent à la Nature et se révèle en elle. Mais dans cette révéla-

1. *Ibid.*, p. 539-542.

2. Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Gottlichkeit ist so wenig widersprechend, dass er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. W. VII, p. 347.

3. *Ibid.*, p. 350-52.

tion il ne s'affirme pleinement que par le triomphe sur le mal ¹; ce mal, inconcevable en Dieu, a sa cause réelle dans l'orgueil de l'homme qui, au lieu de reconnaître sa dépendance (la dépendance même de l'image d'où il sort) et de s'unir à Dieu, s'érige, pure image, en réalité absolue, et divinise son Moi; et cette séparation d'avec Dieu, cette divinisation de l'existence individuelle qui est la faute même se retrouve à travers toutes les formes du vouloir. Maintenant si le mal a sa cause effective dans le vouloir des êtres limités, la possibilité s'en trouve en Dieu même : dans la dualité de l'essence et de l'existence manifestée; de l'existence inconsciente ou puissance, vouloir aveugle et de l'existence consciente de soi; de la Nature et de l'esprit. Ces deux éléments coéternels en Dieu chez lui se supposent et s'identifient par un passage direct nécessaire, par procès intérieur, par une sorte de production divine d'où sort justement le monde ²; mais cette identification n'est ni nécessaire, ni immédiate en l'homme ³, dont la liberté peut exclure un terme de l'autre : d'où le mal, un mal dont il s'affranchit quand il en prend conscience et dont il peut s'affranchir précisément grâce à l'amour divin qui a uni ce qu'il sépare, l'Absolu et sa représentation, et a fait de cette dualité la condition de sa révélation, du passage de l'unité d'indifférence à l'unité intelligible. Ce Dieu d'amour auquel s'unit l'homme en se régénérant, n'est pas un Dieu tout abstrait, un Idéal à la manière du Dieu de Fichte, il est ainsi pour Schelling un Dieu vivant, un Dieu personne qui unit en lui la volonté à l'intelligence, le réel à l'idéal, la Nature à l'Esprit ⁴.

C'est contre cette théorie des rapports de Dieu et du monde que sont dirigés les cours de Fichte en 1812-1813 sur la *Théorie de la science*, sur la *Logique transcendentale*, sur les *Données de la conscience*, sur la *Théorie de l'État*.

Dans les cours de 1812 et de 1813, Fichte combat de nouveau la prétention d'atteindre directement l'Absolu et d'en déduire l'existence du monde : ce qui est une chimère, car pour atteindre l'Absolu en soi il faudrait sortir de notre conscience. D'ailleurs en posant cet Absolu en soi on se condamne à n'en pouvoir sortir, à ne pouvoir poser hors de lui quoi que ce soit, fût-ce son affirmation. Il faut

1. *Ibid.*, p. 373-377-380.

2. *Ibid.*, p. 357-58 et 362-63.

3. *Ibid.*, p. 388-89.

4. *Ibid.*, p. 399-408.

opposer au spinozisme renouvelé qu'est la philosophie de la Nature la *Théorie de la Science* qui admet deux absolus, — un absolu de fait, un absolu pour nous, notre point de départ : la Réflexion, le savoir ; un Absolu en soi — et qui peut le faire sans contradiction précisément parce que la Réflexion, l'absolu pour nous est une pure forme, le concept de l'Absolu en soi. C'est de la Réflexion qu'il faut partir et non de l'Absolu en soi qui nous est inaccessible ; c'est de la Réflexion, du Concept, Fichte l'a déjà montré, que sort naturellement le monde sans qu'il soit besoin de faire appel à une chute au fond inintelligible, car elle aboutit, en voulant tirer directement le relatif de l'Absolu, ou à absolutiser le relatif ou à relativiser l'Absolu¹. Et la Réflexion qui permet d'expliquer rationnellement l'existence du monde permet aussi d'expliquer rationnellement l'existence de Dieu sans ce saut dans l'Absolu qui est une renonciation à la Raison. Elle fait simplement de l'existence de l'Absolu la conclusion de ce que Fichte appelle une inférence médiate, de la nécessité où nous sommes, en présence de l'idée de l'Absolu qui est le fond de notre conscience et qui est une pure forme, de reconnaître ce caractère tout conceptuel du savoir et d'affirmer l'Absolu comme sa limite même².

Cet Absolu Fichte le conçoit d'ailleurs, non pas à la façon de Schelling comme un Être, ce qui est la vieille erreur du dogmatisme, mais comme un ordre intelligible, comme l'unité absolue des esprits qu'exige sans doute la conscience, mais que sa forme même, l'opposition du sujet et de l'objet lui interdit d'atteindre ; et l'existence de cet ordre dont l'avènement est le but nécessaire du monde donne son sens et sa valeur au monde de la Nature, simple produit de la réflexion, sans réalité en soi comme la lui prêtait Schelling³.

1. *Die Wissenschaftslehre*, 1812, p. 327-337.

2. *Ibid.*, p. 344.

3. Die Natur ist der Inbegriff dieses faktischen d. i grundlosen Seins, das nun, eben für das *faktische* Sehen, ist schlechtweg, weil es eben ist, absolut. In dieser Ansicht ruht die Naturphilosophie : wer wird sie ihnen bestreiten ? Wir aber reflectiren auf des *Princip* einer Natur überhaupt und so verliert sie ihre Absolutheit... Wir rufen es so laut, als man will : ja, die Natur ist das einzige and alleinige faktische Sein, das absolut faktische Sein : se laut als jene : das *faktische* nämlich. Aber nicht das einzige Sein überhaupt ; wir haben die ideale, geistige als die eigentliche Erscheinung Gottes, die an sich unsichtbar ist und sichtbar wird nur in der wirklichen, faktischen Welt. Diese wird uns daher zur blossen Sichtbarkeit von jener. Dies ist das eigentliche Verhältniss unserer Philosophie zu jener. Nicht Einverständnis ! Was sie sagen, laugnen wir durchaus nicht, die Absolutheit der Natur im faktischen Sinne ; wir

La *Logique transcendente* à son tour entend rectifier une erreur des *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* en reprenant le problème de la dualité de l'essence et de l'existence, de l'existence inconsciente et de l'existence révélée, où Schelling voyait l'origine de la possibilité du mal, tandis que Fichte y montre le dualisme qui est la condition originelle de l'esprit, le cercle dont il ne peut sortir sans renoncer à la Raison.

La *Logique transcendente* pose, en effet, en face de la Réflexion, de la faculté de construction, la nécessité d'un donné primitif, d'un fait pur et simple, d'un inconstructible, bref, d'une limitation originelle; et elle montre dans cette opposition non l'antinomie de deux principes irréductibles, mais le dualisme de la Réflexion et de l'Absolu, du principe de multiplicité et du principe d'unité qui est la condition du savoir, les deux premiers principes de la *Théorie de la Science*. La Réflexion implique l'Absolu comme sa limite et son objet tout ensemble; l'Absolu en soi, l'Inconscient exige la division, la détermination indéfinie de la Réflexion pour se réaliser, pour se comprendre, sans que, d'ailleurs, cette détermination puisse pour nous s'achever jamais. Toute la philosophie n'est que l'histoire de ce progrès qui conduit l'Absolu du néant à l'Être, de la virtualité à l'actualisation, de l'inconscient et de la nécessité à la conscience et à la liberté¹; mais, contrairement à ce que pensait Schelling, ce

wunschten dass es Alle so gut wussten, als wir. Sie können es gar nicht so keck behaupten. Eben so wenig widersprechen sie uns denn die Welt, von der wir reden, kennen sie nicht. Was wir sagen, ziehen sie herab in ihre Sphäre und da ist's verkehrt. Sie kennen nur *Eine*, wir *zwei* Welten, unter dem höhern Einheitsbände derselben, Gott, dem überweltlichen Träger and Gründer der Welt. *Ibid.*, p. 400.

Wo liegt denn darum der Streit der W.-L. mit der Naturphilosophie und allen dogmatischen Systemen, and wo die Punkte ihres Uebereinkommens? Die faktische Welt ist ein System von Bildern und Begriffen von gewissen Bestimmungen des Sehens und schlechthin nichts Anderes. Dies ist der Idealismus der W.-L.. Kein *Sein an sich* darum in dieser faktischen Welt, auch ohne Sehen, und ausser dem Sehen, das nur hier und da zufällig zum Sehen hindurchbräche. Hier der Widerspruch gegen die anderen Philosophien. Darin aber dass sie diese blosse faktische Anschauung nicht für ein Absolutes wollen gelten lassen, sondern einen höhern Grund derselben ausser ihr selbst suchen, stimmt ihnen die W.-L. bei. (und wenn sie uns darin bestreiten, und meinen uns darüber belehren zu müssen, so haben sie uns gar nicht bis zu Ende vernommen.) Nur sollen sie zu diesem Grunde nicht machen ein anderes *objektives* Sein, ausser dem Objektiven in der Anschauung, das nun in dieser Anschauung subjektiv-objektiv werde. Ein *Gesetz* (des Sehens nämlich) ist dieser Grund: und zu diesem müssen sie sich erheben. *Ibid.*, p. 423.

1. *Die transcendente Logik*, 1812, N. W., I; Vortrag IV, p. 132. V. VII, p. 164, 165, 167; V. VIII, p. 173, 175; V. XI, 199-204; V. XII p. 218; V. XIII, p. 227-230; V. XVIII, 277-281; V. XXI, p. 300 et 307; V. XXII, p. 314-315.

progrès ne s'opère pas dans l'Absolu même isolé de nos esprits, il s'accomplit à l'intérieur de nos consciences et par le progrès de la réflexion : la réalisation de Dieu, c'est le progrès même de l'esprit pour se comprendre.

La réalisation de ce progrès, la réalisation du surnaturel dans le monde fait l'objet du *Cours sur les données de la conscience* de 1813. Ce *Cours* fait suite à la *Logique transcendente*. La *Logique transcendente* ayant trouvé dans le dualisme des principes la condition du développement du savoir avait présenté, comme l'explication même de l'expérience, une esquisse de ce développement montrant comment se constituent à la fois les éléments formels et matériels du monde et elle aboutissait à reconnaître dans le mouvement et la Volonté qui le dirige le fond même de la Nature¹. C'était la conclusion de Schelling dans ses *Recherches*; mais Fichte lui donnait une signification tout autre. Schelling voyait dans le Vouloir la cause du mal, l'élévation de l'individu à l'Absolu et il voyait ce mal se préparer dans les profondeurs mêmes de la Nature jusqu'au moment où avec la Volonté réfléchie de l'homme il devient proprement la faute; Fichte, au contraire, par cette conception s'efforce dans les *Données de la conscience* de rattacher la Nature à la Moralité, de faire de la Nature l'incarnation de l'Esprit.

Si le Vouloir est le principe de la Nature, il est aussi l'acte du Moi, l'acte essentiel du sujet, l'expression de sa liberté, le Concept objectif, le Concept pratique. Dès lors entre le Vouloir comme Nature et la Volonté comme causalité intelligible plus d'irréductibilité; la Volonté étant à la fois Nature et Raison, l'accomplissement du devoir devient possible². Cette réalisation implique un progrès indéfini et s'exprime par une obligation : l'Idéal, qui est ici objet de la Volonté étant un objet infini, dépassant toute donnée³. Et ce progrès est l'œuvre de l'humanité raisonnable, car c'est seulement à travers la multiplicité des consciences individuelles que la Raison s'exprime et se manifeste. L'existence des individus — inexplicable pour Schelling qui part de Dieu, sinon par une déchéance au fond contradictoire avec son existence — devient pour Fichte la condition de réalisation de l'Idéal; elle est compatible avec l'unité du monde, puisque c'est un seul et même monde exprimé à divers points de vue que se

1. *Ibid.*, V. XXVI et XXVII, p. 360-361.

2. *Die Thatsachen des Bewusstseins*, 1813; VI Vortrag, 459-67; VII Vortr., 474-78.

3. *Ibid.*, VI Vortr., 465-66.

représentent les consciences individuelles et sur lequel elles agissent, puisque la division du monde est purement formelle (division de la réflexion); avec l'unité de la Raison puisque la conquête de l'unité spirituelle est l'Idéal, la tâche même de toutes les consciences individuelles, leur tâche commune¹. Mais si la réalisation de l'Idéal est le but même de l'action humaine et si la Nature n'est d'autre part rien que l'image de l'homme, l'expression de sa Volonté, la Nature par l'intermédiaire de l'homme est l'expression de l'Idéal, et Fichte peut s'écrier que, « depuis la poussière que soulève le vent jusqu'à ces guerres nationales qui dévastent le monde, s'il n'y a pas en elles un principe surnaturel, un Idéal qui les meut, tout est un seul et même néant, une pure matière dont l'existence consiste tout entière dans la marque que lui imprime le concept surnaturel, l'Idéal². » La nature est donc pour Fichte aussi l'expression de Dieu mais dans un sens tout différent que celui où l'entendait Schelling : ce n'est plus une idolâtrie, c'est une sanctification³.

Fichte cependant n'établit pas seulement la possibilité de cette réalisation de l'Idéal dans le Monde, il prétend en montrer la réalité. C'est l'objet de son dernier grand cours public sur la *Théorie de l'État* (été 1813), et ce cours, qui est comme son testament philosophique, est un dernier démenti infligé à Schelling. L'idée essentielle en est que le développement de la civilisation, pour qui sait l'entendre, est l'histoire du passage de la foi aveugle à la Raison réfléchie, de l'autorité à la liberté⁴. Ce progrès, Fichte le suit à travers l'histoire et en marque les étapes depuis le despotisme antique jusqu'à la révolution opérée par le Christianisme qui marque, avec sa nouvelle conception de la religion conçue non plus comme civile

1. *Ibid.*, XII Vortr., p. 516-22; XIII Vortr., p. 522-27; XIV Vortr., p. 528-29; XVII Vortr. p. 545-551; XIX Vortr., p. 556-563.

2. *Ibid.*, X Vortrag, p. 515.

3. Die Natur ist darum durchaus nicht Bild Gottes, sondern nur dasjenige worin Gott zu bilden ist; eben so wenig ist sie Gottes Geschöpf; sie hat mit Gott gar Nichts gemein. Wir, die vernünftigen Iche möchten werden, wenn wir wollten, Gottes Geschöpfe und die Natur machen zu unserm eigenen Geschöpfe, wir sind das Bild Gottes und die Natur ist unser Bild. Wenn die Leute die Weisheit Gottes in der Natur bewundern was bewundern sie da eigentlich? Nur ihr *Denken*, denn die Ordnung liegt lediglich doch in ihrem Begriffe; und ein solches sichtbares Bilden merken sie nicht! Die Ordnung und Weisheit, in der Natur ist die Ordnung und Weisheit des Denkens, und diese Ordnung ist Weisheit denn in ihr ist abgebildet und abgedrückt das Grundgesetz der Erscheinung. *Ibid.*, p. 515-516.

4. *Die Staatslehre* (Dritter Abschnitt. Von der Errichtung des Vernunftreiches), 431-460 et 491-496.

(imposée aux citoyens par l'État), mais comme essentiellement intérieure à la conscience (exprimant un rapport direct de l'homme à Dieu) le commencement du monde moderne : la substitution à l'égalité purement civile du monde ancien, de l'égalité universelle des hommes, de l'égalité fondée sur leur communauté d'essence. Il fait d'ailleurs remonter jusqu'à Socrate¹ même l'idée de l'affranchissement spirituel, l'idée de la Raison libératrice, à laquelle le Christianisme a donné un contenu² : la réalisation du royaume de Dieu sur la terre, le règne des fins ; et cette réalisation est pour lui la tâche même de la civilisation moderne. C'est à cet avènement de l'esprit saint sur la terre que travaille la *Théorie de la Science* d'accord avec le Christianisme³, prêchant l'éternel Évangile des temps nouveaux annoncé par Lessing dans son « Éducation du genre humain ».

En faisant du passage de la foi à la Raison, de la Nature (nécessité) à la liberté la loi du progrès historique, Fichte, indirectement, dénonçait le péril que lui paraissait faire courir à l'esprit humain la théosophie où aboutissait maintenant le système de Schelling et qui rappelait la mythologie des premiers âges ; il dénonçait ce nouveau mysticisme voisin de la magie. Et dans une introduction qui avait tout l'éclat d'un manifeste, il protestait au nom de la vraie philosophie, de la philosophie critique contre l'antiphilosophie (Unphilosophie) qu'était le système de Schelling ; opposant au point de vue de l'Être et de l'Être vraiment inintelligible, à l'idolâtrie de la Chose en soi, le point de vue de l'intelligibilité des choses, le point de vue du concept, de la loi, qui est celui de la Raison ; celle-ci ne reconnaissant d'autre réalité que la réalité de l'esprit, et posant l'Absolu même en fonction de l'Intelligence⁴.

1. Sokrates, indem er das Verstandesprincip bemerkbar machte und diesen aussprach und bildete, und auf sittliche und religiöse Wahrheit richtete griff das eigentliche Princip des Alterthums in der Wurzel an, und war auf dem Wege eine neue Zeit zu begründen. *Ibid.*, p. 505.

...Dieser vom Vater ausgehende Geist war nun schon vor Christus, ohne dass er es wusste, oder zu wissen brauchte, objectiv geworden, und in dieser Objectivität factisch herausgebrochen in dem Athenienser Sokrates; in ihm hatte der Verstand sich selbst zuerst ergriffen, und sich entdeckt, als eine eigenthümliche und rein a priori Quelle von Erkenntnissen, und war also durch die Entwicklung von Wahrheit aus ihm gebraucht worden : in Beziehung auf die Form der Wahrheit gerade ein so grosses Wunder und eine so mächtige Förderung der Menschheit als das in Jesu in Beziehung auf ihren Gehalt, etc., p. 569-570.

2. *Ibid.*, Neue Welt, 570.

3. *Ibid.*, p. 528, 570, et particulièrement 580, 582.

4. So denke ich auch über Philosophie nicht der Erste, oder allein. Kant genau so : er hat sich nur nicht mit dieser Bestimmtheit ausgesprochen. Transcendentaler Idealismus heisst ganz dasselbe. Man hat ihn nur nicht verstanden ;

*
* *

Si l'exposé qui précède est exact, il apparaît que depuis 1801 tous les principaux écrits et cours de Fichte ont été inspirés par l'unique souci de défendre la *Théorie de la Science* et, avec elle, le point de vue critique contre la philosophie de Schelling qui la trahissait en prétendant la compléter. Par là s'explique et la forme nouvelle de la *Théorie de la Science* empruntant à Schelling ses propres formules pour le combattre, et le nouveau point de vue auquel se place Fichte, reprenant les problèmes mêmes soulevés par Schelling afin d'établir qu'il n'a rien innové et que la *Théorie de la Science* où ces problèmes sont implicitement contenus, est en mesure de les résoudre. Par là s'explique, en particulier, ce « retour à Kant » et au dualisme que l'on remarque dans les écrits de cette période, cette insistance de Fichte à séparer, comme Kant, la réflexion de l'Être, à reconnaître le formalisme nécessaire du Savoir humain, alors que, dans la première période de sa vie, il avait au contraire cherché surtout l'unité qui manquait à la Critique; l'unité dont la recherche, hors de la conscience et ailleurs que dans son idéal, avait précisément conduit Schelling à sa funeste erreur.

Que telle fut bien l'intention de Fichte on n'en peut douter si l'on se reporte à l'article écrit en réponse à l'accusation de plagiat que lui avait adressée formellement et publiquement Schelling

seit geraumer Zeit aber ihn gänzlich verlassen, sich tiefer als jemals in den Materialismus hineinbegeben und will in ihm durch räsonnirendes Verknüpfen eine Philosophie haben : Naturphilosophie. *Ibid.*, p. 374.

Deutlich geworden ist : der Unphilosophie sind als das letzte Seyn Dinge. Der Philosophie, wie wir bisher sie dargestellt haben, *Erkenntnisse* oder *Bilder*, p. 376.

Dies ein anderer Charakter der Philosophie : sie ist Erkenntniss, die sich selbst werden sieht, *genetische* Erkenntniss. Vorher : nur *Erkenntniss* ist, nicht Dinge; hier-Erkentniss *wird*. Dort : Anerkenntniss der Erkenntniss in ihrem *alleinigen Seyn* : hier das Verstehen der Erkenntniss in *ihrem Ursprunge*; verständiges Erkennens de Erkennens eben selbst. Dieses, philosophischer *Verstand*, jenes philosophische *Anschauung*. *Ibid.*, p. 379.

Wir haben die Philosophie der Unphilosophie darin entgegengesetzt, dass die letzte ein stehendes Seyn annehme, dagegen die erste überhaupt nur Bild, nur Erkenntniss gelten lasse. Jetzt enden wir die Philosophie selbst in der Annahme eines absoluten Seyns. Widersprechen wir uns nicht? Nein; vielmehr haben wir dadurch Gelegenheit den Sinn unserer Behauptung zu bestimmen. Das Seyn des Unphilosophen ist ein im unmittelbaren Bewusstseyn gegebenes; dieses nun laugnen wir durchaus ab, einsehend, dass eben darum, weil es im Bilde gegeben ist, es ist das gebildete und gewusste. Das unsere dagegen das ist durchaus nur durch den *Verstand*, der über alles factische Bewusstseyn sich hinaufschwingt, gegebene. So Alles was schlechthin sich selbst setzt : das Ich ist davon das Muster. *Ibid.*, p. 381.

en 1806, dans son *Exposition du véritable rapport de la philosophie de la Nature à la doctrine améliorée de Fichte*. Il y insistait sur le prétendu changement, sur l'« amélioration » de la *Théorie de la Science* sous l'influence de la *Philosophie de la Nature*, d'ailleurs mal comprise par Fichte ¹.

Dans cet article sur le *Concept de la Théorie de la Science et la destinée qu'il a eue jusqu'ici* Fichte se défendait expressément d'avoir changé de doctrine et se plaignait de n'avoir pas été entendu.

Le reproche que Schelling lui adressait d'être un formalisme, une réflexion qui laissait échapper l'Être ou plutôt en face de laquelle il fallait poser l'Être, l'Absolu, était sa justification même : c'était l'affirmation propre de la philosophie critique n'admettant pas que l'Absolu pénétrât directement dans nos consciences, n'admettant d'autre connaissance possible pour nous de l'Absolu qu'une connaissance formelle, et plaçant le centre de l'univers non pas dans l'Être Absolu de la Chose en soi, dans l'Objet, mais dans l'activité de l'esprit, dans le Sujet.

On avait tiré argument contre la *Théorie de la Science* de s'être, à un moment, affirmée comme une théorie de la Vie, de l'Absolu ; et le reproche était venu de ceux qui donnaient la vie à l'être abstrait et mort forgé par leur imagination, à l'Absolu en soi et suspendu dans le vide ; à l'Absolu qu'on prétendait poser sans rapport avec l'esprit humain alors qu'il n'était pourtant au fond qu'une affirmation de l'esprit, qu'un concept. Mais on oubliait justement ce qu'avait montré la *Théorie de la Science* : que l'Absolu ne pouvait vivre qu'au fond de nos consciences et ne se réalisait qu'à travers nos esprits. A cette condition seulement l'Absolu n'était pas une abstraction et la

1. Indess hat das alles nun H. Fichte einmal an sich gebracht (sein eigner Ausdruck) : die göttliche Idee, die unmittelbare Erkenntniss des Absoluten, das selige Leben, und die Liebe selber, und wir wenigstens sind nicht gemeint ihm dieses Erwerbthum zu verkümmern... Auch dass er uns gröblich schmäht und sogar verläumdnet.... wollten wir gern vergessen. Was uns bewegt die gegenwärtige Arbeit zu unternehmen, ist nicht dieses, sondern die Bemerkung, dass er selbst durch die an sich gebrachten Grundsätze die Sache auf einen Punkt geführt hat, wo sie zur letzten Entscheidung kommen kann. Er hat Wahrheiten zugestanden, die er vordem verwarf; aber er hat zugleich eine so arge Inconsequenz, ein so unvollständiges Bewusstseyn von dem Gehalt und der durchdringenden Kraft derselben gezeigt, dass man nur diese gegen ihn geltend zu machen braucht, um die Nichtigkeit des noch übrig bleibenden Theiles von seinem System sichtlich darzuthun oder wenigstens ihn selbst zu nöthigen, auch die ersten wieder aufzugeben. *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, 1806, S. W. VII, p. 27-28.

plus vide de toutes, la plus générale; à cette condition seulement on pouvait parler d'une vie de l'Absolu ¹. Et c'était justement cette Vie — la Vie même de l'Esprit — que la *Théorie de la Science* avait essayé de représenter, enseignant aujourd'hui ce qu'elle avait enseigné toujours: que la forme du Moi ou de la Réflexion absolue était le fondement et la racine de tout savoir, que d'elle dérivait tout ce qui pouvait jamais devenir présent au Savoir ² et tel qu'il y entraît.

Et c'était pitié de voir ce sens de l'esprit, le sens même de la Science, qu'après Kant, la *Théorie de la Science* s'était efforcée de révéler à l'humanité, demeurer lettre close et d'assister, après l'œuvre de la Critique, à la renaissance de l'idole qu'elle avait voulu détruire: la « Chose » du Dogmatisme.

XAVIER LÉON.

1. Was insbesondere das erste aufgestellte todte Seyn betrifft so würde erhellen, dass dieses durchaus nicht das Absolute, sondern dass es nur das letzte Product der in uns in der Form der Ich eingetretenen wahrhaft absoluten Lebens sey; das letzte, sage ich, also dasjenige, in welchem in dieser Form das Leben abgeschlossen, erloschen und ausgestorben, somit in ihm schlechthin gar keine Realität ubriggeblieben ist. Es würde einleuchten, dass eine wahrhaft lebendige Philosophie vom Leben fortgehen müsse zum Seyn, und dass der Weg vom Seyn zum Leben völlig verkehrt sey und ein in allen seinen Theilen irriges System erzeugen müsse, und dass diejenigen, welche das Absolute als ein Seyn absetzen, dasselbe rein aus sich ausgetilgt haben. Auch in der Wissenschaft kann man das Absolute nicht *ausser* sich anschauen, welches ein reines Hirngespinnst giebt, sondern man muss in eigener Person das Absolute sey und leben.

Bericht ueber den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben (1806), S. W. VIII, p. 372.

2. Da ich soeben die ehemalige Darstellung der Wissenschaftslehre für gut und richtig erklärt habe, so versteht es sich, dass niemals eine andere Lehre von mir zu erwarten ist, als die ehemals an das Publicum gebrachte. Das Wesen der ehemals dargelegten Wissenschaftslehre bestand in der Behauptung dass die Ichform oder die absolute Reflexionsform der Grund und die Wurzel alles Wissens sey, und dass lediglich aus ihr heraus Alles was jemals zu Wissen vorkommen könne, so wie es in demselben vorkomme, erfolge; und in der analytisch-synthetischen Erschöpfung dieser Form aus dem Mittelpuncte einer Wechselwirkung der absoluten Substantialität mit der absoluten Causalität; und diesen Charakter wird der Leser in allen unseren jetzigen und künftigen Erklärungen über Wissenschaftslehre unverändert wiederfinden.