

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 1 (1868)

Buchbesprechung: Philosophie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

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

Salomon. — *J. C. M. Laurent*. Le pluralis majesticus dans les Epîtres aux Thessaloniens.

Bulletin. — Leçons sur l'histoire des dogmes chrétiens, par *F. Ch. Baur*. 1^{er} V. 1^{re} P. (1865). 2^e P. (1866). — D. Herm. Hupfeld, par *E. Riehm* (1867). — Les Psaumes, trad. et interpr. par *H. Hupfeld*. 2^e édit. 1^{er} V. (1867). — Année théologique, par *W. Hauck*.

2^{es} H. — *Chr. J. Ruggenbach*. De la justification par la foi, à propos des ouvrages récents de MM. Döllinger¹ et Romang². — *Groos*. La notion johannique de la *χρίσις*, d'après les données de l'exégèse. — *L. Wahl*. La doctrine psychologique de maître Eckhart. — *R. Röhricht*. La doctrine johannique du Logos.

Bulletin. — Le pasteur d'Hermas, par *E. Gaab* (1866). — Les livres historiques de l'Ancien Testament, par *Ch. H. Graf* (1866). — Appendix Codicum celeberrimorum Sinaitici Vaticani Alexandrini, par *A. F. C. Tischendorf* (1867).

JAHRBÜCHER FÜR DEUTSCHE THEOLOGIE. XIII^{er} B.

1^{es} H. — *G. E. Steitz*. Histoire de la doctrine de la Cène dans l'Eglise grecque (6^e article). — *A. Ritschl*. Etudes historiques sur la doctrine chrétienne de Dieu (2^e article). — *O. Pfleiderer*. De la composition du discours eschatologique dans Matth. XXIV, 4 et suiv.

Bulletin. — La vie de Moïse, par *H. Reckendorf* (1868). — Recherches historiques sur les plus anciens témoignages relatifs aux écrits du Nouveau Testament, par *H. Scholten* (1867). — L'Evangile de Paul et de Pierre, par *Ch. Holsten* (1868). — Nouvelles études architecturales, historiques et topographiques sur la Palestine, par *Sepp* (1867). — Bibliographia geographica Palestinæ, par *T. Tobler* (1867). — Matériaux pour la topographie de la plaine occidentale du Jourdain, par *H. Zschokke* (1866). — Observations géologiques sur le Nil, la presque île du Sinaï et la Syrie, par *O. Fraas* (1867). — La mer Morte, par *O. Fraas* (1867). — De l'importance de l'école d'Antioche au point de vue de l'exégèse, par *H. Kihn* (1866). — L'Empire romain de l'Occident (375-388), par *H. Richter* (1865). — Les lettres de Henri Suso, publiées par *W. Preger* (1867), etc., etc.

PHILOSOPHIE.

FR. HOFFMANN. ÉCRITS PHILOSOPHIQUES³.

La philosophie de Baader prend faveur en Allemagne. Elle y occupe les penseurs et inspire des ouvrages qui mettent à la portée des hommes cultivés les théories profondes mais abstruses du

¹ *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*. 1860.

² *Ueber Unglauben, Pietismus und Wissenschaft*. 1859.

³ *Philosophische Schriften*, von Dr Fr. Hoffmann. Erster Band, 1868.

maître; elle séduit les intelligences dégoûtées d'un positivisme vulgaire; elle favorise la tendance de beaucoup d'esprits à revenir au théisme; elle offre un aliment nouveau à ceux que les derniers systèmes n'ont pas satisfaits. Ce mouvement durera-t-il plus que la vogue éphémère dont a joui Schopenhauer? C'est ce que montrera l'avenir. Au rang des disciples et des admirateurs les plus accrédités de Baader se trouve M. le Dr Hoffmann, professeur à Wurzburg. Ses « *Ecrits philosophiques*, » dont nous donnons ici un compte rendu assez détaillé, tant à cause de la vogue du maître auquel se rattache leur auteur qu'en raison de l'actualité de la plupart des questions qui y sont traitées, forment un recueil de quinze articles ou discours, publiés ou prononcés de 1850 à 1862. Les sujets en sont très-divers; aucun autre lien ne les rattache entre eux que l'esprit de la doctrine qui les a inspirés.

Dans la préface, M. Hoffmann expose qu'il ne publie dans ce volume que des morceaux détachés, parce qu'il a dû consacrer tout son temps et ses forces à la nouvelle édition (seule complète) des œuvres de F. Baader. Il en prend occasion de proclamer celui-ci le plus grand et le plus profond philosophe de l'Allemagne et, par conséquent, du monde. Il lui présage une popularité universelle. Le morceau se termine par une adresse aux amis et admirateurs de Baader, qui sont conviés à s'associer à la publication et à la propagation des ouvrages du grand mystique.

I. Le premier morceau est le *Discours* que prononça M. Hoffmann à son installation comme recteur de l'Université de Wurzburg. Il roule sur les Universités; l'auteur déclare tout d'abord qu'il n'apporte rien de nouveau sur ce sujet. Les Universités, dit-il, n'ont pas pour but de former des pasteurs, des juristes et des médecins; elles ont pour but la science en général, qui est essentiellement désintéressée. Il est vrai que les gouvernements ont le droit d'exiger que les jeunes gens qui en sortent soient capables de remplir les emplois de la vie civile; mais ils en seront d'autant plus capables, ils seront des hommes d'autant plus pratiques qu'ils auront plus approfondi la science qu'il faut connaître pour pratiquer la profession qu'ils auront choisie. La pratique doit chercher à réaliser l'idée, et l'idée pourra d'autant mieux être réalisée qu'elle aura été mieux connue. Le centre et le couronnement de toutes les sciences est la philosophie; il faut apporter à l'étude de toutes les sciences particulières un esprit philosophique. — II. *Franz von Baader dans son rapport avec Hegel et avec Schelling*. Au lieu d'exposer les points capitaux sur lesquels ces grands esprits se réunissent ou se séparent, et de comparer leurs systèmes, l'auteur se borne à commenter trois critiques de la première édition des petits écrits de Baader, et à nous faire connaître les rapports personnels de Baader et de Schelling, dans le but, il est vrai, d'établir la supériorité et l'influence du premier sur le second. M. Hoffmann croit devoir défendre la personne et les idées de son maître jusque dans le détail. — III. *De l'importance des Facultés pour le développement de la science*. C'est à leur organisation et à leur division en Faculté de philosophie et

en Facultés spéciales que les Universités allemandes doivent et devront leurs succès. Leur mission est de concilier l'antagonisme entre la spéculation et l'expérience. Pour y parvenir, il suffirait d'avoir déterminé la nature et la portée de l'*à priori*. L'existence incontestable de vérités métaphysiques *à priori* suppose l'existence de l'esprit; le théisme est supérieur à tous les autres systèmes. L'erreur fondamentale du panthéisme et du matérialisme consiste à admettre un Absolu inconscient. M. Hoffmann s'attache à réfuter le spinozisme et le panthéisme moderne. Ce dernier a perdu la prédominance, grâce aux efforts d'un groupe nombreux de philosophes théistes que l'auteur passe en revue. Un triomphe définitif est réservé au théisme dans un avenir prochain et lorsque les écrits de Baader auront été entièrement compris. — IV. *Réponse aux « censures » du professeur Erdmann dans son annonce des Oeuvres complètes de Baader.* Ces censures, dont plusieurs sont à l'adresse personnelle de M. Hoffmann, perdent une grande partie de leur importance, en présence des propres déclarations de M. Erdmann, qui tient Baader pour un des plus grands philosophes de l'Allemagne. Notre auteur s'en réjouit, dans l'espoir surtout que l'école hégélienne fera désormais une étude sérieuse des écrits de son maître. Les points principaux de divergence entre les appréciations de M. Erdmann et celles de M. Hoffmann sont les suivants : M. Erdmann ne croit pas que Baader ait été aussi hostile à la logique de Hegel que le pense M. Hoffmann. M. Erdmann reproche au système de Baader d'être exclusivement synthétique, et nullement analytique. Le point de vue de Baader sur le matérialisme paraît inintelligible à M. Erdmann; suivant M. Hoffmann, la faute en est à l'école hégélienne qui s'est rendue incapable de comprendre la doctrine capitale de Baader sur la matière. La discussion porte ensuite sur la question de savoir si Baader a réellement triomphé de l'idéalisme exclusif de Hegel; sur la manière d'entendre l'histoire, que M. Hoffmann qualifie de déterminisme; sur l'antinaturalisme de Baader, dont M. Erdmann ne saisit pas le vrai caractère; sur les rapports de Baader et de Schelling relativement à la date du second système de celui-ci; sur la philosophie de la religion de Baader.

V. *La nouvelle divinisation de la matière par le Dr A. Weber.* Cet écrit est divisé en quatre parties. Dans la première, M. Weber concède à tort aux matérialistes la vérité de l'atomistique pour la sphère du monde matériel, tout en niant l'impénétrabilité de la matière. Il ne croit pas, cependant, que, même dans cette sphère, il n'existe rien autre que des atomes. La seconde partie traite du problème de la vie organique et renferme un grand nombre d'idées ingénieuses. La troisième partie est consacrée à l'étude du cerveau et de l'âme. La cause de la vie est démontrée comme transcendante; la conscience est expliquée. La quatrième partie renferme des considérations générales sur la tendance matérialiste du temps présent. — VI. *Le matérialisme, foi du charbonnier, par le Dr Fr. Michelis.* L'auteur de ce livre fait des concessions excessives au matérialisme: c'est ainsi qu'il admet l'ato-

mistique, au moins comme hypothèse. Appelant à juste titre « *foi du charbonnier* » l'opinion que le matérialiste a de la conscience, il donne lui-même de ce fait une explication insuffisante, quelque triomphant qu'en soit l'accent. Les points de vue de MM. Vogt et Virchow ne sont pas bien saisis. M. Hoffmann les expose à son tour ; puis il montre que l'explication matérialiste de la conscience ne satisfait pas aux lois d'une hypothèse. Dans la seconde partie de son œuvre, M. Michelis nie l'existence de l'âme chez les animaux. M. Hoffmann voit dans ce point de vue une conséquence de l'atomistique. A ses yeux, la peur du panthéisme conduit M. Michelis à un déisme qui est en réalité un panthéisme de la pire espèce. — VII. *L'âme et la Physiologie, écrit polémique de M. Frohschammer contre M. Ch. Vogt.* L'ouvrage de M. Frohschammer combat les vues du matérialisme de M. Vogt et de M. Czolbe sur les questions toujours actuelles de l'existence et de la nature de l'âme. M. Hoffmann se borne presque partout à donner son approbation aux vues de l'auteur sans exposer lui-même des vues originales.

VIII. *De l'importance de la Philosophie.* Si la philosophie a pour but la recherche de la vérité, on serait en droit d'attendre qu'elle fût considérée comme un moyen indispensable de la culture de l'esprit. Il est vrai qu'on a souvent douté de la possibilité d'arriver à une connaissance certaine de la vérité, mais c'est faute de réflexion. Il y a, en effet, des propositions évidentes d'elles-mêmes ; il y a, en outre, des idées qui sont dans une relation si étroite avec d'autres, qu'on est contraint par une nécessité de la pensée d'admettre les secondes aussitôt qu'on a admis les premières ; c'est ce qu'on appelle raisonner. Mais si la raison humaine peut connaître d'une manière certaine une seule vérité et en tirer des conséquences par voie de raisonnement, il résulte de la liaison des vérités entre elles, qu'on pourra passer de la connaissance de l'une à la connaissance de l'autre, fallût-il même pour cela un temps indéfini. Si donc on se plaint de l'incertitude des résultats de la philosophie, tout ce qu'on en pourrait conclure, du moment qu'on ne refuse pas à l'esprit humain la puissance de connaître des vérités, c'est que le développement de la philosophie, la plus difficile des sciences, sera plus lent que le développement des autres sciences et qu'il faudra redoubler de persévérance pour se rapprocher du but. L'étude des chefs-d'œuvre des philosophes est d'ailleurs une si excellente gymnastique pour l'esprit qu'on est bien récompensé de la peine qu'elle coûte. Enfin, la philosophie n'est pas si arriérée qu'on pense. On s'étonnerait, si l'on y réfléchissait, du nombre de vérités qui sont universellement admises. Les sciences expérimentales aussi sont sujettes à l'erreur, et si la philosophie y est plus exposée, cela tient à la grandeur de son objet et à la difficulté des questions qu'elle soulève. Si la philosophie était impossible, les plus nobles esprits de l'humanité qui l'ont cultivée auraient donc été les victimes d'une erreur radicale ! Et l'homme serait le plus contradictoire des êtres, puisque la nature lui aurait donné le désir de savoir sans lui en donner les moyens ! La philosophie est non-seulement possible, elle est réelle, elle progresse comme les autres

sciences. Tout progrès provoque de nouvelles questions, qui, après qu'elles ont été résolues, en font naître d'autres à leur tour. L'objet de la philosophie est infini, sa tâche est infinie. Elle est la science universelle, non qu'elle enseigne tout, mais parce qu'elle donne des lois à toutes les sciences, les dirige, marque à chacune d'elles sa place et lui fournit ses principes. Elle est le lien commun qui les rattache les unes aux autres; elle est la science royale qui les domine toutes.

IX. *Discours académique prononcé à Wurzburg le 10 novembre 1859 à l'occasion de la célébration du centième anniversaire de Schiller.* Ce discours est beaucoup plus littéraire que philosophique. Schiller occupe une place dans la philosophie entre Kant et Fichte d'un côté, et Schelling de l'autre. Mais c'est principalement dans le domaine de l'esthétique qu'il a brillé. Il y suit le plus souvent les traces de Kant. Il considère les arts comme le plus excellent moyen d'éducation pour l'homme; grâce à eux, celui-ci apprend à s'élever des choses sensibles qu'ils imitent aux idées dont ces choses sont les symboles, en d'autres termes, de la sensation à la pensée. La beauté est citoyenne de deux mondes : du monde matériel et du monde spirituel. L'art asservit la sensibilité à l'esprit, et se fait de la matière un instrument pour exprimer l'idée. La poésie, la plus haute forme de l'art, est la plus propre à en atteindre le but général, la régénération de l'humanité, et, parmi les différents genres de poésie, la tragédie et la comédie agissent plus fortement sur l'homme que les autres. On peut résumer ainsi l'esthétique de Schiller : 1° Il y a une poésie naïve et une poésie sentimentale : l'une est la poésie de la nature, l'autre la poésie de l'esprit. La poésie idéale est une association de l'une et de l'autre, une fusion de la nature et de l'esprit. — 2° L'art affranchit l'homme de la servitude des sens et des abstractions de l'entendement; il est la conciliation de ces deux extrêmes. — 3° Les hommes se divisent en réalistes et idéalistes; le véritable homme est à la fois l'un et l'autre (nature et esprit).

X. *L'idée de Dieu d'Anaxagore, de Socrate et de Platon, rattachée à leur théorie sur le monde et sur l'homme.* — Anaxagore fut le premier philosophe grec qui connut Dieu, non comme la Raison universelle agissant sans conscience, mais comme l'Intelligence absolue, douée d'une parfaite connaissance et se proposant un but dans ses œuvres. On lui reprochait cependant de s'être trop peu servi de cette idée pour expliquer les phénomènes du monde, et d'en avoir cherché la cause dans une nécessité inhérente à la matière. Il n'appelait jamais Dieu à son aide, a-t-on dit, que lorsqu'il ne pouvait se tirer d'embarras autrement. Il se mit en contradiction avec lui-même en admettant d'une part que l'Esprit (Dieu) était le premier moteur de la matière, et, d'un autre côté, que le mouvement avait eu un commencement dans le temps, car, puisque Dieu était éternel, le mouvement ne pouvait pas avoir jamais commencé, mais devait être éternel comme Dieu. En effet, quelle cause aurait pu faire sortir Dieu d'un long sommeil et le déterminer à mouvoir la matière? Evidemment, Anaxagore avait

emprunté aux Ioniens l'idée de cette matière éternelle. Mais ce ne fut pas moins un progrès que de concevoir Dieu comme mouvant la matière par une volonté *consciente* d'elle-même. Il séparait ainsi Dieu du monde ; il en faisait une *personnalité*. Mais sa philosophie n'en resta pas moins dualiste, incapable d'expliquer le rapport de Dieu et du monde et entachée de panthéisme. *Socrate* arriva par ses propres forces à l'idée d'Anaxagore, en partant, non de la nature comme ce dernier, mais de la conscience de soi-même, c'est-à-dire de la partie spirituelle de l'homme qu'il ne séparait pas de la partie morale. Pour lui, la science et la vertu étaient une seule et même chose. Le souverain bien était la réunion des deux, et ce bien était l'essence même, l'attribut essentiel d'un être, à savoir de Dieu. S'il dédaigna d'étudier la nature, il y reconnut cependant un enchaînement de moyens et de buts qui lui prouvaient l'existence d'un Dieu voulant et agissant avec la pleine conscience de ses volontés et de ses actes. Socrate connut donc la preuve téléologique qui renfermait la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Dieu n'était pas seulement l'*architecte*, mais le *créateur* du monde. Les êtres spirituels n'étaient plus *des parties* pour ainsi dire de l'Esprit universel ; ils avaient une existence propre, relativement indépendante de Dieu, libre et impérissable. *Platon* ne pouvait se contenter de répéter les leçons de Socrate : il développa et approfondit les vérités qui étaient implicitement contenues dans l'enseignement de son maître. L'idée de Socrate que la pensée divine a créé le monde est le germe de la doctrine platonicienne des *Idées*. Les Idées, au sens platonicien, sont les déterminations de l'Esprit divin. Par elles, l'unité de Dieu se dilate, s'étend en une multiplicité infinie, et la multiplicité infinie se contracte dans l'unité. Dieu est la dernière cause et le but final absolu, l'être parfait et le meilleur. Il a ordonné les choses de manière qu'elles concourussent toutes à une fin. (Platon a concilié la doctrine d'Héraclite que *tout change sans cesse* avec la doctrine Eléatique que *tout demeure immuablement*.) Il est un, libre, indépendant, éternel, tout puissant, tout bon, tout amour, tout sagesse, beauté parfaite. Tous ces attributs ne sont, en réalité, qu'un seul et même attribut. En vertu de sa perfection, Dieu ne pouvait créer qu'un monde parfait qui fût à son image. Mais cette perfection ne pouvait être qu'une perfection relative, *imparfaite* pour ainsi dire, car il ne saurait y avoir deux absolus, et si le monde avait toutes les perfections de Dieu, il serait égal à Dieu, il serait Dieu. Ce n'est pas impuissance de la part de Dieu, c'est raison. La raison ne peut pas être absurde. L'image ne doit pas être une seule et même chose que ce dont elle est l'image. Dieu est éternel, le monde qui est son image doit être éternel. La volonté de Dieu n'a pas de commencement, le monde qui est un acte de la volonté de Dieu n'a pas eu de commencement. Les âmes ont été créées ; mais elles ont été créées de toute éternité, et elles vivront éternellement. Il y a deux sources du mal : la limitation des êtres créés et la liberté, c'est-à-dire la faculté de choisir entre le bien et le mal. Mais le mal qui naît de ces deux causes est relatif et non absolu. Dieu ne pou-

vait créer que des êtres limités; or il valait mieux qu'il n'existât que des êtres limités que si rien n'avait existé; ce mal n'est donc pas un mal, mais un bien relatif. D'un autre côté, Dieu ne pouvait trouver sa vraie image que dans des âmes pensantes et voulantes; or, la possibilité de l'erreur est inséparable de la pensée et de la volonté. La liberté, loin d'être un mal, est donc un bien. Les âmes sont toujours revêtues de corps, mais ces corps sont plus ou moins parfaits. Elles sont indépendantes les unes des autres, mais toutes sont sous la main de Dieu. Conclusion : *La théorie de Platon est une monadologie. Platon est le précurseur de Leibniz et non de Spinoza.* — XI. *Examen des attaques dirigées contre F. Baader dans l'ouvrage de Thilo : Théorie du droit et de la politique.* M. Hoffmann défend son maître contre l'accusation de panthéisme et d'hégélianisme et profite de l'occasion pour faire une incursion dans le camp de l'ennemi, Herbart et ses disciples.

XII. *Du Panthéisme et du Théisme.* On ne peut contester qu'il n'existe un Etre absolu. Tout ce qui existe doit tirer son existence de soi ou d'un autre. Mais cet autre doit à son tour tenir son existence de lui-même ou d'un autre. On remonte ainsi nécessairement à un Etre Absolu. Il n'y a qu'un seul Etre Absolu, car s'il y en avait plusieurs, ils se limiteraient les uns les autres et aucun ne serait absolu. Cet Etre doit avoir intelligence et volonté pour pouvoir être l'auteur des êtres doués d'intelligence et de volonté. Car il ne peut y avoir moins dans la cause que dans l'effet. L'Etre Absolu est donc un *Esprit*. A ce titre, il se pense, il produit et engendre sa pensée, il se *pose*, c'est-à-dire grammaticalement qu'il pose *lui*: c'est lui qui se pose et lui qui est posé. Il est l'identité des deux. Il se pose lui-même devant lui-même, il se réfléchit. Dans cet acte, il distingue sa pensée de lui-même. Ses pensées sont les idées ou le type sur lequel il a formé le monde. Il l'a créé de toute éternité parce qu'il l'a pensé de toute éternité, et que penser, vouloir et faire sont une seule et même chose pour lui. Toutefois, on ne peut affirmer que le monde n'ait pas eu de commencement, car le temps et l'espace ont commencé avec l'acte de la création. Il n'y a pas eu de temps *avant* la création du monde, il n'y en a que *depuis*. Dieu voyait le monde dans sa pensée infinie avant de le créer; en vertu de sa bonté et de son amour, il a *voulu*, en vertu de sa puissance, il a *pu* en *réaliser* l'idée. Il l'a créé, mais il ne l'a pas tiré de sa propre substance, il n'a rien retranché de lui-même pour le lui communiquer, il n'a subi aucun amoindrissement d'être. Le monde est d'une essence différente de la sienne, mais il est son image, il doit donc contenir des êtres spirituels. Qui dit *spirituels* dit *libres*. Ces êtres peuvent donc toujours s'éloigner de Dieu et revenir à lui. Toute théorie qui contredit celle-là est condamnée à d'insolubles contradictions. C'est ce qui arrive au panthéisme. Le panthéisme reconnaît, comme le théisme, que l'homme peut connaître l'essence des choses; mais il exagère cette vérité en prétendant à une connaissance absolue. Il y a deux formes de panthéisme : l'une qu'on peut appeler le panthéisme de l'*impersonnalité*; l'autre le pan-

théisme de la *personnalité*. La première forme se divise en trois espèces différentes : le panthéisme *idéaliste*, le panthéisme *réaliste* et le panthéisme indifférent, c'est-à-dire *idéaliste-réaliste*. La différence entre eux n'est que relative ; dans le fond, ils sont semblables en tant que tous trois enseignent l'identité d'essence de Dieu et du monde. L'Absolu, selon le premier, n'a aucune réalité hors du monde ; le monde est la réalisation de l'Absolu (non la *somme*, mais l'*unité* des êtres individuels). L'Absolu est un en soi et infiniment multiple dans ses manifestations ; il produit tout et anéantit tout pour tout reproduire et tout engloutir de nouveau. Ce mouvement incessant de production et de destruction constitue sa vie. L'idée d'un but dans le monde, la liberté et la responsabilité sont incompatibles avec ce système. Il n'admet ni morale, ni droit ; tout y est soumis à la loi d'une inévitable nécessité. Mais, outre l'objection morale, on peut en élever bien d'autres pour le réfuter. *a)* Si chacun (dans ce système de nécessité) ne peut penser que comme il pense, il n'y a plus ni vraies, ni fausses idées. *b)* Si l'on admet que le conditionné n'a pas de réalité hors de l'Absolu, ni l'Absolu hors du conditionné, on roule dans un cercle de contradictions. *c)* Si le fini est l'unique contenu de l'Absolu, comme le fini n'est que naissance et mort, l'Absolu n'est que la succession éternelle de la naissance et de la mort. La forme idéaliste de ce panthéisme admet une certaine personnalité de l'Absolu. Mais cette personnalité de l'Absolu n'est que ce qu'il y a de personnel dans tous les êtres finis. C'est une notion abstraite de genre. L'Absolu reste en réalité sans conscience et sans volonté. Les partisans de cette théorie voudraient en tirer la liberté et la responsabilité, mais la théorie s'y refuse.

Cette impossibilité a donné naissance à la seconde forme du panthéisme, qu'on peut appeler le panthéisme de la personnalité *en soi* et *pour soi*. Il maintient l'idée de l'essence identique de Dieu et du monde, mais il admet que Dieu est un Esprit doué de conscience et de volonté, et conséquemment il admet la liberté et la responsabilité des esprits créés. Mais il y a là encore une contradiction, car si le monde et Dieu sont de même essence, les êtres créés sont toujours et nécessairement déterminés par Dieu et la liberté n'a aucune place dans le système. Pour s'épurer de toute contradiction, il faut qu'il se transforme en théisme et reconnaisse que le monde est une *création*, et non une *manifestation*, une *détermination* de Dieu. Alors l'être fini peut être libre, le mal est expliqué par l'abus de la liberté, et, si le monde est déchu, Dieu ne participe pas à cette déchéance. — XIV. Le discours de M. Hoffmann sur les philosophies d'Anaxagore, de Socrate et de Platon avait été discuté au sein de la Société de philosophie de Berlin, et plusieurs orateurs s'étaient efforcés d'établir que ces philosophes n'avaient pas été théistes et n'avaient pas enseigné un Dieu personnel. L'auteur prouve, principalement par des citations tirées de leurs ouvrages et par le raisonnement, la vérité de la thèse qu'il avait exposée dans son discours.

XV. *Discours académique prononcé au centième anniversaire de*

Fichte. Après avoir fait l'éloge du caractère de Fichte, l'auteur tente de donner un court sommaire de sa philosophie. La philosophie de Fichte est sortie de celle de Kant, mais on conteste encore qu'elle en soit la vraie conséquence, et Kant a protesté contre cette prétention de son successeur. Kant était parti de ce postulat : « L'Inconditionné doit être ; » il est *parce que* la raison exige qu'il soit ; il est *ce que* la raison exige qu'il soit. Il y a donc deux raisons, une raison finie qui cherche l'Inconditionné, et une Raison infinie qui est l'objet de la recherche de la raison finie. La première se réalise par la seconde et dans la seconde, mais elle ne peut jamais s'y réaliser complètement. Fichte ne fit que dégager ce postulat, et en tira son idéalisme. Il ramena la philosophie à un seul principe et chercha à prouver ce que Kant avait déjà pressenti, à savoir que la *sensibilité* et l'*entendement* n'ont qu'une seule et même racine. Il crut la trouver dans cette faculté primitive que Kant avait appelée la *spontanéité*. Il pensa alors avoir réussi à construire *à priori* la philosophie et à en faire une science absolue, la *science de la science* (*Wissenschaftlehre*). Cette science devait fournir des principes aux autres sciences et assigner à chacune sa place respective. Kant avait montré que le jugement de conscience : « *je pense* » est enfermé dans tous nos autres jugements. Fichte en conclut que le *je* ou le *moi* produit spontanément toutes ses représentations et que l'objet n'est posé que pour la conscience et dans la conscience. La connaissance (*Wissen*) est donc un monde fermé qui doit s'expliquer par lui-même. S'il y a des choses hors de moi, c'est la conscience qui les représente et les pose par un acte de son activité, de sa liberté. Le *moi* pose donc le *moi* et le *non-moi*. Sans *moi*, point de *non-moi*, sans *non-moi* point de *moi*. Le *non-moi* n'a d'autre réalité que celle que lui donne le *moi*. Si le *non-moi* limite le *moi*, il n'en est pas moins enfermé dans le *moi*. Un cercle inscrit dans un cercle le limite, mais n'en est pas moins enfermé en lui. Toutes nos sensations, toutes nos idées sont donc le produit de la spontanéité du *moi*, quoiqu'elles soient occasionnées par une impression du *non-moi* sur le *moi*. Le *moi* conscient est le grand cercle limité par le petit ; le petit cercle est le monde extérieur ; les deux cercles réunis sont le *Moi* absolu. La conscience parcourt dans son développement trois degrés : l'*imagination*, l'*entendement*, le *jugement*. Si le *non-moi* détermine le *moi*, le *moi* détermine aussi le *non-moi*. Le *moi* déterminé par le *non-moi* est le *moi théorique* (le *moi* connaissant, l'*intelligence*) ; le *moi* déterminant le *non-moi* est le *moi pratique* (le *moi* voulant, la *volonté*). Le *moi* pratique parcourt aussi trois degrés : le *sentiment*, le *désir*, l'*acte*. Le sentiment est l'activité entravée, arrêtée dans son action. Il s'efforce alors de surmonter l'obstacle et se manifeste comme désir. Le désir tend vers la perfection, l'absolu, et se manifeste par des actes. Ces actes sont toujours finis et imparfaits ; ils ne peuvent contenter le désir. Le but du *moi* est la victoire sur le *non-moi*, laquelle ne peut jamais être complète. La partie pratique de la *Wissenschaftlehre* fonde et détermine la partie théorique et achève par là la théorie de l'esprit humain. Telle est la première forme

de la philosophie de Fichte. Comme on le voit, elle n'est pas toujours très-claire. La notion du *Moi* absolu et le rapport de ce *Moi* au *moi* empirique, aux *moi* individuels ainsi que la loi d'après laquelle les *moi* empiriques posent hors d'eux inconsciemment un monde extérieur, identique et le même pour tous, tout cela reste plus ou moins dans l'obscurité. L'ouvrage intitulé « *Destination de l'homme*, » qui parut en 1799, marque la transition entre la première et la seconde forme de la philosophie de Fichte. L'homme, y dit-il, doit rechercher la vérité pour elle-même ; il veut savoir ce qu'il est et ce qu'il sera et, s'il ne peut le savoir, il veut du moins savoir qu'il ne le peut. Le système du naturalisme ou de la nécessité semble d'abord satisfaire l'intelligence. Mais il froisse notre cœur et nous remplit de tristesse et d'effroi, car il nous ravale au rang d'une chose dans l'enchaînement des choses. Je dois avoir la faculté de chercher le bien ; si je ne le trouve pas, c'est ma faute. Je dois pouvoir l'accomplir parce que je veux l'accomplir. Ma volonté doit pouvoir maîtriser la nature. Que croire ? Suis-je libre, ou ne suis-je que l'instrument d'une force étrangère ? Dois-je me fier à ma tête ou à mon cœur ? Fichte montre alors que la conscience ne peut sortir d'elle-même pour saisir les choses extérieures, qu'elle ne perçoit que ses propres modifications, que nous n'avons que nos sensations et nos idées et non les objets mêmes, que toute notre connaissance n'est formée que d'images, que le *moi* lui-même n'est pour nous qu'une image et même une image d'images, et qu'ainsi tout n'est qu'un rêve sans qu'il existe un sujet qui rêve, et un objet qui soit rêvé. Il en conclut que la science ne mène qu'à savoir que nous ne savons rien. Mais notre destination n'est pas simplement de *savoir*, mais d'*agir*. La nature me crie que je *dois* agir, c'est la voix du *devoir* que je *veux* écouter ; c'est elle qui me garantira la réalité de mon être et celle des choses ; elle renferme une certitude immédiate. Si je crois au devoir, je crois à une loi du monde spirituel, je crois à une volonté infinie, source de tous les êtres et de la nature. Ce n'est donc pas la connaissance, mais la foi seule qui nous élève à la certitude. Ce point de vue, qui est celui de la « *Destination de l'homme*, » ne suffit plus à Fichte dans ses ouvrages subséquents. Il a réfléchi que si la connaissance n'est qu'une image ou une copie, l'image ou la copie suppose nécessairement un original ; que si nous avons une connaissance, ce ne peut être que la connaissance de *quelque chose*, d'un être qui existe réellement, de Dieu, de l'Absolu. Telle est la doctrine de la « *Wissenschaftlehre* » de 1801. L'Absolu n'est ni l'être, ni la pensée exclusivement, mais la racine, le fond commun des deux, la substance qui subsiste par elle-même, qui se réalise dans les *moi*, sans pouvoir jamais s'y réaliser complètement. Cet incompréhensible Absolu a pris la place de la *chose en soi* de Kant. La notion de la connaissance qui était, dans le premier système de Fichte, le point de départ, devient un principe dérivé et n'occupe plus que la seconde place. Par là Fichte atteint la plus haute forme de son système. Dieu est maintenant pour lui l'Être Absolu qui se divise en une multitude infinie d'intelligences, de *moi* individuels.

Dans un supplément à ce dernier article, M. Hoffmann cherche à montrer les points faibles du système. Une erreur, qui en entraîne beaucoup d'autres à sa suite, empêcha Fichte d'atteindre le plus haut sommet de la spéculation. En vertu de la proposition trop exclusive: *Omnis determinatio est negatio*, il nia que l'Être Infini (Dieu) pût avoir conscience de lui-même, ou, ce qui revient au même, qu'il eût conscience de lui-même autrement que dans la totalité des intelligences finies. Il n'avait pas le droit d'affirmer cela, car, puisqu'il tenait Dieu pour incompréhensible, il ne devait ni nier ni affirmer qu'il fût inconscient. En second lieu, s'il avait prouvé que l'homme n'est conscient que parce qu'il est fini, il n'avait pas le droit d'en conclure que Dieu n'est pas conscient parce qu'il est infini, mais il devait se borner à dire que Dieu ne pouvait avoir conscience à la manière de l'homme. Enfin, il ne peut y avoir d'êtres doués d'une conscience finie, s'il n'y a pas un être doué d'une conscience infinie. Appeler Dieu un esprit et lui refuser la conscience, c'est se contredire, car la conscience est la forme de tout esprit. Fichte lui-même dut le reconnaître, au moins tacitement. Une autre erreur de Fichte est d'enseigner que le monde a un but, il est vrai, mais que ce but est infini et que le monde ne peut que s'en rapprocher toujours davantage sans jamais l'atteindre, car la perfection de Dieu exige que le but du monde soit un jour atteint, et ce but c'est la fin de la lutte entre la nature et l'esprit par la spiritualisation de la nature. C'est là ce qu'a montré Baader, corrigeant et complétant Fichte.

FR.-H. JACOBI ¹.

La philosophie de Jacobi, sur laquelle une patiente et consciencieuse monographie d'un jeune savant, M. le Dr E. Zirngiebl, rappelle aujourd'hui notre attention, et qui a été l'objet de plus d'un exposé magistral dû aux historiens de la science, en particulier à M. Kuno Fischer et à M. Schwegler, ne forme pas proprement un système. L'auteur de *Woldemar*, l'ami de Lessing, de Hamann et de Goethe, fut homme du monde, romancier, poète, presque autant que philosophe. « Ce ne fut jamais mon but, disait Jacobi lui-même, « d'établir un système pour l'école. Mes écrits avaient leur source « dans ma vie intérieure; ils se succédaient simplement par ordre « chronologique; en un sens je ne les faisais pas moi-même, pour « mon plaisir, mais comme contraint par une puissance supérieure, « irrésistible. » Il résulte de cette nature même des œuvres de Jacobi qu'il n'est pas très-facile de se faire de sa doctrine une idée d'ensemble et d'apprécier la place, importante pourtant, qu'il oc-

¹ *F.-H. Jacobi's Leben, Dichten und Denken*, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie, von Eberhard Zirngiebl. Wien, 1867. — *Geschichte der neueren Philosophie*, 2^{er} B., 2^e Auflage, von K. Fischer, 1867. — *Geschichte der Philosophie im Umriss*. 6^e Auflage, von A. Schwegler, 1868.

cupe dans l'histoire de la philosophie moderne. Pour atteindre ce but, M. Zirngiebl a divisé son travail en trois parties. Dans la première, il nous donne la biographie proprement dite de Jacobi au point de vue du développement de ses idées philosophiques; la seconde contient l'exposition de la philosophie de Jacobi, et la troisième une étude sur la valeur historique de cette philosophie. Il y a beaucoup à apprendre dans ce livre, mais peut-être l'auteur n'a-t-il pas assez soigneusement distingué la biographie de l'exposition et l'exposition de la critique, et pas assez nettement séparé les détails secondaires des points essentiels. En tout cas, l'analyse d'une étude aussi développée demanderait une place que nous ne pouvons lui accorder ici; aussi présenterons-nous plutôt au lecteur, pour lui donner un aperçu de la philosophie de Jacobi, le résumé très-clair qu'en a fait M. Schwegler sous ces trois chefs : 1° La polémique de Jacobi contre la philosophie dogmatique. 2° Son principe du savoir immédiat. 3° Sa position à l'égard de la philosophie de son temps et particulièrement de celle de Kant.

1° Le point de départ de Jacobi fut sa polémique à propos de Spinoza et de Lessing. On sait que peu de mois avant la mort de Lessing, Jacobi l'avait visité à Wolfenbüttel et qu'il avait eu avec lui une conversation de laquelle il avait conclu que l'auteur de *Nathan* était spinoziste. Lorsqu'il parla de cette conversation, les anciens amis de Lessing, Mendelssohn surtout, protestèrent avec indignation, ne comprenant pas qu'on attribuât à leur ami une doctrine aussi éloignée de leur propre philosophie. De là les *Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*. Les trois thèses principales que Jacobi soutient dans cet écrit sont les suivantes. Spinozisme est synonyme de fatalisme et d'athéisme. — Toutes les voies de la démonstration philosophique conduisent également au fatalisme et à l'athéisme. — Pour ne pas tomber dans cet abîme, il faut mettre une borne à la démonstration et reconnaître que la foi est un élément essentiel de toute connaissance humaine. — Reprenons ces trois thèses.

Le spinozisme est athéisme, car, selon cette doctrine, la cause de l'univers n'est pas une personne, un être agissant en vue de certaines fins, doué de raison et de volonté, elle n'est pas Dieu. Le spinozisme est fatalisme, parce que, d'après lui, c'est à tort, en vertu d'une illusion, que la volonté humaine se croit libre. — Cet athéisme et ce fatalisme ne sont que la conséquence nécessaire de toute démonstration philosophique rigoureuse. Comprendre une chose, c'est la déduire de ses raisons prochaines, l'expliquer par une autre chose. Nos conceptions dépendent ainsi d'une chaîne de conditions, et l'ensemble de ces conditions forme un mécanisme naturel qui est le champ illimité de notre entendement. Aussi longtemps que nous voulons prouver et comprendre, nous devons accepter au-dessus de chaque objet un objet antécédent qui en est la condition; où la chaîne s'arrête, là s'arrêtent aussi toute conception et toute démonstration. Nous ne pouvons atteindre à l'Infini, si nous ne renonçons à démontrer. Quand la philosophie veut saisir l'Infini avec un entendement fini, il faut qu'elle rabaisse

le divin dans le domaine du fini; et c'est précisément l'impasse où se sont trouvées jusqu'à présent toutes les philosophies. N'est-ce pas, en effet, une entreprise absurde de vouloir découvrir des conditions à ce qui n'en a pas, de faire du nécessaire, de l'Absolu, une simple possibilité, afin de pouvoir le *construire*. S'il fallait *prouver* l'existence de Dieu, on devrait donc déduire Dieu d'une cause qui serait antérieure ou supérieure à lui. De là le paradoxe de Jacobi : L'intérêt de la science est qu'il n'y ait pas de Dieu, qu'il n'y ait pas d'être surnaturel, extérieur et supérieur au monde. C'est seulement à la condition que la nature seule existe, qu'elle soit indépendante, qu'elle soit *tout en toutes choses* (*Alles in Allem*), c'est seulement à cette condition que la science peut se flatter d'atteindre pleinement son but, d'être égale à son objet et de devenir comme lui *tout en toutes choses*. Aussi la moralité que Jacobi tire du drame de l'histoire de la philosophie est-elle celle-ci : « Il n'y a pas d'autre philosophie que celle de Spinoza. Avec celui qui peut admettre que toutes les œuvres et toutes les actions des hommes sont produites par le mécanisme de la nature et que l'intelligence ne joue en tout cela que le rôle d'un spectateur, il n'y a pas à discuter, il n'y a rien à faire; nous ne pouvons que l'abandonner. La justice philosophique n'a pas d'action à exercer contre lui, car ce qu'il nie ne peut pas se démontrer rigoureusement; ce qu'il prouve ne peut pas être rigoureusement réfuté. » Que faire ? L'entendement (*Verstand*) isolé est matérialiste et irrationnel; il nie l'esprit et Dieu. La raison (*Vernunft*) isolée est idéaliste et en désaccord avec le sens commun : elle nie la nature et elle se divinise elle-même. — Il nous faut donc, et c'est la troisième thèse de Jacobi dans ces *Lettres*, chercher un autre moyen de connaissance des choses supra-sensibles. Ce moyen, c'est la foi. Jacobi appelle ce passage de la connaissance intellectuelle à la foi le *salto mortale* de la raison humaine. Toute certitude, pour être comprise, demande une autre certitude; on arrive ainsi à une certitude immédiate qui n'a pas besoin de motifs et de preuves, qui même exclut absolument toute démonstration. Cette certitude, qui n'a pas sa source dans des motifs rationnels, est la foi. Au fond, nous ne connaissons les choses sensibles, comme les supra-sensibles, que par la foi. Toute connaissance humaine vient d'une révélation et d'une foi.

Ces thèses de Jacobi firent scandale dans le monde philosophique allemand. On lui reprocha d'être un ennemi de la raison, un prédicateur de la foi aveugle, un contempteur de la science et de la philosophie, un fanatique, un papiste. Jacobi répondit à ces accusations par son livre intitulé, *David Hume sur la foi, ou Idéalisme et Réalisme*, dans lequel il développe et précise son principe de la foi ou du *savoir immédiat*.

2° Jacobi distingue d'abord la *foi* au sens où il l'entend de la foi aveugle ou foi d'autorité. La foi aveugle est celle qui, au lieu de se fonder sur des arguments rationnels, cherche son appui dans une autorité étrangère. Tout au contraire, la foi, au sens où Jacobi

la prend, s'appuie sur une nécessité intérieure du sujet lui-même. Pour lui, la foi n'est pas non plus une conception arbitraire de l'esprit. Nous pouvons nous imaginer tout ce que nous voulons, mais nous ne tiendrons jamais une chose pour certaine sans cette contrainte inexplicable du sentiment, qui est précisément ce que Jacobi appelle la foi. Quant au rapport dans lequel la foi se trouve avec les différentes formes de la faculté de connaître, la pensée de Jacobi est un peu vacillante, parce que sa terminologie a changé. Dans ses premiers écrits, il plaçait la foi dans la sensibilité (*Sinn*) ou réceptivité, en opposition avec l'entendement et la raison, ces deux derniers mots étant pris comme synonymes et désignant le savoir médiat et fini de la philosophie antérieure. Plus tard, et après l'exemple de Kant, il opposa la raison à l'entendement et nomma raison ce qu'il avait appelé naguère sentiment et foi. La foi de la raison, l'intuition de la raison (*Vernunftglaube*, *Vernunftanschauung*) est devenue pour lui l'organe par lequel nous percevons les choses supra-sensibles. Comme telle, la raison est opposée à l'entendement. Il doit y avoir une faculté plus élevée que l'entendement et à laquelle le vrai dans les phénomènes et au-dessus des phénomènes se révèle d'une façon inaccessible aux sens et à l'entendement. Ainsi, à l'entendement dont la fonction est d'expliquer tout, se trouve opposée la raison qui n'explique pas, mais qui fournit une révélation positive et une affirmation absolue. De même qu'il y a une vue des sens, il y a aussi une intuition de la raison, contre laquelle la démonstration est aussi impuissante que contre la vue des sens. Jacobi justifie cette expression *intuition de la raison* par l'impossibilité d'en trouver une meilleure, la langue ne possédant pas d'autre terme pour indiquer de quelle manière ce qui est inaccessible aux sens est saisi par le sentiment. Quand quelqu'un dit : je sais telle et telle chose, on lui demande avec raison : d'où les savez-vous ? et il ne peut s'en rapporter alors qu'à une perception des sens ou à un sentiment de l'esprit. Mais celui-ci est aussi supérieur à celle-là que l'espèce humaine est supérieure aux animaux. Jacobi avoue résolûment que sa philosophie part du sentiment, du sentiment pur, objectif, et qu'elle y voit l'autorité suprême et décisive. Le sentiment est ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, ce qui seul le distingue spécifiquement de l'animal ; il est identique avec la raison ou plutôt la raison n'a pas d'autre source que lui.

Jacobi avait la conscience très-claire de l'opposition où il se mettait vis-à-vis de toutes les philosophies antérieures par ce principe du savoir immédiat. Il y a eu, dit-il dans l'introduction à ses œuvres complètes, il y a eu depuis Aristote, dans les écoles philosophiques, un travail toujours plus actif pour subordonner la connaissance immédiate à la connaissance médiate, la perception directe à la réflexion abstraite, l'original à la copie, les choses aux mots, la raison à l'entendement. Rien ne devait plus être tenu pour vrai que ce qui pouvait se prouver et se prouver deux fois pour une. Mais toute philosophie qui n'admet que la réflexion

abstraite doit à la fin se perdre dans le néant de la connaissance. Son dernier résultat est le nihilisme.

3° La position que Jacobi devait prendre au nom de son principe de foi, vis-à-vis de la philosophie kantienne, peut déjà se déduire en partie de ce que nous avons dit. Le rapport de Jacobi à Kant porte principalement sur les trois points suivants : 1) Jacobi n'est pas d'accord avec Kant sur la théorie de la connaissance sensible. Il défend le point de vue de l'empirisme, soutient la véracité de la perception sensible et nie le caractère *à priori* de l'espace et du temps. Kant en arrive à prouver que les objets aussi bien que leurs rapports ne sont que des modifications de notre moi et n'existent absolument pas en dehors de nous. Car, lors même qu'on dit qu'il y a *quelque chose* qui correspond à nos représentations et qui en est la cause, toujours ne savons-nous pas ce qu'est ce *quelque chose*. Selon Kant, les lois de nos perceptions et de nos pensées seraient sans aucune valeur objective, notre connaissance ne contiendrait aucun élément objectif. Mais il est absurde d'admettre que, dans les phénomènes, le vrai qui est caché derrière eux ne se révèle en aucune manière. Avec une telle doctrine, il serait plus raisonnable de renoncer tout à fait à la *chose en soi* et d'être idéaliste jusqu'au bout. « Si Kant est conséquent, il ne peut pas supposer l'existence d'objets capables de faire impression sur notre âme. Il doit enseigner l'idéalisme le plus rigoureux. » — 2) En revanche, Jacobi est pour l'essentiel d'accord avec Kant sur la critique de l'entendement. En effet, Kant affirmait comme Jacobi que l'entendement est hors d'état d'atteindre les choses supra-sensibles et que les plus hautes idées de la raison ne peuvent être saisies que par la foi. Pour Jacobi le mérite capital de Kant consistait à avoir mis de côté les idées, qui ne seraient plus que de simples produits de la réflexion et des chimères logiques. L'entendement est porté à s'imaginer que, par la seule voie logique et par le développement des notions qui lui sont propres, il peut s'élever au-dessus du monde sensible et atteindre dans son vol une science plus haute et indépendante, la science des choses supra-sensibles ; — que non-seulement il le peut, mais qu'il en a la vocation expresse. Kant dévoila et détruisit cette illusion. « Par là, tout au moins une place vide était gagnée pour un rationalisme authentique et intelligent. Là fut la grande œuvre de Kant, son mérite immortel. Mais un penseur de cet ordre ne pouvait se dissimuler que la place vide dont il s'agit se transformerait bientôt en un abîme où s'engloutirait toute connaissance de la vérité, à moins qu'un Dieu n'intervînt pour l'empêcher. C'est en ce point que se rencontrent la doctrine de Kant et la mienne. » — 3) Mais Jacobi n'est plus d'accord avec Kant, lorsque celui-ci refuse à la raison théorétique la capacité de la connaissance objective et se plaint que la raison humaine ne soit pas en état d'établir théoriquement la réalité de ses idées. Kant, selon lui, ne sait pas voir que ce n'est pas des lacunes de la connaissance humaine, mais de la nature même des idées que résulte leur incompatibilité avec toute démonstration. Aussi essaie-t-il sur

le terrain pratique une sorte de démonstration scientifique, expédient malheureux, puisque toute preuve est aussi impossible qu'inutile.

La philosophie postérieure à Kant trouva beaucoup moins d'accueil auprès de Jacobi, qui n'en agréait pas les tendances panthéistes. « Pour Kant, ce penseur profond et sincère, les mots « Dieu, liberté, immortalité, religion, avaient exactement la même « valeur qu'ils ont eue de tout temps pour le sens commun ; il ne « cherchait pas à tromper où à jouer sur les mots. On se scandalisa parce qu'il avait montré d'une manière irréfutable l'insuffisance de toutes les preuves que la philosophie spéculative « donne de ces idées. Cependant il remplaça ces preuves théoriques par les postulats nécessaires d'une raison purement pratique. Par là, assurait Kant, tous les intérêts de la philosophie se trouvaient satisfaits et le but jusque-là toujours manqué était atteint. Mais déjà la propre fille de la philosophie critique (*Fichte*) ne vit plus Dieu que dans l'ordre moral vivant et agissant, et admit ainsi expressément un Dieu sans conscience et sans existence propre. Une profession de foi aussi peu déguisée, faite publiquement, souleva une vive opposition. Mais l'inquiétude s'apaisa bien vite. Peu de temps après, lorsque la seconde fille de la philosophie critique (*Schelling*) supprima la distinction que la première laissait encore subsister entre la philosophie de la nature et la philosophie morale, entre la nécessité et la liberté, et déclara nettement qu'au-dessus de la nature il n'y a rien et qu'elle seule existe, il n'y eut plus personne pour s'en étonner ; cette seconde fille est un spinozisme retourné ou transfiguré, un matérialisme idéaliste. » — Ces attaques provoquèrent une vive réplique de Schelling¹.

En résumé, on peut indiquer comme le trait caractéristique de la philosophie de Jacobi, la séparation abstraite qu'il établit entre l'entendement et le sentiment. Il n'a pas su les ramener à l'harmonie. « La lumière est dans mon cœur, dit-il quelque part, mais dès que je veux la faire passer dans mon entendement, elle s'éteint. Laquelle des deux clartés est la vraie, celle de l'entendement qui montre, il est vrai, des formes palpables, mais derrière elles un abîme sans fond ? — ou celle du cœur, qui luit au loin avec des promesses, mais qui ne nous donne pas des connaissances précises ? L'esprit humain peut-il saisir la vérité si ces deux clartés ne se réunissent pas en lui pour ne former qu'une seule lumière ? Et cette réunion est-elle possible autrement que par un miracle ? » Mais quand Jacobi, pour terminer ce conflit entre l'entendement et le sentiment, a voulu substituer ce qu'il appelle le savoir immédiat au savoir médiat ou fini, il a été victime d'une illusion. Ce prétendu savoir immédiat, que Jacobi tient pour l'organe propre de la connaissance des choses supra-sensibles, a dû traverser, lui aussi, une série d'intermédiaires subjectifs, et ce n'est qu'en oubliant complètement sa propre genèse qu'il peut se donner pour immédiat.

C. R.

¹ *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, etc. Tübingen, 1812.