

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**L'ACTIVITÉ DE « POSER » DANS LE SYSTÈME DE
FICHTE À PARTIR DE L'ÉVALUATION DE
KIERKEGAARD CONCERNANT LE CONCEPT DE
L' « IRONIE »**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Can ŞENASLAN

Directeur de recherche : Doç. Dr. Türker ARMANER

AVRIL 2010

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier vivement Rya Kalinta, Eylem Dođan, Elif Yavnık et toutes les personnes qui ont aidé à la réalisation de ce mémoire.

J'exprime ma plus vive gratitude à Doç. Dr. Türker Armaner, mon directeur de recherche, dont les conseils avisés ont fait une grande contribution à mon travail. J'adresse mes plus sincères remerciements aux membres du jury, Prof. Dr. Zeynep Direk et Doç. Dr. Besim Dellaloglu d'avoir accepté de participer dans la lecture du mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS	iv
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT	x
ÖZET	xv
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE : L'HISTOIRE DU CONCEPT DE L' « IRONIE »	5
DEUXIÈME PARTIE : L'ACTIVITÉ DE « POSER » ET DE « SE POSER »	23
Chapitre I : L'idéalisme de Fichte.....	23
Chapitre II : La conscience comme l'espace de représentation de soi (Se Poser) et des objets en dehors de la conscience (Poser).....	30
Chapitre III : L'intellect en tant que la synthèse.....	37
TROISIÈME PARTIE :	
L'ACTIVITÉ DE « POSER » COMME UNE ACTIVITÉ « IRONIQUE ».....	40
CONCLUSION.....	52
BIBLIOGRAPHIE.....	55
ÖZGEÇMİŞ	57

ABRÉVIATIONS

CI	: The Concept of Irony
CRPu	: Critique de la Raison Pure
DS	: Nouvelle Présentation de la Doctrine de la Science
PhD	: Principes de la philosophie du droit
PhE	: Phénoménologie de l'Esprit
Differenz	: La Différence entre les Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling
Dnm	: Doctrine de la science nova methodo
FDN	: Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science
SdE	: Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science

RÉSUMÉ

Le but de ce mémoire est d'interpréter l'activité de « poser » qui est considéré comme étant l'acte fondamental du système de Johann Gottlieb Fichte en partant de concept de l'ironie. Fichte indique que conscience de soi est manifestée avec cet acte et il établit le fondement de toute la conscience empirique. Il procède à partir de cette activité constitutive pour parvenir au savoir philosophique.

À cette fin, nous nous engageons à analyser, tout d'abord, l'histoire du concept de l'ironie dans cette étude, en continuité avec l'œuvre de Søren Kierkegaard nommé *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, nous allons nous concentrer sur les parties *Ironie Socratique* et *Ironie Après Fichte*. La méthode laquelle Kierkegaard nous force à suivre démontre un point de vue hégélien.

Kierkegaard évalue l'ironie socratique, avec laquelle le concept de l'ironie est apparu premièrement dans l'histoire de la philosophie, en tant qu'une subjectivité qui est posée comme un état de justice. Selon Kierkegaard, cette position de subjectivité qui demande la justice reste encore non réalisée dans l'histoire. Pour cette raison, il s'approprie un point de vue hégélien pour achever le savoir du concept et analyse son développement historique. Selon lui, la réalisation du concept de l'ironie devrait être entreprise comme un processus qui commence par Fichte et finalise avec Hegel.

Donc, selon Kierkegaard, une nouvelle subjectivité se produit comme un nouveau mode de l'ironie dans XIXème siècle. La nouvelle subjectivité qui surpasse l'ironie de Socrate est une conséquence de l'égoïté fichtéenne et elle est représentée par Friedrich V. Schlegel, Karl Wilhelm F. Solger et Johann L. Tieck qui sont les penseurs romantiques allemands.

Kierkegaard indique que la caractéristique de cette nouvelle subjectivité est de maintenir la possibilité d'initier une nouvelle réalité en niant chaque réalité par son caractère spécifique. Ainsi, il développe son argumentation, en continuité avec Hegel qui critique l'ironie romantique, contre cette qualité de l'utilisation impropre de l'ironie et son caractère destructif. Selon Hegel, la force de négativité infinie ne peut avoir de contenu que dans une telle positivité. Pour cette raison, la tâche qui est attribuée à l'ironie est d'être en service de l'esprit de l'histoire dans un contexte hégélien. L'ironie achève à sa validité historique simplement sur ce chemin.

Ce travail qui analyse le concept de l'ironie commence avec l'évaluation de l'ironie Socratique dans les dialogues de Platon où Socrate essaie d'arriver à la vérité. Quant à XIXème siècle, on va suivre les traces du concept chez les romantiques allemands (Friedrich V. Schlegel, Karl Wilhelm F. Solger et Johann L. Tieck) qui a été évoqué par le système de Fichte. Les éléments ironiques dérivés du

système fichtéen et l'ironie romantique en tant qu'une critique de la morale constituent le domaine d'étude principale du travail. C'est pourquoi l'ironie socratique n'est pas discutée en détail. On va examiner l'histoire du concept de l'ironie en suivant le thèse de doctorat de Kierkegaard, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* dans lequel il a analysé le concept en question dès Socrate jusqu'après Fichte. L'ironie après Fichte comme une nouvelle subjectivité, qui dépasse l'ironie socratique et qui démontre une nouvelle forme est interprété d'une manière détaillée dans cet oeuvre de Kierkegaard.

Kierkegaard commence à son investigation en démontrant que l'ironie –comme étant une subjectivité amoral qui a causé sa mort– qui a orienté le comportement de Socrate au cours de sa recherche de vérité est en effet une lutte de justice. C'est dans les dialogues de Platon que l'ironie se manifeste pour la première fois dans l'histoire du monde.

L'ironie démontre des différences essentielles de la rhétorique qui se présente comme un acte de persuasion en profitant de la morale générale. Socrate ne tente pas de persuader son adversaire en utilisant ce qui est générale; au contraire, il exprime son ignorance et il s'avance à l'aide d'une relation de la contradiction. Ce qui est essentiel dans cette dialectique est d'avoir une position ignorante et exercer une lutte subjective en posant des questions. Kierkegaard, dans *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* présente une analyse détaillée des éléments de l'ironie socratique dans les dialogues de Platon. Le comportement de Socrate dans les dialogues de *Protagoras*, de *Phédon* et du *Banquet* vise à démontrer les inconsistances, de cette manière, aucune solution n'est proposée, donc les dialogues n'arrivent pas à une conséquence absolue. Mais, selon Kierkegaard, l'ironie ne s'est pas encore réalisée à l'antiquité. Elle parvient à sa réalisation à travers un chemin qui commence avec Kant, qui passe par Fichte et qui se finalise avec Hegel. Kierkegaard interprète ce procès de la réalisation comme « une progression » et il s'approprie une perspective hégélienne afin d'arriver au savoir du concept au cours de cette progression. Lorsqu'on s'avance dans cette évolution, on remarque les traces d'un point de vue hégélien qui forme la compréhension de Kierkegaard à propos de l'histoire du monde et du concept de l'ironie.

Dans *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, Kierkegaard a estimé « l'ironie » en deux parties. Dans la première partie, il admet que la subjectivité se pose pour la première fois dans l'histoire du monde. « L'ironie après Fichte », la deuxième partie de l'oeuvre considère la subjectivité qui est exprimée d'une façon plus élevée par Kant en continuité avec l'interprétation de Fichte. On va se concentrer à la deuxième partie de l'oeuvre en question, dû au domaine principale de ce mémoire.

D'après Kierkegaard c'est avec l'ironie de Socrate que la subjectivité cherche justice pour la première fois dans l'histoire du monde. Kierkegaard remarque la manque de cet aspect phénoménal de l'ironie socratique et il met l'accent sur l'inséparabilité des moments du concept et du phénomène. L'attitude dominante dans *Le concept d'Ironie* de Kierkegaard est cette vue de totalité. Le développement de ce concept du grec ancien au romantisme allemand est considéré par cette totalité. Kierkegaard suit l'épistémologie de Hegel qu'il a exposée dans *Phénoménologie de*

l'esprit et son point de vue est de s'approprier une approche que la connaissance du concept est réalisée par l'unité de l'essence et le phénomène. Cette vue de la totalité et toutes autres déterminations relatives seront clarifiées au cours de notre étude.

Le deuxième chapitre du mémoire consiste les interprétations des trois principes fondateurs exposées dans *Doctrine de la science*. La conscience de soi qui est établie à partir de ces trois principes est le fait d'achever au savoir inconditionné et immédiat par Fichte. Fichte vise à construire sa philosophie comme une science. Ce but sera réalisé avec un intellect inconditionné et immédiat qui est dérivé de la certitude formelle de l'activité de « poser » que Fichte évalue comme l'acte constitutif. Selon Fichte, l'intellect est la synthèse des deux principes, « poser » et « opposer » qui sont exposés dans *Doctrine de la science*. Dans ce sens, c'est un Égoïté qui est nécessairement présupposé pour éliminer l'opposition entre le moi et le non-moi.

Fichte ne considère la conscience qu'en tant que « conscience de soi » et il l'expose quelque chose constituée comme. Toutes les autres déterminations liées à la conscience paraîtront en cours d'établissement de cette conscience pure, au cours de notre étude. Dans son œuvre *Doctrine de la science* que nous allons fondamentalement utiliser pour expliquer le système de Fichte, cette conscience pure est établie sur trois principes; (i) Le Moi se pose, (ii) Le Moi se pose Le Non-Moi et (iii) L'unification du Moi et du Non-Moi.

Dans *Doctrine de la Science* de Fichte, la conscience se construit par une déduction logique à travers un certain enchaînement des propositions. Dans la méthode déductive de Fichte, on considère d'abord, comme une proposition dont la certitude est indubitable, la proposition $A = A$. La certitude de cette proposition est sans l'ombre d'un doute, et à partir de cette certitude, la proposition $\text{Moi} = \text{Moi}$, et comme une forme valide de cela, la proposition « Je suis » seront atténuées.

Fichte souligne le caractère libre et immédiat de l'intellect. L'intellect n'est pas interprété comme une chose active mais comme l'activité elle-même. Donc, il n'exige rien sauf que lui-même. De cette façon, la réalité objective est établie par l'activité libre et subjective, et toutes autres déterminations seront exposées par cet intellect. Ainsi, l'intellect est déterminé comme une activité nécessaire.

Dans le troisième chapitre, nous démontrerons le caractère ironique de l'activité de « poser » qui est l'acte constitutif du système de Fichte. Les éléments ironiques que cet acte consiste, sont résultés de son caractère libre et inconditionné. Fichte dérive la conscience de soi qui est exprimée comme fondement du système de l'expérience d'une abstraction de l'égoïté absolue. Le moi établie la réalité objective par la négation de soi-même. Cette négativité est le caractère ironique de l'activité de « poser » chez Fichte.

Dans le *Fondement du droit naturel*, Fichte traite les êtres raisonnables : la conscience de soi est la marque d'être raisonnable. Selon lui, la rationalité consiste en fait que cela qui agit et cela qui est agi ne sont pas des entités séparées. La raison est

l'unité de l'être agissant et l'être agit. Dans ce sens, Ego ou l'intellect est traitée comme la raison dans le système de Fichte.

La causalité libre peut être évaluée comme le domaine pratique du sujet. La volonté est le concept principal pour la réalisation du sujet raisonnable dans le monde extérieur. Fichte caractérise cette activité pratique comme acte de former une fin, se rapportant au monde extérieur.

La conscience de soi est la première intention d'être un individu libre. Selon Fichte, la conscience de soi est la conscience d'un être raisonnable, et est évaluée en tant que la connaissance comme un individu libre. Cette individualité a besoin d'être reconnu dans une domaine sociale qui peut s'appeler comme le monde extérieur. Cet individu acquis sa validité objective par le rapport avec les autres individus. Et, le *Fondement du droit naturel* prouvera que l'intersubjectivité est conditionné par une relation du droit. Fichte détermine le concept du droit comme la regulateur d'une action libre dans le monde extérieur. Cependant, cette interaction est seulement possible par la médiation des corps des sujets raisonnables. Ainsi, l'applicabilité du concept du droit exige d'avoir un corps.

L'approche dans le *Fondement du droit naturel* que Fichte affirme est que Ego doit être un individu pour avoir une conscience de soi et pour être libre. En conséquence, le moi devrait avoir une forme plus déterminée en tant qu'individu. Le caractère indéterminé et infini du moi évolue à un individual fini et déterminé, et cette individualité n'est possible que l'existence d'une communauté formées des individus.

La différence entre le pratique et le théorique émerge dans une façon immédiate. Il y a deux Ego distinct mais non-séparé, qui en même temps infini déterminé en soi-même et ce qui est déterminé avec l'interaction dans le monde extérieur. La tâche principale de Fichte est d'unifier ces deux Ego, théorique et pratique. Il présuppose un Moi substantiel ce qui a deux manifestations: pensée et volonté. La pensée est l'activité de se poser qui construit le moi, et la volonté est la condition pour construire le monde extérieur indépendant.

Fichte a marqué son système en tant que le premier système de la liberté. Selon Fichte, il y a deux genres de liberté: la liberté de volonté pure et la liberté de choix. Le premier est l'activité libre de la réflexion qui construit l'ego elle-même, et ce dernier appartient à l'ego pratique qui tourne vers le monde extérieur. Fichte affirme que la liberté de choix est seulement possible avec les actions.

L'aspect idéal de l'ego consiste en puissance de la représentation ou de penser à sa propre activité, et l'aspect réel consiste en sa puissance du volonté et de l'action. Ces deux aspects sont consistés en l'egoite absolu qui est l'activité de se poser. Le moi unifie les aspects subjectifs et objectifs de la volonté. La conscience de soi de la liberté est possible avec la relation réciproque entre la pensée et la volonté dans le système de Fichte. On ne peut pas considérer ces deux comme séparé l'un de l'autre; on dénote toujours de l'autre. C'est l'unification des domaines cognitifs et volontaires.

Fichte affirme que l'activité de se poser est une transition de l'indéterminé au déterminé. Il constate que l'activité globale de l'ego se divise en deux activités: l'activité idéale et l'activité réelle. L'activité réelle est l'activité déterminée et réelle.

L'activité idéale, au contraire, ne possède pas dans elle-même la base de son être déterminé. Selon Fichte, ces deux activités peuvent être comprises seulement dans une opposition entre eux.

Fichte analyse ces opposés, et spécifie la relation réciproque entre eux: il déclare qu'une activité réelle du moi qui n'est dépend pas à l'activité idéale ne peut pas exister, parce que l'essence du moi est de se poser. Contrairement, il n'y a aucune activité idéale du moi indépendamment de l'activité réelle, parce qu'une activité idéale est une activité réelle qui a été posée par le moi. Au moyen de l'activité réelle, le moi peut se tourner vers elle-même et se représenter. Il est transformé en objet par activité réelle. Ainsi, il n'y a aucune intuition sans agir selon Fichte.

L'objet qui sera ajouté au sujet-objet est l'objet dont je suis conscient. Selon Fichte le sujet de l'intuition et le sujet productif sont immédiatement un et identique. Ce caractère de sujet-objet du moi dans le système de Fichte est un aspect important pour démontrer le caractère ironique qui est attribué à l'activité de se poser. L'ironie indique ici comme un caractère négatif du moi de sujet-objet de Fichte. Le sujet prévoit à l'objet pour sa propre activité autodéterminante. Ce n'est pas une activité réelle du tout, mais une activité idéale.

La position ironique qui est indiquée ici est: la nécessité de cette activité autodéterminante pour l'activité réelle et libre du moi. D'une manière plus compréhensible, ceci signifie que l'autodétermination est une activité idéale et réelle, puis il est l'activité cognitive et à la fois volontaire. Son essence et phénomène ne sont pas conformés, parce que l'activité retourne à soi-même et ne peut pas être réalisée dans le monde extérieur.

Dans le sens pratique ou moral, Fichte supprime la priorité de ce sujet infini pour la réalisation complète de l'ego. Le moi fini a la liberté de choix qui est la réalisation de la liberté de volonté pure. Le moi crée le monde extérieur avec la liberté absolue qui est l'unification de l'aspect idéal et réel de la liberté. Dans ce dernier sens, selon Fichte, il y a un sujet de effort ; le sujet raisonnable lutte par son activité pure et absolument libre pour réaliser son concept de fin. L'ironie est qu'elle n'a aucun critère fiable à moins que ses conceptions en soi-même à faire se conformer ses actions à ses concepts.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to analyze the activity of “positing” which is regarded as being the fundamental act in the system of Johann Gottlieb Fichte on the basis of concept of the irony. Fichte indicates that self-consciousness is expressed with this act and it establishes the ground of all the empirical consciousness. He proceeds starting from this constitutive activity to reach to the philosophical knowledge.

For this purpose, we will commit ourselves analysing the history of the concept of irony in this study, in continuity with the work of Søren Kierkegaard, namely *the Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, we will concentrate on the parts entitled “Socratic Irony and “The Irony after Fichte”. The method that Kierkegaard forces us to follow displays a hegelian standpoint.

Kierkegaard evaluates the Socratic irony, which the concept of irony appeared firstly in the history of philosophy, as a subjectivity that is posited as a state of justice. According to Kierkegaard, this position of subjectivity which demands justice still remains unrealized in the course of history. For this reason, he adapts a hegelian point of view of to achieve the knowledge of the concept and analyzes the historical development. According to him, the realization of the concept of the irony should be undertaken as a process which starts with Fichte and finalizes with Hegel.

Therefore, according to Kierkegaard, a new subjectivity occurs as a new mode of irony in XIXth century. This new subjectivity which exceeds the irony of Socrates is a consequence of the fichtean ego, and it is represented by some German authors belonging to the “Romantic School” as Friedrich V. Schlegel, Karl Wilhelm F. Solger and Johann L. Tieck.

Kierkegaard indicates that the characteristic of this new subjectivity is to maintain the possibility of initiating a new actuality by denying each reality with its specific character. Thus, it develops the argumentation in continuity with Hegel, which criticizes the romantic irony, because of this quality of the unsuitable use of irony and its destructive character. According to Hegel, the force of infinite negativity can have a content only in such a positive view. For this reason, the task which is attributed to the irony is at the service of the spirit of the history in a hegelian context. The irony achieves its historical validity on this way.

This work which analyzes the concept of the irony starts with the evaluation of the Socratic irony in the dialogues of Plato where Socrates tries to achieve to the true knowledge. In XIXth century, the traces of this concept will be followed among German romanticists (Friedrich V. Schlegel, Karl Wilhelm F. Solger and Johann L. Tieck) on whom the influence of Fichte is observed. The ironic elements derived from the fichtean system and the romantic irony as a criticism of morality constitute

the principal domain of this work. This is why the Socratic irony is not discussed in detail. It will be examined the history of the concept of the irony by following the dissertation of Kierkegaard, namely *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates* in which he analyzed this concept from Socrates to Fichte and aftermath. Irony after Fichte like a new subjectivity, which exceeds the Socratic irony and which shows a new form is interpreted in a way detailed in this work of Kierkegaard.

The irony shows essential differences from the rhetoric which is presented in the form of an act of persuasion that uses general moral values. Socrates does not try to persuade his interlocutor while using what is general; on the contrary, it expresses its ignorance and it advances using a relation of contradiction. What is essential in this dialectical is to have an ignorant position and to exert a subjective fight by raising questions. Kierkegaard, in *The Concept of Irony* constantly brought back to Socrates presents a detailed analysis of the elements of the Socratic irony in the dialogues of Plato. The behavior of Socrates in the dialogues of *Protagoras*, *Phaidon* and *Symposium* aims at showing inconsistencies. In this manner, there is no solution that is proposed. Therefore, the dialogues do not arrive at any result. However, according to Kierkegaard, the irony is not realized in the antiquity. It is realized through a progression which starts with Kant, which passes by Fichte and which is finalized with Hegel. Kierkegaard interprets this process of the realization as a “progression” and he has a hegelian standpoint in order to achieve the knowledge of the concept during this progression. In this evolution, the remarkable point is the Hegelian standpoint which forms the conception of Kierkegaard.

In *The Concept of Irony*, Kierkegaard divides “the irony” in two parts. In the first part, he admits that subjectivity is posited for the first time in the history of the world. In “The Irony after Fichte”, the second part of the study a new subjectivity is considered that is expressed for the first time in continuity with interpretation of Fichte, and we will concentrate on this part because of the main concern of this thesis.

According to Kierkegaard it is with the irony of Socrates that subjectivity seeks justice for the first time in the history of the world. Kierkegaard notices this phenomenal aspect of the Socratic irony and stresses the inseparability of the moments of the concept and the phenomenon. The dominant attitude in the *Concept of Irony* of Kierkegaard is that this sight of totality. The development of this concept of the Ancient Greek to the German romanticism is considered by this totality. Kierkegaard follows the epistemology of Hegel exposed in *Phenomenology of Spirit* and its point of view in order to adapt an approach which the knowledge of the concept is carried out by the unity of the essence and the phenomenon. This totality and all other determinations will be clarified throughout the work.

The second chapter of the thesis consists interpretations of the three constitutive principles which is exposed in *Doctrine of Science*. The self-consciousness which is established starting from these three principles is the fact of achieving to the unconditional and immediate knowledge in Fichte’s system. Fichte aims to construct his philosophy as a science. This aim will be achieved with an unconditional and immediate intellect which is derived from the formal certainty of the activity of “positing”. According to Fichte, the intellect is the synthesis of the two principles, “to posit” and “to oppose” which are found in the *Doctrine of Science*. In

this direction, it is I-hood which is necessarily presupposed to eliminate the opposition between ego and the non-ego.

Fichte considers the conscience only as “self-consciousness” and he exposes its constructive structure. All the other determinations related to the conscience will appear in progress of the establishment of this pure consciousness, during the study. In the *Doctrine of Science*, we basically will explain the system of Fichte by this pure consciousness, and this pure consciousness is established on three principles; (i) I posits I, (ii) I posits the Not-I and (iii) the unification of I and the Not-I.

In Fichte’s *the Doctrine of Science*, the consciousness is built by a logical deduction through certainty. In the deductive method of Fichte, one considers initially, as a proposal whose certainty is indubitable, the proposal $A = A$. This proposition is absolutely certain, and he acquires the proposition $I = I$ starting from this certainty, form validates the proposal “I am”.

Fichte underlines the free and immediate character of the intellect. The intellect is not an active thing but it is an activity itself. Therefore, it does not require anything except itself. In this way, objective reality is established by this free and subjective activity, and all other determinations will be exposed by this intellect. Thus, the intellect is the very activity itself.

In the third chapter, we will show the ironic character of the activity of “to posit”. The ironic elements which are consisted in this act are resulted from its free and unconditional nature. Fichte derives the self-consciousness which is expressed as the ground of the system of experience by an abstraction from the absolute Ego. Ego establishes objective reality by the negation. This negativity is the ironic character of the activity of « positing » in Fichte’s system.

In *The Foundations of Natural Right*, Fichte says that the self-consciousness is the mark of rational beings. According to him, rationality consists in the fact that which acts and that which is acted are not separate entities. In this sense, Ego or the intellect is treated like the reason in the system of Fichte.

Free efficacy can be evaluated as the practical domain of the subject. The will is the principal concept for the realization of the rational subject in the external world. Fichte characterizes this practical activity as the act to form an end, in its relation to the external world.

The self-consciousness is the first intention to be a free individual. According to Fichte, the self-consciousness is the conscience of a rational being and it is evaluated as a free individual. This individuality needs to be recognized in a social domain which can be called as the external world. This individual acquire an objective validity by her/his relationship with the other individuals. *The Foundations of Natural Right* prove that intersubjectivity is conditioned by a relation of rights. Fichte determines the concept of the right as the regulator of free action in the external world. However, this interaction is only possible through the mediation of the bodies of the rational subjects. Thus, the applicability of the concept of the right requires to have a body.

In *The Foundations of Natural Right*, Fichte affirms that Ego must be an individual in order to have a self-consciousness and to be free. Consequently, the I should have a more determinacy as an individual. The indeterminate and infinite character of the ego evolves to a finite determinate character, and this individuality is only possible within a community.

The difference between the practical and theoretical emerge immediately. There are two Egos which are distinct, but not separated, which is infinite and self-determined and which is determined with the interaction in the external world. The fundamental principle of Fichte is to unify these two Egos, theoretical and practical. He presuppose a substantial I which has two manifestations: thinking and willing. Thinking is the activity of self-positing which constructs the I, and the willing is the condition for constructing the independent external world.

Fichte marked his system as the first system of freedom. According to Fichte, there are two kinds of freedom: the freedom of pure will and the freedom of choice. The former is that the free activity of the reflection which construct the Ego itself, and the latter belongs to practical Ego which turns towards the external world. These two freedom are closely related according to Fichte, so that the choice is arisen from the self-consciousness.

These two aspects are consisted in the absolute Ego which is the self-positing activity. Fichte claims that the representing and the acting of willing are one and the same by means of the activity of positing. These two aspects are necessarily presupposed to be a thinking rational subject. The I unifies both the subjective and the objective aspects of willing. The self-consciousness of freedom is possible with the reciprocal relation between thinking and willing in the system of Fichte. These two cannot be thought as separate from each other; one denotes the other. This is the unification of cognitive and volitional realms.

Fichte asserts that the self-positing activity is a transition from the indeterminacy to the determinate. He claims that the overall activity of the Ego is divided between the two activity: ideal and real activity. The real activity is the determinate activity, unlikely, the ideal activity does not possess within itself the ground of its determinate being. The foundation of the ideal activity is in the reality according to Fichte. While the real activity is evaluated as the condition for the possibility of all act of intuiting, the ideal activity is only an act of observing, namely an act of representing. These two activities can be comprehended only in opposition to each other.

Fichte analyses these opposites, and specify the reciprocal relation between them: he states that there cannot be a real activity of the I apart from ideal activity, because the essence of the I is to posit itself. Also, there is no ideal activity of I apart from real activity, because an ideal activity is a real activity that has been posited by I. By means of real activity, the I can turn to itself and represent itself. It is made into an object by real activity. So, there is no intuiting without acting according to Fichte.

The object which will be added to the subject-object is the object of which I am conscious. According to Fichte, the intuiting subject and the productive subject are immediately one and the same. This subject-object character of the ego in Fichte's system is an important point for demonstrating the ironical character which is

ascribed to the self-positing activity. The irony reveals here as the negative character of the subject-object Ego of Fichte. The subject intends to the object for the sake of its own self-determining activity. This is not a real activity at all, but an ideal activity.

The ironic position which is indicated here is: the necessity of this self-determining activity for the real and free activity of the I. In a more comprehensible way, this means that the self-determination is both an ideal and real activity, then both cognitive and volitional activity at the same time. Its essence and phenomenon are not conformed, because the activity always reverts into itself and cannot be realized in the external world.

In the practical or moral sense, Fichte denies the priority of this infinite subject for the complete realization of the ego. The finite Ego has the freedom of choice which is the realization of the freedom of pure will. Ego creates the external world with the absolute freedom which is the unification of the ideal and real aspect of freedom. In this sense, according to Fichte, there is a subject who struggles ; the rational subject strives by its pure and absolutely free activity to realize its concept of end. The irony which reveals here is that there is no criteria to determine the conformity of its actions to its concepts.

ÖZET

Bu çalışmanın konusu, ironi kavramından yola çıkılarak Fichte'nin sisteminde kurucu edim olarak görülen "poser" ediminin açıklanmasıdır. Fichte, bu edim yoluyla bir conscience de soi'nin ortaya çıktığını ve tüm ampirik bilincin temelini oluşturduğunu belirtir ve felsefi bilgiye ulaşmanın yolu olarak bu kurucu edimden hareket eder.

Bu amaçla, bu çalışma içerisinde ilk olarak ironi kavramının tarihini Kierkegaard'ın *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* adlı eseriyle süreklilik içerisinde Sokratik ironi ve Fichte sonrası İroni bölümleri altında incelemesine girişeceğiz. Bu inceleme sırasında Kierkegaard'ın bizi izlemeye zorladığı yöntem belirli bir Hegelci bakış açısını da beraberinde getirmektedir.

Kierkegaard, ironi kavramının tarih içerisinde kendisini ilk olarak gösterdiği Sokratik ironiyi öznelliğin dünya tarihinde kendisini bir hak arama durumu olarak ortaya koyduğu ilk anlar olarak okur. Kierkegaard'a göre, adalet arayışı içindeki bu öznellik pozisyonu henüz kendisini tarih içerisinde gerçekleştirmemiştir. Bu nedenle, kavramın bilgisine ulaşmak için Hegelci bir bakış açısını benimser ve ironi kavramının tarihsel gelişimini analiz eder. Ona göre, ironi kavramının kendisini gerçekleştirmesi Fichte ile başlayan ve Hegel ile sonlanan bir süreç olarak ele alınmalıdır.

Böylece, Kierkegaard'a göre, 19. yüzyılda ironinin yeni bir biçimi olarak yeni bir öznellik ortaya çıkar. Sokrates'in öznelliğini aşan bu yeni öznellik, Fichte'nin öne sürdüğü Ego görüşünden hareketle ortaya çıkmıştır ve Alman Romantik düşünürleri Friedrich V. Schlegel, Karl Wilhelm F. Solger et Johann L. Tieck tarafından temsil edilmektedir.

Kierkegaard, bu yeni öznelliğin en belirgin özelliğinin barındırdığı sonsuz başlangıç imkanı sayesinde her bir edimselliği değilleyerek, yeniden bir edimsellik başlatma imkanını elinde bulundurması olduğunu belirtir. Bu nedenle, Kierkegaard romantik ironiyi yoğun bir şekilde eleştiren Hegel ile süreklilik içinde ironinin bu uygunsuz kullanımının keyfiyetine ve yıkıcı karakterine karşı argümanlar geliştirir. Ona göre, ironinin sonsuz olumsuzlama gücü ancak bir olumluluk içinde bir içerik sahibi olabilmektedir. Bu nedenle, ironiye atfedilen görev belirli bir Hegelci bağlam içerisinde dünya tinine hizmet etmesidir. İroni tarihsel geçerliliğini ancak bu şekilde kazanacaktır.

İroni kavramı üzerine yapacağımız bu inceleme, Platon diyaloglarında hakikate ulaşmaya çabalayan Sokrates'in ironisini ele almakla başlayacaktır. Modern dönemde ise Fichte'nin sisteminin etkileriyle ortaya çıkan Alman Romantik düşünürlerinde ironinin izlerini sürecektir. Asıl konumuzun Fichte'nin sisteminden açığa çıkan ironik unsurlar ve bir ahlak eleştirisi olarak Romantik ironi olduğunu gözetirsek, çalışmamız içinde Sokratik ironiye yeterli ilgiyi göstermeyeceğimizi

şimdiden belirtelim. İroni kavramının tarihini, bu süreci Sokrates ile başlatıp, Fichte sonrası - Sokratik ironiyi aşan yeni bir öznel olarak- yeni bir biçim haline geldiğini gösteren ve felsefe tarihi içerisinde bu süreci çok iyi analiz ettiğini düşündüğümüz Kierkegaard'ın doktora tezi olan *İroni Kavramı* adlı eseriyle süreklilik içinde ele alacağız.

İroni, döneminin genel ahlakını kullanarak bir ikna etme sanatı olarak beliren retorikten temelde farklılıklar göstermektedir. Sokrates genel olanı kullanarak karşısındakini ikna etme çabasına girmez, aksine kendi bilgisizliğini göstererek bir karşıtlık ilişkisi içerisinde yol alır. Bu diyalektikte ön plana çıkan, hiçbir şey bilmez bir noktadan sorular sorularak verilen öznel bir mücadeledir. Ancak Kierkegaard'a göre, ironi bir kavram olarak henüz o dönemde kendisini gerçekleştirmemiştir. Asıl gerçekliğini ve doğruluğunu, Kant ile başlayıp Fichte ile devam eden ve Hegel ile nihayetine varan bir ilerleme içerisinde bulacaktır. Kierkegaard'ın bu sürecin kendisini bir ilerleme olarak görmesi, Hegelci bir bakış açısını benimseyerek kavramın bilgisine de bu ilerleme içinde erişmeyi amaçladığını göstermektedir. Bu gelişim içinde yol aldıkça, Kierkegaard'ın kavramın kendisine ve dünya tarihine bakışını şekillendiren Hegelci bir dünya tarihi görüşünün izlerini de görmek mümkün olacaktır.

Kierkegaard, *İroni Kavramı* adlı eserinde ironi kavramını iki ana başlık altında ele almıştır. Birincisi öznelğin dünya tarihinde kendisini ilk defa ortaya koyduğunu söylediği "Sokrates'in Duruşunun İroni Olarak Algılanması" bölümü, ikincisiyse öznelğin daha yüksek biçimde ifade edildiği Kant ile ortaya çıkan ve Fichte ile süreklilik içerisinde ele alınan "Fichte Sonrası İroni" bölümüdür. Bu bölümler içerisinde, çalışmanın konusu gereği asıl ilgi alanımızın Fichte sonrası ironi olacağını yeniden belirtelim.

Kierkegaard'a göre, Sokrates'in ironisi öznelğin dünya tarihinde ilk defa hakkını aradığı bir durumdur. İroninin ilk örneğini burada buluruz. Ancak yeni ve gelişmiş bir ironiden söz edilecekse bu ironi, kavramın kendisini gerçekleştirdiği fenomenel bir bütünlükte ele alınmak zorundadır. Kierkegaard'ın *İroni Kavramı* adlı kitabında hakim olan tavır bu bütünlük görüşüdür. Kavramın Antik Yunan'dan Alman Romantik Dönemi'ne kadar gelişimi bu bütünlük çerçevesinde ele alınmaktadır. Kierkegaard, Hegel'in *Phenomenology of Spirit*'te ortaya koyduğu bilgi felsefesini takip ederek kavramın bilgisinin ancak öz ve fenomenin biraradlığında gerçekleşeceğine yönelik bir tavır içerisinde. Bu bütünlük görüşü ve ona bağlı olan tüm diğer belirlenimler çalışmamız içinde ilerledikçe daha da belirginleşecektir. Kierkegaard, Sokrates'in ironisinin fenomenel görünüşünün eksikliğinden söz ederken, kavram ve fenomen uğraklarının biraradlığının önemini vurgular.

Fichte, bilinci yalnızca bir kendi-bilinci (conscience de soi) olarak ele almaktadır ve kurulan bir şey olarak ortaya koyacaktır. Bilince bağlı tüm diğer belirlenimler de çalışmamız içinde ilerledikçe bu saf bilincin kurulumu sürecinde açığa çıkacaktır. Fichte'nin sisteminin açıklanmasında temel eser olarak ele alacağımız *Doctrine de la Science* adlı eserinde bu saf bilinç üç temel ilke üzerinden kurulur. Bu ilkeler şunlardır: (i) Ben kendisini vaz eder, (ii) Ben Değil-Ben'i vaz eder ve (iii) Ben ile Değil-Ben'in birliği.

Fichte'nin WSL adlı eserinde, bilinç belirli bir önermeler zinciri üzerinden mantıksal bir çıkarım sayesinde kurulur.

Fichte'nin çıkarımsal yönteminde ilkin, kesinliği tartışmasız bir önerme olarak $A = A$ önermesi ele alınır. Bu önermenin kesinliği tartışmasızdır ve bu kesinlikten yola çıkarak $Ben = Ben$ önermesine, bunun geçerli bir biçimi olarak da "Ben" önermesine ulaşılabilmektedir.

Fichte'ye göre Eleştirel İdealizm, entelektin özgür ve tümüyle yasasız, yani belirsiz etkinliğinden belirli mevcudiyetleri çıkarsayan bir sistemdir. Entelekt yasalarını kendi dışından almaz; yasalar onun bölünmez bütünlüğünde temellendirilir ve böylece içerisinde belirli tasarımlar olan bir sistem kurulur. Entelekt eyledikçe kendi yasalarını ortaya koyar ve her yasa kendisinden yüksek, zorunlu bir yasaya gereksinir. Bu anlamda, entelektin yasalarının düşüncenin gerçek yasaları olduğu söylenemez, bunlar entelektin içkin yasalarıdır.

Bu çalışmanın üçüncü bölümünde, bu zorunluluğun Fichte'nin özgürlük kavrayışıyla ilişkisini göstermeye çalışacağız. Bu bağlamda, Fichte'nin kurucu edim olarak belirlediği "poser" ediminin özgür bir edim olarak görülmesinin koşullarını ve koşullanmamış bir edim olarak olumsuz karakterinden ortaya çıkan ironik unsurları serimleyeceğiz.

Fichte *The Foundations of Natural Right* adlı eserinde öz bilincin rasyonel varlıkları imlediğini söyler. Ona göre rasyonellik, eyleyen ve eylemin yöneldiği nesnenin ayrı olmadığı olgusundan ibarettir. Bu anlamda Fichte'nin sisteminde Ego ya da entelekt akıl olarak değerlendirilmektedir.

Özgür nedensellik öznenin pratik alanı olarak değerlendirilebilir. İrade ise rasyonel öznenin pratik alanda, yani dış dünyada kendini gerçekleştirmesinin başlıca kavramıdır. Fichte bu pratik edimi, dış dünyayla ilişkide bir amaç oluşturmak olarak karakterize eder.

Öz bilinç özgür bir birey olmak için gerekli olan ilk yönelimdir. Fichte'ye göre öz bilinç rasyonel bir varlığın bilincidir ve bu varlık özgür bir birey olarak değerlendirilir. Bu birayselliğin toplumsal bir alanda, yani dış dünyada tanınması gerekmektedir. Bu birey diğer bireylerle ilişkisi ile nesnel geçerlilik elde edecektir. *The Foundation of Natural Rights* adlı eserinde Fichte özneler arasılığın haklar ya da hak kavramı aracılığıyla koşullandığını belirtir. Fichte hak kavramını dış dünyadaki özgür edimlerin düzenleyicisi olarak belirler. Ancak özneler arası etkileşim ancak rasyonel öznelerin bedenleri dolayısıyla mümkündür. Bu nedenle hak kavramının uygulanabilirliği bedenli olmayı gerektirir.

Fichte *The Foundations of Natural Right* adlı eserinde Ego'nun öz-bilinçli ve özgür olabilmesi için bir birey olması gerektiğini belirtir. Sonuç olarak, Ben bir birey olarak daha fazla belirlenim sahibi olacaktır. Ego'nun belirlenmemiş ve sonsuz karakteri sonlu ve belirli bir karaktere dönüşür ve bu bireysellik ancak bir topluluk içinde mümkündür.

Pratik ve teorik arasındaki farklılık dolaylı olarak belirir. Farklı ama birbirinden ayrı olmayan iki Ego vardır. Biri sonsuz ve kendinde belirlenmiştir, diğeryse dış dünyadaki etkileşim sayesinde belirlenir. Fichte'nin temel amacı, bu iki

Ego'yu yani teorik ve pratik olanı birleştirmektir. Düşünme ve isteme olarak iki manifestasyonu bulunan tözsel bir Ben öne sürer. Düşünme, Ben'i kuran kendini vaz etme eylemidir; isteme bağımsız bir dış dünya kurmanın koşuludur.

Fichte kendi sistemini ilk özgürlük sistemi olduğunu öne sürer. Fichte'ye göre iki tür özgürlük vardır: Saf isteme özgürlüğü ve seçme özgürlüğü. Birincisi, Ego'nun kendisini kuran özgür refleksiyon hareketidir, ikincisiyse pratik Ego'ya aittir ve dış dünyaya yönelir. Fichte'ye göre, bu iki özgürlük birbiriyle yakından ilişkilidir. Böylece, seçim özbilinçten kaynaklanmaktadır.

Mutlak Ego'nun bu iki veçhesi kendini vaz etme etkinliğidir. Fichte, temsilin ve istemenin vaz etme etkinliği dolayımında bir ve aynı olduğunu iddia eder. Bu iki veçhe düşünen rasyonel bir özne olmak için zorunludur. Fichte'nin sisteminde, özgürlüğün özbilinci düşünme ve isteme arasındaki karşılıklı ilişkiyle mümkündür. Bu ikisi birbirinden ayrı olarak düşünülemez; biri diğerini işaret eder. Bu bilmeye ve istemeye ait alanların birleşmesidir.

Fichte kendini vaz etme etkinliğinin belirsizlikten belirliliğe bir geçiş olduğunu ileri sürer. Ego'nun bütün etkinliğinin ideal ve reel etkinlik olarak ikiye bölündüğünü iddia eder. Reel etkinlik belirli bir etkinliktir. İdeal etkinliğin temelindeyse belirlilik yoktur. Fichte'ye göre, ideal etkinliğin temeli gerçekliktedir. Reel etkinlik olası bütün görüleme ediminin koşulu olarak değerlendirilirken, ideal etkinlik yalnızca bir gözlemeleme, yani temsil etme edimidir. Bu iki etkinlik ancak birbirlerine karşıtlıklarında kavranılabilir.

Fichte bu karşıtları analiz eder ve aralarındaki karşılıklı ilişkiyi belirtir. İdeal bir etkinlikten bağımsız olarak reel bir etkinliğin olamayacağını söyler, çünkü Ben'in özü kendini vaz etmesidir. Ben'in reel bir etkinlikten bağımsız ideal bir etkinliği yoktur, çünkü ideal bir etkinlik Ben tarafından vaz edilmiş gerçek bir etkinliktir. Reel etkinlik aracılığıyla Ben kendine dönüp kendini temsil edebilir. Ben reel etkinik aracılığıyla bir nesne haline gelir. Bu nedenle, Fichte'ye göre, eylem olmadan görü mümkün değildir.

Özne-nesne ilişkisine eklenecek olan nesne kendimin bilincinde olmamdır. Ego'nun bu özne-nesne karakteri, kendini vaz etme etkinliğine atfedilen ironik yönünü göstermek için önemli bir noktadır. Fichte'nin özne-nesne Ego'sunun negatif karakteri ironik bir özellik gösterir. Özne kendini belirleme hareketi olarak nesneye yönelir. Bu reel bir etknilik değil, ideal bir aktivitedir.

Burada belirtilen ironik konum, bu kendini belirleme hareketinin Ben'in gerçek ve özgür etkinliğinin gerçekleşmesi için zorunlu görülmesidir. Daha anlaşılır bir şekilde söylemek gerekirse, kendini belirleme, aynı anda hem ideal hem reel bir etkinliktir, yani aynı anda hem bilmeye ait hem de istemeye aittir. Öz ve fenomen arasında bir uyumsuzluk vardır. Çünkü etkinlik her zaman kendisine döner ve dış dünyada gerçekleşemez.

Pratik ve moral anlamda, Fichte Ego'nun tam olarak gerçekleşmesi için bu sonsuz öznenin önceliğini reddeder. Sonlu Ego seçme özgürlüğüne sahiptir, bu da isteme özgürlüğünün gerçekleşmesidir. Ego, özgürlüğün ideal ve reel yönlerinin birliği olan mutlak bir özgürlükle dış dünyayı kurar. Bu anlamda, Fichte'ye göre her zaman mücadele eden bir özne vardır; rasyonel özne saf ve mutlak özgür etkinliğiyle

bir amaç idealini gerçekleştirmek için mücadele eder. Burada ortaya çıkan ironi, öznenin etkinlik ve kavramlarının birbirine uygunluğunu belirleyecek hiçbir kriterin olmamasıdır.

INTRODUCTION

Le but de ce mémoire est d'interpréter l'activité de « poser » qui est considéré comme étant l'acte fondamental du système de Johann Gottlieb Fichte en partant de concept de l'ironie. Fichte indique que la conscience de soi est manifestée avec cet acte et il établit le fondement de toute la conscience empirique. Il procède à partir de cette activité constitutive pour parvenir au savoir philosophique.

À cette fin, nous nous engagerons à analyser, tout d'abord, l'histoire du concept de l'ironie dans cette étude, en continuité avec l'œuvre de Søren Kierkegaard nommé *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*¹, nous allons nous concentrer sur les parties « Ironie Socratique » et « Ironie Après Fichte ». La méthode laquelle Kierkegaard nous force à suivre démontre un point de vue hegelien.

Kierkegaard évalue l'ironie socratique, avec laquelle le concept de l'ironie est apparu premièrement dans l'histoire de la philosophie, en tant qu'une subjectivité qui est posée comme un état de justice. Selon Kierkegaard, cette position de subjectivité qui demande la justice reste encore non réalisée dans l'histoire. Pour cette raison, il s'approprie un point de vue hégélien pour achever le savoir du concept et analyse son développement historique. Selon lui, la réalisation du concept de l'ironie devrait être entreprise comme un processus qui commence par Fichte et finalise avec Hegel.

Donc, selon Kierkegaard, une nouvelle subjectivité se produit comme un nouveau mode de l'ironie dans XIXème siècle. La nouvelle subjectivité qui surpasse l'ironie de Socrate est une conséquence de l'égoïté fichtéenne et elle est représentée par Friedrich V. Schlegel, Karl Wilhelm F. Solger et Johann L. Tieck qui sont les penseurs romantiques allemands.

¹ Søren Kierkegaard, *The concept of irony, with continual reference to Socrates: together with notes of Schelling's Berlin lectures*, Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, N.J. , Princeton University Press, 1989.
Les citations de ce livre sont traduites par moi.

Kierkegaard indique que la caractéristique de cette nouvelle subjectivité est de maintenir la possibilité d'initier une nouvelle réalité en niant chaque réalité par son caractère spécifique. Ainsi, il développe son argumentation, en continuité avec Hegel qui critique l'ironie romantique, contre cette qualité de l'utilisation impropre de l'ironie et son caractère destructif. Selon Hegel, la force de négativité infinie ne peut avoir de contenu que dans une telle positivité. Pour cette raison, la tâche qui est attribuée à l'ironie est d'être en service de l'esprit de l'histoire dans un contexte hégélien. L'ironie achève à sa validité historique simplement sur ce chemin.

La deuxième partie du mémoire consiste les interprétations des trois principes fondateurs exposées dans *Doctrina de la Science*. La conscience de soi qui est établie à partir de ces trois principes est le fait d'achever au savoir inconditionné et immédiat par Fichte. Fichte vise à construire sa philosophie comme une science. Ce but sera réalisé avec un intellect inconditionné et immédiat qui est dérivé de la certitude formelle de l'activité de « poser » que Fichte évalue comme l'acte constitutif. Selon Fichte, l'intellect est la synthèse des deux principes, « poser » et « opposer » qui sont exposés dans *Doctrina de la Science*. Dans ce sens, c'est une Égoïté qui est nécessairement présupposé pour éliminer l'opposition entre le moi et le non-moi.

Cet Égoïté ou intellect se compose du sujet et de l'objet. Donc, le moi constitutif de Fichte s'appelle comme un sujet-objet, parce que c'est une identité qui inclut les opposés. Le moi se prend comme objet, et se détermine par la limitation avec le non-moi. C'est une activité immédiate et libre du moi ; en d'autres termes, Fichte appelle cette activité comme intuition intellectuelle.

Fichte souligne le caractère libre et immédiat de l'intellect. L'intellect n'est pas interprété comme une chose active, mais comme l'activité elle-même. Donc, il n'exige rien sauf que lui-même. De cette façon, la réalité objective est établie par l'activité libre et subjective, et toutes autres déterminations seront exposées par cet intellect. Ainsi, l'intellect est déterminé comme une activité nécessaire.

La discussion dans la troisième partie s'attache au caractère ironique de l'activité de « poser » qui est l'acte constitutif du système de Fichte. Les éléments

ironiques que cet acte consiste, sont les résultats de son caractère libre et inconditionné. Fichte dérive la conscience de soi qui est exprimée comme fondement du système de l'expérience d'une abstraction de l'égoïté absolue. Le moi établit la réalité objective par la négation de soi-même. Cette négativité est le caractère ironique de l'activité de « poser » chez Fichte.

Dans ce sens, nous analyserons le domaine pratique du système de Fichte concernant ses livres *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* et le *Système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*.

L'aspect pratique de Fichte démontre une transition de l'indéterminé au déterminé, à savoir du Moi théorique au moi pratique.² Cette transition est importante pour atteindre la connaissance dans le système de Fichte. Fichte souligne que l'intellect ou le moi absolu est l'unification de ces opposés. Il est remarquable pour spécifier que la base réelle de l'expérience est l'unification de ces séries idéales et réelles de l'intellect.

Fichte détermine le moi en tant que sujet que voulant dans son *Fondement du droit naturel* et *Le Système de l'éthique*. Ainsi, le domaine pratique a la priorité au-dessus du théorique. L'activité qui est attribuée au moi théorique est la cause pour la liberté absolue. La liberté est le but principal pour la philosophie de Fichte. Le concept de la liberté a deux aspects distincts : liberté de la volonté pure et la liberté de choix. Fichte traite ces aspects en tant qu'opposés comme le sujet et l'objet, et les unifie par l'activité de se poser.

Le concept de la liberté est un concept important pour analyser le caractère ironique de l'activité de se poser. Il y a une incompatibilité entre l'aspect idéal et l'aspect réel de la liberté. Fichte évalue cette incompatibilité comme un effort du sujet raisonnable. Dans ce sens, l'être raisonnable lutte pour atteindre les concepts d'une fin qui est idéalement déterminée par sa propre pensée.

² Ce sont les aspects de la même structure unitaire. Ces deux egos sont rapportés réciproquement ; selon Fichte, le domaine théorique est limité par celui de pratique. Ceux-ci sont présumés en même temps, et le monde extérieur est construit avec l'interaction entre le moi et le non-moi.

Selon Fichte, le sujet raisonnable est réalisé dans une activité éternelle de se poser. La manifestation de cette activité absolue n'est possible qu'avec l'unification des opposés, à savoir unification de la pensée et de la volonté. Le résultat de cette unification est que la pensée et l'action se dénotent, et ces activités sont médiatisées avec cette activité absolue de se poser. Cette activité de se poser expose une position ironique en raison de son caractère réciproque.

PREMIÈRE PARTIE

L'HISTOIRE DU CONCEPT DE L' « IRONIE »

Ce travail qui analyse le concept de l'ironie commence avec l'évaluation de l'ironie Socratique dans les dialogues de Platon où Socrate essaie d'arriver à la vérité. Quant à XIXème siècle, on va suivre les traces du concept de l'ironie chez les romantiques allemands³ qui ont été influencé par le système de Fichte. Les éléments ironiques dérivés du système fichtéen et l'ironie romantique en tant qu'une critique de la morale constituent le domaine d'étude principale du travail. C'est pourquoi l'ironie socratique n'est pas discutée en détail. On va examiner l'histoire du concept de l'ironie en suivant le thèse de doctorat de Kierkegaard, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* dans lequel il a analysé le concept en question dès Socrate jusqu'après Fichte. L'ironie après Fichte comme une nouvelle subjectivité, qui dépasse l'ironie socratique et qui démontre une nouvelle forme est interprété d'une manière détaillée dans cet oeuvre de Kierkegaard.

Kierkegaard commence à son investigation en démontrant que l'ironie en tant qu'une subjectivité amoralité qui a causé la mort de Socrate et qui a orienté son comportement au cours de sa recherche de vérité, est en effet une lutte de justice. C'est dans les dialogues de Platon que l'ironie se manifeste pour la première fois dans l'histoire du monde.

Il existe des différences essentielles entre l'ironie et la rhétorique en tant qu'un acte de persuasion qui fait l'usage de la morale générale de l'époque. Socrate ne tente pas de persuader son adversaire en utilisant ce qui est générale; au contraire, il exprime son ignorance et il s'avance à l'aide d'une relation de la contradiction. Ce qui est essentiel dans cette dialectique est d'avoir une position ignorante et exercer

³ Les romantiques allemands qu'on se réfère dans ce chapitre sont Friedrich V. Schlegel, Karl Wilhelm F. Solger et Johann L. Tieck.

une lutte subjective en posant des questions.⁴ Mais, selon Kierkegaard, l'ironie ne s'est pas encore réalisée à l'antiquité. Elle parvient à sa réalisation à travers un chemin qui commence avec Kant, qui passe par Fichte et qui se finalise avec Hegel. Kierkegaard interprète ce procès de la réalisation comme « une progression » et il s'approprie une perspective hégélienne afin d'arriver au savoir du concept⁵ au cours de cette progression. Lorsqu'on s'avance dans cette évolution, on remarque les traces d'un point de vue hégélien qui forme la compréhension de Kierkegaard à propos de l'histoire du monde et du concept de l'ironie.

Dans *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, Kierkegaard a estimé « l'ironie » en deux parties. Dans la première partie, il admet que la subjectivité se pose pour la première fois dans l'histoire du monde. « L'ironie après Fichte », la deuxième partie de l'oeuvre considère la subjectivité qui est exprimée d'une façon plus élevée par Kant en continuité avec l'interprétation de Fichte. On va se concentrer à la deuxième partie de l'oeuvre en question, dû au domaine principale de ce mémoire.

D'après Kierkegaard c'est avec l'ironie de Socrate que la subjectivité cherche justice pour la première fois dans l'histoire du monde. Mais, afin de s'agir d'une

⁴ Kierkegaard, dans *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* présente une analyse détaillée des éléments de l'ironie socratique dans les dialogues de Platon. Le comportement de Socrate dans les dialogues de *Protagoras*, de *Phédon* et du *Banquet* vise à démontrer les inconsistances, de cette manière, aucune solution n'est proposée, donc les dialogues n'arrivent pas à une conséquence absolue.

⁵ Dans *La Science de la Logique*, Hegel admet que *Begriff* en tant que la notion ou l'idée, contient les deux autres moments de la pensée logique, à savoir l'Être et l'Essence, les moments pour achever le savoir philosophique, et il les unifie dans l'unité. La notion est considérée comme une forme infinie et creative ; elle ne peut pas être évalué comme étant abstraite. Au contraire, elle est concrète et est exposée comme une puissance active et efficace. Son caractère propre est déterminé en tant que la subjectivité et l'individualité. Hegel indique dans *La Science de la Logique* qu'il y a trois moments de la notion : universalité, particularité et individualité. L'individualité, l'un des trois éléments qui constituent la notion, rend la différenciation possible en déclarant des jugements au moyen de la particularité. Parce que selon Hegel, c'est par l'individualité que la notion exécute une réflexion sur soi-même, de cette manière il réalise la première négation qui rend le discernement des éléments en tant que des particuliers. Donc, grâce au moment l'individualité, la particularité est réalisée et le jugement surgit. Les éléments de la notion sont particularisés par l'intermédiaire de ce jugement ; le jugement de la notion réalise la manifestation de la notion.

Tout le contenu du savoir philosophique est inhérent à la structure déterminé, originale et complète de la notion, que son caractère identique à soi-même possède. La notion est l'absolu chez Hegel.

Hegel indique que la notion est le principe de la liberté.

Selon Hegel, le concept est un développement ; les éléments contenus dans la notion deviennent identiques avec eux-mêmes, avec les autres éléments, et avec la totalité elle-même dans ce développement ; leurs caractères spécifiques sont déterminés en tant que des entités libres de la notion.

ironie nouvelle et approfondie, il faut qu'on l'évalue dans sa totalité phénoménale⁶ où elle se réalise. Kierkegaard remarque la manqué de cet aspect phénoménal de l'ironie socratique et il met l'accent sur l'inséparabilité des moments du concept et du phénomène.

« Ces deux facteurs sont inséparable, parce que si le concept n'étaient pas dans le phénomène ou, plus correctement, si le phénomène n'étaient pas compréhensible, actuel, seulement dans et avec le concept, et si le phénomène n'étaient pas dans le concept ou, plus correctement, si dès le début le concept n'étaient pas compréhensible, actuel, dans et avec le phénomène, alors toute la connaissance serait impossible, puisque dans le premier cas je manquerais de la vérité et dans le deuxième cas l'actualité. »⁷

Comme on a déjà indiqué, la totalité du phénomène et du concept laquelle Kierkegaard essaie de saisir dans son oeuvre démontre les traces d'un point de vue hégélien.

Selon Kierkegaard, l'ironie qui commence avec Socrate arrive au point culminant de la subjectivité chez les romantiques allemands tels que Schlegel, Tieck et Solger⁸, mais c'est par « une positivité hégélienne » qui procure une validité historique à l'ironie et qui le rapporte à son « fin », que l'aspect négatif de ce concept obtient un contenu. Par conséquent, le chemin qu'on va suivre afin d'évaluer

⁶ L'attitude dominante dans *Le Concept d'Ironie* de Kierkegaard est cette vue de totalité. Le développement de ce concept du grec ancien au romantisme allemand est considéré par cette totalité. Kierkegaard suit l'épistémologie de Hegel qu'il a exposée dans *Phénoménologie de l'Esprit* et son point de vue est de s'approprier une approche que la connaissance du concept est réalisée par l'unité de l'essence et phénomène. Cette vue de la totalité et toutes autres déterminations relatives seront clarifiées au cours de notre étude.

⁷ CI, p.241-242

⁸ Pour Kierkegaard, parmi ces trois philosophes Solger a une position particulière dû à l'intention de son ironie.

L'intention extraordinaire du comportement ironique né de l'identité abstraite que considère Fichte dans la totalité du sujet-objet, vise à détruire toute actualité donnée. Les traces de cette ironie extraordinaire sont présentes dans *Lucinde* de Schlegel. Tieck a des opinions comparables à Schlegel à propos de la nécessité d'une destruction de toute actualité par une critique infinie. Tandis que Solger est conscient de l'inacceptabilité d'un comportement qui tend à détruire toute actualité.

l'histoire du concept de l'ironie amène une perspective hégélienne en voie de laquelle on arrive nécessairement au savoir du concept.⁹

À résumer donc, dans cette partie de notre étude, notre exposition est fondée sur certaines qualités qui donnent le sujet, le caractère du sujet ironique dans le système de Fichte. Nous allons démontrer comment l'ironie qui surgit après Fichte entre en service de l'esprit du monde¹⁰ dans le système de Hegel ; et comment l'ironie dans les œuvres de Schlegel, Tieck et Solger, examinée avec les critiques de Kierkegaard et Hegel, entraînent une tension.

Avant procéder à démontrer comment le caractère du sujet-objet, les principes duquel sont déterminées par Fichte dans *Doctrine de la Science*, est interprété ; il faut, en suivant Kierkegaard, exposer certaines caractéristiques de l'ironie comme un art de discours.

Comme un art de discours, l'ironie signifie la désappropriation entre le mot qui est dit et son sens, c'est-à-dire, la constatation du contraire de ce qu'il est dit. Kierkegaard définit ainsi l'ironie comme la désappropriation entre l'essence et le phénomène¹¹, et dit qu'on alors atteint une forme valide pour l'ironie. Si le sens est l'essence, le mot serait donc le phénomène. Comme nous avons déjà établi, ces deux moments sont absolument nécessaires. D'après Kierkegaard, le seul but de l'orateur sera de se sentir libre en montrant la désappropriation entre l'essence et le phénomène, entre le mot et le sens. On peut donc affirmer que le but ultime de l'ironie –dans un sens général– est la liberté. Pourtant, la liberté qui surgit dans

⁹ Lorsqu'on étudie l'histoire de l'ironie, Kierkegaard nous force à arriver au savoir de ce concept. Une interprétation détaillée sur la perspective hégélienne de la méthode de Kierkegaard se trouve dans *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* de Jon Stewart qu'on se réfère dans ce mémoire.

¹⁰ Dans *La Philosophie de L'Histoire* de Hegel, l'esprit du monde est considéré comme l'esprit qui se manifeste dans l'histoire. L'histoire elle-même est conçue comme un progrès cohérent et rationnel. Hegel détermine l'histoire de philosophie comme une histoire de Pensée, et il la traite comme essentielle à l'homme. En ce sens, la conception de Pensée qu'apporte Hegel à l'imagination de l'histoire entraîne une conception de Raison qui est essentielle à l'homme. L'histoire du monde est alors présentée comme un processus rationnel.

¹¹ Pour mieux exprimer la relation entre l'essence et le phénomène, il nous faut consulter les conceptions de l'Essence et de l'Être dans *La Science de la Logique* de Hegel. Dans son épistémologie, Hegel tâche à montrer que toute expérience est médiée par le "concept". Dans *La Science de la Logique*, la Notion contient les conditions pour que l'Être et l'Essence soient le même et différentes, et constitue ainsi l'unité de ces deux. Cette opération se réalise dans la Notion, à travers un jugement individuel, une réflexion.

D'après Hegel, l'adéquation entre le phénomène et l'Essence nous fournira la connaissance de son objet. Le phénomène est présenté comme la représentation de cette unité dans le concept.

l'ironie est une liberté négative. Car, tant qu'il y a une opposition entre le mot et le sens, c'est-à-dire entre l'essence et le phénomène, l'orateur ne peut pas s'approprier ses propres mots. Il ne sera pas possible alors, de s'agir d'un engagement entre l'orateur et les auditeurs. Kierkegaard continue ainsi: « [...] *la vérité exige l'identité, car si j'avais la pensée sans le mot, puis je n'aurais pas la pensée; et si j'avais le mot sans la pensée, puis je n'aurais pas le mot [...]* »¹²

À cause de ce manque alors, les mots de l'orateur ne possèdent pas une validité objective; la liberté qui surgit de l'ironie serait une liberté subjective et négative. Une liberté positive, par contre, est exprimée par Kierkegaard comme suivant : « *Au cas où je suis conscient pendant que je parle que ce que je dis est ce que je veux dire et que ce que j'ai dit en juste proportion exprime mon sens, et que je suppose que la personne à qui je parle saisit mon sens complètement, alors je suis lié par ce qui a été dit—ça veut dire, je suis franchement libre là-dedans.* »¹³

Grâce à cette liberté subjective, l'ironie possède la possibilité du commencement de chaque moment, et se positionne au-dessus de toute actualité. Kierkegaard exprime que la tendance de l'ironie pure est de briser la totalité ou de la interrompre, puisqu'il vise l'existence totale.

« *L'ironie sensu eminentiori [dans le sens éminent] est dirigée pas contre ceci ou cette entité existante particulière mais contre l'actualité entièrement donnée à un certain temps et dans certaines conditions. Ainsi il a une apriorité intrinsèque, et il n'est pas en détruisant successivement une partie d'actualité après qu'une autre qu'il arrive à sa vue totale, mais en vertu de ceci qu'il détruit dans l'instance particulier.* »¹⁴

Si l'on considère le caractère subjectif et négatif de l'ironie, il est possible d'admettre le suivant : bien que l'ironie se prenne à s'opposer à totalité, il exprime en effet une satisfaction subjective, et son but est un but métaphysique qui retourne à soi-même. Le seul but du sujet ironique est de se sentir libre.

¹² CI, p.247

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p.254

Selon ce but de liberté, l'ironie s'oppose à toute détermination morale. Kierkegaard remarque la différence entre l'ironie et des autres déterminations qui pourraient la ressembler, en admettant que : « [...] *les catégories morales sont trop concrètes pour l'ironie.* »¹⁵

Parce que l'ironie cherche à ne pas remplir les vides d'un argument, mais au contraire, à les agrandir; ainsi il vise à former une conscience critique. Elle entreprend le rôle d'un conciliateur entre les moments indépendants d'une manière particulière à elle-même ; et la conciliation qu'elle évoque tend, jamais vers une unité, mais vers une folie qui agrandit tous les vides qui sont présentes. Cette tendance se réalise vers la totalité de l'existence, toute en gardant l'opposition entre l'essence et le phénomène. Cette activité critique manifeste le caractère négatif absolu de l'ironie. La tendance ultime de ce caractère négative qui découle de l'ironie est sans but et désintéressé.

Grâce à cette liberté subjective dont on vient de parler, l'ironie démontre à chaque moment, que l'objet n'a aucune réalité, et elle s'efforce d'échapper à l'objet. Elle ne cherche pas à détruire ou annuler le phénomène, mais en niant sa réalité, elle vise à protéger son pouvoir sur lui et sa propre liberté négative.

Jusqu'à ici, Kierkegaard a montré comment l'ironie qui découle de l'ironie d'un orateur s'oriente comme une liberté négative. Ensuite, il s'efforce de démontrer comment surgissent les conditions nécessaires pour la réalisation du concept et comment elles atteignent une validité historique. La question de validité objective sera résolue d'un point de vue hégélien.

L'ironie qui est conçue, d'un point de vue conceptuel, comme étant une recherche de liberté et des droits, atteint sa validité phénoménale dans l'histoire. Kierkegaard fait cette analyse à travers d'une certaine terminologie hégélienne dans le développement historique :

« L'actualité donnée à un certain temps est l'actualité valide pour la génération et les individus dans cette génération, mais, s'il y a une hésitation pour dire que le

¹⁵ Ibid., p.256

processus est terminé, cet actualité doit être déplacée par une autre actualité, et ceci doit se produire à travers et par les individus et la génération. »¹⁶

Pour mieux comprendre cette analyse, il serait convenable de considérer les opinions de Hegel sur l'histoire. D'après Hegel, les concepts opposés sont dans une relation de « *Aufhebung* » dans l'histoire du monde. Quand un concept ne peut plus retenir sa vitalité, il est remplacé par un nouveau. Hegel maintient qu'il y a « un doute Sceptique » au fond de cette relation. Dans l'introduction de *Phénoménologie de l'Esprit*, en partant de la relation entre la négation et le doute, il considère ce point de vue sceptique comme la première étape de la voie du savoir vrai.¹⁷

Kierkegaard, épousant ce point de vue hégélien, continue son analyse à la fin de laquelle il achèvera le savoir de l'ironie comme concept :

« [...] nous voyons comment le processus du monde est intrinsèquement consistant, parce que plus la plus vraie actualité presse en avant, plus ce n'est pas une révolution mais une évolution. L'actualité passée se montre à justifier toujours en exigeant un sacrifice et la nouvelle actualité en fournissant un sacrifice. Mais il doit y être un sacrifice, parce qu'un nouvel élément doit actuellement émerger, puisque la nouvelle actualité n'est pas simplement une conclusion au passé mais

¹⁶ Ibid., p.260

¹⁷ Dans la *Phénoménologie*, Hegel dirige la conscience vers une voyage à travers laquelle elle comprendra ce qu'elle est pour soi dans son expérience complète. Le voyage de la conscience se déroule dans une totalité des séries qui est complète. Mais la conscience ne peut pas voir cette totalité. Du point de vue de Science, toutes les séries qui appartiennent à la totalité et qui constituent une étape de cette voyage sont en effet des moments de l'histoire de l'éducation de conscience. Dans cette voyage, il n'est possible d'avancer à une autre série qu'en niant l'antérieur. Hegel exprime cet avancement ainsi: « *Le système complet des formes de la conscience non réelle résultera de la nécessité du processus et de la connexion même de ces formes.* » (PE, 70)

Ensuite, il constate que cette mauvaise et fausse position de la conscience ne survient pas simplement d'une négation. La conscience, en se révélant avec le temps, se rendra compte que cette négation ne constitue que son essence. Donc, il critique le point de vue sceptique qui voit dans cette négation un néant absolu et il affirme que dans cette négation se trouvent des déterminations qui la donnent un contenu: « *Mais le néant, pris seulement comme le néant de ce dont il résulte, est en fait le résultat véritable; il est lui même un néant déterminé et a un contenu. Le scepticisme, qui finit avec l'abstraction du néant ou avec le vide, ne peut pas aller plus loin, mais il doit attendre jusqu'à ce que quelque chose de nouveau se présente à lui pour le jeter dans le même abîme vide.* » (PE, 70-71)

Ce que Hegel critique ici est la compréhension de cette négation comme un « néant déterminé ». Or, si l'on considère comme une « négation déterminée », une nouvelle forme survient. Ainsi, avec les séries complètes, un progrès se développera à travers cette négation.

contient quelque chose plus en soi; elle n'est pas seulement une correctrice du passé, mais elle est également un nouveau commencement. »¹⁸

Le remplacement d'un moment historique par un autre, en tant qu'une conséquence de cette contradiction, est exprimé comme une offre sacrificielle. C'est justement la fonction historique que Kierkegaard attribue à l'ironie ; il exprime cette compréhension ainsi :

« L'ironiste [...] est un sacrifice que le processus du monde exige, pas comme si l'ironiste a toujours eu besoin dans le sens le plus strict de tomber comme sacrifice, mais sa ferveur dans le service de l'esprit du monde le consomme. »¹⁹

Kierkegaard constate que deux mouvements surgissent à tel tournants historiques lesquels il définit avec l'expression « le combat de l'ancien avec le nouveau ». D'un côté le nouveau doit survenir, de l'autre côté, l'ancien doit être remplacé. Donc, il s'agit d'un caractère qui sait le nouveau et qui l'anime, à savoir, de l'individu prophétique, et puis il établit une analogie entre cette caractère et le sujet ironique. La relation entre ces deux caractères est expliquée ainsi :

« L'individu prophétique ne possède pas le futur—il en a seulement un pressentiment. Il ne peut pas le réclamer, mais il est également perdu à l'actualité à laquelle il appartient. Sa relation au futur, cependant, est paisible, parce que l'actualité donnée ne sent aucun désaccord. Vient alors le héros tragique dans le sens strict. Il lutte pour le nouveau et tâche de détruire ce qui est pour lui une actualité disparaissant, mais sa tâche n'est toujours pas tellement de détruire, c'est d'avancer le nouveau et de détruire de ce fait le passé indirectement. Mais le vieux doit être remplacé; le vieux doit être perçu dans toute son imperfection. Ici nous rencontrons le sujet ironique. Pour le sujet ironique, l'actualité donnée a perdu sa validité entièrement ; c'est devenu pour lui une forme imparfaite qui est un obstacle partout. »²⁰

¹⁸ CI, p.260

¹⁹ Ibid., p.261

²⁰ Ibid., p.260-261

La caractéristique dominante du sujet ironique est la particularité de sa relation avec l'actualité dans lequel il se trouve. Il ne détruit pas l'ancien en posant le nouveau comme le but. Au contraire, il n'expose que les oppositions qui surgissent actuellement, et sans agir avec les illusions du passé ou de l'avenir, il sert au changement. Et cela, il ne réalise qu'en critiquant infiniment l'actualité dans lequel il se trouve. Le pouvoir infini de négation de l'ironie ; sa liberté sans souci et sans but ; le critique infini de l'ancien²¹, sont utilisés à démontrer que l'existant ne coïncide pas avec l'Idée au sens hégélien. Ce point de vue indique le contenu positif que Kierkegaard attribue à l'ironie et qui trouve son sens chez Hegel.

Donc l'ironie a acquiert sa validité historique en tant que négation infinie absolue. Kierkegaard exprime cette négation infinie absolue ainsi :

« Il est négativité, parce qu'il nie seulement; il est infini, parce qu'il ne nie pas ceci ou ce phénomène; il est absolu, parce que celle en vertu de laquelle il nie est une chose plus haute qui n'est toujours pas. »²²

Le sujet ironique réalise sa fonction historique par une négation intérieure. L'actualité donnée a perdu toute validité pour lui. Pendant cette destruction intérieure, aucun effet extérieur n'est nécessaire. Car la critique de l'actuel et l'exposition de son inadéquation suffisent à son remplacement. Par cette raison suffisante Kierkegaard fait allusion à Hegel, et il relie le changement de l'histoire du monde par cette négation intérieure avec subjectivité. Alors, ce qui est important pour la réalisation du changement est que l'individu qui est sur la scène de l'histoire du monde soit conscient de son propre pouvoir de négation. Ici, Kierkegaard se tourne vers Socrate, qui a présenté l'ironie pour la première fois dans l'histoire du monde. Il exemplifie la relation entre l'ironie et la subjectivité, et il la définit comme suivant :

« Mais si l'ironie est une qualification de la subjectivité, alors il doit se manifester la première fois que la subjectivité apparaît dans l'histoire du monde. L'ironie est, à savoir, la première et la plus abstraite qualification de la subjectivité. »

²¹ Il est visé, à travers l'ironie, que les fautes de l'actualité soient découvertes, et que l'ancien soit remplacé par une actualité qui surgit de ce même ancien, dans une relation de « *Aufhebung* ».

²² CI, p.261

Ceci indique le tournant historique où la subjectivité est apparue pour la première fois, et avec ceci nous sommes venus à Socrate. »²³

L'ironie de Socrate avait pour but de démontrer les contradictions de la moralité traditionnelle ; sa méthode consistait de poser des questions d'un point de vue d'ignorance et de mener les interlocuteurs à concevoir ces contradictions. Son ironie visait à atteindre aux formes pures en niant le contenu empirique. Dans un sens, Socrate invitait les autres à sa propre recherche de vérité. La relation entre l'ironie et la subjectivité apparaît dans une telle recherche. Or, la conception de l'ironie qui avait surgit au XIX^{ème} siècle tendait vers l'annulation d'une telle scission entre la forme et le contenu.

Kierkegaard considère la subjectivité de Socrate et il évoque la possibilité de l'ironie après Fichte, de l'ironie qui transcende cette subjectivité et qui vise, au lieu de détruire l'actualité d'une telle ou telle époque, à détruire l'actualité donnée comme tel. À cette fin, il poursuit les traces d'un point de vue idéaliste qui avait surgit avec Kant et qui a façonné la pensée de Fichte.

D'abord il considère le problème de chose-en-soi chez Kant, et récapitule comment ce problème est résolu dans le système de Fichte :

« Le Moi producteur est identique au Moi produit. Moi-le Moi est l'identité abstraite. Par ainsi faisant il a infiniment libéré la pensée. Mais cet infini de pensée dans Fichte est, comme tout infini de Fichte (son infini éthique est la production incessante pour la tâche lui-même ; son infini esthétique est la production incessante pour la production lui-même; l'infini de Dieu est le développement incessant pour le développement lui-même), l'infini négatif, un infini dans lequel il n'y a aucun finitude, un infini sans n'importe quel contenu. »²⁴

Alors, il affirme que l'idéalisme de Fichte est sans contenu et que le subjectivisme elle amène est une négation infinie absolue. Ensuite, il considère la constatation de l'infinitude de l'ego comme la constatation de l'infinitude de la

²³ Ibid., p.264

²⁴ Ibid., p.273

pensée. « L'état sans contenu » qui surgit ici, indique, selon Kierkegaard, la certitude du principe Moi = Moi, lequel Fichte a formulé par une déduction logique au lieu de la validité ; et elle signale à la constitution de la conscience entière en partant de ce principe. Fichte tâche de prouver la philosophie comme une science, en le fondant sur une certitude formelle. Comme nous élaborons dans la deuxième partie de cette étude, l'ego fondateur de Fichte qui est formulé avec Moi = Moi sera considéré comme une principe par laquelle toute la système de l'expérience sera expliquée.

Hegel et Kierkegaard critiquent pareillement, l'attitude qui considère le caractère négatif surgissant du système de Fichte comme un sujet déterminant dans l'histoire du monde. Ces critiques sont adressés, non pas à Fichte lui-même, mais à Schlegel, Tieck et Solger dont les ironies démontrent les influences de Fichte.

Dans le livre, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*,²⁵ où Jon Stewart examine les influences de Hegel sur la philosophie de Kierkegaard, il souligne quelques critiques qui sont en commun chez Hegel et Kierkegaard, concernant le caractère ironique de l'unité du sujet et de l'objet surgissant de l'identité abstraite de Fichte.

Selon le premier point commun des deux critiques ; bien que la conception de l'ego, qui est déterminée par une identité abstraite et qui est présentée comme étant fondateur, ne soit qu'une détermination épistémologique chez Fichte, elle est considérée comme une détermination esthétique chez Schlegel et Tieck, et appliquée au monde réel. Cette application de l'ego en tant qu'une identité abstraite est d'un caractère erroné, ce qui est inacceptable surtout pour Hegel. À cet égard Kierkegaard confirme Hegel :

« Ce principe Fichtéen que la subjectivité, le Moi, a la validité constitutive, est l'omnipotence unique, a été saisie par Schlegel et Tieck, et sur cette base ils ont fonctionné dans le monde. En cela il y avait une difficulté double. Premièrement, le Moi empirique et fini a été confondu avec le Moi éternel; deuxièmement, l'actualité métaphysique a été confondue avec l'actualité historique. Ainsi une position

²⁵ Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, New York, Cambridge University Press, 2003

métaphysique rudimentaire a été sommairement appliquée à l'actualité. Fichte a voulu construire le monde, mais ce qu'il avait à l'esprit était une construction systématique. Schlegel et Tieck ont voulu obtenir un monde. »²⁶

D'après le deuxième point commun élaboré par Jon Stewart, Hegel critique la compréhension de cette conception de l'ego - par Schlegel en particulier - en tant que « mener une vie artistique » par conséquent en tant qu'un mode de vie plus élevé que les autres. Pareillement, Kierkegaard considère cette position ironique comme « mener une vie poétique ». Il exprime la liberté qui naît de cette ironie par « la liberté infinie poétique ». Cette liberté que possède l'ironiste lui donne le droit de dédaigner toute la moralité et toutes les valeurs qui l'entourent. En faisant cela, il s'est produit ex nihilo, et n'a assumé aucun rôle. Ainsi, grâce à cette liberté subjective qu'il crée en lui-même, il amène des diverses vies en s'appropriant le rôle qu'il veut.²⁷

Stewart formule la troisième critique commune chez Hegel et Kierkegaard comme le manque du caractère occasionné par le manque du contenu. Il maintient que la vie de l'ironiste qui est considérée comme distincte des autres par lui, contient des éléments schizophréniques. Toute est réduite aux passions passagères fugaces, et une telle vie ne manifeste pas de continuité. Kierkegaard exprime cette situation ainsi :

« En tant que l'ironist compose poétiquement soi-même et son environnement avec le plus grand possible license poétique, en tant qu'il vit dans cette totalité

²⁶ Ibid., p.275

²⁷ Kierkegaard assigne importance à cette ironie Romantique qu'il comprend comme la « vie poétique ». Cette mode de vie poétique qui est envisagée en tant que le courage de pénétrer à la moralité chez Hegel, est considérée chez Kierkegaard comme une vie esthétique qui peut constituer une unité avec moralité. Ici, Kierkegaard précise, contrairement à Hegel, qu'une unité entre l'esthétique et l'éthique est possible. Une discussion plus étendue sur la question de vie poétique est menée par David R. Ellison dans son livre, *Ethics and aesthetics in European modernist literature*, New York, Cambridge University Press, 2001. Ellison soutient que l'unité de l'éthique et l'esthétique est mise à côté, à l'avantage de la solidité du système conceptuel de Hegel. Dans le chapitre « Kierkegaard: on the economics of living poetically », il examine les valeurs comme vérité et *Sittlichkeit* de Hegel, ainsi que la supériorité à la vie poétique, de l'externalisation et de réalisation qui surviennent du point de vue constitué avec ces valeurs.

hypothétique et subjonctif, sa vie perd toute la continuité. Il succombe complètement à la mode. Sa vie n'est rien mais des modes. »²⁸

Stewart interprète la raison des critiques que Hegel adresse à l'ironie Romantique comme suivant :

« Selon Hegel, la dialectique traverse trois étapes distinctes: une position est (1) posé, puis (2) nié, et en conclusion, une fois l'unité conceptuelle entre la position et sa négation a été reconnu, (3) la négation est nié dans un moment positif. »²⁹

Ces points communs évalués par Stewart montre que l'ironie romantique est critiquée d'une perspective semblable par Kierkegaard et Hegel. Ce point de vue semblable nous démontre également les effets de Hegel sur Kierkegaard. Dans *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, Kierkegaard essaye de montrer l'appropriation de l'essence avec un phénomène qui est la représentation du concept, dans une continuité avec la terminologie hégélienne. Dans cette épreuve il se concentre sur des points semblables avec ceux évalués par Hegel. Il s'oppose aux romantiques allemands qui ne considèrent l'ironie qu'en tant qu'une négation et qui annullent son contenu. Il s'oppose aussi à la possibilité de détruire l'actualité et les valeurs morales qui constituent le fondement de cette actualité, dans une liberté infinie. Kierkegaard est de même avis avec Hegel sur la relation de l'ironie romantique à l'actualité : la destruction complète de l'actualité par l'ironie romantique est une utilisation impropre de l'ironie. Il déclare d'abord que l'ironie romantique a un désir d'actualité métaphysique et qu'une telle actualité ne peut être établie qu'au delà du temps; et puis il critique, en affirmant Hegel, l'ironie romantique qui se place au dessus de l'objet :

« C'est contre cette conduit qui juge et qui dénonce de la part de Friedrich Schlegel que Hegel déclame en particulier. À cet égard, le grand service de Hegel à la compréhension du passé historique ne peut jamais être suffisamment reconnu. Il ne rejette pas le passé mais le comprend; il ne répudie pas d'autres positions savantes mais les vainc. Ainsi Hegel a arrêté tout ce broutement continuel que

²⁸ CI, p.284

²⁹ Stewart, p.174

maintenant l'histoire du monde allait commencer précisément à quatre heures ou au moins à cinq heures. Et si ceci ou un autre hégélien a atteint un tel énorme élan monde-historique qu'il ne peut pas arrêter, mais qu'il dirige à une vitesse redoutable au delà et après, puis Hegel n'est pas blâmer de celle. »³⁰

Quand on élabore l'ironie romantique et l'ironie chez Hegel, on observe que la dialectique qui naît de l'ironie romantique ne sacrifie pas le négatif en faveur d'une positivité. L'ironie romantique, qui est la révélation d'une égoïté infinie ne se dirige pas envers une harmonie afin d'établir l'unité du négatif et du positif dans la dialectique, au contraire, elle tente à étendre la distance entre les opposés pour que l'unité en question soit complètement enlevée et à poser sa subjectivité afin d'arriver à une liberté sans but. Quant au système de Hegel, la négativité n'a un contenu positif que si elle est considérée dans une totalité conceptuelle. C'est pourquoi la négation elle-même doit être pensée comme un premier moment dans le processus dialectique. Le principe Fichtéen de Moi = Moi qu'il utilise en établissant l'égoïté n'exige pas une telle structure hiérarchique. L'unité du positif et du négatif n'est pas un but qu'il faut parvenir. Cette unité est présupposée, elle est déjà là. De cette manière l'ironie romantique qui utilise cette égoïté n'a pas besoin d'une unité qu'elle doit parvenir au moyen d'une négation infinie.

Pour Kierkegaard, l'ironie s'est fourvoyée à XIX^{ème} siècle, elle s'est posée comme un principe fondateur absolu dans l'histoire du monde et s'est placée sur l'actualité en ayant une possibilité d'un commencement infini. Kierkegaard met l'accent sur l'étrangeté de la subjectivité se générant de cette ironie qui s'opère dans l'histoire du monde: *« Ce n'était pas la subjectivité qui devrait avancer ici, puisque la subjectivité a été déjà donnée dans des situations du monde, mais c'était une subjectivité exagérée, une subjectivité augmentée à la deuxième puissance. »³¹*

En se plaçant elle-même au-delà de l'actualité, l'ironie romantique critique toute l'actualité. On ne peut pas parler du passé ni du futur dans la relation critique que l'ironiste instaure avec l'actualité; on ne peut pas dire qu'elle a une histoire puisqu'elle n'a du passé. Selon Kierkegaard, pour l'ironiste qui se place au dessus de

³⁰ CI, p.278-279

³¹ Ibid., p.275

l'histoire mondiale, ce sont les contes et légendes qui ont d'importance. Il continue comme suivant: « [...] toute l'histoire a été transformée en mythe—poésie—légende—conte de fée. Ainsi l'ironie était libre de nouveau. »³²

Lorsque Kierkegaard étudie l'ironie chez Schlegel, Tieck et Solger, il admet que celle de Solger doit être élaborée en particulier. Parce que chez Solger, la négation ne dirige jamais à détruire toute actualité. Selon Kierkegaard « *Son ironie est ironie contemplative; il perçoit le néant de tout. L'ironie est un organe, un sens pour le négatif.* »³³

Quant à Hegel, qui critique Solger au chapitre Ironie des Cours d'esthétique, l'ironie de Solger n'est qu'une négation subjective. Hegel est pour la dialectique spéculative :

« *Il [Solger] est parvenu ici au moment dialectique de l'idée, au point que j'appelle « la négativité absolue infinie », a l'activité de l'idée qui consiste à se nier en tant que l'infini et l'universel pour se transformer en finitude et particularité, et tout aussi bien à abolir de nouveau cette négation et ainsi à restaurer l'universel et l'infini à l'intérieur du fini et du particulier.* »³⁴

Selon Hegel, bien que la négation soit un processus important dans la dialectique, le processus de la positivité est plus important, puisqu'il lie tous les moments précédents et qu'il les empêche d'être séparé l'un de l'autre comme des moments indépendants. On peut ainsi s'agir de la réalité d'une spéculation. Kierkegaard aussi, comme fait Hegel, critique la négativité sans contenu chez Solger:

« *Dans toute cette recherche entière, Solger semble avoir une faible notion de la négation de la négation, qui contient en soi l'affirmation vraie. Mais puisque tout*

³² Ibid., p.277

³³ Ibid., p.309

³⁴ G.W.F. Hegel, *Cours d'Esthétique*, traduction de Jean-Pierre Lefebvre et Veronika Von Schenck, Flammarion, 1995, T01, p. 96

*le train de pensée n'est pas développé, une négation glisse incorrectement dans l'autre, et l'affirmation vraie ne résulte pas. »*³⁵

Même si les critiques de l'ironie romantique soient différentes chez chacun de ces trois penseurs, ils tendent tous vers l'usage immoral et inapproprié de la subjectivité qui révèle de l'ironie. On voit ces éléments immoraux à Lucinde de Schlegel. Kierkegaard a raison quand il dit que le contenu de Lucinde n'est qu'une haine pour Hegel. Schlegel nie la réalité de toutes les valeurs qui émergent, en critiquant la vie éthique hégélienne.

Lucinde est l'œuvre principal de Schlegel qui présente sa conception de l'ironie. L'ironie de Schlegel, c'est un état de conscience, et en même temps c'est d'être humoristique. Être conscient des similarités parmi l'actualité, c'est montrer un esprit intellectuel. Ce point de vue est représenté par le personnage principal de l'œuvre, Lucius. Schlegel critique à *Lucinde*, le moral donné et quelques unes de ces déterminations avec ce point de vue ironique.

Kierkegaard critique Schlegel parce qu'il ne réalise pas ce qu'il a pour but, c'est-à-dire créer une vie poétique. Il explique l'intention de *Lucinde* comme celle-ci:

*« Ce que Lucinde essaie est donc d'annuler toute l'éthique—non seulement dans le sens de la coutume et de l'utilisation, mais toute l'éthique qui est la validité de l'esprit, la maîtrise de l'esprit sur la chair. Ainsi il sera évident qu'il correspond complètement à ce que nous avons décrit en avant comme effort spécial de l'ironie: pour décommander toute l'actualité et la substituer une actualité qui n'est pas actualité. »*³⁶

Hegel, pareillement, critique la cessation de l'éthique et du moral par le moyen d'une subjectivité absolue. Parce que si ce sujet fichtéen peut tout poser, alors il peut bien tout nier, de la même façon.

³⁵ CI, p.317

³⁶ Ibid., p.290

Hegel, dans le chapitre Le Bien et La Conscience de *Principe de la Philosophie du Droit*, admet le suivant : dire que le bien est seulement pour soi et pas pour les autres, engendre une position de la subjectivité ultime qui rend le sujet absolu. Ainsi, tant que le bien et le mal sont pour eux-mêmes, ils disparaissent complètement. Cette vue de subjectivité qui est basée seulement à soi, et non à l'autorité, peut rendre quelque chose bien, par soi. Hegel définit ce point de vue ultime comme l'ironie, et indique que c'est Fichte, comme son responsable, qui rend l'égoïté infini et absolu :

« Ce point de vue est un point de vue supérieur, qui efface la distinction du bien et du mal, il faut néanmoins reconnaître qu'il exposé à l'erreur et que, du haut de sa supériorité, il tombe dans la contingence au point qu'il ne paraît plus guère mériter qu'on le prenne au sérieux. Cette forme est l'ironie, la conscience qu'avec ce principe de la conviction on ne va pas loin et que, dans ce critère le plus élevé, c'est seulement l'arbitraire qui l'emporte. Ce point de vue procède de la philosophie de Fichte, selon laquelle le Moi est l'Absolu, c'est-à-dire la certitude absolue, l'ipséité universelle qui accède à l'objectivité au cours de son développement ultérieur. »³⁷

Ensuite, il admet que Fichte maintient au moins des arguments par lesquels il peut à une objectivité, mais il critique l'application de la subjectivité au bien et au beau par Schlegel-le successeur de Fichte :

« [...] après lui, ce particulier même, pris au sens de l'ipséité particulière de Frédéric Schlegel, a été, en ce qui concerne le Bien et le Beau, assimilé à Dieu. Il en est résulté que le Bien objectif n'est plus qu'un produit de ma conviction, qu'il n'a de consistance que grâce à moi et que, comme je suis son seigneur et maître, je puis à mon gré le faire apparaître ou disparaître. Si je me trouve en présence de quelque chose d'objectif, il a du même coup disparu pour moi, et ainsi je plane au-dessus d'un espace immense, en faisant apparaître des formes et en les détruisant. Ce point de vue supérieur de la subjectivité ne peut apparaître qu'à une époque de haute culture, à un moment où le sérieux de la foi a disparu et où la conscience n'a plus son essence que dans la vanité de toutes choses. »³⁸

³⁷ PhD, p.189

³⁸ Ibid.

Pareillement, Kierkegaard définit l'ironie comme une folie divine. Il est en continuité avec le travail de Hegel lorsqu'il met l'accent sur le néant, causé par le vide qui naît de la liberté négative. Cette liberté négative fournit la possibilité du commencement infini à cette subjectivité « étrange ».

En conséquence, lorsqu'on considère les critiques communes de Kierkegaard et de Hegel à propos de ce sujet ironique, on remarque qu'elles partent de « l'état sans contenu » de l'identité abstraite fichtéenne et se dirigent vers les romantiques allemands qui tendent à s'opérer dans l'histoire avec ce sujet.

Kierkegaard évalue et affirme l'ironie romantique dans un contexte historiciste. Il part de sujet qui utilise l'ironie comme une quête de la justice et de la vérité. Cette conception de la subjectivité est dépassée par les romantiques qui partent par la détermination fichtéen de la conscience comme unité de sujet-objet, et cette conception est définie comme un pouvoir de négation infinie. Avec ce pouvoir, les normes morales de l'actualité donnée sont critiquées. Le caractère singulier de ce sujet, est qu'il possède les possibilités du commencement et de la fin infini en se posant au-dessus l'actualité.

Dans les parties suivantes de cette étude, nous allons démontrer les ressemblances de l'ironie romantique que Kierkegaard et Hegel critiquent sévèrement, avec la conception de « l'égoïté infini » que présente Fichte dans son système. À cette fin, nous allons d'abord essayer de montrer comment la conscience est construite comme un acte de « se poser » dans le système de Fichte, et de considérer les autres déterminations qui surviennent de cette conscience, en traitant les principes de l'œuvre principale de Fichte *Doctrine de la Science*. La conscience que Fichte détermine comme étant l'unité du sujet-objet se posera comme une situation factuelle, étant un commencement qu'on ne peut pas nier, elle est au fondement de toutes les déterminations excepté elle-même, elle constituera donc les fondations de la Philosophie Transcendantale de Fichte.

DEUXIÈME PARTIE
L'ACTIVITÉ DE « POSER » ET DE « SE POSER »

CHAPITRE I
L'IDÉALISME DE FICHTE

Fichte commence à son épistémologie par la recherche d'un principe inconditionné qui ne peut pas être prouvé ou décrit. Dans le système de Fichte ce principe sera évalué comme un acte qui ne sera pas considéré par la conscience empirique. Cependant cet acte se trouve au fondement de toute conscience. C'est pourquoi dans le système de Fichte, la conscience est considérée comme l'espace du représentation de « moi » et des objets qui sont en dehors de la conscience.

Il est vraiment utile de préciser un certain fait au début de notre enquête : Fichte ne considère la conscience qu'en tant que « conscience de soi » et il l'expose comme quelque chose constituée. Toutes les autres déterminations liées à la conscience paraîtront en cours d'établissement de cette conscience pure, au cours de notre étude. Dans son livre *Doctrine de la Science* que nous allons fondamentalement utiliser pour expliquer le système de Fichte, cette conscience pure est établie sur trois principes; (i) Le Moi se pose, (ii) Le Moi pose Le Non-Moi et (iii) L'unification du Moi et du Non-Moi.

Pour Fichte, l'établissement de la conscience est réalisé par une réflexion philosophique. Il déclare que cette réflexion est possible par un acte et il suit les traces de cet acte dans *Doctrine de la Science*. Fichte arrivera à cet acte au moyen d'un acte pur qu'il appellera comme « intuition intellectuelle » et essaiera d'analyser dans sa méthode de déductive.

Dans les introductions de *Doctrine de la Science*, une méthode critique est présentée où Fichte a établi sa philosophie. Cette méthode est une critique d'un certain point de vue dogmatique qui est formé d'une façon kantienne. D'abord, contrairement au dogmatisme, l'idéalisme est présenté en tant qu'un autre système possible. Dans ce contexte, une discussion est effectuée au-dessus des différences entre l'idéaliste et le dogmatist. À la deuxième introduction, Fichte prend cette discussion au-dessus de certains concepts qui sont des principes fondamentaux de l'idéalisme.

Fichte commence à essayer d'expliquer la source de toute expérience, en prenant le concept de l'activité comme fondement. La source de toute expérience est expliquée par le concept de « l'intellect » qui est fondé sur le concept de « le Moi active à soi-même ». L'intuition intellectuelle en tant que l'acte pur d'une activité de retour à soi-même est le principe fondamental de l'idéalisme de Fichte.³⁹ Nous essayerons de présenter ce principe fondamental en nous fondant sur le concept de l'activité comme base.

Avant que nous commençons à expliquer les concepts de base de Fichte, nous devons discuter brièvement les critiques kantiennes.

Fichte fait une analogie entre son système et celui de Kant en se fondant sur le concept de l'« intuition intellectuelle » qu'il a défini comme principe fondamental de son système. Selon la conséquence de l'analyse qu'il fait, Kant ne nie pas le concept de l'intuition intellectuelle, au contraire il y a plusieurs raisons pour Kant, d'affirmer ce concept :

« Cette affirmation est à ce point fondée dans l'essence de la philosophie kantien (y compris après tous les remaniements ultérieurs de son système, depuis la parition de la Critique de la raison pure, remaniements grace auxquels ses propositions ont manifestement acquis une plus grande clarté et une meilleure tournure dans son esprit – ce dont s'avisera tout lecteur en comparant ses ouvrages

³⁹ Le travail de Hegel, *La Différence entre les Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling* sera notre référence dans notre tentative d'expliquer le système de Fichte. Dans le chapitre *Exposé du système de Fichte*, Hegel indique le suivant : « *Le système de Fichte se fonde sur l'intuition intellectuelle, la pensée pure de soi même, la conscience de soi pure, le moi = le moi, je suis; l'Absolu est sujet-objet; le moi est cette identité du sujet et de l'objet.* » (Differenz, p.135)

aux plus récents), cette affirmation, dis-je, est tellement fondée dans l'essence de son système qu'il l'a reprise, avec une égale vigueur, dans l'un de ses plus récents écrits (Sur un ton supérieur, mai 1796). Il fait dériver le ton dédaigneux de tout travail, et, de manière plus générale, l'enthousiasme le plus incurable, de l'illusion d'une intuition intellectuelle. »⁴⁰

Fichte déclare que dans la terminologie kantienne toutes les intuitions sont orientées vers un Être posé et permanent. Dans ce contexte le concept défini comme l'intuition intellectuelle par Fichte devrait être un Être non-sensible, la conscience immédiate du soi-même. Selon lui, dans le système de Kant « chose en soi » est un concept qui doit être annulé. Fichte réalise ce but dans *Doctrine de la science* par une activité qui n'a pas une expression chez Kant. Il explique comment on se débarrasse de la chose en soi dans *Doctrine de la Science* :

« Le système kantien a sans nul doute été contraint, de par sa démarche même, de se préserver de cette manière de considérer la chose en soi; c'est d'une autre manière que la doctrine de la science a écarté la chose en soi; elle sait que la chose en soi incarne le plus total détournement de la raison, soit: un concept purement et seulement contraire à la raison. Pour la doctrine de la science, tout être est nécessairement un être sensible, car elle déduit le concept tout entier d'un être sensible à partir de la forme de la sensibilité; dans la doctrine de la science on est parfaitement préservé de l'affirmation d'un mode de la relation avec la chose en soi. L'intuition intellectuelle, au sens kantien, est un non-sens s'évanouissant entre nos mains dès qu'on veut la penser; la chose en soi n'est même pas digne d'un nom. L'intuition intellectuelle dont parle la doctrine de la science ne vise pas un être mais un agir et rien ne la désigne chez Kant (sauf, si l'on veut, l'expression d'aperception pure) »⁴¹

Ainsi, chose en soi est un concept qui ne se trouve pas dans le système de Fichte. Dans ce contexte, l'idéalisme de Fichte sera établi sur un « Moi en soi », d'une manière opposée à un dogmatisme dont l'objet est « chose en soi ».

⁴⁰ DS, p.134

⁴¹ Ibid., p.135

Les critiques de Fichte sur Kant sont fondamentalement orientées sur une distinction de sensible/non sensible. Selon Fichte, Kant est loin de résoudre ce problème. Ainsi il fait une analogie importante entre le concept de l'intuition intellectuelle et de l'impératif catégorique de Kant :

« On peut, cependant, indiquer avec précision le moment où, dans le système kantien, il aurait dû être question de l'intuition intellectuelle. N'est-on pas conscient, selon Kant, de l'impératif catégorique? Et de quelle conscience s'agit-il ici? Kant a oublié de poser cette question, parce qu'il ne traite pas de l'assise fondamentale de toute philosophie, mais ne traite dans la Critique de la raison pure que de la philosophie théorique, en laquelle ne peut surgir un impératif catégorique. Dans la Critique de la raison pratique, il ne traite que de la philosophie pratique de sorte que seul le contenu de l'impératif catégorique est étudié, et que la question sur le mode de conscience ne pouvait être posée. Cette conscience est indubitablement une conscience immédiate, mais non sensible. Elle est précisément ce que j'appelle intuition intellectuelle, et même si aucun des auteurs classiques en philosophie ne l'appelle ainsi, je la nomme ainsi, avec autant de droit que celui avec lequel Kant désigne de cette façon quelque chose de tout autre, et qui n'est rien. »⁴²

En effet, cette analogie démontre que du point de vue de Fichte il n'y a pas un problème de chose en soi. Alors il essaye d'éliminer l'opposition entre la chose et le concept du moi par au moyen d'un idéalisme critique en proposant l'unification de l'expérience. Sa philosophie peut être considérée comme critique de la critique.

Hegel, dans *Leçons Sur L'Histoire de la Philosophie* indique que la pensée spéculative chez Kant - la partie absente du système kantien selon Hegel - est accomplie dans le système de Fichte.

« [...]l'inconséquence kantienne irréfléchie <gedankenlose> qui fait que le système entier manque d'unité spéculative, que Fichte a supprimé. C'est la forme absolue que Fichte a suivie, où la forme absolue, non pas la singularité mais le concept de la singularité et par là le concept de l'effectivité. Sa philosophie l'élaboration <Ausbildung> de la forme en elle-même (la raison se synthétise en soi-

⁴² DS, p.135-136

même, est synthèse du concept et de l'effectivité), elle est en particulier une présentation plus conséquente de la philosophie kantienne; elle dépasse le contenu fondamental de cette dernière et on l'a appelée en particulier doctrine de la science. »⁴³

Selon Fichte a priori et a posteriori⁴⁴ ne forme pas une binaire, mais ils sont unis. L'unité de l'expérience est ce qui est donné. La philosophie a prévu cette unité:

« Pour un idéalisme achevé, a priori et a posteriori ne sont nullement deux mais, tout au contraire, un; ils sont seulement considérés de deux point de vues et ne se différencient que par la manière dont nous y parvenons. La philosophie anticipe l'ensemble de l'expérience, elle pense l'expérience uniquement comme nécessaire, et dans cette mesure elle est, comparée à l'expérience effective, a priori. »⁴⁵

L'idéalisme procède à partir des états de la conscience à l'unité de l'expérience. L'unité de l'expérience n'est pas un état de conscience ; l'expérience elle-même est une unité qui se forme dans la conscience. Puisque ce qui est entièrement hypothétique est impossible, dans un système qui est établi par l'idéalisme, chaque seule partie individuelle est dans l'unité avec autres parties possibles et par de cette façon une unité se produit.

Selon Fichte l'idéalisme et le dogmatisme sont les deux systèmes philosophiques possibles. Une distinction entre ces deux systèmes est formulée comme suivant :

« Selon le premier système, les représentations, accompagnés du sentiment de nécessité, sont les produits de l'intelligence, qui, dans l'explication, leur est

⁴³ G.W.F. Hegel, *Leçons Sur L'Histoire de la Philosophie Tome 7 La Philosophie Moderne*, Traduction par: Pierre Garniron, Paris Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, p.1978

⁴⁴ Kant rend une distinction entre a priori et a posteriori dans sa *Critique de la raison pure*. A priori signifie à ce qui est indépendant de l'expérience; au contraire, a posteriori signifie à ce qui est dépendant de l'expérience.

⁴⁵ DS, p.118

*présupposée. Selon le second, les représentations sont les produits d'une chose en soi, qui leur est présupposée. »*⁴⁶

Fichte démontre dans *Doctrine de la Science* comment toute expérience est établie sur l'activité de cet intellect nécessaire. Et lorsqu'il fait ceci, il emploiera un certain mode de la pensée.

L'idéalisme présente son propre mode de la pensée par l'activité d'un intellect nécessaire ; d'abord il déclare que l'idéalisme est légitime en faisant une critique de dogmatisme et après il met son objet, « *le Moi en soi* » au lieu de « *dogmatist chose en soi* ».

Fichte évalue la distinction entre chose en soi et moi en soi comme opposition entre les objets de l'idéalisme et le dogmatisme.

*« Ce Moi en soi est précisément l'objet de l'idéalisme. L'objet de ce système apparait comme quelque chose d'effectivement réel dans la conscience; non pas comme une chose en soi, sans quoi l'idéalisme cesserait d'être ce qu'il est et se transformerait en dogmatisme, mais comme Moi en soi; non pas, non plus, comme objet de l'expérience, car ce Moi en soi n'est pas déterminé, et ne le devient que par moi seul; il n'est rien sans cette détermination et, en général, sans elle, il n'est pas ; en revanche, il apparait comme quelque chose d'élevé au-dessus de toute expérience. »*⁴⁷

Selon Fichte il y a une opposition entre le moi et la chose. Ces deux ne peuvent pas coexister indépendamment. C'est pourquoi l'une doit précéder l'autre et avoir la priorité. L'autre peut être expliqué seulement par la médiation du primaire.

Pour un système, avoir la priorité signifie deux choses: d'abord il signale à l'indépendance de l'objet devant le système et deuxièmement il indique que l'autre système sera médiatisé :

⁴⁶ Ibid., p.102

⁴⁷ Ibid., p.103

« On peut certes soutenir la représentation de l'indépendance du Moi, la représentation de l'indépendance de la chose mais non l'indépendance des deux à la fois. Un seul des termes peut être le premier, le commencement, l'indépendant; celui qui est le second devient nécessairement, du fait même qu'il est second, dépendant du premier, avec lequel il doit être lié. »⁴⁸

La discussion au cours du procès de la détermination de l'objet d'un système est reportée sur l'opposition entre l'idéaliste et le dogmatist. Est-elle l'indépendance de la chose qui est sacrifié à l'indépendance du moi, ou c'est le contraire ?⁴⁹

Fichte prend cette discussion d'un point de vue idéaliste. Il prétend qu'une présentation qui existe seulement pour elle-même n'est pas possible. Pour cette raison, il existe un fondement qui correspond à chaque présentation. L'autre question considérée par Fichte est la suivante : Quel est l'élément déterminant lorsqu'on fait un choix entre la chose et moi, pour déterminer lequel sera sacrifié.

La réponse à cette question est déterminée entièrement par des intérêts et des inclinations. Pour Fichte l'intérêt le plus élevé est un « intérêt pour Moi-même » qui est fondé sur une certaine acte de retour à soi-même. Selon lui, l'intérêt pour moi-même est également la base de toutes autres intérêts:

« L'intérêt suprême, et le fondement de tous les autres intérêts, est l'intérêt pour nous-mêmes. Il en est de même pour la philosophie. Ne pas perdre son soi dans le raisonnement mais au contraire le maintenir et l'affirmer, c'est là l'intérêt qui, invisiblement, guide toute sa pensée. »⁵⁰

⁴⁸ Ibid., p.107

⁴⁹ De même, quand Hegel analyse la philosophie transcendantale de Fichte, il considère l'opposition entre Moi et l'objet. Selon Hegel, la philosophie de Fichte doit expliquer cette opposition. Hegel continue comme suivant : « S'il est avéré que toute la conscience empirique repose sur la conscience pure, au lieu d'en dépendre comme d'une simple condition, son opposition se trouve ainsi dépassé, pourvue que l'on donne une explication complète par ailleurs, autrement dit, que l'on ne se contente pas de mettre en évidence une identité seulement partielle de la conscience pure et de l'empirique. » (Differenz, p.135)

⁵⁰ DS, p.107

CHAPITRE II

LA CONSCIENCE COMME L'ESPACE DE RÉPRÉSENTATION DE SOI (SE POSER) ET DES OBJETS EN DEHORS DE LA CONSCIENCE (POSER)

Dans *Doctrine de la Science*, Fichte questionne premièrement l'espace de l'expérience. L'expérience est expliquée au moyen de l'abstraction de l'égoïté. De ce point de vue vient la question de la validité objective des choses subjectives. Alors la question qui se pose est « comment pouvons nous croire un existant ? » Puisqu'un existant ne peut pas être pensé indépendant d'une conscience, cette question nécessairement inclut une activité qui retourne à soi-même. Ainsi pour Fichte la question se transforme à celle-ci : Comment un existant est possible pour nous? Dans ce sens la question elle-même doit être abstraite de l'existence. Ainsi la réponse aussi doit être abstraite de l'existence entière. Cette abstraction ne peut être réalisée que par un sujet qui n'a pas d'existence. Par conséquent notre point de départ doit être une activité, pas un sujet abstrait de son existence. Par cette activité le moi existe:

*« Cette action, en vertu de sa nature, est objective. Je suis pour moi; c'est un Fait. Je ne puis être pour moi que par un agir (car je suis libre) et uniquement par cet agir déterminé; par cet agir, je m'engendre tout autre chose par un autre agir. »*⁵¹

Dans *Doctrine de la Science* de Fichte, la conscience est construite par une déduction logique à travers une certaine enchaînement des propositions.

Dans la méthode déductive de Fichte, on considère d'abord, comme une proposition dont la certitude est indubitable, la proposition $A = A$. La certitude de cette proposition est sans l'ombre d'un doute, et à partir de cette certitude, la proposition $\text{Moi} = \text{Moi}$, et comme une forme valide de cela, la proposition « Je suis » seront atténuées.

⁵¹ Ibid., p.127

Dans la déduction, il y a une relation nécessaire entre A et A ; s'il y a A, il y a A. C'est une relation nécessaire, posée absolument, et sans aucune autre fondation.

Fichte considère cette relation nécessaire comme étant une activité et il précise que cette activité appartient au moi, car dans la proposition $A = A$, il y a forcément un moi qui articule ce jugement. Ce jugement est articulé par cette activité dont on vient de parler, c'est-à-dire, conformément à une loi. C'est pourquoi cette activité est posée comme absolu, et doit être donné à moi comme une loi qui n'a pas d'autre fondation qu'elle-même. C'est parce que cette relation nécessaire qui surgit à $A = A$ se trouve en moi et parce qu'il est posé par lui, que A aussi est en moi et posé par lui. Ainsi, le A et l'activité elle-même existent dans une médiation de moi.

Le sujet et le prédicat dans cette proposition sont unis par l'activité. Les deux sont posés, uniquement par moi. Fichte exprime cela ainsi : « *Si A est posé dans le moi, il est posé ainsi; ou il est ainsi.* »⁵²

Dans la proposition qu'on vient d'évoquer, Fichte exprime l'activité qui est donné automatiquement au moi, comme X. Cette activité X est donné automatiquement à cet moi en tant que le sujet qui articule la proposition; et comme cette activité est posée par un moi, l'activité elle-même devienne identique à $\text{Moi} = \text{Moi}$: « *il est donc établi par le moi, au moyen de X, que A est absolument pour le moi jugeant, par cela seul qu'il est posé dans le moi en général; c'est-à-dire qu'il est établi que dans le moi, — qu'il soit particulièrement posant ou jugeant, — il y a une chose qui a toujours identique à elle-même; et l'on peut exprimer l'X posée absolument sous la forme de l'équation suivante: $\text{Moi} = \text{Moi}$; moi (je) suis moi.* »⁵³

Parce qu'elle soit posée comme absolue, cette activité est un fait de la conscience empirique, et le même que $\text{Moi} = \text{Moi}$. Comme elle est identique à cette activité, la proposition $\text{Moi} = \text{Moi}$ est inconditionnée, certaine et valide.

Donc, à partir de la proposition $A = A$, on atteint à la proposition $\text{Moi} = \text{Moi}$ comme une activité qui la précède. À partir d'ici, la proposition « Je suis » est posée

⁵² J.G. Fichte, *Doctrine de la science: Principes fondamentaux de la science de la connaissance*, Ladrangé, p.4

⁵³ Ibid., p.4-5

en tant qu'ayant un prédicat qui est identique à elle-même, inconditionnée et absolue. La proposition donc prend la forme « Je suis ». Comme Moi = Moi est posé absolument comme une activité, la proposition « Je suis » est également absolument certaine, et donc un fait de la conscience empirique.

Fichte arrive à la proposition « Je suis » comme une activité et il la détermine comme un fait au fond de tout les faits de la conscience empirique. « Je suis » est une activité qui articule un jugement. Fichte constate :

« [...] il est principe posé absolument et étant à soi-même son fondement, d'un certain acte de l'esprit humain (on verra par l'ensemble de la science de la connaissance, qu'il faut dire de tout acte de l'esprit humain), son vrai caractère est le pur caractère de l'activité en soi, abstraction faite des conditions empiriques qui lui sont particulières. »⁵⁴

Le moi ne pose que soi-même et il existe grâce à cette activité. Exister et se poser ne montrent aucune différence pour lui. Fichte continue ainsi :

« Il est en même temps l'agent et le produit de l'action; ce qui est produit par l'action; en lui l'action et le fait sont une seule et même chose; c'est pourquoi: Je suis, est l'expression d'un acte, mais aussi du seul acte possible, comme on le verra par toute la doctrine de la science. »⁵⁵

Pour Fichte, « Je suis » est une activité de retourner à soi-même. Grâce à cette activité, le philosophe se prend comme un objet devant soi et ainsi il se présente à la fois comme sujet et comme objet.

Donc le premier principe de *Doctrine de la Science* est déterminé comme « Le Moi se pose », c'est-à-dire l'activité du moi de se poser l'existence. Ensuite, suivant la même méthode déductive, on atteint le principe « Le Moi pose le Non-Moi ». Le moi existe comme absolu et le non-moi est absolument son contraire. Le moi et le non-moi sont absolument identiques car ils sont posés absolument par le moi.

⁵⁴ Ibid., p.6

⁵⁵ Ibid., p.7

Ainsi Fichte détermine le moi comme un principe absolu et inconditionné, et tout les autres déterminations surgit de cette Égoité dans une opposition à celle-ci. Hegel exprime cette compréhension ainsi :

*« La grande mérite de la philosophie fictéenne, son importance, c'est d'avoir affirmé que la philosophie doit être une science à partir d'un principe suprême d'où toutes les déterminations sont nécessairement déduites. »*⁵⁶

Dans le système de Fichte, l'entendement d'un Substance sans médiation comme un essence absolu sera remplacée par une conscience de soi. La conscience, contrairement à un conception de Substance, s'oriente vers une actualité extérieur, vers la réalité dans l'existence objective; elle ne s'intéresse pas exclusivement aux idées abstraites métaphysiques. C'est pourquoi la notion même de « l'égoité infini » comme un élément idéal est actuelle sans médiation, et l'actualité est sans médiation cette notion.

Cette question devrait être répondu pour acquérir cette égoité infini: comment le soi existe-t-il pour soi-même? D'après Fichte, la première présupposition est ainsi: *« pense-toi, construits le concept de ton soi et sois attentif à la manière dont tu procèdes. »*⁵⁷

Donc la philosophe, en pensant ce concept, trouve son activité comme un intellect qui se tourne sur lui-même, et maintenant il commence à prouver les existences en dehors de lui-même.

D'après Fichte, il y a une différence entre l'activité de philosophe et le soi qu'il examine. Rien n'appartient au soi sauf le retour à soi-même, mais tout ce qui reste en dehors de cette activité de retour appartient à la relation de la philosophe.

D'après Fichte, le moi existe premièrement pour lui-même, mais pour qu'il soit soi pour soi-même, une existence extérieur à lui doit surgir. Cette existence qui est sa

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Leçons Sur L'Histoire de la Philosophie Tome 7 La Philosophie Moderne*, Tr: Pierre Garniron, Vrin : Paris, 1991. p.1979

⁵⁷ DS, p.125

négation apparaît en étant posé par le moi. C'est ce que doit montrer la philosophe premièrement.

« [...]le philosophe devrait montrer tout d'abord comment le Moi est et devient pour soi, pour ensuite montrer comment cet être du Moi, cet être pour soi n'est pas possible sans qu'en même temps un être ne surgisse en dehors de lui. »⁵⁸

Le moi n'a que l'acte de retour à soi-même. Il la réalise en soi-même librement et par sa propre choix. Cette activité de retour suppose d'abord un moi qui était déjà là, car c'est la seule manière dans laquelle il peut devenir l'objet d'une telle acte. L'acte de retour à soi-même se réalise par l'opposition du moi et le non-moi, et résulte de sa détermination dans cette opposition. Dans ce sens, cette acte elle-même est, d'après Fichte, une intuition. C'est possible d'atteindre le système d'expérience par cette acte. C'est seulement par cette acte qu'une conscience de soi peut surgir et elle constitue l'espace de toute conscience.

D'après Fichte, l'acte de retour à soi-même est le concept du moi, et le concept du moi est le concept de cette acte. Les deux sont le même. Quand la philosophe réfléchit sur elle-même, sa pensée aussi est là. À la suite de cette acte qui tourne sur elle-même, survient une conscience. La philosophe conçoit son acte comme une concept qu'elle possède de ses expériences antérieures, c'est-à-dire comme une « action en général ». Elle la distingue de l'espace général de l'action, en le représentant en elle-même.

Selon Fichte, l'activité est seulement possible avec la personne qui s'appelle de penser, pour s'affecter avec l'activité propre à soi-même. La pensée qui retourne à elle-même est différente que la pensée où la pensant et la pensée sont identique. Donc, le moi est seulement l'adjectif de cette activité propre à soi-même. Dans ce sens, le moi et l'acte de retour à soi-même sont identiques.

Toute la conscience est conditionnée par la conscience de soi. Fichte vise à démontrer ce presupposition avec la déduction de la conscience de soi. L'activité (de retour a soi meme) est vue en tant que le premier acte dans la méthode de philosophe

⁵⁸ Ibid.

idéaliste et c'est un acte qui conditionne tous les actes de la conscience. Selon Fichte, la manière finale de la progression de l'idéalisme est possible avec une pensée parfaite de moi.

Donc, Fichte établit la conscience avec un acte de retour à soi-même. Moi = Moi est même l'acte de retour à soi-même et par conséquent il est identique au moi.

Le moi devrait se rendre compte de lui-même en réalisant cette activité par laquelle il se pose. Alors, cette intuition immédiate s'appelle comme l'intuition intellectuelle. L'intuition intellectuelle est une conscience immédiate. Elle ne peut pas être prouvé mais on doit le découvrir à soi-même immédiatement.

De cette façon, Fichte a établi la conscience de soi avec une activité de poser. Les déterminations en dehors de cette identité seront établies par le principe de « Le Moi pose Le Non-Moi ». Hegel détermine ces deux principes, à savoir les principes « poser » et « opposer », en tant que les facteurs idéaux dans le système de Fichte et indique que ceux-ci presupposed pour les réflexions philosophiques.

« Or l'on n'a pu poser ces facteurs idéels, l'acte pur de poser et celui d'opposer, qu'aux fins de la réflexion philosophique; celle-ci part bien de l'identité originelle[...] »⁵⁹

Puis, en partant, il souligne l'importance du principe de l'unification absolue que Fichte a posé dans son *Doctrine de la Science* en tant que la troisième principe. La réflexion procède à partir de l'unification d'absolue, et pose des oppositions absolues pour expliquer cette identité et enfin il les unifie. Donc, cette identité absolue n'est plus un concept, elle est acquise avec l'abstraction par l'unification de sujet-objet mais pas avec l'abstraction du sujet-objet. Hegel indique que le troisième principe de Fichte fournit le domaine transcendentale que cette identité peut être expliqué.

« Cette identité ne peut pas signifier que se poser soi-même et opposer, à l'état pur, constituent deux activités d'un seul et même moi. Une telle identité ne serait pas

⁵⁹ Differenz, p.139

du tout transcendente, mais transcendante; la contradiction absolue entre les termes opposés devrait subsister, ils ne se réuniraient qu'en s'unissant dans le concept général de l'activité. Il faut une union transcendente qui dépasse la contradiction même des deux activités et, à partir des facteurs idéels, construise une synthèse véritable, à la fois idéelle et réelle. C'est le troisième principe qui la donne: le moi oppose, dans le moi, au moi divisible un non-moi divisible. »⁶⁰

Une synthèse est acquise avec le troisième principe qui est posé dans *Doctrine de la Science*. Dans cette synthèse, le moi et le non-moi ne sont plus identiques et idéal; ceux-ci sont évalués comme oppositions dans l'unification. Hegel énonce cette unification transcendente qui est établie comme cela :

« Le domaine objectif infini, l'opposé, n'est ni moi absolu, ni non-moi absolu, mais il englobe les termes opposés; les facteurs opposés l'emplissent dans la relation suivante: pour autant que l'un soit posé, l'autre ne l'est pas et si l'un d'élève, l'autre s'abaisse. »⁶¹

Le résultat qui est indiqué des trois principes de Fichte est que la conscience de soi est le fondement de toute autre conscience. Toutes les déterminations de cette conscience seront expliquées dans une activité de l'intellect qui doit être présupposé pour contredire avec la chose en soi.

⁶⁰ Ibid., p.139

⁶¹ Ibid.

CHAPITRE III

L'INTELLECT EN TANT QUE LA SYNTHÈSE

L'intellect est composé de deux séries qui sont l'« Être » et le « voir », à savoir ; la série réelle et la série idéale. Il contient l'inseparabilité de ces deux. La supposition que l'acte mental possède ces deux séries est le point de départ de l'idéalisme critique discutée dans *Doctrine de la Science*.

L'intellect est une égoïté qui émerge de l'unification du moi et du non-moi. Cette égoïté contient les deux autres principes « poser » et « opposer », et elle est déjà présupposée comme unité d'expérience. Dans le système de Fichte, cette unité qui est présupposée afin d'annihiler l'opposition entre le moi et le non-moi s'est composée des séries réelles et idéelles. Dans ce sens, il devient possible à accéder à la connaissance philosophique en partant de cette structure binaire de l'intellect qui est nécessairement présupposée, autrement dit, en partant de l'unité du « voir » et de l'« Être ».

Cette structure binaire de l'intellect assure l'acte de retour à soi même par lequel Fichte établit le moi et le non-moi, et cet acte fournit à l'intellect la possibilité de se représenter en se réalisant. Donc, Fichte suggère qu'une expérience possible ne peut pas être déduite par une abstraction qui est faite à partir des choses, mais par une unité du moi et la chose. L'intellect, à savoir cette unité elle-même est déterminé comme étant une activité qui réalise la synthèse entre ces oppositions.

Avant cet acte de la synthèse, le subjectif et l'objectif ou le moi et le non-moi sont déterminés en tant que des opposés par Fichte. Il démontre l'un par voie d'une déduction de l'autre et il établit une relation d'identification absolue et infinie entre eux. Cette identité absolue montre le principe fondamental de Fichte, Moi = Moi. Mais ce principe fondamental ne peut être interprété que comme l'élément idéal dans

son système. C'est pourquoi, il est nécessaire de présupposer l'intellect en tant que l'acte immédiat qui réalise la synthèse de ces deux opposés.

Dans *Doctrine de la Science*, Fichte déclare qu'une conscience de soi n'est possible qu'avec cet acte, et qu'en tant qu'une conscience active, elle peut établir toutes les autres consciences :

*« Par l'acte décrit, le Moi est seulement placé dans la possibilité de la conscience de soi et, avec elle, dans la possibilité de toute autre conscience; cet acte n'engendre encore aucune conscience effective. L'acte indiqué est uniquement une partie – partie séparée des autres uniquement par le philosophe et non pas originairement – de l'action de l'intelligence par laquelle elle produit sa conscience. »*⁶²

Selon Fichte, l'intellect observe soi-même et cette observation propre se dirige immédiatement vers chaque propriété de soi-même. La nature de l'intellect contient l'unité immédiate de l'« Être » et du « voir » grâce à laquelle ce qui est mental et ce qui est sensible sont unifiés chez Fichte. Il fait l'analyse suivant à propos de l'intellect :

*« Ce qui est en elle et ce qu'elle est en général, elle l'est pour elle-même; et ce n'est que dans la mesure où elle est telle pour elle-même qu'elle l'est comme intelligence. »*⁶³

Fichte fait une comparaison entre la chose et l'intellect et éprouve la structure binaire de l'intellect du point de vue suivant: si quelque chose a des diverses propriétés, elle ne peut pas les avoir pour elle-même. Ce n'est pas la chose mais c'est l'intellect qui est nécessairement ce qui est pour lui-même et il n'a besoin de rien qui sera ajouté à lui. Tandis que la chose possède des séries singulières, l'intellect possède une série binaire; l'essence de l'intellect contient synthétiquement l'inseparabilité de ces binarités.

⁶² DS, p.126

⁶³ Ibid., p.109

L'intellect est seulement un acte pour l'idéalisme, de cette manière, il ne peut pas être considéré en tant qu'une chose active. Fichte définit l'intellect comme l'acte primaire et l'acte le plus élevé. Dans ce sens l'intellect n'est pas déterminé par d'autre chose. Au contraire, le monde extérieur à l'intellect, à savoir, tout ce qui est déterminé doit être inféré de lui. Puisque l'intellect est considéré en tant qu'un acte indéterminé, il a besoin de « ce qui est déterminé » pour se réaliser. Ainsi, Fichte déduit les autres déterminations par voie d'une abstraction de l'intellect.

Selon Fichte la supposition de l'idéalisme est comme suivant : « *l'intelligence agit; mais, en vertu de sa propre essence, elle ne peut agir que d'une certaine manière.* »⁶⁴

Fichte appelle l'activité nécessaire et infinie de l'intellect comme la loi de l'action. Ainsi, on peut admettre que l'intellect a des lois nécessaires. L'intellect éprouve ses limites par ces lois nécessaires. Un tel idéalisme sera appelé comme l'idéalisme transcendantal ou critique, après que les lois nécessaires de l'intellect soient présentées.

Dans la troisième partie de cette étude, nous allons essayer de montrer la relation de cette nécessité avec la conception fichtéenne de la liberté. Dans ce contexte, nous allons exposer les conditions qui font l'activité de « poser » un acte libre, et les éléments ironiques qui sont dérivés de son caractère négatif comme un acte inconditionné.

⁶⁴ Ibid., p.113

TROISIÈME PARTIE

L'ACTIVITÉ DE « POSER » COMME UNE ACTIVITÉ « IRONIQUE »

Comme il est expliqué dans le deuxième chapitre de ce travail, la conscience de soi est la base du système de l'expérience en philosophie de Fichte. Fichte commence par une Ego inconditionnelle à construire son épistémologie, et déduire l'expérience à partir de l'Ego qui est l'activité elle-même. Fichte constate que cette activité est libre et déterminé en soi et l'activité de « poser » est une activité constructive dans le système de Fichte.

En cette partie de ce memoire, nous essayerons d'expliquer la position ironique de Ego de Fichte qui est la production de l'activité de « poser » selon le *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* et le *Systeme de l'ethique selon les principes de la doctrine de la science*. Fichte démontre les concepts spécifiques qui déterminent et limitent l'activité de poser, et qui donnent la validité objective de la conscience. Cette approche pratique de Ego nous aidera à voir les conditions des attributs ironiques de cette activité constitutive dans le système de Fichte.

Dans ces deux livres, Fichte emploie une méthode déductive pour déduire le concept du droit et le principe de la moralité qui limitent et déterminent la Ego dans le monde extérieur.

Dans *Fondement du droit naturel*, Fichte traite les êtres raisonnables. La conscience de soi est la marque d'être raisonnable. Selon lui, la rationalité consiste en fait que cela qui agit et cela qui est agi ne sont pas des entités séparées. La raison est l'unité de l'être agissant et l'être agi.⁶⁵ Dans ce sens, Ego ou l'intellect est traitée comme la raison dans le système de Fichte.

⁶⁵ FDN, p.17

Günter Zöller dans son essai, *German realism: the self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer*, explique qu'il y a deux aspects de la raison: « le Moi théorique » et « le Moi pratique ». Cependant, Fichte ne traitent pas ces deux moi en tant qu'entités séparées, mais comme distinctes. Ce sont les moments de la même et une structure unitaire. Dans le cas du moi théorique, le moi se rapporte à quelque chose différente de lui-même, comme objet, au non-moi. En revanche, le non-moi n'est pas le monde extérieur, mais il est posé par le moi, et le moi présente le non-moi. En d'autres termes, de poser le non-moi est une réflexion des limites de l'activité de se poser. Et il continue cela, « pour Fichte, le Moi est non seulement le Moi théorique, un Moi qui représente le Non-Moi. C'est également un Moi pratique, impliqué en faisant. »⁶⁶ Dans *Fondement du droit naturel* le moi pratique est expliqué par Fichte en tant que sujet qui s'attribue une causalité libre.

Maintenant, nous essayerons d'analyser le concept du droit qui est la condition nécessaire du conscience de soi concernant le caractère pratique du sujet. Le *Fondement du droit naturel* a deux division principal qu'on va analyser, telle que la déduction du concept du droit et la déduction de l'applicabilité du concept du droit. La première affirmation est que le sujet doit attribuer à lui-même la causalité libre pour être un conscience de soi; c'est à dire que la causalité libre est la condition d'une conscience de soi pour les êtres raisonnables. Il énonce cette approche en tant que son premier théorème comme suivant : « *Un être raisonnable fini ne peut pas se poser lui-même sans s'attribuer une libre causalité* ».

La causalité libre peut être évaluée comme le domaine pratique du sujet. Ce caractère pratique du sujet va nécessairement être lié à la volonté. La volonté est le concept principal pour la réalisation du sujet raisonnable dans le monde extérieur. Fichte caractérise cette activité pratique comme acte de former une fin, se rapportant au monde extérieur.

Le premier théorème démontre que le domain pratique précèdent le domain théorique en fournissant les conditions pour être conscience de soi. Fichte indique cette affirmation dans les corollaires du premier théorème: « *On affirme que le Moi*

⁶⁶ Günter Zöller, *German Realism: the self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer*, **The Cambridge Companion To German Idealism**, Ed. by Karl Ameriks, New York, Cambridge University Press, 2000, p. 204

pratique est le Moi de la conscience de soi originaire; qu'un être raisonnable ne se percevrait pas, ni par suite ne percevrait non plus le monde, par conséquent ne serait même pas non plus une intelligence. »⁶⁷

La question surgie est que ce qui le contenu de cette conscience de soi. La conscience de soi est la première intention d'être un individu libre. Selon Fichte, la conscience de soi est la conscience d'un être raisonnable, et est évaluée en tant que la connaissance comme un individu libre. Cette individualité a besoin d'être reconnu dans une domaine sociale qui peut s'appeler comme le monde extérieur. Ainsi, cet individu acquies sa validité objective par le rapport avec les autres individus. Le deuxième et troisième théorème démontrera l'importance pour devenir un individu entre les autres individus.

Le deuxième théorème est celui « *L'être raisonnable fini ne peut pas s'attribuer à lui même une causalité libre dans le monde sensible sans l'attribuer aussi à d'autres, par conséquent sans admettre aussi d'autres êtres raisonnables finis hors de lui* ». ⁶⁸ En conséquence, Fichte admet que l'évidence extérieur d'un sujet est fournie par un autre sujet libre. Ainsi, l'intersubjectivité est déterminé comme la condition nécessaire de la conscience de soi.

Et, *Fondement du droit naturel* prouvera que l'intersubjectivité est conditionné par une relation du droit. Fichte détermine le concept du droit comme la régulateur d'une action libre dans le monde extérieur. Le concept du droit est défini comme les principes par lesquels les êtres raisonnables établissent une relation mutuelle. Le troisième théorème prouve que cette interaction n'est possible qu'avec le concept du droit: « *L'être raisonnable fini ne peut admettre d'autres êtres raisonnables finis hors de soi, sans se poser comme se tenant avec eux dans une relation déterminée, que l'on nommé la relation juridique* ». ⁶⁹

Cependant, cette interaction est seulement possible par la médiation des corps des sujets raisonnables. Ainsi, l'applicabilité du concept du droit exige d'avoir un corps. Le quatrième théorème de Fichte est comme le suivant: « *L'être raisonnable*

⁶⁷ FDN, p.37

⁶⁸ Ibid., p.46

⁶⁹ Ibid., p.56

*ne peut se poser comme individu agissant causalement sans s'attribuer un corps matériel et sans, par là même, déterminer celui-ci ».*⁷⁰

L'approche dans *Fondement du droit naturel* que Fichte affirme est que Ego doit être un individu pour avoir une conscience de soi et pour être libre. En conséquence, le moi devrait avoir une forme plus déterminée en tant qu'individu. Le caractère indéterminé et infini du moi évolue à un individual fini et déterminé, et cette individualité n'est possible que l'existence d'une communauté formées des individus. Le concept du droit est traité comme les principes qui sont le régulateur de la reconnaissance des autres Egos. Cette idéé pratique tend à déterminer les conditions, la rationalité et la liberté pour la conscience de soi. Ainsi, l'argument dans *Fondement du droit naturel* commence nécessairement par Ego qui est l'activité de se poser.

Par conséquent, la différence entre le pratique et le théorique émerge dans une façon immédiate. Il y a deux Ego distinct mais non-séparé, qui en même temps infini déterminé en soi-même et ce qui est déterminé avec l'interaction dans le monde extérieur. La tâche principale de Fichte est d'unifier ces deux Ego, theorique et pratique, dans *Doctrine de la Science*.

La tâche finale de la philosophie de Fichte n'est possible qu'en déterminant une relation réciproque entre les domaines théoriques et pratiques. Fichte critique le point de vue cartésien⁷¹, et annihile la séparation entre la spéculation et l'action. Toutes les activités dépendent de la faculté du désir⁷², ainsi il signifie que les

⁷⁰ Ibid., p.71

⁷¹ La critique de Fichte est dirigée vers la pensée cartésienne qui atteint la connaissance par la contemplation. Selon Fichte, toute la connaissance n'est possible qu'avec l'activité pratique. En d'autres termes, il acquiert la connaissance par l'action. C'est la tâche principale, la priorité de pratique au-dessus de théorique que nous discuterons dans cette section.

⁷² Fichte critique l'approche de tradition de ratioanalist qui affirme que la faculté du désir est conséquence à la faculté de la représentation. Fichte remplace les représentations par les actions. Frederick Beiser, dans son livre *German Idealism* indique cette critique sur le point de vue de tradional comme suivant : "Fichte critique cette tradition pour au moins deux raisons. D'abord, la faculté du désir ne peut pas être déterminée dans l'action par la seule représentation parce qu'elle doit se déterminer par la représentation ; en d'autres termes, nous devons d'abord décider ou résoudre d'agir selon une certaine représentation parce que simplement l'ayant ne nous détermine pas pour agir là-dessus. En second lieu, nous ne pouvons pas expliquer la faculté inférieure du désir -qu'à qui objet se situe dans la sensation plutôt que la raison- au moyen de concepts parce que sa base de détermination se situe dans la sensation, c'est-à-dire, pourquoi nous désirons quelque chose se situe des qualités spécifiques de la sensation, ce qui ne sont pas explicables ou descriptibles par des concepts" [Beiser, p.230]

représentations sont remplacées par la volonté. En d'autres termes, toutes les activités du moi sont pratiques ou morales, et le moi ne se pose qu'en voulant.

Dans *Le système de l'éthique* de Fichte, le premier théorème montre cette vue: « *Je ne me trouve moi-même, comme moi-même, que voulant* ». ⁷³ C'est la même approche que *Fondement du droit naturel* et *Doctrine de la Science* qui déterminent le sujet raisonnable et Ego comme une activité.

Fichte affirme que chaque personne prend conscience d'un acte de volonté, et cet acte de volonté s'est accordé quelque chose subsistant qui est indépendant de la conscience grâce à la pensée. En d'autres termes, il présuppose « un Moi substantiel » ce qui a deux manifestations: pensée et volonté. ⁷⁴ La pensée est l'activité de se poser qui construit le moi, et la volonté est la condition pour construire le monde extérieur indépendant.

Dans ce cas-ci, la volonté ou la conscience d'une réalité objective, à savoir le monde extérieur, est le principe de base du système de Fichte. Alors, le monde sensible doit être évalué comme une condition nécessaire pour la conscience de soi.

Fredereick Beiser dans son livre *German Idealism – The Struggle Against Subjectivism* explique la primauté de la doctrine de la raison pratique chez Fichte par quatre proposition.

Selon Beiser, la première proposition est que le monde n'est pas idéal ou raisonnable ; bien que notre expérience soit posée à travers de l'activité raisonnable, le sujet raisonnable est un être fini et ne peut pas créer toute son expérience. Cependant, il peut minimiser ce qui est donné, et maximiser sa puissance au-dessus de la nature grâce à son action idéale en faisant la nature se conformer à ses buts.

⁷³ SdE, p.24

⁷⁴ Ibid. p.25

Deuxièmement, il souligne la distinction entre l'ego absolu et l'ego fini. Ainsi, l'ego absolu n'est pas un principe constitutif, mais un régulateur idéal⁷⁵, et représente l'action morale idéale, à savoir la causalité complète, l'indépendance absolue.

La troisième proposition ce que Beiser affirme est que la base de la connaissance est l'action ou la pratique, pas la contemplatif ou la théorique. Pour Fichte, c'est une critique du point de vue sceptique qui ne pense qu'au monde, mais qui ne la change pas. Ce problème peut être résolu par le concept de l'activité dans le système de Fichte. Le changement du monde signifie que le monde peut être fait se conformer aux buts de notre raison.

Par conséquent, sa quatrième proposition est que la possibilité de l'expérience ne peut pas être expliquée selon la raison théorique, mais selon la raison pratique. Le principe pour la déduction de l'expérience est la conscience de soi de notre liberté.⁷⁶ En conséquence de l'explication de Beiser, on peut dire que le système de l'expérience devrait être déduit avec l'unification de la raison théorique et pratique.

Alors, on pose que dans quel sens la conscience de soi de la liberté est le principe fondamental de la philosophie de Fichte. Fichte, particulièrement dans *Le système de l'éthique* et *Doctrines de la science nova methodo* discute son avis de la liberté.

Fichte a marqué son système en tant que le premier système de la liberté. Son idéalisme essaie de montrer comment la possibilité de l'expérience est expliquée. Son premier principe est la conscience de soi de la liberté. Il explique cette approche dans *Le système de l'éthique*: « *La liberté est notre véhicule pour la connaissance des objets, mais la connaissance des objets n'est pas inversement le véhicule pour la connaissance de notre liberté.* »⁷⁷

⁷⁵ Fichte est conforme au point de vue Kantien que les idées de la raison pure ne sont que valide en tant que régulatives mais pas que des principes constitutifs. Cependant, Fichte dépasse Kant dans le sens que ces idées ne sont pas les objets de la croyance, plutôt comme des buts pour l'action. Ce point est compatible à la priorité de la raison pratique dans le système de Fichte.

⁷⁶ Beiser, 218-219

⁷⁷ SdE, p.79

Selon Fichte, il y a deux genres de liberté: la liberté de volonté pure et la liberté de choix. Le premier, comme indiqué avant, est l'activité libre de la réflexion qui construit l'ego elle-même, et ce dernier appartient à l'ego pratique qui tourne vers le monde extérieur. Ces deux concepts de la liberté sont étroitement liés selon Fichte pour que le choix soit résulté de la conscience de soi. Frederick Beiser souligne cette approche que la liberté dans le sens de la volonté pure ne peut pas être un objet de conscience, parce que la volonté pure est l'état de n'importe quelle conscience.⁷⁸ Ce point est remarquable que la volonté pure soit la condition nécessaire pour l'activité de se poser, et il enveloppe ainsi n'importe quelle conscience.

Dans *Le système de l'éthique*, Fichte affirme que la liberté de choix est seulement possible avec les actions. Il nie pour attribuer la nécessité à la liberté; la liberté exclut la nécessité parce qu'elle implique essentiellement l'indépendance ce qui est la volonté qui ne dépend pas des causes extérieurs pour agir. Fichte explique que l'intellect, la volonté pure peut exclusivement être libre parce qu'il n'a aucune cause antérieure, et il ne saisit que lui-même.⁷⁹

L'explication de Frederick Beiser sur l'indépendance de la liberté souligne que la liberté exclut la nécessité parce qu'elle implique le choix. Ainsi, il y a une raison des choix, mais selon Fichte la raison d'une action libre n'est pas la cause pour l'action. Il y a une distinction de raison et de cause pour une action selon Beiser. Il dit que: « *En nature un être est la cause d'un autre, et à l'infini ; mais dans le cas d'un agent raisonnable que quelque chose a simplement pensé est la raison de l'action.* »⁸⁰

Beiser constate que la raison de l'action libre est son fin ou but ce qui est conçue par un intellect.⁸¹ De façon appropriée, une action doit être faite pour un certain but, et elle doit être choisie par un sujet raisonnable. Ainsi, le moi conçoit premièrement un but, agit alors afin de se conformer à ce but par ses libres choix.

⁷⁸ Beiser, 274

⁷⁹ SdE, p.40

⁸⁰ Beiser, 276

⁸¹ Ibid.

En conséquence, l'avis de la liberté chez Fichte a deux aspects différents qui sont la liberté de volonté pure et la liberté de choix. C'est le même point de vue que dans la distinction entre la pensée et la volonté. La pensée en tant qu'une activité libre de l'intuition de soi-même construit un intellect ou un ego, et son externalisation grâce à la volonté construit le monde extérieur. Beiser souligne la distinction entre le subjectif et l'objectif ou entre l'aspect idéal et réel de l'ego.

Donc, l'aspect idéal de l'ego consiste en puissance de la représentation ou de penser à sa propre activité, et l'aspect réel consiste en sa puissance du volonté et de l'action. Tandis que l'aspect subjectif est théorique et cognitif, l'aspect objectif est pratique et volontaire.⁸² Selon Fichte, l'aspect idéal de l'ego est la puissance pour avoir une notion à propos des fins et des buts; l'aspect réel de l'ego est la puissance d'exécuter ces buts.

Dans *Le système de l'éthique*, Fichte unifie ces deux aspects distincts, à savoir l'idéal et le réel ou la représentation et la volonté. Fichte indique la relation réciproque entre l'activité pratique et théorique: « [...] nous affirmons maintenant que cette représentation exclusivement idéale n'est pas possible sans la réalité effective et la perception d'un vouloir ; nous affirmons donc la liaison nécessaire d'une simple représentation avec un vouloir. »⁸³

Fichte explique cette approche d'une telle manière qu'il fait une séparation entre la représentation et la perception idéales de la volonté. Ce qui signifie qu'il les traite comme les opposés et les unifie. Ainsi, la seule représentation est rapportée avec la volonté de la même manière que la subjectivité est liée à l'objectivité. Par conséquent, Fichte admet qu'il est essentiel que mon activité libre consiste en ma pensée et ma volonté. Fichte explique cette approche en tant que telle:

« Par suite, le vouloir ne peut être conçu que par opposition avec la pensée et la pensée que par opposition avec la vouloir. On peut donc donner une description génétique du vouloir comme d'une chose provenant de la pensée – et c'est ainsi qu'il faut assurément le décrire s'il est représenté comme libre – de la manière suivante : avant le vouloir, nous pensons une conception librement agissant de la fin, c'est-à-

⁸² Beiser, 279

⁸³ SdE, p.84

dire une production absolue de la fin au moyen du concept. Dans cette production du concept de fin, l'état du moi est exclusivement idéal et subjectif. Quelque chose est représenté avec une spontanéité absolue, car le concept de fin est un produit exclusif de l'acte de représenter; représenté en rapport avec un vouloir à venir, car, sinon, le concept ne serait pas un concept de fin; mais aussi, seulement représenté et en aucune façon voulu.»⁸⁴

Quel Fichte constate est l'aspect subjectif ou idéal de la volonté. Après, il fait une transition à la volonté réel qui est l'aspect objectif de la volonté. Il déclare cela: «*je veux la fin, état que chacun dans la conscience commune, distingue fort bien du simple acte de représenter ce qu'il pourrait éventuellement vouloir.*»⁸⁵

En conséquence, ces deux aspects sont consistés en l'egoite absolu qui est l'activité de se poser. Fichte affirme que la représentation et l'action de la volonté sont un et identique au moyen de l'activité de se poser. Ces deux aspects de la volonté sont nécessairement présumés pour un sujet raisonnable. Le moi unifie les aspects subjectifs et objectifs de la volonté. En plus, du point de vue du moi, la volonté est un objet pour déterminer sa propre activité, pour que la volonté soit la condition de la manifestation du moi dans le monde extérieur. En d'autres termes, je prends la volonté en tant qu'un objet, en tant que l'opposé absolu pour construire sa liberté absolue. Dans ce sens, la conscience de soi de la liberté est possible avec la relation réciproque entre la pensée et la volonté dans le système de Fichte. On ne peut pas considérer ces deux comme séparé l'un de l'autre; on dénote toujours de l'autre. C'est l'unification des domaines cognitifs et volontaires.

Dans son *Doctrine de la science nova methodo*, Fichte affirme que l'activité de se poser est une transition de l'indeterminacy au déterminé. Il détermine cette activité en tant que l'origin absolu. Selon Fichte, cette approche n'est possible qu'au moyen de la liberté absolue. C'est l'activité réelle et libre selon Fichte. Alors, il constate que l'activité globale de l'ego se divise en deux activités: l'activité idéale et l'activité réelle. C'est l'acte de la liberté par qui l'Ego peut devenir objective. Par conséquent, la liberté est le premier état de toute la conscience.⁸⁶

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid., p. 85

⁸⁶ Dnm, p. 111

Fichte affirme que la manifestation de ce mouvement de transition s'appelle « l'activité réelle ». C'est un acte pratique, et Fichte observe cet acte. L'activité dans laquelle une telle observation se produit s'appelle « l'activité idéale ». Il énonce la différence entre ces deux activités : « *Il est facile d'indiquer la nette différence entre l'activité idéale et l'activité réelle. L'activité idéale est une activité de poser au repos; elle se perd dans l'objet, c'est une intuition fixée dans l'objet.* »⁸⁷

L'activité réelle est l'activité déterminée et réelle ; l'activité idéale, au contraire, ne possède pas dans elle-même la base de son être déterminé. Selon Fichte, le fondement de l'activité idéale réside dans la réalité. Tandis que l'activité réelle est évaluée en tant que la condition pour la possibilité de l'effectivité, l'activité idéale n'est qu'un acte de l'observation en soi-même, à savoir un acte de la représentation. Ces deux activités peuvent être comprises seulement dans une opposition entre eux.

Fichte analyse ces opposés, et spécifie la relation réciproque entre eux: il déclare qu'une activité réelle du moi qui n'est dépend pas à l'activité idéale ne peut pas exister, parce que l'essence du moi est de se poser. Contrairement, il n'y a aucune activité idéale du moi indépendamment de l'activité réelle, parce qu'une activité idéale est une activité réelle qui a été posée par le moi. Au moyen de l'activité réelle, le moi peut se tourner vers elle-même et se représenter. Il est transformé en objet par activité réelle. Ainsi, il n'y a aucune intuition sans agir selon Fichte.

Fichte explique cette relation en d'autres termes qu'il n'y a aucune conscience sans la liberté absolue. La liberté est l'objet premier et l'objet immédiat de la conscience. Il adopte cette approche d'un point de vue transandental, et déclare cela: « *Si le moi n'était pensé qu'en tant que sujet, on ne pourrait rien expliquer, car on serait obligé de chercher encore un nouveau sujet à ce sujet et ainsi à l'infini. Le moi doit donc être pensé en tant que sujet = objet.* »⁸⁸

L'objet qui sera ajouté au sujet-objet est l'objet dont je suis conscient. Selon Fichte, ce n'est un objet ni « donné » ni « produit », le sujet de l'intuition et le sujet productif sont immédiatement un et identique. Ce caractère de sujet-objet du moi dans le système de Fichte est un aspect important pour démontrer le caractère

⁸⁷ Ibid, p.112

⁸⁸ Ibid, p.115

ironique qui est attribué à l'activité de se poser. L'ironie indique ici comme un caractère négatif du moi de sujet-objet de Fichte. Le sujet prévoit à l'objet pour sa propre activité autodéterminante. Ce n'est pas une activité réelle du tout, mais une activité idéale.

La position ironique qui est indiquée ici est : la nécessité de cette activité autodéterminante pour l'activité réelle et libre du moi. D'une manière plus compréhensible, ceci signifie que l'autodétermination est une activité idéale et réelle, puis il est l'activité cognitive et à la fois volontaire. Son essence et phénomène ne sont pas conformés, parce que l'activité retourne à soi-même et ne peut pas être réalisée dans le monde extérieur. Cet acte est libre dans un sens négatif, et appartient au sujet agissant. Ainsi, le sujet a la priorité au-dessus de l'objet agi.

Cependant, dans le sens pratique ou moral, Fichte supprime la priorité de ce sujet infini pour la réalisation complète de l'ego. Comme nous avons indiqué précédemment, Fichte attribue une causalité libre à son sujet infini, et la détermine en tant qu'un individu raisonnable fini par l'interaction nécessaire avec les autres individus finis. Le moi fini a la liberté de choix qui est la réalisation de la liberté de volonté pure. Le moi crée le monde extérieur avec la liberté absolue qui est l'unification de l'aspect idéal et réel de la liberté. Dans ce dernier sens, selon Fichte, il y a un sujet de effort ; le sujet raisonnable lutte par son activité pure et absolument libre pour réaliser son concept de fin. L'ironie est qu'elle n'a aucun critère fiable à moins que ses conceptions en soi-même à faire se conformer ses actions à ses concepts. C'est l'ironie du principe fondamental de Fichte qui s'appelle l'activité de se poser.

En conséquence, la domaine pratique qui est indiqué dans *Fondement du droit naturel* et *Systeme de l'éthique* complète le moi théorique de Fichte. En outre, le moi pratique est le préalable au système entier de l'expérience. Cependant, Fichte constate qu'il y a une relation réciproque entre ces deux moi. Le système entier de la connaissance est expliqué avec l'unification du théorique et pratique, à savoir avec l'unification dont est idéal et réel. Les séries idéales constituent l'activité de se poser, et les séries réels mettent en évidence et conditionnent la réalisation de cette activité idéale. Les deux séries sont incluses dans l'intellect qui est la synthèse de l'activité de

se poser et de poser. Par conséquent, le caractère duel de l'intellect de Fichte montre la position ironique de son acte constitutif de se poser: l'intellect a la négation et la position et unifie ces deux opposés. Cette unité, en conséquence l'activité de poser, est nécessairement ironique en raison de l'incompatibilité entre ces deux séries.

CONCLUSION

Dans les parties précédents de ce mémoire, nous avons évalué la conception de l'activité de « se poser » tant qu'elle est définie par Fichte dans *Doctrine de la Science, Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science, Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, en partant de concept de l'ironie dans les analyses de Kierkegaard.

À cette fin, dans la première partie, on a essayé à exprimer et à analyser le concept de l'ironie à partir du comportement ironique de Socrate dans les dialogues de Platon. L'usage de l'ironie par les romantiques allemands et ainsi que par Hegel sont aussi considérés en particulier.

Kierkegaard indique que l'ironie signifie la désappropriation entre l'essence et le phénomène, à savoir, ce qui est dit et son sens ne sont pas identiques ; il ne s'agit pas une réciprocité entre ces deux. Certes, Kierkegaard fait l'usage d'une terminologie hégélienne pour formuler cette définition. L'ironie, grâce à cette perspective hégélienne devient une négativité qui se réalise par la médiation d'un contenu positif.

La dialectique qui surgit de l'ironie vise à augmenter le niveau de désaccord entre les opposés et à détruire toute actualité. Kierkegaard et Hegel admettent que cette perspective n'est pas acceptable au sens philosophique, éthique et politique. Pour cette raison, ils ont nié les ironies de Schlegel, de Tieck et de Solger - qui ont pris la conception de l'égoïté de Fichte comme le fondement - par la raison que la notion de l'ironie chez ces auteurs, selon eux, a une signification amonale.

Dans la deuxième partie, nous avons évalué les trois principes sur lesquels Fichte a établi son système, à savoir, (i) poser, (ii) opposer et (iii) l'unification de l'activité de poser et opposer. En partant de ces principes, nous avons traité la

philosophie de Fichte comme étant un idéalisme opposé au dogmatisme ; une opposition, qui est originalement constatée par lui-même. Le premier résultat du système de Fichte est que la structure de la conscience est formée au moyen d'une négation. Selon Fichte, la conscience ayant un caractère qui retourne à soi-même grâce à cette négation et manifeste les déterminations en dehors de soi-même.

Dans la troisième partie, nous avons visé à montrer les éléments ironiques de l'acte de « poser » que Fichte conçoit comme l'élément constitutionnel. Pour Fichte, l'acte de « poser » est réalisé par cette négation dans la constitution de la conscience. Dans ce sens, Fichte a attribué une efficacité libre au moi qui est conscient de soi-même pour que cette constitution ne soit possible qu'avec la volonté. Ensuite, il a défini ce moi absolu en tant qu'individu raisonnable en sens pratique. Cette tâche est effectuée particulièrement dans *Fondement du droit naturel*, en déterminant un intersubjectivité qui est réglé avec le concept du droit..

La même approche est également montrée dans *Le système de l'éthique* que Fichte détermine le sujet raisonnable comme sujet moral ce qui a la liberté de choix. La liberté de choix est la manifestation de la liberté idéale de ce sujet ; et il choisit par la volonté dans le monde extérieur. Cependant, cette activité est atténuée par la liberté absolue qui est l'élément constitutif du système de Fichte.

Dans ce sens, l'activité dans le monde extérieur peut être libre par l'activité autodéterminant qui peut s'appeler la pensée. Fichte a démontré que la pensée est l'acte nécessaire d'un moi pour se déterminer par la volonté dans le monde extérieur. Il a présupposé une activité réciproque entre les opposés, à savoir la pensée et la volonté, ou le sujet et l'objet. Son système a prouvé que les opposés sont nécessaires l'un pour l'autre. C'est la relation réciproque entre les opposés, et Fichte spécifie que ces opposés appartient à la même et une structure.

En conclusion, nous pouvons voir que cette réciprocity est la source de dialectique persistant entre les opposés. Le moi ne peut se déterminer qu'au moyen d'un objet, il peut avoir une liberté de choix dans le monde extérieur en se limitant nécessairement le non-moi. Cette réciprocity qui unifie les opposés indique la position ironique de l'activité de se poser.

Lorsque nous considérons notre étude dans son ensemble, nous envisageons que l'ironie romantique qui est surgie après Fichte et qui est définie comme une nouvelle subjectivité par Kierkegaard a une force infinie de négativité. Cette force infinie de négativité est dérivée de l'égoïsme absolu de Fichte. Dans ce sens, on peut dire que les éléments ironiques dans le système fichtéen ne sont pas indiqués par lui. L'usage de l'égoïsme absolu de Fichte par les romantiques a formé un idéalisme qui dépasse celle de Fichte.

De cette manière, ce caractère ironique est employé pour critiquer et nier des valeurs hégéliennes telles que la vie éthique (*Sittlichkeit*) et vérité qui sont considérés comme des éléments fondamentaux de son système. Hegel critique la cessation de l'éthique et du moral par le moyen d'une subjectivité absolue. Il constate que si ce sujet fichtéen peut tout poser, alors il peut bien tout nier, de la même façon. Cette vue de subjectivité peut manipuler quelque chose par soi. Hegel définit ce point de vue comme l'ironie, et indique que c'est Fichte, comme son responsable, qui rend l'égoïsme infini et absolu.

BIBLIOGRAPHIE

A. Œuvres

BEISER Frederick., **German Idealism : The Struggle against Subjectivism, 1781–1801**, Cambridge, Harvard University Press, 2002

ELLISON David R., **Ethics and aesthetics in European Modernist Literature**, New York, Cambridge University Press, 2001

FICHTE Johann G., **Doctrine de la science nova methodo**, Traduction, Présentation et notes par Isabelle Thomas-Fogiel, Le Livre de Poche, Paris, 2000

FICHTE Johann G., **Nouvelle Présentation de la Doctrine de la Science**, Introduit, traduit et annoté par Isabelle Thomas-Fogiel, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999

FICHTE Johann G., **Doctrine de la science: Principes fondamentaux de la science de la connaissance**, Traduit par Paul Grimblot, Paris, Librairie Philosophique de Ladrange, 1843

HEGEL Georg W. F., **Principes de la philosophie du droit**, Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998

HEGEL Georg W. F., **La Différence entre les Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling**, Présentation et traduction par Bernard Gilson, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986

HEGEL Georg W. F., **Leçons Sur L'Histoire de la Philosophie, Tome 7 La Philosophie Moderne**, Traduction et annotation avec une reconstitution critique du cours de 1825-1826 par Pierre Garniron, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991

HEGEL Georg W. F., **Phénoménologie de l'Esprit**, Traduction de Jean Hyppolite, Bibliothèque philosophique, Paris, Aubier, 1941

HEGEL Georg W. F., **Encyclopédie des sciences philosophiques : la science de la logique**, Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994

HEGEL Georg W. F., **Cours d'esthétique**, Traduction de Jean-Pierre Lefebvre et Veronika Von Schenck, Bibliothèque philosophique, Paris, Aubier, 1995

KANT Immanuel, **Critique de la Raison Pure**, Traduction avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France, 1993

KIERKEGAARD Søren, **The concept of irony, with continual reference to Socrates: together with notes of Schelling's Berlin lectures**, Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, N.J. , Princeton University Press, 1989

SCHLEGEL Friedrich, **Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments**, Translated with an introduction by Peter Firchow, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1971

STEWART Jon, **Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered**, New York, Cambridge University Press, 2003

B. Articles

ZOLLER Günter, « German Realism: the self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer », **The Cambridge Companion To German Idealism**, Ed. by Karl Ameriks, New York, Cambridge University Press, 2000

ÖZGEÇMİŞ**Can ŞENASLAN**

Doğum yeri / yılı:	İzmir / 1981
2005 – 2009	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans
1999 – 2004	Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Lisans
1995 – 1999	İzmir Atatürk Lisesi
Proje / Tez :	
2004	Thomas Hobbes'ta Özgürlüğün Sınırları Lisans Mezuniyet Tezi