Le fondement de la communauté humaine chez Fichte

Autor(en): **Radrizzani, Ives**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **37 (1987)**

Heft 2

PDF erstellt am: **28.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381331

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 119 (1987), P. 195-216

LE FONDEMENT DE LA COMMUNAUTÉ HUMAINE CHEZ FICHTE*

IVES RADRIZZANI

Dans cet article, après avoir rappelé les difficultés insolubles qu'avait suscitées le dualisme kantien du phénomène et du noumène relativement à la reconnaissance théorique d'autrui, nous nous attacherons à esquisser la solution fichtéenne. Nous exposerons d'abord la déduction proprement dite de l'intersubjectivité, puis, replaçant cette déduction dans la dialectique du système, nous mettrons en évidence l'ambivalence du processus d'individuation. L'exigence d'une perfection supra-individuelle nous amènera à considérer sous une lumière nouvelle, fortement teintée de plotinisme, la doctrine fichtéenne de l'intersubjectivité.

I. *Les difficultés du système kantien*

Le tournant transcendantal opéré par Kant a comme conséquence de rendre extrêmement problématique la reconnaissance d'autrui. La limitation de l'application légitime des catégories de l'entendement aux seules données de l'intuition sensible et le rejet corrélatif de l'intuition intellectuelle ont pour corollaire la restriction du champ de la connaissance au monde objectif tel qu'il nous apparaît phénoménalement.

Kant admet sans doute un usage négatif, limitatif, du concept de noumène, «destiné à restreindre les prétentions de la sensibilité»[1], et, en ce sens, ce concept est même nécessaire, mais sa valeur est purement problématique, étant donné qu'il est seulement non contradictoire, qu'il ne peut être ni infirmé, ni confirmé par l'expérience. Kant souligne d'ailleurs expressément et de la façon la plus nette le gouffre insurmontable qui sépare les phénomènes

* Cet article a été élaboré à partir du texte d'une conférence présentée le 22 avril 1986 devant le groupe vaudois de la société romande de philosophie et il s'inscrit dans le prolongement d'une étude consacrée à Kant sur le même sujet («Le problème du fondement de l'intersubjectivité chez Kant», in *Etudes de Lettres,* Lausanne, avril-juin 1985, pp. 49-61).

[1] KANT, *Critique de la raison pure* (= CRP), B 310-311, A 255 (trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud [= TP], Paris, 1963, p. 229).

des noumènes: «on ne peut pas concevoir la possibilité de tels noumènes, et en dehors de la sphère des phénomènes, il n'y a (pour nous) que le vide»[2].

Nous voilà au cœur du problème: où placer autrui? Faut-il le réduire à sa simple apparence phénoménale ou en faire un noumène absolument inconnaissable, du «vide»?

Il pourrait sembler que cette difficulté à fonder la reconnaissance d'autrui soit inhérente à la position transcendantale même. Tel était en tout cas l'avis du philosophe Jacobi lorsqu'il affirmait: «L'idéalisme transcendantal doit ne pas redouter le reproche d'égoïsme spéculatif, car il lui est impossible de se maintenir dans son système s'il veut seulement écarter de lui ce reproche»[3]. En effet, étant donné que, dans le système critique, il n'existe pour la subjectivité de réalité objective que dans la relation sujet-objet, comment parvenir encore à une relation sujet-sujet?[4]

On peut se demander si, dans la *Critique de la faculté de juger,* Kant ne surmonte pas ce dualisme du phénomène et du noumène et s'il ne parvient pas à découvrir une marque indiscutable de la liberté dans le champ même des phénomènes. Dans la *Critique de la raison pure,* où le savoir objectif n'atteint jamais que les corps régis par les lois mécaniques de la causalité, mais auquel échappe tout le domaine de la vie, cela n'était pas possible. Dans la *Critique de la faculté de juger,* par contre, où il expose la théorie des corps vivants, Kant n'accorde-t-il pas à la faculté de juger réfléchissante la capacité de discerner les effets produits par la raison des effets produits par la nature?

Nous examinerons la solution proposée par Kant à la lumière de la critique que Fichte en a faite. Dans un passage bien connu, Kant envisage le cas d'un voyageur qui rencontrerait dans un pays qui lui semble désert la figure d'un hexagone tracée dans le sable. Le voyageur estimerait sans doute, nous dit Kant, que c'est là un «produit de l'art» et non de la nature: «Vestigium hominis video»[5]. Kant, comme le note Vieillard-Baron[6], reste prudent, il présente cette inférence comme une hypothèse probable et utilise le conditionnel. Il n'envisage pas moins la possibilité, en se basant sur le seul critère de la finalité, de reconnaître *dans l'expérience* les traces d'une activité selon des concepts de fin émanant d'une cause raisonnable. Fichte rejette cette solution qu'il qualifie de «légère et insuffisante»[7], en raison de l'équivocité du critère de la finalité:

[2] CRP B 310, A 255 (TP 229).

[3] JACOBI, *Werke,* II, Leipzig, 1815, p. 310.

[4] Cette difficulté ressort de plusieurs textes de Kant. Cf. CRP A 357-358 (TP 289); cf. ég. CRP B 404-405, A 346-347 (TP 281).

[5] KANT, *Critique de la faculté de juger,* § 64 (B 286, A 282).

[6] J.-L. VIEILLARD-BARON, Commentaire, in FICHTE, *Conférences sur la destination du savant* [= DS] (trad.), Paris, 1969, p. 118.

[7] DS 45 (réf. au texte allemand: Gesamtausgabe... (= GA), I, 3, Stuttgart, 1966, p. 34).

> «L'expérience peut tout au plus apprendre que se produisent des effets qui sont semblables aux effets produits par des causes raisonnables» (DS 46; GA I, 3, p. 35).
>
> «Ce qui a le caractère de la finalité peut avoir un auteur raisonnable (...) Mais cette marque distinctive est ambiguë; l'accord du divers résultant dans une unité caractérise la finalité; mais il y a plusieurs espèces de cet accord qui peuvent être expliquées à partir de simples lois de la nature — assurément pas des lois mécaniques, mais des lois organiques ; nous avons donc encore besoin d'une marque distinctive pour pouvoir conclure avec certitude d'une certaine expérience à une cause raisonnable de cette expérience.» (DS 47; GA I, 3, p. 36)

Fichte rejette donc l'ébauche de solution proposée par Kant. Sans doute la finalité est bien une marque nécessaire de la rationalité, mais elle n'est pas un critère suffisant, car les produits naturels organiques portent également la marque de la finalité et relèvent pourtant de la nature. La présence parmi les phénomènes d'objets produits selon des concepts de fin ne suffit donc pas à élucider le problème de l'existence d'autrui. On constate donc que dans la *Critique de la faculté de juger,* Kant thématise explicitement le problème de la reconnaissance d'autrui, mais que la solution proposée est insatisfaisante: l'extension qu'il accorde à l'application de la faculté de juger permet de comprendre le caractère organique de la nature, mais le domaine proprement humain reste inaccessible.

II. *La solution fichtéenne*

1) *La justification de la doxa*

Ce sont précisément les difficultés inhérentes au système kantien qui motiveront toute l'entreprise fichtéenne. La pensée de Fichte se situe dans le prolongement direct du système kantien. On retrouve à travers son œuvre entière tout à la fois le souci d'affirmer la parenté de sa recherche avec celle de Kant et le constant besoin de s'en démarquer critiquement et de revendiquer une profonde originalité. Si Fichte utilise sans cesse le système kantien comme point de référence, il n'en est pas moins fermement convaincu de l'avoir en quelque sorte mieux compris que Kant lui-même, et il se pose comme tâche d'achever le système critique dont Kant aurait seulement jeté les bases. Or, selon Fichte, c'est précisément l'absence de solution au problème du fondement de la communauté humaine qui témoigne de l'inachèvement du système kantien:

> «La preuve la plus frappante de l'inachèvement du criticisme kantien consiste en ce que Kant ne s'est pas expliqué sur ce point *[à savoir comment est-ce que j'en arrive à admettre des êtres rationnels hors de moi]* (...) Chez Kant, le principe qui nous pousse à admettre des êtres rationnels hors de nous ne se présente pas comme un principe épistémologique mais comme un principe pratique, comme il l'a établi dans la formule de son principe moral, selon lequel je dois agir de telle sorte que ma façon

d'agir puisse devenir une loi pour tout être rationnel; mais je dois alors déjà avoir admis des êtres rationnels hors de moi; car sinon comment pourrais-je leur rapporter cette loi?»[8]

Dans ce passage, Fichte lie explicitement achèvement du système critique et déduction de l'intersubjectivité. Le système kantien serait, selon lui, inachevé pour n'avoir pas fait du «principe qui nous pousse à admettre des êtres rationnels hors de nous» un principe épistémologique, mais seulement un principe moral. Dans son idée, c'est la doctrine de l'intersubjectivité qui devrait fournir la clef de voûte qui, selon lui, faisait défaut au système kantien.

Pour dépasser l'aporie kantienne et fonder la reconnaissance d'autrui sur un principe épistémologique, Fichte doit nécessairement investir certains phénomènes d'une dimension nouménale. Comme le note Philonenko, «l'affirmation de l'existence d'autrui (...) ne peut être justifiée qu'à la condition de renoncer au dualisme kantien du monde intelligible et du monde sensible»[9]. Dans les *Leçons sur la destination du savant,* Fichte dit explicitement que «l'ensemble de ce qui est extérieur à l'homme ne doit pas seulement éviter d'être en contradiction avec ses concepts, de telle manière que l'existence ou la non-existence d'un objet lui correspondant fût indifférente à l'homme, mais au contraire, il faut aussi que soit donné quelque chose qui corresponde à cet ensemble» (DS 46-47; GA I, 3, p. 35). Le concept limitatif du noumène ne suffit pas. Il faut qu'une marque indiscutable de la liberté apparaisse dans le champ même des phénomènes. Fichte demande une «caractéristique sûre et infaillible de la rationalité dans le phénomène» (DS 47; GA I, 3, p. 36).

Mais Fichte peut-il mener à bien cette tâche dans le cadre d'une pensée critique? Une solution au problème du fondement de la communauté humaine est-elle possible à l'intérieur de l'idéalisme transcendantal? Jacobi n'a-t-il pas raison de prétendre que l'idéalisme est incapable de réfuter le solipsisme? Fichte, en affirmant la nécessité de faire du «principe qui nous pousse à admettre des êtres rationnels hors de nous» un principe épistémologique, ne trahit-il pas l'esprit du système kantien? Mais d'un autre côté, le système transcendantal lui-même n'est-il pas menacé si, tout en comprenant une doctrine du droit, une éthique, une doctrine de l'histoire, il est incapable de prouver que l'homme ne se meut pas dans un univers d'automates? De sorte que l'on peut se demander si le système kantien ne contient pas en germe la nécessité de son dépassement.

En posant la question du fondement de l'admission des êtres rationnels hors de moi, Fichte va plus loin que Kant en rendant problématique ce qui

[8] FICHTE, *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (= NM), Hamburg, 1982, pp. 150-151; entre crochets et en italique, précision apportée par la version parallèle, GA IV, 2, p. 142.

[9] A. PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte,* Paris, 1966, p. 51.

chez celui-ci semblait aller de soi. Vieillard-Baron décrit le déplacement du centre d'intérêt qui s'opère entre Kant et Fichte dans les termes suivants: «Allant plus loin que Kant, pour qui la communication faisait problème dans la mesure où l'existence d'autrui n'était pas elle-même problématique, Fichte met celle-ci en question et en fait le point de départ de sa réflexion»[10].

Fichte était d'ailleurs pleinement conscient de l'originalité de sa démarche et il le dit. En 1794 déjà, avant même la rédaction des *Principes*[11], au début de la seconde conférence des *Leçons sur la destination du savant,* Fichte annonce un sujet sur lequel «[il] croi[t] savoir quelque chose de fondamental». Il poursuit en indiquant qu'il s'agit de «questions qui n'ont presque pas été [remuées] jusque là» et précise un peu plus loin qu'il fait allusion à la compréhension du corps propre et à la déduction de l'intersubjectivité (DS 44-45; GA I, 3, p. 34). Même si cette déduction est absente des *Principes* et si Fichte ne formulera pour la première fois sa doctrine de l'intersubjectivité que deux ans plus tard dans le *Fondement du droit naturel*[12], le projet même de fonder une telle doctrine est aussi ancien que le système de la Doctrine de la Science, et Fichte est d'emblée convaincu de faire œuvre de pionnier dans un domaine absolument fondamental.

Lorsque Fichte s'adresse à son public dans la conférence mentionnée, il multiplie les précautions oratoires, et cela avant même d'avoir seulement annoncé la question dont il va traiter. «Si je pressentais parmi vous, Messieurs, beaucoup de philosophes populaires qui, sans nulle peine, sans nulle réflexion, résolvent à l'aise, simplement grâce à leur sens commun qu'ils nomment sain, toutes les difficultés, alors je ne m'installerais à cette chaire qu'en tremblant». Fichte sait bien qu'il risque de heurter le sens commun, la doxa, par les questions qu'il va soulever. Ce sont, dit-il, des «questions qu'oublient les dogmatiques qui tranchent de tout et que le sceptique n'ose soulever sans risquer d'être accusé de folie ou d'immoralité, ou des deux à la fois» (DS 44; GA I, 3, p. 33). En parlant des dogmatiques et des sceptiques, Fichte définit deux pôles entre lesquels il prétend occuper une position médiatrice. Entre le bon sens dénué de fondement des dogmatiques et le doute des sceptiques qui menace de saper les bases de la moralité, Fichte va chercher à fonder le «vrai» bon sens. Il ose soulever des questions qui risquent de le faire taxer d'immoralité et de folie, mais il ne le fait pas dans un but malsain, pour répandre le doute, mais au contraire pour justifier la doxa.

Si Fichte prend de telles précautions oratoires, c'est qu'il prévoit la résistance à laquelle se heurtera son projet de fonder une doctrine de l'intersubjectivité. Et effectivement, cette doctrine suscitera un certain nombre de

[10] J.-L. VIEILLARD-BARON, *op. cit.*, p. 117.

[11] FICHTE, *Les principes de la Doctrine de la Science,* GA I, 2.

[12] FICHTE, *Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la Science* (= DN), trad. A. Renaut, Paris, 1984 (GA I, 3 et I, 4); cf. en part. la 1re partie de cette œuvre.

recensions à caractère extrêmement virulent auxquelles Fichte, pour ne pas être de reste, répondra sur un ton analogue[13].

Loin de découvrir en Fichte le fondateur génial d'une nouvelle partie de la philosophie, ses contemporains ont vu en lui bien au contraire le tenant d'une position dangereuse qui leur semblait mener directement au solipsisme. Dès le début de son enseignement à Iéna, Fichte était considéré presque universellement comme l'incarnation de l'«égoïsme philosophique»[14]. On faisait de sa philosophie une philosophie du moi pur. Fichte devenait une figure titanesque et grotesque, créant dans un effort prométhéen le monde à partir de son propre moi, et sa déduction de l'intersubjectivité était comprise comme une tentative à la façon du baron de Münchhausen de se sortir d'un bourbier en se tirant par les cheveux. Ainsi l'un des recenseurs du *Fondement du droit naturel* dénoncera comme «absurde» la volonté de «déduire du moi, qui ne peut sortir de lui-même (...) l'existence d'êtres extérieurs au moi, d'une pluralité d'hommes coexistants»[15].

L'accusation de solipsisme adressée à celui que plusieurs interprètes contemporains considèrent comme le fondateur de la théorie de l'intersubjectivité[16] est pour le moins paradoxale. A l'époque, seul, à notre connaissance, le philosophe Reinhold était venu prendre la défense de Fichte, dans une recension parue en 1798:

> «Cette déduction qui pour tant d'auteurs de recension a constitué une pierre d'achoppement ne peut être tenue pour superflue que du fait que l'on ignore ou que l'on oublie qu'une philosophie pure (...) n'ose présupposer rien de ce qu'elle tire de l'expérience, dans la mesure où elle doit déduire elle-même l'expérience, que, comme science rigoureuse, elle n'a la faculté de reconnaître ce qui est effectivement réel que dans la mesure où elle peut en démontrer la nécessité.»[17]

En écrivant cela, Reinhold se faisait le fidèle interprète des intentions de Fichte et attirait l'attention sur l'un des points que Fichte a le plus à cœur: la justification de la doxa. En effet, selon Fichte, la philosophie doit former un tout cohérent, un système à l'intérieur duquel tout se laisse rigoureusement déduire et non un agrégat de propositions isolées tirées çà et là de l'expérience

[13] Cf. X. LÉON, *Fichte et son temps,* I, Paris, 1922, pp. 506-508; l'introduction au *Fondement du droit naturel* de la GA I, 3, pp. 305-310; A. RENAUT, Présentation, in: *Fondement du droit naturel,* trad. cit., pp. 9-12.

[14] Cf. R. LAUTH, «Le problème de l'interpersonnalité chez J.-G. Fichte», in *Archives de philosophie,* 25, p. 327.

[15] Recension parue en 1796 dans les «Göttingische Anzeigen in gelehrten Sachen». Citée d'après X. LÉON, *op. cit.*, p. 507.

[16] Cf. p. ex. R. LAUTH, *art. cit.*, p. 344.

[17] Recension parue dans l'«Allgemeine Literatur-Zeitung» d'Iéna en novembre 1798. Citée dans l'introduction au *Fondement du droit naturel* de la GA (I, 3 p. 308).

commune. Cela ne signifie pas que les données de l'expérience soient fausses, mais que le philosophe, avant de les utiliser, doit en apporter le fondement. Il ne peut pas les tirer tout simplement de l'expérience, ce serait procéder là dogmatiquement, il doit d'abord les fonder, c'est-à-dire les comprendre génétiquement, comprendre comment elles sont nées pour lui, comment, nécessairement, il en est arrivé à les poser comme données. C'est là la tâche de la théorie. Elle doit enseigner comment le monde est, comment il nous est donné, à l'inverse de la pratique qui doit enseigner comment le monde doit être transformé à travers l'action des êtres raisonnables. La tâche de la théorie est donc d'assurer un fondement légitime aux représentations du monde empirique, telles que nous les donne le sens commun, de fonder scientifiquement la croyance en le sens commun. C'est ce que Philonenko appelle la «justification de la doxa»[18]. Il ne s'agit nullement dans la théorie de dépasser l'expérience sensible. Le résultat de la théorie est pure empirie. «La troisième époque où la philosophie existe effectivement est celle où l'homme grâce à la philosophie revient à la croyance en l'expérience»[19]. Le philosophe, dans son effort de fondement, se détache d'abord du monde sensible qu'il met en suspension, par abstraction, mais qu'il doit s'efforcer de retrouver. Au troisième stade, le philosophe retrouve l'expérience lorsqu'il l'a dédoublée par la conscience, lorsqu'il a reparcouru la genèse par laquelle ce monde s'est constitué pour lui et par laquelle lui-même s'est constitué face à ce monde. La construction du réel est donc indissociablement liée à la construction du moi.

L'entreprise de justification de la doxa est globale, aucun domaine ne doit lui échapper. Or, parmi les représentations qui se présentent dans la conscience, il en est certaines que le sens commun réfère à des êtres humains hors de nous. Il semble «évident» qu'il existe hors de nous des êtres qui nous sont semblables. Toute notre vie pratique est guidée par une telle croyance, mais ce n'est qu'une croyance. On se rappelle la fameuse formule de Jacobi: «C'est par la foi que nous savons que nous avons un corps et qu'il y a en dehors de nous d'autres corps et d'autres êtres pensants. Véritable révélation, révélation merveilleuse»[20]. Pour Fichte, cette «révélation merveilleuse» ne suffit pas. Ce serait abdiquer devant le dogmatisme et laisser la voie libre au scepticisme. Autrui ne peut constituer une sphère privilégiée qui échappe à l'investigation philosophique. En effet, comme le dit Fichte: «L'expérience apprend seulement que la représentation d'êtres rationnels hors de nous est contenue dans notre conscience empirique; sur ce point il n'y a pas de contestation et aucun solipsiste ne l'a encore contesté» (DS 45; GA I, 3, p. 35). C'est une donnée

[18] A. PHILONENKO, *La liberté humaine...* p. 54 sq.

[19] FICHTE, *Vorlesung über Logik und Metaphysik,* GA IV, 1, p. 193; cf. ég. NM 25.

[20] JACOBI, *Werke,* IV, p. 211.

empirique que nous faisons partie d'une communauté humaine à l'intérieur de laquelle nous occupons une place particulière liée à notre individualité propre. Mais comment cette donnée de la conscience nous est-elle «donnée»? C'est finalement nous qui nous représentons des êtres rationnels finis hors de nous, et sans le travail actif du sujet dans ce processus de représentation, ces êtres existeraient certes, mais ils n'existeraient pas pour nous. Les êtres humains n'existent donc pas pour moi indépendamment de la représentation que je me fais d'eux. Mais quel est le fondement de ces représentations? Si la philosophie doit être science, elle ne peut se contenter de la «révélation merveilleuse» de Jacobi, elle doit lui conférer certitude, elle doit fonder génétiquement la nécessité de la reconnaissance d'autrui.

2) *Ouverture de l'un au multiple: le processus d'individuation*

a) *Déduction de la nécessité de l'existence d'autrui*

La déduction de l'intersubjectivité appartient de droit à la partie générale du système et aurait dû, selon le plan idéal, figurer dans les *Principes* qui, comme le titre l'indique, ont pour tâche de présenter les principes généraux du système et de fonder la possibilité des sciences particulières (telles que le droit). Seulement, comme Fichte le reconnaîtra lui-même dans une lettre à Schelling, les *Principes* sont inachevés[21], de sorte qu'ils n'étaient pas à même de remplir face aux sciences particulières la fonction qui leur était dévolue; aussi est-ce de façon accidentelle que Fichte a dû consacrer en tête de sa doctrine du droit une place importante à la déduction de l'intersubjectivité. Il était cependant impérieux de rattacher cette déduction aux principes de la Doctrine de la Science et de lui restituer la place qui lui convient, et c'est bien ce que Fichte a entrepris dans une version peu connue de la Doctrine de la Science, appelée communément «Nova Methodo»[22], dans laquelle il intègre les résultats obtenus dans la doctrine du droit et les relie génétiquement au reste du système. Notre étude s'appuiera en grande partie sur cette dernière œuvre.

La théorie de l'intersubjectivité doit «déduire» la «nécessité» de l'existence d'autrui. Que signifie «déduire» dans ce système? Sur quoi la «nécessité» repose-t-elle? «Je prouve quelque chose à quelqu'un signifie que je l'amène à admettre qu'il a déjà concédé telle proposition, du fait qu'auparavant il en a déjà concédé telle autre. Toute preuve présuppose donc que celui à qui l'on veut prouver quelque chose a déjà admis quelque chose de prouvé, et deux personnes qui n'arrivent à se mettre d'accord sur aucun point ne peuvent également rien se prouver l'une l'autre» (NM 7). Or, comme Fichte prétend à

[21] FICHTE, *Briefwechsel,* ed. Schulz, I, Hildesheim, 1925, p. 323.
[22] Cf. note n° 11.

une valeur universelle de son système, il doit exister un principe premier que chacun concède. «S'il n'existe rien de tel, toute philosophie systématique est impossible» (NM 7; cf. ég. NM 27). Ce principe, quel est-il? Selon Fichte, comme nous l'avons déjà noté auparavant, le monde extérieur pourrait certes exister sans nous, mais il ne commence pas d'exister pour nous sans un début d'activité théorique de notre part. C'est ce qui amène Fichte à affirmer le primat du sujet et à le poser comme principe absolu de l'expérience.

Dans *Nova Methodo,* partant de l'expérience de l'intuition intellectuelle par laquelle il invite ses auditeurs à découvrir en eux-mêmes le principe du système, le moi absolu, toujours actif, Fichte procède dans un premier temps à la «déconstruction» de la conscience par la mise en évidence de toutes les conditions de possibilité de la conscience de soi, qui ont nécessairement dû être remplies pour rendre cette expérience possible, puis, dans un second temps, il opère sur un moi artificiel la reconstruction génétique de la conscience par la combinaison des différentes conditions établies dans la première partie. Le cercle est fermé lorsque le moi qui fait l'objet de l'expérience atteint le stade où se trouvait le philosophe au début de la démarche.

Conformément à la méthode qui vient d'être brièvement esquissée, l'existence de tout être humain hors de moi doit être provisoirement mise en suspens jusqu'à ce qu'en soit démontrée la nécessité. N'acquiert de nécessité dans ce système que ce qui est requis lors du processus par lequel le moi s'élève à la conscience. Déduire la nécessité de l'existence d'autrui revient à montrer que l'existence d'autrui est condition de possibilité de la conscience de soi. Autrement dit, si, au cours de la genèse du moi, il n'était pas indispensable de faire intervenir autrui, si la raison individuelle pouvait être expliquée à partir d'elle-même, si le moi pouvait atteindre à la conscience par un processus purement immanent, ou si la présence d'un monde de choses suffisait à provoquer le déclic nécessaire à l'éveil de la conscience, il serait impossible d'apporter la preuve transcendantale de ce que la représentation d'êtres humains hors de moi est nécessaire et non arbitraire, impossible donc de réfuter le solipsisme. C'est en opérant une réduction transcendantale et en s'en tenant rigoureusement à l'observation du moi que le philosophe doit mettre en évidence les impulsions externes minimales qui ont permis la genèse de la conscience.

Venons-en maintenant à la déduction proprement dite. Le moi ne peut pas prendre conscience de soi sans se poser et réfléchir sur soi. Lorsque, au début de *Nova Methodo,* Fichte invite son auditeur à penser le concept de moi, celui-ci entreprend de se poser, il entreprend ainsi une action déterminée. Il aurait tout aussi bien pu poser autre chose (p. ex. une table). Il a donc opéré un choix. Ce faisant, il s'est déterminé. C'est ce que Fichte appelle le passage du déterminable au déterminé. Pour pouvoir se poser, le moi doit donc avoir à disposition un déterminable dont il s'arrache. L'auditeur de Fichte qui, conformément à la sollicitation qui lui a été adressée, entreprend de se poser,

s'est depuis longtemps élevé à la conscience et il dispose déjà d'un déterminable, mais qu'en est-il du moi qui fait l'objet de l'investigation ? Une fois que la conscience a été nouée *(angeknüpft),* son développement ultérieur ne présente pas de difficulté. La difficulté consiste uniquement à expliquer le début de la conscience, l'origine du premier concept (cf. NM 177-178).

« Ma réflexion est un arrachement à la masse [du déterminable], c'est par conséquent un acte de limitation. » (NM 161) Comment le moi absolu peut-il parvenir à la conscience de soi, comment peut-il réfléchir sur soi et par conséquent se limiter, puisque, en vertu précisément de son absoluité, il est illimité ? Comment enfin se procure-t-il le déterminable dont il s'arrache pour passer au déterminé ? « La limitation n'est pas limitation du moi et n'est pas pour le moi si le moi lui-même ne se l'attribue pas » (NM 172). Il n'est donc possible d'expliquer la conscience qu'à la condition d'admettre que le moi absolu entreprenne librement de s'autodéterminer et s'engage de lui-même dans le processus d'individuation.

Cependant, « un acte conscient de limitation n'est pas possible sans connaître quelque chose que l'on admette se trouver au-delà de la limite, or cela n'est pas possible [en effet, le moi absolu ne peut rien poser hors de soi], par conséquent la réflexion ne l'est pas non plus » (NM 161). Comment dès lors le moi absolu peut-il former le concept de la libre auto-détermination, condition de la conscience de soi ?

Fichte procède à la mise en évidence d'un cercle vicieux [23]. En accord avec l'absoluité du principe du système, le moi ne peut se poser que comme libre. Pour me poser comme libre, je dois me trouver comme libre. Mais je ne peux me trouver comme libre que si j'ai déjà fait l'expérience de la liberté. Or, je n'ai pas pu faire une telle expérience sans élaborer le concept d'une action libre. Mais je ne peux pas élaborer un tel concept si je n'ai pas déjà fait l'expérience d'une action libre. Je ne peux pas vouloir quelque chose que je ne connais pas, je ne peux pas connaître quelque chose sans avoir déjà porté ma volonté dessus.

Il n'est possible de sortir de ce cercle qu'à la condition d'admettre une « limitation originelle de la volonté » (NM 172, cf. ég. NM 161) et, comme il ne peut y avoir de limitation pour le moi que dans la mesure où il se l'attribue lui-même, « la limitation originelle de la volonté ne peut rien signifier d'autre que la tâche pour le moi de limiter soi-même sa volonté » (NM 172). Cette limitation, « je ne peux pas la produire moi-même, car je ne pourrais la produire que selon un concept d'elle, or je n'en ai pas ; elle devrait par conséquent être produite de l'extérieur, mais alors elle ne serait pas pour moi, elle serait une chose en soi. C'est pourquoi il devrait en être de telle sorte que je la

[23] Cf. NM § 13 ; cf. ég. FICHTE, *Le système de l'éthique selon les principes de la Doctrine de la Science* (= E), trad. P. Naulin, Paris, 1986, pp. 209-210 (GA I, 5, p. 200).

produise et que je ne la produise pas, les deux ensemble. Le fait qu'elle soit produite de l'extérieur serait limitation, le fait que je la produise serait activité» (NM 161). En d'autres termes, il n'est possible d'expliquer la conscience de soi qu'à la condition d'admettre que j'aie une connaissance de la tâche de libre autodétermination sans pourtant l'avoir produite moi-même puisque je ne peux pas en former le concept. Cette tâche doit donc venir de l'extérieur, elle doit m'avoir été suggérée par quelqu'un qui a déjà réalisé l'expérience de la libre autodétermination et peut m'en communiquer le concept. Nous devons donc admettre que «nous ne formons pas nous-mêmes le premier concept, mais [que] nous le recevons» (NM 178). Ainsi, «la raison individuelle ne peut pas être expliquée à partir d'elle-même» (NM 177), ce que Fichte qualifie de «résultat le plus important» (id.): je ne peux me poser qu'à la condition qu'une «sollicitation» *(Aufforderung)* à m'autodéterminer m'ait été adressée et que je l'aie comprise comme telle.

Grâce à la sollicitation, je prends connaissance «de ce que dans le concept d'un autre être rationnel l'on compte sur mon agir» (NM 181). Cette connaissance constitue bien la synthèse de limitation et d'activité requise précédemment et la sollicitation procure effectivement au moi le déterminable dont il a besoin pour se limiter et se poser comme moi individuel, car si la sollicitation est le «fondement réel» *(Realgrund)* d'une résolution libre, elle est seulement le «fondement de l'explication» *(Erklärungsgrund)* et non le «fondement de la décision» *(entscheidende Grund)* (NM 180): elle est certes une incitation nécessaire au développement d'une activité libre et donc une condition transcendantale de la conscience de soi, en cela elle est déterminante, mais comme elle est sollicitation à une activité libre, la façon dont le moi y répond n'est pas déterminée, en cela elle est déterminable (cf. p. ex. NM 231). Ainsi le processus d'individuation que la sollicitation a rendu possible est à la fois absolument libre et conditionné tant formellement que matériellement. Ce paradoxe apparent provient de ce que le fondement de ma causalité réside en même temps hors de moi et en moi. Hors de moi, car si l'être hors de moi ne m'avait pas adressé une sollicitation, d'une façon générale je n'aurais pas pu entreprendre d'action. En outre, mon action est également conditionnée matériellement, car à travers la sollicitation, il m'est indiqué la sphère de mon action en général. Mais à l'intérieur de la sphère qui lui est indiquée à travers la sollicitation, «le sujet a choisi; il s'est donné à lui-même, absolument, la détermination la plus proche qui délimite son action; c'est la détermination ultime de sa causalité qui, seule, trouve uniquement et entièrement en lui son fondement» (DN 57; GA I, 3, p. 349). Voilà ainsi expliqué comment le moi absolu peut se limiter et s'engager dans le processus d'individuation sans pour autant perdre son absoluité.

La déduction de la sollicitation revêt une importance majeure dans la théorie fichtéenne de l'intersubjectivité. En effet, si je comprends qu'une sollicitation m'a été adressée, je dois nécessairement en inférer l'existence

d'un être raisonnable hors de moi. Cette sollicitation doit avoir une cause, et comme ce n'est pas moi qui en suis à l'origine, comme je l'ai «reçue», je dois en inférer que la cause m'est extérieure. De plus, l'être qui est source de la sollicitation et qui a voulu grâce à elle me communiquer le concept de la tâche de libre autodétermination doit être «capable de former le concept de ce concept» (E 211; GA I, 5, p. 221), ce doit donc être un être raisonnable. «Si [l'être raisonnable] est ainsi sollicité à agir, il doit nécessairement poser hors de soi un être raisonnable, cause de la sollicitation, et donc d'une façon générale poser hors de soi un être raisonnable» (DN 54; GA I, 3, p. 347). La sollicitation ne peut donc être expliquée que par un agir libre hors de moi. Par conséquent, l'existence d'autrui est une condition constitutive de la conscience de soi[24].

Nous retrouvons ici, sous une forme plus radicale, la thèse aristotélicienne selon laquelle l'homme est un être social qui a essentiellement besoin de la médiation d'autrui pour réaliser son essence[25]. En fondant ainsi la socialité nécessaire de l'homme, Fichte dépasse le point de vue individualiste prédominant dans des théories sociales comme celles de Rousseau ou de Kant. Chez lui, l'individu n'est pas un petit monde se suffisant à soi-même, pareil seulement à d'autres petits mondes de même structure et obéissant aux mêmes lois. «L'homme ne devient homme que parmi les hommes» dira Fichte dans une formule souvent citée (DN 54; GA I, 3, p. 347). Il «ne subsiste que dans le tout, par le tout, et en tant que partie du tout» (NM 177). Isolé, l'homme n'est pas un être complet[26]. Il ne peut pas réaliser son essence, qui est de se poser soi-même, de s'élever à la conscience, puisqu'il ne peut le faire que si une sollicitation lui a été adressée. L'individu humain est ainsi fondamentalement déterminé par un «manque» *(Mangel,* NM 177) et c'est précisément ce manque en lui qui permet d'«expliquer la connaissance d'un être rationnel hors de lui» (NM 177). Si l'homme était un être complet par lui-même, s'il pouvait se dispenser de la médiation d'autrui pour se poser, l'existence d'autrui ne serait pas une condition transcendantale de la conscience de soi et il serait impossible de fonder rationnellement la socialité de l'homme, impossible d'opposer au solipsisme autre chose que la «révélation merveilleuse» de Jacobi. Chez Fichte, comme l'a très bien dit Naulin, la relation à autrui n'est donc pas «un événement contingent qui adviendrait à un être déjà présent à lui-même dans une réflexion solitaire, mais une relation originaire, une condition nécessaire de toute conscience de soi, et donc de toute vie personnelle»[27].

[24] Cf. E 211 (GA I, 5, p. 221): «C'est une condition de la conscience de soi, de l'égoïté, que d'admettre un être raisonnable réel hors de soi.»

[25] Cf. ARISTOTE, *Magna Moralia,* 1212 a 15.

[26] Cf. DS 48 (GA I, 3, p. 37): «[L'homme] n'est pas un homme entier, achevé, et il se contredit lui-même s'il vit isolé».

[27] P. NAULIN, «Philosophie et communication chez Fichte» in *Revue internationale de philosophie,* 25, 1969, pp. 410-411.

Avec la preuve de la nécessité de l'existence d'autrui, Fichte a fondé la croyance en le sens commun. Il convient cependant de souligner les limites d'application de la démonstration, liées au caractère transcendantal de la déduction. Si Fichte peut dire qu'il est possible «de démontrer rigoureusement a priori qu'un être rationnel ne devient pas rationnel à l'état isolé mais que l'on doit admettre au moins un individu hors de lui qui l'élève à la liberté» (E 211; GA I, 5, p. 201), il se doit d'ajouter qu'il est impossible de démontrer strictement a priori à partir d'un seul sujet l'existence de plus d'un individu hors de lui. En effet, puisque la déduction se meut sur le plan transcendantal, elle ne peut dégager que les conditions minimales nécessaires à l'éveil de la conscience, or une seule sollicitation (pour peu qu'elle ait été comprise comme telle) suffit à expliquer un tel éveil. Il faut cependant ajouter que si quelqu'un a besoin de quelqu'un d'autre pour s'élever à la conscience, cette seconde personne a eu besoin elle-même d'une troisième, et ainsi de suite. «Si d'une façon générale, il doit y avoir des hommes, ils doivent nécessairement être plusieurs (...) Dès que l'on détermine complètement ce concept [le concept d'homme], on est conduit à partir d'un individu à en admettre un deuxième afin de pouvoir expliquer le premier. Le concept d'homme n'est donc nullement concept d'un individu, car c'est là quelque chose d'impensable, mais celui d'un genre» (DN 54-55; GA I, 3, p. 347). La déduction a priori de l'existence d'autrui permet bien d'étayer la thèse d'une pluralité de sujets, mais qui ne sont encore reliés que dans une chaîne linéaire. Cette déduction sera utilement complétée par la déduction de la reconnaissance d'autrui[28].

Si l'on remonte la chaîne de l'humanité, on en viendra nécessairement à poser un individu premier dont la conscience, nous dit Fichte, ne peut être expliquée qu'en «admettant un être encore supérieur et incompréhensible» (NM 178): «un esprit les [= le premier couple d'êtres humains] prit en charge, comme le représente un antique et vénérable document [= la Bible]» (DN 55; GA I, 3, p. 348). Cette référence à la tradition biblique paraît particulièrement malheureuse; elle ne satisfait aucunement aux exigences du système et constitue pour cette théorie de la sollicitation une grave faiblesse en sapant les fondements mêmes sur lesquels Fichte a développé toute son argumentation. En effet, si la sollicitation a pu venir une fois d'un «être supérieur et incompréhensible», elle a pu en venir plusieurs fois. Il ne serait dès lors plus correct d'inférer de la présence d'une sollicitation en nous l'existence d'êtres humains hors de nous, et la déduction de la sollicitation ne permettrait plus de fonder la communauté humaine. On ne comprend pas non plus comment le premier individu a pu percevoir la sollicitation émanant de cet «être supérieur», de sorte que le recours à la théologie traditionnelle sape également les bases de la déduction de la reconnaissance d'autrui. Enfin, d'où vient ce Dieu que Fichte fait soudain intervenir dans sa démonstration? Il ne peut pas être autre chose

[28] Cf. p. 210.

que le moi absolu puisque celui-ci englobe toute réalité et qu'il ne peut rien y avoir hors de lui. Mais alors nous retombons dans le cercle vicieux que la théorie de la sollicitation devait précisément permettre d'éviter: pour expliquer comment le moi absolu s'engage dans le processus d'individuation, il fallait expliquer la présence d'une connaissance que le moi absolu ne pouvait avoir produite lui-même, et maintenant ce devrait être ce moi absolu lui-même qui procurerait cette connaissance. On le voit, la réponse de Fichte sur ce point constitue un résidu dogmatique qui ne s'accorde pas avec le reste du système. Il semble d'ailleurs que Fichte ait vu la difficulté. Il ne reprendra pas dans le *Système de l'éthique* l'explication maladroite qu'il avait développée dans le *Fondement du droit naturel* et dans *Nova Methodo.*

Il nous reste, pour clore ce chapitre sur la déduction de l'existence d'autrui, à considérer la relation entre les divers moi individuels. Nous avons vu qu'à travers la sollicitation, je suis relié à la chaîne de l'humanité et que j'entre dans une société composée d'une pluralité d'individus qui se sont eux-mêmes préalablement entre-sollicités. Mais que sont par rapport à moi ces individus et que sont-ils par rapport au moi absolu?

«Je ne peux pas me trouver sans [trouver également] des êtres qui me sont semblables hors de moi, car je suis individu. *[Or dire «je suis un individu» n'a pas de sens si l'on ne pense pas également d'autres êtres rationnels.]* Ainsi mon expérience part d'un règne d'êtres rationnels auquel j'appartiens également» (NM 151). En s'engageant dans le processus d'individuation, le moi s'ouvre à la multiplicité des individus qui composent la société. L'individualité implique l'altérité: je ne m'individue que face à un toi. Je ne me pose comme individu qu'en m'opposant à l'individualité des autres, qu'en relation aux autres. Seulement, si nous avons déduit que le toi en tant que cause de la sollicitation doit être hors de moi, il ne peut être hors du moi absolu puisque celui-ci englobe toute réalité. Il ne peut donc m'être extérieur qu'en tant que je me pose comme moi individuel, et l'altérité des individus face auxquels je me pose ne peut pas être absolue. Ceux-ci doivent comme moi être issus du moi absolu; comme moi, ils doivent s'être engagés dans le processus d'individuation en s'autolimitant pour réaliser la tâche qu'ils se sont fixée à partir d'une sollicitation qui leur a préalablement été adressée. Les divers individus qui composent la société ne peuvent donc être qu'autant de manifestations de l'unique en soi (le moi absolu) dont ils concrétisent divers possibles. «Tous les individus sont renfermés dans l'unique grande unité de l'esprit pur»[29], le monde intelligible, que Fichte qualifie également de «règne de la raison» (p. ex. NM 176) ou de «masse du purement spirituel» (NM 149). Ainsi, comme l'a noté Xavier Léon, «distincts numériquement, les individus ne le sont pas qualitativement, l'universel qui se répète en eux étant un et le même en tous»[30]. Ce point sera repris plus loin.

[29] FICHTE, *Über die Würde des Menschen,* GA I, 2, p. 89.
[30] XAVIER LÉON, *op. cit.*, II, 2, p. 165.

b) *Déduction de la perception d'autrui*

La déduction de la nécessité de l'existence d'autrui est d'une importance cardinale pour la théorie de l'intersubjectivité. Il reste cependant à fonder la reconnaissance d'autrui. Il a été démontré jusqu'à présent la nécessité d'une sollicitation; il a en outre été déduit que cette sollicitation doit nous venir de l'extérieur, mais il n'a pas encore été question du mode selon lequel cette sollicitation nous parvient.

La preuve de la nécessité de l'existence d'autrui constitue indiscutablement un dépassement de la position kantienne: l'existence d'un être libre hors de moi est désormais une nécessité théorique et non plus un simple postulat pratique. Mais la difficulté n'est encore que partiellement levée. En fondant la nécessité d'une relation sujet-sujet et donc le dépassement de la relation sujet-objet, Fichte ne trahit-il pas l'esprit de la philosophie critique en réinstaurant la chose en soi et en opérant de ce fait le retour à une position dogmatique?

Après Kant, Fichte affirme que «la raison [= les êtres rationnels] hors de nous n'est qu'un noumène» (NM 228); ainsi conformément à l'esprit de la philosophie critique, Fichte estime qu'il ne peut y avoir de relation sujet-sujet directe; mais la reprise du terme kantien de «noumène» peut prêter à équivoque, et l'on ne comprendra la subtilité de la position fichtéenne que si l'on prend garde au déplacement de sens qui s'est opéré. Dans le système fichtéen, où le moi absolu est principe de toute réalité, il ne saurait être question d'une chose en soi possédant une existence séparée, il ne peut donc pas y avoir de chose en soi absolue (ce serait retomber dans le dualisme kantien phénomène-noumène), il peut seulement y avoir des choses en soi «pour nous». Fichte distingue ainsi le plan de la pensée et le plan de l'être et ne parle de noumène et de chose en soi que dans le premier cas. Peut être séparé sur le plan de la pensée ce qui ne fait qu'un sur le plan de l'être. La substitution de l'opposition phénomène-noumène par l'opposition pensée-être traduit le déplacement de l'accent du problème, qui s'est opéré entre Kant et Fichte et crée l'espace pour une nouvelle conception du rapport phénomène-noumène. Ceux-ci ne sont plus absolument opposés, ils doivent donc pouvoir être articulés l'un sur l'autre.

Partant de la sollicitation, nous avons inféré l'existence d'êtres libres hors de nous, cause de la sollicitation. Cette inférence n'est, sans doute, qu'un produit de la pensée[31], mais elle s'appuie sur des phénomènes: «Il est certes vrai que la raison hors de nous n'est qu'un noumène; je tiens chacun pour rationnel et pour libre, mais personne n'exige que j'entende, que je voie ou que

[31] Cf. NM 150: «Les êtres raisonnables hors de moi sont uniquement pensés pour expliquer le divers. Je ne perçois pas la raison et la libre volonté d'autres [êtres raisonnables] hors de moi, je ne fais que la conjecturer à partir d'un phénomène dans le monde sensible».

je perçoive par un sens externe sa rationalité, chacun exige pourtant que je conclue à cela à partir de certains phénomènes, auxquels seuls nous soyons contraints de conférer la pensée de la raison» (NM 228). La question qu'il nous faut maintenant aborder est celle de la relation entre «certains phénomènes» comme celui de la sollicitation, et les noumènes dont ils sont les produits et auxquels ils permettent de renvoyer. Il nous faut en d'autres termes «déduire (...) une perception de la liberté et de la rationalité hors de moi» (NM 228).

Pour pouvoir comprendre la sollicitation, j'ai dû la percevoir. «La sollicitation qui m'était adressée était, comme toute impression, en tant que perception (...) limitation de mon agir physique et par conséquent de ma force physique (...) Il est clair que pour expliquer cette limitation, il me faut admettre une force physique hors de moi, car seul quelque chose de physique a de la causalité sur quelque chose de physique (...) Il est conclu ici à partir de la force sensible en tant qu'elle est déterminée à un déterminant homogène» (NM 233). Mais comme la sollicitation ne peut émaner que d'un être ayant déjà réalisé l'expérience de la liberté pour pouvoir m'en communiquer le concept, cette «force physique hors de moi» doit être «régie par la volonté d'un individu hors de nous, déterminé et caractérisé par cette volonté» (NM 239). Or comme cette force doit être l'instrument de la volonté d'un être libre, elle doit pouvoir être déterminable. «Le déterminable correspondant nous donne le concept et la perception d'un corps articulé, d'une personne, hors de nous» (NM 239).

Conformément aux principes de la philosophie critique, je ne peux percevoir immédiatement la liberté et la rationalité d'autrui. Etant donné la finitude de la raison humaine, je ne peux que l'inférer en remontant par induction du conditionné (le corps, les actions, les manifestations d'autrui) à la cause (l'intentionnalité, la volonté d'autrui). Mais cette inférence a été au préalable fondée transcendantalement par la déduction de la nécessité d'une sollicitation émanant d'un être libre.

Certes, comme le moi ne peut avoir qu'une connaissance médiate d'autrui, à travers l'intuition sensible, le moi et le toi ne sont jamais saisis sur le même mode: alors que j'ai un contact direct avec moi-même dans l'intuition intellectuelle, je n'ai jamais qu'un contact indirect avec le toi, à travers ses modes d'apparaître dans le monde phénoménal, à travers son corps, ses actions. «Je suis celui qui assiste immédiatement à l'élaboration de ses fins et qui ne passe qu'alors à la manifestation sensible; tu es celui qui ne m'apparaît pas en tant que noumène mais en tant que phénomène» (NM 232). Mais je sais que le toi doit être un véritable pendant (*Gegenstück,* NM 232) du moi, que je ne peux donc pas le réduire à la simple apparence objective à travers laquelle je le perçois, mais que je dois nécessairement lui restituer son autonomie, aussi sûrement que j'ai compris la sollicitation qu'il m'a adressée. Il me faut par conséquent impérativement inférer du phénomène à travers lequel il m'ap-

paraît qu'il est manifestation d'une volonté nouménale qui ne peut être objet d'expérience externe et voir ainsi «dans le toi un vrai moi (et non pas une pure projection subjective)»[32].

Voici ainsi menée à terme l'entreprise de justification de la doxa. Tout en se maintenant dans le cadre d'une pensée critique, Fichte est parvenu à fonder transcendantalement la nécessité théorique de l'admission de volontés nouménales disposant d'une sphère de liberté sur laquelle nous n'avons pas prise. Il a montré que ces volontés doivent s'exprimer dans des corps articulés, instruments de leur causalité, par l'intermédiaire desquels seulement j'ai été à même de percevoir la sollicitation. Il a pu de ce fait établir légitimement un pont entre certains phénomènes portant indiscutablement la marque de la liberté (telle la sollicitation) et certains noumènes. Il a ainsi dépassé le «dualisme kantien du monde intelligible et du monde sensible» et relié la théorie et la pratique.

En effet, les volontés nouménales ne sont pas séparées sur le plan de l'être mais de la pensée. Elles ne sont pas des en soi irréductibles et absolument inconnaissables, car elles sont toutes issues du moi absolu dont elles tirent leur être, et ne sont chacune que l'expression de l'un des possibles contenus en lui. Sans doute ont-elles perdu conscience de leur étroite parenté lorsqu'elles se sont engagées dans le processus d'individuation, et la société, déchirée par l'antagonisme des volontés particulières qui la composent, reflète-t-elle mal, sous cette forme atomisée, le moi absolu dont elle est l'expression. Aussi est-ce au philosophe, dans son effort de fondement, de mettre en évidence le lien qui rassemble en une seule famille tous les membres de la communauté humaine.

3) *Retour du multiple à l'un: le dépassement de l'individualité*

a) *Ambivalence du processus d'individuation*

Fichte a, comme nous l'avons vu, fondé la nécessité d'une multiplicité d'êtres singuliers. Ce n'est que face à un toi que le moi peut s'élever à la conscience. Le moi ne peut se poser que comme individu et face à d'autres individus. En faisant ainsi du processus d'individuation et de l'existence d'autrui autant de conditions de la conscience de soi, il pourrait sembler que la position fichtéenne conduise à une valorisation sans précédent de l'individu. Si tel était le cas, on comprendrait alors mal comment, à la même époque, Fichte pouvait écrire, dans la *Seconde introduction à la Doctrine de la Science,* en réponse à l'accusation d'égoïsme qui avait été portée contre lui, que «l'essence [de son système], du début à la fin, consiste à négliger théoriquement

[32] R. LAUTH. *art. cit.* p. 339.

l'individualité et à la dépasser pratiquement»[33]. Pour pouvoir interpréter correctement cette affirmation apparemment paradoxale, il convient d'apporter un correctif à la déduction de l'intersubjectivité telle que nous l'avons exposée jusqu'à présent; il nous faut, plus précisément, replacer cette déduction à la place qui lui revient dans la dialectique du système, mettre en évidence l'ambivalence de l'acte par lequel le moi s'est engagé dans le processus d'individuation, ce qui nous amènera à envisager la doctrine de l'intersubjectivité sous un éclairage bien différent.

D'un côté, le processus d'individuation rendu possible par la sollicitation remplit une fonction extrêmement positive puisqu'il est condition de la conscience de soi et donc condition de la réalisation de l'essence de l'homme qui est de se poser soi-même. D'un autre côté, il introduit la finitude dans le moi, l'aliénation. En effet, le moi absolu, principe du système, ne peut pas être limité en raison même de son absoluité. Mais il ne peut pas prendre conscience de soi sans se poser dans des limites. Or, comme l'absoluité du moi ne peut pas être supprimée, le moi ne peut pas poser de limites, fût-ce librement, sans chercher à les repousser; c'est pourquoi il tend à supprimer la limitation de son pouvoir moral qu'avait permis la sollicitation, à effacer progressivement l'altérité dans un processus de perfectionnement et à reconstituer l'unité perdue. Mais puisque l'altérité était condition de possibilité du moi, source de la sollicitation par laquelle il était entré dans la communauté humaine, il tend donc paradoxalement, dans son effort de s'affranchir de la finitude, à supprimer sa propre condition de possibilité.

L'histoire du moi individuel prend ainsi place entre deux pôles supra-individuels: le moi absolu, anhistorique, dont il s'est arraché mais qu'il peut en tout temps redécouvrir dans l'expérience de l'intuition intellectuelle et, d'autre part, le moi absolu supra-historique vers lequel il tend à l'infini, et que Fichte appelle également le «moi comme idée» (SI 310; GA I, 4, pp. 265-266).

b) *La communauté humaine comme préparation à la communion des saints*

Partant de l'un, le moi ne découvre la multiplicité que pour pouvoir regagner l'un. Le moment de la communauté humaine est celui de la dispersion, de l'éclatement du moi absolu en une multiplicité d'individus particuliers. Mais l'éparpillement n'est pas absolu, et aucun individu n'est totalement étranger aux autres, car chacun n'est jamais que la réalisation d'un des possibles

[33] FICHTE, «Seconde introduction à la Doctrine de la Science» (=SI), trad. A. Philonenko, in *Œuvres choisies de philosophie première,* Paris, 1964, p. 311 (= GA I, 4, p. 267).

contenu dans le moi absolu dont il est issu. Aussi, les membres de la communauté humaine ne sont-ils jamais sans lien entre eux. De plus, ce n'est pas seulement l'origine qu'ils ont en commun, mais également la fin vers laquelle ils tendent. «Tous les individus qui appartiennent à l'humanité sont différents entre eux; il n'y a qu'un point où ils s'accordent totalement, leur but ultime, la perfection» (DS 52; GA I, 3, p. 40).

L'homme ne doit pas se contenter passivement de sa situation dans la finitude, il ne peut se satisfaire des déterminations qu'il s'est données, ce serait aller à l'encontre de son essence, se pétrifier dans l'être, se vouer à la mort. L'homme doit par une activité incessante dépasser à l'infini toutes les déterminations qui entravent sa liberté. Le moi ne peut se contenter de sa finitude, il doit tendre à la perfection.

«Si tous les hommes pouvaient devenir parfaits, (...) ils seraient tous entièrement identiques entre eux; ils ne seraient plus qu'un, un seul sujet (...). La fin ultime et suprême de la société est l'unité totale et l'unanimité entre tous les membres possibles de cette société» (DS 52-53; GA I, 3, p. 40). Faire ainsi de l'identité et de l'unanimité le critère de la perfection revient à dire que tout ce qui porte une marque personnelle, tout ce qui revêt un caractère singulier, comporte une certaine part d'imperfection. Le niveau atteint sur le chemin de la perfection est donc fonction du degré de réduction des différences interindividuelles, ce processus d'entre-assimilation culminant à l'infini dans la communauté supra-historique où tous les hommes ne seraient plus qu'«un seul sujet», et que Fichte appelle «communion des saints» (E 243; GA I, 5, p. 230).

L'individualité, quoique nécessaire puisqu'elle était condition de la conscience de soi, ne saurait donc constituer une fin en soi. Sur ce point, Fichte prend explicitement position contre Kant (cf. E 243; GA I, 5, p. 230). A Kant qui affirmait que «l'homme et, en général, tout être raisonnable, existe comme fin en soi et non pas simplement comme moyen»[34], Fichte répond que l'homme n'est une fin qu'«en tant que moyen de réaliser la raison» (E 244; GA I, 5, p. 230). L'individualité n'exprime jamais qu'une facette particulière de la raison, et sa fonction est de s'effacer devant un moi supra-individuel, le moi comme idée, identique à la raison elle-même tout entière: «la raison est l'unique en soi *(das einige an sich)* et l'individualité n'est qu'accident; la raison est fin et la personnalité moyen; la personnalité n'est qu'une manière particulière d'exprimer la raison et doit toujours se perdre dans la forme universelle de celle-ci. Seule la raison est éternelle (...); quant à l'individualité, elle doit sans cesse mourir» (SI 303; GA I, 4, pp. 257-258). Ce passage, dans lequel Fichte explique clairement sa façon de considérer la relation du singulier à l'universel, est une bonne illustration de l'ambivalence du processus d'indi-

[34] KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos revue par A. Philonenko, Paris, 1980, p. 104 (BA 64-65).

viduation dont il a été question précédemment: d'une part, l'individualité remplit une fonction indispensable, elle est «moyen», c'est là son rôle positif; d'autre part, elle est uniquement moyen et non fin, elle est imparfaite, car elle porte la marque de la finitude, elle n'exprime jamais qu'un aspect de l'universel et, en vertu de l'absoluité du principe du système, elle est à l'infini condamnée à se supprimer comme telle, à se dépasser dans de nouvelles formes toujours plus universelles, elle doit tendre à fusionner avec les autres individualités. On comprend dès lors comment Fichte, réduisant ainsi l'individualité à un simple accident de la raison, destiné sans cesse à «se perdre dans la forme universelle de celle-ci», pouvait affirmer de son système qu'il consiste de part en part «à négliger théoriquement l'individualité et à la dépasser pratiquement». Fichte, selon une excellente formule de Masullo, «n'est pas parvenu à concevoir la raison comme l'unité vivant tout entière et uniquement dans la multiplicité des [êtres] singuliers»[35]. Exprimé positivement, la raison ne vivra pleinement qu'une fois la multiplicité ramenée à l'unité.

Comment la collection d'accidents que forme la multiplicité des êtres individuels parvient-elle à reconstituer, à travers la dialectique de l'histoire, l'en soi dont elle est issue? Comment la multiplicité peut-elle regagner l'un? Le processus de suppression des différences individuelles ne consiste pas en une réduction unilatérale du toi au moi, ou inversement du moi au toi. «Seul est libre celui qui veut rendre libre tout ce qui l'entoure» (DS 52; GA I, 3, p. 39). Pour faire triompher l'un, il ne s'agit donc pas d'imposer à toute la communauté son propre moi. Au contraire, l'amour vaniteux de son propre soi et le non-respect corrélatif de la liberté d'autrui caractérisent précisément l'époque marquée par l'éclatement de la société et par son morcellement en une multiplicité de volontés antagonistes. «L'accession de l'homme à la vie spirituelle suppose, selon l'expression de Xavier Léon, le sacrifice de ce qu'il y a de purement individuel dans l'exercice de sa liberté, de tout son orgueil, le sacrifice qui le rend, autant qu'il est en lui, impersonnel, capable de réaliser la communauté spirituelle.»[36]

L'impersonnalité, pour reprendre le terme de Xavier Léon, coïncide avec la rationalité. Si l'on fait de la raison l'unique en soi, il est clair que tout ce qui divise les hommes ne peut ressortir qu'à l'ordre du non rationnel. Le processus d'individuation a introduit dans le moi avec la finitude un élément non rationnel, source d'antagonisme. Pour dépasser cette situation dominée par le conflit entre les volontés particulières, l'homme doit, par un effort progressif de décentration, faire taire toujours plus ses intérêts égoïstes, pratiquer «l'oubli de soi» (E 244; GA I, 5, p. 231) et œuvrer à la transformation rationnelle de la nature et de la société. L'absolu serait réalisé si tous les hommes parvenaient

[35] A. MASULLO, *La comunità come fondamento,* Napoli, 1965, p. 185.
[36] X. LÉON, *op. cit.*, II, 1, pp. 492-493.

à rendre leur action totalement transparente et rationnelle; l'action de chacun coïnciderait alors avec celle de son voisin, et ainsi serait réalisée cette communauté spirituelle rêvée où l'homme n'aurait plus d'attaches autres que rationnelles, où chacun ne serait plus relié aux autres que par ce qu'ils ont en commun: la participation à la raison universelle, et où tout antagonisme cesserait.

Mais chez Fichte, l'absolu reste un idéal. Le retour à l'un, l'union mystique entre tous les hommes à laquelle l'histoire doit nécessairement conduire et que Fichte appelle «communion des saints» n'est qu'une idée régulative de la raison pratique. C'est un idéal nécessaire qui doit soutenir toute l'action humaine mais qui restera inatteignable, aussi longtemps du moins «que la raison pure n'apparaîtra pas en personne sur la terre»[37]. En effet, toute la dialectique du moi est marquée par la tension entre la finitude et l'infinitude; or, si les hommes parvenaient à leur fin, c'est-à-dire s'ils arrivaient à s'affranchir de la finitude et à retrouver l'infinitude qu'ils ont perdue en s'engageant dans le processus d'individuation mais qu'ils auront alors élevée à la conscience, ils coïncideraient avec Dieu. La «fin de la société» est donc impossible à atteindre «aussi longtemps que l'homme ne doit pas cesser d'être homme et ne doit pas devenir Dieu» (DS 53; GA I, 3, p. 40). Ainsi, puisque la «communion des saints» est un idéal irréalisable, la communauté historique ne peut vivre que sur le mode de l'aliénation, ce qui a pour corollaire de menacer dangereusement le sens de l'action humaine, aussi longtemps du moins qu'elle n'est pas soutenue par une certitude religieuse.

Conclusion

En fondant la nécessité de découvrir derrière certains phénomènes des noumènes, Fichte va plus loin que Kant. Autrui est plus qu'une hypothèse probable: il est condition de ma propre conscience. Il existe donc, aussi sûrement que je suis conscient de moi. La théorie de l'intersubjectivité conduit donc à envisager le rapport entre phénoménologie et ontologie sous un nouvel angle. Fichte a montré comment, sur le plan de la pensée, il est possible, pour le moi individuel, de formuler des jugements d'existence. Fichte parvient néanmoins à se maintenir dans le cadre d'une philosophie critique, car la preuve de l'existence d'autrui n'implique pas le retour aux choses en soi. Même si je sais que je dois nécessairement inférer de certains phénomènes qu'ils sont l'effet de noumènes, cela n'a pas pour conséquence qu'autrui devienne objet d'expérience externe. En raison de la finitude humaine, le toi reste séparé du moi par une double médiation. Il ne m'apparaît qu'au

[37] La formule est de Fichte mais apparaît dans un autre contexte (GA I, 4, p. 162). Cf. ég. GA I, 2, p. 89: «L'unité de l'esprit pur est pour moi un idéal inatteignable; fin dernière mais qui ne se réalisera jamais».

travers de ses manifestations objectives et au travers de l'interprétation que j'en donne. Mais comme je sais que je dois inférer du phénomène à travers lequel il m'apparaît qu'il est manifestation d'une volonté nouménale, l'entreprise de justification de la doxa a été menée à bien et une solution théorique au problème du fondement de la communauté humaine est ainsi apportée.

D'un autre côté, l'acte par lequel le moi s'ouvre à la communauté humaine a une fonction foncièrement ambivalente, moteur d'une dynamique de progrès social tendant dialectiquement à la suppression de cette même communauté et à l'instauration d'une communauté supra-humaine dans laquelle le moi absolu, qui s'est éparpillé à travers l'histoire dans les multiples moi finis, retrouve son unité originelle. Si d'un côté, Fichte accorde un rôle positif au processus d'individuation puisqu'il est condition de la conscience de soi, il peut, d'un autre côté, légitimement affirmer que l'essence de son système consiste à «négliger théoriquement l'individualité et à la dépasser pratiquement», car loin de faire de la communauté humaine une fin en soi, loin d'envisager la raison comme «l'unité vivant tout entière et uniquement dans la multiplicité des êtres singuliers», Fichte, en privilégiant l'universel, réduit le toi à n'être qu'une expression particulière de cette raison, qu'un «accident» dont la fonction est de «se perdre», de «mourir» dans la forme universelle de la raison. Dans cette perspective, la communauté humaine en vient à n'être qu'une étape dans la dialectique conduisant au ventriloquisme intégral de l'un.

Par plusieurs aspects, la doctrine fichtéenne de l'intersubjectivité annonce les philosophies existentialistes contemporaines (ainsi faire du toi une condition du moi, avec pour corollaire la reconnaissance de la dignité inaliénable d'autrui et l'exigence catégorique du respect mutuel de la liberté), mais l'inspiration profonde de la philosophie de Fichte, tournée tout entière vers un absolu transcendant (puisque inatteignable) et proclamant son désintérêt pour l'individuel, ressortit à une motivation étrangère aux penseurs du XX^{e} siècle et qu'il serait pertinent de rapprocher de celle qui sous-tend la pensée de Plotin.