

LE CONCEPT DE NATURE CHEZ FICHTE

Claude Piché
Montréal, Canada

Le thème de la nature semble être à première vue tout à fait périphérique pour la philosophie fichtéenne. La Doctrine de la science n'est-elle pas d'abord une philosophie du Moi et de la liberté, une pensée placée sous le signe de la primauté de la philosophie pratique? Cependant, si la Doctrine de la science trouve à son principe l'autoposition du Moi, le non-Moi ne demeure pas moins constitutif du système dans son déploiement. Aussi Fichte estime-t-il rendre pleinement justice au concept de nature, dans la mesure exacte où il l'assimile au non-Moi¹. Les concepts antithétiques de nature et de liberté sont donc appelés à jouer un rôle décisif dans cette philosophie. Ils entrent dans un rapport dialectique qui se soldera, bien entendu, par la victoire du Moi. Outre l'opposition nature-liberté, un autre doublet intervient dans la philosophie de Fichte et contribue à préciser le rôle réservé à la nature: il s'agit du couple nature-culture. En effet, la culture est toujours d'une certaine manière la culture de la nature. Cette prise en charge de la nature par la culture est manifeste dans la pensée de Fichte, en sorte que le concept de nature n'y remplit pas qu'une fonction de repoussoir. Au contraire, Fichte l'intègre à son système. Mais cela ne l'empêche nullement de donner à sa philosophie l'allure d'une *Aufklärung* radicale, qui assimile la nature afin de s'assurer sur elle une emprise d'autant plus contraignante. À l'aide des oppositions nature-liberté et nature-culture, nous allons chercher à voir en quel sens Fichte procède à ce qu'il faut bien appeler une «négation déterminée» de la nature.

Pour comprendre le statut du concept de nature dans la philosophie fichtéenne, il faut d'emblée porter son attention sur le centre du système et rappeler les motivations qui ont entraîné son édification. À la vérité, la Doctrine de la science procède de l'insatisfaction ressentie par Fichte devant les apories du kantisme, notamment en ce qui a trait au problème central de la liberté. Fichte n'a jamais pu se laisser convaincre par la solution kantienne du problème de la liberté dans la troisième Antinomie de la *Critique de la raison pure*. Kant y juxtapose deux caractères en l'homme, l'un sensible, l'autre intelligible, dont il ne parvient pas à montrer clairement l'articulation. Au dualisme kantien, Fichte substitue, comme on sait, un monisme: la philosophie doit s'édifier sur un principe premier, tel que le lui a rappelé Reinhold. Le sujet ne doit donc pas être conçu comme participant tour à tour à deux mondes, le sensible et l'intelligible, mais comme possédant au départ

¹ *Conférences sur la destination du savant*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1994, p. 57.

une constitution unifiée. Cela se laisse déjà apercevoir dans la théorie fichtéenne des instincts. Ainsi dans le *Système de l'éthique* de 1798, l'*Urtrieb*, l'instinct ou tendance originaire, est appelé à servir d'intermédiaire entre le volet sensible et le volet intelligible du sujet humain. Grâce à cette réinterprétation du concept de *Trieb*, Fichte se dote d'un sol commun, d'un terme médian, qui se trouve à la croisée du mécanisme naturel et de la liberté. Ce qui lui procure un avantage théorique considérable sur Kant. En effet, en déclarant au départ monolithique l'essence de l'homme, sous la forme d'une tendance fondamentale comportant deux volets, il est en mesure d'expliquer ce qui chez Kant demeurait dans l'exposé de la troisième Antinomie un mystère: «la causalité de la liberté dans la nature»².

Mais l'originalité de Fichte et de sa théorie du *Trieb* originaire ne réside pas uniquement en ceci que, par ce moyen, il montre la possibilité de l'intervention d'une cause libre dans l'enchaînement des causes naturelles. Le rôle de la tendance originaire ne se limite pas à faciliter le passage, à garantir un droit d'accès à la nature extérieure. Comme le *Trieb* est lui-même un «produit» de la nature, il canalise une force naturelle qui est constitutive du sujet. Le fait que l'homme soit sous ce rapport un *Naturwesen* constitue une donnée essentielle de la possibilité de l'action. En d'autres termes, dans son *Ethique*, Fichte tient à ce point compte de la nature qu'il montre la nécessité d'en exploiter la dynamique au profit de l'agir moral. Parce que la tendance en l'homme comporte un volet naturel, il lui est permis d'exploiter cette force et de la détourner pour ses propres fins.

Ce qui suit la tendance, ce n'est pas la nature qui l'effectue, car elle s'épuise dans la production de la tendance; je l'effectue, il est vrai, avec une force qui est issue de la nature, mais qui n'est désormais plus *sa* force mais *ma* force, parce qu'elle est tombée sous la domination d'un principe situé au-delà de toute nature, sous la domination du concept³.

Dans les *Conférences sur la destination du savant*, Fichte s'oppose à Rousseau qui s'érige en critique de la culture, puisque tout l'enjeu pour Fichte réside précisément dans la promotion de la culture. Mais cela ne signifie nullement que la culture soit indifférente à la nature. Tant s'en faut. Tous les efforts déployés dans le champ de la culture ne visent qu'elle. La nature n'est donc pas laissée intacte. La culture procède à une mise sous tutelle systématique de la nature, de sorte que dans un premier temps la culture se définit négativement par rapport à la nature. Dans son écrit sur la Révolution française, Fichte nous livre une esquisse passablement élaborée

² Johann Gottlieb Fichte, *Le système de l'éthique d'après les principes de la doctrine de la science*, trad. P. Paulin, Paris, PUF, 1986, § 8 (VI).

³ *Ibid.*, § 10 (I).

de ce concept dont voici la définition: «Culture signifie l'exercice de toutes les forces pour les fins d'une liberté entière, d'une totale indépendance à l'égard de tout ce qui n'est pas nous-même, notre Moi pur»⁴. Evidemment, cette définition insiste sur la dimension d'indépendance face aux besoins et aux penchants, lesquels demandent à être assujettis. Mais dans un second temps, il y est aussi question du développement des dispositions naturelles en l'homme, de ce que Fichte appelle plus loin la «culture de la sensibilité» et qui souligne de nouveau la contribution positive de la nature à l'action concrète. Les dispositions en l'homme varient d'un individu à l'autre et cette inégalité dans la répartition des talents est précisément le fait de la nature extérieure dans laquelle les individus prennent place. En effet, la nature se présente chez Fichte comme l'hétérogénéité même: dans la nature «aucune partie n'est parfaitement semblable à une autre»⁵. Or, suivant la place occupée par les individus dans ce continuum hétérogène, ceux-ci sont amenés par les circonstances à développer certaines dispositions au détriment des autres. C'est pourquoi la culture doit d'abord composer avec cette diversité des talents et en prolonger le développement selon le principe de la division du travail. Mais son but ultime consiste en fait à contrecarrer ce développement unilatéral provoqué par la nature, en compensant les lacunes individuelles grâce à la communication. Si bien que la culture vise en somme à réconcilier l'individu avec lui-même en le rendant maître de ce facteur de diversité qu'est la nature (en lui et hors de lui), et à réaliser «l'union entière entre tous les individus»⁶. Il est donc permis de dire que le passage de la nature à la culture se ramène à un déplacement de la diversité vers l'unité, voire l'identité.

La conception fichtéenne de la culture n'a rien en soi d'original, puisqu'il la tient en grande partie de Kant. Pour Kant cependant, la culture rend l'homme civilisé (*zivilisiert*), mais celui-ci ne devient pas par le fait même moralement meilleur (*moralisiert*)⁷. En revanche, dans la quatrième *Conférence*, Fichte présente comme une transition non problématique le passage de la science à la morale, du savant à l'éducateur moral. En fait, la tâche entamée au plan de la culture par le savant est déjà une œuvre de la raison; elle introduit une loi dans la nature, laquelle renonce à son anarchie originnaire pour se faire culture. Or, l'œuvre de culture apparaît déjà aux yeux de Fichte comme une œuvre morale. Du moins, c'est l'impression qui se dégage de certains passages. La culture contribue à faire en sorte que l'individu soit en accord avec lui-même, elle représente d'emblée la mise en échec des déterminations externes que la nature exerce sur lui. Dans cette marche de la culture, Fichte ne craint aucunement ce que Max Horkheimer

⁴ *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, trad. J. Barni, Paris, Payot, 1974, p. 113-114.

⁵ *Conférences sur la destination du savant*, op. cit., p. 57; voir aussi p. 40.

⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁷ Emmanuel Kant, «Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique», *Œuvres philosophiques*, II, Paris, Gallimard, «Pléiade», 1985, p. 199.

et Theodor Adorno diagnostiqueront plus tard comme une « dialectique de la raison », Il n'y a pour lui aucun risque que la raison, dans sa lutte contre les forces de la nature, en vienne à se retourner contre elle-même, et à mettre en péril la liberté du sujet par le déploiement de la rationalité instrumentale. Au dire de Fichte, la raison est d'entrée de jeu « invulnérable » aux armes dont elle se dote pour dominer la nature⁸. Contrairement à ce que croit Rousseau, le mal ne peut être issu de la culture elle-même. Il est plutôt attribuable à l'inculture, c'est-à-dire à l'emprise de la nature sur nous. La nature pour Fichte est synonyme d'hétéronomie. L'homme qui s'abandonne à son emprise se caractérise dès lors par la nonchalance et l'inaction. C'est dire, à toutes fins utiles, que l'action, entre autres l'action civilisatrice, est bonne en elle-même.

Quelles sont les conséquences de cette conception activiste de la culture pour le statut de la nature dans la philosophie de Fichte? Il va de soi que dans la perspective de la culture l'univers matériel ne représente rien de plus qu'un immense réservoir de ressources à la disposition de l'homme. Mais qu'en est-il des êtres qui sont dotés d'une structure organique et qui ont aussi en partage cet ensemble de ressources: les plantes et les animaux? La réponse de Fichte est simple: les espèces vivantes demandent à être apprivoisées, puisque leur seule destination consiste à se placer au service de l'homme. C'est lui seul qui compte dans cet univers, lui seul qui est appelé à se faire maître du monde sensible; ce à quoi il peut se livrer sans trop de scrupules, puisque la nature n'est au fond que l'univers de la mort, par opposition à la vie qui est du seul ressort de la liberté et de la spiritualité. La téléologie qui régit le monde animal n'est pas foncièrement différente de la nécessité mécanique. Parce que l'animal ne s'élève pas à la conscience du concept, parce qu'il n'est pas lui-même le principe de son action, autant le considérer, à l'instar de Descartes, comme une simple machine. C'est du moins la réflexion que Fichte se fait à lui-même dans une parenthèse de la *Philosophie pratique* de 1794: « Qu'en est-il des animaux, auxquels bien sûr tu n'attribues pas le Moi pratique? Ils sont manifestement capables d'éprouver des sentiments agréables. Sont-ils dès lors de simples machines, qui fonctionnent d'autant mieux qu'elles sont bien huilées, ou ont-ils quelque chose d'analogue au Moi? Mais alors, que devrait être cet *analogon*? Je crois que ce sont des machines »⁹. Dans ces conditions, M^{me} de Staël est entièrement autorisée, dans son ouvrage *De l'Allemagne*¹⁰, à dire de l'homme fichtéen qu'il est ce « grand célibataire du monde ».

⁸ *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, op. cit., p. 115.

⁹ *Practische Philosophie*, dans *Gesamtausgabe*, II.3, Stuttgart, Bad Cannstatt, Frommann, 1971, p. 196.

¹⁰ Germaine de Staël, *De l'Allemagne*, t. 2, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 147.