

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL, FACULTÉ DES LETTRES
SÉMINAIRE DE PHILOSOPHIE

LA CONSCIENCE DE SOI COMME POINT DE DÉPART
DE LA PHILOSOPHIE
DANS LA DEUXIÈME EXPOSITION
DE LA DOCTRINE DE LA SCIENCE DE J. G. FICHTE
(ÉCRITS DE 1796 À 1799)

MÉMOIRE PRÉSENTÉ POUR L'OBTENTION DE
LA LICENCE ÈS LETTRES
PAR

ALAIN PERRINJAQUET

SOUS LA DIRECTION DU PROFESSEUR
GERHARD SEEL

NEUCHÂTEL, SEPTEMBRE 1985

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL, FACULTÉ DES LETTRES
SÉMINAIRE DE PHILOSOPHIE

LA CONSCIENCE DE SOI COMME POINT DE DÉPART
DE LA PHILOSOPHIE
DANS LA DEUXIÈME EXPOSITION
DE LA DOCTRINE DE LA SCIENCE DE J. G. FICHTE
(ÉCRITS DE 1796 A 1799)

MÉMOIRE PRÉSENTÉ POUR L'OBTENTION DE
LA LICENCE ÈS LETTRES
PAR

ALAIN PERRINJAQUET

SOUS LA DIRECTION DU PROFESSEUR
GERHARD SEEL

NEUCHÂTEL, SEPTEMBRE 1985

AVERTISSEMENT

1. Le problème du point de départ de la réflexion philosophique a été au centre de la pensée de Fichte durant tout son développement. Il a toujours coïncidé avec la question: comment expliquer la conscience que le sujet pensant a nécessairement de lui-même, le cogito ergo sum qui, selon Descartes (1), est la seule chose que je connaisse clairement et distinctement ou le ich denke qui, selon Kant (2), "doit pouvoir accompagner toutes mes représentations". Les solutions proposées par Fichte à ce problème ont en revanche fortement évolué au long de sa carrière. Cette évolution se traduit dans l'oeuvre de notre auteur par la présence d'une multiplicité d'expositions de la partie centrale de sa philosophie portant toutes à peu près le même nom: Doctrine de la science (Wissenschaftslehre), mais dont une seule fut publiée du vivant de l'auteur (celle de 1794). On a ainsi souvent parlé d'une "première" (avant 1800) et d'une "seconde philosophie" de Fichte (dès 1801), entre lesquelles aurait eu lieu une brusque rupture et une totale remise en question de la pensée de l'auteur; cette idée d'une rupture, qui a d'ailleurs toujours été niée par Fichte, est aujourd'hui remise en question par plusieurs interprètes, notamment Henrich, Pareyson et Philonenko (3). Quoi qu'il en soit, il est certain que de fortes différences marquent le passage de la "première exposition" (1794), à la "deuxième exposition" (1796-99) et, surtout, de celle-ci à la "troisième exposition" (1801) et à la "quatrième exposition de la doctrine de la science" (1804).

(1) "Ego cogito, ergo sum, sive existo..." (Dissertatio de methodo, in Oeuvres de Descartes, p. par Chs. Adam & P. Tannery, Paris, L. Cerf, 1902, vol. VI, 558 (version française: "...je pense donc je suis..."; Discours de la méthode, A & T, vol. VI, 32)).

(2) "Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können..." (Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage (1787), "Die Analytik der Begriffe" § 16, Akademie Ausgabe, Bd. III, 108 (B 131) (t: Oeuvres philosophiques, t. 1, Paris, Gallimard (Pléiade), 1980, 853)).

(3) Cf. HEN 1, 155-6 ("Première thèse"); PA 1, 13-7 & 25; PH 2, 928-31 (sigles: cf. note (5)).

2. Après les premiers écrits d'inspiration kantienne (dès 1791), Fichte élabore rapidement son propre système qu'il conçoit comme un simple complètement du système kantien et la première exposition de la Doctrine de la science commence à paraître en 1794, alors qu'il vient d'être nommé professeur à Iéna, à l'âge de 32 ans. Les écrits que nous étudierons dans l'étude qui suit constituent la deuxième exposition (1796-99) et se caractérisent par une prise de conscience toute particulière des problèmes liés à l'explication de la conscience de soi et au commencement de la philosophie. L'accusation d'athéisme qui fut lancée en 1799 par certains de ses adversaires entraîna l'interruption de l'élaboration de la deuxième exposition et, sensibilisant l'auteur aux problèmes posés par la philosophie de la religion, contribua peut-être à former le nouveau point de vue qui caractérise les troisième et quatrième expositions. Ce point de vue se distingue du précédent (caractéristique des deux premières expositions, de la deuxième surtout) en ce qu'il ne prend pas en considération l'être rationnel fini seulement, mais aussi l'être rationnel infini (Dieu) et voit en ce dernier le fondement du premier, abandonnant l'"absolutisation du fini" qui, selon Pareyson, est caractéristique de la deuxième exposition (4).

3. Notre attention ayant été attirée sur la deuxième exposition par les nombreux endroits où Fichte proclame sa supériorité sur la première, par la magistrale présentation qu'en donne Luigi Pareyson dans son Fichte (PA 1, Parte 2a, surtout: 298-364) (5), ainsi que par les travaux de Manfred Frank (cf. FR) où celui-ci met en relief la lucidité particulière avec laquelle l'auteur y aborde le problème de la conscience de soi, nous avons décidé de limiter notre enquête, contraint de rester dans des dimensions modestes, à cette exposition. Dieter Henrich (cf. HEN, 1 & 2) et M. Frank ont cependant déclaré que la théorie de la conscience de soi qui y est présentée reste insatisfaisante

(4) Cf., entre autres textes: PA 1, 207-10; 393-4 et, surtout, 361-2 ("Confutazione del creazionismo").

(5) Pour l'explication des sigles bibliographiques utilisés ici, consulter la bibliographie qui suit.

et que c'est cette faiblesse fondamentale qui explique, plus que l'accusation d'athéisme, le passage au point de vue de la troisième exposition. Le but de notre travail sera donc non seulement de donner un commentaire aussi clair que possible de textes souvent ardu et parfois (lorsque leur expression n'est pas de la main de Fichte) obscurs, mais encore de chercher à déterminer si la théorie de la conscience de soi qu'ils contiennent est satisfaisante ou, au contraire, nécessite un parachèvement, voire un profond remodelage, qui seraient alors à rechercher dans les écrits tardifs, comme le suggère Henrich, ou dans les écrits des premiers romantiques ou du dernier Schelling, comme le pense Frank (pour une présentation générale de la pensée et de la biographie de Fichte, cf. PA 2 ou PH 2).

BIBLIOGRAPHIE ET SIGLES UTILISES

Afin d'éviter une surcharge des notes, nous avons désigné les textes que nous citons ou auxquels nous renvoyons le lecteur au moyen de sigles dont on trouvera l'explication ci-dessous. Nous avons ainsi pu insérer dans le texte même certains renvois sous cette forme abrégée, entre parenthèses, évitant ainsi de multiplier les notes.

Nous avons décidé de citer les oeuvres de Fichte dans l'édition publiée par son fils Immanuel Hermann lorsque ces oeuvres ont été publiées du vivant de leur auteur, le texte des différentes éditions ne présentant alors que peu de variantes. Cette édition est en effet d'un accès et d'un maniement plus aisés que celle en cours de publication auprès de l'académie des sciences de Bavière. De plus, sa pagination est reproduite en marge dans l'édition de l'académie, ainsi que dans celle de Fritz Medicus; le lecteur pourra donc ainsi retrouver les passages cités quelle que soit l'édition dont il dispose.

I. Oeuvres de Fichte.

t: traduction française.

- SW I, II, ...XI: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hrg. v. I. H. Fichte, 8 Bände, Berlin, Veit & Comp., 1845/1846 & Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke, hrg. v. I. H. Fichte, 3 Bände, Bonn, Adolph-Marcus, 1834/1835; Nachdruck: Fichtes Werke, hrg. v. I. H. Fichte, 11 Bände, Berlin, De Gruyter, 1971.
- AA 1 1, ...IV 2: J. G. FICHTE - Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart - Bad Canstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1962 - ? (en cours de publication, 20 volumes publiés, 28 volumes prévus, répartis en quatre sections: I: Werke; II: Nachgelassene Schriften; III: Briefwechsel; IV: Kollegnachschriften).
- M I, II, ...VI: J. G. FICHTE: Werke. Auswahl in sechs Bänden, hrg. v. Fritz Medicus, Leipzig, Eckard - Meiner, 1908 - 1912; 2te Auflage: Leipzig, Meiner, 1920 - 1925; Nachdruck: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- BE: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (1794), SW I, 27 - 81; M I, 155 - 215; AA 1, 2, 91 - 172 (la troisième section de la 1 ère édition, "Hypothetische Eintheilung der W.L." manque dans S.W., mais est présente dans M et AA).
- t: Essais philosophiques choisis (1794 - 1795), trad. p. L. Ferry & A. Renaut, Paris, Vrin, 1984, 17 - 77.
- NR: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796), SW IV, 1 - 385.
- t: Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science, trad. p. A. Renaut, Paris, PUF, 1984.

- SL:** Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798), SW IV, 1 - 365.
- SL C:** Il sistema della dottrina morale secondo i principi della dottrina della scienza, trad. a. c. di Remo Cantoni, Firenze, Sansoni (Torino ILTE), 1957.
- 1.EIN:** Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797), SW I, 417 - 449.
- t:** Première introduction à la doctrine de la science, in: Oeuvres choisies de philosophie première, trad. p. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1980 (2), 239 - 264.
- 2.EIN:** Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben (1797), SW I, 451 - 518.
- t:** Deuxième introduction à la doctrine de la science. Destinée aux lecteurs qui possèdent déjà un système philosophique, Philonenko, trad. cit., 265 - 311.
- VE:** Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797), SW I, 519 - 534.
- NM NS:** Wissenschaftslehre nova methodo. Handschrift der Universitätsbibliothek Halle (ca. 1796 - 99). Nous citons d'après le texte publié dans AA IV 2, 1 - 267, mais donnons la pagination du 2^e volume des Nachgelassene Schriften publiés par Hans Jacob à Berlin en 1937 (NS), puisque celle-ci est donnée en marge de l'édition de l'Académie.
- NM C:** Teoria della scienza 1798 "nova methodo", a. c. di Alfredo Cantoni, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano, Varese, 1959.
- NM K:** Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798 - 99, hrsg. v. Erich Fuchs, Hamburg, Meiner, 1982.
- t:** Doctrine de la science nova methodo, trad. p. lves Radrizzani, Lausanne, L'âge d'Homme, à paraître (nous citons d'après le manuscrit que le traducteur nous a aimablement communiqué. Cette traduction se base sur le manuscrit de Krause (NM K), mais le corrige et le complète sur la base du manuscrit de Halle (NM NS)).

II. Littérature critique.

- FR:** Manfred FRANK: Le "point le plus élevé de la philosophie" chez Kant et son dépassement chez Fichte, conférence donnée au groupe neuchâtelois de philosophie en 1984, encore inédite; nous citons d'après le manuscrit que M. Frank nous a aimablement procuré.
- HE1:** Heinz HEIMSOETH: Fichte, München, Ernst Reinhardt, 1923.
- HEN 1:** Dieter HENRICH: "La découverte de Fichte", in: Revue de

Métaphysique et de Morale, Année 72, 1967, No. 2, 154 -169.

- MEN 2:** Dieter HENRICH: "Fichtes 'Ich'", in: Selbstverhältnisse, 57 - 82, Stuttgart, Reclam, 1982 (traduction du texte précédent).
- PA 1:** Luigi PAREYSON: Fichte. Il sistema della libertà, Edizioni di "Filosofia", Torino, 1950. 2a ed. aumentata: Milano, Mursia, 1976 (nous donnons la pagination de la seconde édition).
- PA 2:** Luigi PAREYSON: "Giovanni Amedeo Fichte", in: Grande antologia filosofica, dir. de M. F. Sciacca, vol 17°, Milano, Marzorati, 1971, 847-902 (Introduzione (biographie et présentation du système), bibliografia essenziale e testi (902 sgg.)).
- PH 1:** Alexis PHILONENKO: "Die intellektuelle Anschauung bei Fichte", in: Der transzendente Gedanke. Internationale Fichte - Tagung, 8. bis 13. 8. 1977, hrg. v. K. Hammacher, Hamburg, F. Meiner, 1981; article réédité in: A. Philonenko: Etudes kantiennees, Paris, Vrin, 1982, 177 - 196 (publication dont nous reprenons la pagination).
- PH 2:** Alexis PHILONENKO: "Fichte" in: Histoire de la Philosophie, Encyclopédie de la Pléiade, dir. p. Y. Belaval, tome 11, Paris, Gallimard, 1973, 900 - 46.

III. Bibliographies

Nous n'avons mentionné ci-dessus que les ouvrages que nous avons utilisés dans le travail qui suit. Le lecteur désireux de plus amples informations bibliographiques pourra se référer aux ouvrages suivants:

H. M. BAUMGARTNER & W. G. JACOBS: J. G. Fichte - Bibliographie, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fr. Frommann Verlag, 1968. Cette bibliographie mentionne pratiquement toutes les éditions de l'auteur et toute la littérature critique jusqu'aux années 1965-66.

Fr. MOISO: Natura e cultura nel primo Fichte, Mursia, Milano, 1979, "Nota bibliografica": 339-45. Cette "note bibliographique" se présente comme un complément de la grande bibliographie citée ci-dessus; elle mentionne de nombreuses éditions, traductions et ouvrages critiques parus entre 1966 et 1976.

G. U. GABEL: Fichte. Ein Verzeichnis westeuropäischer und nordamerikanischer Hochschulschriften. 1885-1980, Köln, Gemini, 1985. Cet ouvrage complète la bibliographie générale pour les thèses publiées dans la période mentionnée.

La "Bibliografia essenziale" publiée par Pareyson en 1971, dans l'article cité ci-dessus (PA 2, 886-902) présente un ample choix de littérature historique et récente tout en étant d'un accès plus aisé que la grande bibliographie de Baumgartner et Jacobs.

1. INTRODUCTION

1.1. LA DEUXIEME EXPOSITION DE LA DOCTRINE DE LA SCIENCE ET LES TEXTES ANNEXES

1.1.1. Textes utilisés et datation

1. Le 31 janvier 1801 Fichte écrivait de Berlin à Fr. Johannsen: "Ma doctrine de la science imprimée conserve trop de traces de la période durant laquelle elle a été écrite et de la manière de philosopher qu'elle suivait en fonction de l'époque. Pour cette raison, elle est moins claire que ne le devrait être une exposition de l'idéalisme transcendantal. Les premiers chapitres de mon droit naturel et de mon éthique (ceux-ci en particulier) sont beaucoup plus recommandables, ainsi que mes articles dans le Journal philosophique, de même que ceux de Schelling et que tous les écrits de Schelling en général, -outre la Destinée de l'homme" (1). Par ces lignes notre auteur exprimait une insatisfaction qu'il avait auparavant manifestée à de nombreuses reprises vis-à-vis de l'exposition de la partie centrale de son système qu'il donna en 1794 sous le nom de Principes de la doctrine de la science, unique version de la W.L. (2) publiée du vivant de son auteur qui constitue pour nous la "première exposition de la W.L."; cette première version de la W.L. se présentait d'ailleurs, en 1794 déjà,

(1) "Meine gedruckte Wissenschaftslehre trägt zu viele Spuren des Zeitraums, in dem sie geschrieben, und der Manier zu philosophiren, der sie der Zeit nach folgte. Sie wird dadurch undeutlicher, als eine Darstellung des transcendentalen Idealismus zu seyn bedarf. Weit mehr sind zu empfehlen die ersten Hauptstücke meines Naturrechts und meiner Sittenlehre (besonders die letztere), meine Aufsätze im philosophischen Journal, sowie die Schellingischen, und überhaupt alle Schriften Schellings, -ferner die Bestimmung des Menschen" (AA III 5, 9 (21-7); fragment cité par Pareyson in PA 1, 250). Le mot 'Zeitraum' peut être interprété de deux façons: soit il indique le moment historique de la rédaction et fait donc allusion au climat culturel régnant alors, soit il désigne plus précisément le laps de temps durant lequel l'oeuvre a été écrite et évoque donc la précipitation dans laquelle l'auteur a dû rédiger son texte (cf. à ce propos NM K, Einleitung v. E. Fuchs, XX).

(2) Nous nous permettrons désormais d'utiliser l'abréviation W.L. (Wissenschaftslehre) pour désigner la partie centrale du système de Fichte, ou "Doctrine de la science".

comme un simple manuscrit à l'intention des auditeurs des cours donnés par notre philosophe à Iéna (3). Simultanément, Fichte recommande à son correspondant, en lieu et place de cette exposition imparfaite, une série d'écrits qui, exception faite de la Destinée de l'homme (de 1800, qui se rattache à la troisième exposition de la W.L.) (4) et, naturellement, des écrits de Schelling (considéré généralement, dans ses premières oeuvres, dès 1795, comme un interprète fidèle de la pensée de Fichte), constituent la deuxième exposition de la W.L.. Nous suivrons dans ce travail les conseils de Fichte et nous limiterons à ce groupe de textes, situés entre 1796 et 1799, laissant de côté la Destinée de l'homme qui devrait être interprétée à la lumière de la troisième exposition de la W.L. (5).

2. Après avoir encore publié en juillet 1795 le Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la science au point de vue de la faculté

(3) Comme l'indique le titre même de l'ouvrage: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (littéralement: "Fondement de toute la doctrine de la science comme manuscrit à l'intention de ses auditeurs"), le texte fut distribué aux étudiants par feuillets, au rythme de la rédaction et de l'impression, entre le 14 juin 1794 et la fin juillet ou le début août 1795. Une édition commerciale fut publiée par l'éditeur Chr. E. Gabler, à Leipzig, en deux parties, en septembre 1794 et en fin juillet-début août 1795 (cf. AA I 2, 175). Le texte est édité dans SW I, 83-328 et dans AA I 2, 173-463 et traduit par A. Philonenko dans Oeuvres choisies... cit., 11-180. En ce qui concerne le jugement de Fichte au sujet de ce texte et son intention de publier une nouvelle exposition, cf. les nombreuses citations dans PA 1, 249-50 et dans AA IV 2, 8-10 & 12-3; cf. aussi NM K XLX.

(4) Die Bestimmung des Menschen. Dargestellt von Johann Gottlieb Fichte, Berlin, in der Vossischen Buchhandlung, 1800; ce texte, un exposé destiné au grand public mais introduisant déjà d'importantes modifications de la doctrine par rapport à la deuxième exposition, notamment en ce qui concerne la théorie du temps et la déduction de l'intersubjectivité, est paru au Nouvel-an 1799-1800. Il est édité dans SW II, 167-317 et dans AA I 6, 145-311 et traduit par M. Molitor: La destination de l'homme, préface de M. Gueroult, Paris, Montaigne, 1942.

(5) Nous ne donnerons pas une liste exhaustive des écrits de Fichte précédant ou suivant la période 1796-99. Cf. à ce sujet PA 1, 91-5 ("Le opere del primo periodo della speculazione fichtiana"), PA 2, 848-85 et PH 2, 900-911 & 926-44.

théorétique (6), qui se rattache encore à la première exposition de la W.L., Fichte entreprend donc, dès 1796, de travailler à l'élaboration d'une nouvelle exposition de la W.L. comme s'il n'y avait "jamais travaillé" (7). Entre le semestre d'hiver 1796 et le semestre d'hiver 1799 (dernier semestre d'enseignement à Iéna avant la démission entraînée par l'accusation d'athéisme), il consacre au moins deux cours d'environ 60 leçons chacun (8), destinés à l'élite de ses étudiants (9),

(6) Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, als Handschrift für seine Zuhörer, Jena-Leipzig, Chr. E. Gabler, 1795; édité dans: SW I, 329-411 et dans: AA I 3, 128-216, traduit dans: Philonenko, op. cit., 181-238.

(7) Dans une lettre à Reinhold du 27 août 1796 (AA III 3, 33, Brief 344), Fichte déclare qu'il donne à ce moment trois cours, à propos de deux desquels il poursuit: "je les ai déjà donnés, mais je les travaille comme si je ne les avais encore jamais travaillés" ("...zwei, die ich schon gelesen, die ich aber bearbeite, als ob ich sie nie bearbeitet hätte"; cf. AA IV 2, 7-8).

(8) Selon l'estimation de E. Fuchs (NM K XII).

(9) L'identification et la datation des cours et des manuscrits de cette exposition de la W.L. présentent de grandes difficultés dans lesquelles nous n'entrerons pas, nous permettant de renvoyer aux préfaces des éditions les plus récentes des deux manuscrits que nous utilisons: AA IV 2, 2-12 & NM K XI-XVI & XXI-XXIV. Nous nous bornerons à donner les quelques indications suivantes: durant le semestre d'hiver 1796-97 Fichte donna un cours consacré, selon le programme des cours de l'Université d'Iéna (cf. AA IV 2, 4-5), aux fondements de la philosophie transcendante exposés "selon une méthode nouvelle et de loin plus aisée", tout en utilisant ses ouvrages imprimés ("J. G. FICHTE, (...) fundamenta philosophiae transcendentalis (die Wissenschaftslehre) nova methodo, et longe expeditiori, secundum dictata adhibitis suis libris, exponet"). Le programme des cours pour l'hiver 1798-99 annonce également des leçons sur les "fundamenta philosophiae transcendentalis (...) nova methodo", alors que pour l'hiver 1797-98 fut annoncé un cours consacré aux "fundamenta philosophiae transcendentalis ex suis libris (Grundlage der Wissenschaftslehre, et, Grundriss des Eigentümlichen, etc.)". Il ne semble pas possible de savoir si le cours des années 97-98 a suivi la méthode de la nouvelle exposition, tout en s'appuyant sur les publications antérieures ou si, au contraire, notre philosophe y a repris le point de vue de la première exposition (cf. à ce propos: AA IV 2, 5). Que les cours donnés selon ce nouveau point de vue aient été au nombre de deux ou de trois, il est vraisemblable qu'ils aient été donnés sur la base d'un même manuscrit, dont la rédaction a pu commencer en hiver 95-96 ou au printemps 96 et qui aura probablement été amélioré jusqu'à l'interruption des cours due à l'accusation d'athéisme, à la fin du semestre d'hiver 98-99 (cf. AA IV 2, 7-9). Ces notes de Fichte ont malheureusement été perdues et le contenu de ces cours ne nous est donc connu que par deux cahiers de notes rédigés par les auditeurs du philosophe (NM NS & NM K). L'auteur a plusieurs fois manifesté son

à la présentation de cette nouvelle exposition, aujourd'hui connue sous le nom de "deuxième exposition de la doctrine de la science", ou doctrine de la science nova methodo (10). L'auteur avait commencé à publier cette exposition dans le Journal philosophique qu'il dirigeait à Jena en collaboration avec Fr. I. Niethammer, mais seuls un "avertissement", deux "introductions" et le premier chapitre furent publiés, en quatre livraisons, de février-avril 1797 à mars 1798 (11); c'est à ces quatre articles que Fichte fait allusion dans la lettre citée ci-dessus. Nous ne disposerions donc, pour étudier cette deuxième étape de la pensée de Fichte, que de ces quelques textes et des cahiers de notes d'auditeurs dont nous parlerons encore ultérieurement, si nous ne pouvons recourir aux premiers chapitres des écrits de philosophie pratique que notre philosophe recommande à Johannsen dans sa lettre.

intention de publier cette nouvelle exposition, dès mars 1797 et jusqu'en janvier 1800; il en fut empêché à plusieurs reprises par divers motifs (notamment en 1799, par la polémique dans laquelle l'engagea l'accusation adressée contre lui) jusqu'à ce que, vers octobre 1800, il ait abandonné le point de vue de la W.L. nova methodo pour élaborer une nouvelle exposition qu'il présentera à ses auditeurs de Berlin en 1801-1802 et dont la publication prévue sous le titre: Darstellung der Wissenschaftslehre ne fut pas entreprise (manuscrit édité dans SW II, 1-164 et dans AA II 6, 105-324) (cf. AA IV 2, 9-12).

(10) Il convient de remarquer que la dénomination "Deuxième exposition de la W.L." a été utilisée par les auteurs qui ne connaissaient pas encore les textes des leçons de 1796 à 1799 (notamment avant la publication du manuscrit de Halle par Jacob, en 1937) pour désigner la Darstellung der Wissenschaftslehre de 1801. Ainsi, M. Gueroult voit dans l'exposition de 1801 "le deuxième moment de la W.-L.", alors qu'on la considérerait aujourd'hui comme le troisième moment, vu les profondes différences qui existent entre l'exposition de 1794-95 et celle de 1796-99 (cf. Martial Gueroult, L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte, tome II, 2e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1930; Nachdruck: Hildesheim, Zürich, New York, G. Olms, 1982).

(11) L'ensemble de ces textes fut présenté sous le nom d'Essai d'une nouvelle exposition de la W.L. (Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre), mais la coutume est de réserver ce nom au premier chapitre, les deux introductions étant connues sous le nom de "1^{ère} introduction" et de "2^{ème} introduction à la W.L." ("1^{te}" & "2^{te} Einleitung in die W.L.") et l'avertissement étant inclu dans la 1^{ère} introduction. Ces textes furent publiés dans le Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, hrg. v. Fr. I. Niethammer & J. G. Fichte, Jena, Chr. E. Gabler, Bd. V, H. 1&4; Bd. VI, H. 1; Bd. VII, H. 1, Febr. 1797 - März 1798. Ils sont aujourd'hui édités dans SW I, 417-534 et dans AA I 4, 167-281 et traduits par Philonenko in op. cit., 241- 311, à l'exception du chapitre I.

3. C'est en effet presque dans la même période que Fichte élabore sa nouvelle exposition de la W.L. et rédige ses Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (12) et son Système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science (13). La composition de ces deux ouvrages entre tout à fait dans le plan que leur auteur s'était fixé, avant même la publication des Principes de la doctrine de la science de 1794, dans la "Division hypothétique de la doctrine de la science" qui clôt l'écrit programmatique Sur le concept de la doctrine de la science, publié à la mi-mai 1794, au moment même où Fichte inaugurerait son enseignement à Iéna (le 26 mai) (14). Il y déclarait en effet que dans la partie pratique de la W.L., qui "est en soi de loin la plus importante (...), sont fondés une nouvelle théorie entièrement déterminée de l'agréable et du sublime, de la légalité de la nature en sa liberté, de la doctrine de Dieu, de ce que l'on nomme le bon sens, ou du sens naturel de la vérité, et enfin un droit naturel, et une éthique, dont les principes ne sont pas seulement formels, mais matériels" (15). Pourtant, alors que, selon cette

(12) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, Chr. E. Gabler, Jena und Leipzig, 1^{er} Teil: März 1796, 2^{er} Teil: Michaelimesse (septembre) 1797. La rédaction de l'ouvrage fut entreprise durant l'été 1795; Fichte donna quatre cours sur le droit naturel à Iéna, en hiver 1795-96, été 1796, été 1797 et hiver 1798-99 (cf. AA I 3, 293-7). Le texte est aujourd'hui édité et traduit dans AA I 3, 291-460 & AA I 4, 1-165 et dans les ouvrages cités dans notre bibliographie (NR).

(13) Das System der Sittenlehre nach den Principien der W.L., Chr. E. Gabler, Jena und Leipzig, Ostermesse 1798. La publication de l'ouvrage fut annoncée le 9 décembre 1797 par l'éditeur, dans un bulletin de souscription daté de novembre 1797; Fichte avait déjà donné un cours sur l'éthique en été 1796, qui fut suivi de trois autres cours, en hiver 1796-97, hiver 1797-98 et hiver 1798-99. Editions et traduction italienne: AA I 5, 1-317 et ouvrages cités dans notre bibliographie (SL).

(14) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, Weimar, Industrie-Comtoir, 1794. Editions et traduction: cf. bibliographie (BE). Pour la datation: cf. PA 2 853-4 & AA I 2, 93-105.

(15) "Dieser zweite Teil ist an sich bei weitem der wichtigste (...). In ihm wird eine neue durchgängig bestimmte Theorie des Angenehmen, des Schönen und Erhabenen, der Gesetzmässigkeit der Natur in ihrer Freiheit, der Gotteslehre, des sogenannten gemeinen Menschenverstandes oder des natürlichen Wahrheitssinnes, und endlich ein Naturrecht und

déclaration d'intentions, le droit et la morale auraient dû découler directement des principes établis dans la W.L. de 1794, l'auteur fut amené par la réflexion sur ces objets, comme nous le verrons (cf. §§ 3.1 sqq.) et ainsi que le suggère la lettre à Johanssen, à modifier considérablement la partie centrale de son système (16). Pour cette raison, le Droit naturel et le Système de l'éthique, qui s'ouvrent par une "Déduction du concept du droit" et, respectivement, "du principe de la morale" et doivent donc montrer comment ce concept et ce principe sont déductibles de la conscience de soi, du principe premier de la philosophie, ou W.L., nous fournissent les deux textes imprimés qui présentent de la façon la plus complète (le Système de l'éthique surtout) les premiers éléments de la nouvelle exposition.

eine Sittenlehre begründet, deren Grundsätze nicht bloss formal, sondern material sind" (BE, M 1, 59-60; AA I 2, 151 (14 & 25-30) (t: 70-1)). Comme le remarque Pareyson (PA 1, 133-5), cette esquisse d'"encyclopédie philosophique des sciences" se présente de façon assez confuse dans cet écrit et il n'est pas possible de reconstituer exactement la position de l'auteur (qui a probablement évolué avec le temps) en fonction des parties de cette "encyclopédie" qu'il a effectivement développées. Si l'on compare les "sciences philosophiques particulières" énumérées dans l'écrit que nous venons de citer et celles qui figurent dans la "Déduction de la division de la W.L." que Fichte donnait à l'issue de son cours sur la W.L. nova methodo, on constate que la "théorie du sens naturel de la vérité" n'est plus comptée parmi les parties de la philosophie, car "la logique est seulement un instrument de la philosophie" et la "théorie de la légalité de la nature en sa liberté" devient "théorie (ou doctrine) de la science de la théorie" ("Wissenschaftslehre der Theorie") ou philosophie théorique dont l'objet est la nature (NM NS 606-11; AA IV 2, 262-66; cette version est ici meilleure que celle de l'autre manuscrit: NM K 240-4). Sont encore mentionnées, comme en 1794, l'éthique, la théorie du droit, la philosophie de la religion et l'esthétique; de ces quatre disciplines, seules l'éthique et la théorie du droit furent présentées systématiquement dans des textes publiés. Notre philosophe avait en effet annoncé pour le semestre d'été 1799 un cours de philosophie de la religion basé sur un ouvrage à paraître, mais du fait des événements de l'été 1799 le cours n'eut pas lieu et l'ouvrage ne fut pas rédigé. Nous ne conservons donc sur ce problème que l'article qui, peut-être, entraîna la polémique, Sur le fondement de notre foi en un gouvernement divin du monde (Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung, "Philosophisches Journal...", Bd. VIII, H. 1, 1-20, Herbst 1798; éditions: SW V, 175-191, AA I 5, 319-357) et les réponses de Fichte à ses accusateurs, de 1799-1800 (recueillies dans SW V) (sur l'écrit projeté et la polémique, cf. PA 2, 864-7). En ce qui concerne l'esthétique de Fichte, elle n'est pas davantage présentée

4. Outre ces deux textes et les articles déjà mentionnés, nous aurons recours, dans notre travail visant à reconstituer les premiers pas de la nouvelle exposition, à deux cahiers de notes dans lesquels des auditeurs de Fichte transcrivirent le contenu des cours donnés sur la W.L. nova methodo de 1796 à 1799. Il s'agit du "manuscrit de Halle" (NM NS, cf. notre bibliographie) et du manuscrit de K. Chr. Fr. Krause (NM K). Le premier de ces cahiers fut publié en 1937 déjà par Hans Jacob (cf. bibliographie); son rédacteur est inconnu et il n'est pas impossible qu'il soit le fruit de la collaboration de plusieurs étudiants (cf. AA IV 2, 3). Il est tout autant difficile de déterminer le ou les cours dont il est le résumé et il n'est pas exclu qu'il soit une synthèse des cours de semestres différents parmi les deux ou trois semestres où furent donnés des leçons sur le thème concerné (17). La datation et le nom de l'auteur du second cahier, publié récemment (1982), nous sont donnés par la page de titre du manuscrit qui porte la mention: Fichte's Vorlesungen über die W.L., gehalten zu Jena im Winter 1798-1799. nachgeschrieben von K. Chr. Fr. Krause (NM K 1).

systematiquement et nous devons nous en former une idée à partir de remarques éparses (cf. à ce propos L. Pareyson: L'estetica dell'idealismo tedesco, parte 3a: "Fichte", Ed. di "Filosofia", Torino, 1950, 312-405).

(16) La même situation se reproduisit en 1799-1800 lorsque Fichte, désirant compléter son système par une philosophie de la religion, fut porté par sa réflexion sur cette nouvelle question à abandonner le point de vue de la deuxième exposition et à élaborer la W.L. de 1801; cf. PA 1, 403-7.

(17) Les différents renvois au Système de l'éthique que l'on trouve à partir du § 14 (cf. AA IV 2, "Verzeichnis der zitierten Litteratur", 311) nous inclinent à penser qu'une partie au moins des notes proviennent du cours donné en hiver 1798-99 (cf. AA IV 2, 5-7). E. Fuchs est cependant d'avis que les deux cahiers de notes comportent trop de différences pour qu'ils puissent provenir d'un même cours et il explique leurs analogies par le fait que Fichte utilisa probablement les mêmes notes pour donner tous ses cours sur la question (cf. notre note (9)); il en conclut donc, le manuscrit de Krause remontant assurément à l'hiver 1798-99, que le manuscrit de Halle doit se rapporter aux semestres antérieurs (NM K XIV). On peut toutefois objecter que les divergences entre les deux cahiers peuvent provenir du fait que l'un d'entre eux (NM NS) est peut-être une synthèse de différents cours, ou encore de la compréhension imparfaite de certains moments du cours par les rédacteurs respectifs (ces erreurs étant fort compréhensibles du fait de la difficulté de la matière; il n'est d'ailleurs pas rare que les

1.1.2. Relations entre ces textes

1. Comme le déclare Pareyson (PA 1, 249-53), les travaux qui s'échelonnent entre la publication du Droit naturel (1796) et le départ d'Iéna (juillet 1799) appartiennent tous à la "deuxième période de la spéculation fichtéenne". Parmi eux, l'introduction et la première partie du Droit naturel (NR 1-55 (t: 17-70)), celles du Système de l'éthique (SL 1-62), les articles du Journal philosophique et les cahiers de la W.L. nova methodo nous présentent la partie centrale du système, la W.L. proprement dite, ou plutôt le début de celle-ci, où sont établis le point de départ de la réflexion philosophique et la façon d'y accéder, puisque seuls les deux cahiers de notes nous donnent la suite du développement de la W.L.. Nous nous bornerons dans notre travail à examiner ces premiers pas de la déduction qui sont communs aux textes mentionnés.

2. La publication de la première partie du Droit naturel (mars 1796) (qui seule nous intéresse ici) est antérieure de deux ans à celle du Système de l'éthique (Pâques 1798); celle-ci, en revanche, intervient en plein milieu de la période durant laquelle Fichte élabore sa nouvelle exposition de la W.L. et en publie les premières pages. Nous ne nous étonnerions donc pas si nous devions constater que la doctrine du droit ne présente encore qu'imparfaitement le nouveau point de vue sur le commencement de la philosophie. La façon dont le problème est traité dans l'éthique nous semble en revanche témoigner d'une maturité de la théorie comparable à celle que nous trouvons dans les articles de 1797-98 et dans les notes des cours. La chronologie confirmant l'impression que nous a donnée la lecture des textes, nous considérerons donc que les remarques sur la conscience de soi contenues dans le Droit naturel représentent le premier état, encore incomplet, de la réflexion qui s'amorce et que les théories présentées dans les autres textes sont des élaborations de cette réflexion entre elles de maturité équivalente,

deux manuscrits, dans ce qui était manifestement la même phrase du conférencier, divergent sur un seul mot, voire sur la présence ou l'absence d'une négation, nous fournissant ainsi deux versions contradictoires, ou, tout au moins, fort dissemblables).

bien qu'elles trahissent les préoccupations respectivement propres aux textes qui les contiennent (18). Nous nous écartons par là de l'interprétation de L. Pareyson qui, comme nous le verrons, tend à mettre les prémices des théories du droit et de la morale sur un même pied et à les considérer toutes les deux comme une phase préparatoire à la W.L. nova methodo elle-même. On peut cependant remarquer que Fichte lui-même semble, dans la lettre à Johanssen déjà citée (donc en 1801, alors qu'il n'est manifestement plus au début de sa réflexion), attribuer au début du Système de l'éthique une valeur toute particulière.

3. Comme nous l'avons déjà mentionné, les deux cahiers d'étudiant (NM NS & NM K), reproduisent certainement des cours donnés par Fichte sur la base d'un unique cahier de notes (cf. note 9); il n'est dès lors pas étonnant qu'ils comportent le même nombre de divisions internes (19 paragraphes suivis d'une "Déduction de la division de la W.L."), correspondant aux mêmes articulations de la pensée. De plus, dans les deux manuscrits chaque paragraphe est précédé ou suivi d'un résumé vraisemblablement dicté par le conférencier, puisqu'il est à peu de chose près identique dans les deux textes (NM K comporte un deuxième résumé, que l'on ne trouve pas dans NM NS, pour les trois premiers §§). NM K comprend deux "introductions", NM NS une seule qui correspond étroitement à la deuxième introduction de NM K. Ces deux derniers textes (NM K 2. Ein; NM NS Ein) ressemblent fort par leur contenu à la Première introduction à la doctrine de la science (1. Ein) publiée dans le Journal philosophique, surtout dans la partie correspondant aux cinq premiers §§ de ce dernier texte. En revanche, la première introduction de NM K, n'a à notre connaissance pas d'équivalent dans les écrits de la

(18) Il est ainsi évident que la première partie du Système de l'éthique, ayant pour but de fonder le principe suprême de la science philosophique particulière dont la déduction suivra (l'éthique), principe qui est lui-même un principe secondaire de la W.L. (cf. BE § 3, M I, 184-6 (t: 45-7)), et non de développer la W.L. dans son ensemble, trahira cette orientation pratique déterminée.

main de l'auteur. De même, la Deuxième introduction à la W.L., destinée aux lecteurs qui possèdent déjà un système philosophique, publiée dans le Journal..., ne trouve pas de texte correspondant dans les manuscrits des cours. En somme, nous possédons trois introductions à la W.L., la première introduction de NM K, l'ensemble constitué par la deuxième introduction à NM K, l'introduction à NM NS et la première introduction imprimée (1. EIN) et, finalement, la deuxième introduction imprimée (2. EIN). Nous n'analyserons pas ces textes méthodiquement, car ils portent davantage sur la "critique", c'est-à-dire sur la philosophie de la philosophie (cf. ci-dessous, § 1.2.1) que sur les premiers pas de la philosophie elle-même, ou W.L., mais nous en tirerons de nombreux et précieux éclaircissements; nous préférons citer les textes parus du vivant de l'auteur lorsque nous en aurons la possibilité.

4. En ce qui concerne l'exposé de la W.L. elle-même, il est aisé de constater que le chapitre premier imprimé dans le Journal... (VE) correspond exactement par son contenu au § 1 de chacun des cahiers, dont il présente cependant une exposition plus élaborée et plus claire. Par ailleurs, il nous a paru que les trois §§ suivants (§§ 2-4) forment avec ce premier § les prolégomènes de la nouvelle exposition, consacrés à la construction du concept du moi par la découverte de la conscience immédiate et de la synthèse de la liberté et de la conscience (ou intelligence (cf. ci-dessous, § 3.4)). Ces paragraphes aboutissent à la découverte du concept de fin (Zweckbegriff), qui est, avec la liberté dont il ne peut être dissocié, "le plus haut fondement et la première condition de tout être et de toute conscience" (19), de même que la première partie du Système de l'éthique débouche sur le principe de la moralité, l'obligation "de penser que nous devons nous déterminer (...) par le concept de l'activité réflexive absolue" (5L § 3, 48; cf. notre § 3.3.3), qui est le concept de fin sous sa forme déterminée et réelle. Ne pouvant nous permettre ici d'analyser la W.L. nova methodo dans son ensemble, nous limiterons notre analyse à ces quatre §§ où la conscience

(19) "Die Freiheit ist sonach der höchste Grund, und die erste Bedingung alles Seins und alles Bewusstseins" (NM K § 3, 51)

de soi est examinée dans sa structure intime, avant que la conscience d'un objet déterminé ne soit déduite en tant que condition de cette conscience de soi, alors que le non-moi n'a encore été déduit qu'abstraitement et formellement, et nous ébaucherons notre reconstitution de la théorie fichtéenne de la conscience de soi dans la deuxième exposition de la W.L. essentiellement en comparant ces §§ et la partie initiale de l'éthique que nous venons de mentionner (20).

1.1.3. Autres textes de la même période

1. Nous ne mentionnerons pas ici les textes qui, consacrés au problème du langage, à celui de la foi en Dieu et en l'immortalité ou à l'esthétique, ne concernent pas immédiatement notre objet et renverrons à la liste que Pareyson en donne (PA 1, 251-3). Dès le semestre d'hiver 1794-95 et jusqu'en hiver 1798-99, Fichte donna des Leçons sur la logique et la métaphysique destinées aux débutants en philosophie (21); elles devaient constituer, selon ses propres propos, "une espèce

(20) Pareyson classe les §§ 1 et 2, d'une part, et 3 et 4, d'autre part, dans deux parties distinctes de la W.L. nova methodo, dont il déclare par ailleurs qu'elle se caractérise par un désordre évident qui n'en fait assurément pas l'oeuvre la plus accessible de la période 1793-1800; les deux premiers §§ constituent en effet, selon lui, la fondation du système, alors que les deux suivants se rattachent déjà à l'analyse ("scomposizione") de la conscience (PA 1, 357 (al § 1)). Il fait pourtant remarquer, dans son commentaire des §§ 3 et 4, que ce n'est que là que l'on atteint le "noyau central de la conscience réelle (...), la synthèse de la liberté et de l'intelligence, c'est-à-dire la projection du concept de fin" ("Si ha ormai il nucleo centrale della coscienza reale; l'autocoscienza determinata e concreta è (...) sintesi di libertà e intelligenza, cioè progetto di concetti di fine"; PA 1, 314).

(21) Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesammte Philosophie. Nach Plattners philosoph. Aphorismen 1 ter Theil 1793. im Sommerhj. 1797. Jena, dont nous possédons des notes rédigées par deux étudiants, dont K. Chr. Fr. Krause, rédacteur de NM K. Il n'est pas impossible que ces notes rassemblent une matière exposée durant plusieurs semestres, et non seulement en été 1797 (époque à laquelle Krause n'était d'ailleurs pas encore étudiant à Jena) (cf. AA IV 1, 171-2); elles ont été éditées en 1937 par Hans Jacob dans son second volume des Nachgelassene Schriften (Berlin), en compagnie du manuscrit de Halle de la W.L. N.M., et se trouvent actuellement dans AA IV 1, 169-450. Les notes prises par Fichte durant ses lectures successives des Aphorismes de Plattner, de 1794 à 1812, sont conservées et publiées dans AA II 4 & II 4 S (Nachgelassene Schriften zu Plattners "Philosophischen Aphorismen" 1794-1812).

d'introduction à la philosophie transcendantale", ou encore une "propédeutique à toute la philosophie" (22) et consistaient en un commentaire des Aphorismes philosophiques d'Ernst Platner, commentaire au cours duquel il arrivait fréquemment au conférencier d'exposer son propre point de vue sur la question traitée. Contraint de nous limiter par les dimensions imposées à notre enquête, nous n'examinerons pas ce texte; il comporte cependant plusieurs chapitres touchant à notre problématique dont la comparaison avec nos textes s'avérerait sans doute profitable (23).

2. Publié en 1795, l'essai Pour stimuler et exalter le pur intérêt pour la vérité (24) est remarquable, selon Pareyson, en ce qu'il "met en lumière ces conditions morales de la philosophie qui acquièrent (assumono) une telle importance dans la seconde période" (PA 1, 252). On peut enfin mentionner la préface à la deuxième édition (1798) de l'essai Sur le concept de la doctrine de la science (BE, SW I 32-7; cette seconde édition est considérablement modifiée, cf. M I 155-215 & AA I 2, 91-172) qui contient d'intéressantes remarques sur la relation entre critique et philosophie.

(23) Cf., notamment: AA IV 1, 184-201 ("Ueber Grundbegriffe u Grundgesetze"); 214-9 ("Vom Begriffe"); 219-27 ("Vom Bewusstsein"); 243-7 ("Von der Einbildungskraft insbesondere").

(24) Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit, paru en fin janvier 1795, édité dans SW VIII, 342-52 & AA I 3, 75-90.

1.2. CARACTERISTIQUES DE LA DEUXIEME EXPOSITION DE LA W.L.

1.2.1. Philosophie et critique de la philosophie

1. "On peut dire que la perspective de la deuxième exposition se base sur la distinction entre philosophie et critique, en comprenant par critique la philosophie de la philosophie, c'est-à-dire une étude destinée à établir la possibilité de la philosophie", nous dit Pareyson (25). Certes, Fichte n'a pas attendu la période 1796 - 1799 pour se poser la question "qu'est-ce que la philosophie?"; l'écrit par lequel, en 1794, il se présente à son public d'Iéna, Sur le concept de la doctrine de la science (BE), est une première tentative d'établir une philosophie de la philosophie, ou "critique". Il y déclare que la philosophie doit répondre à la question: "comment le contenu (/c'est-à-dire la vérité (ou nécessité) intrinsèque de son principe/) et la forme (/c'est-à-dire le lien d'implication qui unit les propositions d'une déduction/) d'une science sont-ils possibles?, c'est-à-dire comment la science elle-même est-elle possible?" et continue: "Ce à partir de quoi cette question pourrait trouver une réponse, serait lui-même une science, et même la science de la science en général" (26); quant à la critique, qui vient de nous montrer quelle est l'essence de la philosophie, elle sera elle-même la science de la science de la science. Le but de la philosophie, tel qu'il est décrit dans l'essai de 1794, est donc de fonder l'objectivité scientifique et l'auteur peut proposer de substituer au nom de philosophie, qui est celui d'un simple dilettantisme, dit-il, celui de doctrine de la science (Wissenschaftslehre) (cf. BE, SW I, 44-5 (t: 35-6)).

(25) "Si può dire che l'impostazione della seconda esposizione si basa sulla distinzione fra filosofia e critica, intendendo per critica la filosofia della filosofia, cioè una considerazione intesa a stabilire la possibilità della filosofia" (PA 1, 262).

(26) "Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d. h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich? /Etwas, worin diese Frage beantwortet würde, wäre selbst eine Wissenschaft, und zwar die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt" (BE, SW I, 43 (t: 35)).

2. Pourtant, l'auteur remarquait déjà, dans sa préface à l'édition de 1794, que son enquête n'avait qu'une validité hypothétique (27), rien ne prouvant a priori (c'est-à-dire avant la construction des sciences en question) la possibilité d'une science quelconque, ni d'une science de cette science. Or la critique, ou philosophie de la philosophie, ne peut se borner à donner de la philosophie une simple définition nominale (28), mais elle doit encore montrer qu'elle est possible. C'est pourquoi Fichte, en 1798, dans sa préface à la deuxième édition de son essai, dit de celui-ci qu'il n'est qu'une partie de la critique de la W.L.. La critique dans son ensemble doit en effet s'interroger non seulement sur les relations existant entre les sciences particulières et la science de la science, ou W.L., mais elle doit encore examiner le rapport que celle-ci entretient avec la connaissance commune (gemeines Wissen) en général, c'est-à-dire à tout savoir extra-philosophique. Elle doit, de plus, déterminer la relation de la pensée transcendante, c'est-à-dire du point de vue philosophique, à la pensée commune, ou point de vue commun (qui est aussi celui des sciences particulières) (cf. BE, SW I, 33-4 (t:24)). C'est en effet seulement en montrant qu'il est possible de se placer dans le point de vue philosophique et que celui-ci est capable d'expliquer le point de vue commun que la critique remplira sa tâche.

3. Dans cette nouvelle perspective, la W.L. ne risque plus d'être prise pour une simple philosophie des sciences, comme auraient pu le suggérer certaines formulations de l'essai de 1794 (BE) (29), mais elle

(27) Cf. BE, SW I, 30 (t: 20). Le § 1 a d'ailleurs pour titre "Position hypothétique du concept de la doctrine de la science" ("Hypothetisch aufgestellter Begriff der W.L.", SW I, 38 (t: 29)).

(28) C'est-à-dire une définition qui n'établit pas la possibilité de la chose définie, au sens indiqué par Leibniz dans le § 24 du Discours de métaphysique (ed. Le Roy, Paris, Vrin, 1970, 62-3).

(29) Qu'il n'ait jamais été dans l'intention de Fichte de donner une telle image de son système, chacun pourra s'en persuader en lisant la "Division hypothétique de la W.L." (M I, 212-5 (t: 69-72)), où l'"encyclopédie des sciences" que doit couronner la W.L. s'avère être une encyclopédie des sciences philosophiques, ou en parcourant la W.L. de 1794. Il faut néanmoins remarquer que le terme "Wissenschaftslehre" prête à confusion, puisque A. Lalande, dans son Vocabulaire... (12 e éd., Paris, PUF, 1976, 387-8, art. "gnoséologie", remarque) estime que ce terme est l'équivalent d'"épistémologie", ou étude des sciences, et n'indique donc qu'une partie de la gnoséologie.

s'avère être une gnoséologie au sens le plus large du terme, la science de notre faculté de connaître en général qui, comme nous le verrons, est en fait une métaphysique et même, du fait du rejet fichtéen de la chose en soi, la seule métaphysique possible. Quant à la critique, devant établir la possibilité d'un point de vue philosophique, c'est-à-dire d'une critique de la pensée commune, elle sera une introduction réelle à la philosophie, accès au point de départ de la réflexion philosophique et critique de la critique de la pensée commune. C'est pourquoi il est de la plus haute importance de distinguer soigneusement la philosophie, ou métaphysique pure, et la critique qui fonde sa possibilité: c'est ce qui n'a pas été fait, nous dit Fichte en 1798, ni dans la critique kantienne, qui "critique tantôt le penser philosophique, tantôt le penser naturel" (30) et est donc tantôt critique, tantôt métaphysique, ni dans la première exposition de la W.L. (1794) (31).

1.2.2. Point de vue commun et point de vue philosophique

1. Pour la pensée commune, il ne fait pas de doute qu'existent hors de nous des choses indépendantes de nous, que nous appelons réelles. Le philosophe doit expliquer quel est le fondement de cette conviction, c'est-à-dire qu'il doit s'interroger sur le fondement de l'objectivité en général, et non seulement sur l'objectivité des énoncés scientifiques ou des énoncés concernant Dieu, l'immortalité, etc.: "il y a validité objective là où l'on prétend qu'à l'extérieur de notre représentation il y a encore quelque chose" (32). Il doit expliquer cette conviction, donc il doit sortir de la pensée commune dont elle est la loi, sans quoi il expliquerait cette pensée par elle-même, comme le fait le philosophe

(30) "... sie kritisiert bald das philosophische, bald das natürliche Denken..." (SW I, 33 (t: 24)).

(31) L'ouvrage de Pareyson (PA 1) comprend d'importantes et nombreuses remarques concernant le sujet examiné dans ce paragraphe, en particulier dans la 2^{ème} partie, chapitres I ("Verso la filosofia della libertà", 221-61) et II ("Critica e filosofia", 262-97).

(32) "Objektive Gültigkeit ist da, wo man behauptet, dass auser (/sic/) der Vorstellung noch etwas sei" (NM K, 1. Ein, 4).

dogmatique qui explique notre foi en l'existence d'un monde extérieur par l'existence de choses en soi agissant sur nous (33). En d'autres termes, "en raison même du concept de fondement, le fondement tombe en dehors du fondé"; or "la philosophie doit indiquer le fondement de toute expérience: son objet est donc nécessairement en dehors de toute expérience", elle est fondamentalement métaphysique (34).

2. Selon Fichte personne ne peut affirmer avec certitude qu'il a des perceptions sensibles, mais seulement que parmi ses représentations (Vorstellungen), certaines sont accompagnées d'un sentiment de liberté, d'autres d'un sentiment de nécessité. Nous ne nous sentons pas libres par rapport à leur contenu et c'est là ce que nous appelons "validité objective". La question par laquelle commence la philosophie peut donc être identifiée à celle-ci: "quel est le fondement du système des représentations accompagnées du sentiment de nécessité et de ce sentiment de nécessité lui-même?". Or "on nomme également expérience le système des représentations intérieures ou extérieures accompagnées du

(33) L'idéalisme "retient l'intelligence en soi, c'est-à-dire abstraction faite de son rapport à l'expérience, comme principe d'explication de l'expérience"; le dogmatisme "retient la chose en soi, c'est-à-dire abstraction faite de ce qu'elle surgit dans l'expérience, comme principe d'explication de l'expérience" ("Abstrahirt er (/der Philosoph/) von dem ersteren (/von dem Ding/), so behält er eine Intelligenz an sich, das heisst, abstrahirt von ihrem Verhältnis zur Erfahrung; abstrahirt er von dem letzteren, so behält er ein Ding an sich, das heisst, abstrahirt davon, dass es in der Erfahrung vorkommt" (1.EIN § 3, SW 1, 425-6 (t: 247))). Fichte ne semble pas viser un philosophe ou une école particulière dans sa critique du dogmatisme (ce terme nous semble être chez lui synonyme de "réalisme" au sens D de Lalande (op. cit., 892)), il constitue, avec l'idéalisme qui s'y oppose, un des deux seuls systèmes philosophiques possibles; il est le type idéal de tout système philosophique partant de la chose en soi et affirmant le primat de l'être sur la pensée, type définit, notamment, dans la première introduction imprimée (1.EIN) qui est axée sur sa réfutation et qui présente la doctrine fichtéenne, qualifiée d'"idéalisme transcendantal achevé" ("vollständiger transzendentaler Idealismus"; SW 1, 445 (t: 261)) en l'opposant point par point au dogmatisme.

(34) "Der Grund fällt, zufolge des blossen Denkens eines Grundes, ausserhalb des begründeten; (...) nur hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Objekt liegt sonach nothwendig ausser aller Erfahrung" (1.EIN § 2, SW 1, 424-5 (t: 246)). Cf. aussi NM K 2.Ein, 13.

sentiment de nécessité" (35); la philosophie doit donc trouver le fondement de toute expérience, c'est-à-dire le fondement de la distinction du sujet et de l'objet (censé correspondre à la représentation propre au sujet). Comme le déclare Pareyson, "la distinction qui existe entre la pensée naturelle et la pensée philosophique est que la première présuppose et la seconde fonde la distinction du sujet et de l'objet" (36).

3. Les points de vue philosophique et naturel sont donc fondamentalement distincts l'un de l'autre et ce n'est qu'en sortant délibérément du point de vue naturel, c'est-à-dire à partir d'un point de vue où l'objet n'est pas encore posé à l'extérieur du sujet, mais est expliqué à partir de lui, que l'on entreprend vraiment de philosopher. Ce passage d'un point de vue à l'autre n'a de nécessité qu'hypothétique: il doit être accompli si le point de vue commun doit être fondé, mais il est le produit d'une décision libre, la décision de se mettre à philosopher. On ne peut contraindre personne à prendre cette décision (cf. 1. EIN § 4 (fin), SW I 429 (t: 249-50)) et c'est pourquoi il est au fond impossible à l'idéaliste, qui a adopté le point de vue philosophique, de convaincre le dogmatique. Celui-ci ignore en effet la distinction entre les deux points de vue et prétend philosopher alors même qu'il reste dans le point de vue commun: il présuppose l'existence de choses en soi pour expliquer notre foi en l'existence de choses en soi. Le dogmatisme est donc essentiellement une anti-philosophie ou encore, comme le déclare subtilement notre auteur, "on peut appeler le postulat de la chose en soi le postulat de la déraison pure" (37). Le choix entre l'idéalisme et le dogmatisme, entre la philosophie

(35) "...welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Nothwendigkeit selbst? (...) Das System der von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch die Erfahrung: innere sowohl, als äussere" (1.EIN § 1, SW I, 423 (t: 245-6)).

(36) "La distinzione che v'è fra il pensiero naturale e quello filosofico è che il primo presuppone, e il secondo fonda la distinzione di soggetto e oggetto" (PA I, 264).

(37) "Das Postulat des Dings an sich kann man also nennen das Postulat der reinen Unvernunft" (Vorlesungen über Logik und Metaphysik, § 10, NS 19; AA IV 1, 188 (31-3); cité in PA I, 267).

consciente d'elle-même et de son point de vue et l'anti-philosophie, est donc pré-philosophique, la décision de se mettre à philosopher ne peut être motivée que par un intérêt pratique, par la volonté du sujet d'affirmer sa propre liberté (cf. 1. EIN § 5, SW 1, 429-35 (t: 250-3)). Dans cette perspective, la réfutation du réalisme (ou dogmatisme) ne relève pas du système philosophique lui-même (de la W.L.), mais de la philosophie de la philosophie (de la "critique"); celle-ci ne s'est pas bornée, comme dans l'essai de 1794 à donner une définition nominale de la philosophie, mais elle a prouvé sa possibilité (qui dépend cependant de la liberté que nous avons de passer d'un point de vue à l'autre) et montré qu'elle ne peut être qu'idéaliste. Sa réalité ne sera cependant prouvée que par l'édification d'un système qui rendra compte de notre expérience dans son ensemble, l'idée de la philosophie n'étant encore, au terme de la critique, que simplement possible (cf. NM K 1. Ein, 4). La philosophie dont la possibilité a été ainsi déduite, l'idéalisme, est loin de contredire le point de vue commun, puisqu'elle l'explique et le justifie: de même que la critique fonde la philosophie et ne l'invalidé pas, la philosophie fonde la pensée commune qui est légitimement réaliste et les sciences positives qui adoptent son point de vue. Le philosophe idéaliste lui-même, dans sa vie quotidienne, croit d'autant plus fermement à l'existence des choses extérieures qu'il sait d'où provient cette conviction (cf. NM NS Ein §§ 7-8, 353-4): le réalisme est le point de vue légitime de la vie et l'idéalisme celui de la spéculation; c'est pourquoi Fichte nommera également son système "idéalisme réel" (38).

(38) "Reeller Idealismus" (NM NS Ein §6, 351). La "critique" telle qu'elle est conçue à l'époque de la deuxième exposition de la W.L. nous est essentiellement révélée dans les deux introductions de 1797 (1.EIN & 2.EIN) et dans les introductions aux cours de la W.L. N.M.. Le chapitre 11 de la 2^{ème} partie du Fichte de Pareyson est particulièrement riche d'informations sur la réfutation du réalisme (PA 1, 262-97).

1.2.3. Différences formelles entre l'exposition de 1794 et celle de 1796 - 1799

1. Nous avons déjà mentionné les jugements relativement sévères de Fichte, dans la période qui nous concerne, à l'égard de sa première exposition de la W.L. (cf. 1.1.1(1)). Il est dès lors assez étonnant qu'il ait décidé, en août 1801, d'autoriser la publication d'une deuxième édition de cet ouvrage, allant jusqu'à déclarer, dans son "Avertissement" à cette édition, que "dans la présente édition on suit une démarche à laquelle doit être ramenée la méthode, plutôt conçue pour rendre possible une facile compréhension, qui est observée dans la nouvelle exposition" (39). Il ne faut pourtant pas oublier que Fichte, à l'époque où il rédige ces lignes, a déjà abandonné le point de vue de la deuxième exposition et renoncé à la publier (cf. notre note (9)); c'est donc de la troisième exposition, à laquelle il travaille depuis plusieurs mois, que l'auteur annonce qu'elle "paraîtra dans l'année à venir" (SW I, 85 (t: 12)); en fait cette version de la W.L. ne fut pas publiée du vivant de l'auteur, pas plus que la quatrième exposition de 1804 (cf. PH 2, 931). On pourrait donc attribuer cette revalorisation de la première exposition à l'abandon du point de vue de la deuxième exposition.

2. Auparavant Fichte avait en effet souligné à plusieurs reprises les points sur lesquels les deux expositions s'opposent et les avantages de la seconde. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'exposition de 1794 présentait l'inconvénient de mêler critique et métaphysique (cf. BE, SW I, 33 (t: 24)), de ne pas être une "métaphysique pure", comme le sera la nouvelle exposition, dont le point de départ sera établi dans sa possibilité dans la "critique", c'est-à-dire dans les introductions au système lui-même (1. EIN & 2. EIN). Cet accès direct au point de vue philosophique permet de faire disparaître la première partie de l'exposition de 1794, la doctrine des trois principes, qui n'avait qu'un

(39) "...ferner ist in der gegenwärtigen Darstellung ein Gang gehalten, auf welchen die in der neuen Darstellung zu beobachtende, mehr auf Fasslichkeit berechnete Methode zurückzuführen (...) immer sehr gut seyn wird" (SW I, 85; (t: (Philonenko, op. cit.) 12)).

caractère hypothétique: la possibilité du point de vue philosophique est désormais acquise dès le début de la W.L. à proprement parler. D'autre part, l'exposition de 1794, après cette première partie hypothétique, traitait séparément des fondements de la philosophie théorique et de ceux de la philosophie pratique, commençant par la partie théorique (2ème partie) alors même qu'elle devait être expliquée par la partie pratique (3ème partie), comme nous le lisons dans la remarque qui ouvre le manuscrit de Halle (NM NS 343). Au contraire, nous dit-on dans le manuscrit de Halle, dans la nouvelle exposition le conférencier ne traite pas séparément le théorique et le pratique, "mais il expose la philosophie en général -unit le théorique et le pratique, commence par le pratique, selon une méthode de loin plus naturelle" (40). Ce nouveau procédé est rendu possible par le nouveau point de départ du système, l'intuition intellectuelle, qui est indissociablement liée, nous le verrons, au concept de fin et dans laquelle le théorique et le pratique se rencontrent donc; l'acte de liberté par lequel l'idéaliste se met à philosopher se confond avec le point de départ de la philosophie. La distinction entre critique et philosophie, l'accès direct au point de vue philosophique et au point de départ de la démonstration philosophique (qui implique la disparition de la première partie hypothétique) et l'union du théorique et du pratique sont donc les caractéristiques les plus marquantes de la structure de la nouvelle exposition par rapport à la W.L. de 1794 (41).

1.2.4. Différence du point de vue dans les deux premières expositions

1. La très nette distinction que la nouvelle exposition fait entre point de vue philosophique et point de vue commun permet à son auteur de dépasser le caractère abstrait et formel des trois principes de la W.L.

(40) "Sondern er trägt Philosophie überhaupt vor -theoretische und praktische vereinigt, fangt nach einem weit natürlichern Gange vom praktischen an" (NM NS, 343).

(41) Parmi les nombreux endroits où Pareyson traite de ce problème, on peut mentionner particulièrement: PA 1, 176 ("Passaggio alla nuova impostazione"); 247-8 ("I caratteri della nuova impostazione"); 290-1 ("Capovolgimento del sistema").

de 1794. Alors que le premier principe de cette exposition était une abstraction opérée sur le principe d'identité, le second une abstraction opérée sur le principe de contradiction et le troisième la détermination réciproque de l'un par l'autre, alors que ces principes étaient vides et formels pour l'individu concret, parce qu'hypothétiques, et n'avaient, tant qu'ils n'étaient pas confirmés par le développement du système, de valeur que pour le philosophe (42), le point de départ de la nouvelle exposition sera dès le début une propriété de l'esprit humain habitant tout individu concret. Cette innovation a été rendue possible par la réflexion entreprise sur les deux points de vue: le point de vue de la philosophie, devant expliquer le point de vue commun, devra le précéder et être extérieur à la conscience du philosophe pris en tant qu'individu concret (pour lequel l'existence des choses ne fait pas de doute). Il devra pourtant se présenter dans la conscience du philosophe et ceci ne sera possible qu'à partir d'une production entreprise librement par celui-ci: décidant de s'interroger sur le fondement de notre croyance en l'existence de choses extérieures, c'est-à-dire remettant celle-ci en cause, il décide d'expliquer cette foi à partir de sa propre conscience dans laquelle elle se manifeste et à partir des lois de cette conscience. Pour ce faire, il devra examiner cette conscience, c'est-à-dire chercher à savoir ce qu'il est lui-même en tant que sujet de tout acte de pensée; il examinera donc ce qu'il pense lorsqu'il pense "moi" (le terme "moi, ou "moi originel", est pour Fichte le "représentant de la raison en général", il désigne tout être rationnel fini en tant que tel et non pas l'individu dans son caractère propre (43)), faisant abstraction de tout autre contenu de pensée. Cette "abstraction" n'a pourtant rien à voir avec l'abstraction pratiquée sur les principes

(42) Ce caractère formel des premiers principes de la W.L. de 1794 est mis en relief par Pareyson dans PA 1, notamment: 162-3 ("Accesso ai primi principi della filosofia"); 171-2 ("Formalità della dottrina dei tre principi").

(43) "... celui que nous pensons ici comme représentant de la raison en général, sous la dénomination du moi originel" (... dasjenige, "das wir uns hier als Repräsentanten der Vernunft überhaupt, unter der Benennung des ursprünglichen Ich denken" SL, SW IV, 52). Au sujet du rapport entre le concept du moi et celui de l'individu, cf.: Z.EIN § 9, SW I, 501-5 (t: 300-3) & PA 1, 338-40.

logiques dans la première exposition, car elle est une action réelle dirigée sur le moi du philosophe réellement présent (44).

2. Dans cette action le philosophe se découvre comme libre, c'est-à-dire que ce n'est que parce qu'il est originellement libre qu'une telle action est possible. Si la conscience n'était qu'un miroir sur lequel se reflétaient les choses extérieures, si elle n'était qu'un produit, un simple résultat de l'action des choses entre elles" (45), comme le veut le dogmatisme, il lui serait impossible de s'arracher à cette pure passivité, de sortir du point de vue commun pour accéder au point de vue philosophique. Il serait ainsi non seulement impossible d'expliquer la volonté et l'action, c'est-à-dire l'action du sujet sur l'objet, qui serait inévitablement réduite à une illusion dans un monde où l'âme n'est que passion, réceptivité (une philosophie pratique serait donc impossible), mais l'explication de la représentation, c'est-à-dire de l'action de l'objet sur le sujet, serait tout autant inaccessible (la philosophie théorique ne pourrait pas être réellement philosophie, c'est-à-dire recherche du fondement). S'il y a philosophie, il y a donc liberté et c'est l'intention que l'auteur a d'expliquer aussi bien l'action du sujet sur l'objet que celle de l'objet sur le sujet, de fonder la pratique aussi bien que la théorie, intention qui implique le choix de l'indéterminisme (car le déterminisme, qui est le corollaire d'un dogmatisme conséquent (cf. NM K 2. Ein § 6, 19), exclut, selon Fichte, l'action réelle du sujet sur l'objet), qui lui permet d'accéder réellement au point de vue philosophique (cf. HEI 79-86). On constate donc l'importance du point de vue pratique dans la deuxième exposition: la philosophie pratique n'est plus ce à quoi on arrive à la fin de la déduction, comme c'était le cas, au moins d'un point de vue formel, en 1794, mais elle est déjà présente dans le point de départ de la

(44) Sur l'"introduction réelle" à la philosophie et l'accès direct à son point de départ, cf. PA 1, 221-3 ("Verso la nuova impostazione"- "Definizione del punto di vista della filosofia").

(45) "Der Strenge nach -und so verfährt der consequente Dogmatismus, der zugleich Materialismus wird- müsste die Seele (...) nur ein Produkt, nur das Resultat der Wechselwirkung der Dinge unter sich seyn" (1.EIN, SW I, 437 (t: 255)).

réflexion, qui pourra être considéré soit d'un point de vue plutôt pratique, comme dans la première partie du Système de l'éthique, soit d'un point de vue plutôt théorique, comme dans les premiers §§ de la W.L. nova methodo. La philosophie n'est vraiment possible que comme conscience de la liberté, de cette liberté grâce à laquelle nous accédons au point de vue philosophique; il ne s'agit pourtant pas d'une subordination de la spéculation à la moralité, car, comme le dit Pareyson: "la philosophie est théorie de cette liberté qui introduit à la philosophie: l'unique philosophie possible est l'idéalisme comme philosophie de la liberté" (46).

3. Mais, objectera-t-on, comment peut-on espérer expliquer l'objectivité à partir de la liberté, ne tombe-t-on pas ainsi dans un pur subjectivisme, comment peut-on admettre que certaines de nos représentations sont nécessaires et prétendre simultanément qu'on ne peut découvrir leur fondement que par un acte libre? L'erreur sur laquelle repose cette objection consiste à oublier que d'un acte libre peut s'ensuivre un acte nécessaire, quoique d'une nécessité seulement hypothétique. Ainsi, la nécessité de nos représentations qui ont une validité objective est la même que celle de l'apodose de la proposition conditionnelle, de la conséquente dans "si p, alors q": les représentations dont nous découvrons la nécessité dans la déduction philosophique sont le "produit d'une pensée libre, mais régie par des règles" (47). Chacun doit décider librement de commencer à philosopher, nul n'y peut être contraint, l'acte par lequel le philosophe prend la conscience, c'est-à-dire son propre moi, pour objet de sa réflexion est tout à fait libre, mais dès qu'il l'a accompli, il s'aperçoit que sa réflexion libre doit suivre certaines lois, que l'action qu'il vient

(46) "La filosofia è teoria di quella libertà che introduce alla filosofia: l'unica filosofia possibile è l'idealismo come filosofia della libertà" (PA 1, 278); cf. PA 1: 226-7 ("Condizione etica della filosofia"); 275 ("Realismo e idealismo di fronte all'inevitabile libertà iniziale della filosofia"); 277-9 ("Nell'idealismo come teoria della libertà la filosofia è consapevolezza di libertà"); 281 ("Verità e moralità").

(47) "Es ist ein durch freies, aber gesetzmässiges Denken hervorgebrachtes" (I.EIN § 7, SW I, 448 (t: 263)); cf. 448-9 (263-4).

d'accomplir en entraîne une deuxième, celle-ci une troisième, etc.. En effet, "il n'y a à proprement parler de lois que pour un être agissant, nous considérons généralement celui-ci comme libre; (...) l'être raisonnable doit se comporter de telle ou telle façon, et ceci représente ses lois propres" (48). Le système des représentations nécessaires, c'est-à-dire toute la sphère de l'expérience, l'objectivité dans son ensemble, apparaîtra aux yeux du philosophe n'être rien d'autre que la totalité des conditions de l'acte par lequel il commence à philosopher, c'est-à-dire de la réflexion sur sa propre conscience, de la conscience de soi (cf. NM NS Ein § 5, 349-50).

4. Ceci "apparaîtra aux yeux du philosophe", avons-nous dit. En effet, "dans la W.L. il existe deux séries extrêmement différentes des actes intellectuels: la série du moi que le philosophe observe et la série des observations du philosophe" (49), ou encore la série du moi observant (le philosophe) et celle du moi observé. Ces deux séries sont la conséquence de l'existence des deux points de vue que nous avons étudiés plus haut (1.2.2): pour le moi observé seul le point de vue commun existe, pour le moi observant, pour le philosophe, les deux points de vue existent (50). Il est de la plus haute importance de ne pas confondre ces deux séries. En effet, les lois de la raison, que nous venons de mentionner et qui fondent, à partir de la conscience de soi, tout le système des représentations nécessaires, agissent dans la série du moi mais ne sont perçues en tant que telles que dans la série du philosophe. La deuxième exposition de la W.L. consiste en une analyse de la conscience de soi qui doit nous présenter exhaustivement toutes les conditions de cette conscience; ces conditions n'apparaissent en tant que telles que dans la série du philosophe: elles ne peuvent apparaître

(48) "Gesetze sind eigentlich nur für ein handelndes Wesen, diess sehen wir gewöhnlich für frei an: (...) das Vernunftwesen muss so oder so verfahren und diess sind seine Gesetze" (NM K 2.Ein § 6, 20; cf. tout le §, 18-20).

(49) "In der W.L. giebt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns: die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtung des Philosophen" (2.EIN § 1, SW 1, 454 (t: 266)).

(50) Cf. PA 1, 273-5 ("Le due serie presupposte dalla filosofia") et les nombreux textes cités, notamment: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen, § 8, SW V, 342-3.

dans la série du moi, puisqu'elles la conditionnent immédiatement. Elles n'ont donc de réalité que pour l'entendement philosophique (cf. NR § 2, Corollarium 1, SW I, 24-6 (t: 40-3)). Ainsi ce n'est que dans la série du philosophe qu'il est possible de penser séparément et successivement les conditions de la conscience que nous allons étudier ci-dessous; elles existent certes dans la série du moi, puisqu'elles ne sont pas des chimères et des fantaisies (Erdichtungen), mais jamais isolément et seulement dans la simultanéité. Le point de départ de la philosophie lui-même, la réflexion sur soi et la liberté par laquelle on y accède, n'apparaît jamais consciemment dans la série du moi. Certes, la position de soi-même étant, comme nous le verrons, la première condition d'existence d'un "moi", elle a lieu dans la série du moi, mais "par l'acte décrit le moi est simplement placé dans la possibilité de la conscience de soi et avec celle-ci de toute autre conscience; mais cet acte n'engendre encore aucune conscience effective" (51). Ce n'est d'ailleurs que parce que la position de soi-même appartient déjà à la série du moi (quoiqu' elle n'y soit pas accompagnée de conscience) et, donc, au moi du philosophe, que le philosophe (qui est toujours un moi) peut ensuite répéter cet acte de se poser lui-même mais, cette fois, en étant conscient de son activité et de sa liberté: "il y a donc une position originelle du moi et du monde (/dans la série du moi/) et une position du déjà posé (/dans la série du philosophe/); seule la première rend la conscience possible et elle ne peut donc pas se présenter au sein de celle-ci; or la seconde est la conscience elle-même. (...) La position originelle ne peut pas apparaître dans la conscience réelle, car elle n'est que la condition de possibilité de toute conscience" (52).

(51) "Das Ich wird durch den beschriebenen Act bloss in die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns, und mit ihm alleß übrigen Bewusstseyns versetzt; aber es entsteht noch kein wirkliches Bewusstseyn"; Philonenko traduit: "... dans la possibilité de la conscience de soi et avec celle-ci de toute autre possibilité de conscience", mais nous n'en voyons pas la raison (2.EIN § 4, SW I, 459 (t: 269); cf. tout le début du §, 458-60 (t: 269-70)).

(52) "Es giebt also ein /ursprüngliches Sezen des Ich und der Welt, und ein Sezen des schon Gesetzten, das erste macht das Bewustsein erst möglich, und kann daher darinn nicht vorkommen; das 2te aber ist das Bewustsein selbst. (...) Das ursprüngliche Sezen kann nicht im wirklichen Bewustsein vorkommen, weil es erst die Bedingung der Möglichkeit alles Bewustseins ist" (NM K 1.Ein, 9-10).

1.2.5. Nécessité d'un premier principe indémontrable

1. Si la philosophie doit être une science (or elle doit en être une, et même la science de la science (W.L.)), elle doit, nous apprend Fichte, consister en un système déductif complet où la vérité de chaque proposition découle nécessairement d'une autre proposition, elle-même vraie. En effet, "je prouve quelque chose à quelqu'un signifie que je l'amène à accepter qu'il a déjà concédé une proposition quelconque lorsqu'auparavant il a concédé la vérité d'une autre proposition quelconque" (53); toute démonstration suppose donc une prémisse connue pour vraie et deux personnes qui ne s'accordent mutuellement aucune prémisse n'ont aucune chance de se convaincre l'une l'autre. Or la W.L. a pour but de prouver que certaines actions sont prescrites par des lois de la raison universellement valables; elle doit donc les rattacher à un principe que chacun concède (cf. NM K 1. Ein, 7). "Si une telle chose n'existe pas, une philosophie systématique est impossible" (54), on sera en effet contraint de rechercher infiniment une proposition vraie qui présupposera toujours la vérité d'une autre proposition (cf. NM K § 1, 27). "Toute connaissance qui ne doit pas être ultérieurement prouvée est un principe" (55). La W.L. devra donc partir d'un principe, indémontrable et n'ayant pas besoin d'être démontré, que chacun puisse concéder. Il ne devra pas être un fait (Tatsache) (56), c'est-à-dire un élément nécessaire de notre expérience, car, comme nous l'avons vu, il ne pourrait pas alors fonder l'expérience, mais une action (Tathandlung) simplement postulée (parce que libre), c'est-à-dire l'adoption du point de vue philosophique, la position par le philosophe de son moi.

(53) "Ich beweise jemandem etwas heisst, ich bringe ihn dazu, dass er annehme, dass er irgend einen Satz schon zugegeben habe, indem er die Wahrheit irgend eines andern vorher zugegeben hatte" (NM K 1.Ein, 7).

(54) "Giebt es so etwas nicht, so ist systematische Philosophie unmöglich" (ibid.).

(55) "Grundsatz ist jede Erkenntniss, die nicht weiter bewiesen werden soll" (NM K § 1, 27).

(56) Dans la phrase "Eine Ursache ist etwas nur so gefundenes in der Erfahrung mit Nothwendigkeit vorkommendes..." (NM K § 1, 28) il faut substituer à "Ursache" "Thatsache" qui figure dans le passage correspondant du manuscrit de Halle (NM NS, 355; AA IV 2, 29 (7)), comme le fait Radrizzani dans sa traduction (NM K, t).

2. La découverte de ce principe permettra de dépasser le système de Kant, ou plutôt de compléter l'oeuvre que celui-ci a, selon notre philosophe, laissée inachevée. En effet, "l'agir de l'esprit humain dans son ensemble et les lois de cet agir ne sont pas, chez Kant, systématiquement posées, mais, au contraire, simplement extraits de l'expérience" (57): la philosophie kantienne repose sur une induction plutôt que sur une authentique déduction (cf. NM K 1. Ein, 5-6). Il ne s'agit pas là simplement d'un vice de forme: l'absence chez Kant d'un premier principe fondant la philosophie dans son ensemble conduit, selon Fichte, à l'impossibilité de concilier les conclusions de la philosophie théorétique et celles de la philosophie pratique. La lecture de Kant, dès 1790 (cf. PA 2, 850) fut capitale pour notre auteur en ce qu'elle lui révéla la possibilité de fonder philosophiquement la croyance en notre liberté dont il pensait auparavant qu'elle n'appartenait qu'au "coeur" et contredisait l'"intellect" (nécessairement déterministe (cf. PA 1, 73-6)). La doctrine kantienne ne le satisfait pourtant que partiellement, car le conflit entre la vie et la philosophie, le coeur et la raison, fait place en elle à l'inévitable contradiction entre le monde de la nature, régit par le déterminisme, et le monde supra-sensible, où se manifeste la liberté, entre la contemplation et l'action, le théorétique et le pratique. Fichte s'intéressa particulièrement à la Critique de la faculté de juger, qu'il commenta en 1790-91 (58) et où, selon lui, une conciliation des deux mondes est tentée, mais il n'y trouva pas le principe unique à partir duquel l'ensemble de la philosophie lui semblait devoir être déduit. En effet, "il n'y a qu'Un seul fait originel de l'esprit humain qui fonde la philosophie en général et dans ses parties, théorétique et pratique". Or "Kant possède en général la vraie philosophie, mais seulement dans ses résultats, pas selon ses principes" (59).

(57) "Das gesammte Handeln des menschlichen Geistes, und die Gesetze dieses Handelns sind bei Kant nicht systematisch aufgestellt, sondern bloss aus der Erfahrung aufgegriffen" (NM K 1.Ein, 5).

(58) Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft, rédigé, selon le manuscrit, entre septembre 1790 et le début de 1791 et destiné à la publication, mais inachevé; édité dans: AA II 1, 319-73.

3. L'idée de rassembler les matériaux des trois Critiques kantiennees en un système unitaire déduit à partir d'un premier principe unique et absolu n'est pas propre à Fichte. Son prédécesseur à Jéna, Karl Reinhold, l'avait devancé dans cette entreprise et Fichte reconnaît volontiers qu'"après Kant Reinhold s'est acquis le mérite immortel d'attirer l'attention de la raison philosophique sur le fait que toute la philosophie (...) doit être ramenée à un principe unique et qu'on ne peut pas trouver le système des modes d'action permanents de l'esprit humain avant que l'on en ait trouvé la clef de voûte" (60). Cependant la préoccupation de Reinhold, grand lecteur de la Critique de la raison pure, était avant tout de donner un fondement à la philosophie théorétique et c'est donc la conscience telle qu'elle se présente dans l'acte de représentation qu'il prend pour principe. Cette solution ne peut satisfaire Fichte qui est convaincu "qu'il y a pour la philosophie dans son ensemble, et pas seulement pour la philosophie théorétique, un concept plus élevé que celui de la représentation" (61). Celui-ci ne

(59) "Es giebt nur Eine ursprüngliche Thatsache des menschlichen Geistes, welche die allgemeine Philosophie, und die theoretische und praktische, ihre zwei Zweige begründet" (lettre à Fr. I Niethammer, décembre 1793, AA III 2, Brief 169, 21 (23-5)). "Kant hat überhaupt die richtige Philosophie; aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen" (lettre à H. Stephani, décembre 1793, AA III 2, Brief 171, 28 (15-6)); textes cités par Pareyson (PA 1, 77). Sur la position de Fichte face à Kant, cf. 2.EIN § 6, SW I, 468-92 (t: 276-93) & PA 1, 76-80 ("Fichte di fronte alle tre Critiche kantiane").

(60) "Nach Kant machte Reinhold sich das unsterbliche Verdienst, die philosophierende Vernunft (...) darauf aufmerksam zu machen, dass die gesammte Philosophie auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt werden müsse, und dass man das System der dauernden Handlungsweise des menschlichen Geistes nicht eher auffinden werde, bis man den Schlussstein desselben aufgefunden habe" (Recension des Aenesidemus, (SW I, 20, cité in: PA 1, 80)).

(61) "...dass es für die gesammte, nicht etwa bloss für die theoretische Philosophie noch einen höhern Begriff geben müsse, als den der Vorstellung" (ibid., 5, cité in: PA 1, 81); dans le contexte ce qui précède est présenté comme une hypothèse. La rédaction du compte-rendu de l'ouvrage de G. E. L. Schulze, Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie (1792) (traduit en italien par A. Pupi: Schulze: Enesidemo o dei fondamenti della filosofia elementare..., Laterza, Bari "Piccola biblioteca filosofica", 1971 (1)) est peut-être partiellement contemporaine de celle du manuscrit consacré à l'étude et à la critique de la philosophie de Reinhold ("Elementarphilosophie"): Eigne Meditationen über Elementarphilosophie, publié dans AA II 3, 1-177 (cf.

devant pas être un simple fait de conscience, mais une action (62), la conscience impliquée dans la représentation, le moi considéré comme simple sujet de connaissance, ne pourra pas être considérée comme principe absolu; cette conscience présuppose en effet la position absolue d'un sujet et d'un objet. Il s'agit donc, comme le note Pareyson (cf. PA 1, 82), non pas d'expliquer la représentation, mais d'expliquer le caractère pratique de l'esprit, sa capacité de se poser soi-même par un acte libre. Fichte pourra ainsi écrire à Reinhold: "Vous avez, ainsi que Kant, apporté dans l'humanité quelque chose qui restera éternellement en elle. Lui a apporté l'idée que l'on doit partir d'une enquête sur le sujet (/c'est-à-dire sur le sujet pratique libre/), vous celle que l'enquête doit être menée à partir d'un principe unique" (63).

4. L'intuition intellectuelle, sur laquelle nous allons nous pencher dans ce qui suit, sera ce principe plus élevé à partir duquel toutes les parties de la philosophie pourront être déduites et dans lequel l'exigence de Kant et celle de Reinhold seront conciliées. Le terme même d'"intuition intellectuelle" apparaît pour la première fois chez Fichte dans le compte-rendu de l'Enésidème que nous avons déjà mentionné et Fichte déclara à plusieurs reprises avoir découvert cette idée subitement, dans une sorte d'illumination qui eut lieu au cours de l'automne 1793 (64). Il n'utilisa pourtant pas l'expression dans la

ibid. 7-8). Le compte-rendu de l'ouvrage de Schulze, rédigé entre octobre 1793 et janvier 1794, est paru en 1794 dans le Jenaer Allgemeine Literaturzeitung, N° 47-49 (cf. AA II, 2, 285) et est édité dans SW, I 3-25 & AA I, 2, 31-67; il a été traduit par P.-Ph Druet dans la Revue de Métaphysique et de Morale, 1973 (78), 363-384: "La Recension de l'"Enésidème" par Fichte: introduction et traduction".

(62) Cf. Recension..., SW I, 8.

(63) "Sie haben, so wie Kant, etwas in die Menschheit gebracht, das ewig in ihr bleiben wird. Er, dass man von Untersuchung des Subjekts ausgeht, Sie, dass die Untersuchung aus Einem Grundsatz geföhrt werden müsse" (lettre à K. L. Reinhold, fin mars/avril 1795, AA III 2, Brief 272, 282 (12-4), texte cité dans PA 1, 83). Au sujet des rapports entre Reinhold et Fichte, cf. PA 1, 80-3 ("Fichte e Reinhold: il principio unico").

(64) Cf. les témoignages rapportés par Pareyson, où la description de la découverte du moi comme principe acquiert certaines connotations cartésiennes, évoquant la méditation de l'hiver 1619-20 dans le fameux "poème" (PA 1, 97-8 ("La 'scoperta' di Fichte")).

première exposition de la W.L. et ce n'est que dans les écrits constituant la deuxième exposition que le terme réapparaîtra, probablement sous l'influence des premiers écrits de Schelling, eux-mêmes d'inspiration fichtéenne. Le sens que chacun des deux auteurs donne à cette expression est cependant fort différent, bien que Schelling, dans ses premières publications, apparût à beaucoup comme l'interprète autorisé de la W.L.. En effet, comme le dit Pareyson, chez Schelling le principe absolu que l'intuition saisit est conçu comme un absolu réel, comme un être extérieur à la conscience du philosophe, alors que pour Fichte "l'intuition est la conscience immédiate de l'activité elle-même, ou agilité de la pensée en liberté: là (/chez Schelling/) l'intuition intuitionne l'absolu, qui est réel, ici (/chez Fichte/) l'intuition intellectuelle est l'absolu lui-même, dans sa présence agissante dans l'esprit" (65).

5. Mais Kant, dont Fichte se voulait le continuateur, avait radicalement refusé la possibilité d'une intuition intellectuelle (66) et ses disciples ne se firent pas faute de le rappeler à notre auteur. Celui-ci admet pourtant qu'une intuition intellectuelle, dans l'acception qu'a cette expression dans la terminologie kantienne, est exclue. En effet, selon celle-ci "toute intuition s'applique à un être (un être-posé, un réel fixe); l'intuition intellectuelle serait ainsi la conscience immédiate d'un être non sensible; la conscience immédiate de la chose en soi et cela par la pure pensée -ce serait donc la création de la chose en soi par le pur concept" (67); il faut donc l'exclure car, selon Fichte, Kant rejetait le concept de la chose en soi tout autant qu'il le fit lui-même (cf. NM K 1. Ein, 5). Mais il prend lui-même

(65) "...mentre in Fichte l'intuizione è la coscienza immediata della stessa attività o agilità del pensiero in libertà: lì l'intuizione intuisce l'assoluto, ch'è reale, qui l'intuizione intellettuale è lo stesso assoluto, nella sua presenza efficace nello spirito" (PA 1, 246-7 ("L'intuizione intellettuale")); cf. aussi: PA 1, 260 ("Fichte, Schelling e la terminologia") & PH 1, 197-8).

(66) Cf., entre autres textes: "...toute intuition possible pour nous est sensible (esthétique)..." ("...ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich (Ästhetik)"); Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., "Die Analytik der Begriffe" § 22, Akad. Ausg., Bd. III, 117 (B 146) (trad. fr. cit. (Pléiade, t. 1), 863)).

l'expression dans un tout autre sens: "l'intuition dont parle la W.L. ne s'applique pas à un être, mais à un acte et rien ne la désigne chez Kant (sauf, si l'on veut, l'expression d'apperception pure)" (68). Il est d'ailleurs convaincu que Kant possédait cette idée, bien qu'il n'y ait pas suffisamment réfléchi; l'impératif catégorique ne peut en effet être compris autrement que comme une conscience immédiate non sensible, c'est-à-dire une intuition intellectuelle au sens fichtéen du terme. (cf. 2. EIN § 6, 472 (t: 278-9)). L'intuition intellectuelle qui est le point de départ de la philosophie n'est en effet, comme nous le verrons (cf. 3.3.4 & 3.4.5), rien d'autre que l'intuition de la loi morale, vue sous un certain aspect. Kant n'ayant pas pris conscience de cette intuition commune qui est à l'origine de la philosophie, théorique aussi bien que pratique, notre philosophe peut s'exclamer: "Ce penseur unique est toujours plus stupéfiant pour moi; je crois qu'il possède un génie qui lui dévoile la vérité, sans lui en montrer le principe" (69).

(67) "In der Kantischen Terminologie geht alle Anschauung auf ein Seyn (ein Gesetzseyn, ein Beharren); intellectuelle Anschauung wäre sonach das unmittelbare Bewusstseyn des Dinges an sich, und zwar durch das blosser Denken; also ein Erschaffen des Dinges an sich durch den Begriff" (2.EIN § 6, SW I, 471-2 (t: 278)).

(68) "Die Intellectuelle Anschauung, von welcher die W.L. redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet (ausser, wenn man will, durch den Ausdruck reine Apperzeption)" (ibid., 472 (t: 279)).

(69) "Dieser einzige Denker wird mir immer wunderbarer; ich glaube, er hat einen Genius, der ihm die Wahrheit offenbart, ohne ihm die Gründe derselben zu zeigen!" (lettre à Stephani citée; cf. note 59, AA III 2, 28 (16-8). Cf. aussi: NM K § 1, 31-2: "...Toute la philosophie de Kant est un résultat de cette intuition (/de l'intuition intellectuelle/)" ("Kants ganze Philosophie ist ein Resultat dieser Anschauung") & PA 1, 246-7 ("L'intuizione intellettuale").

2. STRUCTURE ET APORIES DE LA CONSCIENCE DE SOI (1)

2.1. INTRODUCTION

Nous n'apprendrons rien à personne en rappelant que René Descartes a été le premier à faire de la conscience que chaque sujet pensant a de sa propre existence le principe premier d'un système philosophique. Certes, Saint Augustin avait déjà invoqué, contre les Sceptiques, le caractère apodictique de la conscience de soi (2) et Giambattista Vico rappelle, en polémique contre Descartes, que le Sosie de Plaute est déjà convaincu de l'évidence du cogito (3). Cependant, la fonction qu'Augustin attribue

(1) Nous nous inspirons largement dans ce chapitre des travaux cités de Dieter Henrich (HEN 1-2) et de Manfred Frank (FR). Les citations ponctuelles seront naturellement mentionnées dans les notes.

(2) Par exemple: "Car simultanément nous sommes et nous savons que nous sommes, et nous aimons l'être et le savoir (...). En ce qui concerne ces vérités, je ne crains aucun des arguments des Académiciens qui déclarent: eh bien, et si tu te trompes? En effet, si je me trompe, je suis. Car celui qui n'est pas ne peut d'aucune manière se tromper: et pour cette raison je suis si je me trompe. Donc, puisque je suis si je me trompe, comment pourrai-je me tromper en pensant que je suis, alors qu'il est certain que je suis si je me trompe? Puisque, en effet, je serais si je me trompais et bien que je me trompasse, sans aucun doute en ceci que je sais que je suis, je ne me trompe pas" ("Nam et sumus et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus (...). Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium: Quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum si fallor. Quia ergo sum si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer; procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor"; Saint Augustin: *La Cité de Dieu*, L. XI, ch. 26, in *Oeuvres de Saint Augustin*, tome 35, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, 112-5. Notre traduction a été corrigée d'après la traduction de G. Combès (in: op. cit.) et revue par J.-P. Schneider que nous remercions. Le texte est cité par E. Gilson dans son édition largement commentée du *Discours de la méthode* (Paris, Vrin, 1947) à la p. 295. On trouvera d'autres textes d'Augustin et des auteurs médiévaux sur la question, ainsi que des appréciations sur les rapports entre Descartes et ces auteurs aux pp. 295 à 298 du même commentaire.

(3) Vico se réfère au vers 447 de l'*Amphitryon* de Plaute: "Mais lorsque je pense, je suis certainement moi-même et je l'ai toujours été" ("Sed quom cogito, equidem certo sum ac semper fui"). Cf. *De antiquissima italorum sapientia* (1710), L.1, ch. 1, § 3; ne disposant pas de l'édition latine, nous nous référons à la traduction italienne établie par Fausto Nicolini dans: Giambattista VICO: *Opere*, a. c. di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli, 1953 ("Dell'antichissima sapienza

à cette vérité première est bien distincte de celle que lui reconnaîtront Descartes et, par la suite, Kant et Fichte (4); quant au fait que le savoir que chacun a de sa propre existence est, comme le dit Vico, non pas science "mais conscience, c'est-à-dire une connaissance vulgaire que l'on trouve en n'importe quel illettré, même, par exemple, en un Sosie" (5), peut-être n'aurait-il pas déconcerté celui qui déclara que "le bon sens est la chose du monde la mieux partagée" (6) et il ne fait que renforcer la position de Fichte pour qui la conscience philosophique doit précisément expliquer l'aperception et tout ce qui se trouve dans la conscience commune, par exemple dans celle de "n'importe quel illettré", non certes en tant que connaissance, mais en tant que fait de la conscience, et pourquoi cela doit nécessairement s'y trouver (7).

italica", L. I, c. 1, § 3: "Del primo vero meditato da Renato Descartes", 256-9).

(4) En ce qui concerne les points de vue respectifs d'Augustin et de Descartes, cf. Gilson, op. cit., 297, 3. A. "Différences".

(5) "Tuttavia egli sostiene che la sua certezza di pensare non è scienza, ma coscienza, vale a dire una cognizione volgare che si rinviene in qualunque illetterato, anche per esempio in un Sosia" (Vico, op. cit., 258). Il est vrai que c'est ici le personnage du Sceptique qui est sensé s'exprimer, mais l'argument présenté contre le cogito nous semble être fait sien par l'auteur.

(6) Discours de la méthode, I, in: Adam & Tannery, éd. cit., vol VI, 1. L'expression n'est probablement pas ironique seulement, bien que cette dimension soit aussi présente: cf. Gilson, op. cit., 83-4.

(7) Cf., entre autres: 2. EIN, SW I, 447 (t: 262), où Fichte, parlant de son système qu'il nomme "idéalisme transcendantal achevé" (261) ("vollständiger transcendentaler Idealismus" (445)), déclare: "La philosophie anticipe l'expérience en totalité (...). Si les résultats de la philosophie ne s'accordent pas avec l'expérience cette philosophie est certainement fautive; en effet elle n'a pas satisfait à sa promesse de déduire et de rendre intelligible l'expérience toute entière à partir de l'acte de l'intelligence" ("Die Philosophie anticipirt die gesammte Erfahrung (...). Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher falsch; denn sie hat ihrem Versprechen, die gesammte Erfahrung abzuleiten und aus dem notwendigen Handeln der Intelligenz zu erklären, nicht Genüge geleistet"). Cf. notre § 1.2.2..

2.2. LA THEORIE DE LA REFLEXION CHEZ DESCARTES ET SON REJET PAR FICHTE

1. La formule par laquelle Descartes, dans la quatrième partie du Discours de la méthode, lève le doute méthodique en ce qui concerne l'existence du sujet pensant ne serait pas désavouée par Fichte: "Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose" (8). En d'autres termes: tout contenu de conscience, fût-il le doute méthodique, présuppose l'existence d'un sujet qui en est conscient; ou encore, comme le dit Fichte: "tout objet ne parvient à ma conscience qu'à la condition que je sois également conscient de moi-même, du sujet qui est conscient" (9). Nous ne devons néanmoins pas nous laisser abuser par cette analogie: au-delà de cet accord sur la nécessité de la conscience de soi pour que n'importe quelle conscience puisse survenir (10), les théories de la conscience de soi des deux auteurs divergent radicalement.

(8) Adam & Tannery, éd. cit., VI, 32.

(9) "...jedes Objekt kommt zum Bewusstsein lediglich unter der Bedingung, dass ich auch meiner selbst, des bewusstseyenden Subjekts, mir bewusst sey"; VE, SW I, 526-7.

(10) Il faut d'ailleurs remarquer que ce n'est pas tellement une conscience effective de soi qui, selon les deux auteurs, est requise par toute conscience particulière, mais plutôt la possibilité d'une telle conscience. Chez Descartes cette possibilité se confond avec l'existence ou l'être du moi (cf. la formule du Discours déjà citée (2.2(1)), selon laquelle je ne puis penser le doute que si je suis, ou cette expression des Méditations métaphysiques (11): "Non certes, j'étais sans doute si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose" (Adam & Tannery, éd. cit., IX, 19) ("Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi" A.T. VII, 25, l. 5; le deuxième membre de la proposition est absent du texte latin). Chez Fichte, en revanche, cette dimension que nous avons qualifiée, faute de mieux, de "possibilité de la conscience", est la conscience à proprement parler, qu'il faut distinguer de la "conscience de la conscience de soi". Il ne faut en effet pas oublier la profonde différence qui existe entre les deux séries des actes intellectuels que nous avons déjà mentionnées, la série du moi et la série du philosophe (cf. notre § 1.2.4(4) et les textes cités). La conscience de soi qui est présupposée par toute conscience particulière est celle qui est la propre du moi, celle qui se perd dans l'objet; elle n'est perçue comme conscience que par la conscience du philosophe qui obéit à l'invitation: "Que chacun pense le concept moi et qu'il pense par là à soi-même" ("Man denke sich den Begriff Ich, und denke dabei an sich selbst"; NM K § 1, 28); c'est là "le premier postulat: Pense-toi toi-même, construis le

2. La conception cartésienne représente en effet ce que D. Henrich appelle la théorie du moi comme réflexion et qu'il explique comme suit: "Cette théorie admet tout d'abord un sujet qui pense. Puis elle déclare que ce sujet est en relation constante avec lui-même. Elle affirme de plus que cette relation s'établit quand le sujet se fait son propre objet" (HEN 1, 157). Or dans la deuxième exposition de la W.L. Fichte repousse vigoureusement cette théorie qui fut pourtant, selon D. Henrich (HEN 1, 154-7; 2, 57-62) et M. Frank (FR 1-25), celle de tous les prédécesseurs de Kant, et de Kant lui-même. C'est pour dépasser cette théorie qu'il forge le concept d'intuition intellectuelle, si central dans cette exposition, et le système tout entier se présentera comme une déduction des conditions de possibilité de la conscience de soi (11).

concept de ton Soi et observes comment tu procèdes" ("das erste Postulat: denke dich, construiere den Begriff deiner selbst, und bemerke, wie du dies machst"; 2.E1N § 3, SW I, 458 (t: 268)); cf. aussi: NM K 1.Ein, 7; NM K 2.Ein § 4, 16. Cette conscience du philosophe devient ainsi conscience de la conscience de soi, mais elle n'est pas nécessaire, elle ne peut survenir que par un acte libre de la volonté, "dans une représentation libre à produire activement" ("in einer freyen thätig hervorzubringenden Vorstellung"; NM NS Ein § 4, 349 (AA IV 2, 23 (12)); cf. encore, sur la distinction entre la conscience du moi comme possibilité de la conscience de soi et la conscience du philosophe comme conscience effective de soi: 2.E1N § 4, SW I, 458-63 (t: 269-72). De plus, il est des plus important de remarquer dès maintenant que Fichte, contrairement à Descartes, refuse d'attribuer aucun être à la conscience de la série du moi: "on ne doit attribuer à l'intelligence aucun être proprement dit, aucun être-là (...). Pour l'Idéalisme l'intelligence est un acte et elle n'est absolument rien de plus" ("Es kommt (...) ihr (...) kein eigentliches Seyn, kein Bestehen zu (...). Die Inteligenz ist dem Idealismus ein Thun, und absolut nichts weiter"; 1.E1N § 7, SW I, 440 (t: 257)); cf. les pp. 440-2 (t:257-8), ainsi que: 2.E1N § 7, SW I, 491-500 (t: 293-9). Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur ces problèmes.

(11) La proposition de Fichte que nous avons citée ci-dessus (2.2(1)) et à la note 9 est qualifiée d'incontestable (unwidersprechlich) par son auteur mais, loin d'aller dans le même sens que la théorie de Descartes, elle fait partie d'une argumentation dont le but est de montrer que "de cette manière (/c'est-à-dire au moyen du modèle de la réflexion/) la conscience de soi ne se laisse tout bonnement pas expliquer ("... auf diese Weise lässt das Bewusstseyn sich schlechthin nicht erklären"; cf. VE, SW I, 526-7). Selon Dieter Henrich "la découverte de Fichte" est précisément celle du problème posé par la conscience de soi et de son insolubilité par la théorie de la réflexion: "Ce problème devint le fil conducteur de sa réflexion avant même qu'il l'eût explicitement formulé. Sa doctrine de la science se présente comme une suite de tentatives pour

2.3. LA STRUCTURE ET LES MOMENTS DE LA CONSCIENCE DE SOI SELON

D. HENRICH

1. Pour mieux comprendre les problèmes posés par l'explication de la conscience de soi, explication qui s'impose au philosophe puisque non seulement l'aperception est un phénomène que chacun peut constater en sa propre conscience (12), mais qu'on doit encore la présupposer pour pouvoir expliquer la conscience d'un objet quelconque, il est utile de se référer à l'"esquisse d'une phénoménologie du moi" par laquelle Henrich pense pouvoir résumer les conditions que devra satisfaire toute théorie voulant expliquer le phénomène du moi (13) dans sa totalité et en évitant les apories (cf. ci-dessous, 2.6 & 2.7) dans lesquelles tombe la théorie de la réflexion (HEN 1, 159-62; 2, 66-70). Une telle théorie devra tenir compte des quatre moments essentiels que comprend la conscience de soi. Le premier moment est l'activité: ce qui est purement passif ne saurait être mon moi et si ma conscience n'est pas spontanée, mais produite par une cause externe, ce n'est pas de moi-même que je serai conscient, mais de cette cause (14). Le deuxième moment est la

résoudre ce problème et faire de la nature énigmatique de l'ipséité le fondement d'une vision (HEN 2: "d'une conception philosophique" ("einer philosophischen Konzeption", 59)) qui rend compte de l'ensemble de la connaissance" (HEN 1, 156).

(12) "Je suis pour moi, tel est le fait" ("Ich bin für mich; dies ist Faktum"; 2.EIN § 4, SW I, 460 (t: 270)); cf. aussi: VE, SW I, 527: "Or il y a pourtant une conscience..." ("Nun aber ist doch Bewusstseyn...").

(13) Désormais, lorsque nous parlerons du moi et de la possibilité du moi, nous entendrons toujours par là le moi qui est conscient de lui-même (que cette conscience soit effective ou latente) et la possibilité qu'un tel moi existe. Nous nous conformerons par là à l'usage de Fichte, pour qui le moi se caractérise par son activité et par sa conscience, et non pas par un être: "D'emblée il est correct de dire: 'ma conscience est mon moi' et 'je suis ma conscience'" ("Auf den ersten Anblick ist es richtig, wenn man sagt: mein Bewusstsein ist Ich und Ich bin mein Bewusstsein"; NM K 2.Ein § 5, 18 (t)); cf. aussi, en ce qui concerne le problème de l'être, la prochaine note et les textes cités; pour ce qui est du sens du mot 'moi' chez Fichte et du rapport du concept qu'il désigne à celui de l'individu, cf. la note (43) du ch. précédent.

(14) Cf. HEN 1, 160: "...je ne peux me représenter que quelque chose d'autre que moi puisse faire que je me rapporte moi-même à moi-même. (...) Pour me poser moi-même, rien d'autre n'est requis, sinon que je

conscience: ce qui ne serait qu'actif, mais pas conscient, ne serait pas un moi, "car là où il y a activité du moi, il y a déjà aussi conscience de cette activité" (15); une action qui appartient au moi ne peut en effet précéder toute conscience. L'unité de ces deux premiers moments constitue la structure fondamentale du moi. Pourtant, ils ne permettent pas, à eux seuls, d'expliquer la conscience de soi; pour ce faire, deux autres moments que Henrich appelle "moments secondaires" sont encore indispensables.

sois". La phrase qui suit immédiatement, "Certes, je ne me suis pas créé moi-même" a été supprimée dans la version allemande (HEN 2, 67), peut-être parce qu'elle sort du domaine d'une phénoménologie de la conscience de soi, s'engageant sur la voie de l'ontologie. Il est difficile de déterminer si Fichte, dans la période qui nous occupe, approuve ou contredit cette proposition. La remarque "je ne me suis pas fait moi-même en soi, mais je suis obligé de me penser comme présumé à titre de déterminable par l'autodétermination" ("Mich selbst an sich aber habe ich nicht gemacht, sondern ich bin genöthigt, mich als das zu bestimmende der Selbstbestimmung voraus zu denken"; 1.EIN § 4, SW I, 427 (t: 248)), qui pourrait faire pencher pour l'approbation, ne nous paraît pas, prise dans son contexte, concerner le problème de la création du moi à proprement parler; la définition "le moi est ce qui se pose soi-même et rien d'autre" ("Das Ich ist das sich selbst setzende, und nichts weiter"; VE, SW I, 523) qui, telle quelle ou légèrement modifiée, revient fréquemment dans nos textes, suggère quant à elle l'interprétation contraire. S'il nous est permis d'anticiper sur l'enquête qui va suivre, nous dirons qu'il apparaît dépourvu de sens, dans la perspective de Fichte, de s'interroger sur la création du moi, puisque seul ce qui a un être peut être créé, alors que Fichte déclare qu'il ne faut pas attribuer d'être au moi (cf. la fin de notre note (10) de ce chapitre et les textes cités) et que toute création est l'exercice d'une causalité, alors que notre auteur affirme, contre le dogmatisme, qu'on ne saurait admettre sans contradiction qu'une causalité s'exerce sur l'intelligence (c'est-à-dire sur le moi), que "vous n'obtiendrez jamais l'intelligence, si vous ne la pensez pas comme un être absolument premier" ("Die Intelligenz erhaltet ihr nicht, wenn ihr nicht als ein erstes, absolutes hinzudenkt..."; 1.EIN § 6, SW I, 437 (t: 255)); cf. tout le §: 435-40 (254-7) et PA 1, 361-2 ("Confutazione del creazionismo").

(15) HEN 1, 160; 2, 67. La phrase qui suit est ambiguë dans le texte français: "Elle ne peut, en tant qu'action du sujet, précéder toute conscience", le pronom "elle" peut en effet se référer soit à "conscience" soit à "activité". Le texte allemand (qui est, ne l'oublions pas, une traduction de la version française, elle-même traduite à partir d'un original égaré (cf. HEN 2, 209)) se prononce pour "conscience" ou, plus précisément, pour "savoir": "...ein Wissen von dieser Aktivität. Dies Wissen kann nicht, als Akt des Subjekts, allem Bewusstsein vorausgehen" ("Ce savoir ne peut pas, en tant qu'acte du sujet, précéder toute conscience"). Cependant, malgré la distinction

2. Ainsi, une activité et une conscience de cette activité ne suffisent pas à former un moi conscient de lui-même: il faut encore une dimension qui établisse l'identité du sujet actif et du sujet conscient de cette activité, sans quoi on n'obtiendra rien d'autre qu'un sujet actif, mais dépourvu de conscience, qui devient objet pour un sujet distinct de lui, mais conscient de cette activité. Ce troisième moment est le concept du moi qui ne peut être créé par le moi, puisque le moi doit le posséder pour pouvoir être conscient de lui-même, c'est-à-dire pour pouvoir être moi. "Le concept désigne (...) deux réalités en une, l'activité et la vision. Toutes deux conçues en un. De plus, il n'est pas une activité et une vision réelle (wirklich) en acte, mais leur unité dans la possibilité, simplement dans la pensée qui les conçoit" (16). "Le quatrième moment (17) n'est que le complément du troisième". Il est l'unité réellement effectuée d'une activité et d'une conscience en acte: "le moi se saisit dans la lumière de son concept, mais cependant comme unité de l'activité et de la vision qu'il est réellement" (ibid., 161). Nous l'appellerons, en accord avec Henrich et Fichte, l'intuition du moi.

2.4. L'UNITE DE LA CONSCIENCE

1. Comme l'indique Henrich, aucun de ces moments ne peut exister indépendamment de tous les autres; la conscience de soi n'est réelle que quand tous ces moments le sont aussi, elle est l'unité de tous ces moments. Cette unité ne surgit pourtant pas "comme par un montage"

verbale entre "Wissen" et "Bewusstsein", cette proposition a ainsi l'allure d'une tautologie: la conscience ne peut précéder la conscience. C'est pourquoi nous préférons référer le pronom à "activité". Quoi qu'il en soit, il est clair que ce qui est ici affirmé, c'est l'unité indissoluble de l'action et de la conscience de cette action dans le moi.

(16) HEN 1, 160; 2, 67-8. Le texte allemand est sensiblement différent, mais ne nous semble pas apporter d'amélioration, si ce n'est en substituant à "l'activité et la vision" l'expression "l'activité et le savoir qu'on en a" ("...die Aktivität und das Wissen von ihr.") qui nous paraît plus claire, puisque "vision" est parfois utilisé pour traduire "Anschauung" (or il ne s'agit ici pas de cela, mais de "Wissen" ou de "Bewusstsein"). La dernière phrase citée manque dans le texte allemand. (17) Nous soulignons.

(ibid.): les quatre moments ne peuvent être là que simultanément et ce n'est que parce que la structure de notre esprit nous interdit de les penser tous ensemble que nous devons les penser séparément et les uns après les autres (18). Ainsi, il conviendra de ne jamais se laisser abuser par les nombreuses expressions qui, dans les textes de Fichte, semblent suggérer une antériorité temporelle d'un des moments par rapport aux autres ("Avant d'avoir une intuition de moi-même, je dois avoir un concept de moi" (19)). Il n'y a en effet, à l'intérieur de la conscience de soi, pas d'antériorité temporelle, ni même d'antériorité logique (20). C'est pourquoi il faut considérer que les moments que nous avons distingués ne sont pas des "composantes" du moi, mais, pour reprendre l'expression de Henrich, "des modes de sa réalité" (HEN 1, 161; 2, 69).

(18) Ceci vaut non seulement pour les différents moments du moi, mais encore pour toutes les actions par lesquelles le moi pose l'ensemble du monde sensible et intelligible, le "système des représentations accompagnées du sentiment de nécessité" ("Das System der von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen"; 1.EIN § 1, SW I, 423 (t: 245)); toutes ces actions sont simultanées et aucune d'entre elles n'est postérieure à la conscience de soi et à ses moments, c'est dans un même moment indivisible que le moi se pose lui-même et pose un non-moi ("Nichtich" ou "Nicht-Ich"), c'est-à-dire un monde qui est pour lui et par lui (mais par lui seulement en tant qu'il est pour lui, et non en tant que monde en soi (ce concept n'ayant pas de place dans le système)): "...nous obtenons une série d'actions du moi, liées les unes aux autres; et cela parce que nous n'avons pas la faculté de saisir cette action d'un seul coup, étant donné que le philosophe est un être qui doit penser dans le temps" ("...wir bekommen eine Reihe miteinander verbundner Handlungen des Ich; darum weil wir die Eine Handlung nicht auf einmal fassen können, weil der Philosoph ein Wesen ist, das in der Zeit denken muss"; NM K 1.Ein, 9 (t); cf. les pp. 8-9).

(19) "L'objet de l'intuition doit être présent avant l'intuition. Cet objet est précisément le concept" ("... das Objekt der Anschauung /vor der Anschauung vorher daseyn soll. Dieses Objekt ist eben der Begriff"; VE § III, SW I, 533-4). L'auteur a en effet précédemment précisé que dans le cas du concept et de l'intuition du moi il est plus exact de dire qu'ils sont immédiatement liés, "de telle façon que tu ne pouvais percevoir l'un sans l'autre" ("... so dass du das eine nicht ohne das andere wahrnehmen konntest"; ibid. 532), plutôt que de prétendre que celui-là doit précéder celle-ci.

(20) En revanche, s'il n'y a pas non plus d'antériorité temporelle du moi par rapport au monde, ainsi que nous l'avons signalé dans la note (18), il y a bien ici une antériorité logique, c'est le moi qui pose le monde, celui-ci est pour et par le moi: "De même que le moi n'est que pour-soi, il surgit ainsi nécessairement et en même temps un être en

2. En conclusion, "la conscience du 'moi' est (...) indivisible et par conséquent simple, fermée sur elle-même et évidente" (ibid.) (21). C'est précisément cette simplicité, jointe à la nécessité de tenir compte de chacun des modes sous lesquels le moi apparaît, qui rend ardue la tâche de celui qui élabore une théorie du moi. Celle-ci, toujours selon Henrich, devra en effet remplir deux conditions: "elle devra donner l'explication de l'unité originelle des éléments du moi. Et elle doit montrer comment chacun de ces éléments est déterminé par sa relation originelle avec les autres". Et l'auteur d'ajouter: "Ces deux questions se sont toujours posées simultanément à Fichte" (ibid.).

2.5 Les quatre moments de la conscience de soi chez Fichte

1. Notre auteur a en effet été le premier à reconnaître dans le moi les quatre moments que nous venons de présenter. Le moi est pour lui une activité (Tätigkeit) ou une action (Tun) (22). Mais il est aussi une conscience (Bewusstsein) (23) et, plus précisément, conscience d'une activité. Cette conscience, c'est le moi considéré en sa fonction de

dehors de lui; le fondement de ce dernier est dans le moi qui le conditionne" ("So wie das Ich nur für sich selbst sey, entstehe ihm zugleich nothwendig ein Seyn ausser ihm; der Grund des letzteren liege im ersteren, das letztere sey durch das erstere bedingt..." 2.EIN § 3, SW I, 457 (t: 268)). Ce qui précède est pour Fichte "l'affirmation fondamentale du philosophe, en tant que tel" ("Die Grundbehauptung des Philosophen, als eines solchen" ibid.).

(21) Nous soulignons.

(22) "Le moi n'est rien d'autre que son activité" ("... das Ich ist nichts als seine Thätigkeit"; NM K 2.Ein § 5, 18 (t)). "Pour l'idéalisme l'intelligence est une action et elle n'est absolument rien de plus. On ne doit pas même dire qu'elle est quelque chose d'actif, car cette expression renvoie à un être-là que cette activité habite" ("Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne"; 1.EIN § 7, SW I, 440 (t: 257)); cf. aussi: 2.EIN § 3, SW I, 457-8 (t: 268-9). Pour "Tun" nous préférons "action" à "acte", que propose Philonenko, puisqu'on trouve également dans le vocabulaire de Fichte "Akt" au sens du mot français correspondant (cf. NM K, 51, 201 & 209).

(23) Cf. le texte cité à la note (15).

sujet et l'activité dont le moi est conscient est le moi considéré en sa fonction d'objet. Cependant, toute conscience est une activité; Fichte appellera donc également le moi-sujet, ou conscience, activité idéale (ideale Tätigkeit) et le moi-objet, ou activité, activité réelle (reale Tätigkeit) (24).

2. Le fait de la conscience de soi n'est pourtant explicable que si on peut poser l'identité du moi-sujet et du moi-objet; ceci n'est possible, selon Fichte, que dans une "conscience immédiate" du moi dans laquelle "le subjectif et l'objectif sont inséparablement réunis et absolument un" (25). Cette conscience immédiate, en acte, est ce que notre auteur

(24) L'activité réelle sera, comme nous le verrons (cf. 3.2.1, 3.4.3 & 3.4.4), le moi en tant que sujet pratique, que volonté agissant réellement sur le monde extérieur ou sur elle-même; l'activité idéale correspondra au moi comme sujet de la connaissance qui prend conscience des actions du moi pratique et de l'existence du monde extérieur, mais aussi comme sujet capable de former des concepts de fin (Zweckbegriffe) qui guideront le moi pratique dans son activité. Du fait de ces concepts de fin les deux activités seront étroitement liées l'une à l'autre et on ne pourra pas déclarer que l'une d'entre elles est passive par rapport à l'autre (il ne saurait en effet, selon Fichte, y avoir de passivité dans le moi): "Le moi est en même temps sujet et objet, il a une activité idéale et une activité réelle" ("... das Ich Subjekt und Objekt zugleich ist, ideale und reale Tätigkeit hat..."; NM NS § 4, 377).

(25) "La conscience de soi est donc immédiate; en elle le subjectif et l'objectif sont inséparablement réunis et absolument un. On appelle une telle conscience immédiate, dans une terminologie scientifique, une intuition" ("Also das Selbstbewusstseyn ist unmittelbar, in ihm ist Subjektives und Objektives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins. /Ein solches unmittelbares Bewusstsein heisst mit dem wissenschaftlichen Ausdrucke eine Anschauung..."; VE § II, SW I, 528). Cf. aussi: 1.EIN § 6, SW I, 435-6; (t:254): "L'intelligence comme telle s'aperçoit elle-même; et cette vision-de-soi embrasse immédiatement tout ce qu'elle est; la nature de l'intelligence consiste dans cette immédiate union de l'être et du voir. (...) Ainsi, pour s'exprimer d'une manière imagée -dans l'intelligence se dévoile une double série de l'être et de l'apperception, du réel et de l'idéal; et l'essence de l'intelligence consiste dans l'unité indissoluble de cette dualité (elle est synthétique)" ("Die Intelligenz, als solche, sieht sich selbst zu. Dieses sich selbst Sehen geht unmittelbar auf alles, was sie ist. -Und in diesen unmittelbaren Vereinigung des Seyns und des Sehens besteht die Natur der Intelligenz. (...) Es ist sonach in der Intelligenz -dass ich mich bildlich ausdrücke- eine doppelte Reihe, des Seyns und des Zusehens, des realen und des idealen: und in der Unzertrennlichkeit dieses Doppelten besteht ihr Wesen (sie ist synthetisch)" (texte de la 2^{ème} édition)).

appelle intuition intellectuelle (intellektuelle Anschauung). Cette conscience en acte présuppose cependant une conscience en puissance, une capacité (Vermögen) d'être conscient de l'identité du sujet et de l'objet dans l'apperception; c'est le concept (Begriff) du moi qui est cette capacité. En effet "une simple intuition ne donne aucune conscience; on ne comprend que ce que l'on conceptualise (begreift) et pense" (26).

3. Nous avons déjà fait remarquer qu'il n'y a pour Fichte aucune antériorité, ni chronologique, ni logique, au sein des divers moments du moi et cela vaut particulièrement en ce qui concerne l'intuition et le concept du moi (cf. notes 18 & 19): le texte que nous venons de citer, qui pourrait suggérer une prépondérance du concept dans l'apperception, est immédiatement contrebalancé par le rappel que "l'intuition est le soubassement du concept, ce qui est compris en lui et le demeure", que "nous ne pouvons penser que l'immédiatement intuitionné" (27). En fait, et nous le verrons ailleurs plus en détail, le rapport existant entre l'intuition et le concept du moi est non un rapport d'antériorité ou de postériorité, mais un rapport d'opposition et de complémentarité, ou encore de détermination réciproque: "Le concept n'est jamais rien d'autre que l'activité de l'intuitionner (des Anschauens) lui-même, mais saisie non en tant qu'agilité, mais, au contraire, en tant que repos (Ruhe)" (28). Le concept du moi est ce qui, dans le moi, est "positif et

(26) "...eine blossе Anschauung giebt kein Bewusstseyn; man weiss nur von demjenigen, was man begreift und denkt" (2. EIN § 7, SW I, 491 (t: 293)). Philonenko traduit "begreift" par "comprend"; il nous semble toutefois que ce verbe serait ici mieux traduit, en fonction de l'usage que Fichte en fait, par "conceptualiser". Il y a en effet dans le lexique fichtéen entre les verbes "begreifen" et "anschauen" (qui sont d'ailleurs souvent substantivés) la même relation qu'entre les substantifs "Begriff" et "Anschauung". "Begreifen" c'est, nous semble-t-il, saisir quelque chose au moyen d'un concept, en tant que cette chose (qui, dans le cas qui nous occupe, s'avérera être une action) n'est qu'une potentialité, alors qu'"anschauen" c'est saisir la chose dans son activité, au moyen d'une intuition.

(27) "...die Anschauung die Unterlage des Begriffs, das in ihm Begriffene, ist und bleibt. (...) nur das unmittelbar Angesehene können wir denken..." (2.EIN § 7, SW I, 492 (t: 293)).

(28) "Der Begriff ist überal nichts anderes, als die Thätigkeit des Anschauens selbst, nur nicht als Agilität, sondern als Ruhe aufgefasst";

fixé" (29), alors que l'intuition est tout à la fois activité et conscience en acte du moi, elle est le moi (30) en tant qu'il est "une activité revenant sur elle-même" (31). Malgré cette totale absence d'antériorité entre les deux moments, nous avons préféré inverser l'ordre dans lequel Henrich les présente puisque, dans les textes de Fichte que nous allons examiner de façon plus détaillée, la nécessité d'admettre l'intuition intellectuelle est déduite avant celle d'admettre le concept du moi. Mais il est temps, avant d'examiner systématiquement la déduction des éléments que nous n'avons fait jusqu'à présent que présenter, d'exposer brièvement les deux apories de la théorie du moi comme réflexion, apories que la nouvelle théorie de l'intuition intellectuelle a précisément pour but de résoudre.

2.6 LA PREMIERE APORIE DE LA THEORIE DE LA REFLEXION

Nous avons déjà cité la formule au moyen de laquelle Henrich caractérise la théorie de la conscience de soi comme réflexion, (cf. 2.2 (2)). Une formulation cartésienne de cette théorie pourra nous aider à saisir les problèmes auxquels elle se heurte: "Ainsi donc, lorsque quelqu'un aperçoit qu'il pense & que de là il suit très évidemment qu'il existe..." (32). Comme le remarque M. Frank, ce texte "révèle que

(VE § III, SW I, 533).

(29) "... das positive fixirte" (NM K § 1, 33 (t)).

(30) "Je suis cette intuition et absolument rien de plus, et cette intuition est elle-même moi" ("Ich bin diese Anschauung und schlechthin nichts weiter, und diese Anschauung selbst ist Ich"; VE § II, SW I, 529).

(31) "In sich zurückgehende Thätigkeit und Ich sind eins..." (NM K § 1, 29). On observera que le concept, en revanche, est qualifié "activité revenant sur elle-même saisie en tant que fixe et persistante" ("Die in sich zurückgehende Thätigkeit als feststehend und beharrlich aufgefasst (...) ist der Begriff des Ich"; VE § III, SW I, 533).

(32) "...encore qu'il ne se soit peut-être jamais auparavant mis en peine de savoir ce que c'est que la pensée et que l'existence, il ne se peut faire néanmoins qu'il ne les connaisse assez l'une et l'autre pour être en cela pleinement satisfait" (Réponses aux sixièmes objections, Adam & Tannery, éd. cit. IX, 225-6) ("Cum itaque quis advertit se cogitare, atque inde sequi se existere, quamvis forte nunquam antea quaesiverit quid sit cogitatio, nec quid existentia, non potest tamen non utramque satis nosse, ut sibi in hac parte satisfaciat"; Responsio

Descartes distingue une conscience apercevante d'une conscience aperçue" (33), c'est-à-dire un moi-sujet d'un moi-objet. Mais pour que l'on puisse dire que "quelqu'un aperçoit qu'il pense" ou que "j'aperçois que je pense", il faut que la conscience apercevante soit aperçue (34) ou, en d'autres termes, que le moi-sujet devienne objet pour un sujet plus élevé qui, lui-même, devra être à son tour objet pour un nouveau sujet, et ainsi de suite. Si dans la structure sujet-objet de la conscience de soi un des éléments nous échappait, s'il nous était impossible de prendre jamais conscience de son pôle-sujet, cette conscience serait tout simplement inexistante pour nous. Avant même que nous puissions poser le sujet et l'objet en elle comme identiques (position par laquelle naîtra le concept du moi à proprement parler), il faut que cette conscience puisse être pour nous, c'est-à-dire que nous puissions prendre conscience de ses deux pôles (cf. notes 34 et 37). La théorie de la réflexion est ainsi condamnée à la régression à l'infini: "nous aurons donc besoin pour chaque conscience d'une nouvelle conscience pour laquelle celle-là est objet, et ainsi à l'infini, et nous n'arriverons donc jamais à pouvoir accepter une conscience réelle" (35). Et Fichte d'ajouter: "Ce sophisme a été jusqu'à présent à la base de tous les systèmes - même du système kantien" (36). Or, nous l'avons vu, la conscience de soi est un fait (cf. note 12); la théorie qui ne peut conclure qu'à son impossibilité doit donc être fautive. C'est là la

ad sextas objectiones, I, A. & T. VII, 422).

(33) FR, p. 10/11 (annotation marginale manuscrite).

(34) Cette nécessité découle du fait que "vous ne pouvez parler de rien dont vous ne soyez conscients; or tout ce dont vous êtes conscients est déterminé par la conscience de soi mentionnée" ("...ihr von nichts reden könnt, dessen ihr euch nicht bewusst seyd, alles aber, dessen ihr euch bewusst seyd, durch das angezeigte Selbstbewusstseyn bedingt wird"; VE § 11, SW I, 529). A moins, bien sûr, que l'on avoue que l'on parle de quelque chose sans en rien savoir...

(35) "...wir werden sonach ins unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn bedürfen, dessen Objekt das erstere sey, und sonach nie dazu kommen ein wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können" (VE § 11, SW I, 526).

(36) "Diese Sophisterei lag bisher allen Systemen -selbst dem Kantischen- zu Grunde"(NM NS, Vorläufige Anmerkung, 356).

première aporie de la conscience de soi considérée comme réflexion (37).

(37) Henrich (HEN 2, 157-8; 2, 62-3) interprète différemment cette première aporie. Plutôt que de conduire à une régression à l'infini, elle lui semble mener au cercle vicieux et à la pétition de principe. La difficulté consiste selon lui à savoir comment on peut concevoir le moi-sujet qui, en se retournant sur lui-même, est sensé donner naissance à l'aperception. Si l'on déclare qu'il est "le moi considéré dans sa fonction de sujet", on tombe dans le cercle vicieux, on présuppose ce que l'on devait expliquer, "car on ne peut parler de 'moi' que là où un sujet s'est déjà saisi lui-même", ce qui, de plus, présuppose que le moi est également déjà présent en tant qu'objet. Dans le sujet de la réflexion sont donc déjà présupposés un moi-sujet et un moi-objet. Si, pour échapper à cette difficulté, on déclare que ce sujet n'est pas encore un moi, qu'il ne le devient que par la réflexion, on ne peut alors plus comprendre comment cette conscience apercevante peut être identique à la conscience aperçue qui doit être un moi (le moi-objet), ce qui revient à détruire la conscience de soi qui est essentiellement unité, identité du pensant et du pensé, caractérisée par l'équation: moi=moi. Il nous paraît cependant que la première objection que Fichte adresse à la théorie de la réflexion dans les différentes versions de la W.L. N.M. est légèrement différente (cf.: VE § 11 2), SW I, 525-7; NM K § 1, 30; NM NS Vorläufige Anmerkung, 30 et le commentaire qui suivra (§ 3.4.1(3-4)). Le problème qui se pose en effet en tout premier lieu n'est pas de savoir ce qu'est la conscience apercevante, mais si elle est en tant que distincte et séparée de la conscience aperçue ou encore, puisqu'un être dont nous ne pourrions aucunement être conscients ne nous serait ici d'aucun secours (cf. note (34)), comment on peut la penser. Or on doit conclure avec Fichte qu'on ne peut la penser comme principe, qu'on ne peut même pas dire: "un sujet pense un objet (qui peut être différent de lui-même)" sans présupposer un autre sujet, une conscience qui observe, ou pose, ce sujet pensant. Pourtant, si l'on pouvait penser une réflexion de ce genre, notre auteur poserait alors sa deuxième question, demandant comment le sujet peut savoir que l'objet qu'il pense est identique à lui-même, alors qu'ils étaient originellement séparés et distincts l'un de l'autre. Mais cette objection repose sur la seconde aporie dont l'exposition est toujours soigneusement distinguée de celle de la première aporie par Fichte. C'est donc parce qu'il nous semblait que l'interprétation de la première aporie par Henrich mêle des éléments appartenant aux deux apories que nous avons préféré en donner une interprétation plus proche des textes ici examinés, textes qui nous semblent aussi l'exposer plus clairement que ne le fait la formulation de Henrich. Notre interprétation recoupe d'ailleurs celle que Frank donne, après avoir cité la formulation de Henrich (FR 148 & 150-1). Il semble que ce soit plutôt les contradicteurs de Fichte qui ont utilisé l'argument du cercle, lui objectant, alors qu'il déclarait que "le moi se réfléchit en lui-même" ("Das Ich geht zurück in sich selbst") (il faisait par là allusion non à la théorie de la réflexion, mais à l'intuition intellectuelle): "le moi ne doit-il pas avant cet acte de réflexion et indépendamment de cet acte exister déjà pour soi; ne doit-il pas déjà exister pour soi afin de pouvoir faire de lui-même le but d'un acte; et s'il en est ainsi, votre philosophie ne

2.7. LA SECONDE APORIE DE LA THEORIE DE LA REFLEXION

A supposer même que l'on pût surmonter la première aporie, que l'on trouvât une conscience apercevante telle qu'elle n'ait pas besoin d'être aperçue par une autre conscience, telle qu'elle puisse être principe absolu, on tomberait alors dans une deuxième difficulté. En effet, comme le déclare Henrich, "il ne suffit pas de dire qu'un sujet quelconque peut acquérir une connaissance réflexive d'un sujet quelconque. La connaissance de soi implique également que je connaisse cet objet comme identique à moi" (HEN 1, 158; 2, 63-4). En d'autres termes, il faut encore que la conscience apercevante en tant que principe absolu puisse reconnaître la conscience aperçue comme identique à elle-même, ce qui est condition nécessaire et suffisante pour que naisse une conscience de soi (38). Cette reconnaissance n'est pourtant possible qu'en vertu d'une connaissance préalable que la conscience a d'elle-même ou, comme le dit Frank, d'une "familiarité" de la "conscience pré-réflexive" avec elle-même "qui est toujours déjà donnée dès qu'il y a conscience de quoi que ce soit" et en est "la condition de possibilité" (FR 151). C'est ainsi que la théorie de la réflexion serait acculée à la pétition de principe: "Celui qui d'abord a pensé le moi en avait un concept (...). Pour pouvoir me percevoir moi-même comme me posant, je devais déjà me posséder comme posé" (39). C'est ainsi que se présente la deuxième aporie du moi réflexif.

présuppose-t-elle point ce qu'elle doit expliquer?" ("Ist es (/das Ich/) denn (...) nicht schon vor diesem Zurückgehen, und unabhängig von demselben da für sich; muss es nicht für sich schon da seyn, um sich zum Ziele eines Handelns machen zu können; und, wenn es so ist, setzt denn nicht eura Philosophie schon voraus, was sie erklären sollte?" (Z.EIN § 4, SW I, 458-9 (t:269)).

(38) "Le concept d'égoïté, dans la mesure où la doctrine de la science le postule, est complètement épuisé par l'identité du posant et du posé" ("...durch die Identität des Setzenden und Gesetzten ist der Begriff der Ichheit, in wiefern ihn die W.L. postuliert, völlig erschöpft"; NM K, 1.Ein, 7-8).

(39) "Wer sich das Ich zuerst dachte, der hatte einen Begriff davon (...). Um mich selbst als mich selbst setzend wahrnehmen zu können, müsste ich mich schon als gesetzt voraussetzen" (NM K § 1, 32); cf. aussi, à propos de cette deuxième aporie: VE § 111, SW I, 531-4 & NM NS, Vorläufige Anmerkung, 357-9.

2.8. CONCLUSION

1. Pour résoudre la première aporie, pour éviter la régression à l'infini, Fichte formulera la théorie de l'intuition intellectuelle, déclarera que l'on doit admettre une conscience dans laquelle le sujet et l'objet sont un, une intuition immédiate du moi comme sujet-objet qu'il désignera aussi au moyen de l'expression que nous avons déjà citée (cf. note 31): "activité revenant sur elle-même", dénomination qui ne devrait suggérer chez le lecteur aucun lien avec la théorie de la réflexion. Pour surmonter la deuxième aporie, il opposera à l'intuition intellectuelle le concept du moi, conçu comme intuition du moi en repos, ou en puissance, mais qui doit être avec l'intuition dans une relation de parfaite simultanéité, de détermination réciproque et d'unité, afin de ne pas représenter une pétition de principe.

2. Nous aurons l'occasion, dans les analyses qui suivent, d'approfondir ces deux aspects fondamentaux de la théorie fichtéenne de la conscience de soi. Avant de nous atteler à cette tâche, il nous faut cependant remarquer que Fichte a vu un troisième problème qui se pose dans l'explication de la conscience de soi. En effet, pour donner de solides fondations au "je pense", il ne suffit pas de montrer qu'un sujet immédiatement conscient de lui-même revient sur lui-même et se reconnaît grâce à un concept de soi qu'il possédait "préalablement" (40); il faut encore expliquer ce qu'est ce moi qu'il reconnaît: si sa nature n'était autre que de revenir indéfiniment sur lui-même, le moi que l'on obtiendrait ainsi ne serait plus qu'une pure structure dépourvue de tout contenu (41). Ou encore, comme l'aurait déclaré

(40) Nous recourons ici aux guillemets pour mettre en garde le lecteur contre toute lecture littérale de cet adverbe qui ne sous-tend ici, comme on l'a déjà fait remarquer (cf. note (18)), aucune sorte d'antériorité effective.

(41) "Je suis donc immédiatement conscient de moi parce que je suis conscient de moi (...). Nous devons avoir quelque chose qui soit, en relation à cet idéal, objet immédiat, parce que sans cela cette activité idéale reste une idée vide -et ceci (/cat objet/) est la liberté, le faire -l'intuitionnant- toute l'égoïté" ("Ich bin mir daher unmittelbar bewusst, weil ich mir bewusst bin (...). Wir müssen etwas haben, das in Beziehung auf dieses ideale unmittelbares Objekt ist weil sonst jene

Descartes: "je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis" (42).

3. Descartes avait répondu à la question de l'essence du moi en déclarant que "Je ne suis donc précisément parlant qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un Esprit, un Entendement, ou une raison" (43). Fichte ne se privera pas d'utiliser des termes semblables pour qualifier le moi, il est pour lui le pensant (das Denkende), l'intelligence (die Intelligenz), l'être rationnel fini (das endliche Vernunftwesen), etc.. Il lui paraîtra cependant qu'il est insuffisant de considérer le moi dans sa seule fonction théorique, en tant que conscience recevant passivement des représentations de l'extérieur, puisque par là sa spontanéité (Selbsttätigkeit) serait inexplicable, et qu'il faut également le concevoir dans sa fonction pratique, dans son exercice d'une libre causalité sur le monde extérieur (44). Bien plus, il déclarera que dans le moi la fonction pratique l'emporte sur la fonction théorique, ainsi que l'exprime l'usage d'expressions comme "activité" (Tätigkeit) ou "agir (Handeln) revenant sur lui-même": "On affirme que le moi pratique est le moi de la conscience de soi originaire; qu'un être raisonnable ne se perçoit immédiatement que dans le vouloir, et ne se percevrait pas, ni par suite ne percevrait non plus le monde, par conséquent ne serait pas même non plus une intelligence, s'il n'était un

ideale Tätigkeit leere Idee ist -u. dieses ist die Freiheit, das Machen -das Anschauende- die ganze Ichheit"; NM NS § 2, 374 (AA IV 2, 46 (7-11)).

(42) Méditations métaphysiques, Adam & Tannery, éd. cit., IX, 19. "Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum" (A. & T. VII, 25).

(43) Ibid., IX, 21. "...sum igitur præcisè tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio..." (ibid., VII, 27).

(44) Nous avons vu que c'est déjà dans la Recension des Aenesidemus (1792-3) que Fichte développe, en s'opposant par là à Reinhold, cette conception du primat du moi pratique sur le moi théorique (cf. notre § 1.2.5(3) et les textes cités de Pareyson).

être pratique (...). La faculté pratique est la racine la plus intime du moi, c'est elle qui a la charge de toutes les autres facultés, à elle que toutes les autres sont rattachées" (45).

(45) "Es wird behauptet, dass das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewusstseyns sey; dass ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und dem zufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, mithin auch nicht einmal Intelligenz seyn würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre (...). Das praktische Vermögen ist die innigste Würzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen, und daran angeheftet" (NR § 1 Corollarium 1, SW III, 20-1). Cf. aussi: 2.EIN § 5, SW I, 466-7 (t:274-5), où l'auteur déclare que l'intuition de l'activité en nous, en particulier de cette activité revenant sur elle-même qui seule me permet de prendre conscience de moi, n'est possible que par l'intuition immédiate que nous avons de la loi morale en nous, celle-ci ne demandant rien d'autre "qu'une absolue indépendance, une absolue indéterminabilité par quoi que ce soit d'extérieur au moi" ("...was den Inhalt des Gesetzes anbelangt wird nichts gefordert, als absolute Selbstständigkeit, absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas ausser dem Ich"; SL I § 3, SW IV, 56).

3. LES CONDITIONS DE POSSIBILITE DE LA CONSCIENCE DE SOI

3.1. LA CONSCIENCE DE SOI DANS LES ECRITS DE PHILOSOPHIE PRATIQUE

1. Au vu de l'importance du moi pratique pour Fichte, on ne s'étonnera pas du fait que le problème de l'essence du moi (ou de la nature du moi-objet) prenne une importance toute particulière dans les écrits de philosophie pratique de 1796 et de 1798, ni que nous abordions précisément ce problème par l'étude de ces textes. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'élaboration de la deuxième exposition de la W.L. coïncide en partie avec la période qui voit la rédaction et la publication de ses exposés de la théorie du droit (1795-97) et de la morale (1796-98) (cf § 1.1.1(2) et notes (10)&(11) du ch. 1), et nous avons souligné l'importance que notre auteur attachait aux prolégomènes de ces exposés (cf. lettre citée à Johanssen, 1.1.1(1)). Il se trouve en effet, comme le déclare Pareyson, que Fichte, en développant les théories du droit et de la morale "et en devant définir les concepts qui ménagent le passage du système de la doctrine de la science à celles-ci, élabore non seulement quelques points de doctrine qui méritent par leur importance d'être introduits dans la doctrine de la science elle-même, afin d'en garantir la complétude, mais encore trouve un point de vue à partir duquel on peut développer la totalité même du système de façon plus adéquate" (1).

2. Notre auteur s'est en effet donné pour but de déduire à partir des principes de la doctrine de la science le concept du droit et le principe de la moralité (2), c'est-à-dire d'en avoir une connaissance

(1) "Inoltre, trovandosi a svolgere le scienze filosofiche del diritto e della morale, e dovendone definire i concetti che mediano il passaggio dal sistema della dottrina della scienza ad esse, non solo elaborò alcune dottrine che per la loro importanza meritano d'essere introdotte nella stessa dottrina a garantirne la completezza, ma anche rinviene un punto di vista dal quale più adeguatamente si può svolgere la stessa totalità del sistema" (PA 1, 221); cf. tout le § 1 ("Verso la nuova impostazione") & le § 4, 226-7 ("Condizione etica della filosofia").

(2) "Le concept de droit est le concept de la relation nécessaire d'êtres libres les uns avec les autres" ("Der Begriff des Rechts ist (...) der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu

scientifique et "génétique" qui explique non seulement que les sphères juridique et morale existent, mais encore comment elles surgissent (3).

einander"; NR Ein II 2), SW III, 8 (t: 24)). "Le principe de la moralité est la pensée nécessaire de l'intelligence selon laquelle elle doit déterminer sa liberté d'après le concept de l'autonomie, absolument et sans exception" ("Das Princip der Sittlichkeit ist der nothwendige Gedanke der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle"; SL, I § 3, SW IV, 59). Il faut remarquer que le droit ne peut pas être déduit de la morale pour Fichte, mais que les principes de ces deux sciences doivent, au contraire, être déduits indépendamment à partir du principe le plus élevé de la philosophie. Le principe de la morale est en effet un impératif catégorique et est donc valable pour tout être rationnel en n'importe quelle circonstance; la règle du droit: "Limite ta liberté par le concept de la liberté de toutes les autres personnes avec lesquelles tu entres en rapport" ("Beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst"; NR Ein II 5), SW III, 10 (t: 25-6)), par contre, est un impératif hypothétique, technico-pratique, qui ne s'impose qu'à celui qui a choisi, par un acte arbitraire, de vivre en société (cf. NR Ein II 4) & 5), SW III, 9-11 (t: 25-7)). L'argument de Pareyson qui avance l'idée que "le concept du droit ne s'identifie pas à la catégorie du moralement permis et non interdit, par l'entremise d'une loi permissive" ("...il concetto del diritto non si identifica con la categoria del moralmente lecito e non proibito, mediante il concetto d'una legge permissiva (M II 17)"; PA 1, 231) nous semble ne pas rendre parfaitement compte du texte auquel il se réfère: "Un droit est manifestement quelque chose dont on peut se servir ou non; il résulte par conséquent d'une loi purement permissive (...). On ne voit aucunement comment une loi permissive pourrait être dérivée de la loi morale, qui commande inconditionnellement et qui, comme telle, s'étend à tout" ("Ein Recht ist offenbar etwas, dessen man sich bedienen kann, oder auch nicht; es erfolgt sonach aus einem bloss erlaubenden Gesetze (...). Es lässt sich schlechterdings nicht einsehen, wie aus dem unbedingten gebietenden, und dadurch über alles sich erstreckenden Sittengesetze ein Erlaubnissgesetz sollte abgeleitet werden können"; NR Ein III, SW III, 13 (t:28)). Ce que Fichte exclut ce n'est donc pas que le droit repose sur une loi permissive, mais que celle-ci puisse être fondée sur la loi morale. Or Pareyson déclare encore, dans le même chapitre (Pa 1, 230), que la science du droit doit éviter de faire du concept du droit un concept technico-pratique, tout en se référant à un texte où Fichte déclare, au contraire, que "Si, parce que l'idée et le problème d'une telle communauté (/d'une communauté entre des êtres libres comme tels/) sont arbitraires, ce concept est pensé comme un concept pratique, il est simplement technico-pratique" ("Wird er, weil der Gedanke und die Aufgabe einer solchen Gemeinschaft willkürlich ist, gedacht als ein praktischer Begriff, so ist er bloss technisch-praktisch"; NR Ein II 4), SW III, 9-10 (t: 25)); cf. encore: PA 1, 239-43 ("Rapporti fra le scienze del diritto e della morale e la dottrina della scienza").

(3) "Ou bien l'être humain ne s'arrête pas dans ses pensées aux faits, (...) il ne se satisfait pas de la connaissance factuelle, mais, au contraire, exige une connaissance génétique, ne veut pas simplement

Cette connaissance devra établir à la fois la nécessité et la réalité du concept et du principe en question: "la nécessité, c'est-à-dire les déduire rationnellement des principes de la philosophie en montrant qu'il s'agit de déterminations nécessaires de la raison, d'actes nécessaires de l'esprit; la réalité, c'est-à-dire en montrer l'applicabilité concrète" (4). Une telle déduction consiste à montrer qu'un concept est une condition de la conscience de soi en suivant une démarche synthétique qui remonte du conditionné (la conscience de soi) au conditionnant (les actes nécessaires de l'esprit). La réflexion commence donc par poser la conscience de soi comme hypothèse et examine les conséquences qui en découlent: s'il doit y avoir une conscience consciente d'elle-même, elle doit également posséder tel et tel concept. On constate ensuite que ni la conscience d'un objet quelconque ni le phénomène de la conscience empirique de soi ne peuvent être expliqués si l'on n'admet qu'un sujet est immédiatement conscient de lui-même (cf. notre § 2.3(1) et les notes (9) et (11) du ch. 2) et l'on en conclut que les concepts en question appartiennent originellement à l'être raisonnable (5).

savoir qu'une telle contrainte (/la nécessité qu'il pense la loi morale/) est en lui, mais il veut encore examiner comment elle prend naissance" ("Oder der Mensch bleibt mit seinen Gedanken nicht bei der Thatsache stehen, (...) befriedigt sich nicht mit der factischen Erkenntniss, sondern verlangt eine genetische, will nicht bloss wissen, dass eine solche Zunöthigung in ihm ist, sondern er will zusehen, wie sie entstehe"; SL I, Vorerinnerung, SW IV, 14).

(4) "La necessità, cioè dedurli razionalmente dai principi della filosofia, mostrando che si tratta di determinazioni necessarie della ragione, di atti necessari dello spirito; la realtà, cioè mostrarne la concreta applicabilità" (PA, 230).

(5) "Par l'être raisonnable, aussi certainement qu'il est tel, il est agi nécessairement d'une certaine manière déterminée" ("...es wird durch das vernünftige Wesen, so gewiss es ein solches ist, nothwendig auf eine gewisse bestimmte Weise gehandelt"; NR Ein 11 1), SW III, 8 (t: 23)). Cf. aussi la description de la méthode génétique dans NM K 2.Ein § 6, 20 (t): "Je me pose, et en le faisant, je remarque que je le fais d'une certaine manière et que je ne le fais que de cette manière (...). Le processus suivant lequel nous pensons nécessairement constitue les lois de la pensée" ("...ich setze mich, und indem Ich diess thue, bemerke ich, ich thue es auf eine gewisse Art und kann es nur so thun; (...) dieses nothwendige Denken sind Denkgesetze"). On remarquera que la déduction génétique sur laquelle repose toute la première partie de la deuxième exposition de la W. L. correspond formellement au modus ponendo

3. La déduction du concept du droit et celle du principe de la morale partent donc d'un même point: "Les deux sciences adoptent comme point de départ la volonté, comprise comme manifestation originaria, du moi et comme libre causalité sur des objets extérieurs par l'entremise de concepts; mais les deux déductions divergent tout de suite, car, alors que celle du concept du droit met en lumière l'élément objectif impliqué dans le vouloir, celle du principe de la moralité se concentre sur le vouloir lui-même saisi dans sa pureté et dans son absoluité" (6).

4. Notre but n'étant pas de traiter des doctrines du droit et de la morale en tant que telles, mais de retrouver en elles les premiers éléments de la réflexion qui conduira à l'établissement d'une nouvelle exposition de la doctrine de la science, nous n'étudierons ici que les toutes premières étapes de ces deux déductions, c'est-à-dire précisément celles qui sont communes aux deux sciences et centrées sur l'idée de volonté. Pour chacune des déductions, nous donnerons en premier lieu un commentaire littéral des textes qui nous concernent, après quoi nous nous efforcerons de synthétiser dans une conclusion intermédiaire les enseignements qu'il nous semblera par cette lecture avoir acquis sur notre problème et nous les comparerons à ce que nous savions déjà jusqu'alors.

ponens: $((p \supset q) \wedge p) \supset q$. Sur "la recherche des conditions de la conscience de soi" cf. PA 1, 243-4.

(6) "Entrambe le scienze assumono come punto di partenza la volontà, intesa come manifestazione originaria dell'io e come libera causalità su oggetti esterni mediante concetti; ma le due deduzioni divergono subito, perché mentre quella del concetto di diritto mette in luce l'elemento oggettivo implicato dal volere, quella del principio della moralità si concentra sul volere stesso colto nella sua purezza e assolutezza" (PA 1, 259, nota 12; cf. aussi notre note (2) et les textes cités).

3.2. "FONDEMENTS DU DROIT NATUREL"

3.2.1. Analyse et commentaire des §§ 1 et 2

1. "Si un être raisonnable doit se poser comme tel, il lui faut s'attribuer une activité dont le fondement ultime réside absolument en lui-même", nous dit notre auteur (7). Or, nous l'avons vu, pour qu'une conscience de n'importe quel objet puisse apparaître, le sujet conscient doit être conscient de lui-même, c'est-à-dire que l'être raisonnable doit effectivement se poser comme tel (8). En effet, "tout être, aussi bien celui du moi que celui du non-moi, est une modification déterminée de la conscience; et sans conscience il n'y a pas d'être" (9). L'antécédante de la proposition hypothétique citée ci-dessus doit donc être reconnue comme vraie: "L'être raisonnable se pose nécessairement" (10). Il se pose, c'est-à-dire qu'il accomplit l'activité revenant sur elle-même dans laquelle "l'être agissant et l'être agi sont un et même" (11) et dans laquelle il reconnaît donc n'être rien d'autre que cette

(7) Dans l'analyse qui suit nous citerons la traduction d'A. Renaut et ne donnerons plus le texte allemand en note, tant que nous suivrons le cours de l'exposé: le lecteur pourra aisément retrouver les textes cités au moyen des numéros des paragraphes et des alinéas que nous donnerons entre parenthèses à la fin de chacune des sections de notre texte. Les citations provenant d'autres parties des Fondements du droit naturel ou d'autres ouvrages seront, en revanche, traitées comme jusqu'à présent.

(8) Cf. notre § 2.2(1) et la note 9 du même ch. 2; nous verrons par la suite qu'il est également vrai que le sujet doit poser un objet pour pouvoir avoir conscience de lui-même, c'est-à-dire que la position du non-moi fait partie des conditions de la conscience de soi.

(9) "Alles Seyn, des Ich sowohl, als des Nicht-Ich, ist eine bestimmte Modification des Bewusstseyns; und ohne ein Bewusstseyn giebt es kein Seyn" (NR Ein I 3, SW III, 2 (t:18)).

(10) "Das Vernünftige Wesen setzt nothwendig sich selbst" (ibid.). Il convient de remarquer que l'expression "la position de soi-même" ne signifie pour Fichte rien de plus que "la réflexion sur soi-même" (§ 1, 1); elle n'implique donc pas, pas plus que cette deuxième formulation, que le moi se pose en tant qu'être: "le moi lui-même n'est rien d'autre qu'un agir sur soi-même" ("...das Ich selbst ist nichts anderes, als ein Handeln auf sich selbst"; NR Ein I 1, SW III, 1 (t:17)); cf. tout l'alinéa, ainsi que la note qui s'y rapporte; cf. aussi la note (10) de notre ch. 2.

(11) "Le caractère de la rationalité consiste en ce que l'être agissant et l'être agi sont un et même" ("Der Charakter der Vernünftigkeit besteht darin, dass das Handelnde und das Behandelte Eins sey und

activité elle-même, dont tout être dépend (ce qui permet de conclure que l'antécédante et la conséquente sont des "propositions réciproques" (12).

2. Or toute activité, toute réflexion, se dirige sur quelque chose qui est son objet. On nommera A la réflexion en question et B l'objet sur lequel elle se dirige (13). Quel est donc le caractère de ce B, de cet "être agi"? Nous l'avons vu, il doit ne faire qu'un avec "l'être agissant", le sujet de la réflexion, et doit donc, comme ce dernier, être une activité revenant sur elle-même. Il doit de plus être quelque chose de limité; l'être raisonnable dont il est ici question est en effet l'être raisonnable fini, or celui-ci ne peut diriger sa réflexion, ou son activité en général, que sur un objet fini (14). En dehors de B, qui est objet de l'activité A et est lui-même une activité qui ne fait qu'un avec A, devra donc subsister quelque chose qui sera radicalement opposé aussi bien à A qu'à B, puisqu'il sera ce qui limite B ("das Begrenzende"), un "non-B", et que la réflexion A devra nécessairement

ebendasselbe"; NR, Ein l 1, SW III, 1 (t: 17)). Il conviendra de ne pas oublier, dans l'analyse qui suit, que, comme le dit Heimsoeth, pour Fichte "toute pensée est un acte, un accomplissement" ("Alles Denken ist Akt, Vollzug"; HEI, 89). Même la réceptivité de l'intuition sensible sera donc qualifiée d'activité (cf. ci-dessous, 3.2.1(3-5)).

(12) La proposition hypothétique par laquelle s'ouvre le paragraphe 1 n'est donc pas une conditionnelle ($p \supset q$), mais plutôt une biconditionnelle ($p \equiv q$).

(13) Il faut remarquer que le terme "réflexion" ("Reflexion") désigne ici un mouvement de la conscience qui se dirige sur un objet en général, et non pas le mouvement spécifique de la conscience qui se prend elle-même pour objet. Pour désigner ce dernier Fichte utilise en effet l'expression "réflexion sur soi-même" ("Reflexion über sich selbst" ou "Reflexion auf sich selbst"); "réflexion" est donc ici synonyme d'"activité" ("Thätigkeit") et ces deux termes désignent le genre dont "la réflexion sur soi-même", ou "l'activité revenant sur elle-même" (in sich zurückgehende Thätigkeit) ne représentent qu'une des espèces.

(14) L'argumentation de Fichte repose donc ici sur une simple définition, celle de l'être raisonnable fini. Dans la W.L. nova methodo la nécessité de poser le non-moi sera déduite à partir de l'analyse de l'activité du moi lui-même, de la complémentarité qui existe entre intuition intellectuelle et intuition sensible; ce qui reste ici d'arbitraire dans l'argumentation sera donc justifié (cf. 3.4.2(2)).

poser chaque fois qu'elle posera B, c'est-à-dire chaque fois que l'être raisonnable se posera lui-même (15). On nommera ce "limitant" C (§ 1, 1, SW III, 17).

3. Ce C n'est autre que le monde (c'est-à-dire le monde extérieur à la conscience). L'activité de l'être raisonnable dans l'intuition du monde (Weltanschauung) est en effet radicalement opposée à l'activité B: contrairement à celle-ci, elle ne doit pas revenir sur l'être agissant ("l'intuitionnant": "das Anschauende"), mais avoir pour objet ce qui lui est opposé et le limite. L'être-raisonnable et le monde d'une part, l'intuition de soi et l'intuition du monde d'autre part, s'opposent et se limitent réciproquement. L'intuition de l'être raisonnable portera donc soit sur lui-même soit sur le monde et, dans la mesure où ces deux objets s'opposent en tous points (ce que le moi est, le monde ne l'est pas), les caractères de ces deux intuitions s'exclueront radicalement.

(15) Certaines formulations du début du § 1 I pourraient inciter le lecteur à faire une distinction entre "l'activité revenant sur elle-même" et "l'acte de cette activité" qu'est "la position de soi-même". L'expression "c'est par l'acte d'une telle activité que l'être raisonnable se pose" pourrait même suggérer que trois niveaux sont ici présents: l'être raisonnable, son activité et l'acte de cette activité. Ce problème n'est pas sans liens avec la question difficile des rapports entre la conscience de soi et la conscience de la conscience de soi, entre l'intuition intellectuelle du moi et celle du philosophe (cf. notre § 1.2.4(4)); dans le cas présent, ces différentes formulations nous semblent désigner une seule et même chose: l'être raisonnable n'est pas à distinguer de son activité, car "le moi lui-même n'est rien d'autre qu'un agir sur soi-même" ("das Ich selbst ist nichts anderes, als ein Handeln auf sich selbst"; NR Ein I 1, SW III 1 (t: 17)) et "l'activité revenant sur elle-même" n'est telle que si elle est "l'acte de la position de soi-même"; si elle était conçue comme la faculté d'accomplir cet acte elle ne serait en effet plus activité, mais repos: "la puissance n'est pas non plus activité, la puissance n'est pas l'action mais, au contraire, ce par quoi seul l'action est possible (...). La puissance, le repos et la déterminabilité sont une seule et même chose" ("... auch Thätigkeit ists (/das Vermögen/) nicht, Vermögen ist nicht Handlung, sondern das wodurch Handlung erst möglich wird. (...) Vermögen, Ruhe, Bestimmbarkeit sind eins"; NM K § 2 4), 39). Il ne faut cependant pas oublier que, si le moi est toujours une position de soi-même en acte, cette position n'est pas perçue consciemment par le moi, mais ne le sera que lorsqu'il accédera au point de vue philosophique (cf nos §§ 1.2.2 & 1.2.4(4)).

4. Ainsi, puisque l'activité dirigée sur le monde est déterminée par l'objet quant à son contenu (bien qu'elle ne le soit pas quant à sa forme, c'est-à-dire qu'il est contingent qu'elle se produise ou non), puisque nos représentations doivent se conformer à l'être des objets qui nous apparaît indépendant de nous, l'activité B devra se déterminer par elle-même à agir de telle ou telle façon. L'intuition de soi ne saurait en effet se régler sur un objet extérieur à elle-même, puisqu'elle n'a pas d'autre objet qu'elle-même: Toute l'activité de l'être raisonnable se scinde ainsi en deux espèces dont la différence spécifique sera la liberté ou l'assujettissement: "l'activité qui intervient dans l'intuition du monde est elle-même cette activité libre (/B/) sur le mode de l'assujettissement (Gebundenheit) et inversement l'activité libre est celle qui est employée dans l'intuition du monde quand l'assujettissement est supprimé".

5. Parce que, ainsi que nous l'avons vu, l'activité A ne peut pas poser B comme son objet sans poser en même temps un C qui lui soit opposé, l'être raisonnable ne peut pas prendre conscience de son activité dirigée sur B sans prendre également conscience d'une activité dirigée sur C, sur le monde. Celle-ci peut se perdre dans l'objet qui est alors perçu comme une entité possédant un être propre indépendant de l'activité du moi et qui limite cette activité: le moi, constatant que l'action par laquelle il pose l'objet est nécessaire, oublie que c'est lui qui le pose et lui attribue une existence nécessaire (16), ainsi "cet agir prend l'allure d'un simple acte de concevoir, d'appréhender et de comprendre un donné" (17), bref, il devient représentation et concept, l'activité est retenue et niée. Mais l'activité dirigée sur C peut également être accompagnée de la conscience du fait que c'est le

(16) "Cela qui surgit dans un agir nécessaire, mais par quoi le moi, pour la raison indiquée, ne prend pas conscience de son agir, apparaît lui-même comme nécessaire, c'est-à-dire que le moi, lors de la présentation de cet être, se sent contraint" ("Dieses in einem notwendigen Handeln Entstehende, wobei aber das Ich seines Handelns sich aus dem angezeigten Grunde nicht bewusst wird, erscheint selbst als notwendig, d. h. das Ich fühlt in der Darstellung desselben sich gezwungen"; NR Ein 1 5, SW III, 3 (t: 19)).

(17) "...wird dieses Handeln (...) zu einem blossen Begreifen, Auffassen und Umfassen eines Gegebenen" (NR Ein 1 6, SW III, 4 (t:20)).

moi qui pose l'objet et, dans cette mesure, elle nie les objets conçus comme entités liant le moi (18). Elle est alors causalité (Wirksamkeit) sur les objets; c'est là l'activité libre B considérée en relation avec le monde. Si on la considère en relation avec le moi, ce que l'on doit faire puisqu'elle est un retour de celui-ci sur lui-même, elle devra être une "libre auto-détermination à la causalité (freie Selbstbestimmung zur Wirksamkeit)", "l'acte de former le concept d'une causalité hors de nous, dont nous avons le projet, autrement dit: d'une fin (Zwecke)" (§ 1, 11-111a, SW III, 18-20).

6. "C'est uniquement par la médiation d'une telle activité que la conscience de soi devient possible", car elle seule satisfait aux conditions de la conscience de soi, dont l'objet doit être une activité revenant sur elle-même, finie et limitée et en relation avec ce qui la limite. Quiconque admet la conscience de soi doit donc admettre également cette activité, car le moi pratique est "le moi pour la réflexion, le moi posé par lui-même et qui doit être posé par soi dans la réflexion". On a ainsi éclairci ce qu'est l'essence du moi qui est objet, du deuxième moment de la conscience de soi qui est activité (19) (§ 1, 111b-c).

7. "Par l'acte de poser sa faculté de causalité libre, l'être raisonnable pose et détermine un monde sensible en dehors de lui". Nous avons vu que le moi ne peut se poser lui-même que comme activité pratique finie (B), qu'en posant simultanément une limite de cette activité pratique (C) qui sera le monde sensible. En effet, "seul ce qui est absolument spontané (das absolut Selbstthätige), autrement dit: pratique est posé comme subjectif, comme appartenant au moi". Ce qui ne

(18) Il faut néanmoins remarquer que ce n'est que pour le philosophe transcendantal qu'existe une conscience distincte de la position de l'objet par le moi et de la négation de l'objet conçu comme chose en soi impliquée par l'activité B. Pour la conscience commune, la causalité du moi sur les objets se réduira à modifier les figures des choses ("Gestalten der Dinge") qui lui sont absolument données et qu'il ne peut ni produire e nihilo ni anéantir; c'est ainsi que, dans le point de vue commun, on distinguera forme et matière des objets (cf. NR § 2 11 et notre commentaire (3.2.1(9))).

(19) Cf. notre § 2.2(3 & 5).

se détermine pas soi-même, ce qui n'accomplit pas une activité revenant sur elle-même (Selbsttätigkeit), est considéré par le moi pratique comme indépendant de lui-même et le moi pratique estime pareillement exister et déterminer ses buts indépendamment du monde. Ainsi apparaît un système des objets qui, semble-t-il, ne doit pas être par l'activité du moi, mais se trouver avec celui-ci dans une relation d'exclusion réciproque. C'est là, tout au moins, ce qui doit apparaître à la pensée commune (gemeiner Menschenverstand) pour laquelle le monde existerait même si elle-même n'existait pas, alors que "le philosophe transcendantal doit admettre que tout ce qui est, ne peut être que pour un moi, et que ce qui doit être pour un moi ne peut être que par le moi". Le philosophe ne doit pas réfuter la pensée commune mais montrer pourquoi elle doit nécessairement avoir la conviction qui est la sienne: cette conviction provient de ce que l'on oppose notre faculté pratique et notre faculté théorétique, notre capacité d'agir sur les objets et leur action sur nous, de telle façon que, considérant unilatéralement l'action du monde sur nous, on lui attribue une existence indépendante. C'est là ce que chacun fait dans son activité quotidienne, et avec raison, mais l'idéalisme transcendantal s'élève au-dessus de ce point de vue et de la division du pratique et du théorétique, il "rassemble l'activité théorétique et l'activité pratique en les comprenant comme activités en général, et par là en vient nécessairement -puisque dès lors il n'y a pas de passivité dans le moi, sur quelque mode que ce soit- au résultat que tout le système des objets doit être produit par le moi lui-même" (§ 2, I-Corollaires, SW III, 23-8).

8. "Par cet acte de poser une activité libre, le monde sensible est en même temps déterminé, c'est-à-dire qu'il est posé avec certaines caractéristiques inaltérables et universelles". En effet, le monde sensible est posé comme ce qui limite cette activité libre (B), c'est-à-dire comme ce qui se trouve à l'extérieur de la sphère du moi (qui n'est autre que B), comme un non-moi. Les propriétés du monde sensible doivent donc être exactement contradictoires à celles du moi. Or celles-ci sont la liberté, c'est-à-dire l'infinie déterminabilité par soi-même, l'agir et le devenir (il ne peut en effet y avoir dans le moi rien qui dure indépendamment de son auto-détermination, car cela s'opposerait à sa liberté); les caractéristiques du monde sensible

seront donc la fixité, l'être-déterminé une fois pour toutes, l'être (Seyn) et la durée immuable: "dans le moi réside la raison dernière de son agir; dans l'objet, celle de son être: car il n'a rien de plus que l'être" (20).

9. Cependant, ce que l'on affirme ici, c'est que l'objet appartenant au monde sensible est incapable de se modifier lui-même, d'entreprendre une action sur lui-même, puisque l'agir est le propre du moi, et non pas que cet objet n'est pas susceptible d'être modifié par le moi. L'activité du moi étant, si on la considère en relation avec la perception sensible, une causalité exercée sur les objets (21), ceux-ci, en effet, devront être infiniment modifiables par le moi. Ils pourront, certes, exercer une certaine résistance à l'action du moi de par leur inertie (Beharrlichkeit), de par la fixité de leur être, mais ils ne pourront pas agir, entreprendre une action à proprement parler, contre la causalité exercée sur eux par le moi (22). Ceci n'empêche pas que "l'objet est posé comme annulant la causalité" du moi. Or le moi doit poser cet objet chaque fois qu'il se pose comme agissant sur le monde, puisqu'"il ne peut se poser comme agissant causalement sur un objet déterminé sans une représentation continue de cet objet déterminé".

(20) Alors que Fichte, dans le § 1 IIIa (cf. notre commentaire, (3.2.1(3-5))) déduisait de l'assujettissement (Gebundenheit) de l'activité du moi dans l'intuition sensible la liberté de l'action B, il déduit ici les propriétés du monde sensible à partir des propriétés du moi; le lecteur pourrait donc soupçonner ici un circulus in probando. Il nous paraît cependant que c'est la déduction de l'essence du monde à partir de l'essence du moi qui est première dans la démarche de l'auteur: c'est l'intuition intellectuelle du moi elle-même qui nous oblige à considérer le moi comme une activité, et non son opposition au non-moi, puisque celui-ci ne peut et doit être posé qu'à partir du moment où le moi est posé en tant qu'activité. La forme que prend la déduction de la liberté de l'activité B au § 1 III nous semble donc être essentiellement motivée par la volonté de l'auteur de confirmer la remarque, plutôt incidente, présentée dans le § 1 II, qui exclut que l'activité du moi dans l'intuition sensible (activité qui, remarquons-le, n'a à ce moment pas encore été déduite génétiquement) puisse être l'activité B. Ce flottement dans la structure de la déduction pourrait d'ailleurs trahir une conception encore mal assurée de l'intuition intellectuelle dans le présent écrit.

(21) Cf. § 1 IIIa et notre commentaire (3.2.1(5)).

(22) Comme l'explique l'auteur par la métaphore du ressort dans la Science de l'éthique (SL § 1, SW IV, 25-9; cf. notre § 3.3.1(8)).

La négation de la causalité du moi doit donc subsister à côté de cette causalité elle-même: "il surgit ici un conflit qui ne peut être résolu que par un flottement de l'imagination (Einbildungskraft) entre les deux termes, d'où surgit un temps. La causalité exercée sur l'objet se produit par conséquent de façon successive dans le temps". De plus, si l'on agit sur un seul et même objet dans le temps, on constatera que l'objet est constamment modifié; l'imagination, pour relier les multiples accidents qui, tout en s'excluant mutuellement, le caractérisent à des moments différents, devra alors produire un substrat que l'on appellera la simple matière. "De là vient que nous ne pouvons nous poser que comme modifiant la forme des choses, mais nullement la matière; (...) que pour nous la matière ne peut ni être augmentée, ni être diminuée" et qu'elle "nous est originairement donnée". Tout cela est exact du point de vue de la conscience commune mais doit être expliqué à partir d'un point de vue plus élevé par le philosophe transcendantal: les propriétés du non-moi ne sont autres que des conditions de la conscience de soi et ne doivent donc être posées que si le moi lui-même doit l'être (§ 2, II, SW III, 28-9).

3.2.2. Conclusion

1. On aura remarqué que le terme "intuition intellectuelle" est absent de ces premiers paragraphes des Fondements du droit naturel. De même, la première aporie de la conscience de soi, le problème de la régression à l'infini, n'y est pas explicitement mentionnée. Certes, l'activité du moi est ici caractérisée comme identité de l'"être agissant" et de l'"être agi", comme "activité revenant sur elle-même", expression qui sera utilisée dans les écrits postérieurs pour désigner l'intuition intellectuelle elle-même (23), mais l'auteur distingue encore la réflexion elle-même (A), c'est-à-dire l'activité du sujet (qui n'est autre que le sujet lui-même (24)), du substrat de cette activité (B, "le

(23) Cf. ci-dessous, §§ 3.4.2. sqq.,

(24) Cf. notre note (15).

substrat ultime et le dernier" (25)), de son objet. A et B sont donc considérés comme identiques quant à leur essence, tous deux sont une activité revenant sur elle-même, mais ils sont encore distincts dans leurs fonctions respectives: A est le sujet de la réflexion, B son objet. Il n'y a là, on le voit, rien qui contredise la théorie de la conscience de soi comme réflexion pour laquelle, comme on l'a déjà mentionné, "le sujet se fait son propre objet" (26), alors que la théorie fichtéenne de la conscience de soi comme intuition intellectuelle affirmera que le pôle-sujet dans la conscience de soi doit être immédiatement et simultanément sujet et objet.

2. On ne s'étonnera pas, dans ces circonstances, que la deuxième aporie ne soit pas non plus envisagée ici. Pour que l'être raisonnable puisse se poser comme tel, pour qu'il puisse être conscient de lui-même, il doit se prendre lui-même pour objet, nous dit l'auteur, mais il ne cherche pas encore à déterminer comment cela est possible, à quelle connaissance préalable de lui-même il pourra comparer l'objet ainsi posé afin de s'assurer qu'il est bien identique à lui-même. N'ayant pas encore rencontré la nécessité de reconnaître dans la conscience de soi le moment de l'intuition intellectuelle, Fichte ne fait naturellement pas intervenir le "concept du moi" qui est "l'objet de l'intuition" et n'est rien d'autre que "l'intuition elle-même (...) comprise comme en repos" (27).

3. La théorie fichtéenne de la conscience de soi semble donc être encore incomplète dans l'écrit que nous venons d'examiner: l'accent y est mis sur le moment du moi-objet, de l'activité, et sur son essence. L'activité B, le moi pratique, l'activité réelle, y est conçue comme la médiation entre le moi et le non-moi: d'une part, elle doit être

(25) "Das letzte höchste Substrat (B) seiner Reflexion auf sich selbst" (NR § 1 I, SW III, 17 (t:33)).

(26) Cf. notre chapitre 2.2(2), en particulier la citation de D. Henrich (HEN 1, 157).

(27) "...das Object der Anschauung / vor der Anschauung vorher daseyn soll. Dieses Objekt ist eben der Begriff. (...) dieses nichts anderes (/ist/), als die Anschauung selbst (...) als Ruhe aufgefasst" (VE § III, SW I, 533-4).

rapportée au non-moi, en tant que causalité sur les objets et, d'autre part, elle doit être rapportée au moi, puisqu'elle est une libre auto-détermination à la causalité. Elle est ainsi le lien entre la volonté et la représentation qui ne peuvent être l'une sans l'autre: le "se représentant" (das Vorstellende) est substantialiter "ou bien un être effectivement voulant, ou bien un être posé et caractérisé par son aptitude à vouloir" (28). Cette radicale unité du théorique et du pratique qui est ici affirmée (29) est le fondement même du point de vue adopté par l'auteur dans la deuxième exposition de la doctrine de la science, point de vue que H. Heimsoeth qualifie d'idéalisme éthique et qui surgit de la question: "comment le subjectif produit-il un effet dans l'objectif?" (30). Il ne faut toutefois pas oublier que le principe de toute la réflexion philosophique n'est pas le vouloir, que celui-ci n'est qu'une condition de la conscience de soi, puisque lui-même se perd dans l'objet, dans la chose voulue. Comme le déclare Heimsoeth, "Fichte ne part pas du principe du vouloir, mais, au contraire, de la pure conscience de soi. Mais le tout est vu à partir du vouloir" (31). On peut donc en conclure que ces premiers paragraphes du Droit naturel ne nous apportent pas seulement d'utiles précisions au sujet de la nature du premier moment de la conscience de soi, de l'activité (réelle) du moi-objet, mais qu'ils préparent déjà le point de vue qui sera celui des œuvres postérieures et introduisent certains concepts dont celles-ci feront un abondant usage, notamment la notion d'"activité revenant sur elle-même" ("in sich zurückgehende Tätigkeit").

(28) "Dies (/das Vorstellende/) aber ist (...) entweder ein wirklich Wollendes, oder doch durch seine Willensfähigkeit Charakterisiertes" (NR § 1 Corollarium 2; SW III, 22 (t: 38)).

(29) Cf. aussi § 2 I Corollaire 2 et notre commentaire (3.2.1(7)).

(30) "...wie wirkt das Subjektive sich in Objektives aus?" (HEI, 80).

(31) "...Fichte geht nicht von dem Prinzip im Wollen, sondern vom reinen Selbstbewusstsein aus. Aber vom Willen her (...) ist das Ganze gesehen" (HEI, 91).

3.3. "SYSTEME DE L'ETHIQUE"

3.3.1. Analyse et commentaire du § 1

1. De même que les Fondements du droit naturel commençaient par une "Déduction du concept du droit", l'exposition de la doctrine morale s'ouvre par une "Déduction du principe de la moralité" qui devra être une déduction génétique, c'est-à-dire qu'elle devra montrer que ce principe (et donc, par son entremise, l'ensemble du système de la moralité qui en sera déduit) est une condition de la conscience de soi (1). Cette nouvelle déduction sera plus complexe que celle que nous venons d'examiner et nous offrira une approche de la conscience de soi plus complète que celle des Fondements du droit naturel. Nous avons en effet constaté que c'était essentiellement la nature du moi-objet qui y était étudiée, conformément aux intentions de l'auteur (2), alors que la nouvelle déduction se penchera successivement sur le moi-objet (§ 1), sur le moi-sujet (§ 2) et sur la relation réciproque de l'un avec l'autre (§ 3).

2. Dans la "Remarque" qui clôt le § 1, l'auteur rappelle effectivement "que le moi est ici considéré seulement comme objet; mais pas comme moi en général" (3). La tâche du philosophe sera donc de le "penser comme quelque chose de subsistant et de fixé", de rechercher l'essence du moi

(1) Cf. notre § 3.1. Comme dans le § 3.2, nous nous abstiendrons de donner le texte allemand et les références de nos citations tant que nous suivrons le cours de l'exposé. Nous traduirons directement le texte original en nous aidant parfois de la traduction italienne de R. Cantoni (SL C) et donnerons entre parenthèses à la fin de chaque section les coordonnées des textes étudiés.

(2) Cf. notre § 3.2.2, en particulier (3). Fichte affirme dans une note du § 1 du Droit naturel que pour le moi réfléchissant (le moi-sujet) "un autre moi doit donc être objet, c'est-à-dire que ce moi doit pour lui-même être objet. Comment est-ce possible? C'est de cela qu'on traite ici" ("Für dieses reflectierende Ich nun soll ein anderes Ich, d. h. dieses Ich soll für sich selbst Objekt seyn. Wie ist dies möglich? davon wird hier geredet"; NR § 1 Corollarium 1, SW III, 21 (t: 37-8)).

(3) "...nicht aber als Ich überhaupt". Cantoni traduit par "non già come io assolutamente" (SL, SW IV, 29; SL C, 389).

considéré comme substance (4). En d'autres termes, le moi qui est objet dans la conscience ne devra pas être produit, mais trouvé. La solution du "problème: se penser soi-même simplement en tant que soi-même" ne consistera plus, comme dans le Droit naturel, à se poser comme doté d'une libre causalité (5), mais à se trouver: "je ne me trouve moi-même, en tant que moi-même, qu'en tant que voulant" (§ 1, SW IV, 18).

3. Suivons l'"explication" que l'auteur donne de ce "théorème". "Je me trouve" signifie que dans ma pensée de moi-même je n'oppose pas le pensé et le pensant, comme je le fais lorsque je pense un objet extérieur: "le concept 'moi' est donc pensé lorsque dans la pensée le pensant et le pensé sont pris comme la même chose". Lorsque "je me trouve" j'accepte donc "ce qui est trouvé comme la même chose que moi qui suis ce qui trouve". "Je me trouve" implique que je ne dois pas produire le moi-objet, mais que je dois le saisir (auffassen) sans le modifier par cela, qu'il doit exister indépendamment de mon acte de le saisir et lui être "donné". Ceci n'est pourtant vrai que si l'on se place dans la perspective d'une "exposition des purs faits de la conscience": le moi-objet est simplement donné à la conscience commune dans le cogito, mais il en sera tout autrement dès que l'on se placera dans un point de vue spéculatif plus élevé.

4. Enfin, "je me trouve en tant que voulant, et je ne peux me trouver qu'en tant que voulant". On ne peut comprendre ce que c'est que "vouloir" que par une intuition intellectuelle (6), mais chacun en est

(4) "Zuvörderst ist der Form nach die Aufgabe die, das Ich in der geforderten Abstraction, als ein bestehendes, fixiertes zu denken" (SW IV, 27-8). Fichte ajoute cependant que l'essence dont il s'agit est "l'essence du moi pour le moi" et non pas l'essence d'un moi qui serait "chose en soi".

(5) Cf. le théorème premier du § 1 (NR, SW III, 17 (t:33)).

(6) Il ne s'agit bien sûr pas ici de l'intuition intellectuelle du moi comme sujet-objet que nous avons mentionnée parmi les moments de la conscience de soi. Celle-ci n'apparaît en effet que dans la reconstruction philosophique de la conscience de soi, mais nullement dans la conscience commune, comme l'intuition réelle du vouloir dont il est ici question et qui est un fait de la conscience. Cf. notre introduction, §§ 1.2.2 & 1.2.4(4).

capable sans difficulté. Or, sitôt que je prends conscience d'un vouloir, je lui ajoute par la pensée quelque chose qui doit posséder ce vouloir, une substance qui existe indépendamment de la conscience que j'en ai. De plus, je prends conscience de ma prise de conscience (c'est d'ailleurs ce que nous avons fait à l'instant dans la proposition qui précède) et je rapporte de même cette nouvelle conscience à une substance qui est consciente. Or "cette substance qui est consciente est pour moi exactement la même que celle qui veut; et, par là, je trouve, en tant que ce qui veut, moi-même...". Je ne connais donc la substance du moi que par les deux formes sous lesquelles elle se manifeste: la pensée (ou la "conscience en général") et le vouloir. Mais la pensée est conscience et ne peut être objet d'une conscience particulière que si elle est déjà conscience de quelque chose; la seule expression originellement objective de la substance du moi est donc le vouloir qui reste toujours objectif, n'est jamais une pensée mais toujours "l'extériorisation de l'activité réflexive (Selbsttätigkeit)" (§ 1, Erklärung, SW IV, 18 - 21).

5. Ce qui précède n'était qu'une explication du théorème n° 1, basée sur l'observation des "faits de la conscience" (commune). L'auteur s'attachera désormais à nous en donner une preuve, bien qu'il en ait déjà donné une, nous dit-il, dans le § 1 du Droit naturel; il est en effet convaincu "que la clarté de la compréhension, aussi bien chez l'auteur que chez le lecteur, gagne beaucoup à ce que la même vérité soit exposée à des moments différents et dans des connexions (Verbindungen) différentes" (7). Le point de départ de cette preuve est

(7) On remarquera l'importance de cette conviction pour le développement de l'oeuvre de Fichte, en particulier en ce qui concerne la partie centrale de la doctrine de la science, constamment remaniée par son auteur (Pareyson en mentionne quinze rédactions dont nous possédons, intégralement ou partiellement, le texte publié ou le manuscrit (PA 1, 25)). Cf., à propos de la multiplicité des exposés de la W.L.: PA 1, 25-8 ("Introduzione", §§ 11-13) & 65 ("nota" 1). L'auteur y soutient que les continuelles réélaborations du système sont le corollaire nécessaire de la conception fichtéenne de la philosophie (ibid., 27).

identique à celui que nous avons trouvé dans le Droit naturel: "le caractère du moi est qu'un agissant et ce sur quoi porte l'action soient une seule et même chose"; c'est là la signification du concept "moi", comme on l'a établi dans l'"explication" et comme chacun pourra le constater, pourvu qu'il se pense lui-même. Or il ne peut y avoir de conscience sans "opposition originelle d'un subjectif et d'un objectif" en elle, sans "quelque chose dont on est conscient et qui n'est pas la conscience elle-même" (ceci également a été expliqué plus haut et peut être trouvé par chacun en soi-même). Le moi qui sera objet de la conscience devra donc "être moi tout à fait indépendamment de la conscience", c'est-à-dire "être trouvé comme moi". Comme il devra cependant être un moi, il devra être un agir revenant sur lui-même, sans être pour autant une pensée, il sera donc une activité réelle sur soi-même qui ne peut être qu'objet pour la conscience, par opposition à l'activité idéale qui est toujours conscience, intuition de quelque chose, et n'est jamais simplement objet de conscience. Il sera "une auto-détermination réelle de soi-même par soi-même, c'est-à-dire un vouloir" (§ 1, Beweis, SW IV, 21-2).

6. Cependant, ce vouloir, devant être un fait de la conscience, devra être perceptible, c'est-à-dire qu'il devra être "un vouloir déterminé dans lequel quelque chose est voulu". Ce n'est en effet que dans l'abstraction opérée par le philosophe que l'on peut parler d'un vouloir en général, d'un vouloir indéterminé. Tout vouloir perceptible par la conscience commune en tant que purement objectif implique l'exigence qu'un objet d'abord conçu comme simplement possible devienne un objet réel de l'expérience sensible. Cette exigence suppose elle-même que nous possédions le concept d'un monde qui nous soit extérieur et avec lequel nous soyons en relation; je ne me perçois donc pas dans mon vouloir déterminé, "comme je suis en moi et pour moi, mais, au contraire, comme je puis devenir dans une certaine relation avec des choses se trouvant à l'extérieur de moi". Pour qu'il puisse trouver l'essence authentique du moi, le philosophe devra donc faire abstraction de tout ce qui, dans les actes de volonté réels et déterminés que perçoit la conscience commune, est étranger au vouloir lui-même. Le vouloir devra donc être "quelque chose de premier et de fondé absolument

sur soi-même et sur rien d'extérieur à soi" (8). Il ne peut donc être décrit que négativement, par le fait qu'il ne peut être connu qu'immédiatement, et non pas médiatement par l'intermédiaire de quelque chose d'autre: il ne pourra pas être expliqué par l'action de quelque chose d'extérieur au moi, mais seulement à partir du moi lui-même, "son absoluité serait ce qui lui resterait après l'abstraction requise de tout ce qui lui est étranger" (§ 1, Corollarium, 2-3; SW IV, 23-5).

7. Personne ne pourra jamais expliquer notre volonté à partir d'une cause externe déterminée et celui qui affirmerait qu'elle a certes une cause extérieure à nous, mais que celle-ci nous est incompréhensible, ne pourrait alléguer la moindre raison. On n'aurait pourtant aucun argument théorique valable à lui opposer; celui qui décide de considérer l'absoluité du vouloir comme inexplicable et comme la seule vérité dont nous soyons en possession et à l'aune de laquelle toute autre vérité devra être jugée le fait à la suite d'un intérêt pratique: "je veux être autonome, c'est pourquoi je me considère comme tel". Cette conviction dont part la philosophie transcendantale est une foi, mais le dogmatisme, bien qu'il l'ignore généralement, part également d'une foi: la croyance en l'existence de la chose en soi (9).

(8) "Das Wollen, als solches, ist ein erstes, absolut in sich selbst, und in nichts ausser ihm gegründetes" (SW IV, 24). R. Cantoni traduit: "Le vouloir, en tant que tel est en lui-même premier et absolu et n'est fondé sur rien d'extérieur à soi" ("Il volere, in quanto tale, è in sé stesso un primo assoluto e non fondato in nulla fuori di sé"; SL C, 33); cependant, la ponctuation nous paraît contredire cette interprétation, de même que la reprise, quelques lignes plus bas, de l'expression "sein durch sich selbst begründetes".

(9) L'auteur renvoie à sa Première introduction à la W.L. (1.EIN § 5, SW I, 434-5 (t: 253)). On peut en consulter, sur l'opposition de l'idéalisme et du dogmatisme, les §§ 3 à 6 (SW I, 425-40 (t: 247-57)); le § 5 présente la thèse de l'égale valeur théorique de l'idéalisme et du dogmatisme et de la nécessité que le choix de l'un ou de l'autre soit basé sur un intérêt pratique, mais le § 6 affirme que le dogmatisme est incapable d'expliquer la représentation sans la réduire à "une sorte de chose" (SW I 439 (t: 256)). Cf, aussi: HEI, 74-7 et 82-6 (où l'auteur montre que l'idée du choix fondé sur l'intérêt pratique, selon la célèbre formule "Ce que l'on choisit comme philosophie dépend de l'homme que l'on est" ("Was für eine Philosophie man wähle, hängt (...) davon ab, was man für ein Mensch ist"; SW I, 434 (t: 253)), n'implique pas un relativisme) et PA 279-81 ("Reciproca esclusione e inconfutabilità di idealismo e realismo"; "Dilemma da decidersi praticamente") (où l'on

8. Comment pourra-t-on alors penser l'absoluité du vouloir? Ce concept, nous dit l'auteur, pourrait bien être, vu l'abstraction dans laquelle il doit ici être considéré, "le plus difficile de toute la philosophie". On cherchera donc à l'illustrer par l'exemple d'un ressort qui résiste à une pression exercée sur lui. La cause de la résistance n'est pas cette pression, mais une action interne du ressort, une auto-détermination. Elle correspond à ce qu'est chez l'être raisonnable le pur acte de vouloir. De même que la résistance du ressort ne devient effective que si une pression est exercée sur lui, le vouloir de l'être raisonnable ne peut s'extérioriser en une volonté déterminée que s'il se trouve en relation avec quelque chose d'extérieur; il faut cependant faire ici totalement abstraction de cette chose extérieure, comme nous l'avons déjà vu, et il ne subsistera alors du phénomène examiné que la tendance interne à résister ou à vouloir. On pourra donc nommer le fondement de la volonté, sans prétendre le rendre absolument clair par là, "tendance absolue vers l'absolu; absolue indéterminabilité par quoi que ce soit d'extérieur, tendance à se déterminer absolument soi-même, sans aucune pulsion extérieure". Cette tendance devra être réelle, c'est-à-dire qu'elle ne devra pas être une pure capacité (Vermögen), et ne sera pas, comme la tendance interne du ressort, une pulsion (Trieb), puisque celle-ci agit nécessairement chaque fois que les conditions matérielles de son action sont données. Le résultat de notre enquête est donc que le moi-objet, s'il est considéré comme quelque chose de subsistant et de fixé et comme le fondement d'un vouloir absolu (c'est-à-dire d'une volonté indépendante de ce qui est extérieur au moi) "consiste en une tendance à l'activité réflexive (Selbsttätigkeit) par la volonté de l'activité réflexive" (§ 1, Corollarium, Anmerkung - Resultat; SW IV, 25-9).

explique que le choix entre idéalisme et dogmatisme est, selon Fichte, préphilosophique; cf. aussi à ce propos nos §§ 1.2.1 & 1.2.2).

3.2. Analyse et commentaire du § 2

1. Le § 1 a montré ce que le moi est lorsqu'il est pensé comme objet, mais le moi doit aussi être pensé comme sujet, puisqu'il n'est que s'il pose (c'est-à-dire intuitionne et pense) le moi-objet comme identique à soi-même. Le moi se distingue en effet de la chose en ce que celle-ci ne possède que l'être, alors que dans le moi l'être doit être uni à la conscience de l'être: il n'y a pas d'être du moi sans conscience de soi et, inversement, il n'y a pas de conscience de soi sans être de ce dont on est conscient. Si la tendance absolue qui a été décrite dans le § précédent est l'être du moi, il doit y avoir une conscience de cette tendance, un moi-sujet pour qui cette tendance est objet. On s'attachera donc dans ce qui suit à décrire aussi précisément que possible cette conscience; notre "problème" sera "de prendre conscience de façon précise de la conscience de son propre être originel" (§ 2, SW IV, 29-30).

2. Certes, dans le § précédent nous étions déjà conscients de cet "être originel", puisque nous en parlions, mais l'objet de notre conscience était produit par une abstraction exercée volontairement par le philosophe. Or s'il y a dans le moi, comme on l'a établi, une liaison immédiate de la conscience et de l'être, il faut admettre que ce même moi-objet existe originellement pour le moi dès qu'il y a un moi, c'est-à-dire dès qu'il y a conscience de quoi que ce soit, et ce avant même qu'une réflexion philosophique ne soit entreprise. Il existe pour le moi, donc celui-ci en possède une conscience originelle, indépendante de toute abstraction philosophique, bien que cette conscience ne se présente jamais à lui distinctement et isolément, mais seulement en relation avec la pensée d'un objet extérieur. L'objet de cette conscience originelle du moi n'est pas en lui-même différent de celui de la conscience du philosophe et celui-ci possède fondamentalement les mêmes formes de pensée (Denkformen) que la conscience commune; ces deux consciences se distinguent pourtant en ce que la conscience originelle du moi n'est pas consciente d'elle-même. Il est en effet de règle que la conscience commune, lorsqu'elle pense, n'examine pas sa pensée, mais seulement ce qu'elle pense et se perde elle-même, en tant que sujet, dans l'objet. C'est ce que la conscience du philosophe doit éviter, car

"tout ce qui importe à la philosophie, c'est connaître le sujet en tant que tel, pour pouvoir juger de ses influences sur la détermination de l'objet". Ceci n'est possible qu'à la condition que "la pure réflexion soit faite objet d'une nouvelle réflexion", c'est-à-dire que le philosophe acquière une conscience de la conscience originelle du moi (10) (§ 2, Zur Erläuterung; SW IV, 30-1).

3. Cette nouvelle réflexion, ne devant pas montrer que la conscience originelle appartient au moi, mais montrer comment elle surgit en lui, ne devra pas recenser de simples faits de la conscience, mais entreprendre une description génétique de la conscience originelle. Le point de départ de cette description est la "capacité absolue de l'intuition (das absolute Vermögen der Anschauung)" qui appartient au moi (11), et la capacité du moi d'intuitionner ce qu'il est lui-même. Il n'est pas nécessaire de dériver cette capacité d'un principe plus élevé, car ce n'est que par sa position qu'est posé un moi: sans conscience immédiate, pas de conscience en général et sans conscience, pas de moi. Si ce moi caractérisé par la faculté de l'intuition, c'est-à-dire par la pensée en général, pose la tendance à l'activité absolue comme soi-même, comme identique au pensant (ce qu'il fera nécessairement s'il veut obéir à l'invitation du § 1: "Se penser soi-même, simplement en tant que soi-même"), il en fait l'essence de l'intelligence. Par là, cette tendance devient à proprement parler liberté, elle "tombe sous la domination du concept" (12). La tendance, tant qu'elle était considérée comme pur objet, comme un être (comme c'était le cas au § 1), devait en effet précéder la conscience que l'on pouvait avoir d'elle; en effet, cette conscience est une intuition, or "toute intuition, en tant que telle, doit se diriger sur quelque chose qui existe indépendamment d'elle". Si, dans la conscience de soi, il en était vraiment ainsi, l'intelligence, le moi-sujet, serait reléguée à un rôle exclusivement

(10) Cf. les remarques de notre "introduction" concernant les deux "séries de la réflexion" (1.2.4(4)).

(11) Il faut entendre ici par intuition toute conscience immédiate, qu'elle soit intellectuelle ou sensible, qu'elle soit conscience du moi ou de quelque chose d'extérieur: "Une conscience immédiate s'appelle une intuition" ("Ein unmittelbares Bewusstsein heisst Anschauung"; SL § 3, SW IV, 47).

(12) Il s'agit là, comme on le verra dans ce qui suit, du concept de fin (Zweckbegriff).

passif, à la pure contemplation de la tendance et l'on ne pourrait naturellement pas assimiler la tendance en question à la liberté. "Il ne doit pas en être ainsi", nous dit Fichte, car, comme nous l'avons vu, "l'intuitionné (Angeschaute) est lui-même l'intuitionnant (Anschauende)". L'intelligence n'est donc pas liée par le vouloir, comme il pouvait paraître tant que l'on considérerait la tendance comme quelque chose d'absolu et de donné, mais elle ne fait qu'un avec le vouloir: le moi est "force absolue (absolute Kraft) accompagnée de conscience" (§ 1, Genetische Beschreibung; SW IV, 31-3).

4. L'auteur déclare que de la compréhension de cette pensée essentielle "dépend la possibilité de la compréhension de tout notre système". Il importe donc de la préciser; on commencera par se demander comment l'intelligence peut être libre et pourquoi elle seule peut l'être. Si l'on reprend l'exemple du ressort mentionné plus haut, on remarquera que personne n'affirmera que le ressort est libre et que cette liberté est cause de sa résistance, bien que cette cause lui soit effectivement intrinsèque. On ne l'affirmerait d'ailleurs pas davantage si l'on observait que le ressort tantôt résiste à la poussée exercée sur lui, tantôt ne résiste pas, sans cause apparente à cela: on ne saurait pas alors ce qui le détermine, mais on saurait qu'il est déterminé et qu'il ne se détermine pas lui-même. Si, en revanche, on observe que la résistance du ressort s'oppose à chaque poussée, on dira qu'il y est déterminé par sa propre nature. Cela signifie-t-il que le ressort soit libre? Il suffit que le lecteur prenne conscience de ce qu'il fait lorsqu'il pense une chose, nous dit Fichte, pour qu'il se rende compte que "la nature de la chose est son existence fixée, sans mouvement interne, en repos et morte": celui qui pense une chose pense aussi que, placée dans des conditions données, elle subira mécaniquement telle ou telle modification sans y pouvoir rien faire. La nature de la chose n'est pas du tout déterminée par la chose elle-même, car celle-ci devrait exister avant sa nature pour pouvoir la déterminer; or l'une ne peut exister avant l'autre "car la chose est elle-même sa nature et sa nature est la chose": on ne peut penser l'une sans l'autre. Celui qui pense la nature d'une chose pense donc un être, quelque chose de fixé et d'immuable (13), qui, placé dans des conditions données, s'extériorisera nécessairement sous une forme préétablie. Dans tout changement qui se produit dans le monde des

choses, un être surgit nécessairement d'un autre être (tel est ce changement considéré objectivement) et c'est lorsque nous rattachons ainsi l'existence d'un être à l'existence d'un autre être que naît pour nous le concept d'un être nécessaire (14) (tel est ce changement considéré subjectivement).

5. On peut déduire par opposition ("durch Gegensatz") quelles doivent être les caractéristiques d'un changement pour qu'on puisse le penser comme libre. Un tel changement se produit lorsque quelque chose n'est pas déterminé à changer, mais se détermine. Dans un tel changement ce ne peut être un être sans fondement qui apparaît (car un tel être serait impensable), mais un être dont le fondement n'est pas un autre être. "Or il n'y a pour nous hors de l'être rien d'autre que la pensée". Pour qu'une modification puisse être considérée comme le produit de la liberté, il faut donc qu'elle soit le produit d'une pensée. La pensée n'est en effet pas quelque chose de purement subsistant et de fixé par sa nature, contrairement à l'être qui, par là, ne pourrait être l'origine d'une modification libre (puisque celle-ci suppose la possibilité de se déterminer soi-même), "elle est seulement posée comme agilité de l'intelligence". Deux propriétés sont requises pour que l'on puisse penser que quelque chose se détermine soi-même, et elles ne reviennent qu'à l'intelligence (15): "Ce qui est libre doit être avant d'être déterminé, -il doit posséder une existence indépendante de son

(13) Sur les propriétés de l'être, qui s'opposent pour notre auteur en tous points à celles de la pensée (nous entendons par là l'activité de la conscience en général, théorique et pratique, ou encore "idéale" et "réelle"), cf. notre chapitre suivant (3.4.2(3-4)).

(14) La nécessité dont il est ici question n'est bien sûr pas la nécessité logique, mais la nécessité physique de l'effet qui résulte infailliblement d'une cause (au sens G du Vocabulaire... de Lalande).

(15) De même qu'il nous semblait indispensable, dans le § 1 du Droit naturel (cf. notre note (15) du ch. précédent) de considérer que l'être raisonnable et son activité sont une seule et même chose, il nous paraît ici indiqué de ne pas opérer de distinction entre l'intelligence et la pensée, bien que celle-ci soit qualifiée d'"agilité de l'intelligence" (SW IV, 36). En effet, l'intelligence n'a pas une activité, une pensée, mais elle est cette activité, sans quoi quelque chose qui n'est pas une activité, et est donc un être, devrait posséder une activité, ce qui est inadmissible dans la perspective de Fichte. On ne peut pas considérer davantage, nous semble-t-il, que l'intelligence est une capacité (Vermögen) par rapport à la pensée qui est activité, bien que l'intelligence, ou pensée, soit effectivement, en tant qu'activité idéale, une capacité, quelque chose de déterminable, par rapport à l'activité réelle, comme nous le verrons ci-dessous (3.4.3): l'intelligence n'est rien d'autre que son activité, car "ma conscience est moi" et "le moi n'est rien d'autre que son activité" ("...mein Bewusstsein ist Ich und Ich bin mein Bewusstsein (...) das Ich ist nichts als seine Thätigkeit": NM K, 2.EIN § 5, 18).

être-déterminé (Bestimmtheit)" et "il doit exister avant son être réel en tant qu'intelligence accompagnée du concept de son être", concept qui sera le fondement de son être réel. Certes, on pourrait objecter que l'intelligence, le moi-sujet, est déterminée par le caractère du moi-objet que l'on a découvert dans le § 1, par la tendance à l'activité absolue, et que, de par ce fait, elle n'est pas vraiment libre. On verra cependant dans le § suivant que cette tendance ne doit pas être considérée comme pur fait de la conscience, comme pur objet, comme c'était le cas dans le § 1, mais qu'il faut nécessairement penser l'unité du moi-objet et du moi-sujet; celui qui se place à ce point de vue plus élevé constatera alors que cette tendance à l'activité absolue est une condition de possibilité de l'intelligence: "seul quelque chose de libre peut être pensé en tant qu'intelligence".

6. Comment l'intelligence peut-elle donc rester une pure activité tout en étant conscience de la tendance? Puisqu'elle ne doit aucunement être fixée ou subsistante, elle ne doit être susceptible d'aucune pulsion ou inclination qui la réduirait à la passivité. L'énergie (Tatkraft) qui doit se trouver "sous la domination d'une intelligence" ne devra donc pas être une tendance qui s'impose à cette dernière, mais une capacité (Vermögen) que l'intelligence possède et par laquelle on pourra expliquer l'action réelle de l'intelligence lorsque celle-ci se déterminera à agir librement. Il s'agira donc d'une "capacité d'une causalité par le pur concept" qui ne comprendra rien qui conditionne ce qui sera effectivement produit par cette causalité: celle-ci pourrait ne jamais être utilisée, ou être utilisée quelquefois seulement (§ 1, Genetische Beschreibung, SW IV, 33-9).

3.3.3. Analyse et commentaire du § 3

1. Le § précédent semble nous avoir conduit à une conclusion qui contredit le résultat du § 1: on cherchait à décrire la conscience que le moi a de lui-même en tant que tendance à l'action absolue et l'on a découvert que cette tendance ne pouvait être intuitionnée par le moi, s'il se pose comme libre, que comme une pure capacité. Si la tendance doit pourtant, comme on l'a établi au § 1, être posée en tant que telle

par le moi, il faudra entreprendre une nouvelle déduction dans laquelle la réflexion du moi sur lui-même ne sera pas, comme dans le § précédent, purement possible, mais devra être fondée comme nécessaire. On tentera maintenant, comme auparavant, d'arriver à la réflexion originelle¹ du moi, mais on n'en partira pas comme d'un postulat posé par le philosophe: elle devra être déduite d'un fondement plus élevé, naturellement pas à ses propres yeux (car elle ne serait alors plus originelle), mais pour la conscience philosophique.

2. Le philosophe sait que le moi doit être considéré simultanément comme sujet et comme objet, comme on l'a vu dans le § précédent; une tendance s'exerçant sur le moi devra donc s'exercer sur le moi tout entier. On ne peut pourtant saisir le moi simultanément comme sujet et comme objet, puisque toute réflexion présuppose une scission entre sujet et objet; il faudra donc le saisir par parties, en pensant d'abord le subjectif comme dépendant de l'objectif, puis l'objectif comme dépendant du subjectif. On pourrait s'attendre à ce que de cette action de la tendance sur le moi tout entier naisse un sentiment (Gefühl), mais il n'en est rien. Un sentiment est en effet une "relation immédiate de l'objectif et du subjectif dans le moi, de son être et de sa conscience", le point d'union de l'un et de l'autre, mais "seulement dans la mesure où le subjectif est considéré comme dépendant de l'objectif" (dans le cas contraire ce point d'union est la volonté) (16). Le sentiment suppose donc d'une part que le moi-objet dépend d'une impulsion (Antrieb) et, d'autre part, que le moi-sujet dépend du moi-objet: il est détermination immédiate du moi-sujet par le moi-objet et détermination médiata du moi-sujet par l'impulsion. Or moi-sujet et

(16) Fichte fait remarquer que le sentiment et la représentation ont ceci de commun qu'en eux le moi-objet est déterminé par quelque chose d'extérieur, exactement comme l'est une simple chose. Or, comme il n'y a pas de moi-objet sans moi-sujet, à ce nouvel état de l'objectif dans le moi correspond nécessairement une conscience de cet état. Mais dans le sentiment cette conscience apparaît comme le fruit d'une nécessité mécanique, à l'instar de l'état dont elle est consciente; elle n'est pas accompagnée par une conscience du sujet pensant et de son activité interne, alors que dans la représentation apparaît en effet une conscience du "se représenter": "dans la représentation je ne produis sans doute pas le représenté, mais bien le "se représenter"; dans le sentiment je ne produis ni le senti ni le "sentir"" (SW IV, 43-4).

moi-objet ne doivent ici pas être séparés; puisqu'il n'est cependant pas possible de penser distinctement leur union, on les pensera tous deux comme déterminés immédiatement par la tendance en question. Or "une détermination de l'intelligence est une pensée (Gedanke)"; une pensée découle donc nécessairement de l'action de la tendance sur le moi tout entier (§ 3, Vorerinnerung - 1 - 2; SW IV, 39-45).

3. On commencera par étudier la forme de cette pensée. Elle doit être une pensée déterminée, car seule une telle pensée peut être réellement pensée par un être fini; or une pensée ne peut être déterminée que par un être (lorsque c'est un objet réel qui est pensé) ou par une autre pensée (lorsqu'elle résulte d'une série d'arguments de raison (Vernunftgründe))(17). La pensée qui nous occupe ne doit être le produit d'aucune détermination objective, ni par un objet extérieur au moi (car la tendance qui détermine cette pensée est posée comme identique au moi), ni même par le moi-objet (car cette pensée serait alors sentiment ou représentation, comme nous venons de le voir), mais elle ne doit pas non plus être conditionnée par une autre pensée, puisqu'elle est une conscience originelle de l'essence du moi et que cette conscience conditionne toute autre pensée. Elle est "conditionnée et déterminée absolument par elle-même" et est donc "une pensée première et immédiate", une pensée absolue, aussi bien selon sa forme que selon son contenu. Absolue selon sa forme, car "nous obtenons une série qui commence simplement par une pensée qui ne repose elle-même sur rien d'autre". On a certes, dans la réflexion philosophique, fait découler cette pensée d'une tendance, mais cela n'a aucune influence sur la conscience commune qui commence précisément lorsqu'apparaît cette pensée. Elle est en outre absolue selon son contenu, car "elle est ainsi pensée simplement parce qu'elle est pensée ainsi"; la conscience du fait que nous avons des devoirs -tel s'avérera être le contenu de la pensée en question- ne doit absolument pas être expliquée à partir de quelque chose qui lui est extérieur.

(17) Cf. § 2, SW IV, 35 et notre § 3.2.2(5).

4. "En bref: cette pensée est le principe absolu de notre être (Seyn); par elle nous constituons simplement notre essence (Wesen) et en elle réside notre essence". Nous en sommes de plus immédiatement conscients, car "la pensée est une conscience immédiate de la détermination de soi-même et tant qu'intelligence; et ici, en particulier, de l'intelligence prise simplement en tant que telle". Or "une conscience immédiate s'appelle une intuition"; si c'est ici non pas un être matériel qui est intuitionné dans un sentiment, mais l'intelligence qui s'intuitionne immédiatement elle-même, on appellera à bon droit cette conscience une intuition intellectuelle. La conscience du fait que nous avons des devoirs, la conscience immédiate de la tendance à l'activité absolue, est ainsi la seule intuition intellectuelle "qui survient originellement et réellement en chaque être humain, sans la liberté de l'abstraction philosophique". L'intuition intellectuelle que le philosophe transcendantal suppose chez son lecteur comme point de départ de sa réflexion, celle que nous avons recensée parmi les moments de la conscience de soi et dont la déduction de la W.L. nova methodo partira est en revanche "la pure forme de cette intuition intellectuelle réelle, la pure intuition de la spontanéité interne absolue, après abstraction de son être-déterminé (Bestimmtheit)". Sans cette intuition réelle qu'est la conscience de la tendance morale, l'intuition philosophique ne serait pas possible, car "on ne pense originellement pas abstraitement, mais de façon déterminée" (§ 3, 3a, SW IV, 45-8).

5. Si l'on se penche sur le contenu de cette pensée, on devra examiner successivement ce qu'il est lorsque le moi-objet conditionne le moi-sujet et ce qu'il est lorsque le moi-sujet conditionne le moi-objet, puisque cette pensée se produit lorsque la tendance détermine le moi entier. Lorsque le moi-objet détermine le moi-sujet, la pensée doit être nécessaire, puisque l'essence de l'objectivité est un être-fixé qui ne doit pas être le produit de l'activité du sujet. De ce point de vue, la pensée en question a pour contenu la tendance à l'activité réflexive que nous avons déduite au § 1: l'intelligence doit "se donner à elle-même la loi inviolable de l'activité absolue sur soi-même (absolute Selbstthätigkeit)". Lorsque inversement le moi-sujet détermine le moi-objet, la pensée doit se concilier avec la liberté absolue du sujet,

elle doit être la capacité absolue, mais entièrement indéterminée, à l'action libre que nous avons trouvée à l'issue du § 2. Que l'on pense maintenant le subjectif et l'objectif dans le moi comme déterminés réciproquement l'un par l'autre, et l'on constatera que l'intelligence ne peut se donner la loi décrite au § 1 que sous l'hypothèse que le moi se pense comme absolument libre. La loi de l'activité absolue sur soi-même ne s'impose ainsi que sous l'hypothèse que le moi se pense comme libre, car elle ne pourrait s'imposer absolument sans nier la pensée, mais elle devient nécessaire dès que cette liberté du moi est posée: elle est "la manière nécessaire de penser notre liberté". La conscience originelle de notre tendance à l'activité réflexive absolue est donc, pour la conscience philosophique qui l'examine, la pensée que "nous sommes forcés de penser que nous devons nous déterminer absolument par des concepts accompagnés de conscience, à savoir par le concept de l'activité réflexive absolue" (§ 3 3b, SW IV, 48).

3.3.4. Conclusion

1. Contrairement au § 1 du Droit naturel, les §§ du Système de l'éthique que nous venons d'examiner font appel au concept d'intuition intellectuelle. Certes, il y est avant tout question de l'intuition intellectuelle réelle, c'est-à-dire de l'intuition intellectuelle de la loi morale, de la conscience de l'unité du moi-sujet comme intelligence absolument libre et du moi-objet comme soumis à la loi de l'activité réflexive absolue, mais Fichte nous y averti que cette intuition-là est la seule manifestation originellement réelle de l'intuition intellectuelle que le philosophe découvre au moyen de l'abstraction et qui n'est que la forme de cette intuition réelle. La première aporie de la conscience de soi, le problème de la régression à l'infini, n'est ici, en revanche, pas formulé explicitement. Nous savons pourtant que Fichte était conscient de ce problème lorsqu'il rédigeait sa doctrine morale (18); il nous est donc permis de penser qu'il ne le mentionne pas

(18) Cf. nos remarques sur la chronologie des oeuvres, § 1.1.2.

ici non pas parce qu'il l'ignore, mais parce que le caractère spécifique de la science à laquelle ces paragraphes doivent introduire ne nécessite pas qu'il soit mentionné. C'est en effet avant tout lorsque le moi est considéré d'un point de vue théorétique, comme intelligence, que le problème de la régression à l'infini se présente dans la quête d'une conscience de la conscience. De plus, ce sera précisément ce problème qui, dans la W.L. nova methodo, contraindra le philosophe à poser l'intuition intellectuelle pure (celle qui n'est que la forme de l'intuition réelle). L'intuition intellectuelle réelle, en revanche, n'a pas besoin d'être établie par ce biais, puisqu'elle apparaît dans la conscience commune sous la forme de l'unité nécessaire de la conviction de notre liberté et de la conscience de la loi morale (19); la conscience que l'on a d'elle sous cette forme n'est pas encore parfaitement distincte et une conscience distincte n'en sera possible que lorsque l'analyse de l'intuition intellectuelle pure entreprise par le philosophe aura permis d'isoler les différents moments de la conscience de soi et qu'intuition pure et intuition réelle s'éclaireront donc réciproquement (comme ce sera le cas dans la W.L. nova methodo). C'est probablement pour les mêmes raisons que la deuxième aporie, la nécessité pour le moi de posséder un concept de lui-même avant de revenir sur lui-même, n'est pas abordée dans l'écrit que nous examinons. Assurément, l'auteur fait allusion au concept du moi (qu'il ne faut d'ailleurs pas confondre avec le concept de fin (Zweckbegriff) (20)) et affirme que celui-ci doit être conçu comme une unité unissant moi-sujet

(19) Cf., outre le § 3 3a, SW IV, 47-8, que nous avons déjà commenté (3.3.3(4)), SW IV, 53-4 et 2.EIN § 5, SW I, 466-8 (t:274-6).

(20) Ainsi, lorsque Fichte dit que "tout ce qui peut être dans la réalité (Wirklichkeit), où le concept devient concept final de connaissance (Erkenntnissbegriff) et où il ne reste à l'intelligence que la pure contemplation, dépend pourtant du concept" (§ 2, SW IV, 38), il ne parle assurément pas du "concept de soi-même" ("Begriff seiner selbst") qu'il mentionne quelques lignes plus haut, mais du concept final qui permettra au moi de déterminer son action (ce qu'il doit nécessairement faire, puisqu'il est un être fini (cf. § 3, SW IV, 52: "-Das Vernunftwesen denke sich frei...")) librement à partir de lui-même et sera donc une causalité effective sur les objets en puissance, de même que le concept de soi est une intuition de soi en puissance (cf. à ce sujet PA 1, 244-5 ("l'importanza teoretica del concetto di fine")).

et moi-objet (21), mais il ne précise pas les relations que celui-ci entretient avec l'intuition, comme il le fera dans la W.L. nova methodo, en affirmant que le concept n'est rien d'autre que l'intuition "comprise comme repos"(22).

2. Bien que tous les éléments de la théorie de la conscience de soi que nous distinguerons dans les quatre premiers §§ de la W.L. nova methodo ne soient pas ici étudiés dans le détail, il nous semble pouvoir dire que la réflexion amorcée dans le Droit naturel est ici continuée et complétée. L'auteur nous paraît avoir déjà possédé au moment de la rédaction de ces trois premiers §§ du Système de l'éthique les idées maîtresses de la nouvelle exposition de la doctrine de la science qu'il s'efforcera par la suite de formuler d'une façon qui tienne davantage compte du point de vue théorétique. Pour cette raison, nous fiant à ce que l'auteur lui-même déclarait concernant ces trois paragraphes (cf. 1.1.1.(1)), nous nous permettrons désormais d'éclairer l'une par l'autre les expositions du Système de l'éthique et de la W.L. nova methodo, en particulier lorsque le point de vue plus particulièrement pratique du premier texte nous permettra d'éclaircir l'approche théorético-pratique du second, imitant ainsi la méthode adoptée par Fichte lui-même dans la nouvelle exposition, où "il inclut, là où cela contribue en quelque façon à la clarté, le pratique dans le théorétique pour expliquer

(21) Cf. § 3 1, SW IV, 41-2, où l'auteur renvoie à sa Deuxième introduction à la W.L. (§ 6, SW I, 489 (t: 291)) comme au seul de ses écrits dans lequel il se soit penché sur ce point, ce qui semble indiquer qu'au moment où il rédigeait le début du Système de l'éthique, Fichte ne devait pas encore avoir publié l'Essai d'une nouvelle présentation de la W.L. (VE, SW I, 519-34), dans lequel, comme nous le verrons, il étudie attentivement la question. Ceci, bien sûr, ne signifie nullement qu'il n'ait pas, à ce moment déjà, eu à l'esprit les conceptions fondamentales de cet écrit, ni même qu'il n'en ait pas déjà entrepris ou achevé la rédaction; l'Essai... fut d'ailleurs imprimé avant le Système de l'éthique (cf. notre § 1.1.1 (2-3) et les notes (11) et (13)) et l'auteur aurait donc pu modifier ce dernier texte en fonction de ses dernières découvertes s'il en avait ressenti le besoin.

(22) "Le concept n'est en général rien d'autre que l'activité de l'intuitionner lui-même, mais comprise non comme agilité, mais comme repos et être-déterminé" ("Der Begriff ist überall nichts anderes, als die Thätigkeit des Anschauens selbst, nur nicht als Agilität, sondern als Ruhe und Bestimmtheit aufgefasst"; VE § III, SW I, 533).

celui-ci à partir de celui-là" (23).

3. La plus grande complétude de la réflexion que nous venons d'examiner par rapport à celle présentée dans le Droit naturel se manifeste particulièrement dans la distinction faite ici plus clairement entre la série du moi et la série du philosophe (cf. 1.2.4.(4)). Lorsque l'auteur invite son lecteur à "se poser soi-même en tant que soi-même", comme il le fait aussi bien dans le § 1 du Système de l'éthique que dans le Droit naturel, il l'invite en effet à opérer une abstraction par laquelle il saisira son moi (compris comme moi-objet seulement) comme vouloir absolu, abstraction faite de ce qui est voulu. Cette abstraction n'est pourtant possible que dans la série philosophique, car dans la série du moi on ne trouve que des volontés déterminées, tout vouloir réel a nécessairement pour objet quelque chose d'extérieur au moi. C'est pourquoi le § 2 du Système de l'éthique s'efforce d'aller plus loin que la réflexion du Droit naturel en cherchant à savoir comment le moi lui-même, ou la conscience commune, peut prendre conscience de sa tendance au vouloir absolu sans devoir accomplir l'acte volontaire (willkürlich) d'abstraction par lequel on accède à la conscience philosophique, c'est-à-dire tout en restant à l'intérieur de la série du moi. Cette conscience originelle du moi, on la trouve dans la conscience de la liberté du moi-sujet, qui n'apparaît pourtant jamais en tant que telle au moi lui-même, dans l'abstraction dans laquelle elle se présente au philosophe, mais accompagne toujours une autre pensée du moi (24). Cette conscience originelle du moi n'est néanmoins jusqu'ici qu'un postulat pour le philosophe: il sait que si le moi doit être, en tant que moi-objet, une tendance au vouloir absolu, alors il doit être libre, en tant que moi-sujet, en tant que conscience originelle, conscience de sa propre liberté, mais il ne sait pas encore avec certitude que le moi doit être l'un et l'autre. La tâche du § 3 est précisément de montrer que la conscience en question doit nécessairement être posée dans la série du philosophe (le problème ne se présentant pas dans la série du moi, puisque celle-ci commence précisément avec cette conscience); on ne

(23) "Er (...) zieht da wo es zur Deutlichkeit was beiträgt, das Praktische ins Theoretische herüber um aus jenem dieses zu erklären" (NM NS, 343).

(24) Cf. § 2 Zur Erläuterung, SW IV, 30-1 et notre § 3.3.2(2).

doit donc pas commencer par la poser, mais la déduire nécessairement d'un fondement plus élevé qui, en l'occurrence, est l'intuition intellectuelle de la loi morale: le philosophe constate que si le moi "se pense comme autonome" -et c'est avec une telle présupposition que commence le raisonnement philosophique- "il se pense alors nécessairement comme libre et (...) il pense sa liberté comme subordonnée à la loi de l'autonomie" (§ 3, SW IV, 52). Cette déduction par laquelle on a montré comment la série du moi commence n'existe naturellement que pour le philosophe et pas pour la conscience commune: "il est en effet bien connu qu'il n'appartient qu'à la philosophie et qu'il n'est possible que d'un point de vue transcendantal d'apercevoir les fondements des faits de la conscience" (SW IV, 61). L'intuition de la loi morale elle-même n'apparaît jamais à la conscience commune dans toute son universalité et dans l'abstraction dans laquelle elle a ici été présentée, car "dans la conscience commune seule survient une pensée déterminée en tant que fait, mais nullement une pensée abstraite, tandis que toute abstraction présuppose un agir libre de l'intelligence" (ibid.).

3.4. "WISSENSCHAFTSLEHRE NOVA METHODO"

3.4.1. Analyse et commentaire du chapitre I de l'"Essai..."(VE)

1. Dans notre étude des premiers pas de la réflexion dans la seconde exposition de la W.L., nous suivrons, plutôt que le § 1 des leçons, le premier chapitre de l'Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science (VE). Ce chapitre, le seul publié par Fichte, correspond en effet par son contenu à la première des leçons et la réflexion y est présentée de façon plus claire et plus complète. Fichte invite en premier lieu son lecteur à penser à lui-même et à observer comment, ce faisant, il se comporte. Il observera ainsi qu'il ne pense qu'une seule chose, ce qu'il appelle "moi" et qu'il est aussi libre de penser d'autres choses, par exemple une table, un poêle, etc.. Sa pensée est donc déterminée lorsqu'il pense le concept "moi" et il peut librement la déterminer d'une autre façon, en pensant d'autres concepts. Cette capacité lui révèle que sa pensée possède une certaine liberté et implique une activité. Seuls les lecteurs qui comprennent que leur pensée est un agir, que leur pensée déterminée est un agir déterminé et qu'elle serait différente s'ils eussent agi différemment sont susceptibles, nous averti l'auteur, de saisir les développements qui suivent.

2. Que le lecteur s'efforce maintenant de prendre pleinement conscience du comportement qui fait naître en lui la pensée "moi" et il s'apercevra qu'il consiste à prendre pour objet de la pensée le pensant lui-même: le concept du moi (1) apparaît lorsque le pensé et le pensant sont une seule et même chose, donc "le concept ou la pensée du moi

(1) Dans les premières pages de l'Essai..., Fichte parle du "concept du moi" ("Begriff des Ich"; cf. VE § 1, SW I, 521-4) pour désigner l'idée du moi, ou la pensée du moi en général, pensée qui s'avérera par la suite être une intuition (intellectuelle) lorsqu'elle est en acte et un concept à proprement parler (ou intuition en repos) lorsqu'elle est en puissance. Le "concept du moi", ou "pensée du moi" dont il est ici question, "qui consiste dans l'agir sur soi-même du moi lui-même" est donc, à proprement parler, l'intuition du moi dont Fichte va sous peu nous démontrer la nécessité.

consiste dans l'agir sur soi-même du moi lui-même". De plus, celui qui essaiera de se prendre ainsi pour objet s'apercevra que d'une telle action seule la pensée du moi peut surgir. Il conviendra donc désormais de ne jamais oublier que "le moi est ce qui se pose soi-même et rien de plus". Il s'agit certes là d'une définition nominale: notre auteur a décidé de désigner par le mot "moi" la conscience finie en tant qu'elle est capable de prendre conscience d'elle-même, en faisant abstraction de toutes les qualités qui, attribuées généralement au moi, ne sont pas des conditions de la conscience de soi, par exemple l'individualité déterminée (2). Il faut donc entendre par "moi" le "moi originel" dont Fichte déclare, dans le Système de l'éthique, qu'il est le "représentant de la raison en général" (3). On a établi que du retour de la pensée sur elle-même surgit le concept du moi. Il faut remarquer qu'on n'a nullement déclaré par là que de cette action de la pensée naît un être du moi indépendant de la conscience que l'on a de lui. Il n'est question que du concept du moi qui surgit immédiatement dans ma conscience dès que je pense de la façon mentionnée et qui surgira en tout être rationnel fini lorsqu'il pensera ainsi. On peut donc préciser la définition donnée ci-dessus: "le moi est une position de soi-même (...) pour le moi" (l'être qui est posé ne l'est que pour le moi) (§ 1, SW I, 521-4).

(2) C'est-à-dire l'individualité de Pierre² ou de Paul, mais le moi, s'il ne possède évidemment pas originellement cette individualité-ci plutôt que celle-là, s'individualisera néanmoins pour pouvoir devenir conscience réelle de soi, c'est-à-dire conscience empirique de soi et du monde. On s'apercevra en effet, beaucoup plus loin dans la déduction, que l'individuation fait également partie des conditions de la conscience de soi, c'est-à-dire que l'être rationnel fini se divise nécessairement en une pluralité d'individus; "une conscience de soi n'est pas possible sans la conscience de l'individualité" ("Ein Selbstbewusstseyn ist nicht möglich ohne Bewusstseyn der Individualität"; NM NS § 18, 583); cf. les §§ 16, 18 et 19 de la W.L. nova methodo et PA 1, 338-40 ("L'individuatione: deduzione completa del concetto di fine") et 352-6 ("La coscienza reale come periodo quintuplo: il mondo degli individui e delle cose"). La déduction du Droit naturel parvenait beaucoup plus rapidement à l'individualité et à l'intersubjectivité, qui étaient posées dès le § 3 (SW III, 30-40) et ce n'est d'ailleurs qu'après la conclusion de ces préliminaires que pouvait commencer la science du droit à proprement parler.

(3) "Repräsentant der Vernunft überhaupt"; SL § 3, SW IV, 52.

3. L'auteur nous invite maintenant à nous placer "à un point de vue plus élevé de la spéculation". L'attention du lecteur était, tout à l'heure, dirigée sur son propre comportement dans l'acte de se penser soi-même. Dans cette réflexion il y avait donc un moi-sujet (l'attention) et un moi-objet (le comportement). Il conviendra, dans ce qui suit, de diriger son attention sur le moi-sujet, d'observer quel est son comportement lorsqu'il observe le moi-objet. L'auteur ne cherchera pas à caractériser plus précisément le moi-objet dans ces premiers §§ de la W.L. nova methodo, mais nous savons par les déductions qui ouvrent les doctrines du droit et de la morale que l'action du moi sur lui-même que doit être le moi-objet, si elle est analysée quant à son contenu, n'est autre que le vouloir qui est la seule expression originelle du moi-objet. Si le lecteur, plutôt que d'examiner comment il pense lorsqu'il pense "moi", conformément à l'invitation de Fichte, cherchait à savoir ce qu'il pense alors, il découvrirait que son moi considéré en tant qu'objet n'est autre que le vouloir absolu qui est la prémisse de la philosophie pratique fichtéenne.

4. Ce point étant acquis, acceptons de porter toute notre attention sur le moi-sujet, sans oublier que nous nous écartons pas là du chemin que nous avons suivi dans les réflexions exposées dans les chapitres précédents. Sitôt que l'on admet que toute conscience particulière présuppose la conscience de soi (4) et que celle-ci consiste à se prendre soi-même pour objet de conscience, donc à distinguer un moi-sujet d'un moi-objet, on se trouve placé face à la première aporie de la conscience de soi, au problème de la régression à l'infini que nous avons déjà eu l'occasion d'exposer (5), et à l'impossibilité d'expliquer n'importe quelle conscience réelle. Cette conséquence est bien sûr inacceptable, puisque nous savons par expérience que nous sommes les sujets de faits de conscience réels et qu'il faudrait conclure à l'impossibilité de toute philosophie si ceux-ci étaient inexplicables. Il faut donc en conclure qu'une des prémisses de notre raisonnement était fausse, c'est-à-dire qu'il y a une conscience

(4) Nous avons déjà abondamment commenté cette thèse (cf. notamment notre § 2.2).

(5) Cf. notre § 2.6.

immédiate de soi "dans laquelle, dit Fichte, le subjectif et l'objectif ne doivent pas du tout être séparés, mais sont une seule et même chose". Si le lecteur, lorsqu'il pense un objet quelconque, est capable, à l'invitation qui lui en faite, de prendre conscience de sa pensée, cela signifie que la conscience de penser est inséparablement liée à toute pensée, n'est pas quelque chose d'accidentel qui peut s'y ajouter a posteriori, quoique la conscience de cette conscience de penser (l'intuition de l'intuition) n'existe pas originellement pour le moi, mais ne surgisse qu'à la suite de la réflexion philosophique entreprise librement (cf. nos §§ 1.2.2 & 1.2.4(4)). Je suis donc immédiatement conscient de ma pensée, car en elle l'"activité interne qui se dirige sur quelque chose d'extérieur à elle (sur l'objet de la pensée) se dirige en même temps (...) sur elle-même". Cette conscience immédiate est l'intuition du moi qui est "une position de soi-même en tant que posant (ein sich Setzen als setzend) (une entité objective quelconque qui peut également être moi-même, en tant que pur objet)": le moi-sujet doit être conscient de lui-même en tant que sujet, c'est-à-dire qu'il doit être "sujet-objet". En effet, "on cherchera toujours en vain un lien entre le sujet et l'objet si on ne les a pas saisis dès l'origine dans leur union" (§ 11, SW I, 525-9).

5. Il faut remarquer que lorsque l'auteur nous dit que le moi se pose lui-même, il ne veut nullement déclarer qu'il se pose en tant qu'être indépendant de l'intuition que nous venons de décrire: "il n'est ici question d'aucun autre être du moi que de celui (/qui apparaît/) dans l'intuition de soi-même (Selbstanschauung) que nous venons de décrire; ou encore, pour s'exprimer plus exactement, que de l'être de cette intuition même". Il serait en effet absurde d'affirmer que par la position de soi-même le moi s'attribue une existence indépendante de sa propre conscience. Il ne serait d'ailleurs pas moins absurde de déclarer que cette intuition, ou position, présuppose une existence du moi antérieure à la conscience que le moi en a, comme Fichte l'a déjà relevé à la fin de la première section du chapitre. En effet, que j'affirme "je dois penser, mais avant que je puisse penser, je dois être", ou "je dois me penser (...); mais ce qui doit être pensé (...) doit être avant qu'il ne soit pensé", c'est-à-dire que je présuppose l'existence du moi-sujet ou celle du moi-objet, j'énonce dans les deux cas une loi de la pensée

qui ne saurait exister pour moi sans que je sois conscient de moi-même par le biais de l'intuition qui nous occupe. Personne ne peut faire dépendre la conscience de soi d'une existence du moi antérieure sans avouer que lorsqu'il parle de cette existence il parle de ce qu'il ne connaît pas et ne peut connaître ou sans oublier que la conscience de soi conditionne toute conscience particulière. La conscience de soi que nous venons de décrire est donc "absolument possible et tout simplement nécessaire si n'importe quelle autre conscience doit survenir". Certes, la conscience commune ne possède jamais distinctement l'intuition intellectuelle, celle-ci semble ne survenir en tant que telle que dans la conscience du philosophe qui a accompli l'abstraction indispensable, mais ce dernier sait qu'il doit ajouter en pensée, avant sa conscience actuelle, sa "position de soi-même élevée au niveau de la conscience distincte, une autre position semblable, survenue sans conscience distincte, (...) à laquelle la conscience actuelle se rapporte et par laquelle elle soit immédiatement conditionnée" (SW 1, 525). En d'autres termes, l'intuition intellectuelle du moi est absolument inconditionnée et survient en chacun sans acte libre d'abstraction, elle appartient au moi en général, alors que la conscience distincte de cette intuition, l'intuition de l'intuition est naturellement conditionnée par la première intuition et est contingente, puisqu'elle dépend d'un acte d'abstraction entrepris librement par le philosophe (cf. notre § 1.2.4(3-4)) (§ 1, SW 1, 524-5 & § 11 SW 1, 529-30).

6. Tout au début de la réflexion, le lecteur se vit invité à se penser soi-même et il comprit assurément cette invitation. Avant même d'apprendre que la pensée du moi surgit à la suite d'un retour de l'activité pensante sur elle-même, il savait donc ce que signifie "moi" et ce n'est que parce qu'il possédait cette connaissance préalable de soi qu'il a pu ensuite accéder à la conscience distincte de ce qu'est le moi. On reconnaît ici la deuxième aporie de la conscience de soi: comment le moi-sujet (en l'occurrence le lecteur) peut-il reconnaître l'objet qu'il pense comme identique à lui-même s'il n'a pas effectué précédemment cette reconnaissance, s'il ne s'est pas déjà posé lui-même? Le lecteur, lorsqu'il comprit l'expression "moi", se comprit, c'est-à-dire comprit l'action de son intelligence, comme déterminé (à penser son moi plutôt qu'autre chose), mais sans savoir d'où provenait

cette détermination, sans s'apercevoir que son objet n'était autre que sa propre activité (son activité réelle), qu'il était posé par lui-même; bref, comme dans la pensée d'un objet extérieur, il se perdit dans l'objet, il se trouva comme fait de la conscience (cf. SL § 1, SW IV, 18-22 et notre § 3.3.1). Cela, nous dit Fichte, il ne peut l'avoir fait que de la façon suivante: lorsqu'il comprit l'expression "pense toi toi-même", il accomplit "dans l'acte même de la compréhension l'activité revenant sur elle-même par laquelle la pensée du moi apparaît, mais sans le savoir", car il n'y était pas assez attentif, et c'est de cet acte que lui vint ce qu'il trouva ensuite dans sa conscience comme donné (SW I, 533). On doit pourtant prendre conscience de l'activité du moi "si l'on veut s'élever au point de vue de la philosophie" (6). C'est pourquoi le lecteur fut appelé à examiner plus soigneusement ce qu'il faisait lorsqu'il se pensait lui-même, ce qu'il fit en accomplissant cette même activité mais, cette fois, avec attention et conscience: il attint ainsi l'"intuition immédiate de l'intuition" (7). Il n'a pu s'y élever que par la liberté de l'abstraction philosophique, comme on l'a déjà vu (cf. 1.2.2), mais cette liberté devait se rapporter à un concept qui lui indiquât la voie à prendre, qui dirigeât la réflexion sur le moi-objet, plutôt que sur un objet extérieur. Dans ce cas comme dans tous les autres "l'objet de l'intuition doit être là avant l'intuition"; cet objet est le concept qui n'est rien d'autre que "l'intuition elle-même, mais non pas saisie en tant que telle, en tant qu'activité, mais en tant que repos" (SW I, 534).

7. En effet, si celui qui a remarqué que sa pensée est une activité cherche à saisir ce qu'est cette activité, il s'apercevra qu'elle est "agilité, mouvement interne" et la seule intuition qu'il pourra avoir de cette agilité est celle d'un "arrachement (Losreissen) de la force active à un état de repos (Ruhe)". Ainsi, celui qui est passé de la pensée d'un objet quelconque à la pensée de son moi, a dû sortir du

(6) "Das Denkende ist das Vernunftwesen, dieses frei denkende vergisst sich aber dabei, es bemerkt seine freie Thätigkeit nicht; diess muss aber geschehen, wenn man sich auf den Gesichtspunct der Philosophie erheben will" (NM II § 1, 29).

(7) "Unmittelbare Anschauung der Anschauung" (NM K § 1, 31).

repos, de la contemplation, de l'être-déterminé (Bestimmtheit) de sa pensée, et la déterminer autrement: ce n'est que de cette façon qu'il a pu découvrir que sa pensée est une activité. "On ne se trouve comme actif que dans la mesure où l'on oppose à cette activité un repos (un arrêt et une fixation de la force interne)" et, inversement, "on ne prend pas conscience d'un repos sans poser une activité". En effet, comme on le verra plus loin (3.4.2(2)), "toute détermination, quel que soit ce qui est déterminé, se produit par opposition (Gegensatz)". Nous pouvons donc en conclure que "le concept naît en même temps et dans le même moment que l'intuition et est inséparable d'elle" (8): l'intuition accompagnée de conscience, l'intuition de l'intuition propre au philosophe, doit certes être guidée par le concept, mais l'intuition originelle du moi, celle qui accompagne nécessairement toute conscience particulière, n'est ni postérieure ni antérieure au concept. Ceci est valable aussi bien d'un point de vue logique que d'un point de vue chronologique (9), la seule différence entre l'intuition et le concept étant que "l'intuition ne se laisse qu'intuitionner et pas penser" et que la pensée (c'est-à-dire le concept) "se laisse seulement penser, mais pas intuitionner", car "chaque manifestation de l'âme ne se laisse saisir que par elle-même" (10) (§ III, SW I, 531-4).

(8) "Der Begriff entsteht mit der Anschauung zugleich in demselben Moment, und ist von ihr unzertrennlich"; le texte de Krause dit: "ist von ihm (/nous soulignons/) unzertrennlich", le pronom semblant ainsi se rapporter à "Moment". Le sens qui résulterait de cette version (le concept est inséparablement lié au moment dans lequel l'intuition apparaît) nous semble assez peu satisfaisant et ne correspondrait pas à la proposition suivante où intuition et concept sont immédiatement comparés. Radrizzani comprend d'ailleurs cette phrase comme nous l'avons fait, sans toutefois mentionner la correction: "Le concept se forme en même temps que l'intuition, il est inséparable d'elle"; (NM K § 1, 33 (t)).

(9) Il faut non seulement constater qu'aucune des deux manifestations du moi (intuition et concept) ne précède l'autre, mais encore que l'une n'est pas le fondement de l'autre, mais qu'elles se déterminent et se fondent réciproquement. Nous avons déjà mentionné le fait qu'au contraire le moi est le fondement du non-moi (il existe une antériorité logique), bien que l'un et l'autre doivent être posés dans une parfaite simultanéité temporelle (cf. notre note (25), ch. 2).

(10) "Nur die Anschauung lässt sich anschauen, nicht denken; das Denken lässt sich denken, nicht anschauen. Jede Aeußerung des Gemüths lässt sich nur durch sich selbst auffassen" (NM K § 1, 33). L'intuition originelle ne peut en effet être pensée (c'est-à-dire saisie par un

3.4.2. Analyse et commentaire du § 2

1. Fichte vient de caractériser le moi au moyen de l'activité. Il s'efforce maintenant de caractériser plus précisément cette activité par laquelle le moi se pose lui-même (11). Elle n'est en effet pas n'importe quelle activité, mais, nous l'avons vu, une activité revenant sur elle-même. Pour produire la pensée du moi, nous avons dû restreindre notre activité, nous limiter à cette activité déterminée par laquelle cette pensée est produite et abandonner toute autre activité qui aurait pu faire surgir un autre objet. Toute conscience de notre activité réflexive (Selbsttätigkeit) est conscience d'un agir; or "tout agir ne peut être pensé que comme une limitation dans une certaine sphère"; donc nous ne pouvons être conscients de nous-mêmes en tant qu'actifs qu'en nous posant comme limitant notre action, c'est-à-dire comme passant de l'être-indéterminé (Unbestimmtheit) à l'être-déterminé (Bestimmtheit). La conscience d'une activité déterminée (par exemple la conscience de la pensée de moi-même) présuppose la conscience d'une activité indéterminée, c'est-à-dire déterminable (la conscience d'une pensée en général, dont l'objet peut être moi-même ou extérieur à moi-même). De

concept (begreift)), car on ne peut penser un concept qu'en lui opposant le concept contradictoire (toute pensée procédant par opposition (Gegensatz); cf. notre § 3.4.2(2)); or l'intuition originelle doit être le commencement absolu de la réflexion, elle doit donc être posée absolument par elle-même, en dehors de toute relation à quelque chose d'extérieur à elle. Ainsi, ce n'est pas par une pensée que le philosophe prend conscience de l'intuition du moi, mais par une intuition (accompagnée de conscience) de l'intuition (inconsciente) du moi; cette intuition de l'intuition coïncide avec la décision de se mettre à philosopher et ce n'est qu'après que ce retour du philosophe sur son propre moi lui aura fourni le principe absolu de sa réflexion que la pensée pourra commencer et éclairer les conditions de la conscience de soi en opposant ses différents moments, c'est-à-dire en les saisissant par des concepts.

(11) L'Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science s'interrompt à la fin du § 1. Nous suivrons donc désormais le texte des leçons, en nous rapportant le plus souvent au manuscrit de Krause (NM K) dont nous compléterons l'exposé par des citations du manuscrit de Halle (NM NS), pour lesquelles nous donnerons à chaque fois la pagination de l'édition de H. Jacob et celle de l'édition de l'Académie de Bavière (suivie du numéro de la ligne, entre parenthèses), mais pas le texte allemand.

même qu'on ne peut avoir une intuition de l'activité sans lui opposer un repos, ainsi que nous l'avons appris dans le § précédent, on ne peut avoir une intuition d'une activité déterminée (or toute activité en acte est déterminée) sans lui opposer quelque chose de déterminable (NM K § 2 1), 35-6).

2. Quel sera donc le caractère de ce déterminable? Il faut ici, nous dit l'auteur, recourir à la loi de l'opposition, qui ne peut être prouvée mais doit être découverte dans une intuition: "on ne pense rien distinctement et on ne peut rien penser distinctement sans penser simultanément son contraire" (12), car "toute détermination, quel que soit ce qui est déterminé, se produit par opposition" (13). Puisque l'activité qui nous préoccupe est une conscience du moi, l'activité déterminable qui lui est opposée devra être une conscience du contraire du moi, c'est-à-dire du non-moi (14). Le moi ne peut donc se poser lui-même sans poser son contraire; celui-ci est caractérisé par les propriétés de l'activité par laquelle il est posé: alors que dans la conscience de soi l'activité du moi se dirige sur elle-même, dans la conscience que le moi a du non-moi, elle se dirige sur quelque chose qui est en repos, qui ne se pose pas soi-même. De plus, le moi se trouve comme produit de sa propre liberté (il ne prend conscience de lui-même qu'à la suite d'un acte libre), mais il trouve le non-moi comme produit d'une nécessité "qui est pourtant (une nécessité) conditionnée et ne se produit que parce que le moi s'est déjà posé". Ce non-moi sur lequel se dirige l'activité déterminable n'est autre que le "système des objets", le "monde" ou le "C" dont nous avons déjà observé la déduction dans le Droit naturel (15). Les deux déductions sont pourtant légèrement différentes: en 1796 Fichte parlait de la nécessité d'une limitation du moi-objet (3), la réflexion (A) opérée par un être raisonnable fini ne

(12) "Gegenteil": il s'agit, plus précisément, du concept contradictoire, la détermination repose sur le couple: A/non-A.

(13) "Alle Bestimmung, was es nur sey, das bestimmt werde, geschieht durch Gegensatz" (VE § III, SW I, 532).

(14) Elle sera donc déterminable par rapport au moi, mais déterminée par rapport au non-moi, contemplation du non-moi de laquelle on pourra se détacher pour accéder à la conscience de soi. En effet, "rien ne peut être 'en général', sans être déterminé d'une certaine manière".

(15) Cf. NR § 1 I-II, SW III, 17-8 (t: 33-4) & § 2 I & Corollarium 1, SW III, 23-6 (t: 40-3), ainsi que notre commentaire au § 3.1.2.

pouvant que porte. sur un objet fini; le monde extérieur (C) était donc conçu comme ce qui limite statiquement le moi (B). Dans la présente exposition, au contraire, le philosophe prend en compte l'activité qui se dirige sur ces deux objets, plutôt que les objets eux-mêmes, la nécessité pour le moi de limiter son activité dans l'intuition de soi en lui opposant l'intuition du non-moi n'est pas déduite d'une simple définition de l'être rationnel fini, comme on pouvait le soupçonner dans la déduction précédente, mais doit être trouvée par le lecteur dans l'intuition intellectuelle elle-même (NM K § 2 2), 36-7).

3. Si l'on compare maintenant, nous dit l'auteur, le résultat obtenu à la démarche du § précédent, où nous avons reconnu la nécessité d'opposer à l'intuition du moi le concept, à l'activité le repos, on s'apercevra que nous nous sommes comportés de la même manière: pour expliquer une activité déterminée, nous avons dû lui opposer une activité en puissance, en repos, déterminable, qui devait "précéder" (16) le passage à l'acte, à l'activité déterminée. On peut en conclure que ce que nous avons opposé à l'activité réflexive en acte est une seule et même chose: "la capacité (Vermögen), le repos (Ruhe), la déterminabilité (Bestimmbarkeit) sont un". Résumons donc, nous dit Fichte, les résultats de notre enquête. Nous cherchions à savoir ce que l'on pense lorsque l'on pense "moi" et comment on le fait, c'est-à-dire à connaître le concept du moi et l'intuition par laquelle il est produit. On nommera cette intuition A et B ce concept. Qu'avons-nous trouvé? En cherchant A, cette activité déterminée qu'est l'intuition de soi, nous avons dû admettre une activité déterminable, que nous appellerons C, et dans notre quête du concept du moi (B), nous avons trouvé le concept du non-moi que nous désignerons par la lettre D. L'ensemble des éléments que nous possédons maintenant appartient donc à deux sphères distinctes: celle de ce que l'on avait en vue (das Beabsichtigte) et celle de ce qui nous a été donné, c'est-à-dire de ce que nous avons trouvé comme condition de la conscience de soi. De plus, dans chacune de ces deux sphères un des deux éléments est produit par

(16) La succession impliquée par ce terme n'est bien sûr qu'une image pour suggérer ce qui est parfaitement simultané, aussi bien logiquement que chronologiquement, comme nous avons eu l'occasion de le voir (cf. notre note 25, ch. 2).

l'autre. Ces relations sont résumées par notre philosophe dans le tableau suivant (17):

	sphère de ce que l'on avait en vue	sphère de ce qui a été produit
entité productrice	A	C
entité produite	B	D

4. En première approximation, nous pouvons identifier A à l'intuition du moi (18) et C au concept du moi, conçu comme activité en repos, que

(17) Nous nous inspirons largement des deux tableaux donnés dans NS, 363 (AA, 36 (23)-37 (5)). Dans cette partie de l'exposition, le manuscrit de Halle est parfois plus complet que celui de Krause, notamment en ce qui concerne les relations entre B et C; B est en effet mentionné dans le texte de Krause, mais il n'est pas défini. Nous aurons donc recours à plusieurs reprises au premier manuscrit.

(18) Certaines formulations du manuscrit de Krause semblent suggérer que A ne représente pas l'intuition immédiate du moi comme sujet-objet appartenant à la série du moi, mais l'intuition de cette intuition, qui appartient à la série du philosophe et est entreprise librement. Nous y lisons en effet que "Ce qui se pose soi-même par cette conscience" (/la conscience immédiate/) et en celle-ci (=A) est une représentation de la conscience immédiate, produite avec la liberté du libre arbitre (Willkühr) par nous qui philosophons" (NM K, 40 (t)). Le passage correspondant dans le manuscrit de Halle contredit pourtant la version de Krause: "La conscience immédiate se trouve au fondement de toute conscience; nous l'avons postulée, car elle ne devient jamais objet pour la conscience, mais, au contraire, elle constitue dans toute conscience le subjectif, ce qui est conscient, elle est seulement la 'repraesentatio' de la conscience" (NS, 364 (AA, 37 (6-9))); la traduction de Cantoni nous semble plutôt inexacte (NM C, 49)). Si l'on interprète "repraesentatio" comme l'acte de se représenter, l'auteur de la version de Halle nous dit que la conscience immédiate est dans toute conscience déterminée le "se représentant", le sujet qui est conscient, ce qui est parfaitement conforme à ce que nous avons vu jusqu'à présent. Au contraire Krause, transcrivant assurément les mêmes paroles de Fichte (comme le montre la métaphore de l'oeil et du regard qui suit immédiatement chacun des textes cités), nous dit tout autre chose, à savoir que l'activité A n'est pas la conscience immédiate, mais la représentation (le terme étant pris au sens de "ce qui représente") de celle-ci. Or cette déclaration nous semble être contredite par le résumé que Krause donne du § 2 et qui semble avoir été dicté par Fichte lui-même, où nous lisons que l'activité réflexive "si elle est intuitionnée est intuitionnée (...) comme un passage de l'état de paix et d'indétermination à l'état de détermination" (K, 43). Ceci n'est en effet rien d'autre que la représentation de l'intuition, que l'intuition de l'intuition propre au philosophe; or, ce passage qui est ici observé est un passage du déterminable au déterminé, c'est-à-dire de C à A. A ne peut donc être à la fois le terme de ce passage et l'intuition de ce passage. Pour cette raison, il nous paraît préférable de retenir la leçon du manuscrit de Halle et de considérer que A appartient à la série du moi, tout comme B, C et D, et non à la série du philosophe.

nous avons dû poser pour pouvoir poser A. Mais C est aussi activité déterminable opposée à l'activité déterminée et, puisqu'il n'existe pas d'activité déterminable en général, il est activité déterminable, ou concept, par rapport à A, mais activité déterminée, ou intuition, par rapport à D qui, du fait qu'il est pur objet et jamais sujet, "négarion réelle de l'activité", pur être, est posé comme non-moi. Mais que pouvons-nous faire de B, puisqu'il doit être, tout comme C, le concept du moi? Dans le manuscrit de Halle, nous apprenons que "B et C sont une seule et même chose" (NM NS, 366 (AA, 39 (23))), à ceci près que B est le concept du moi en tant qu'il est produit par l'intuition A, alors que C est ce même concept en tant qu'il est donné. B contient la représentation de l'activité revenant sur elle-même que nous avons déjà rencontrée au début du Droit naturel (NR § 1 I, SW III, 17 (t: 33)), mais pour que puisse être posée dans le moi une activité, il faut que soit posé un passage du repos à l'activité, donc une capacité d'être actif (C) et une activité réelle (A): "La différence entre B et C ne consiste qu'en ceci, que B est le concept du moi qui survient dans notre conscience en étant produit sous nos yeux par A, alors que C est le concept du moi trouvé, qui se présente dans la conscience par l'entremise de l'intuition et appartient, par là, à la sphère du donné ou de l'objectif" (NM NS, 366-7 (AA, 39 (28-32))). "Dans ce concept (/C/), le moi se trouve soi-même en tant que substance, en tant que posé" (NM NS, 365 (AA, 38 (8-10))) et, en tant qu'activité déterminable, il est le fondement de toute conscience. "C'est le concept le plus immédiat et le plus élevé, il est fondé sur l'intuition intellectuelle qui, comme telle n'est jamais objet de la conscience; elle l'est par contre en tant que concept" (NM K, 40). Il ne s'agit pourtant pas d'un pur objet, car le moi doit toujours être une activité, idéale ou réelle. Ce concept du moi, ce C, devra donc être objet de l'intuition A (ce qui ne signifie ni plus ni moins que "C est par rapport à l'intuition A le concept qui la conditionne", puisque dans l'intuition, dans l'activité idéale, l'intuitionnant est déterminé par l'objet de l'intuition), mais aussi, simultanément, intuition, activité (idéale ou, comme nous le verrons, réelle, c'est-à-dire action de la volonté) par rapport à un objet qui, lui, sera purement passif, "repos du repos" (c'est-à-dire repos par rapport à C qui est lui-même repos par rapport à A), "négarion réelle de l'activité", pur être. En effet, "l'être est le caractère du

non-moi (/de D/), le caractère du moi est l'activité"; l'être n'est donc pas un concept premier et immédiat, mais un concept dérivé du moi. Le dogmatisme part de l'être et pose le non-moi come une chose en soi, ce qui est absurde, puisqu'il ne possède aucune activité propre, n'est pas une intuition, mais n'existe pour nous qu'en tant qu'il est intuitionné: il doit donc nécessairement être rapporté à un sujet actif qui en a une intuition, c'est-à-dire à un moi (NM K § 2 3)-4), 37-42).

5. L'auteur vient de nous expliquer comment C et D surgissent nécessairement pour la conscience philosophante aussitôt qu'elle s'efforce de penser A, et ce en vertu de la loi de l'opposition sur laquelle repose "tout le mécanisme de l'esprit humain". Il ne faut cependant pas perdre de vue le fait que "les opposés sont une seule et même chose, mais simplement considérés sous différents aspects": on a déjà remarqué que ce n'est que pour le philosophe que le moi se scinde en un moi-sujet et en un moi-objet et que le concept du moi se distingue de l'intuition du moi; pour la conscience commune qui ne connaît que le fait de la conscience et se perd dans l'objet, l'intuition intellectuelle n'apparaît jamais en tant que telle et le problème du rapport entre moi-sujet et moi-objet ne se pose pas. Les deux apories qui nous occupent n'existent que pour la conscience philosophique et ce n'est que pour elle que l'intuition originare (A) se dédouble en deux séries, une série subjective (A et B) et une série objective (C et D) et que chacun des termes de ces séries s'oppose à l'autre terme. Comme nous l'avons déjà vu (cf. nos §§ 1.2.4(4) & 3.3.2(2) & NM K 2.Ein § 7, 22-3), les lois auxquelles est soumis notre esprit veulent que nous ne puissions rien concevoir distinctement sans opposer des entités qui sont fondamentalement unies et analyser dans le cadre d'une succession temporelle ce qui est essentiellement simultané; celui qui veut s'élever au-dessus de la conscience commune et construire un système philosophique est contraint d'obéir à ces lois, mais il ne doit jamais oublier que les entités qu'il oppose ne sont pas seulement inséparables dans la réflexion (car on ne peut penser un concept sans penser son concept contradictoire: il y a une interdépendance logique des deux concepts), mais qu'elles sont aussi objectivement une seule et même chose, considérée de points de vue différents (on pourrait parler d'interdépendance réelle de ces entités, à condition de ne pas oublier

qu'on ne saurait affirmer, selon Fichte, l'existence d'une réalité extérieure à la conscience, ce qui est objectif n'étant autre que ce qui doit être nécessairement pensé tel qu'il est pensé (19)). Ainsi, c'est non seulement le moi-sujet et le moi-objet, l'intuition et le concept, qui doivent être pensés comme fondamentalement un, mais aussi, en dernière analyse, le moi et le non-moi: "Le non-moi n'est donc rien d'autre qu'un autre point de vue sur le moi. Le moi, considéré comme activité, donne le moi; considéré au repos, il donne le non-moi" (20). Alors que le dogmatisme, en prenant l'être pour principe et en se rendant ainsi incapable d'expliquer l'activité, réduit le moi à être un "accident (Accidens) du non-moi", puisqu'il ne peut être que passif, l'idéalisme de Fichte, qui part de l'activité du moi, "n'a pas de non-moi, le non-moi n'est pour lui qu'un autre point de vue sur le moi" (NM K § 2 5), 42-3).

3.4.3 Analyse et commentaire du § 3

1. Face à l'activité revenant sur elle-même, à l'intuition intellectuelle du moi comme sujet-objet, nous avons dû poser, dans le § 1, la capacité d'accomplir cette activité, cette même activité en repos, le concept du moi; dans le § 2 nous avons dû reconnaître que si l'intuition intellectuelle (A) est une activité déterminée, le concept du moi (C) doit être, par rapport à elle, une activité indéterminée (unbestimmt) et déterminable (bestimmbar). Il nous reste maintenant à comprendre avec Fichte comment le moi peut passer de la déterminabilité à l'être-déterminé, de la puissance à l'acte par lequel il se pose lui-même.

(19) Cf. nos remarques concernant l'objectivité comme nécessité de nos représentations dans nos §§ 1.2.1 & 1.2.2.

(20) Cette formule constitue un raccourci de la théorie que nous venons d'examiner. En fait, le moi considéré en repos serait plutôt le concept du moi, C, le non-moi, D, étant ce même moi en repos considéré encore une fois en repos.

2. Ce passage de l'indétermination (21) à l'être-déterminé n'a aucun fondement, ni dans le moi, ni à l'extérieur du moi; il est en effet la condition première de la conscience de soi et, par suite, de la conscience du monde extérieur (22): "nous sommes à la limite de tous les fondements". Ce passage est donc un commencement absolu qui n'a pas son principe dans l'indétermination car celle-ci, étant négation de l'être-déterminé, ne saurait en être cause. Il se produit donc "par un acte de la liberté absolue fondé sur lui-même". Cet acte est par lui-même une production e nihilo, on peut donc l'appeler une activité réelle (reale Tätigkeit), car "elle ne surgit pas de l'état d'indétermination antécédant, comme l'acte d'intuitionner (das Anschauen), son contraire (Gegenteil), que nous voulons nommer activité idéale (ideale T.)" (NM NS 372 (AA 44 (17-9))) (NM K § 3 1)-2), 46-7).

3. Nous retrouvons donc ici le vouloir ou activité réelle dont partaient les exposés du droit et de la morale: il est non seulement la seule expression originelle du moi-objet, mais encore l'impulsion originelle qui seule rend possible l'actualisation de la conscience de soi. En effet, "l'activité réelle est une vraie activité qui est un agir", alors que "l'activité idéale est une activité en repos, un acte de poser (setzen) en repos, une perte de soi dans l'objet, une intuition (ein Anschauen) fixée dans l'objet". Par conséquent, "le fondement de l'activité idéale réside dans le réel qu'elle a devant soi": l'activité idéale ne fait qu'imiter (se représenter) ce que l'activité réelle pose, produit. Il ne peut y avoir d'activité réelle sans activité idéale, ni

(21) Nous avons décidé de traduire "Bestimmtheit" par "être-déterminé" plutôt que par "détermination" (qui peut signifier aussi bien l'action de déterminer que l'état de ce qui est déterminé), afin d'éviter toute confusion avec "Bestimmung"; nous nous permettons, en revanche, de traduire "Unbestimmtheit" par "indétermination" car le terme français indique sans ambiguïté l'état de ce qui est indéterminé et le terme "Unbestimmung" n'existe pas en allemand, à notre connaissance.

(22) Ce passage n'est certes pas perçu par la conscience commune, mais seulement par la conscience philosophique, car ce n'est qu'avec lui que commence la conscience commune: elle accomplit l'acte de la position de soi-même, de l'intuition de soi, mais sans le savoir et le philosophe, lorsqu'il prend conscience de la structure que nous venons d'exposer, ne fait que répéter cette position avec l'attention que lui permet l'abstraction propre à sa démarche (cf. 1.2.2).

d'activité idéale sans activité réelle; on peut pourtant, nous dit l'auteur, caractériser ces deux activités en les opposant. Ainsi que nous l'avons déjà vu dans le § 2 du Système de l'éthique (cf. 3.3.2(2)), si le moi doit reconnaître l'activité réelle comme sienne, elle doit être originellement accompagnée d'une conscience de cette activité (qui sera donc une activité idéale, une intuition du vouloir), car dans le moi l'être est toujours uni à la conscience de l'être: ce n'est que dans l'intuition de soi-même, qui est activité idéale, que le moi peut se poser lui-même. Cependant, ce qui est ainsi intuitionné, le moi-objet, doit être là "avant" d'être objet pour l'intuition, car toute intuition se dirige sur quelque chose qui existe indépendamment d'elle (cf. 3.2.2(3)): "une activité idéale est une (/activité réelle/) posée par le moi qui est devenue objet d'une nouvelle réflexion", elle n'aurait aucun contenu si celui-ci ne lui était donné par l'activité réelle (NM K § 3 3)-4), 48).

4. On s'aperçoit alors que la conscience immédiate du moi comme sujet-objet qui a été supposée dans le § 1 pour résoudre la première aporie "n'est pas du tout une conscience, est une vague position de soi-même de laquelle rien ne surgit, une intuition, sans qu'il soit intuitionné". Notre attention était en effet toute tournée vers le moi-sujet, le moi qui devait être objet n'était posé que dans la pure abstraction, or il n'y a de conscience que déterminée; notre moi-sujet était donc contaminé par l'inconsistance de notre moi-objet. Ce n'est en effet pas seulement le moi qui doit être seulement objet pour la conscience immédiate, pour le moi sujet-objet, qui doit être déterminé, mais aussi le côté objectif de ce moi sujet-objet (qui n'apparaît jamais comme pur objet, sauf dans l'abstraction philosophique): la conscience immédiate doit être synthèse d'activité réelle et d'activité idéale. Pour la même raison, le passage du concept du moi, que nous avons dû poser afin de résoudre la deuxième aporie, à l'intuition, du repos à l'activité, de C à A, restait inexplicable: nous savions qu'il devait se produire pour qu'apparaisse une conscience de soi, mais nous ne savions pas comment il pouvait se produire, d'où il pouvait surgir (NM K § 3 4)c, 49).

5. Cette insuffisance des §§ 1 et 2 n'est pas due à une inadvertance de l'auteur; celui-ci nous explique en effet que leur tâche était de construire le moi sous nos yeux, d'établir la structure et les moments de la conscience de soi. La tâche du § 3 est maintenant d'indiquer le fondement du passage du déterminable au déterminé, de nous montrer le mouvement qui génère l'unité nécessaire des différents moments de la conscience de soi (cf. notre § 2.4): "Celle-là (/la tâche des §§ 1 et 2/) reposait sur l'activité idéale, celle-ci (/la tâche du § 3/) sur l'(/activité/) réelle. Celle-là examinait le 'faire' (Machen), celle-ci est le 'faire' lui-même" (NM NS, 373 (AA, 45 (18-9))). Ce passage est une affection réelle de soi-même, une activité réelle, c'est-à-dire un acte de la liberté absolue: "la liberté est l'objet premier et immédiat de la conscience". "La liberté est donc le fondement de toute réflexion philosophique (alles Philosophierens) et de tout être". Cet acte de liberté ne doit pourtant pas être simplement et unilatéralement donné à la conscience, car "le moi, dans la mesure où il est un être agissant réellement, n'est pas un être agissant idéalement (kein ideales)": si l'on sépare activité réelle et activité idéale du moi, cette dernière est réduite à la pure passivité; or le moi doit toujours être activité et auto-détermination. C'est pour cette raison que la tendance à l'activité réflexive à laquelle nous étions arrivés à l'issue du § 1 du Système de l'éthique a dû être mise en relation avec l'intelligence, tomber "sous la domination du concept", afin qu'elle devînt, de simple tendance aveugle, liberté, "force absolue accompagnée de conscience" (cf. 3.2.2(4)). Ici également, nous devons éviter de croire que l'acte libre en question s'impose de l'extérieur à la conscience, à l'activité idéale, car "ce qui intuitionne et ce qui produit (das Machende) sont immédiatement une seule et même chose": "Pas de position idéale sans commencement réel de soi, et inversement; pas d'intuition de soi sans liberté, et vice versa" (NM K § 3 5), 49-50).

6. "Cet acte de la liberté se trouve donc à la base de tout ce qui est originellement" (NM NS, 374 (AA 46 (15))), la liberté est ce qui est réellement premier, la conscience immédiate originelle est la conscience de la liberté. Pourtant, personne ne peut saisir ce premier acte de sa conscience qu'est la liberté, car toute conscience le présuppose, présuppose le passage du déterminable au déterminé: nous ne pouvons pas

penser l'unité immédiate de l'un et de l'autre, mais seulement les penser discursivement, dans l'abstraction propre à la pensée philosophique (cf. NM NS, 374 (AA, 46 (18-22))). C'est pourquoi nous avons dû isoler avec Fichte les différents moments de la conscience de soi, saisir séparément le concept du moi, la conscience déterminable, où activité réelle et idéale ne sont qu'en puissance, et l'intuition de soi, la conscience déterminée, où l'une et l'autre se trouvent en activité. Ce n'est qu'ensuite que nous avons pu penser l'unité de ces deux moments, sous la forme du passage de l'un à l'autre. Déterminabilité, être-déterminé et acte de détermination ne sont pourtant qu'une seule et même chose, c'est-à-dire la conscience immédiate réelle (wirklich) qui est vraiment le plus haut point de la philosophie, auquel tout le reste doit être rattaché (alors que la première conscience immédiate que nous avons posée n'était que la pure forme abstraite de ce fondement dernier) (NM K § 3, 50-1).

3.3.4. Analyse et commentaire du § 4

1. Fichte nous invite maintenant à saisir plus précisément ce qui se passe lorsque le moi se détermine librement. Cette auto-détermination, auto-affection (Selbstaffizieren), est un acte libre de l'activité réelle qui est toujours intuitionné par l'activité idéale. Celle-ci ne doit pourtant pas être réduite à la pure passivité, car l'acte en question ne serait alors plus vraiment libre, comme nous venons de le voir. De plus, elle ne peut percevoir le passage en tant que tel, car il n'est pas quelque chose de figé, mais seulement son point de départ, son point d'arrivée et l'union de l'un et de l'autre.

2. Ces deux difficultés ne peuvent être résolues qu'au moyen de l'idée du concept de fin (Zweckbegriff). En effet, pour que l'activité réelle soit libre, "elle doit projeter pour elle-même, avec une liberté absolue, un concept, c'est-à-dire un concept de fin, un idéal, dont on n'affirme pas que quelque chose y correspond, mais, au contraire, que quelque chose doit être produit de son fait (ihm zu Folge)". Dans le moi déterminable (C), l'activité réelle n'est pas encore à proprement parler activité, mais elle est seulement faculté pratique (praktisches

Vermögen), possibilité qui ne deviendra réalité effective que dans l'acte même de la détermination (cf. NM K § 3 2), 47). Si cette détermination doit être un acte libre, ne doit pas être conditionnée mécaniquement par quelque chose d'extérieur au moi, la faculté pratique doit projeter le concept d'une fin "avant qu'elle ne passe à l'activité réelle et par là le sujet de la faculté pratique se transforme en une faculté des concepts (Vermögen der Begriffe)" (NM NS, 376 (AA, 47 (30) - 48 (2))). C'est parce qu'elle observe cette capacité de projeter des concepts de fin que l'activité idéale peut percevoir le passage au déterminé sans que la liberté du moi soit niée. Elle est en effet caractérisée par la faculté de former des concepts; or "elle décèle également une formation (ein Bilden) dans le pratique et cette activité formatrice (diess Bild) est ce par quoi le pratique, pour l'idéal, se confond avec lui-même". Les deux activités se confondent donc en ce qu'elles forment toutes les deux des concepts, "mais le pratique, en tant que commençant librement, n'est pas une activité imitatrice (Nachbilden), cette figure (Bild) propre au pratique n'est donc pas une copie (Nachbild), mais un modèle (Vorbild)" (NM K § 4, 51-3).

3. Une action libre sera donc une action qui, dans sa forme et dans son contenu (23), n'est déterminée par rien d'autre que par ce modèle, ce concept de fin, projeté librement par la faculté pratique. Par conséquent, "la liberté ne peut pas être pensée sans l'intelligence": nous devons attribuer l'intelligence à la faculté pratique, l'activité réelle doit être aussi idéale, sans quoi elle ne serait ni activité spontanée, ni activité du moi (car elle ne serait pas auto-détermination, puisque "ce qui se détermine doit se posséder soi-même (sich selbst haben), et ce qui se possède soi-même est une intelligence"). Or nous avons déjà vu que l'intelligence, elle aussi, doit être pratique, "car l'objet immédiat de l'intelligence, ou activité idéale, est l'agir du moi -le passage de la déterminabilité, etc." (NM NS, 377 (AA, 49 (9-18))). Activité réelle et activité idéale sont donc

(23) C'est-à-dire dans le fait qu'elle survient et dans la façon dont elle survient.

fondamentalement la même chose, mais considérée sous deux points de vue différents: "l'identité des deux est le caractère du moi" (NM K § 4, 53-5).

3.4.5. Conclusion

1. Le chemin que nous avons parcouru dans les deux derniers §§ est comparable à celui que nous avons suivi en lisant les trois premiers §§ du Système de l'éthique. Nous avons reconnu la nécessité de poser l'activité pratique pour expliquer le passage du concept du moi à l'intuition intellectuelle et cette activité n'est autre que le vouloir absolu, la "tendance à l'activité réflexive" que nous avons identifiée au moi-objet dans la doctrine morale (SL § 1). Comme dans le § 2 de cette oeuvre, nous avons dû admettre que cette tendance, cette activité pratique, ne devait pas s'imposer à la conscience en la liant, mais qu'elle devait "tomber sous la domination du concept", c'est-à-dire devenir une simple faculté. Cependant, ce résultat étant acquis, nous n'avons pas eu besoin, comme dans la doctrine morale (SL § 3), de reprendre la réflexion à zéro pour montrer qu'il est nécessaire, sous l'hypothèse que le moi doit être conscient de lui-même, que cette faculté agisse. Alors que, dans le § 2 du Système de l'éthique, nous avons en quelque sorte oublié l'union nécessaire du subjectif et de l'objectif dans le moi, l'analyse des moments de la conscience de soi à laquelle l'auteur nous a invité dans la W.L. nova methodo nous a appris dès le départ que la tendance et le concept, le moi-objet et le moi-sujet, devaient se déterminer réciproquement. De plus, notre préoccupation initiale étant l'explication de la conscience de soi, nous avons toujours gardé présent à l'esprit, plus que dans la doctrine morale, le fait que chacune des actions de la conscience que nous posions avec Fichte était une condition de possibilité de la conscience de soi et devenait donc nécessaire aussitôt que l'on voulait penser le moi, et le penser comme libre.

2. C'est ainsi que nous sommes parvenus dans les deux ouvrages, quoique par des voies en partie différentes, à l'affirmation que l'intuition intellectuelle originelle et réelle est celle de la liberté

et du concept de fin. Nous n'avons pu parvenir à cette conclusion que parce que, dès le départ, nous n'avons jamais totalement dissocié moi théorique et moi pratique (dès les premières pages de la W.L. nova methodo l'auteur nous avait averti que "Ta pensée est pour toi un agir" (VE § 1, SW I, 522)): comme le déclare H. Heimsoeth, l'"idéal-réalisme" de Fichte s'élève au-dessus des discussions philosophiques qui, depuis Descartes, l'ont précédé, en ce qu'il ne se pose pas seulement le problème de la représentation, de l'action de l'objectif sur le subjectif (c'est-à-dire, dans le moi, de l'activité réelle sur l'activité idéale), mais aussi le problème de l'action du subjectif sur l'objectif (de l'activité idéale sur l'activité réelle) (cf. HEI 80). Si l'on néglige de considérer cette unité nécessaire du théorique et du pratique, comme l'ont fait, nous dit Fichte, tous les philosophes, y compris Kant, on sera même incapable d'expliquer la représentation, qui ne sera plus une intuition, mais un simple reflet ("nur ein Abspiegeln") (cf. NM NS, 377 (AA 49 (1-5))). Le concept de fin est donc à proprement parler le centre de la conscience de soi et le point le plus élevé de la réflexion philosophique: en tant qu'il anticipe l'acte de la liberté il est principe de la philosophie pratique, première détermination du réel par l'idéal; en tant qu'il est le premier produit de la liberté, première détermination de l'idéal par le réel, il est principe de la philosophie théorique (24).

(24) A propos de la distinction entre philosophie théorique et philosophie pratique, cf. Sl Ein § 2, SW IV, 2. Pareyson affirme que les expositions du droit et de la morale "posaient encore dans la sphère consciente de l'esprit" le concept de fin "qui est maintenant (/dans la W.L. nova methodo/) intégré (assunto) dans la préhistoire de la conscience elle-même" (PA 314, cf. les pp. 312-5 ("La sintesi di libertà e intelligenza e la problematizzazione del concetto di fine")). Nous ne nierons pas que le concept de fin n'apparaît pas encore explicitement comme condition de la conscience de soi devant être présente avant l'apparition de toute conscience déterminée (c'est-à-dire comme élément de la "préhistoire de la conscience") dans le Droit naturel. Il nous semble néanmoins qu'il est déjà compris comme tel dans le Système de l'éthique. L'auteur y déclare en effet que l'éthique est par rapport à la W.L. une science particulière et que, par conséquent, "la déduction sera menée à partir des théorèmes de la seconde (/de la W.L./) et en elle la science particulière surgit de la générale et devient une science philosophique particulière" ("Die Deduktion wird aus Sätzen der letzteren geführt, und in ihr geht die besondere Wissenschaft von der allgemeinen aus, und wird besondere philosophische Wissenschaft"; Sl

Vorerinnerung, SW IV, 15). Il y affirme, de plus, au début de l'Introduction, qu'une philosophie qui ne trouve pas le point dans lequel le subjectif et l'objectif sont unis, l'absolue identité du sujet et de l'objet dans le moi, ne peut rien expliquer. Il nous paraît donc que la position du concept de fin dans la doctrine morale est déjà insérée dans une quête des conditions de la conscience de soi, donc dans la "préhistoire de la conscience", même si le rôle de ce concept dans la sphère de l'action pratique consciente est, de par l'objet principal de l'ouvrage, mis au premier plan.

4. CONCLUSION

1. Philonenko, dans son article consacré à l'intuition intellectuelle chez Fichte, déclaré que le point faible de la plupart des commentateurs est qu'ils ne prennent pas en considération la série philosophique; de cette façon, ajoute-t-il, "on ne se charge pas seulement de difficultés insurmontables, mais on laisse échapper la grande originalité de Fichte par rapport à Kant" (1). Il est en effet d'avis que Fichte a réellement accompli la révolution copernicienne que Kant n'avait menée que de façon partielle: chez lui l'objet tourne réellement autour du sujet et ce qu'il restait d'arbitraire dans la réflexion de Kant disparaît chez Fichte. Grâce à la découverte de la série du philosophe, on sait désormais que la fonction de la réflexion philosophique est "d'arriver au point où elle s'abandonne (se supprime et se dépasse) au profit de la détermination qui surgit du moi" (2).

2. Nous avons effectivement eu l'occasion de constater combien il est important de distinguer la série du moi et celle du philosophe et il nous paraît que certaines des objections opposées par Henrich (HEN 1, 162-6; 2, 70-8) et par Frank (FR 155-9) à la théorie que nous venons d'étudier peuvent être levées grâce à cette distinction des deux séries. Henrich déclare en effet, à propos de la "première théorie" fichtéenne de la conscience de soi (avant 1801) qu'"elle ne répond à aucune des conditions déjà formulées comme étant celles d'une théorie de la conscience du moi (/nous les avons exposées dans nos §§ 2.3 & 2.4/): elle ne saisit totalement ni la cause de l'unité du moi, ni l'implication réciproque de ses moments" (HEN 1, 163; 2, 72). Dans cette première phase de sa pensée, nous dit-il encore, Fichte "affirme que le moi se pose lui-même et soutient en même temps que ce moi précède toute connaissance et toute conscience de soi. De cette façon il ne fait que

(1) "Dabei belastet man sich nicht nur mit unlösbaren Schwierigkeiten, sondern (...) man verpasst die grosse Originalität Fichtes in bezug auf Kant" (PH, 204).

(2) "Es (/das philosophische Nachdenken/) muss mittels seiner Arbeit an den Punkt gelangen, wo es sich selbst als Bestimmendes aufgibt (aufhebt) zugunsten der aus dem Ich kommenden Bestimmung" (ibid.).

dissimuler son embarras. Si l'on exige plus de clarté, on découvre qu'aucun embryon de solution ne nous est proposé" (HEN 1, 163-4; 2, 73). Frank est aussi d'avis que Fichte, dans la W.L. nova methodo ne dépasse pas vraiment la théorie de la réflexion, la déduction du concept du moi comme "activité (ou intuition intellectuelle) en repos" lui paraissant trahir "une nette rechute de la théorie fichtéenne dans celle (crue surpassée) de Kant" (3).

3. Notre philosophe retombe-t-il en effet dans les apories de la théorie de la réflexion en distinguant intuition et concept du moi, se condamne-t-il à laisser inexplicée l'identité du moi? Frank, rappelant que le moi est pour Fichte une activité revenant sur elle-même ("in sich zurückgehende Tätigkeit"), objecte que "dans une activité qui rentre en (ou qui se retourne vers) elle-même, je peux en principe toujours discriminer l'activité en tant que telle et son repliement sur elle-même". Or dans la série du moi cette distinction ne nous paraît possible que si l'on entend par "activité" l'activité déterminable C (cf. notre § 3.4.2) et par "repliement" le passage à l'activité déterminée A; il n'y a en effet pas d'activité absolument indéterminée, dépourvue d'objet, et une activité qui n'a pas le moi pour objet (qui ne s'est pas déjà repliée sur elle-même, n'est pas A) a nécessairement pour objet le non-moi (est C). Mais le noyau du moi n'est pas C, mais le passage de C à A, c'est-à-dire l'acte d'auto-détermination par lequel la réflexion du moi se dirige sur elle-même, la liberté: dès qu'il y a un moi, il y a liberté (même s'il n'y a pas conscience de cette liberté) et dès qu'il y a liberté il y a passage à A, à l'activité réflexive (qui, dans la série du moi, ne se manifeste encore que dans le vouloir). Si, au contraire, cette distinction doit être opérée dans la série du philosophe, alors l'"activité" sera l'intuition qui appartient au moi, la position du moi par lui-même, et le "repliement" sera l'intuition de l'intuition propre au philosophe, la "position du déjà posé"; or, dans

(3) FR 157. Frank se réfère au § 1 de NM NS, 358 (AA IV 2, 31 (32)-32 (8)); nous avons étudié cette déduction dans notre § 3.4.1(6-7), nous référant à VE § 111, SW 1, 531-4.

cas, l'"activité" est déjà une activité qui s'est repliée sur elle-même, elle est cet acte d'auto-détermination appartenant à la série du moi que nous venons de mentionner.

4. De plus, la distinction entre intuition et concept introduit, selon Frank, "un dualisme indépassable dans la structure du cogito -et ceci en dépit de tout ce que Fichte en affirme. Il distingue l'activité positionnelle -intuitionnée par l'intuition- du résultat dans lequel cette activité se résume, à savoir le concept. Le concept est le produit de l'intuition, un état de repos (Ruhe)". Il faut cependant remarquer que ce résultat de l'activité positionnelle n'est pas le concept C, qui appartient à la sphère du donné, mais B qui est "le concept du moi qui surgit dans la conscience en étant produit sous nos yeux par A" et appartient donc à la sphère de ce que l'on avait en vue ("das Beabsichtigte") (4). Au contraire C, le concept du moi en tant que donné, ne peut pas être considéré, dans la série du moi, comme un résultat de l'intuition (A), car celle-ci présuppose le passage de C à A, donc "présuppose" C (5). Dans la série du philosophe, en revanche, il n'est pas faux de considérer que C est produit par A par l'entremise de la "loi de la réflexion" (ou de l'opposition) (6), quoi qu'il soit plus exact de dire que notre conscience de C est produite par notre

(4) "B ist der durch A unter unsern Augen hervorgebrachte im Bewusstseyn vorkommende Begriff des Ich"; NM HS § 2, 366 (AA IV 2, 39 (29-30)). Ceci ne nous semble pas signifier que ce concept B n'appartienne qu'à la série du philosophe, car l'intuition A qui le produit appartient elle-même à la série du moi (cf. notre note 18 du ch. 3.4).

(5) Ceci ne veut pas dire que C soit antérieur à A, car s'il devait être là avant que le moi ne s'autodétermine (passe de C à A), C ne serait pas une intuition du non-moi (D) par le moi, mais un simple objet soumis mécaniquement à la causalité d'autres objets, puisque, comme nous l'avons vu (cf. 3.4.3), il n'y a pas d'activité idéale sans activité réelle. Aucun moment du moi ne peut précéder l'autodétermination, la liberté; or dès que celle-ci est présente, elle fonde simultanément tous les moments du moi. Elle est l'unité de la conscience de soi que nous avons mentionnée au § 2.4, non plus vue abstraitement, mais réellement présente dans l'acte même de celui qui se met à philosopher.

(6) "La loi de la réflexion propre à toute notre connaissance -c'est-à-dire: rien ne peut être connu comme ce qu'il est sans que l'on pense en même temps ce qu'il n'est pas" ("das Reflexions-Gesetz aller unserer Erkenntniss -nehmlich: Nichts wird erkannt, was es sey, ohne uns das mit zu denken, was es nicht sey"; NM NS, 368 (AA IV 2, 41 (10-11)).

conscience de A (nous comprenons le concept du moi comme activité en repos). Ce n'est ainsi que dans la série du philosophe que l'on est contraint de séparer les moments de la conscience de soi, afin de les penser distinctement. Ils sont en revanche parfaitement indissociables et simultanés dans la série du moi et le fondement de leur unité est la détermination réciproque de la liberté et du concept de fin.

5. La considération des deux séries de la réflexion nous paraît donc laver la théorie que nous avons examinée dans ce travail du soupçon de répéter les erreurs des théories qui l'ont précédée. On nous objectera peut-être que l'unité de la conscience de soi dans la série du moi, que nous avons essayé d'établir, ne nous aide guère à comprendre le moi si elle est telle qu'elle n'apparaît jamais à la conscience, si la position originelle du moi ne peut devenir objet de conscience que médiatisée par l'intuition du philosophe qui rompt l'unité en question. Ce serait oublier que l'intuition intellectuelle du philosophe n'est que la pure forme de l'intuition intellectuelle réelle de la loi morale, qui appartient à la série du moi. Par cette intuition réelle le moi n'acquiert certes pas une connaissance distincte de tout ce qui conditionne la conscience qu'il a de lui-même, mais il accède à la conscience de sa propre liberté, qu'il doit penser pour se conformer à la loi morale, et accède donc au noyau de la conscience de soi. Ce n'est d'ailleurs que grâce à cette conscience pré-philosophique de sa propre liberté qu'il pourra accomplir l'acte libre par lequel il se mettra à philosopher et posera donc avec conscience, mais abstraitement, ce qu'il avait auparavant déjà posé concrètement, mais sans conscience distincte. Comme le remarque Philonenko: "On pourrait dire que l'intuition intellectuelle est la ratio cognoscendi et l'idéal (/c'est-à-dire l'intuition réelle, ou intuition de la loi morale/) est la ratio essendi du moi" (7).

(7) "Man könnte sagen, die intellektuelle Anschauung sei die ratio cognoscendi und das Ideal die ratio essendi des Ich" (PH 202). Sur l'intuition de la loi morale, cf.: Z.EIN § 5, SW I, 466-7 (t: 274-5) & § 11, SW I, 515-6 (t: 310) & PA I, 386-93 ("Possibilità della filosofia e intuizione intellettuale"; "Intuizione intellettuale reale e intuizione intellettuale filosofica"; "L'io puro come intuizione intellettuale e l'intuizione intellettuale dell'io puro").

6. Henrich nous dit que Fichte avait l'intention de dépasser sa première théorie dans la philosophie pratique, mais "n'y est pas parvenu immédiatement" (HEN 1, 164; 2, 74). Il laisse entendre que ce n'est qu'à partir de 1801 que tend à être satisfaite par Fichte "l'exigence d'une totale unité à l'intérieur du moi" qui "ne peut être satisfaite que si le concept du moi détermine l'intuition du moi tout comme il est déterminé par elle. Le concept comme orientation de l'action morale et le concept comme résultat du processus de connaissance sont en même temps les conséquences de l'unité indissoluble qui existe entre regard et acte à l'intérieur du moi" (HEN 1, 166; 2, 77). Nous avons essayé de montrer que l'intuition et le concept se déterminent réciproquement dans les textes qui nous ont retenu et que le concept de fin y est conçu comme point d'union de l'activité idéale et de l'activité réelle. La deuxième exposition de la W.L. nous semble donc présenter une théorie de la conscience de soi qui satisfait aux exigences établies par Henrich, que nous avons précisément adoptées comme clef d'interprétation de cette théorie et échappe donc à ses critiques, ainsi qu'à celles de Hölderlin et de Novalis mentionnées par Frank dans sa conférence (FR 159-69). Ces critiques des premiers romantiques datent d'ailleurs des années 1794-95 et se réfèrent à la première exposition de la W.L.; il ne faudrait donc pas s'étonner si leurs objections s'avéraient impuissantes contre la nouvelle théorie fichtéenne.

TABLE DES MATIERES

Avertissement	1
Bibliographie et sigles utilisés	4
1. Introduction	
1.1. La deuxième exposition de la doctrine de la science et les textes annexes.	
1.1.1. Textes utilisés et datation	7
1.1.2. Relations entre ces textes	14
1.1.3. Autres textes de la même période	17
1.2. Caractéristiques de la deuxième exposition de la W.L.	
1.2.1. Philosophie et critique de la philosophie	19
1.2.2. Point de vue commun et point de vue philosophique	21
1.2.3. Différences formelles entre l'exposition de 1794 et celle de 1796-1799	25
1.2.4. Différence du point de vue dans les deux expositions	26
1.2.5. Nécessité d'un premier principe indémontrable	32
2. Structure et apories de la conscience de soi	
2.1. Introduction	38
2.2. La théorie de la réflexion chez Descartes et son rejet par Fichte	40
2.3. La structure et les moments de la conscience de soi selon D. Henrich	42
2.4. L'unité de la conscience	44
2.5. Les quatre moments de la conscience de soi chez Fichte	46
2.6. La première aporie de la théorie de la réflexion	49
2.7. La seconde aporie de la théorie de la réflexion	52
2.8. Conclusion	53

3. Les conditions de possibilité de la conscience de soi	
3.1. La conscience de soi dans les écrits de philosophie pratique	56
3.2. <u>Fondements du droit naturel</u>	
3.2.1. Analyse et commentaire des §§ 1 et 2	60
3.2.2. Conclusion	67
3.3. <u>Système de l'éthique</u>	
3.3.1. Analyse et commentaire du § 1	70
3.3.2. Analyse et commentaire du § 2	76
3.3.3. Analyse et commentaire du § 3	80
3.3.4. Conclusion	84
3.4. <u>W. L. nova methodo</u>	
3.4.1. Analyse et commentaire de l'"Essai..." (VE)	89
3.4.2. Analyse et commentaire du § 2	96
3.4.3. Analyse et commentaire du § 3	102
3.4.4. Analyse et commentaire du § 4	106
3.4.5. Conclusion	108
4. Conclusion	111
Table des matières	117