

## Le corps transcendantal. Fichte par-delà la Troisième antinomie

**Auteur** : Remacle, Johan

**Promoteur(s)** : Dubouclez, Olivier

**Faculté** : Faculté de Philosophie et Lettres

**Diplôme** : Master en philosophie, à finalité approfondie

**Année académique** : 2018-2019

**URI/URL** : <http://hdl.handle.net/2268.2/8121>

---

### *Avertissement à l'attention des usagers :*

*Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.*

*Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.*

---

Université de Liège

Faculté de Philosophie et Lettres

Département de Philosophie

**Le corps transcendantal.**

**Fichte par-delà la Troisième antinomie**

**Mémoire présenté par Johan Remacle en vue de  
l'obtention du grade de Master en Philosophie à  
finalité approfondie**

**Sous la direction d'Olivier Dubouclez**

**Lecteurs : Messieurs Julien Pieron et Rudy Steinmetz**

Année académique 2018/2019

Mes plus chaleureux remerciements vont à Monsieur Olivier Dubouclez. En plus d'avoir déjà contribué largement à la réussite de mon premier travail universitaire (TFC), Monsieur Dubouclez m'a, à nouveau, consacré de son temps précieux pour permettre la rédaction de ce mémoire. Je lui suis reconnaissant pour l'ensemble de ses enseignements, remarques et conseils. Je le remercie également pour sa patience. Je n'ai sans doute pas été le mémorant le plus facile à diriger pour plusieurs raisons mais néanmoins Monsieur Dubouclez a toujours été d'un soutien sans faille et me permet de proposer cette rédaction.

Je dois également remercier mes lecteurs, Monsieur Julien Pieron et Monsieur Rudy Steinmetz, qui font partie d'un corps enseignant qui m'a énormément apporté. Pendant ces cinq années, c'est grâce à leurs enseignements que je me suis épanoui dans mes études. En plus des connaissances qu'ils m'ont transmises, c'est aussi une manière d'être qui m'a été enseignée. Me voilà sans aucun doute apte à affronter les défis de la vie active. Pour tout ça, je les remercie très sincèrement.

« Ce qui caractérise de la façon la plus expressive l'homme dont la formation est déjà développée, c'est l'intelligence du regard, et la bouche qui dépeint les élans les plus intimes du cœur. »

Johann Gottlieb Fichte

« On dit qu'un homme est né à l'instant où ce qui n'était au fond du corps maternel qu'un visible virtuel se fait à la fois visible pour nous et pour soi. »

Maurice Merleau-Ponty

## Table des matières

<b>1. Introduction</b> .....	4
<b>1.1 Première énonciation de la problématique</b> .....	4
<b>1.2 Nature et Liberté comme problématique chez Kant</b> .....	6
<b>1.3 Le corps comme réponse</b> .....	8
<b>1.4 Anthropologie philosophique et intersubjectivité</b> .....	11
<b>1.5 Plan</b> .....	14
<b>2. Position kantienne de la problématique entre Nature et Liberté</b> .....	15
<b>2.1 Genèse du problème</b> .....	15
<b>2.2 Réponse à la troisième antinomie</b> .....	20
<b>2.3 Résolution générale de l'antinomie dans la <i>Critique de la faculté de juger</i></b> .....	25
<b>2.4 Récapitulatif de l'énonciation de la problématique chez Kant</b> .....	38
<b>3. Fichte, idéaliste transcendantal et héritier de Kant</b> .....	42
<b>3.1 La <i>Doctrine de la science nova methodo</i></b> .....	46
<b>3.1.1 Auto-position du moi, postulat et conséquences</b> .....	46
<b>3.1.2 Les conditions <i>a priori</i> de la conscience de soi</b> .....	54
<b>3.1.3 Le corps comme condition transcendantale de la conscience</b> .....	64
<b>3.2 Le <i>Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science</i></b> .....	80
<b>3.2.1 Le corps comme condition de l'individualité.</b> .....	80
<b>3.2.2 Le corps dans la relation intersubjective</b> .....	85
<b>4. Conclusion</b> .....	97

## 1. Introduction

### 1.1 Première énonciation de la problématique

« C'est tout d'abord dans les corps articulés que nature et liberté s'interpénètrent, à travers la liberté de l'*individu* ; la liberté entière agit dans la nature entière ; inversement, la nature agit sur la liberté, c'est elle qui produit les corps articulés et produit, selon le point de vue de la conscience commune, la possibilité de la raison »<sup>1</sup>. C'est ainsi que se clôture le dix-neuvième chapitre de la *Doctrina de la science nova methodo*, ouvrage reprenant les cours professés par Fichte lors de son passage à Iéna (1796-1799). On ne peut être plus clair sur le rôle de médiation attribué au « corps articulé ». En fait, on pourrait présenter ces quelques lignes comme étant la réponse fichtéenne à une problématique qui a été maintes fois discutée par la philosophie. Cette question classique<sup>2</sup> est celle du lien entre nature et liberté. Pour Fichte, le lien est clair : c'est le corps articulé qui garantit une relation entre les deux concepts.

Alors de deux choses l'une. Soit on s'arrête là et on prétend avoir résolu une problématique millénaire. Option envisageable si l'on s'en tient à l'unique projet de *trouver* un lien entre nature et liberté. Soit on s'attache à *comprendre* la relation instituée entre les deux concepts *via* la notion de corps articulé. C'est évidemment cette deuxième voie que l'on va emprunter dans ce travail. Mais en fin de compte, le problème pourrait être considéré comme résolu. À la problématique du lien entre nature et liberté, ou entre déterminisme et libre-arbitre, ou encore entre destin et mouvements volontaires de l'âme, peu importe la formulation qu'on lui donne<sup>3</sup>, Fichte répond qu'il y a un objet naturel dont les dispositions particulières font de lui

---

<sup>1</sup> Fichte, *Doctrina de la science nova methodo* (désormais cité NM), trad. Fr. I. Thomas-Fogiel, Paris, Librairie Française Générale, 2000, p. 330.

<sup>2</sup> Prenons par exemple le paragraphe 39 du *De Fato* de Cicéron (44 avant Jésus-Christ) qui affirme, dans des termes de l'époque, l'opposition entre partisans de la fatalité et de la liberté. « Il me semble, pour ma part, [qu'il y a] deux opinions qui partageaient les anciens philosophes, les uns pensant que tout ce qui arrive est soumis au destin [Nature], de telle sorte que le destin lui donne une force de nécessité [...], les autres croyants qu'il y a des mouvements volontaires de l'âme excluant la fatalité [Liberté] ». Cicéron, *De Fato*, trad. Fr. A. Yon, Paris, Les Belles lettres, 1950, p. 37.

<sup>3</sup> Nous opterons pour les concepts de Nature et Liberté dans ce travail lorsqu'il s'agira de les opposer, prenant pour acquis que les conflits entre mécanisme ou déterminisme et liberté ou libre-arbitre se rangent sous ces deux concepts génériques que l'on mentionnera dès maintenant avec une majuscule. On ne peut ici s'inquiéter de savoir si chez Cicéron par exemple, le destin est synonyme de la notion moderne de déterminisme causale.

un instrument de la liberté : c'est le « corps articulé » dans lequel Nature et Liberté s'interpénètrent et c'est le mot de la fin de la *Doctrina de la science nova methodo*.

Mais que signifie « comprendre » dans ce cas-ci puisque c'est la voie choisie pour entamer ce travail. « Comprendre » ce sera ici saisir le sens de la problématique. Il faut en premier lieu saisir le sens de l'opposition entre Nature et Liberté. C'est notre première tâche et elle est de taille. Et ce premier pas dans notre travail nous imposera un retour à Kant. Pour trois raisons. La première est structurelle. Il est impossible pour nous de reprendre en détail l'histoire de la problématique du lien entre Nature et Liberté. Il nous faut donc un point d'appui solide à partir duquel il fait sens de comprendre la réponse fichtéenne. Kant est donc tout indiqué dans la mesure où il a clairement posé la question de ce lien. Dans la foulée nous pouvons mentionner la deuxième raison. La formulation kantienne a cela de génial qu'elle vient reformuler une problématique classique pour la rejouer dans une conceptualité nouvelle. En tant que pionnier de l'idéalisme transcendantal, Kant modernise la discussion qui tend à opposer les notions de liberté et de déterminisme. C'est ainsi qu'à partir d'une réorganisation conceptuelle, le philosophe de Königsberg peut montrer que l'antinomie entre Nature et Liberté est un faux problème. Ce qui nous amène à notre troisième raison qui justifie les longs développements consacrés à Kant. Fichte est kantien. Du moins il se revendique comme tel. Sa réponse à une problématique kantienne sera formulée à l'intérieur de la conceptualité de l'idéalisme façonnée par Kant. Il est donc légitime de repartir de ce dernier pour discuter cette réponse. Cela nous permettra de saisir le lien qui unit Fichte et son aîné sous un angle nouveau. Car la réponse de Fichte est originale au regard de celle proposée par le père de l'idéalisme transcendantal. Poser le corps comme interface de la relation entre Nature et Liberté est un dépassement du kantisme. Si la *Wissenschaftslehre* (WL) est empreinte de conceptualité kantienne, elle s'en écarte parfois, que ce soit pour proposer des variations et des remaniements de celle-ci<sup>4</sup>. La WL n'est pas pure répétition de Kant, elle est, selon son auteur, un approfondissement du kantisme. Comprendre

---

Nous le supposons par facilité mais un travail en profondeur montrerait sûrement les divergences dans les acceptations.

<sup>4</sup> Ce que Fichte annonce régulièrement. Par exemple : « La doctrine de la science permet de développer et de fonder plus profondément la philosophie kantienne. » NM, p. 130.

Fichte revient donc aussi à penser son rapport à Kant, spécialement lorsqu'on mobilise les œuvres de la période d'Iéna où Fichte se réclame sans arrêt de son aîné.

## 1.2 Nature et Liberté comme problématique chez Kant

Mais avant toute chose nous voudrions préciser quelque chose concernant ce que l'on nomme depuis le début la problématique du lien entre Nature et Liberté. Comme nous l'avons dit, on suggère que Fichte fournit une réponse à cette problématique que Kant lui-même formule de façon originale. L'originalité kantienne tient au fait que cette problématique est formulée avec un soubassement anthropologique flagrant. C'est à l'homme qu'apparaît la possibilité de mettre en relation les deux concepts. On verra comment cela se traduit effectivement dans la doctrine kantienne mais gardons en tête que la problématique relève finalement d'une perspective d'anthropologie philosophique. Notons également que le terme de problématique est général et ne dit pas grand-chose. Si on l'utilise tout de même c'est parce qu'il reprend sous lui l'idée qu'il y a au premier abord une coexistence ininterrogée (et peut-être contradictoire) entre les concepts de Nature et Liberté. C'est la façon générale et formelle de considérer le problème. Mais plus empiriquement il se formule ainsi : En tant qu'homme, mon expérience quotidienne me pousse à admettre que je dispose d'une liberté d'action, de la capacité à faire émerger un fait original dans la nature. Toutefois, je suis aussi conscient d'un déterminisme dans cette même nature, celui qui me permet d'être assuré que je suis maître de la trajectoire que dois suivre la boule de billard avant de jouer mon coup. Il est exclu que la trajectoire soit farfelue. On peut ajouter à cela une expérience corporelle qui me pousse à admettre que je fais partie de l'ordre naturel (j'ai faim, soif, je dois dormir, et tout cela à intervalles plus ou moins réguliers). Ainsi, au premier abord, il semblerait qu'en tant qu'homme je participe à deux ordres qui sont la Nature et la Liberté. Et par exemple, avec Spinoza, on peut suggérer que le sentiment de participation à l'ordre de la liberté est un leurre. Le scolie de la proposition 35 du livre II de l'*Ethique* le dit clairement : « Les hommes se trompent en ce qu'ils se pensent libres, opinion

qui consiste seulement en ceci, qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent. »<sup>5</sup> Mais d'un autre côté Descartes, dans les Cinquièmes réponses à Gassendi, met en avant le sentiment de liberté que chacun expérimente dans son existence. « Quoi que vous niez ensuite [...], je ne veux pourtant pas entreprendre de vous le prouver ; car cela est tel que chacun le doit plutôt ressentir et expérimenter en soi-même que se le persuader par raison [...]. Ne soyez donc pas libre si bon vous semble ; pour moi, je jouirai de ma liberté, puisque non seulement je la ressens en moi-même, mais que je vois aussi qu'ayant besoin de la combattre, au lieu de lui opposer de bonnes et solides raisons, vous vous contentez de la nier. »<sup>6</sup>

Ajoutons enfin que Fichte lui-même fait part de son désarroi face à ces deux ordres dans son ouvrage *La Destination de l'homme*. Le premier livre de ce texte magnifique est intitulé « Doute ». On retrouve dans ces pages un ensemble de considérations sur le réalisme naïf qui nous pousse à admettre un strict déterminisme dans la Nature (et en fin de compte à se laisser aller au dogmatisme). Mais le Moi de *La Destination de l'homme*, que l'on peut identifier au Fichte philosopant, ne peut se laisser aller à ce constat.

« Le système de la liberté me donne satisfaction, le système opposé tue et anéantit mon cœur. Rester là, froid et mort, assister en simple spectateur à la suite des événements, miroir impassible des formes qui passent, voilà une existence qui m'est insupportable, que je déteste et que je maudis. Je veux aimer, je veux me plonger dans la sympathie, me réjouir et m'affliger. L'objet suprême de cette sympathie, je le suis moi-même pour moi-même ; et ce n'est que par mon action que je puis combler sans cesse ce besoin de sympathie. Je veux tout faire pour le mieux, je veux me réjouir de moi-même, quand j'aurai bien agi ; je veux m'attrister de moi-même quand j'aurai mal agi ; et cette douleur me sera douce car c'est de la sympathie pour moi-même, le gage d'un amendement futur. – La vie n'est que dans l'amour, sans amour, c'est la mort, l'anéantissement.

Mais voici que, froid et insolent, intervient le système opposé et il tourne l'amour en dérision. A l'entendre, je ne suis pas et je n'agis pas. L'objet de mon inclination la plus intime est une chimère, une illusion grossière dont la preuve palpable peut être faite. En mon lieu et place existe et agit une force étrangère qui m'est entièrement inconnue, dont le développement ne m'intéresse en rien. »<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Spinoza, *Ethique*, trad. Fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 1988, p. 159.

<sup>6</sup> Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 408-409.

<sup>7</sup> Fichte, *La Destination de l'homme*, trad. Fr. M. Molitor, Paris, Aubier, 1942, p. 83. (Nous utilisons une traduction ancienne pour sa beauté littéraire)

### 1.3 Le corps comme réponse

Il s'agira donc d'expliquer philosophiquement la relation dont tout à chacun fait l'expérience. C'est ici que le thème central de notre travail vient trouver sa justification. Nous allons parler du corps. À tout moment de ce travail, c'est vers une conceptualisation philosophique du corps que nous tendrons. L'ambition générale, et si l'on peut dire, le véritable enjeu de notre recherche, c'est de montrer comment le corps peut en venir à être un concept philosophique qui viendrait résoudre différentes problématiques<sup>8</sup>, et principalement celle du lien entre Nature et Liberté. L'argument de Fichte est hautement original et finalement assez peu mis en valeur par les commentateurs<sup>9</sup>. Nous voulons en saisir les pleines conséquences pour une théorie idéaliste du corps. Si le corps n'est pas la problématique centrale de notre travail mais bien son thème, c'est parce que le corps n'est pas considéré ici comme faisant problème. Il est plutôt une réponse et chez Fichte, il n'est pas une réponse provenant de l'extérieur. Cette réponse est au contraire engendrée par le système lui-même.

Le lecteur ne doit donc pas se méprendre. Le développement de la problématique générale de la relation entre Nature et Liberté n'est qu'une étape préliminaire. Le centre de notre démonstration est la compréhension du statut du corps dans l'idéalisme de Fichte. Et plus encore, l'ambition est de fournir une conceptualisation philosophique du corps humain comme corps transcendantal. C'est-à-dire, de comprendre que le corps humain n'est pas que la réponse à un problème particulier mais qu'il dispose d'une place *a priori* dans la chaîne des conditions d'une expérience possible. Ainsi trouvera-t-on peut-être de nouvelles considérations sur le corps. Là où Kant se limitait à des considérations empiriques sur celui-ci, l'idéalisme de Fichte

---

<sup>8</sup> Que l'on spécifiera au fur et à mesure de notre travail, mais qui sont présentées brièvement dans cette introduction.

<sup>9</sup> La place du corps dans l'œuvre de Fichte a été l'objet de quelques réflexions en langue française mais est encore bien trop peu expliquée par rapport à son importance. Voir par exemple Marc Maesschalck, « *Moi et corporéité chez Fichte. La question d'une éthique des corps* » in Gh. Florival (éd.), *Etudes d'anthropologie philosophique* t.5, Paris/Leuven, Vrin/Peeters, 1994. Yves Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte : DES PRINCIPES A LA NOVA METHODO* [désormais cité *Vers la fondation de l'intersubjectivité*], Paris, Vrin, 1993. Alain Renaut, *Le système du droit : Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986.

opère une *transcendantalisation* du concept empirique. C'est ce passage que nous voulons expliquer.

Ce qui se passe concrètement c'est la levée d'un paradoxe qui mine la pensée du corps depuis le début de la modernité. Cette dernière semble avoir fait du corps quelque chose de résolument naturel et d'accessoire au regard de l'humanité. Comme l'explique de David Le Breton dans son enquête intitulé *Anthropologie du corps et modernité* (1990), « le corps apparaît dans la pensée du XVII<sup>e</sup> siècle comme la part la moins humaine de l'homme, le cadavre en sursis où l'homme ne saurait se reconnaître. Cette mise en appesanteur (sic) du corps au regard de la personne apparaît comme l'une des données les plus significatives de la modernité. »<sup>10</sup>

Le cas qui semble le plus évident est celui de Descartes<sup>11</sup>. Il y a une hétérogénéité radicale entre deux substances. « Quoique peut-être (ou plutôt certainement comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint [...], il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps et qu'elle peut être ou exister sans lui »<sup>12</sup>. C'est donc le lien entre la substance pensante (mon âme) et la substance étendue (mon corps) qu'il faut expliquer, puisque bien sûr, Descartes reconnaît l'existence de ce corps. On voit clairement que la distinction entre âme pensante et corps « en nature » (c'est-à-dire corps physique), implique une mise en rapport contradictoire. La substance corporelle est du côté de la nature puisqu'elle est étendue, tandis que la substance pensante est, elle, inétendue. Il faut donc acter qu'âme et corps soient totalement distincts. Pour autant, il faut bien expliquer la relation qu'entretiennent les deux substances. Et lorsqu'il s'agit d'expliquer ce que peut être la vie du corps, le champ lexical est inadéquat. Par exemple, quand Descartes « examine [...] ce que c'est que sentir », il définit le

---

<sup>10</sup> David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990, p. 71.

<sup>11</sup> Si l'on s'en tient à une interprétation classique et peut-être trop radicale de la doctrine cartésienne. Les études cartésiennes contemporaines tendent plutôt à montrer qu'il y a possibilité pour une interprétation différente de Descartes sur la question du corps. Voir par exemple le chapitre II intitulé *Le corps et ma chair* de Jean-Luc Marion in *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013, pp. 57 sq.

<sup>12</sup> Descartes, *Médiations métaphysiques*, op. cit., p. 185.

sentir comme une *façon de penser*.<sup>13</sup> Il y a donc un paradoxe, l'homme est par essence une chose qui pense. Mais *le lieu* où il pense, est hétérogène à cette pensée.

Or, on retrouve chez Fichte une nouvelle perspective. Le corps n'est plus simplement *Körper*. Il n'est pas un simple objet physique. Il est aussi *Leib*, c'est-à-dire corps vécu. On le verra, à partir du sensible pris comme « déterminable » (la caractérisation la plus générale du non-moi dans la *WL*), une construction patiente du concept de *Leib* s'effectue dans la *Doctrine de la science nova methodo*. Mais déjà avant celle-ci, l'enjeu de la construction du corporel est important pour notre auteur. La question est formulée en 1794 comme ceci : « Qu'est ce qui autorise l'homme à appeler une partie déterminée du monde des corps *son corps* ? Comment en vient-il à considérer cette partie comme son corps en tant qu'appartenant à son Moi, alors qu'il est pourtant directement opposé à celui-ci ? »<sup>14</sup>

On voit que le corps humain est interrogé. Bien que faisant partie des phénomènes, celui-ci trouve une détermination spéciale. On réalise que le corps humain est plus qu'un phénomène quelconque. Il est une partie particulière de la matière. Le passage du *Körper* au *Leib* est d'une importance capitale car il indique une complexification. Le corps n'est pas corps-objet (*Körper*) et ensuite corps-vécu (*Leib*), il est les deux à la fois. Ce que met en évidence cette distinction c'est la nécessité d'une synthèse. Il y a un lien indéfectible entre le corps-objet, le corps-vécu et la vie de la conscience. C'est en particulier ce lien que met à jour la *Nova Methodo*. « Moi et mon corps, moi et mon esprit signifient la même chose. Je suis mon corps dans la mesure où je m'intuitionne, je suis mon esprit dans la mesure où je me pense. Mais l'un ne peut être sans l'autre et c'est là l'union de l'esprit et du corps. »<sup>15</sup> On reviendra sur les notions d'intuition et de pensée chez Fichte par la suite mais remarquons simplement la coexistence de ma pensée et de mon corps.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>14</sup> C'est sur cette question que s'ouvre la deuxième conférence sur *La Destination du Savant*. Fichte, *La Destination du savant*, trad. Fr. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1994, p. 45.

<sup>15</sup> *NM*, p. 241

Ce qui nous semble capital c'est la présence constante du corporel dans une « déduction génétique des conditions transcendantales de la conscience »<sup>16</sup>. Cela semble s'accorder ce que nous avançons ci-dessus. Le corps joue un rôle transcendantal (qu'il reste encore à démontrer). Et plus encore, la réunion synthétique des différentes perspectives sur le corps semble indiquer l'émergence d'un corps transcendantal. C'est-à-dire, un corps humain *a priori*, condition *a priori* de l'expérience. On voit bien le chemin à parcourir. La genèse des conditions transcendantales de la conscience de soi inclut le corps dans une détermination particulière (comme corps-articulé<sup>17</sup> dans le cas présent). En retour c'est le corps qui se trouve déterminé par sa *transcendentalité*. L'enjeu est de comprendre cette détermination réciproque entre genèse de la conscience et corporéité transcendantale.

#### 1.4 Anthropologie philosophique et intersubjectivité

Si, comme on le voit, faire du corps un enjeu majeur de la philosophie de Fichte n'est pas farfelu, il reste que l'idéalisme n'est pas, *a priori*, le courant philosophique qui s'est attaché le plus à discuter la notion de corps en profondeur. Pourtant, comme on l'a vu, on peut trouver bien des considérations sur celui-ci à travers l'œuvre de Fichte. On peut suivre pour s'en convaincre définitivement Marc Maesschalck dans un article récapitulatif et décisif intitulé « Corporéité et éthique chez Fichte ». On retrouve dans cet article l'ensemble des considérations qui nous animent dans notre recherche. D'une part, l'idée qu'il y a un véritable intérêt pour l'anthropologie philosophique chez Fichte avec une « construction patiente d'une théorie de la réflexivité constamment appliquée à l'existence sensible, c'est-à-dire l'être humain comme sphère d'activité sensible, comme *Leiblichkeit*. »<sup>18</sup> De plus, Maesschalck présente le caractère solutionnaire de la théorie du corps de Fichte. Elle vient résoudre ce qu'on appelle

---

<sup>16</sup> *Vers la fondation de l'intersubjectivité*, p. 125.

<sup>17</sup> L'articulation du corps fera l'objet d'une longue discussion dans la suite de ce travail. Précisons toutefois ici que ce concept est censé expliquer la particularité du corps par rapport aux autres objets dans l'espace. Le « corps-articulé » sera une portion spéciale de l'espace, une portion où la matière est sous mon contrôle.

<sup>18</sup> Marc Maesschalck, « *Moi et corporéité chez Fichte. La question d'une éthique des corps* », *art. cit.*, p. 131.

classiquement le problème de l'intersubjectivité et de l'applicabilité du concept de droit<sup>19</sup>. L'auteur insiste également sur le fait que les considérations très claires sur le corps dans la première partie de l'œuvre de Fichte (période d'Iéna 1793-1800) trouvent un écho dans la deuxième partie de l'œuvre qui, à certains égards, prend une tournure plus spéculative et absolue.

Concrètement, le corps est présenté comme étant cet élément nécessaire à la construction d'une véritable communauté des individus. « L'humanité, dans sa constitution même, n'est possible que comme espèce vivante une solidarité. »<sup>20</sup> Et c'est par le corps que cette solidarité est sollicitée. C'est en partie dû au fait que l'agencement de notre corps humain est tel qu'il propose à autrui la possibilité de se reconnaître dans son humanité. De là ces quelques lignes sublimes.

« Où que tu habites, toi, *qui pour le moins portes un visage humain* [...], tu es tout de même ce que je suis ; car tu peux me dire, « Je suis ». »<sup>21</sup>

Et aussi ;

« Mes premiers vagissements annoncent au monde des esprits qu'un d'eux vient d'entrer dans le monde des phénomènes, et qu'il veut y faire valoir ses droits ; - c'est une déclaration, une proclamation solennelle de ces droits pour toute la nature : c'est une prise solennelle de possession. Je n'avais d'ailleurs pas d'autres moyens d'en prendre possession que ces cris impuissants ; je ne puis rien de plus. Toi qui les entends, reconnais-en moi tes droits, et empresse-toi de les protéger jusqu'à ce que je le puisse moi-même. Ce sont les droits de l'humanité entière que tu défends en ma personne.

Tel est le principe qui légitime le pouvoir des parents. *Si quelqu'un portant un visage humain* est incapable de défendre ses droits d'homme, l'humanité tout entière a le devoir de les exercer à sa place. Ils sont un patrimoine commun, et la défense de ces droits est le commun devoir de l'espèce entière ; y porter atteinte, c'est porter atteinte à toute l'espèce. »<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> *Idem*, p. 139. Voir également la première partie de Fichte, *Fondement du droit naturel dans les principes de la doctrine de la science* (désormais cité FDN), trad. Fr. A. Renaut, PUF, Paris, 1996.

<sup>20</sup> *Idem*, p. 141.

<sup>21</sup> Fichte, *De la dignité de l'homme*, in Fichte, *Querelle de l'athéisme et autres textes*, trad. Fr. J.C. Goddard, Paris, Vrin, 1993, p. 266. (Nous soulignons)

<sup>22</sup> Fichte, *Considérations sur la révolution française*, trad. Fr. J. Barni, Paris, Payot, 1974, pp. 154-155. (Nous soulignons)

Fichte pose ici définitivement l'ancrage corporel de sa philosophie. Si ces mots sont écrits en 1793 (1794 pour la première citation) lorsque la philosophie du penseur d'Iéna est encore en chantier, on reconnaît déjà l'idée d'appel présente dans la *Doctrine de la science nova methodo* et le *Droit naturel* quelques années plus tard. On le voit, Fichte s'appuie largement sur l'idée que le corps est un intervenant originaire dans la constitution d'une relation avec autrui puisque bien que l'appel soit verbal, il est suscité par le porteur d'un visage humain. Un des points importants de notre travail sera de comprendre l'articulation du verbal et du non-verbal<sup>23</sup>. De plus, on verra que la théorie de la perception de Fichte fait intervenir une limitation corporelle (je me limite activement pour être affecté par autrui). Le fait d'être interpellé par un *vagissement* n'est pas un hasard. Ce n'est pas n'importe quel cri qui m'interpelle, c'est celui d'un être humain. Si on ajoute ensuite l'idée la philosophie de Fichte est orientée en vue de la constitution d'un rapport intersubjectif<sup>24</sup>, nous pouvons sans hésiter affirmer l'importance du corps humain dans l'idéalisme de Fichte. Ainsi, sans avoir pour autant prouvé quoi que ce soit concernant la place du corps dans la philosophie de Fichte, nous espérons avoir au moins justifié de notre intérêt.

On le voit, un champ assez large de questions mobilise le corporel dans la doctrine fichtéenne. En fait, tout se passe comme si les considérations sur le corps dans l'idéalisme de Fichte tendaient à faire voir la pleine importance de celui-ci pour une philosophie de l'existence comme celle du penseur d'Iéna, qui se base sur le postulat que c'est le Moi qui fournit à la philosophie son principe directeur. C'est donc à la pleine compréhension du statut et du rôle du

---

<sup>23</sup> Un travail complet pourrait être effectué sur la question du langage chez Fichte. Par exemple, est-ce que le langage est un appendice corporel pour Fichte ? *A priori* nous répondrions positivement à cette question dans la mesure où Fichte ne fait pas de distinction entre les différents sens. En retour, c'est donc le moyen par lequel nous pouvons créer une sensation chez autrui (toucher quelqu'un, l'interpeller par la parole...) qui ne sont pas non plus distingués. Si le toucher est résolument un acte corporel, il faut le dire aussi de l'acte de parole. Sur ce point il serait intéressant de confronter l'explication fichtéenne avec les théories du langage contemporaines.

<sup>24</sup> Même si la réalisation effective de du processus « de fondation de l'intersubjectivité » est encore en débat, il semble communément admis que la philosophie de Fichte de la première période a pour objectif de répondre à la question : « comment l'homme en vient-il à admettre et reconnaître des êtres raisonnables de son espèce en dehors de lui, alors que pourtant, de tels êtres ne sont absolument pas donnés immédiatement dans sa pure conscience de soi ? » Fichte, *La Destination du savant, op. cit.*, p. 45.

corps dans le contexte philosophique particulier qu'est la philosophie transcendante que nous devons tendre.

### 1.5 Plan

L'idée est donc d'expliquer à partir de Kant ce qu'on nomme la problématique du lien entre Nature et Liberté. Pour se faire, nous reprendrons en détail deux passages de l'œuvre kantienne qui exposent le problème et tentent de le résoudre. À partir de cette formulation-réponse, nous ouvrirons le dialogue avec Fichte. Après avoir saisi en première approche la position de Fichte vis-à-vis de Kant, nous exposerons en détail la mobilisation du corps dans la *Doctrina de la science nova methodo*, ce qui supposera d'assister étape par étape à la genèse de ce concept dans l'économie globale de l'ouvrage. L'ambition est de voir à quelles questions le corps vient répondre<sup>25</sup>. Nous pourrons ensuite mobiliser un deuxième ouvrage de Fichte. Le *Fondement du Droit Naturel selon les principes de la doctrine de la science* dans lequel le corps est mobilisé de façon récurrente. Les acquis de la Nova Methodo nous donneront les clés pour comprendre les passages sur le corps de ce deuxième texte. Pour finir, nous déterminerons ce qu'implique la mobilisation du corps comme interface entre Nature et Liberté pour une philosophie transcendante ainsi que pour le concept de corps lui-même.

---

<sup>25</sup> Et nous comprenons que Fichte répond au moins à deux questions, qui en définitive trouvent une racine commune : celle de la « fondation de l'intersubjectivité » et celle du lien entre Nature et Liberté.

## 2. Position kantienne de la problématique entre Nature et Liberté

### 2.1 Genèse du problème

Nous avons dit que l'opposition était classique entre les concepts de *Nature* et de *Liberté*. La nature étant considérée comme le tout du monde et de l'objectivité, entièrement soumise au déterminisme causal selon des lois nécessaires<sup>26</sup>. La liberté quant à elle serait un acte spontané par lequel commencerait quelque chose de nouveau. L'opposition entre nature et liberté est donc résumable à une opposition entre déterminisme et liberté. C'est par exemple ainsi que la contradiction est formulée par Spinoza. Dès la septième définition de l'*Ethique* liberté et déterminisme sont mis en rapport. « Est dite *libre* la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature, et se détermine par soi seul à agir : et *nécessaire*, ou plutôt forcée, celle qu'*autre chose détermine* à exister et à opérer de façon précise et déterminée. »<sup>27</sup> Chez Kant, cette opposition trouve sa formulation décisive dans la troisième grande partie de la *Critique de la raison pure* intitulée la « Dialectique transcendantale ». C'est donc à partir de sa formulation que nous désirons commencer à construire notre travail. Dans la mesure où la suite de nos discussions concernera le travail de celui que l'histoire de la philosophie a traditionnellement considéré comme étant le successeur direct de Kant dans ce qu'on nomme la tradition idéaliste, il est normal de tenter de saisir la portée de l'interrogation kantienne et de sa résolution. Avant de restituer l'opposition dans son détail nous devons expliquer la raison d'être de cette dialectique.

En amont de cette troisième partie Kant a déplié ce qu'on peut nommer les deux sources de la connaissance objective. D'une part il fut question de la sensibilité et de ses formes *a priori* : c'est l'*Esthétique transcendantale*. D'autre part, c'est l'entendement et ses concepts et règles *a priori* qui ont été découverts et analysés dans l'*Analytique transcendantale*.

---

<sup>26</sup> « La nature, c'est l'existence des choses en tant qu'elle est déterminé suivant des lois universelles. » (Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. Fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1993, p. 61.)

<sup>27</sup> Spinoza, *Ethique*, op. cit., p. 17. (Nous soulignons)

Le premier résultat que l'on peut énoncer à propos de la présentation de ces deux sources de la connaissance est que toute connaissance objective porte sur des phénomènes et non sur les choses en soi. Dans la mesure où la sensibilité dispose de formes *a priori*, à savoir l'espace et le temps, la saisie d'un phénomène ne peut se faire hors de celles-ci. De là découle l'impossibilité d'intuitionner autrement un phénomène que dans l'espace et dans le temps. Cela implique que l'on doit nécessairement renoncer à une connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes puisque le seul mode d'intuition que nous connaissons passe par ces deux formes *a priori*. À cela s'ajoute que la dimension objective d'un jugement de connaissance provient de la légalité de l'entendement. Dans son pouvoir législateur, l'entendement fournit à l'intuition les structures (c'est-à-dire les catégories pures) nécessaires à la formulation d'un jugement de connaissance en plus de garantir l'unité de l'expérience. Le lien entre les deux sources de la connaissance objective est indéfectible et Kant le formule clairement.

« Notre nature est telle que l'intuition ne peut jamais être que sensible, c'est-à-dire contient seulement la manière dont nous sommes affectés par des objets. En revanche, le pouvoir de penser l'objet de l'intuition sensible est l'entendement. De ces deux propriétés aucune n'est préférable à l'autre. *Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné ; sans l'entendement, nul ne serait pensé. Des pensées sans contenu sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles.* »<sup>28</sup> (A51/B75)

La présentation plus détaillée des modalités de la connaissance kantienne ne nous semble pas utile ici dans la mesure où la *Dialectique transcendantale* ne fait appel qu'à une petite partie de ce qui a été énoncé précédemment. Cette partie nécessaire à la compréhension de la dialectique kantienne c'est la division en facultés de connaissance.

On a vu que la sensibilité et l'entendement sont distincts et agissent différemment dans l'acte de connaissance. La première est réceptivité et fournit la matière de la représentation. Le second est spontanéité en tant qu'il est pouvoir de penser les objets. Mais une autre faculté est encore à considérer, à savoir la raison<sup>29</sup>. « Toute notre connaissance commence par les sens,

---

<sup>28</sup> Kant, *Critique de la Raison pure*, trad. Fr. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, in *Œuvres Philosophiques TI*, Paris, Pléiade, Gallimard, 1980. (Les références se font suivant le marquage des éditions A et B directement dans le texte. (Nous soulignons))

<sup>29</sup> On parle ici de la raison subjective comme faculté de connaître et non de la raison en général.

passé de là à l'entendement et finit par la raison. Il n'est pas en nous de faculté au-dessus de cette dernière, pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener sous la plus haute unité de la pensée. » (A299/B355) Mais définir la faculté suprême de connaître pousse Kant « dans un certain embarras. »

D'un point de vue strictement formel, la raison est un pouvoir d'inférer. Mais encore pouvons-nous la considérer d'un point de vue réel, c'est-à-dire comme pouvoir transcendantal, comme une faculté productrice de concepts et de principes. C'est cette compétence de la raison qui intéresse Kant dans la mesure où des principes émanent de cette dernière et viennent déterminer *a priori* une orientation dans le travail législateur de l'entendement. Et notre auteur de tenter quand même une définition : « Si l'entendement peut être défini comme un pouvoir de ramener les phénomènes à l'unité au moyen de règles, la raison est le pouvoir de ramener à l'unité les règles de l'entendement sous des principes. » (A302/B359)

À ce titre, la raison n'a aucune pierre de touche empirique. Son pouvoir et son champ d'action sont entièrement transcendants. Mais cela ne veut pas dire que la raison est dépourvue de tout acte de connaissance spécifique. On sait pourtant que la limitation critique impose que les jugements de connaissance soient formulés à propos des objets empiriques. C'est pourquoi la raison n'a pas affaire directement avec les objets d'une expérience possible mais est bien plutôt restreinte à un usage de son pouvoir purement *a priori*.

Reste donc qu'il faut déterminer le principe synthétique de la raison. Celui-ci est, à la base, une maxime logique énonçant l'existence d'une série complète de conditions lorsqu'un conditionné est donné. Cette série est elle-même inconditionnée.

Avant d'aborder finalement la troisième antinomie, celle qui nous intéresse en particulier dans le cadre de la formulation de notre problématique, résumons-nous avec l'aide d'Antoine Grandjean et de son ouvrage intitulé sobrement *La philosophie de Kant* (2016).

« La raison entendue au sens strict, cherche toujours, pour toute connaissance conditionnée, à déterminer l'inconditionné qui viendrait en achever l'unité. »<sup>30</sup> C'est bien ce qu'on a déterminé comme étant le principe de celle-ci. « D'où ces concepts rationnels de l'inconditionné que sont l'idée psychologique, les idées cosmologiques et l'idéal transcendantal. Mais « l'inconditionné ne peut jamais être donné, ou encore, « aucune expérience n'est inconditionnée ». »<sup>31</sup> En effet, notre pouvoir de connaître est limité aux objets d'une expérience possible, ce qui exclut par définition l'inconditionné. « Par suite, « l'usage objectif des concepts purs de la raison est toujours transcendant », donc illusoire, puisque la possibilité de l'expérience mesure pour nous celle de la connaissance d'objet »<sup>32</sup>, comme l'énonce effectivement la limitation critique. « Les trois concepts qui procèdent de la nature de la raison la condamnent aussi bien à l'illusion, dès lors qu'elle entend les traiter comme autant de visées d'objets d'un possible savoir. »<sup>33</sup> Ainsi est menée tout naturellement la raison à s'engager dans des raisonnements vains quoique tout à fait naturels et en apparence légitimes.

## 2.2 La troisième antinomie

La troisième antinomie de la raison pure porte sur la nature dans son concept transcendantal. Kant entend ici par nature le monde « en tant qu'il est considéré comme un tout dynamique, et qu'on n'a point égard ici à l'agrégation dans l'espace ou dans le temps, pour la réaliser comme une grandeur, mais à l'unité dans l'existence des phénomènes » (A418-419/B446-447) c'est-à-dire comme un tout subsistant par lui-même et devant compter sur un principe interne de causalité. C'est précisément cette caractéristique qui va faire l'objet d'une discussion antinomique. À partir de l'exigence principielle de la raison, Kant va montrer que rationnellement il est possible de conclure à l'existence d'une causalité libre (donc inconditionnée) dans la série des phénomènes, mais que tout aussi rationnellement, il faut

---

<sup>30</sup> Antoine Grandjean, *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 2016, p. 125.

<sup>31</sup> *Idem*.

<sup>32</sup> *Idem*.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 126.

conclure à un strict déterminisme des phénomènes sans possibilité de penser une liberté phénoménale en vertu de l'unité de l'expérience.

Ainsi thèse et antithèse s'énoncent respectivement :

« La causalité suivant les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes du monde dans leur ensemble. Il est encore nécessaire d'admettre, pour les expliquer, une causalité par liberté. » (A444/B472)

« Il n'y a pas de liberté, mais tout dans le monde arrive suivant les lois de la nature. » (A445/B473)

Les deux preuves s'articulent identiquement dans la mesure où elles sont des démonstrations par l'absurde. Nous supposons le contraire de ce qu'on a posé pour montrer l'absurdité des conclusions. Dans le premier cas, admettons qu'il n'y a qu'une stricte causalité et nous arrivons à la conclusion « qu'il n'y a jamais aucune intégralité de la série du côté des causes qui descendent les unes des autres. » (A446/B474). En effet, la série des causes se trouve être infinie puisque toute cause renverra nécessairement à quelque chose qui la précède. Ainsi, la causalité naturelle se trouve contredite dans son universalité illimitée. Nous devons donc conclure à une causalité libre, c'est-à-dire à une liberté transcendante<sup>34</sup>.

La deuxième preuve reprend le schéma de la première. Admettons une liberté transcendante, alors il y a une cause qui demeure dans un état tel qu'elle n'était pas encore pourvue de causalité. Par suite, la causalité dont elle fait preuve n'est pas rattachée à l'état précédent où elle n'était pas encore cause. Ce qui manifestement contredit ce qu'on entend par loi de la causalité et met en péril l'unité de l'expérience. Ainsi, c'est bien le strict déterminisme des causes que l'on rencontre dans la nature.

La dialectique kantienne oppose donc magistralement les deux concepts qui nous intéressent. « Nature et liberté transcendante diffèrent donc entre elles comme la conformité à des lois et l'absence de lois. » (A447/B475) Il nous semble clair que cette exposition de

---

<sup>34</sup> Entendue comme premier moteur ou premier terme d'une série de cause. En d'autres mots, à une liberté divine.

l'opposition fondamentale entre nature et liberté rend compte de la difficulté d'articuler les deux concepts qui semblent bien plutôt s'exclure. La liberté est raisonnablement injustifiable puisqu'elle viendrait instituer une absence de loi dans le monde. Mais ce n'est pas tout, Kant nous présente l'antinomie comme étant un conflit intérieur de la raison pure. Ainsi, la faculté suprême de l'homme bute sur la question du lien entre nature et liberté. Pire encore, elle est poussée par son propre mouvement dans cette dialectique sophistique. Nous prenons acte de ce constat comme étant l'aveu d'une urgente nécessité de questionner à nouveau frais le lien entre le tout du monde comme étant déterminé et la liberté qui nous apparaît comme un attribut inaliénable de la condition humaine.

On se rend bien compte de l'embarras dans lequel nous pousse cette antinomie. En tant qu'homme, il m'apparaît que je participe aux deux ordres mentionnés ci-dessus. Je suis un être libre dans la mesure où je pense m'attribuer des actions spontanées et je participe à la nature en tant qu'être naturel. Pourquoi ne puis-je pas philosophiquement et raisonnablement réconcilier ces deux perspectives ? La question du lien entre Nature et Liberté ne peut en rester sur ce constat d'échec, et cela Kant l'a bien compris. C'est pourquoi nous commencerons par investiguer sa réponse à la question que pose irrémédiablement la troisième antinomie de la raison pure.

## **2.2 Réponse à la troisième antinomie**

En fait Kant propose un moyen effectif pour réconcilier Nature et Liberté. Plus généralement l'auteur allemand affirme « que la philosophie transcendantale a ceci de particulier entre toutes les connaissances spéculatives, qu'aucune question, concernant un objet donné à la raison pure, n'est insoluble pour cette même raison humaine, et qu'on ne saurait jamais prétexter une ignorance inévitable et l'insondable profondeur du problème pour s'affranchir de l'obligation d'y répondre d'une manière radicale et entière ». (A477/B505) On doit donc s'attendre à ce que la discussion des antinomies propose une solution au conflit. C'est

le cas et cette résolution, dans le cas de la troisième antinomie, fait appel à toutes les ressources de l'idéalisme transcendantal.

La première remarque d'importance tient à rappeler que nous n'avons accès qu'aux phénomènes dans l'intuition et que les choses en soi ne sont jamais les objets d'une expérience possible. Il faut pour qu'un objet soit possible pour nous qu'il soit possible dans la progression empirique des phénomènes. « Nous pouvons cependant appeler objet transcendantal la cause purement intelligible des phénomènes en général ». (A494/B522) Cela signifie que le pendant intelligible de la sensibilité comme réceptivité est la cause purement intelligible que nous pouvons penser comme étant derrière le phénomène, c'est-à-dire l'objet transcendantal. C'est cette distinction aussi problématique que fondamentale<sup>35</sup> qui permet d'arriver à la résolution de la troisième antinomie<sup>36</sup>.

Le conflit s'estompe si l'on accepte que la thèse et l'antithèse sont vraies toutes les deux. C'est au premier abord déroutant puisque les deux assertions sont contradictoires. Mais la remarque précédente permet de saisir le lieu de la résolution. Thèse et antithèse sont vraies toutes les deux, mais elles ne participent pas aux mêmes conditions d'existence.

Concrètement, Kant reprend l'opposition entre nature et liberté à partir de la définition des deux concepts. La causalité naturelle est celle qui implique que tout ce qui advient est déterminé par une cause antérieure et que cette même cause est également déterminée. La liberté quant à elle est spontanéité. « J'entends par liberté, dans le sens cosmologique, le pouvoir de commencer *de soi-même* un état dont la causalité n'est pas soumise à son tour, suivant la loi de la nature, à une autre qui la détermine quant au temps. » (A533/B561) Entendue ainsi on comprend que le concept de liberté ne touche pas à l'expérience phénoménale qui est régie intégralement par la légalité de l'entendement et par conséquent qui respecte scrupuleusement la loi de la causalité. La liberté est donc strictement une idée transcendantale, elle ne provient

---

<sup>35</sup> « Le flottement dans la détermination de la chose en soi montre plutôt qu'il y au cœur de la Critique, deux motifs distincts qui parviennent sans doute à coexister tant bien que mal, mais qui, à l'occasion, se trouvent assez vite en dissonance. » Gérard Lebrun, *L'aporétique de la chose en soi*, in *Kant sans kantisme*, Fayard, 2009, p. 120.

<sup>36</sup> Ainsi que de la quatrième. Les deux dernières antinomies étant considérées comme « dynamiques » elles trouvent leur résolution dans la distinction entre le phénomène et le noumène.

pas de l'expérience. Mais Kant semble s'inquiéter du concept pratique de liberté. « *La liberté dans le sens pratique* est l'indépendance de l'arbitre par rapport à la *contrainte* des impulsions de la sensibilité. » (A533-534/B561-562)

La liberté est donc définie comme une indépendance vis-à-vis des causes matérielles. Mais cela ne résout encore rien dans la mesure où il va falloir comprendre comment le transcendantal peut s'accommoder de l'empirique. Et puisque la causalité « est déjà solidement établie comme un principe de l'analytique transcendantale » (A536/B564), c'est bien à la liberté que revient la charge de se montrer comme possible. C'est ici que la puissance conceptuelle de l'idéalisme transcendantale est remarquable. La distinction entre phénomène et chose en soi (noumène) permet de penser « une causalité en dehors de la série » des phénomènes empiriques. C'est la clé et Kant va s'en expliquer.

« J'appelle intelligible ce qui, dans l'objet des sens, n'est pas lui-même phénomène. » (A538/B566). On peut donc se forger le concept d'une causalité non-sensible puisqu'en définitive, au-delà du phénomène ne se trouve certes rien que l'on puisse intuitionner mais se trouve peut-être encore quelque chose que l'on peut penser. On parle ici évidemment de l'objet transcendantal. Nous pouvons attribuer un caractère intelligible à l'objet transcendantal<sup>37</sup>, c'est-à-dire une causalité libre. Mais de fait, étant hors de toute saisie sensible possible, ce caractère sera également hors de toutes formes de la sensibilité et donc nécessairement hors de tout *temps*.

Ce sujet agissant serait donc soustrait à l'enchaînement nécessaire des causes en tant qu'il est intelligible et que sa causalité est intellectuelle. Puisqu'il n'y a pas de temps d'un point de vue nouméal, il n'y a pas non plus de régression ni de commencement. L'être agissant peut, conformément à la définition de la liberté commencer une série causale *de soi-même* et ce, sans pour autant que cette série ne dispose d'un début temporel, étant entendu que la pensée n'est

---

<sup>37</sup> « Toute cause efficiente doit avoir un CARACTERE, c'est-à-dire une loi de sa causalité sans laquelle elle ne serait nullement une cause. [...] On devrait accorder au sujet encore un *caractère intelligible*, par lequel à la vérité il est la cause de ses actes comme phénomènes, mais qui lui-même n'est soumis à aucune des conditions de la sensibilité et n'est pas même un phénomène. » (A539/B567)

pas *dans* le temps<sup>38</sup>. Et bien que la série commence au sens empirique, il ne faut pas exiger pour que ce soit vrai que la série déroge à la loi causale « puisqu'ils [les effets de la série] y sont toujours antérieurement déterminés par des conditions empiriques dans le temps qui précède. » (A541/B569)

À notre avis cette dernière assertion est problématique puisque, si la série nouvelle de causes produite par le caractère intelligible de l'être agissant ne se démarquait pas de la série naturelle, il serait absolument identique de dire que l'être agissant agit de manière tout à fait adéquate à la nécessité de la nature ou bien que la pensée d'une liberté nouménale est illusoire. En effet, si la liberté est pratique, il nous semble qu'elle doit nécessairement proposer une rupture avec l'ordre des choses, ce que Kant nomme une « action originale ». Or ici, il s'avère que le sauvetage de la liberté passe par une concordance pleine des séries causales. Est-ce encore une vraie liberté ? Il est difficile de répondre pour le moment à cette question, néanmoins Kant tente d'exemplifier son propos.

Il est caractéristique que ce soit l'exemple de l'homme que le penseur de Königsberg mobilise. D'une part, comme nous l'avons dit plus haut l'homme participe de fait aux deux concepts de l'antinomie, il est donc normal qu'il soit le premier concerné par la solution de celle-ci. Mais d'autre part, il semble que ce soit l'homme qui fournisse la réponse. Ce point ne saurait-être sous-estimé puisque c'est bien une question proprement humaine qui est soulevée par « le troisième conflit des idées transcendantales ». Outre le fait que sa résolution présuppose la distinction entre phénomène et noumène et que celle-ci est proprement humaine puisque liée à notre mode d'intuition limité<sup>39</sup>, il y a en plus une dimension performative dans la réflexion. C'est bien l'œuvre de l'homme que de pouvoir penser, au-delà du phénomène, une liberté possible dans le noumène. Elle n'est pas donnée telle quelle et nécessite la mise en action de

---

<sup>38</sup> On verra que cette manière de penser une causalité intellectuelle est reprise par Fichte. Le vouloir selon Fichte *veut* au sens strict hors du temps puisqu'il est un noumène. Ce n'est que quand on considère la causalité effective du vouloir que l'on peut déduire la série temporelle comme forme a priori de la série causale.

<sup>39</sup> Faut-il rappeler que l'*Esthétique transcendantale*, qui expose l'idéalité de l'espace et du temps et qui explique la limitation de nature de l'intuition humaine, s'ouvre sur l'affirmation que le mode d'intuition qui nous caractérise est valable « du moins pour nous autres hommes ». (A19/B33)

l'intelligence humaine. Si la liberté est sauvée en fin de compte, elle ne doit son salut qu'à l'intelligence humaine. Mais jusqu'ici, il n'est pas assuré que la liberté trouve son salut puisque nous n'avons pas encore compris comment la liberté pourrait agir depuis sa dimension intelligible.

L'exemple de l'homme permet à Kant de mettre en avant une tendance propre à notre nature. Il y a, en nous, une faculté qui cherche à avoir un impact réel sur le monde (une causalité réelle) quand bien même nous avons dit plus haut qu'elle ne disposait d'aucune pierre de touche empirique : il s'agit de la raison. Il semble que nous nous posions des impératifs sur ce que nous devrions faire relativement à l'objet de la raison pure (le bien). Or une chose est claire. Dans la nature ne se trouvent que des choses *qui sont, qui ont été ou qui seront*. Jamais notre entendement ne pourrait connaître des choses *qui devraient être*. « Nous ne pouvons pas plus demander ce qui doit être dans la nature qu'on ne pourrait demander quelles propriétés un cercle *doit* avoir ; tout ce que nous pouvons demander, c'est ce qui arrive dans la nature, ou bien quelles propriétés a le cercle. » (A547/B575)

La raison pousse donc à l'entreprise d'actions possibles à travers le devoir. Et c'est ici une leçon kantienne : ce que nous devons faire doit être possible pour nous. Ainsi la causalité libre de la raison doit s'adapter à la nature pour que ses exigences s'accordent avec la série des phénomènes. Que l'on analyse toutes les actions de l'homme d'un point de vue empirique, on ne trouvera qu'une adéquation stricte au déterminisme causal. Mais si l'on s'attache à une description du point de vue de la raison, il est possible de conclure à une causalité par raison.

« Si la raison peut avoir de la causalité par rapport aux phénomènes, c'est qu'elle est un pouvoir par lequel commence tout d'abord la condition sensible d'une série empirique d'effets. Car la condition qui réside dans la raison n'est pas sensible, et donc ne commence pas elle-même. En conséquence a lieu alors ce dont nous ressentons l'absence dans toutes les séries empiriques : que la *condition* d'une série successive d'événements puisse être elle-même empiriquement inconditionné. En effet, la condition est ici en dehors de la série des phénomènes (dans l'intelligible), et par conséquent elle n'est soumise à aucune condition sensible et à aucune détermination de temps par une cause antérieure. » (A552/B580)

Kant a résolu le problème initialement posé par la troisième antinomie. Il est vrai, suivant la perspective de l'idéalisme transcendantal que nature et liberté ne s'excluent pas. Cela ne résout cependant pas la question de savoir comment une liberté est vraiment possible dans le sensible. Nous sommes simplement assurés que du point de vue de la raison, il est envisageable de penser côte à côte les concepts de liberté et de déterminisme. On pourrait, à la sortie de la troisième antinomie, proposer le terme de « compatibilisme »<sup>40</sup> pour illustrer la position kantienne. Mais est-ce suffisant ? À en croire le parcours kantien la réponse est non.

### 2.3 Résolution générale de l'antinomie dans la *Critique de la faculté de juger*

Si la résolution kantienne pose le concept de liberté comme problématique<sup>41</sup> dans la *Critique de la raison pure*, il reste à voir si d'autres réflexions de notre auteur ne viennent pas répondre différemment à notre question initiale qui, nous le rappelons, se formulait comme suit : En tant qu'homme je participe aux deux ordres que sont la nature et la liberté, comment puis-je philosophiquement fonder ce lien qui semble être constitutif de ma condition d'être humain ?<sup>42</sup>

Nous pourrions évidemment passer en revue la *Critique de la raison pratique* qui s'attache spécialement à développer l'idée que la liberté est constitutive de notre dimension d'être raisonnables. Ce serait sans doute un travail intéressant dans la mesure où les commentateurs ont mis en avant le rôle qu'a joué la lecture de la deuxième Critique dans le parcours philosophique de Fichte. Mais nous ne pensons pas que cette analyse soit indispensable pour comprendre la suite de notre travail. Ceci pour une raison. La liberté telle

---

<sup>40</sup> Concept dont la philosophie analytique a rendu compte comme par exemple Dennett dans *Théorie évolutionniste de la liberté*. Le compatibilisme est un concept « qui pose pour sa part que le libre-arbitre et le déterminisme sont après tout compatibles ». Daniel. C. Dennett, *Théorie évolutionniste de la liberté*, trad. Fr. C. Cler, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 118.

<sup>41</sup> C'est-à-dire comme pensable mais dont la présence effective (et donc sensible) est encore incertaine.

<sup>42</sup> Fichte formule ce sentiment contradictoire en opposant la raison et le cœur dans ces *Aphorismes sur le désisme et la religion*. Voir également Manuel Roy, *La réception fichtéenne de la critique de la faculté de juger*, in *Archives de Philosophie* 2012/3 (tome 75), p.498. Mais de façon tout à fait claire c'est dans *La Destination de l'homme* que l'on peut retrouver un exemple explicite de cette tension. «

qu'elle est discutée dans le *Critique de la raison pratique* est toujours une liberté pensable même si elle est induite comme une nécessité par le fait du devoir. Que nous soyons libres en tant que nous connaissons notre devoir est indiscutable : la liberté est bien réelle ; mais le problème est de savoir si elle peut se réaliser dans son autre, à savoir la Nature. À nouveau le concept de liberté semble être posé de façon problématique. Non pas que Kant ne soit pas convaincant. La deuxième critique étant d'ailleurs très précise sur ce qu'il convient de faire pour agir *comme si* la liberté était possible mais l'effectivité réelle de la liberté ne peut être établie du point de vue de la connaissance.

C'est pourquoi il n'y a pas d'avancée significative sur le plan de l'aménagement d'une réalisation pratique de la liberté dans le monde sensible. Il est toujours bien clair que Liberté et Nature sont pensables ensemble et ne s'excluent pas. Il y a une comptabilité de principe entre les deux concepts. Mais avec le fait du devoir et la nécessité de postuler que la liberté suit l'agir par devoir, se pose quand même la question de l'inscription de la liberté dans le monde sensible.

Finalement, c'est dans la *Critique de la faculté de juger* que l'on trouvera une réponse originale concernant la possibilité de découvrir à l'intérieur du mécanisme de la nature, la présence d'indices permettant d'inférer la possibilité d'une action réellement libre.

Pour présenter brièvement le projet de cette troisième critique nous pouvons faire appel à deux passages de l'introduction de celle-ci. Kant précise son ambition qui est de comprendre le lien entre les deux concepts centraux qui nous occupent, la *nature* et la *liberté*. « Le concept de liberté a le devoir de rendre effectif dans le monde sensible la fin imposée par ses lois, et la nature doit en conséquence pouvoir être pensée de sorte que la légalité de sa forme s'accorde au moins à la possibilité des fins, qui sont à effectuer en elle selon les lois de la liberté. »<sup>43</sup> Il faut « jeter un pont sur l'abîme »<sup>44</sup> qui sépare en apparence nature et liberté. Et cette médiation semble devoir se faire de manière unilatérale. C'est en effet à partir du concept de liberté que nous devons penser le pont puisque « l'effet selon le concept de liberté est le but final qui a le

---

<sup>43</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger* (désormais cité CFJ), trad. Fr. J.-R. Ladmiraal, M. B. de Launay et J.-M. Vaysse, in *Œuvres philosophiques T2*, Coll. Pléiade, Paris, Gallimard, 1985, p. 929.

<sup>44</sup> Grandjean, *La Philosophie de Kant*, op. cit., p. 154.

devoir d'exister (ou bien dont le phénomène a le devoir d'exister dans le monde sensible), et pour ce faire la condition de possibilité en est présupposée dans la nature (du sujet comme être sensible, à savoir en tant qu'homme) »<sup>45</sup>. C'est donc l'investigation de ce pont, qui est présupposé par l'unité systématique de la raison, entre nature et liberté que nous propose la troisième critique. Et c'est la deuxième partie de celle-ci qui nous intéresse particulièrement.

La deuxième partie de la troisième critique porte un discours sur la faculté de juger téléologique. Après avoir établi une dimension finale subjective de la nature pour notre faculté de juger esthétique, Kant s'interroge sur la possibilité d'une finalité objective de cette même nature, c'est-à-dire sur la possibilité d'« une considération de *la nature* elle-même en termes téléologiques »<sup>46</sup>. Or si la finalité objective de la nature ne peut être mise au rang des principes a priori de celle-ci, elle peut toutefois être pensée « du moins de façon problématique ». C'est cette idée que tend à mettre en avant Kant dans l'*Analytique du jugement téléologique*.

Lorsqu'on se met à la recherche d'indices suggérant la possibilité d'une téléologie de la nature, certains produits de celle-ci se démarquent. C'est en effet à partir de l'analyse des êtres organisés que se dégage une première conception de la finalité. Dans un organisme il est possible de penser une fin qui soit immanente à la structure de celui-ci.

« Pour reconnaître qu'une chose n'est possible que comme fin, c'est-à-dire pour avoir à rechercher la causalité de son origine, non dans le mécanisme de la nature, mais dans une cause dont le pouvoir de produire des effets est déterminé par un concept, il faut que sa forme ne soit pas possible d'après de simples lois naturelles. [...] Il faut même que la connaissance empirique de cette forme, d'après sa cause et son effet, présuppose des concepts de la raison. »<sup>47</sup> Un objet dont on juge qu'il dispose d'une finalité doit avoir été causé intentionnellement, c'est-à-dire d'après un concept. Toutefois Kant ajoute la dimension naturelle à la finalité. Il ne faut pas penser que la chose est pur produit de la raison (ce qui est d'ailleurs impossible puisque la raison n'a pas de causalité empirique), mais plutôt que l'objet, produit naturel, est vu également

---

<sup>45</sup> CFJ, pp. 953-954.

<sup>46</sup> Grandjean, *La Philosophie de Kant, op. cit.*, p. 163.

<sup>47</sup> CFJ, p. 1160.

comme fin. Ainsi « pour apprécier quelque chose que l'on reconnaît comme un produit naturel et également comme fin, donc en tant que fin naturelle, on exige encore plus, si toutefois il n'y a pas là de contradiction. Je dirai provisoirement : une chose existe comme fin naturelle si elle *est cause et effet d'elle-même* (bien que ce soit là dans un double sens) »<sup>48</sup>. Une chose peut être vue comme un fin naturelle si d'une part elle est produit de la nature (et selon l'exemple du paragraphe 64, des figures géométriques inscrites sur une plaque ne le sont pas), mais qu'également cette chose est appréciable selon une fin (donc qu'un concept peut être envisagé en amont de la production de cette chose).

Nous devons ici fournir quelques précisions conceptuelles. La notion de finalité doit être éclairée. Il en est de même pour le point capital souligné par Kant concernant l'expression *cause et effet d'elle-même*. La définition de la finalité est donnée par notre auteur au paragraphe 10 de la *Critique de la faculté de juger*. « On dira qu'une fin est l'objet d'un concept pour autant que ledit concept est considéré comme la cause de cet objet (comme le fondement réel de sa possibilité) ».<sup>49</sup> À cela s'ajoute l'idée de finalité soit « la causalité d'un concept relativement à son *objet* ». Juger qu'une chose est finale c'est donc dire que cette chose ne peut avoir été produite qu'à partir de sa représentation comme « principe déterminant » précédant la chose.

On voit donc l'ambiguïté que peut avoir l'expression *cause et effet d'elle-même*. Au paragraphe 65, Kant précise les enjeux de cette définition.

« Ainsi, pour un corps qui doit être considéré en soi et selon sa possibilité interne comme fin naturelle, on exige que ses parties se produisent réciproquement dans leur ensemble, aussi bien selon leur forme que selon leur liaison, et qu'elles produisent ainsi à partir d'une causalité propre un tout, dont le concept (dans un être qui posséderait la causalité selon des concepts convenant à un tel produit) pourrait inversement être considéré en retour comme cause du tout selon un principe, et de sorte que la liaison des *causes efficientes* puisse être en même temps considéré comme effet par les *causes finales*. »<sup>50</sup>

Il y a donc l'idée d'une détermination réciproque entre le tout et les parties dans un organisme. C'est important de le souligner dans le cadre de notre étude. La notion de détermination

---

<sup>48</sup> *Idem*, p. 1161.

<sup>49</sup> *Idem*, 979.

<sup>50</sup> *Idem*, p. 1165.

réciproque est fondamentale dans la *Doctrine de la science*. La retrouver ici, chez Kant, dans une discussion des propriétés des êtres organisés peut éclairer le sens de la notion chez Fichte<sup>51</sup>. En fait, nous verrons dans l'analyse de la lettre fichtéenne que la notion de détermination réciproque trouve une extension beaucoup plus large. Ce sera en définitive le concept qui articule chaque opposition que l'on peut rencontrer (et donc aussi celle entre Liberté et Nature). Mais si Kant touche du doigt ce qui fera le cœur de l'idéalisme de Fichte, il n'insiste pourtant pas sur l'importance de la notion. En effet, la fin naturelle est évidemment difficilement concevable « et contradictoire du point de vue de la causalité mécanique. »<sup>52</sup> Véronique Zanetti déplie donc cette affirmation avec beaucoup de nuance.

« En réalité, lorsqu'on dit que l'organisme est le produit de ses parties, il faut admettre que nous n'avons pas affaire à une identité entre les deux b<sup>53</sup> : ce qui est produit n'est ni identique avec ce qui est produit ni simultané ; s'il est vrai que l'arbre se produit lui-même en tant qu'individu, il n'est pas vrai pour autant que le même arbre se trouve aux deux termes de la causalité. L'expression « une chose existe comme fin naturelle, lorsqu'elle est cause et effet d'elle-même » (§64) ne peut donc être prise au pied de la lettre. Il n'en reste pas moins vrai que l'organisme dans le schéma kantien, doit être caractérisé comme suivant une finalité interne dans la mesure où il est en même temps son propre moyen et sa propre fin, c'est-à-dire dans la mesure où il ne doit pas son organisation à une intention qui lui est extérieur. »<sup>54</sup>

Si nous reprenons le fil de notre chemin nous pouvons dire que les êtres organisés sont donc les prototypes de ce que l'on peut juger être des êtres finaux<sup>55</sup>. Mais l'appréciation téléologique des êtres organisés nous pousse forcément vers l'extension de la finalité à la nature entière. « Ce concept [de fin naturelle] conduit nécessairement à l'Idée de la nature en totalité comme d'un système selon la règle des fins, Idée à laquelle doit être subordonné d'après des principes de la raison tout le mécanisme de la nature (du moins pour éprouver ainsi tous les phénomènes naturels). »<sup>56</sup> Il faut donc comprendre la nature comme un tout qui peut être considéré comme

---

<sup>51</sup> Et par exemple mieux comprendre pourquoi Fichte décrit la nature dans les mêmes termes que Kant lorsqu'il parle des êtres organisés.

<sup>52</sup> Véronique Zanetti, *La nature a-t-elle une fin ? Le problème de la téléologie chez Kant*, Bruxelles, Ousia, 1994, p. 122.

<sup>53</sup> Référence au schéma causal proposé quelques lignes avant cette citation : b -> a -> b censé représenté l'idée d'un organisme cause et effet de lui-même.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>55</sup> Et c'est d'ailleurs le titre du paragraphe 65 : « Les choses en tant que fins naturelles sont des êtres organisés ».

<sup>56</sup> CFJ, p. 1171.

étant dédié à un but final. La question sera donc quel est ce but et est-ce qu'il se manifeste dans la nature ? Mais avant de répondre à cela, nous devons bien nous assurer de ne pas attribuer à cette considération une portée trop grande. Lorsqu'on parle de causes finales de la nature, il faut bien garder en tête que ce principe de la raison n'est que régulateur. Il ne s'agit pas de connaître la nature selon d'hypothétiques causes finales qui viendraient expliquer l'unité originelle dans sa diversité infinie, mais plutôt d'orienter une recherche scientifique qui elle, est connaissance de la nature. En tant que connaissance, celle-ci serait soumise à la légalité de l'entendement et serait en accord le principe du mécanisme. En usant du principe de la téléologie comme principe interne de la science de la nature<sup>57</sup> « on ne veut caractériser par là qu'une sorte de causalité de la nature, selon une analogie avec la nôtre dans l'usage technique de la raison, pour avoir sous les yeux la règle à partir de laquelle doivent être étudiés certains produits de la nature. »<sup>58</sup> La finalité objective de la nature que certains produits de celle-ci nous poussent à postuler dans les choses pour les expliquer et que l'on doit étendre à l'ensemble des choses naturelles, n'est pas une finalité ontologique<sup>59</sup>. Elle n'est qu'un principe de la raison qui permet l'investigation de la nature.

Ceci est central car cela guide la perspective kantienne dans la *Dialectique du jugement téléologique*. Il faut comprendre comment les deux principes dégagés dans l'Analytique de ce même jugement peuvent cohabiter ensemble alors qu'ils semblent s'opposer. Les deux maximes sont énoncées respectivement ainsi.

Thèse : « Toute production des choses matérielles est possible selon des lois mécaniques »

---

<sup>57</sup> C'est ainsi qu'est intitulé le paragraphe 68. CFJ, p. 1174.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 1177.

<sup>59</sup> « Ne pas abandonner toute rationalité en laissant l'organicité au hasard, c'est donc compléter le principe du mécanisme naturel par des considérations d'ordre téléologique qui, si on ne peut pas en faire un usage constitutif pour expliquer les végétaux ou les animaux, se prêteront à un usage régulateur et recevront une fonction heuristique, le scientifique ayant ensuite pour charge de découvrir les processus mécaniques réellement à l'œuvre dans l'organisme étudié. » Grandjean, *La Philosophie de Kant*, op. cit., p. 165.

Antithèse : « Quelques productions de ces choses ne sont pas possibles selon des lois simplement mécaniques »<sup>60</sup>

On remarquera que la formulation de ces deux principes ressemble fortement à l'énonciation de la troisième antinomie. Ce n'est pas un hasard, la question de la finalité touche en définitive à la possibilité de penser des objets comme étant des produits d'une causalité autre que matérielle. L'appréciation téléologique pousse à considérer une causalité finale, c'est-à-dire la possibilité de la production d'une chose comme étant une fin, à savoir une chose pour laquelle préexisterait à sa production comme effet, un concept de celle-ci.

L'apparente proximité avec la troisième antinomie tient à ce que la discussion est orchestrée autour d'un même but. Dans la *Critique de la raison pure*, on s'inquiétait de savoir si une cause première devait être pensée en dépit du fait qu'on tenait pour acquis la deuxième analogie de l'expérience. « Tous les changements arrivent selon la loi de liaison de la cause et de l'effet. » (B232)<sup>61</sup> Ainsi, c'est en amont d'une série causale qu'on devait trouver une liberté et non dans cette dernière. Dans cette *Critique de la faculté de juger*, la causalité est pensée différemment. La causalité mécanique est toujours exhibée comme étant le modèle nécessaire à la connaissance de la nature mais vient se poser ici la question d'une cause finale de la nature, c'est-à-dire d'une production des choses selon un concept de fin. Et si l'on revient à l'idée que c'est dans les organismes que Kant découvre l'idée d'un fin naturelle, il est possible de penser que cette antinomie de la faculté de juger vient en fait expliciter une tension au cœur même de la réflexion kantienne. L'analyse de la finalité présente dans les êtres organisés semblerait suggérer la possibilité pour la nature d'être auto-organisante. Autrement dit, la nature serait également régie par une causalité inventive, capable de décision et non pas simplement par la causalité mécanique. Ce n'est donc pas que dans l'action humaine la liberté pourrait être identifiée mais bien aussi aux êtres organisés dans la mesure où, en vue d'une fin immanente, leur organisation viendrait court-circuiter la trajectoire normale de la causalité efficiente.

---

<sup>60</sup> CFJ, p. 1181.

<sup>61</sup> Formulée dans la première édition comme étant le principe de production : « Tout ce qui arrive (commence d'être) suppose quelque chose à quoi il succède d'après une règle. » (A189)

Mais Kant va refuser cette possibilité de manière subtile. Lorsqu'il interroge la question de savoir ce qu'est « cette propriété insondable » des êtres organisés, il estime qu'aucune analogie ne peut venir exemplifier ce type de causalité<sup>62</sup>. On ne peut en fait rien en dire. La simple considération de la fin naturelle dans les organismes, dans la mesure où elle est la première étape avant l'élargissement des considérations téléologiques à l'ensemble de la nature, n'est pas une étape, et non pas une découverte en soi. Ce n'est pourtant pas si anodin, nous le verrons avec Fichte.

Mais si nous revenons à l'antinomie de la troisième critique, Kant est catégorique. L'apparence antinomique de cette opposition tient au fait que nous attribuons à ces deux principes des champs d'application qui ne correspondent pas à leur véritable utilité.

« Toute l'apparence d'une antinomie entre les maximes de la méthode d'explication proprement physique (mécaniste) et de la méthode téléologique (technique) repose donc sur ceci : on confond un principe de la faculté de juger réfléchissante avec un principe de la faculté de juger déterminante et *l'autonomie* de la première (qui ne vaut que subjectivement pour notre usage de la raison par rapport aux lois particulières de l'expérience) avec *l'hétéronomie* de la seconde, qui doit se diriger selon les lois (universelles ou particulières) données par l'entendement. »<sup>63</sup>

Il y a donc confusion des terrains, et de l'usage possible du principe téléologique qui ne peut être que régulateur. Mais d'un point de vue formel, l'antinomie nous fournit une indication précieuse. La causalité mécanique est en position de force face à la causalité technique prescrite par la téléologie. La première est objective, et toute recherche menée sous l'égide de la causalité selon des fins n'est que problématique<sup>64</sup>. Gérard Lebrun l'explique très simplement dans un article. « Le schéma de la causalité technique, prescrit par la nature de l'entendement humain, n'en est pas moins un concept problématique. [...] D'où lui vient cette infériorité théorique ? De ce qu'il nous fait simplement repérer un objet sans nous le faire connaître, car l'« interprétation » téléologique n'est qu'un repérage négatif. »<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> À l'exception peut-être d'une analogie avec la politique. (CFJ, p. 1166, note de bas de page)

<sup>63</sup> CFJ, pp. 1183-1184.

<sup>64</sup> « Non contradictoire, mais dont la réalité objective est par principe indémontrable. » (CRP, B310)

<sup>65</sup> Gérard Lebrun, *La « troisième Critique », ou la théologie retrouvée*, in *Kant sans kantisme*, Fayard, 2009, p. 200.

Ce cadrage insistant de l'utilisation du principe téléologique indique quelque chose d'important dans la réflexion kantienne. La troisième critique ne fait aucunement entorse au mécanisme qui reste la seule manière objective de comprendre et de connaître la nature. L'ouverture ne se situe pas dans ce champ d'investigation-là. C'est plutôt dans la perspective qu'ouvre la possibilité de penser un au-delà du mécanisme, quand bien même celui-ci resterait le seul mode possible de connaissance, que se trouve la véritable avancée. Mais avant de marquer cet avancement, nous pouvons pointer l'échec de la téléologie physique à nous dire quoi que ce soit sur le lien entre Nature et Liberté avec Antoine Grandjean.

« La téléologie physique est certes un discours que la raison ne peut pas ne pas tenir si elle ne veut pas se taire et entériner l'inacceptable (le pur hasard). Elle n'est toutefois qu'une façon de parler, qui dit d'abord et surtout la finitude de notre connaissance, et la contingence métaphysique de cette finitude qui est la nôtre [...]. Elle n'est pas une explication supplémentaire de la nature mais la reconnaissance de l'explicabilité de certains de ses produits. La téléologie physique ne parle pas tant de la nature qu'elle ne dit notre incapacité à la comprendre intégralement. »<sup>66</sup>

Mais alors, que peut donc bien nous apprendre *une critique de la faculté de juger téléologique* ?<sup>67</sup> Comme mentionné ci-dessus, l'enjeu ne se trouve pas dans la manière de connaître la finalité mais bien plutôt dans la position d'une fin hors de la nature. La progression kantienne est en deux temps. Le premier est celui de la découverte d'une finalité objective de la nature, principe de la faculté de juger réfléchissante. Cette découverte implique *la pensée* d'une cause finale de la nature. « Si nous admettons la liaison finale dans le monde comme réelle, et si nous admettons pour elle une espèce particulière de causalité, c'est-à-dire une cause *agissant intentionnellement* »<sup>68</sup> alors nous sommes poussés à nous demander pourquoi les

---

<sup>66</sup> Grandjean, *La Philosophie de Kant, op. cit.*, p. 168-169.

<sup>67</sup> On doit évidemment souligner l'importance des paragraphes 64-65-66 de la CFJ. Ceux-ci formulent une conception de l'être vivant chez Kant qui doit être soulignée. L'organisme tel qu'il est défini dans ces paragraphes est une notion nouvelle qui aura une postérité importante. Mais il faut aussi acter le fait que Kant ne tire pas lui-même de conclusion de sa découverte. Alors qu'il est sur la voie pour penser philosophiquement une liberté inscrite au cœur même de la nature (dans les objets très particuliers que sont les organismes), le philosophe de Königsberg s'empresse d'étendre à l'ensemble de celle-ci ses considérations jusqu'à finalement faire sortir la finalité de la nature. Une fois ce geste effectué, la téléologie est en effet bien incapable de nous dire quoi que ce soit sur la nature (du point de vue de la connaissance). Toute appréciation téléologique sur la nature est donc nécessairement précédée d'un *tout se passe comme si*. Néanmoins, ce passage à l'en-dehors de la nature permet la position d'un but de celle-ci qui serait conjoint au but final de l'être raisonnable.

<sup>68</sup> CFJ, p. 1239.

choses du monde (et en particulier les êtres organisés où la finalité est claire) sont organisées de telle façon. Finalement, on est en droit d'étendre au maximum cette interrogation jusqu'à se demander : quel est le but de tout ceci ? Ce but qui est au fondement de la présence de ces choses est le but final<sup>69</sup>.

Le deuxième temps est celui de la détermination de ce but final. Quel est-il ? « Un but final est une fin qui n'a besoin d'aucune autre comme condition de sa possibilité. »<sup>70</sup> Ainsi, enquêter dans la nature à la recherche de celui-ci est vain puisque tout produit naturel est conditionné. Le but final n'est pas *dans la nature*. Pour autant, notre raisonnement nous a amené à penser ce but final comme nécessaire. « Mais une chose qui doit exister nécessairement à cause de sa constitution objective comme but final d'une cause intelligente, doit être telle qu'elle ne soit dépendante dans l'ordre des fins d'aucune autre condition que de sa simple Idée. »<sup>71</sup> Cette proposition suggère que s'il y a formulation d'un but final, il faut nécessairement que ce but ne soit dépendant que de la simple Idée. Et, à bien y regarder, le seul être disposant d'une causalité par Idée, c'est l'homme.

« L'être de cette espèce est l'homme, mais considéré comme noumène ; c'est le seul être de la nature dans lequel nous pouvons reconnaître, de par sa constitution propre un pouvoir suprasensible (la liberté) et même la loi de la causalité [téléologique], ainsi que l'objet de celle-ci, qu'il peut se proposer comme fin suprême (le bien suprême dans le monde). »<sup>72</sup>

Il faut acter l'incapacité pour la nature d'être fin en elle-même puisque l'ensemble de ses produits sont susceptibles d'être considéré comme moyens en vue d'une fin (on peut pour chaque chose de la nature se demander à quoi elle sert). L'idée d'un but final de la nature se situe donc nécessairement hors de cette nature. Cela doit être quelque chose d'intelligible dans la mesure où « nous cherchons vainement le but final de la nature dans la nature elle-même. »<sup>73</sup> Ici se situe un coup de force. Si la nature est incapable de rendre compte de sa présence par elle-

---

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> CFJ, p. 1237.

<sup>71</sup> *Idem*, p. 1238.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 1239.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 1261.

même, à quelle dignité peut-elle prétendre si ce n'est qu'elle abrite en son sein un organisme travaillant à une finalité suprasensible ? On reconnaît là le génie kantien. Le penseur de Königsberg au bout du raisonnement sur la téléologie renverse la perspective. L'analyse des fins de la nature implique la considération d'une fin hors de la nature. Et notre finitude nous permet précisément de penser à cette fin suprasensible sans contradiction. Celle-ci est le Souverain Bien. Le sentiment moral que chacun peut éprouver en tant qu'être raisonnable fini, « ne se satisfait pas de la considération du monde de la finalité par les causes naturelles, mais place sous celle-ci une cause originaire suprême gouvernant la nature selon des principes moraux. »<sup>74</sup>

C'est donc le sentiment moral qui permet d'envisager une fin de la nature hors de celle-ci. Et pratiquement, le seul être qui fait état de ce sentiment, c'est l'homme. Ainsi, tout se passe comme si la considération téléologique de la nature, d'abord instituée par la raison théorique, implique nécessairement un passage à la raison pratique. C'est dans l'agir moral que je peux aller au-delà de la nature en visant un but inconditionné.

Ce passage à la raison pratique a été admirablement expliqué par Gérard Lebrun dans son article intitulé « La raison pratique dans la Critique de la faculté de juger ». Selon Lebrun, la transition de la téléologie physique et de son échec à la prise en compte de la téléologie morale a un but précis. Celui de tendre vers une théologie morale. On peut difficilement s'étendre sur le détail de la transition sans refaire le chemin parcouru par Lebrun. Néanmoins remarquons une chose. La reconnaissance du sujet moral comme agissant dans le monde. C'est cette caractéristique qui implique la position *d'un Auteur moral du monde*<sup>75</sup>. Puisque nous avons reconnu dans la nature la possibilité d'un but final de celle-ci, et que du point de vue de notre raison pratique la position d'un but final est nécessaire, tout nous porte à croire que ces buts finaux se rejoignent. Ainsi, il n'y aurait précisément pas des buts finaux, mais un seul but final qui serait partagé par la nature et par la destination suprasensible de l'homme.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 1252.

<sup>75</sup> G. Lebrun, *La raison pratique dans la Critique de la faculté de juger*, in *Kant sans kantisme, op. cit.*, p. 189.

« Pour la loi morale qui nous impose ce but [le but final en tant que concept de notre raison pratique], au point de vue pratique, c'est-à-dire pour appliquer nos forces à l'effectuation de celui-ci, nous avons une raison d'admettre la possibilité (le caractère réalisable) de ce but et donc aussi une nature des choses qui s'y accorde (car sans l'aide de la nature pour remplir une condition qui n'est pas en notre pouvoir, l'effectuation de ce but est impossible). Nous avons donc un fondement moral pour penser dans un monde un but final de la création. »<sup>76</sup>

La concordance entre ma destination finale et l'organisation de la nature est finalement ce qui est suggéré depuis le début de cette troisième critique. Le jugement esthétique mettait en avant la finalité subjective de la nature qui dans ses productions naturelles que l'on juge belles fait « jouer à mon imagination à l'unisson de mon entendement »<sup>77</sup>. Lors de la recherche d'une finalité objective, on retrouve finalement cette concordance entre la destination finale de la nature et ma destination morale.

Mais si la position d'*un Auteur moral du monde* est nécessaire, c'est parce que d'une part, l'idée d'un entendement créateur dut déjà être supposée lors de la reconnaissance d'une finalité de la nature dans les êtres organisés bien que ce soit en vain<sup>78</sup>. Et d'autre part parce que la concordance entre ma destination morale et l'organisation du monde n'est possible qu'à la condition d'« admettre une cause morale du monde (un auteur du monde) » qui expliquerait la possibilité physique de notre action libre dans le monde en vue du Bien suprême.

En clair, si la téléologie physique n'explique rien, elle nous amène toutefois à considérer un but final de la nature. Celui-ci, étant un but inconditionné, n'est pas à rechercher dans la nature même. C'est donc à l'homme, seule l'espèce d'être capable de participer aux deux ordres que sont le sensible et le suprasensible, de travailler en vue de ce but final inconditionné (donc suprasensible). Mais la condition de réalisation de cette fin suprasensible tient au fait que le monde soit effectivement pensé comme pouvant l'accueillir, ce qui signifie

---

<sup>76</sup> CFJ, p. 1262.

<sup>77</sup> G. Lebrun, *La raison pratique dans la Critique de la faculté de juger*, op cit., p. 185.

<sup>78</sup> « La téléologie physique nous pousse certes à chercher une théologie ; mais elle ne peut en produire aucune ». CFJ, p. 1245.

finalement que nous devons penser un auteur moral du monde en amont de celui-ci, qui a effectivement ordonné le monde en vue de notre but final.

« Par conséquent, nous devons admettre une cause morale du monde (un auteur du monde) pour nous proposer conformément à la loi morale un but final, et dans la mesure où cette loi est nécessaire, dans cette même mesure il est aussi nécessaire d'admettre cette cause morale : à savoir qu'il y a un Dieu. »<sup>79</sup>

Et c'est avec Lebrun que nous concluons la présentation du passage à la théologie morale chez Kant. « L'agent moral n'est pas un somnambule. Il doit savoir où son action le conduira. » En effet, si le devoir s'impose à moi, agir selon ma volonté implique une destination connue, c'est-à-dire un but à atteindre. « Il doit pouvoir répondre à la question : « Que peut-il résulter de ce bien-agir qui est le nôtre ? » Or, pour que cette question ait du sens, il faut du moins que le but m'apparaisse comme étant à la mesure de mes forces ; il me faut donc être convaincu que la réalisation de ce but s'accorde avec la nature des choses, et avec l'objectif visé par le Créateur. »<sup>80</sup> Ainsi est bouclée l'analyse. Kant se proposait dans cette troisième critique de « jeter un pont sur l'abîme » qui séparait les considérations de la raison théorique et celles de la raison pratique. Le geste général fut d'aller retrouver dans la nature les indices d'une concordance de celle-ci avec ma destination morale. Que ce soit subjectivement via le jugement esthétique, ou encore objectivement via des considérations téléologiques, tout se passe comme si la nature était effectivement adaptée à la réception de ce qui s'impose à moi, c'est-à-dire le devoir d'agir (donc la liberté) en vue du Bien suprême. Le sens du passage est bien celui qui va de la liberté à la nature<sup>81</sup>. C'est parce que je dois agir librement que je suis poussé à admettre comme principe de la faculté de juger réfléchissante cette concordance. Rien ne m'indique objectivement que celle-ci existe, mais en tant qu'être moral fini, je ne peux pas ne pas conclure à celle-ci, ainsi qu'à l'existence d'un Dieu ayant causé ce monde en vue de ma destination.

---

<sup>79</sup> CFJ, p. 1257.

<sup>80</sup> G. Lebrun, *La raison pratique dans la Critique de la faculté de juger, op cit.*, p. 190.

<sup>81</sup> Même si on peut dire que c'est la nature qui se donne à penser comme étant la récipiendaire de ma destination morale. Le pont est à sens unique (Liberté-Nature), mais la « construction » de celui-ci s'est faite à partir de la rive Nature.

## 2.4 Récapitulatif de l'énonciation de la problématique chez Kant

Nous avons, dans cette première partie consacrée à exposer le problème du lien entre Nature et Liberté, commencé par présenter le lieu où cette problématique se cristallise chez Kant. Ce lieu, c'est la *Dialectique transcendantale*. De par sa constitution et ses principes mêmes, la raison est poussée à prendre position sur des problèmes qui dépassent le champ de la connaissance possible. De là résulte des antinomies et en particulier l'opposition entre une thèse affirmant l'existence d'une cause inconditionnée (Liberté) et une antithèse affirmant la stricte nécessité dans l'enchaînement des causes (Nature).

Le conflit de la raison est donc acté. Et plus que de la simple raison, ce conflit est en définitive celui de l'humain. C'est la raison humaine qui affirme en même temps des assertions contradictoires. Résoudre ce conflit est donc urgent. Et la résolution passe par la distinction toute humaine entre phénomène et noumène. Les deux assertions sont vraies mais pas au même niveau d'intelligibilité.

C'est ici l'originalité de cette réponse kantienne qui doit être soulignée. Au lieu d'exclure l'un des deux termes de la disjonction *soit Nature, soit Liberté*, Kant propose d'affirmer la conjonction *Nature et Liberté*. Mais le soubassement philosophique de cette proposition, c'est une conception de l'homme particulière. C'est parce que notre mode d'intuition est limité qu'il y a une distinction entre phénomènes et noumènes. De plus, que la liberté soit possible au niveau du noumène, cela est encore une exigence humaine. C'est cette caractéristique qui est approfondie dans la troisième critique. Et c'est par l'analyse de la deuxième partie de celle-ci que nous avons continué notre parcours kantien.

La *Critique de la faculté de juger* s'attache à nous faire comprendre le lien réel entre la liberté qui nous est attribuée en tant qu'être raisonnable et le règne de la nature strictement déterminé. Ce pont, Kant va le découvrir plus que le construire. L'analyse de la finalité de la nature nous permet de découvrir une concordance entre la finalité de celle-ci et notre finalité d'être raisonnable. Tout se passe comme si nous pouvions compter sur la bienveillance de la

nature à l'égard de notre destination morale en tant qu'êtres raisonnables. La conclusion de chemin purement restitutive est laissée à l'un des plus grands connaisseurs de la métaphysique allemande au vingtième siècle. Jacques Rivelaygue écrit qu'au terme de la troisième critique :

« Nous aboutissons donc à cette conception de la nature comme règne, et totalité organisée en vue de l'unité d'une fin, seulement par un point de vue doublement analogique : d'abord en considérant la nature comme un système organique, puis ce dernier comme se rapportant à un substrat suprasensible, donc comme allusion à une totalité en soi. Cela est possible parce qu'il ne s'agit pas de prendre connaissance de la nature, ce qui obligerait à ne la poser que comme phénomène ; il s'agit de trouver la fin dernière de la nature, ce qui n'implique pas un savoir empirique de l'intérieur de celle-ci, et donc permet de l'envisager comme chose en soi. Mais s'il est permis d'envisager la nature comme totalité en soi, dans la mesure où l'on ne veut pas en obtenir une connaissance, en quoi est-ce nécessaire ? Cela est nécessaire dès qu'on veut l'opposer à une autre réalité en soi, l'homme comme noumène, source de la liberté et des fins morales. Comme ce sont ces deux dernières aptitudes qui, sur le fondement de la nature, bâtissent la culture, le problème des rapports entre nature et culture ne peut être résolu que par suite de ce point de vue sur la nature comme règne des fins et donc comme chose en soi. »<sup>82</sup>

Ainsi est déterminé le lieu de la réalisation des fins. Puisque la nature est pensée comme étant la récipiendaire la liberté humaine qui travaille en vue d'une fin morale, c'est dans les actions humaines que nous devons chercher traces de cette liberté. Et l'action humaine est prioritairement culture. C'est donc dans l'accroissement de celle-ci que nous détecterons le vecteur qui nous indique un progrès de l'humanité vers toujours plus de liberté.

Mais maintenant que tout cela est clair, il s'agit pour nous de tirer des conclusions plus précises de cette présentation. Jusqu'à présent le lien avec notre thème semble obscur. Nous sommes, avec Kant, encore largement éloigné du corps. Il nous faut donc, à nous aussi, jeter un pont. La première chose à remarquer est que la problématique du lien entre Nature et Liberté s'impose à notre raison. Ce n'est pas une question d'orientation philosophique. Je ne suis pas soit un partisan du déterminisme soit un partisan de la liberté avec pour ambition de prouver que mon système est meilleur que celui de l'autre. Ce que montre Kant c'est que

---

<sup>82</sup> Jacques Rivelaygue, *Leçon de métaphysique allemande : Tome II ; Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset, 1992, pp. 293-294.

structurellement<sup>83</sup> la question du lien se pose à nous. Ce que Kant indique également c'est qu'entre Nature et Liberté, un lien existe plus qu'une exclusion réciproque. Ce qui permet à Kant d'être un mécaniste de stricte observance tout en étant considéré par d'aucun comme le « plus grand défenseur de la liberté ».

De plus, ce que signifie cette relation entre Nature et Liberté a une formulation particulière dans le cadre de l'idéalisme transcendantal. Cela signifie en fait que le sensible (le phénomène) et l'intelligible (le noumène) sont en relation. Mais chez Kant cette relation est encore pensée de façon externe (mis à part peut-être concernant la question de la fin naturelle dans l'organisme malheureusement vite exclue du débat). Il faut aller plus en avant dans l'explication de cette relation d'un point de vue idéaliste. Si dans notre introduction nous avons posé qu'il existait une coexistence ininterrogée entre les concepts de Nature et Liberté<sup>84</sup>, nous sommes maintenant assurés que la relation est explicite. Nous pouvons même aller plus loin en remarquant que cette relation détermine en fait notre capacité à agir selon notre devoir dans le monde. La réalisation de la destination des êtres raisonnables tient finalement au fait que la nature est capable d'accueillir l'action libre. C'est ici un point absolument central pour notre travail. Pour deux raisons. La première est que cette voie que Fichte va aussi l'emprunter aussi pour expliquer son idéalisme transcendantal. L'intelligible en l'homme (ce qui touche à la liberté et au devoir) doit se sensibiliser dans le monde. Toute la consistance de la *WL* tient à ce que ce passage soit pensable. La seconde est que Fichte va réagir à la réalisation kantienne. Pour lui le lien entre sensible et intelligible n'a pas été suffisamment éclairé par Kant. De là en vient-il à affirmer au terme de sa *Doctrine de la science* que « les antinomies kantiennes sont complètement supprimées »<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> C'est-à-dire en tant que nous sommes constitués comme des êtres raisonnables finis. Ce qui justifie l'affirmation que nous faisons dans l'introduction. La dimension de relève philosophique du sentiment commun que tout à chacun peut faire. Tout le monde s'est senti ou peut se sentir tiraillé entre le fait de se sentir libre et le fait d'être écrasé sous le poids de ses inclinations naturelles. Kant montre philosophiquement que ce tiraillement est constitutif de notre essence d'êtres raisonnables.

<sup>84</sup> Voir 1.2 Nature et Liberté comme problématique chez Kant

<sup>85</sup> NM, p. 331.

On peut supposer que la manière avec laquelle Fichte va traiter du rapport entre l'intelligible et le sensible va mettre en évidence une compréhension particulière du kantisme par Fichte. Nous devons donc explorer la solution fichtéenne. C'est là que nous comprendrons que le corps est, en sous-main, impliqué depuis le début de notre présentation. La conception fichtéenne du corps fait de ce dernier le lieu de la médiation entre sensible et intelligible. Conceptualiser le corps chez Fichte, c'est comprendre à quelle question vient répondre la spécificité du corps pour le penseur d'Iéna.

### 3. Fichte, idéaliste transcendantal et héritier de Kant

On retrouve très fréquemment des mentions explicites de Kant sous la plume de Fichte. Particulièrement lors de la période d'Iéna (1794-1800), où Fichte ne cesse de vouloir expliquer ce qu'est la Doctrine de la science et comment cette dernière doit être comprise. Et puisque Fichte se dit kantien, la position de la *WL* vis-à-vis du criticisme est un thème souvent abordé dans les différentes introductions publiées à cette époque. C'est donc dans ces textes que nous pouvons essayer de saisir la position de Fichte par rapport à Kant. Quatre textes sont importants pour nous, il s'agit des deux introductions de 1797<sup>86</sup> ainsi que des deux introductions à la *Nova Methodo* qui précèdent le texte qui sera l'objet principal de notre étude. Dans ces textes, la question récurrente est la suivante : Qu'est-ce que la philosophie ? Quel est son objet ? C'est absolument central de bien comprendre cela dans la mesure où pour Fichte, la Doctrine de la science est la philosophie réalisée. Partons d'un constat. Nous avons des représentations et nous disons que ces représentations correspondent à des objets hors de nous. Or, rien ne nous dit que ces choses hors de nous correspondent bien à ce que nous pensons savoir d'elles. Il faut donc s'interroger sur la contingence de ce lien. « Comment en arrivons-nous à admettre qu'en dehors de notre représentation, il existe encore des choses effectives »<sup>87</sup> ? Cette question centrale est la question de la philosophie. « Qui soulève cette question accède à la philosophie. Répondre à cette question est la fin de la philosophie ; la science qui y répond est la philosophie. »<sup>88</sup>

Il faut donc, pour Fichte, que l'on réponde à la question de la provenance de la validité objective de nos représentations. Pour ce faire, nous devons montrer génétiquement qu'à partir d'un certain acte originel, une série d'actes nécessaires surgit. Et puisque l'idéaliste vient chercher la vérité de sa première proposition en soi-même<sup>89</sup>, seul celui qui accomplirait ce

---

<sup>86</sup> Que l'on retrouve dans les *Œuvres choisies de philosophie première* publiées et traduites par Philonenko. Fichte, *Œuvres choisies de philosophies première* (désormais citée OCPP), trad. Fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1994.

<sup>87</sup> NM p. 62.

<sup>88</sup> *Idem*.

<sup>89</sup> « Prête attention à toi-même : détache ton regard de tout ce qui t'entoure et tourne-le vers ton intériorité ; telle est la première exigence de la philosophie à l'égard de son disciple. Il n'est question d'aucune chose qui te soit extérieure ; il n'est question que de toi-même. » Fichte, *Première introduction à la doctrine de la science* (1797), in OCPP, p. 245.

retour à soi pourrait réaliser la philosophie. On voit donc une double exigence. Seul celui qui ferait activement le chemin accéderait à la philosophie, tout en sachant que celle-ci à un but circonscrit, c'est-à-dire celui d'expliquer la provenance de la validité objective.

Pour Fichte, cette question touchant à la validité objective de nos représentations est la même que la question kantienne de la possibilité des jugements synthétiques a priori<sup>90</sup>. Cela s'explique par le fait que ces deux questions touchent à l'explication d'un fait. Pour Kant, le point de départ est le « factum de la science ». Il existe deux sciences a priori (la physique et les mathématiques purs) dont il faut expliquer la possibilité. On traduit cette possibilité par la question : comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? À cette question, la réponse consiste en fait à expliquer le mode de connaissance de l'être humain. Chez Fichte, c'est le lien entre mes représentations et les objets qui leur correspondent qui est un *Factum*. Il faut expliquer ce qui rend possible ce lien que nous posons comme nécessaire. Autrement dit, expliquer notre mode de connaissance des objets. On comprend donc aisément que Fichte se réclame du criticisme kantien. Seulement il est remarquable de voir que notre auteur porte un jugement définitif sur la doctrine kantienne. Il n'y pas chez Kant, à proprement parler, de système philosophique. On peut évidemment être surpris par cette affirmation de Fichte à propos de son aîné. Pour la justifier ce dernier s'appuie sur le fait que « chez Kant, l'agir entier de l'esprit humain ainsi que les lois de cet agir ne sont pas établis systématiquement mais seulement tirés de l'expérience. »<sup>91</sup> Si la question de la philosophie a été correctement formulée, la réalisation de celle-ci n'a pas encore atteint sa forme définitive chez Kant. Il y a donc un pas à franchir, et c'est en cela que Fichte se considère comme un continuateur kantien. Et ce point nous importe puisque cela signifie qu'on est censé retrouver dans la Doctrine de la science une forme de réponse plus aboutie que la réponse kantienne à la question de la validité objective de nos représentations.

---

<sup>90</sup> NM, p. 71.

<sup>91</sup> NM, p. 64.

Ce qui nous semble flagrant, c'est l'ambition synthétique de Fichte. Actons que Kant n'a pas fourni dans ses *Critiques* une philosophie achevée<sup>92</sup>. On peut alors suggérer que Fichte lui, accomplit ce geste. « La philosophie qui établit le fondement de l'expérience la dépasse donc. [...] La philosophie qui s'élève au-dessus de l'expérience, est donc la métaphysique. »<sup>93</sup> Et s'interroger sur le *Factum* qu'est la présence de représentations que nous jugeons nécessaires, c'est dépasser ce fait. En philosophant, nous faisons donc nécessairement de la métaphysique. Si Kant n'a pas donné de métaphysique, il n'a donc pas encore achevé la philosophie. C'est le constat fichtéen, et c'est la *WL* qui a pour but de fournir cet achèvement.

L'ambition peut sembler démesurée mais c'est pourtant ainsi que Fichte se présente. Bien plus, il déclare que « la Théorie de la science (*Wissenschaftslehre*), [...] épuise tout le savoir humain, quant à ses traits fondamentaux ; elle l'analyse, et distingue ces traits fondamentaux. »<sup>94</sup> Et il ajoute que « si la Théorie de la science est acceptée et universellement répandue parmi ceux qu'elle vise à atteindre, le genre humain tout entier sera délivré du hasard aveugle, la bonne ou mauvaise fortune n'existera plus. »<sup>95</sup> Pour Fichte, la philosophie qui ferait l'effort de comprendre et de reproduire pour lui le cheminement de la doctrine de la science serait assuré de détenir une réponse claire et définitive à la question de la philosophie qui, rappelons-le, est celle de la validité objective de mes représentations. Mais c'est en fin de compte la question même de la possibilité de l'expérience qui est par là en jeu. La *WL* est donc la déduction des conditions a priori de l'expérience.

Mais l'expérience, pour le sens commun, inclut deux dimensions, celle du théorique et du pratique. On peut, avec Kant, se demander ce qu'il nous est permis de connaître ainsi que ce que nous devons faire. Si la *WL* est cet effort pour expliquer le fondement de l'expérience,

---

<sup>92</sup> Ce qu'indique par exemple le titre des *Prolégomènes à toute métaphysique future*, qui, dans une forme plus accessible, reprend les enseignements de la première critique. La notion de prolégomènes, ainsi que celle de propédeutique qu'on retrouve dans la première préface à cette même première critique, nous invite à penser l'effort critique kantien comme une première étape.

<sup>93</sup> NM. 74.

<sup>94</sup> Fichte, *Rapport clair comme le jour (1801) et autres textes*, trad. Fr. P.-Ph. Druet et A. Valensin, Paris, Vrin, 1986, p. 88.

<sup>95</sup> Fichte, *Rapport clair comme le jour et autres textes (1801)*, *op. cit.*, p. 89.

alors elle embrasse les deux dimensions de la raison (le théorique et le pratique) en un seul geste. On peut donc postuler que pour Fichte, la Doctrine de la science est une synthèse des trois critiques<sup>96</sup>. Rassemblant en un même geste les deux dimensions de la raison, elle cherche à unifier les résultats kantien et à les fonder dans un unique principe.

Si c'est bien vers l'unification de la philosophie kantienne que Fichte tend, alors il semble qu'il faille admettre que Fichte ne retrouve pas dans la troisième critique la promesse faite de jeter un pont sur l'abîme. Mais alors quel jugement notre auteur peut-il bien porter sur l'entreprise kantienne ?<sup>97</sup> Dans la mesure où Fichte prétend à une amélioration de l'idéalisme transcendantal, il faut, à l'intérieur même du système fichtéen, comprendre cette avancée. C'est pourquoi la suite de notre travail sera logiquement l'exposition détaillée des positions développées dans l'une des œuvres les plus achevées de la première période de Fichte, à savoir la *Doctrine de la science nova methodo*. Le choix de cet ouvrage n'est pas arbitraire. C'est dans ce dernier que le thème de notre travail, à savoir le corps transcendantal, trouvera une conceptualisation philosophique inédite. Le corps y apparaîtra comme étant un élément nécessaire à la construction de la chaîne des conditions a priori de la conscience de soi (et donc de l'expérience). En exposant le développement de la Nova Methodo, on pourra mettre au jour l'importance du corps pour Fichte et ensuite déterminer si notre intuition présentée au début de ce travail – à savoir que le corps est un élément clé pour comprendre le lien et la synthèse entre Nature et Liberté – est justifiée.

---

<sup>96</sup> Puisqu'il s'agit d'expliquer à la fois l'existence de la raison pratique et de la raison théorique et que la troisième critique se présente comme le pont entre les deux premières, il est logique que l'on dise que la *WL* est une synthèse de l'ensemble de l'œuvre critique de Kant.

<sup>97</sup> Quelques fragments de textes donnent des indications. Voir Manuel Roy, *La réception fichtéenne de la critique de la faculté de juger*, in *Archives de Philosophie* 2012/3 (tome 75).

### 3.1 La *Doctrine de la science nova methodo*

#### 3.1.1 Auto-position du moi, postulat et conséquences

Fichte affirme que la philosophie se doit de partir d'un premier principe. Or, Fichte remarque d'emblée que ce premier principe ne peut être prouvé. Contre ceux qui s'insurgeraient sur la présence d'un improuvé au fondement d'un système philosophique, Fichte répond qu'il y a, « en l'homme, une vérité qui ne peut être prouvée, qui n'en a nul besoin mais dont tout le reste est déduit, sinon il n'est nulle vérité et nous sommes renvoyés à l'infini. »<sup>98</sup> Mais si le premier principe n'est pas prouvable, il est encore moins arbitraire. Chacun doit le trouver en soi-même<sup>99</sup>. C'est pourquoi Fichte propose à ses étudiants une expérience de pensée. En fait, chaque philosophe doit faire émerger en soi-même les conditions de possibilité de la philosophie. Le professeur ne détient pas la vérité et n'a pas pour unique objectif de transmettre un savoir. Il est ici en position de guide. Il amène l'étudiant et le lecteur à provoquer en soi le choc philosophique.

L'expérience de pensée que propose Fichte débute par un radical retour en soi-même. Le premier principe que l'on veut faire émerger est un postulat<sup>100</sup>. « On doit agir intérieurement et considérer cet agir »<sup>101</sup>. En d'autres termes, on doit considérer ce que l'on fait lorsque l'on pense. Comment faire pour se saisir dans la représentation ? Et bien il suffit de remarquer que dans la représentation d'un objet extérieur, je suis le représentant mais pas le représenté. Par contre, lorsque je me représente représentant, je me saisis moi-même. C'est ce qu'on nomme la *Tathandlung*. C'est le postulat de base de la *Doctrine de la science*. En faisant coïncider le pensant et le pensé, j'épuise le concept du moi. « L'activité qui retourne en soi et le moi sont

---

<sup>98</sup> NM, p. 88.

<sup>99</sup> Rappelons l'injonction de Fichte déjà mentionnée ci-dessus : « Prête attention à toi-même : détache ton regard de tout ce qui t'entoure et tourne-le vers ton intériorité ; telle est la première exigence de la philosophie à l'égard de son disciple. Il n'est question d'aucune chose qui te soit extérieure ; il n'est question que de toi-même. » Fichte, *Première introduction à la doctrine de la science* (1797), in OCPP, p. 245.

<sup>100</sup> « Le premier principe est un postulat. » (NM, p. 90) Le postulat dont parle Fichte est en fait analogue au postulat du géomètre. Si le géomètre postule un espace à décrire, le philosophe doit postuler la conscience à décrire. Ainsi, faisant apparaître la conscience immédiate, celui qui veut philosopher trouve son « espace à décrire ».

<sup>101</sup> NM, p. 89.

identiques ; tous deux s'épuisent réciproquement. »<sup>102</sup> À partir d'un regard purement intérieur<sup>103</sup> je me saisis comme activité revenant en soi-même. Ce qui signifie que l'activité du moi précède toute représentation. « Tout acte de représenter est un acte d'auto-position. Tout procède du moi. Le moi n'est pas un composant de la représentation mais toute représentation procède du moi. Toute conscience possible suppose la conscience immédiate et ne peut être conçue en dehors d'elle »<sup>104</sup>. On voit donc que le premier principe mis au jour par Fichte, à savoir l'identité du posant et du posé, est requis pour toute conscience de quelque chose. Au fondement de la conscience de l'objet, se trouve la conscience de soi, c'est-à-dire la conscience immédiate. La notion d'auto-position vient affirmer la primauté de l'agir du moi dans la conscience. Je me pose comme posé par moi-même à tout instant. Fichte l'affirmait déjà dans la seconde introduction à la *Nova Methodo* : « Le moi n'est rien d'autre que son auto-activité, c'est là son essence. »<sup>105</sup>

Ce que nous a demandé de faire Fichte ici, c'est l'accomplissement de la fameuse intuition intellectuelle. Il s'agit en fait de se saisir comme activité et de comprendre que l'activité du moi est l'essence de ce dernier<sup>106</sup>. Mais une fois que l'on a saisi l'intuition de soi-même, nous pouvons réfléchir sur celle-ci. Ce que l'on découvre à partir de cette réflexion c'est que la saisie de soi-même comme activité suppose que l'on pose en amont un repos : c'est le

---

<sup>102</sup> NM, p. 91.

<sup>103</sup> On peut remarquer ici le caractère de précurseur de Fichte qui demande à son lecteur de pratiquer une réduction phénoménologique avant l'heure. La saisie de soi-même comme activité étant conditionnée par l'exclusion de l'objet extérieur. Et pour cause, « nous disparaissions dans la pensée de l'objet car on pense l'objet mais pas que l'on est soi-même le pensant » (NM, p. 90). Comme le présente très clairement J.-C. Goddart, « l'invalidation de l'ontologie naturelle n'a pas pour effet d'annuler toute transcendance et de faire du monde la simple modification d'un moi substantiel et autarcique, mais permet de dégager le caractère d'intentionnalité de la conscience, son essentielle ouverture à l'altérité, son pouvoir de production et d'objectivation. » (« Introduction » in J. G. Fichte, *La Destination de l'homme*, trad. fr. J.-C. Goddart, Paris, G-F Flammarion, 1995, p. 31)

<sup>104</sup> NM, p. 92.

<sup>105</sup> NM, p. 79.

<sup>106</sup> Bernard Bourgeois explique cette saisie de soi-même en ces mots. « Il faut [...] admettre une saisie du Moi par lui-même qui ne soit pas une représentation ou une conscience proprement dite, mais *une présence à soi* non encore éclatée dans la distinction d'un sujet et d'un objet, une réflexion irréfléchie faisant du Moi une vie ou activité non encore fixée (pour elle-même) en un être. Une telle auto-intuition de l'agir qu'est l'intelligence ou la pensée, la subjectivité vraie, non encore rabaissée au simple pôle opposé à l'objet, mais unifiant originellement ces futurs opposés, est ce qui seul rend possible la conscience constituée comme relation ou lien du sujet et de l'objet et, dans l'adéquation de ce lien, la vérité. » Bernard Bourgeois, *Fichte*, Paris, Ellipses, 2000, pp. 14-15.

« concept » du moi. Le concept est donc l'activité au repos considérée par la réflexion. Le premier paragraphe de la *WL* se termine, nous avons fait émerger le premier principe, et nous avons saisi le concept du moi.

Notons que le procédé utilisé par Fichte est constitutif de la *Doctrine de la science*. À chaque étape, le philosophe peut prendre pour objet de réflexion ce qu'il vient de mettre au jour. Mais à chaque fois que nous réfléchissons sur quelque chose de déterminé, nous faisons nécessairement apparaître un « en dehors » de ce déterminé. C'est le « déterminable » nécessaire à la « déterminabilité ». Ce procédé, Fichte le nomme « loi de la réflexion » ou encore « loi de la pensée » et il se résume à ce principe : pas de déterminé sans déterminable.

Ainsi, si l'on s'interroge un peu plus en avant sur l'activité du moi, nous remarquons qu'elle est déterminée. Le concept du moi ne naît pas « de tout agir, mais bien d'un agir déterminé. »<sup>107</sup> Donc, la saisie de notre activité est en fait une auto-limitation de nous-même. La saisie de la détermination du moi implique donc nécessairement la position de l'indétermination à partir duquel le passage est effectué. « On ne peut comprendre l'auto-position sans poser en même temps « un ne pas se poser soi-même »<sup>108</sup>. Cette indétermination est en fait un « déterminable » qui, puisqu'il est posé comme l'opposé du moi, doit être considéré comme un non-moi. Ce dernier prend le caractère de la négation car il n'apparaît que comme l'opposé de l'activité du moi. Ainsi le non-moi n'est pas postulé, il est inclus dans mon auto-position absolue du §1. Le non-moi est un déterminable nécessaire à l'acte de poser le moi de façon déterminée. « L'activité n'est pas intuitionnable si elle n'est pas déterminée ; le concept d'une activité déterminée n'est pas possible sans l'intuition d'un déterminable. »<sup>109</sup>

Le non-moi est posé comme étant l'opposé de l'activité du moi. C'est-à-dire comme étant l'opposé de l'intuition, à savoir « négation réelle de l'intuitionnant », ou encore, « grandeur négative ». L'être est le caractère du non-moi, par opposition à l'activité. À partir de ces caractéristiques du non-moi Fichte explique ici le caractère anonyme de l'intuition (elle

---

<sup>107</sup> NM, p. 98.

<sup>108</sup> NM, p. 100.

<sup>109</sup> NM, p. 99.

s'oublie dans son acte). Celle-ci ne se saisit pas comme une activité si elle est dirigée vers le non-moi. En termes phénoménologiques on dira que la conscience intentionnelle n'est pas consciente d'elle-même. J'ai la conscience d'un objet sans être conscient que l'objet ne m'apparaît que parce que je suis actif. Ainsi, l'objet semble flotter devant moi sans mon intervention. L'exemple le plus simple est déjà donné dans le premier paragraphe lorsque Fichte demande à son public de considérer le mur. Mon activité est supprimée (c'est-à-dire que je ne peux pas en prendre conscience) lorsque j'intuitionne un objet extérieur. Dans l'intuition du non-moi je me perds dans l'objet car « l'être supprime le faire »<sup>110</sup>.

L'op-position du non-moi est à souligner comme une caractéristique essentielle de l'idéalisme transcendantal de Fichte. Le non-moi, dans sa détermination ontologique la plus abstraite, à savoir comme sphère du déterminable, est posé comme conditionnant l'activité du moi. Ce qui est posé par le moi, ce n'est ni le moi seul, ni le non-moi seul, mais l'interaction réciproque entre moi et non-moi. Je ne peux pas me poser comme moi sans m'opposer un non-moi d'où je tire ma détermination.

Mais qu'est ce qui fait que je peux entreprendre ce passage de l'indétermination à la détermination ?<sup>111</sup> Le moi est auto-activité, donc passage. Passage d'un déterminable à un déterminé. Il s'agit donc d'expliquer ce passage. La seule manière d'expliquer ce passage c'est de l'expliquer par lui-même. Il est absolu car trouver le fondement de ce passage en dehors du moi serait dogmatique<sup>112</sup>. Il faut donc que ce pur passage, ce premier moment de la conscience soit une absolue liberté. Lorsque le moi s'auto-positionne comme moi déterminé, il effectue un pur acte de liberté. « Le moi effectue un passage parce qu'il effectue un passage ; il se détermine parce qu'il se détermine ; ce passage s'effectue par un acte d'absolue liberté qui se fonde sur

---

<sup>110</sup> NM, p. 105.

<sup>111</sup> Pour répondre à cette question nous reprenons un développement mobilisé dans notre travail de fin de cycle présenté en 2015 et intitulé *Genèse du corps, une lecture de la Doctrine de la science nova methodo (1799) de J.G. Fichte*.

<sup>112</sup> Jusqu'à présent nous considérons toujours notre premier acte. Il faut expliquer à partir de l'auto-position absolue du moi. Ce qui doit être le fondement du passage est la liberté absolue. Il s'agira ensuite de préciser ce qui cause ce passage (une invitation à agir selon un concept, un appel), mais en lui-même, le passage est absolu.

lui-même »<sup>113</sup>. La notion de liberté absolue est ici très importante. On remarque qu'elle correspond à la définition donnée de la liberté par la troisième antinomie kantienne. La liberté pensée ici par Fichte est un commencement absolu. Rien ne précède ce moment, tout provient de lui. C'est ainsi qu'on réalise que pour le moi, il n'y a aucun temps avant son acte d'auto-position.

Mais nous devons préciser. Deux activités apparaissent du fait des lois de la réflexion. « On doit appeler l'activité qui se manifeste ici, l'activité réelle ; [...] nous avons assisté à cet acte et nous y assistons encore ; l'activité par laquelle nous y assistons, nous l'appellerons l'activité idéale »<sup>114</sup>. Lorsque j'intuitionne le concept du moi (activité idéale), je n'intuitionne qu'en raison de l'activité réelle du moi. Fichte précise les rôles propres à ces deux types d'activité. Nous avons d'une part une activité idéale qui est la capacité d'intuition ; d'autre part *l'activité véritable*, un agir, soit l'activité réelle ou pratique<sup>115</sup>.

Si nous déterminons plus précisément ces deux activités nous verrons qu'elles sont opposées mais absolument liées. « La dissociation entre les deux modes d'activité du moi [...] constitue la première étape sur le chemin de la déduction génétique des conditions transcendantales de la conscience »<sup>116</sup>. L'activité idéale est reproductrice et le premier objet qu'elle rencontre est l'agir libre de l'activité réelle. Ainsi nous déterminons une caractéristique de l'activité idéale, elle ne fait toujours que suivre l'activité réelle. Mais inversement, l'activité réelle, si elle subsiste seule, n'est rien d'autre « qu'un obscur acte de se poser soi-même, dont il ne sort rien »<sup>117</sup>. Le moi prend une nouvelle détermination : il est agir libre. L'auto-position que l'on a déterminée précédemment comme le fondement de la *Doctrine de la science* est en

---

<sup>113</sup> NM, p. 111.

<sup>114</sup> NM, p. 113

<sup>115</sup> Nous assimilons ici le réel et le pratique. L'agir réel, tel que Fichte le présente, est un agir pratique dans le monde. Philonenko assimile également les deux notions. Il parle de « réalisme de la philosophie pratique chez Fichte ». Alexis Philonenko, *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, p. 93.

<sup>116</sup> *Vers la fondation de l'intersubjectivité*, p. 125.

<sup>117</sup> NM, p. 113.

fait synonyme de liberté absolue. Le véritable fondement de la *Wissenschaftslehre* est bien la liberté : « Avant l'acte de la liberté, il n'y a rien ; tout ce qui est vient de cet acte »<sup>118</sup>.

Qu'est-ce que la liberté pour Fichte ? « J'agis librement lorsque j'élabore moi-même un concept [de mon action]. »<sup>119</sup> Si le premier moment de toute conscience est nécessairement pratique, alors il faut que pouvoir pratique soit pouvoir de concept. En effet, je dois *agir en vue de* donc je dois donc pouvoir agir selon un concept déterminé ce que Fichte nomme un concept de fin (*Zweckbegriff*). Mais il faut encore que le déterminé soit « quelque chose » si on veut qu'il soit intuitionnable par l'activité idéale qui pour rappel, ne fait que suivre l'activité réelle. Notre auteur le formule en disant que l' « on doit opposer quelque chose à cette activité idéale, par lequel elle serait tenue. »<sup>120</sup> Un point essentiel se joue ici. Si l'activité réelle est pouvoir de concept, en aucun cas elle ne peut être un pouvoir de reproduction. En effet, nous sommes ici au premier moment de la conscience, il ne peut donc être question d'une reproduction de quelque chose puisque nous avons précisé ci-dessus que la liberté, caractéristique de ce premier moment, était absolue. En fait, il faut souligner le caractère immanent de la proposition de Fichte. Le concept de fin est nécessairement un modèle (*Vorbild*) auquel rien ne correspond dans l'être. Ainsi, l'acte de liberté trouve son origine en soi-même, et non pas comme reproduction de quelque chose de déjà présent. La liberté est donc ici pensée comme créatrice, comme capable d'originalité et est attribuée au pouvoir pratique du moi.

« Ce qui est actif *realiter* est absolument libre et ne peut pas suivre quelque chose ; il doit élaborer un concept avec une absolue liberté, c'est ce qui s'appelle un concept de fin, un idéal, dont on n'affirme pas que quelque chose lui correspond mais au contraire que quelque chose doit être produit par lui. »<sup>121</sup>

L'intelligence et le pratique sont donc réunis puisque l'une n'est pas pensable sans l'autre. Mais nous n'avons toujours pas déterminé ce que peut être l'être qui tient l'activité idéale qui elle, n'est que reproduction. C'est l'objet du paragraphe 5 que de répondre à cette question. Le titre ajouté par la traductrice formule la question ainsi « comment la liberté peut-elle être

---

<sup>118</sup> NM, p. 115.

<sup>119</sup> NM, p. 117.

<sup>120</sup> NM, p. 117.

<sup>121</sup> NM, p. 119.

intuitionnable ? ». En effet, l'enjeu est en fait de comprendre ce qu'est le concept par lequel la liberté s'autodétermine. Puisque l'on sait que l'activité idéale ne fait que reproduire l'entrave (haltendes)<sup>122</sup>, celle-ci doit être expliquée à partir de l'examen de l'activité réelle. « Un agir serait donc quelque chose en lequel l'activité réelle serait à la fois assujettie et non assujettie. Ce qui est assujetti doit être l'activité réelle ; son pâtre implique quelque chose qui entrave ; l'intuition n'est possible que dans la mesure où la liberté est entravée. »<sup>123</sup> Il faut donc comprendre comment l'activité réelle peut être libre dans le choix de son concept et entravée dans l'accomplissement de son agir.

« Le moi pratique [...], au moment où il élabore le concept de sa propre efficence, apparaît comme libre dans la mise en ordre du divers. C'est en cela que consiste la liberté du choix ; mais dès lors que l'on a élaboré ce concept et que l'on se met à agir, alors la suite ne dépend plus du moi pratique, mais ce moi pratique est assujetti à cette suite. »<sup>124</sup>

On voit donc comment expliquer l'entrave et le libre choix. Ils sont explicables à partir d'une détermination ontologique du déterminable. L'activité pratique parcourt le déterminable dans lequel elle peut diviser à l'infini les parties. Elle est libre dans le choix de sa détermination. Mais une fois que son concept est conçu, elle est tenue par la succession des parties de l'expérience<sup>125</sup>. Cela veut dire que dans le choix du concept, le moi est libre, et l'intuition flotte entre des choix possibles. Lorsque le moi choisit et agit effectivement, l'intuition est tenue par la succession des parties dans l'agir. Autrement dit, ce qui tient l'activité idéale et « détruit l'activité propre » est une action effective. La liberté est intuitionnable car la détermination à le caractère du déterminable : celui-ci est divisible à l'infini mais soumet l'activité à une résistance dans l'effectuation de son agir qu'elle doit constamment surmonter.

---

<sup>122</sup> L'entrave est ici entendue comme ce qui va tenir (maintenir) l'activité idéale dans son activité. L'entrave n'est réelle que quand le moi agit, elle est donc à entendre comme ce qui vient résister à l'activité réelle du moi.

<sup>123</sup> NM, p. 126.

<sup>124</sup> NM, p. 127.

<sup>125</sup> Un exemple trivial de cette succession : vous décidez de monter en haut d'une volée d'escalier. Les marches sont numérotées de bas en haut dans l'ordre croissant. La succession des parties est ici l'enchaînement des marches. Vous passerez nécessairement de la marche 1 à la marche 2. Et si par envie vous décidiez d'enjamber les marches deux par deux, la série ne change pourtant pas. Vous ne passerez jamais de la marche 5 à la marche 2 si vous voulez monter.

Ce qui est essentiel de comprendre c'est que le moi s'éprouve dans l'altérité, grâce à la résistance que lui fait subir le non-moi. Si dans le choix d'une détermination le moi fait face à des « possibles », lorsqu'il choisit, l'ensemble des déterminations possibles s'évanouissent pour laisser place à une série déterminée. Ainsi, le moi vient à la rencontre du monde dans son action libre.

Cette conception de la liberté est à souligner car elle est déterminante pour la suite de notre travail. Pour la *Doctrine de la science*, la liberté est première et fondatrice. Mais la liberté n'est pas synonyme de non-contrainte. Bien au contraire, elle est d'abord un choix, une auto-détermination. Si elle est effectivement libre dans le choix de son concept<sup>126</sup> elle sera ensuite tenue par la succession des parties dans l'agir effectif. C'est ainsi que le moi est par essence lié au non-moi. Si le moi n'était qu'un être auto-actif qui ne surmontait rien, il pourrait bien être libre on ne le saurait jamais<sup>127</sup>. En effet « l'action est une activité à laquelle s'oppose constamment une résistance, et ce n'est que par cette synthèse de la résistance et de l'activité que l'activité du moi devient intuitionnable. »<sup>128</sup> On voit donc comment la sphère du déterminable posée dès le premier paragraphe, trouve ici une détermination. Si le divers du déterminable est divisible à l'infini (liberté de choix), il n'en est pas moins contraignant dans l'agir puisque l'activité réelle doit à tout moment surmonter la résistance des parties du non-moi. On voit donc se tisser un lien essentiel entre moi et non-moi. Le moi est absolument libre et c'est même la définition de son essence. Il n'est toutefois pas libre de toute contrainte. La liberté s'éprouve dans l'altérité d'un non-moi. Ce qui, remis dans une formulation plus kantienne, semble indiqué que Liberté et Nature s'interpénètrent et sont nécessaire l'un à l'autre<sup>129</sup>. On verra que la suite de la *Nova Methodo* précise cette relation. Mais à la fin de ce paragraphe cinq, le geste fondamental de l'idéalisme transcendantal de Fichte est posé. Il a fallu

---

<sup>126</sup> Rappelons que « j'agis librement lorsque j'élabore moi-même un concept. » (NM, p. 117)

<sup>127</sup> L'analogie avec le mouvement inertiel semble possible. Un corps soumis à aucune force persévère dans son MRU ou son état de repos. En un sens, sans entrave, sans force, on ne peut distinguer le mouvement du repos. Ici, si nous considérons la liberté du moi, il faut une entrave, une résistance pour prendre conscience de l'activité. Sans cette résistance, la liberté du moi pourrait bien être réelle ou non, il ne serait pas possible de le déterminer. Nous ne pourrions rien en dire.

<sup>128</sup> NM, p. 132.

<sup>129</sup> Ce que nous confirmerons dans la suite du travail.

trouver en soi-même le premier principe de toute philosophie. Le moi se pose librement soi-même. Une fois cette proposition attestée dans l'intuition (intuition intellectuelle), la réflexion sur cet acte de position implique que l'on comprenne que la position du moi entraîne nécessairement la position d'un non-moi opposé à l'activité du moi. On doit également admettre que le moi se pose par pure liberté, c'est-à-dire non pas n'importe comment, mais selon un concept de fin élaboré par lui-même.

Cette progression rapide dans l'analyse du premier principe n'est toutefois pas suffisante. Nous sommes arrivés à comprendre ce qu'implique la position du moi, ou autrement dit, qu'est ce qui accompagne nécessairement toute conscience. Mais nous n'avons pas encore déterminé l'ensemble des conditions a priori qui rendent possible cette conscience effective.

« Nous avons à indiquer la possibilité de ce que nous avons établi et à en dénombrer toutes les conditions de possibilité. Désormais nous avons un but auquel nous devons parvenir, nous avons déjà l'achèvement en vue. Si nous parvenons à comprendre que le moi se pose soi-même en tant que posé par soi-même, et ce sera le cas pour le vouloir, notre système sera achevé. »<sup>130</sup>

Nous avons donc un but en vue. L'objectif est maintenant de déterminer les conditions à partir desquelles l'auto-position du moi est possible.

### **3.1.2 Les conditions *a priori* de la conscience de soi**

Nous devons maintenant approfondir la recherche. En effet, le résultat acquis jusqu'à présent manque de détermination. Il nous faut comprendre comment l'intelligence peut choisir son concept, et donc « avoir une connaissance des possibilités d'action avant toute action. »<sup>131</sup> Pour ce faire, il faudrait que le déterminable disponible pour le choix propose une entrave. L'entrave doit être entendue comme ce qui vient arrêter l'activité pratique dans son effort infini en évitant ainsi au moi libre d'être une activité certes infinie mais qui serait abstraite et indéfinie

---

<sup>130</sup> NM, p. 132.

<sup>131</sup> NM, p. 141.

qui ne pourrait jamais trouver dans le déterminable une indication pour son choix. De ce point de vue, l'entrave sera un donné nécessaire pour que le moi puisse intuitionner. Or « nous ne connaissons la sphère du déterminable que sous le prédicat du divers divisible à l'infini »<sup>132</sup>, ce qui n'est pas suffisant pour expliquer une éventuelle entrave de l'activité. Il y a donc nécessairement un positif du déterminable. Ce positif va être appelé sentiment. Mais comment celui-ci peut-il apparaître au moi ?

Il nous faut ici revenir à l'essence du moi. Si celui-ci est activité, alors il faut avant tout agir effectif postuler une activité réprimée (*un effort : Streben*). « Avant de passer à l'action effective, l'activité du moi doit être retenue et devenir ainsi intuitionnable, fournissant à l'activité idéale l'occasion de s'exercer et de produire le déterminable nécessaire à la libre élaboration du concept de fin. »<sup>133</sup> Ce qui signifie en fait qu'avant toute détermination effective à agir du moi, ce dernier à une détermination originaire, il est *activité réprimée*, ou encore *tendance (Trieb)* : « une tendance interne et constante à surmonter la résistance. »<sup>134</sup>

La tendance renvoie donc à l'effort du moi et à l'entrave qui permet de contrer cet effort.<sup>135</sup> Mais quelle intuition est-elle rattachée à la tendance ? Classiquement, « dans l'intuition nous saisissons le réel et l'idéal comme séparés » c'est-à-dire que l'intuition fait toujours suite à un agir réel et est à « contre temps » de celui-ci. Mais vu « qu'il n'y a pas ici d'être réel, pas d'action », l'idéal se saisit lui-même immédiatement, « l'idéal serait donc son propre objet, [...] tel est le sentiment (*Gefühl*) »<sup>136</sup>. Le « quelque chose de positif » que nous recherchions est en fait le sentiment. Mais attention, le sentiment ne peut pas être un donné transcendant. « Les sentiments sont par définitions des modifications du sujet, bien

---

<sup>132</sup> NM, p. 133.

<sup>133</sup> *Vers la fondation de l'intersubjectivité*, p. 130.

<sup>134</sup> NM, p. 135.

<sup>135</sup> Nous reprenons à nouveau un développement de notre travail sur la *Genèse du corps* dans la *Doctrine de la science nova methodo*.

<sup>136</sup> On peut légitimement s'interroger sur la notion de sentiment. Dans la mesure où il est « originaire » il ne peut être quelque chose de pleinement déterminé. Il semble que le sentiment soit ce corrélat « physique » provenant du non-moi pour qu'il y ait la tendance et non juste une activité. Ainsi le sentiment semble se présenter comme le point de contact assez indéterminé entre moi et non-moi. Mais dans la mesure où l'on ne connaît pas les caractéristiques « physiques » du moi, il est difficile d'en dire plus. La notion de sentiment s'éclairera avec la suite puisque c'est à partir de lui que la suite de la déduction peut s'opérer. (NM, p. 137)

qu'involontaires et contingentes. »<sup>137</sup> Fichte parle pourtant d'un « donné » lorsqu'il parle du sentiment. Mais « le domaine du donné est [...] intrinsèquement subjectif. Ce qui est donné n'est pas quelque chose d'extérieur au moi. Dans le contexte de la *WL*, le terme « sentiment » ne saurait désigner une affection passive du moi par quelque chose au-delà de lui-même. »<sup>138</sup> Pour répondre à la question qui nous occupe, nous avons trouvé le sentiment. Cependant « le positif doit être une diversité car il doit être un objet du choix pour la liberté »<sup>139</sup> mais ce divers ne peut être déduit, « il est postulé avec le postulat de la liberté ». Ce que Fichte nous dit ici est capital. Il nous faut une intuition préalable de l'activité arrêtée, de la tendance, pour que la matière de la sphère pour le libre choix soit connue, c'est l'expérience du sentiment qui est ici décrite. Par ailleurs, cette expérience doit être multiple car cette sphère doit fournir une diversité de choix possibles. En d'autres termes, avant toute conscience, il y a une constitution subjective de la sphère du déterminable. Si nous reprenons les mots que nous avons précédemment utilisés, nous dirions qu'avant tout agir, le monde, la sphère du déterminable, se présente au moi à travers le sentiment. Ce n'est que parce que le moi « sent » le monde qu'il se trouvera dans les conditions pour se poser dans le monde. Par ailleurs, ce monde ne sera vraiment « quelque chose » pour le moi que parce qu'il s'est posé. Nous retrouvons ici l'interaction réciproque constitutive du système fichtéen.

L'idéalisme de Fichte semble prendre ici un tournant résolument différent de celui de Kant. En fait, tout l'effort de notre première partie fut de rendre compte de l'articulation entre Nature et Liberté chez Kant. On a vu que la *Critique de la raison pure* mettait en avant un compatibilisme entre ces deux concepts. L'opposition entre phénomène et noumène permettait d'expliquer que Nature et Liberté ne s'excluaient pas dans leurs définitions propres. On a analysé ensuite la réflexion kantienne de la troisième critique qui suggérait que finalement, Nature et Liberté ne faisait pas que cohabiter à des niveaux logiques différents mais qu'on pouvait trouver grâce à la considération téléologique de la nature une confirmation que notre

---

<sup>137</sup> Dan Breazeale, « La philosophie transcendantale de Fichte ou « les limites de ma conscience comme limites de mon monde », in *Revue de Métaphysique et de Morale* n° 3/2011, p. 301.

<sup>138</sup> *Idem.*

<sup>139</sup> NM, p. 138.

environnement était adapté à notre destination d'être raisonnable (et de fait, également à notre devoir d'être libre).

Mais en aucun cas Kant ne nous a suggéré que Nature et Liberté étaient liées sur un plan ontologique. Ici, Fichte prend une direction bien différente. L'enjeu de la *Nova Methodo*, après avoir expliqué ce qu'on devait entendre par *Tathandlung*, c'est d'expliquer ce que peut être un acte absolument libre, condition de possibilité de la conscience immédiate. On l'a répété à plusieurs reprises, un acte libre pour Fichte n'est pas un acte libre de toute contrainte. C'est plutôt un agir qui surmonte une résistance librement choisie. Ainsi, agir selon un concept de fin c'est se tenir à un choix effectué parmi un ensemble de possibles. On voit donc bien que la Liberté au sens de Fichte n'est pas une pure création *ex nihilo*. Bien au contraire, cette dernière est véritablement ancrée dans le monde. La liberté nécessite la constitution d'un socle déterminable qui à ce stade n'est pas un monde déterminé mais qui se présente plutôt comme une somme de choix possibles. Il faut que je puisse choisir dans un panel d'opportunités avant de me tenir à mon choix. C'est ainsi que l'expérience du sentiment trouve une nécessité. Mais il ne faut pas s'y tromper. La liberté absolue est le premier moment de toute conscience. Lorsqu'on parle donc d'expérience du sentiment, on fait un abus de langage. Il n'y pas d'expérience à proprement parler pour un moi qui ne s'est pas encore posé. C'est très important de le souligner car ça veut dire qu'il y a deux niveaux de discours. Le premier est pour le moi qui se pose, et pour qui à proprement parlé, une expérience pré-consciente est contradictoire. Mais il y a également le regard du philosophe transcendantal. C'est celui-là qui donne sens à la constitution d'une sphère du sentiment. Le philosophe qui réfléchit au premier moment de la conscience pose que le moi doit être capable de choisir dans un déterminable préalablement constitué. L'idéaliste transcendantal apporte donc un point de vue explicatif. Et ce point de vue nous dit que la liberté absolue du moi est conditionnée par une expérience du sentiment.

Une question reste cependant en suspens. La diversité des sentiments suppose qu'ils puissent être comparés. Or deux sentiments sont absolument simples et uniques, leur comparaison nécessite une médiation par « un moyen terme ». Nous devons ici supposer « un

système de la sensibilité » (*System der Sinnlichkeit*) préalable à toute expérience. « Le sentiment particulier est une modification de l'état permanent et uniforme du système de la sensibilité »<sup>140</sup>, il n'y a donc de sentiment déterminé qu'en relation à un système de la sensibilité déterminable. Pour comparer deux sentiments, et *a fortiori* pour recevoir un divers de sentiments, le moi doit disposer originairement du système de tous les sentiments.

On ne peut pas ne pas insister sur ce point. Il y a, selon nous, deux remarques capitales à faire concernant la présentation du système de la sensibilité. La première touche à la question de la genèse de la conscience. Ce que nous dit Fichte ici c'est que le moi doit « vivre » une expérience pré-consciencieuse, à savoir celle de la tendance, avant de pouvoir se poser comme conscience effective. Avant toute expérience consciente du moi est posée une expérience pré-consciencieuse de laquelle le moi émergera comme moi posé. La deuxième remarque est solidaire de la première. Qu'elle peut bien être la modalité de cette expérience pré-consciente nécessaire à la position de la conscience ? Etant entendu que c'est à partir du divers du sentiment que le moi va pouvoir former le concept de fin, il faut que ce dernier distingue déjà une variété de sentiment. Ajoutons que, s'il n'est pas défini tel quel à ce stade de la *Doctrine de la science*, il est évident que le système de la sensibilité est en fait le corps humain dans sa sensibilité. Ainsi, « l'origine de la conscience » semble devoir être trouvée dans une expérience pré-consciente, remplie de sens (*Sinn*).

Si nous avons compris maintenant ce qu'est le positif dans le déterminable nécessaire à l'intuition de ce dernier avant tout agir, nous devons maintenant comprendre quel est le lien qu'entretiennent le sentiment et l'intuition. Fichte le formule ainsi : « comment ce qui est affaire de sentiment peut devenir objet d'une intuition ou d'un concept ? »<sup>141</sup> C'est finalement la question de l'objectivité qui est soulevée ici. Il faut comprendre comment quelque chose de subjectif, le sentiment, devient objectif, l'objet. Le sentiment est limitation de l'activité pratique, et toute les fois où l'activité pratique est limitée, l'activité idéale intuitionne. C'est ce

---

<sup>140</sup> NM, p. 139.

<sup>141</sup> NM, p. 148.

que Fichte appelle la tendance à la réflexion. C'est sans pourquoi, « l'intelligence est activité absolue du moi »<sup>142</sup>. Si sentiment et intuition sont liés, il reste à expliquer le passage de l'un à l'autre puisqu'il semble qu'ils soient opposés (passivité-activité). Le moi doit, dans un même état, se sentir limité par le sentiment et se sentir activité (intuitionnant) dans l'intuition. Il faudrait donc trouver un moyen terme dans lequel ces deux états du moi se trouvent réunis. C'est le cas dans le sentiment de soi (*Selbstgeföhl*). « C'est grâce au sentiment de soi que le moi peut s'attribuer aussi bien ses sentiments que ses intuitions. Le moi *se* sent limité réellement dans le sentiment et il se sent intuitionnant dans l'activité idéale. »<sup>143</sup> Ainsi c'est toujours lui-même que le moi sent et donc intuitionne. Seulement il ne rapporte pas la limite à soi. « Dans l'acte d'intuitionner je me sens uniquement actif ; ce qui est opposé à l'acte d'intuitionner doit être posé hors de moi et devient donc un non-moi, quelque chose qui ne fait que limiter. »<sup>144</sup>

C'est pourquoi le moi se perd dans l'objet. Il rapporte la limite hors de lui, ce qui implique l'extériorisation de celle-ci. On comprend donc que les objets « extérieurs » ne le sont que par défaut d'attention dans mon acte d'intuition. L'incompréhensible chose en soi, c'est-à-dire la chose subsistant par elle-même sans relation à un intuitionnant, n'est pour Fichte, qu'un concept de la conscience commune. Car, si je comprends bien mon acte d'intuitionner, je remarque que je n'intuitionne que ma propre limite.

Ceci est une déduction de « l'objectivité proprement dite ». J'ai un sentiment, mon activité idéale s'active car elle est tendance à la réflexion. Mais qu'en est-il lorsqu'il s'agit d'un objet possible (un concept de fin) et non un objet effectif ? L'intuition intervient à la suite du sentiment de limitation. Mais s'il y a limitation c'est qu'il y a auparavant effort. Donc un sentiment de l'effort est corrélatif au sentiment de la limitation. Et tout sentiment implique une intuition, il y a également intuition de l'effort. Il y a donc en fait deux intuitions. La première est tenue par l'objet effectif et fait suite à la limitation, la seconde est libre, elle suit le sentiment

---

<sup>142</sup> NM, p. 149.

<sup>143</sup> *Vers la fondation de l'intersubjectivité*, p. 133.

<sup>144</sup> NM, p. 152.

de l'effort et est l'intuition de l'idéal en tant que tel. C'est ainsi qu'on peut imaginer un objet possible, soit le concept de fin.

Mais tout ceci n'explique encore rien si l'on ne détermine pas encore un point essentiel. On l'a vu, « dans l'acte d'intuitionner, le moi se perd dans l'objet. »<sup>145</sup> Il faut donc comprendre « comment le moi devrait exister pour soi. »<sup>146</sup>

Il faut une modification de l'état du sentiment pour que puisse apparaître le moi<sup>147</sup>. La modification du sentiment A au sentiment B est un passage. L'intuition du passage est appelée l'intuition X<sup>148</sup>. Mais il n'y a une modification que s'il y a une intuition originaire de la chose qui se modifie comme étant toujours la même. Ainsi c'est l'intuition Y (de la chose) qui est première. Que se passe-t-il concrètement ? Le moi intuitionne en Y, à savoir la chose en tant qu'elle est la même de A à B. Il y a une modification de l'état du sentiment, il passe de A en B<sup>149</sup>, mais cette modification est à nouveau une limitation. J'étais originairement limité en A et à cette limitation est attachée l'intuition Y. Il y a maintenant une limitation de la limitation (le sentiment passe de A en B), mais je dois trouver un permanent dans ce changement car tout dans le sentiment est changeant (le permanent ne saurait être du côté de la chose). Ainsi ce permanent ne peut être autre chose que le moi qui représente, puisque l'objet n'est présent qu'en relation à l'intuition. L'intuition X, intuition du passage de A à B, se réfère au moi, et par conséquent ce dernier se présente comme *objectif*<sup>150</sup>. Pour le dire autrement, j'intuitionne une chose, cette chose « flotte » devant moi. Il y a un changement dans la limitation que cette chose me fait subir à travers le sentiment, je dois donc intuitionner à nouveau puisqu'il y a une

---

<sup>145</sup> NM, p. 159.

<sup>146</sup> *Idem*. La suite reprend un développement de notre travail sur la *Genèse du corps* dans la *Doctrine de la science methodo*.

<sup>147</sup> Fichte postule que la modification vient de notre détermination. « L'état de notre limitation et le monde qui lui correspond se modifient-ils d'eux-mêmes ? C'est peu probable, car il appartient au caractère du monde uniquement d'être, de ne pas devenir, de n'être à l'origine d'aucune action. » (NM, p. 160) Cela signifie que la modifiabilité ne vient pas du monde mais de moi. Ce sera précisé par la suite, mais on parle ici du corps dans une de ses caractéristiques.

<sup>148</sup> « Cette intuition particulière [de la modification de A à B] s'appelle X. » (NM, p. 162)

<sup>149</sup> Ce qui revient à supposer que la chose change ; l'objet change de couleur par exemple.

<sup>150</sup> « Il [le moi qui représente, le moi qui agit] apparaît comme objectif car il tombe dans l'intuition. » (NM, p. 164)

nouvelle limitation. Cependant le passage de A à B suppose que je compare les sentiments, et comme nous l'avons déduit précédemment, cette comparaison se fait *via* le système de la sensibilité (System der Sinnlichkeit). L'intuition X est l'intuition du passage, donc du système de la « modifiabilité » qui se modifie et par là il devient quelque chose d'objectif. Ainsi le moi est trouvé dans la modification<sup>151</sup> et c'est lui qui garantit la permanence dans le flux de mes représentations. Fichte trouve dans l'objectivité du moi (lorsqu'il tombe dans l'intuition) l'élément permanent que Kant recherche dans sa « Réfutation de l'idéalisme »<sup>152</sup>. À la question comment le moi est-il possible pour soi, on répond donc qu'il est ce qui est intuitionné comme permanent dans le changement continu de l'expérience.

Ce que Fichte présente ici à travers la question de l'objectivité c'est le rôle transcendantal de l'expérience<sup>153</sup>. Après que le système de la sensibilité a été posé comme un préalable à toute conscience de soi, nous découvrons que la modification de la limitation est également préalable à toute conscience de soi. « Toute expérience est un échange constant de modifications »<sup>154</sup> et c'est ce seul échange de modifications qui permet au moi de s'apparaître objectivement à lui-même. Intuition X (du moi) et intuition Y (du non-moi) sont

---

<sup>151</sup> Cela signifie : le moi a une représentation de lui-même en tant qu'objet. Est-ce à dire que le moi est déjà un corps ? Dans l'état actuel de la déduction, le moi ne peut se considérer comme un corps propre, seul le regard du philosophe permet d'anticiper.

<sup>152</sup> La réfutation de l'idéalisme chez Kant est un texte capital de la deuxième édition de la première critique. Dans celui-ci Kant tente de réfuter l'idéalisme problématique c'est-à-dire « la théorie qui déclare l'existence des objets dans l'espace hors de nous [...] simplement douteuse ou *indémontrable* ». (B274) La stratégie de Kant est de montrer que toute conscience de moi-même est attestée dans le sens interne et est donc soumise à sa forme, à savoir le temps. Or toute détermination temporelle suppose un permanent. Mais puisque toute représentation est également déterminée dans le temps, il faut chercher ailleurs ce qui fournit le point d'appui permanent. Il est nécessaire d'admettre que c'est la chose hors de nous qui est permanente, ou, autrement dit, que les choses extérieures existent.

Si nous anticipons quelque peu, nous pouvons considérer que cette intuition du moi en tant qu'objet correspondra au corps dont dispose le moi pour se manifester dans l'espace. Ainsi, c'est bien le corps qui joue le rôle du permanent dans le changement. Christophe Bouton dans un article intitulé « Peut-on réfuter l'idéalisme ? », après avoir pointé les échecs successifs de Kant pour réfuter l'idéalisme, formule l'hypothèse que « c'est le corps qui est la clé de cette énigme ». Il ajoute pour justifier cette hypothèse que « le corps n'est pas un objet comme les autres, c'est un objet qui ne nous quitte jamais, un objet qui, pourrait-on dire, nous 'colle à la peau'. Comme tel il constitue cette permanence absolue, recherchée en vain par Kant, qui sert de repère fixe dans notre perception du flux temporel. » (Christophe Bouton, « Peut-on réfuter l'idéalisme ? », in *Années 1781-1801, Kant, Critique de la raison pure*, Paris, Vrin, 2002, p. 87) N'est-ce pas le geste qu'effectue Fichte lorsqu'il pose que le seul permanent dans le flux de mes représentations est bien l'intuition de moi-même en tant qu'objet ? Nous verrons bientôt que cet objet est mon corps propre avec ses propriétés spéciales.

<sup>153</sup> Cette expression est évidemment contraire à la lettre kantienne.

<sup>154</sup> NM, p. 164.

indissociablement liées puisque toute conscience d'un objet extérieur à moi suppose que j'aie conscience de moi, mais cette dernière n'est possible qu'à travers la modification de la limitation de moi-même que j'attribue à l'objet qui flotte devant moi. C'est ce que Fichte résume en disant « pas d'intuition du non-moi (intuition externe) sans intuition du moi (intuition interne) et vice versa »<sup>155</sup>.

En définitive c'est ici que la question de la validité objective de nos représentations trouve une résolution. En effet, on peut maintenant expliquer ce qu'est l'objet hors de moi. Celui-ci est ce qui apparaît à l'intuition à la suite du sentiment. « Le moi pose qu'au sentiment Y [...] est nécessairement lié l'intuition issue de la limitation. Par cette liaison de l'intuition avec le sentiment, Y devient une chose réelle pour le moi. »<sup>156</sup> Mais cette intuition est en tant que telle « aveugle », c'est-à-dire qu'elle ne se reconnaît pas dans l'objet qu'elle présente. On nomme alors l'objet « transcendant » puisqu'il apparaît indépendant de moi. Or nous savons que « l'acte de concevoir est une réflexion libre, et posée comme telle, sur l'intuition de Y déduite auparavant »<sup>157</sup>. Il faut donc penser que la réflexion peut être ou non effectuée. Si le moi réfléchit à la suite du sentiment et se contraint librement à réfléchir suivant son sentiment, il est alors non divisé ou autrement dit, il intuitionne « en vérité ». « Une certaine intuition résulte de l'état du sentiment, et c'est cela la vérité ; mais si j'imagine des fictions, l'état du sentiment et de l'intuition prennent des chemins différents, dans la mesure où l'idéal et le sentant sont détachés l'un de l'autre ; il n'y a alors pas de vérité dans ma représentation ; *la vérité est l'accord ou harmonie avec nous-mêmes.* »<sup>158</sup>

C'est peut-être maintenant le moment où nous devons reprendre en quelques mots le trajet effectué jusqu'à présent pour préciser sa pertinence et en profiter par la même occasion, pour rappeler l'objectif de notre démarche.

---

<sup>155</sup> NM, p. 165.

<sup>156</sup> NM, p. 177.

<sup>157</sup> NM, p. 180.

<sup>158</sup> NM, p. 179. (Nous soulignons)

À partir d'une expérience de pensée Fichte nous a proposé de nous saisir dans notre essence, à savoir comme activité libre. Cet agir libre est toutefois conditionné par une série d'actes nécessaires qui le suivent. Ainsi, toute position du moi implique une op-position d'un non-moi et puisque la position du moi est une position déterminée, il faut donc le concept d'une fin en amont de l'acte d'auto-position. Ces préalables constituent proprement le socle de la réflexion philosophique de la *Doctrine de la science*. La suite de la réflexion vient expliciter comment ces actes nécessaires sont possibles pour le moi. Et plus précisément, la question se formule de la manière suivante : comment un concept de fin est-il possible ?

Étape après étape nous avons donné les premières conditions pour que le concept de fin soit possible. Un récapitulatif est formulé par Radrizzani : « Pas de conscience sans que je me pose comme actif ; pas d'acte d'autoposition sans liberté ; pas de liberté sans concept de fin ; pas de concept de fin sans le divers donné dans le sentiment ; pas de sentiment sans intuition ; pas d'intuition sans concept ; pas de concept sans la liberté dans la représentation »<sup>159</sup>.

Mais en quoi peut nous être utile cette progression dans les conditions transcendantales de la conscience ? Commençons par remarquer que l'opposition entre moi et non moi est originaire. Elle est constitutive de l'acte même d'auto-position du moi. Donc, la conceptualisation de la relation entre moi et non-moi a pour objectif d'expliquer ce qu'est le moi originairement. Et que l'on comprenne bien ce que cela signifie. La liberté est un attribut du moi. Lorsque Fichte affirme que la liberté doit s'éprouver dans l'altérité du monde pour être réelle, il nous dit en fait que toute liberté est forcément en relation avec le monde entendu comme ce qui n'est pas libre de se déterminer. Ou autrement dit, comme ce qui est contraint d'agir selon la nécessité de l'enchaînement mécanique des causes. On parle bien ici de la nature. En fait, toute la *Doctrine de la science* est donc l'explication de la possibilité d'une relation entre la Liberté qui est attestée comme étant l'essence du moi, et la Nature qui est posée comme conditionnant la réalisation de la Liberté.

---

<sup>159</sup> À quoi s'ajoute par anticipation « pas de représentation sans espace ; pas d'espace sans corps propre ; pas de détermination spatiale grâce à mon corps sans unification du divers du vouloir par le temps. » *Vers la fondation de l'intersubjectivité*, p. 147.

On comprend donc l'intérêt de passer en revue chaque étape de la Nova Methodo. On découvre au fur et à mesure la conception fichtéenne du rapport entre Nature et Liberté. Toutefois n'allons pas encore trop loin dans les affirmations. Nous anticipons quelque peu pour le moment. Il n'est pas encore question de Nature au sens kantien du terme lorsqu'on parle de non-moi. C'est après coup que nous pourrions éclairer cet amalgame. Pour le moment, puisque la liberté d'agir est attestée comme constitutive du moi, nous nous sommes penchés sur les déterminations ontologiques du déterminable à partir duquel la liberté peut s'exercer. Et nous devons aller encore plus loin. C'est à partir de maintenant que la conception fichtéenne du corps va prendre une importance considérable dans notre travail. Nous allons découvrir que le corps pour Fichte est une des déterminations les plus hautes de la chaîne des conditions transcendantales de la conscience de soi. Et plus, nous verrons également que le corps assure la possibilité d'une relation effective entre la Liberté (le moi) et la Nature (le non-moi).

### **3.1.3 Le corps comme condition transcendantale de la conscience**

Fichte<sup>160</sup>, à partir du §10, s'apprête à nous faire assister à une « genèse du monde des corps comme celui des esprits. » En fait, ce que Fichte veut nous montrer c'est la possibilité d'un agir du moi. Nous avons déterminé ce qu'était une intuition et donc un objet, et également la place de la liberté dans l'acte d'intuitionner. Ce qui nous est apparu est que l'objet se présente au moi à la suite du sentiment. Cela est possible car l'intuition réfléchit sur le sentiment, et « produit » l'objet. À cela s'ajoute la liberté pour le moi de se représenter correctement ou non cet objet. Mais cette possibilité n'est posée que parce que l'objet est déjà là.

C'est identique pour l'agir du moi. Nous devons examiner la proposition suivante : « J'intuitionne mon propre faire comme quelque chose que je peux réaliser ou

---

<sup>160</sup> La description de la déduction de l'espace est empruntée à notre premier travail sur la *Genèse du corps* chez Fichte.

non. »<sup>161</sup> Mon faire est donc quelque chose d'objectif et déterminé (il tombe dans l'intuition), et se présente comme « sujet logique du prédicat de liberté ».

Mais qu'est-ce que le faire en général ? Pour Fichte, un faire en général est une agilité<sup>162</sup>, et cette agilité ne peut être intuitionnée que comme « un acte de tracer une ligne »<sup>163</sup>. Notre agir en général est intuitionné par le moi comme cet acte de tracer toutes les lignes possibles dans n'importe quelle direction, c'est-à-dire comme « l'espace ». Fichte déduit ici l'espace de la nécessité pour le moi d'intuitionner son faire. L'espace est ce qui est représenté lorsque le moi considère, sous le regard de l'intuition, sa liberté d'agir en général.

L'espace se présente donc comme la sphère de la liberté qui a été précédemment posée comme le déterminable. C'est dans l'espace que le moi doit agir et pour assister à une réelle genèse du monde des corps, il faut réunir l'objet à l'espace puisqu'« il n'est pas possible de réfléchir à l'espace sans réfléchir à l'objet qui est dans l'espace ; car l'espace est la condition subjective de l'objet et est conditionné par la réflexion sur l'objet. »<sup>164</sup> Il y a en fait une réunion synthétique entre l'espace et l'objet car nous retrouvons le couple déterminable et déterminé. La réunion originaire de ces deux termes, que Fichte appelle « objet dans l'espace », forme la matière. Cette dernière serait la synthèse de l'objet et de l'espace, et puisque cette synthèse est originaire, la matière est donc aussi originaire. Nous retrouvons ici ce que nous affirmions ci-dessus : la matière est originairement posée.

À partir de là nous pouvons approfondir la réflexion. Nous avons dit plus haut que l'espace était la sphère de la liberté, nous pouvons maintenant dire que « ce qui nous limite dans l'espace est ce qui est matériel »<sup>165</sup>. Souvenons-nous que nous avons déduit précédemment la nécessité de l'entrave pour expliquer l'intuition. Il faut également expliquer pourquoi un objet

---

<sup>161</sup> NM, p. 183.

<sup>162</sup> Qu'il rapproche du schème kantien. « Kant nomme justement le faire, tel par exemple le faire selon la loi de causalité, un schème, pour indiquer par là qu'il ne s'agit de rien d'effectif mais au contraire de quelque chose qui doit être élaboré par l'activité idéale pour l'intuition. » NM, p. 183

<sup>163</sup> NM, p. 184.

<sup>164</sup> NM, p. 186.

<sup>165</sup> NM, p. 187.

est précisément à cet endroit dans l'espace. Mais comme nous l'avons découvert précédemment, la nécessité de se représenter correctement un objet est soumise à la liberté du moi. Il peut ou non représenter l'objet « en vérité », ou autrement dit, avoir une représentation objective de l'objet. Donc le moi lorsqu'il intuitionne l'objet est libre de le placer à tel ou tel autre endroit. Fichte précise que toute détermination spatiale d'un objet doit se faire en rapport avec un autre endroit. Si l'on régresse à l'infini il faut donc déterminer un endroit absolu par rapport auquel la position objective de tout objet serait déterminée.

C'est à partir du paragraphe 11 que le corps vient jouer un rôle fondamental dans la *Nova Methodo*<sup>166</sup>. La détermination de la place d'un objet dans l'espace est relative. C'est toujours en rapport avec un autre endroit que l'objet est placé. Il faut donc qu'il y ait « un premier lieu » par rapport auquel toutes les autres positions sont déterminées. « La détermination du premier objet est absolue »<sup>167</sup>. Comment cela est-il possible ?

« La détermination spatiale doit avoir une valeur objective (elle doit être déterminée ainsi parce que je suis déterminé ainsi). »<sup>168</sup> Déterminer la position d'un objet dans l'espace est possible dans la mesure où l'intuition d'un objet dans l'espace est conforme à la vérité (objective) et trouve son origine dans le sentiment de moi-même. Nous avons déjà précédemment déterminé ce que représentait ce sentiment de soi. Le fait qu'il y ait sentiment entraînant la tombée dans l'intuition du moi. Il devenait objectif. Ce procédé trouve ici une explication plus claire.

Puisque je suis la mesure de référence de la position d'un objet dans l'espace je dois être moi-même dans l'espace. Pour « me sentir dans l'espace » je dois faire référence au double sentiment qui est en moi. Le sentiment de la limitation provenant de l'objet et son prédicat.

---

<sup>166</sup> Même si le concept est déjà sédimenté dans le développement des conditions transcendantales de la conscience de soi (avec par exemple le concept de « système de la sensibilité » ou encore avec l'intuition de soi-même comme permanent dans le changement), l'avancée dans la chaîne des conditions fait que le corps va être nommé en tant que tel.

<sup>167</sup> NM, p. 192.

<sup>168</sup> NM, p. 194.

Mais également le sentiment de l'effort, corrélatif au sentiment de limitation. « La limitation n'est rien sans l'effort et le sentiment de limitation n'est rien sans le sentiment de l'effort. »<sup>169</sup> L'intuition de l'effort pratique du moi implique sa présence objective. Le moi devient donc objet dans l'espace, donc matière. « Le moi devient par conséquent matière dans l'espace, dans la mesure où il est limité et où il fait un effort. »<sup>170</sup>

Mais quelles caractéristiques cette matière dans l'espace peut-elle bien avoir ? Par définition le moi est un effort en général. « Il tend à une causalité infinie »<sup>171</sup>. On a précédemment déterminé une caractéristique du déterminable disponible pour le choix, il devait être divisible à l'infini dans la mesure où rien ne pouvait venir entraver la liberté absolue. Mais ce n'était qu'une conclusion idéale. Cette proposition trouve maintenant une traduction pratique. La matière dans l'espace est divisible à l'infini car l'effort du moi est infini. Rien ne peut venir résister à son effort.

Si l'on s'occupe par contre de l'effort du moi en tant qu'il est tenu (ou réprimé comme dans la tendance), « alors mon effort devient un quantum achevé et limité. »<sup>172</sup> Toutefois la liberté d'étendre la limite est constitutive du moi<sup>173</sup>. Cette proposition traduit en fait la liberté d'action du moi. Mais pour que ma tendance à agir devienne agir effectif, il lui faut un instrument pour une causalité réelle. Nous trouvons ici la définition du corps propre pour Fichte.

« L'espace en lequel je dois être, est placé sous mon contrôle ; la matière dans l'espace, comme les parties de cet espace que je dois être dépendent de moi ; *c'est mon corps* (mein Leib) *en tant qu'il est articulé.* »<sup>174</sup>

Nous touchons ici le cœur de notre sujet. On voit comment le corps émerge dans la série des conditions transcendantales de la conscience de soi. Le corps joue plusieurs rôles. Le premier est celui de réceptacle sensoriel. En tant que système de la sensibilité, mon corps est présupposé

---

<sup>169</sup> *Idem.*

<sup>170</sup> NM, p. 195.

<sup>171</sup> *Idem.*

<sup>172</sup> *Idem.*

<sup>173</sup> OCCP, p. 133.

<sup>174</sup> *Idem.* (Nous soulignons)

comme le déterminable nécessaire à la réception du sentiment déterminé. Nous l'avons vu, le sentiment est le plus petit élément distinct du non-moi. C'est l'instance première du donné. Nous avons ensuite été plus en avant en expliquant comment pouvait apparaître le sentiment. Le sentiment est « reçu » comme une limitation parce que l'effort infini du moi doit être arrêté pour être intuitionnable. Cela définit le moi comme tendance (effort arrêté). Un double sentiment émerge alors. Le sentiment de la limitation (qui est à proprement parlé notre relation avec l'extérieur) et le sentiment de l'effort qui est le sentiment de la tendance interne au moi à agir. C'est proprement un sentiment de soi rendu possible par la volonté du moi d'étendre sa limite.

Mais que signifie l'expression « mon corps propre en tant qu'il est articulé ». L'articulation n'est pas *a priori* un prédicat nécessaire au concept de corps propre. Pourtant, dans la perspective fichtéenne c'est le cas. En fait, tout se passe comme si la volonté<sup>175</sup> devenait sensible comme corps articulé. La volonté est sensibilisée comme corps articulé, c'est-à-dire comme un corps disposant d'une capacité à modifier la matière dans l'espace (et prioritairement la matière de l'espace dont il est constitué). Cela implique que le corps propre selon Fichte n'est pas la totalité organique qui est l'objet de la biologie. Le *Leib* au sens du penseur d'Iéna est un corps avec un double aspect. Il est sensibilité et organe, système de la sensibilité et système de la spontanéité. Remarquons qu'on pourrait y voir un simple collage de deux aspects hétérogènes de corporéité ou encore la division arbitraire de ce qui semble former un tout<sup>176</sup>. La question de liaison synthétique de ces deux aspects reste en suspens.

Mais tout semble s'éclairer maintenant. Deux propositions trouvent leur concept respectif. Je suis limité et je ne sens que moi-même dans la limitation signifie, j'ai un corps entendu comme système de la sensibilité, soit un corps sentant. Je suis actif et capable d'un effort pratique infini signifie, j'ai un corps entendu comme système de la spontanéité (un corps

---

<sup>175</sup> Il semble qu'il faut considérer ici la volonté comme une capacité intellectuelle, n'ayant a priori par de réalité sensible.

<sup>176</sup> Le corps propre ne serait donc pas un « organisme » au sens de Kant.

agissant). Je dois être capable d'une action locale sur la matière dans l'espace, l'articulation m'est nécessaire donc pour « diviser effectivement » cette matière<sup>177</sup>.

« La matière, où il se passe quelque chose de par ma seule volonté, est mon corps propre dans la mesure où il est articulé et non dans la mesure où il est organisé. (Il est question ici de mon corps propre dans la mesure où je perçois et où j'exerce une influence à partir de lui, dans la mesure où *il est sens* (Sinn) *et organe* (Organ). Il est le système de mes sentiments, le *medium* par lequel l'intuition et le sentiment sont réunis. Ma volonté n'a pas d'influence sur la digestion ou la circulation sanguine mais le mouvement de ma main ou de mon pied dépend de moi.) »<sup>178</sup>

Ce passage identifie une triple perspective sur le corps dans la déduction de la *Doctrine de la science*. Le corps est *sensible, articulé et organisé*. L'aspect sensible est le corps comme déterminable nécessaire à la réception du sentiment déterminé. L'articulation est, comme on l'a dit plus haut, la condition nécessaire pour une action locale sur le monde. Mais l'organisation elle, reste encore inexplicée à ce stade. On verra en fait que l'organisation du corps est l'héritière de l'organisation générale de la nature. Le corps est donc ici un concept bien particulier. Il n'est pas qu'un simple instrument pour la volonté ni une simple statue de cire en attente d'une stimulation sensorielle. Il est à la fois une volonté incarnée et une sensibilité sentante et sentie<sup>179</sup>. Fichte mentionne aussi le rôle de *medium* du corps. Les deux aspects du corps propre renvoient à une relation entre sentiment et intuition. « Le système de ma limitabilité et de mon effort, pensés dans leur liaison synthétique devient pour moi un corps articulé ; par là, intuition et sentiment sont réunis. Je m'intuitionne comme sentant lorsque je me sens comme intuitionnant un objet dans l'espace. »<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> « Il me faut cependant supposer non seulement que je pense la matière dans l'espace comme divisible mais encore que je pourrais la diviser effectivement. Mais je ne peux le faire immédiatement par volonté ; je dois d'abord passer par des états intermédiaires. » NM, p. 195.

<sup>178</sup> NM, pp. 195-196. (Nous soulignons)

<sup>179</sup> Sur ce point le rapprochement avec Merleau-Ponty pourrait être intéressant. Les différentes perspectives que l'on a sur le corps à ce stade de la *Doctrine de la science* peuvent être retrouvées dans les analyses de la phénoménologie du XX<sup>e</sup> siècle. On sait toutefois que Merleau-Ponty voulait à tout prix éviter les dualités et les oppositions (comme celle qu'on peut repérer entre le corps propre et le corps biologique à ce stade de la *Nova Methodo*), la question de la synthèse des différentes perspectives sur le corps sera donc centrale si nous voulons indiquer la voie possible pour une lecture phénoménologique du corps chez Fichte.

<sup>180</sup> NM, p. 196.

*A contrario*, la dimension biologique du corps n'est pas ici prise en compte. Le fait d'exclure le corps comme organisé dans la caractérisation du corps propre vient confirmer ce que nous avançons ci-dessus. Le *Leib* est présentation sensible de volonté. N'est donc compris sous le concept de corps propre (à ce stade) que ce que nous avons effectivement sous notre contrôle. À ce titre, l'organisation du corps est exclue de la sphère du *Leib* puisque la volonté n'a effectivement aucune influence sur la fonction digestive ou cardiaque. C'est donc à une stratification du corps que l'on assiste ici<sup>181</sup>. On le verra plus loin, ce n'est pas tout. Le corps sera également ce qui garantit une détermination réciproque entre le sensible et l'intelligible ainsi qu'entre la nature et la liberté. On commence ici à mettre en exergue le rôle fondamental du corps dans la *Nova Methodo*.

La suite logique de l'argumentation tient à ce que si la position relative d'un objet dans l'espace a été expliquée dans les faits (c'est toujours en relation à mon corps comme objet absolu de l'espace que je désigne une position relative<sup>182</sup>), il n'est pas encore dit comment cette position peut être appréciée. C'est un autre problème que celui de la déduction de l'espace car maintenant que nous sommes assurés que notre corps est le point de référence de la distribution des objets dans l'espace, il faut déterminer le mode d'appréhension de cette distribution. En

---

<sup>181</sup> La langue française a gardé le « s » dans le mot *corps* qui vient du latin *corpus*. Si ce n'est qu'une coïncidence sans conséquence, on peut toutefois souligner qu'à ce titre le mot corps ne semble jamais être un pur singulier. Le corps n'est jamais un « corp ». Il est toujours-déjà un composé de plusieurs perspectives sur le corps.

<sup>182</sup> Remarquons ici que cette conception du rapport entre position d'un objet dans l'espace et corps propre se retrouve dans la phénoménologie et la psychanalyse du vingtième siècle. Par exemple, dans un article intitulé « L'eidétique de l'espace chez Merleau-Ponty » Miklos Vetö explique par exemple la considération de la direction pour Merleau-Ponty. « Les directions ne sont pas des portions anonymes de l'espace, mais ses moments structuraux, chacun avec son visage propre. Elles sont, certes, des parties de l'espace, mais des « parties » qui ont une réalité *sui generis*, ou comme les désigne une *Note de travail*: « des parties totales ». Droite et gauche, haut et bas sont « les structures fortes » de la corporéité, principe et agent de la perception spatiale. La phénoménologie décrit et analyse « l'expérience du haut » et du bas qui différencient en régions l'espace physique ». Vetö, Miklos. « L'eidétique de l'espace chez Merleau-Ponty », in *Archives de Philosophie*, vol. tome 71, no. 3, 2008, p 425.

On retrouve également des considérations sur le rôle du corps dans l'ouverture de l'espace pour le petit enfant chez Sami-Ali. « Les yeux et les mains, en conjuguant leurs mouvements finissent par introduire au centre de cette totalité enveloppante, une première distinction entre un espace proche, ouvert à l'exploration manuelle et un espace lointain où viennent se réfugier les illusions primordiales. Une distance se creuse entre le corps propre et son environnement, permettant à l'enfant de localiser les objets « en avant » et « en arrière » de la main qu'il tend maladroitement pour s'en emparer. » Sami-Ali, *L'espace imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974, p. 71.

d'autres termes, il faut que je puisse « mesurer l'éloignement d'un objet par rapport à moi d'après la dépense de force nécessaire pour me placer à l'endroit où se trouve l'objet »<sup>183</sup>.

Qu'est qu'une représentation de la force ? C'est « la conscience du vouloir et de la causalité réunie au vouloir ».<sup>184</sup> Dans le vouloir, je dirige mon attention sur une série déterminée. La différence entre le vouloir et la simple délibération tient au fait que le concept de l'action flotte devant moi dans la délibération alors que le vouloir fixe une série déterminée. Cette différence est expliquée par l'auteur.

« Par le vouloir doit naître quelque chose de nouveau, de premier, quelque chose qui n'existait pas encore. Mais ce quelque chose était déjà présent *idealiter* car dans la délibération, j'avais confronté à mon vouloir des événements possibles mais seulement de façon problématique. Donc ce quelque chose de nouveau peut être décrit comme un commencement alors que dans la délibération il était encore retenu ; le vouloir apparaît donc comme une production, comme une limitation volontaire, par laquelle on dirige sa volonté sur un nouvel objet. »<sup>185</sup>

On voit donc que l'acte de penser qu'est le vouloir est spécifique et immédiat. « La volonté est quelque chose de premier, d'absolu ; quant à sa forme, elle n'est conditionnée par rien. »<sup>186</sup> En effet, je délibère et ensuite je veux. La contrainte que le moi s'impose (puisqu'il choisit parmi les possibles) se traduit par une auto-affection. Fichte appellera le sentiment de limitation qui résulte de ce choix « sentiment intelligible ». Dans la mesure où le vouloir est pur commencement, le choix n'est déterminé par rien qui le précéderait. Le vouloir qui se décide introduit de *l'effectivité* et de *la nouveauté*, il n'est jamais simple reproduction<sup>187</sup>.

En fait le vouloir est ici produit de la pensée pure, c'est-à-dire un noumène. Le vouloir est proprement ce qu'il y a de spirituel dans l'homme, c'est-à-dire l'intelligible. Il faut comprendre l'intelligible non pas comme un monde séparé du monde sensible mais comme le principe, la condition de possibilité de ce dernier. Le nouménal est principe du phénoménal au

---

<sup>183</sup> NM, p. 199.

<sup>184</sup> Idem.

<sup>185</sup> NM, p. 200.

<sup>186</sup> NM, p. 201.

<sup>187</sup> Nous reprenons ici une expression de Luc Langlois utilisée dans le cadre d'un cours sur la Nova Methodo donné à l'Université Laval (Québec).

même titre que chez Kant. Seulement Fichte, au lieu de laisser indéterminée la place du noumène, caractérise ici ce qu'il faut entendre sous ce concept. Le vouloir, saisie en dehors de toutes les conditions d'intuitions (en tant que conscience immédiate) est le principe formel à la base du monde sensible. En ce sens, on peut dire que l'intelligible est le principe producteur du monde sensible.

« Or, selon l'analyse précédente, le moi était corporel. »<sup>188</sup> Les deux aspects doivent être réunis<sup>189</sup>. Ce sera le cas si on remarque que le vouloir n'est pas le simple souhait d'une réalisation mais bien la volonté d'une transformation effective du monde. « L'objet du vouloir est une série déterminée de l'agir et du sentir. « Je veux quelque chose » signifie : l'état du sentiment qui est présent actuellement ou bien l'objet qui est actuellement tel, doit devenir différent. »<sup>190</sup> Mais la série de l'agir doit être constante « car sinon l'unité de la conscience serait supprimée. » Ives Radrizzani formule la tension comme suit : « Il est nécessaire de lier les divers sentiments, produits par le vouloir dans l'exercice de sa causalité sur le monde sensible, afin d'assurer la continuité requise pour maintenir l'unité de la conscience. »<sup>191</sup>

Ce que l'on remarque si on s'attache à décrire une série causale quelconque c'est que la notion de progression intervient. Il y a donc forcément un rapport de dépendance entre les termes de la série<sup>192</sup>. Ce rapport de dépendance, ce schème, c'est la *succession temporelle*. On a donc déduit le temps de la nécessité imposée par le vouloir de se sensibiliser. Mais remarquons bien que le temps n'a été déduit que de la nécessité de penser la progression dans une série causale résultant du vouloir. Le moi est ce qui détermine la série. Il doit donc devenir également objectif. « Ce par quoi le moi se détermine est appelé « force » et même « force pure », dans la mesure où une conscience intelligible a lieu. Or, ici, dans la mesure où l'acte de déterminer est

---

<sup>188</sup> *Idem.*

<sup>189</sup> Ces deux aspects sont d'une part l'intelligible avec la pensée pure du vouloir et le sensible, le moi comme corporel. On voit donc que Fichte tisse ici un lien entre l'intelligible et le sensible. Ce lien va être précisé dans la suite.

<sup>190</sup> NM, p. 203.

<sup>191</sup> *Vers la fondation de l'intersubjectivité*, p. 144.

<sup>192</sup> Il faut A pour poser B (B est déterminé par sa position précédente). Mais l'inverse n'est pas vrai. De A je pouvais aller n'importe où ailleurs.

considéré comme quelque chose de sensible, d'objectif, la force du moi doit également recevoir le caractère du sensible, de l'objectif. »<sup>193</sup>

Le vouloir, à la base de tout, trouve ici une sensibilisation. Le temps est la traduction sensible de la volonté puisque celle-ci devient une force physique exerçant une causalité sur le monde. Le concept de force fait donc la jonction entre l'intelligible qu'est le vouloir et le sensible qu'est la série causale voulue par l'auto-détermination du moi. La succession temporelle est le continuum du déploiement de la force physique. Le temps est la condition nécessaire au calcul de la dépense de force dans la détermination spatiale d'un objet. Outre le fait qu'on remarque ici un lien très serré entre l'espace et le temps, on remarque aussi que c'est la notion de force physique qui vient expliquer le rôle transcendantal du temps dans la constitution d'une conscience.

Mais d'où vient la force physique ? Elle est évidemment un attribut du moi corporel. Le corps est donc ici à nouveau déterminant. L'exemple de Fichte est à la fois trivial et extrêmement représentatif de ce qu'il y a à penser ici.

« La façon naturelle de se déplacer dans l'espace est la marche. Par un pas naturel, je projette mon corps en entier dans l'espace qui se trouve à côté ; par des demi-pas (en marchant furtivement) je n'atteins que partiellement l'espace contigu ; par des pas plus grands (sauts), je dépasse cet espace contigu. C'est pour cela que l'on appelle saut ou *hiatus*, le procédé en philosophie qui consiste à omettre les termes intermédiaires. Seulement, les demi-pas et les sauts ne sont pas naturels. C'est pourquoi la mesure originaire, parmi les peuples, est le pas. Mais étant donné la différence de taille entre les gens, il a fallu inventer artificiellement des mesures objectives. »<sup>194</sup>

Le paragraphe 13 vient marquer un tournant dans la *Nova Methodo*. La lecture classique de ce texte met en avant que Fichte atteint dans ce paragraphe la condition suprême dans l'explication de la conscience. Cette découverte commence toutefois par un constat, « l'agir n'est possible qu'à la condition de la connaissance de l'objet, mais ce dernier n'est possible qu'à la condition de l'agir. »<sup>195</sup> « Nous nous sommes enfermés [dans un cercle]. [...] Ainsi rien n'est encore

---

<sup>193</sup> NM, p. 207.

<sup>194</sup> NM, p. 210.

<sup>195</sup> NM, p. 216.

expliqué »<sup>196</sup>. En effet, nous sommes dans un cercle dans la mesure où nous avons déterminé que toute conscience n'était possible qu'à la suite d'un acte d'auto-position réclamant un concept de fin. Or, nous avons également déterminé jusqu'à présent que le concept de fin supposait une connaissance préalable d'un déterminable. L'agir n'est donc possible qu'à la suite de la connaissance, mais la connaissance est supposée suivre l'agir. Rien n'est effectivement expliqué<sup>197</sup>.

L'enjeu est donc de trouver une réunion synthétique entre l'agir et la connaissance<sup>198</sup>. Cela se résume en fin de compte à rapprocher liberté et limitation puisque l'agir fait référence à la liberté du moi tandis que la connaissance ne fait que suivre le sentiment qui est lui, limitation. Il y a donc un X dans lequel liberté et limitation sont rapprochées. Mais qu'est-ce qu'une liberté qui devrait être limitée ? Ou si nous retournons la question, qu'est-ce qu'une limitation qui devrait être libre ? « Une limitation qui n'est pas possible sans liberté est une limitation de la liberté elle-même. »<sup>199</sup> Une limitation qui n'est pas possible sans liberté signifie ici qu'il y a une modalité de la limitation qui demande nécessairement la présence de la liberté dans son acte de limiter. Ce qui implique finalement, que c'est la liberté elle-même qui s'impose la limitation. Cela veut dire en fait que la liberté ne peut pas être inauguralement limitée par un être transcendant. Au contraire, la limitation dont nous parlons ici n'est pas extérieure, elle est bien plutôt une *autolimitation*. La limitation de la liberté est donc immanente, elle ne peut se

---

<sup>196</sup> *Idem*.

<sup>197</sup> Il est clair qu'il y a ici une figure rhétorique dans le texte de Fichte. Il est difficile à croire qu'il a fallu 200 pages de *WL* pour finalement réaliser que nous sommes dans un cercle. Si le constat aurait pu être fait rapidement et peut être le chemin être raccourci, le fait d'avoir égrené pas à pas les différents aspects de l'auto-position de la conscience nous permet quand même d'avoir une vue d'ensemble des différents éléments impliqués dans cet acte d'auto-position. C'est le sens de la déduction fichtéenne. La synthèse (quintuple) de tous ces éléments donnera corps à la conscience et sera l'explication effective de la possibilité de la conscience.

<sup>198</sup> À bien y regarder, nous retrouvons ici la formulation fichtéenne du problème Nature-Liberté de Kant. Il s'agit ici de saisir comment la raison pratique et la raison théorique se rejoignent au premier moment d'une conscience. La voie fichtéenne va mettre l'accent sur la réunion des deux pôles dans un moment purement intelligible. C'est grâce à l'union synthétique des deux orientations de la raison dans le vouloir pur que Fichte explique la réunion du pratique et du théorique.

<sup>199</sup> NM, p. 218.

faire qu'à travers un devoir, une exigence catégorique immanente qui s'impose au moi. Cette synthèse de la liberté et de la limitation Fichte la nomme vouloir pur (*Reines Wollen*)<sup>200</sup>.

Le vouloir pur est cette exigence catégorique que la liberté s'impose à elle-même qui ne présuppose aucune connaissance antérieure. Il est à proprement parler le principe suprême par lequel une conscience est possible : au commencement était la liberté du vouloir pur<sup>201</sup>.

Mais le vouloir pur n'est jusqu'à présent qu'une façon d'expliquer la réunion de la liberté et de la limitation. Comment peut-il se manifester réellement pour le moi ? Pour se manifester le vouloir pur doit être senti. On peut comprendre cela si on comprend que la liberté du premier moment de la conscience est un quantum fini. Dans la limitation originale le moi est limité, il est un quantum fini, il y a donc nécessairement un sentiment puisque toute limitation provoque un sentiment. Mais le sentiment provient de l'effort (qui dans ce contexte est appelé désir) du moi qui est en soi capable d'aller au-delà de la limite. « De la réunion du

---

<sup>200</sup> La différence avec le vouloir mentionné au paragraphe précédent tient ici à ce que le vouloir pur ne présuppose aucune délibération. Il n'y a rien avant le vouloir pur.

<sup>201</sup> Il est temps de faire part d'une réserve que l'on peut légitimement avoir sur la déduction de Fichte (réserve que nous a plusieurs fois fait remarquer Olivier Dubouclez dans ses remarques précieuses sur notre texte). Depuis le début de la partie sur la Nova Methodo nous n'avons pas remis en doute la pertinence de la démarche de Fichte. Après tout, il s'agit d'expliquer la possibilité de la conscience et Fichte a amené chacun de ses étudiants et lecteurs à provoquer en lui-même le choc philosophique censé nous mettre sur la voie de la déduction. Mais est-ce que le trajet parcouru par notre auteur n'est pas, depuis, tout à fait arbitraire et, il faut bien le dire, dogmatique ? On peut se le demander dans la mesure où Fichte a orienté le parcours pour en arriver au vouloir pur, condition suprême pour la conscience de soi. Mais ce vouloir pur ne semble pas dériver formellement de la *Tathandlung* du premier paragraphe. Nous sommes même fort bien éloignés de ce premier paragraphe. La définition que Fichte donne du concept de déduction est par ailleurs très décevante. Dans son *Droit Naturel* : « Qu'on n'oublie pas que cette déduction est seulement à entendre de façon transcendantale. Cela est ainsi – signifie : il nous faut le poser ainsi, et parce qu'il nous faut le poser ainsi, cela est ainsi. » (FDN, p. 87) Mais qui décrète que cela est ainsi ? Il faut bien le reconnaître, c'est celui qui mène la danse : Fichte. Ainsi, la seule véritable garantie que le système fichtéen est cohérent semble être sa concordance avec l'expérience commune. Le véritable apport de Fichte ne serait dès lors pas un numéro de voyance comme si ce dernier avait le don de découvrir les véritables fondements cachés de toute conscience. La véritable plus-value fichtéenne se situerait plutôt dans sa capacité à lier l'ensemble des éléments de l'expérience que chacun fait de la vie. Cette perspective semble plus modeste mais peut-être plus acceptable pour le lecteur non-fichtéen. Par exemple, Dan Breazeale résume selon lui le projet de de Fichte : « Ce qu'une déduction transcendantale peut démontrer c'est la chose suivante : s'il y a quelque chose comme l' « égoïté » et si le moi est supposé poser sa propre liberté par lui-même, alors le moi doit aussi se découvrir lui-même comme étant également, mais en un autre sens, limité, contingent et donc non libre. » (Dan Breazeale, « La philosophie transcendantale de Fichte ou « les limites de ma conscience comme limites de mon monde », *art. cit.*, p. 302)

« ne pas avoir le droit » et du désir naît une autorisation de satisfaction du désir. Ce qui se trouve à l'intérieur de la sphère de ce dont j'ai le droit est permis. »<sup>202</sup>

Dans le but de rendre plus clair ce passage nous pouvons reprendre en quelques mots la démarche. Le vouloir pur est considéré comme l'acte par lequel la liberté s'autolimité selon l'exigence d'un devoir immanent au moi. L'impératif catégorique duquel il s'agit, s'impose au moi comme le seul moyen de penser « un pouvoir de commencer absolument »<sup>203</sup>. Cela signifie que le vouloir pur est en fait une restriction du champ des possibles pour la liberté. Mais la liberté n'est pas pour autant annihilée puisque la sphère de la liberté reste un déterminable. « La limitation originaire de la liberté, avons-nous dit, doit consister en ce que le déterminable soit un quantum fini. »<sup>204</sup> Mais cette limitation qu'impose le vouloir pur fait nécessairement admettre un au-delà du quantum fini. Le moi étant par essence un effort, et ici précisément un désir, il est en puissance capable de transgresser la limite. Cette transgression se marque par le dépassement de la frontière du quantum fini de déterminabilité et par le sentiment d'un « ne pas avoir le droit de ».

Or, tout sentiment implique une intuition et un concept. Le sentiment du devoir (qui est le pendant du sentiment de transgression) implique aussi l'intuition. Donc l'explication par le vouloir pur tombe dans les formes de la pensée. Cela a pour conséquence que ce qui tombe dans la pensée devient déterminé. C'est le cas pour le quantum fini également. Il était auparavant un déterminable, il devient puisqu'on le pense, un déterminé. Et donc nécessairement, un déterminable est pensé comme préexistant au déterminé<sup>205</sup>.

---

<sup>202</sup> NM, p. 224.

<sup>203</sup> NM, p. 219.

<sup>204</sup> C'est la sphère du « avoir le droit de » dont la limite marque la frontière avec la sphère du « ne pas avoir le droit de ». *Vers la fondation de l'intersubjectivité*, p. 149.

<sup>205</sup> On voit ici le rôle qu'a la loi de la réflexion dans la déduction fichtéenne. L'explication par le vouloir pur n'était jusqu'à présent qu'une explication formelle. Le fait qu'on réfléchisse sur celle-ci nous fait avancer dans notre investigation puisque les formes de la pensée impliquent un changement de point de vue sur les concepts. C'est le cas ici avec le couple déterminable/déterminé. Par le vouloir pur, la liberté devient un déterminable fini. Sauf qu'un sentiment se manifeste parce que le moi a la capacité de transgresser cette limite. L'activité idéale (la pensée) se met donc en marche et saisit dans ses formes ce qu'il y a en jeu ici. « Toute pensée est une activité déterminée qui arrache quelque chose à l'ensemble du déterminable et le détermine. Dès lors que quelque chose est saisi dans la forme de la pensée, il devient un déterminé. » (NM, p. 224.) Le déterminable devient donc déterminé. Et au-delà de ce déterminé doit être pensé un déterminable comme donné.

Le déterminé dont il est question ici (le vouloir saisi par la pensée), c'est-à-dire le moi concret et déterminé, provient donc d'un déterminable. Mais ce déterminable est nécessairement spirituel. Le vouloir pur était lui-même spirituel, donc le commencement originaire de toute conscience doit se faire au même niveau logique. La sphère du déterminable est le règne du spirituel. « Le moi en tant que spirituel est un déterminé, le déterminable doit être aussi purement spirituel, l'ensemble de spirituel pur (*sit venia verbo*) ; nous verrons plus loin qu'il s'agit du règne des êtres rationnels, le moi est une partie déterminée de cet ensemble (on montrera plus loin que ce règne peut être divisé). Le moi est raison et raison déterminée. »<sup>206</sup>

Cela signifie en fait que la conscience individuelle ne se conçoit qu'à partir d'un arrachement à la sphère de l'intelligible. Le moi concret et déterminé, l'individu, est un quantum fini de déterminabilité (on verra ce que cela veut dire concrètement par la suite). Mais saisi sous la forme de la pensée, l'individu est ce qui s'est arraché à la masse du suprasensible par le vouloir pur. « [...] je suis un individu. Mon expérience provient donc d'une série d'êtres raisonnables à laquelle j'appartiens moi aussi et c'est à ce point que tout est rattaché. C'est là le monde intelligible ; monde dans la mesure où il est quelque chose de trouvé, intelligible dans la mesure où il est uniquement pensé et non pas intuitionné. »<sup>207</sup>

Je suis un être spirituel qui s'est arraché à la masse du suprasensible par l'autolimitation de ma liberté<sup>208</sup>. C'est ce que Fichte nomme *un individu*. Tout provient de ce moment. Chaque conscience individuelle est d'abord une individualité. On peut donc aisément comprendre que la conscience pour Fichte n'est jamais une conscience isolée. Bien au contraire, puisque le principe d'individuation est pensé comme une détermination du moi dans le règne de la raison, au moment où l'individu devient quelque chose de déterminé, il s'oppose à d'autres individus raisonnables. La suite de notre travail va mobiliser ce partage dans le règne de la raison. C'est là que nous prendrons conscience de l'importance de la thématique de l'intersubjectivité. Mais avant d'y arriver, résumons le chemin avec Radrizzani.

---

<sup>206</sup> NM, p. 228.

<sup>207</sup> NM, p. 230.

<sup>208</sup> Du point de vue du philosophe qui explique la conscience, l'individu est donc d'abord un noumène.

« Selon ce qui a été déduit jusqu'à présent, le règne des êtres raisonnables n'est pas comme tel perçut par les sens ; il est uniquement introduit par la pensée comme déterminable par rapport au quantum fini constituant la limitation originaire du moi (l'individualité), quantum fini (l'individualité) qui, à son tour, fournit le déterminable pour le libre choix de la liberté. »<sup>209</sup>

Nous arrivons maintenant à un tournant dans notre travail. Jusqu'à présent, le suivi de la déduction nous a permis d'en arriver au point où le thème de notre travail (le corps) s'est trouvé présent dans la chaîne des déductions. Si nous devons arriver si loin dans le texte c'est pour comprendre comment l'intelligible (le noumène) prenait place dans la *WL*. En somme, nous rejoignons notre problématique de base qui est d'expliquer et comprendre le lien entre Nature et Liberté. La troisième antinomie, qui est le point de départ de notre réflexion se résout grâce à la distinction entre le phénomène et le noumène<sup>210</sup>. Cette distinction, nous la retrouvons maintenant dans le texte de Fichte. À ce stade, nous allons pouvoir expliquer comment Fichte parvient à rejouer le problème du lien entre l'intelligible et le sensible.

Il a été déjà annoncé que le monde du sensible et le monde de l'intelligible entretiennent pour Fichte une relation étroite<sup>211</sup>. Il s'agit maintenant d'expliquer la relation entre le sensible et l'intelligible. Cela est d'une importance capitale car l'intelligible chez Fichte est le lieu où la liberté s'exprime prioritairement (avec le vouloir pur). Comprendre la relation que la liberté entretient avec le sensible, et surtout comprendre comment la liberté est la condition de possibilité du monde sensible, c'est finalement entreprendre un pas de plus que Kant. On se souvient que Kant n'a pas proposé de solution de ce type-là lorsque la question de la manifestation sensible d'une liberté transcendante s'est posée. Au mieux, c'est la *troisième Critique* qui a suggéré, grâce au jugement réfléchissant, que l'on pouvait considérer la Nature comme adéquate à la réception d'une liberté humaine. Pour Fichte, une perspective différente doit être envisagée. La liberté est au fondement de toute conscience. La conscience est un fait,

---

<sup>209</sup> *Vers la fondation de l'intersubjectivité*, p. 151.

<sup>210</sup> Voir 2.3 Réponse à la troisième antinomie.

<sup>211</sup> Rappelons qu'il ne faut pas comprendre la notion de « monde » comme étant une entité réelle et séparée. L'expression est simplement utilisée pour comprendre que la sphère de l'intelligible n'intervient qu'à travers la pensée de l'individualité

dès lors, on doit comprendre comment la liberté peut être incarnée dans la nature. La question se formule ainsi : « Comment le vouloir pur se sensibilise-t-il ? ».

Cette question est traitée dans la suite de la *Nova Methodo*. C'est l'objet de la deuxième moitié du texte<sup>212</sup>. Mais il y a un autre texte d'une importance capitale qui reprend le processus à l'œuvre pour la sensibilisation du vouloir pur tout en mettant l'accent pour une large part sur le rôle du corps. Ce texte c'est la *Deuxième section* du *Droit Naturel* de Fichte, intitulée « Déduction de l'applicabilité du concept de droit »<sup>213</sup>. Dans la mesure où cet ouvrage est contemporain des cours qui forment la *Doctrine de la science nova methodo*, on peut sans risque s'y référer. De plus, la *Deuxième section* s'ouvre précisément sur le point où nous laissons le treizième paragraphe de la *Nova Methodo*. Il se trouve que les résultats des deux textes sont quasi-identiques. Seule la méthode suivie est parfois différente puisque les intentions des textes divergent sur le but à atteindre. La *Nova Methodo* va se concentrer sur la réunion des éléments précédemment déduits. La deuxième partie est donc synthétique et le corps y joue un rôle de composant dans la synthèse. S'il peut sembler étrange de basculer vers un autre ouvrage après tout le travail effectué jusqu'à présent dans les cours de Fichte, nous ne nous écartons toutefois pas de beaucoup de la trajectoire établie. Il est temps de se concentrer sur la question du corps. Et bien que la *Nova Methodo* le mobilise dans sa deuxième partie, il intervient aux côtés des autres conditions transcendantales de la conscience. Le *Droit Naturel* dans sa deuxième section, lui, ne fait place qu'au corps. De plus, la *Doctrine de la science* est un fondement, une base et le *Fondement du Droit Naturel* de Fichte se fait « selon les principes de la doctrine de la science ». Il n'y a donc aucun risque pour que nous nous fourvoyions en nous référant dorénavant à ce texte qui va venir éclairer l'ensemble de notre développement.

---

<sup>212</sup> « L'ascension synthétique de conditionné à condition qui a caractérisé la démarche suivie tout au long de la première partie est parvenue à son terme au § 13 avec la déduction de la condition suprême de la conscience. La seconde partie, qui s'ouvre avec le §14 suit la démarche inverse : il s'agit de redescendre de la condition au conditionné, de montrer que la condition suprême est effectivement à même de remplir le rôle fondateur qui lui est imparti, qu'il est effectivement possible d'expliquer à partir du vouloir pur tout le mécanisme du développement de la conscience. » *Vers la fondation de l'intersubjectivité*, p. 153.

<sup>213</sup> FDN, pp. 71-106.

## 3.2 Le *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*

### 3.2.1 Le corps comme condition de l'individualité.

La *Deuxième section* du *Fondement du Droit Naturel* nous prend en charge à l'endroit même où nous avons quitté la *Nova Methodo*. Nous pourrions continuer la lecture précise des cours de Fichte pour y déterminer le concept philosophique du corps tel qu'il est pensé dans la *WL* mais nous devrions affronter la difficile synthèse quintuple. Le *Droit Naturel* lui, va s'attacher précisément à déterminer le rôle du corps dans l'individuation de la conscience (ce qui consiste finalement à répondre à la question de la sensibilisation du vouloir pur). En un sens, nous allons court-circuiter la *Nova Methodo* avant d'y revenir pour notre conclusion.

La *Deuxième section* du *Fondement du Droit Naturel* a pour objectif de démontrer deux théorèmes. Le premier : « L'être raisonnable ne peut se poser comme individu agissant causalement sans s'attribuer un corps matériel et sans par là même, déterminer celui-ci »<sup>214</sup>. Le deuxième théorème est le suivant : « La personne ne peut s'attribuer un corps sans le poser comme se trouvant sous l'influence d'une personne en dehors d'elle, et sans par là le déterminer d'avantage »<sup>215</sup>. On voit donc que, comme à la fin du paragraphe 13 de la *Nova Methodo*, l'individu est posé. Pour rappel, l'individu est la sphère déterminable pour la liberté que l'on retrouve comme conséquence du vouloir pur. Mais nous avons vu que l'individualité n'est pour le moment pensée que comme ce qui s'est arraché à la masse du suprasensible. Il faut donc, comme le premier théorème l'indique, comprendre comment l'individu peut se poser comme corps matériel (où autrement comme matière dans l'espace)<sup>216</sup>.

La section commence sur un rappel : l'individu raisonnable (que l'on peut appeler *une personne*) « s'attribue de façon exclusive une sphère pour sa liberté. »<sup>217</sup> Cette affirmation est

---

<sup>214</sup> FDN, p. 71.

<sup>215</sup> FDN, p. 76.

<sup>216</sup> On voit que c'est le chemin inverse du paragraphe 11 où il avait été déduit que le Moi était nécessairement matière dans l'espace. Ici, on essaye de comprendre comment l'individu, entité déterminée mais simplement spirituelle à ce stade, peut se poser comme matière dans l'espace.

<sup>217</sup> FDN, p. 71.

la même que celle que nous avons faite plus haut en disant que « le moi concret et déterminé, l'individu, est un quantum fini de déterminabilité ». Ici par contre est pensée l'exclusivité de cette sphère. Autrement dit, se poser comme individu signifie s'attribuer une sphère d'exclusivité que personne d'autre ne pourra s'attribuer. C'est le sens du concept d'individualité qui est ici expliqué. Chaque individu se différencie des autres par le fait qu'il occupe un espace radicalement hétérogène de celui des autres<sup>218</sup>.

Ceci étant acquis, on doit maintenant déterminer le sens d'être de cette sphère pour la liberté<sup>219</sup>. « Le sujet s'attribue cette sphère, se détermine par elle. »<sup>220</sup> Le sujet est ici compris comme « l'instance spirituelle, la simple égoïté »<sup>221</sup> ce qui implique que la sphère qu'il s'attribue est opposée à lui car « le sujet et le prédicat sont toujours opposés. »<sup>222</sup> Le sujet se pose donc (sans la mesure où il est l'instance qui effectue l'auto-position) et s'oppose une sphère qu'il s'attribue. Ce faisant il se limite, ce qui correspond bien au processus pensé comme étant au fondement de la conscience (au vouloir pur). Se pose donc la question du lien entre l'instance posante et la sphère de déterminabilité. La problématique s'énonce dans les termes d'une relation contingente (quel est le lien entre les deux pôles qui semblent tout à fait indépendants ?) « Mais ce qui se rapporte au moi sur ce mode [la contingence], appartient, selon ce qu'on a vu plus haut, au *monde*. La sphère dont il est question est par conséquent posée tout d'abord comme une *partie du monde*. »<sup>223</sup> Remarquons que la question est ici la même que celle posée dans *La Destination du savant* de 1794. Elle est alors formulée ainsi : « Qu'est ce qui autorise l'homme à appeler une partie déterminée du monde des corps *son corps* ? Comment

---

<sup>218</sup> La notion d'espace ne devrait pas encore tout à fait être utilisée à ce stade mais c'est quand même cette idée qui est défendue par Fichte.

<sup>219</sup> À titre d'hypothèse, il semble intéressant de remarquer l'insistance de Fichte sur la notion de sphère lorsqu'il parle du corps. L'attachement de Fichte à la maçonnerie est documenté (voir par exemple Fichte, *Philosophie de la maçonnerie* (1800) et autres textes, trad. Fr. Y. Radrizzani et F. Togbui, Paris, Vrin, 1995), il est donc en très grande familiarité avec les symboles. On peut dès lors remarquer que la notion de sphère de la liberté peut correspondre parfaitement à une interprétation qu'on peut avoir de L'Homme de Vitruve dessiné par Leonardo Da Vinci au XV<sup>e</sup> siècle ? La sphère de la liberté correspondrait donc aux infinies potentialités d'action d'un homme pourtant inscrit dans un périmètre limité.

<sup>220</sup> FDN, p. 71.

<sup>221</sup> FDN, p. 72.

<sup>222</sup> *Idem*.

<sup>223</sup> *Idem*.

en vient-il à considérer cette partie comme son corps en tant qu'appartenant à son Moi, alors qu'il est pourtant directement opposé à celui-ci ? »<sup>224</sup>

La sphère pour la liberté est posée à la suite d'un agir du moi, elle est donc également intuitionnée. Par-là, elle devient quelque chose d'objectif, de déterminé. « La personne est déterminée par ce produit ; elle n'est la même que pour autant que ce produit reste le même, et cesse d'être si celui-ci cesse d'être le même. »<sup>225</sup> Cela rejoint ce que nous avons déjà déterminé ci-dessus<sup>226</sup> sur le rôle du corps dans l'intuition d'un permanent. Cette sphère de la liberté, opposée au moi et qu'il s'attribue pourtant, cette sphère déterminée et intuitionnée dans ses limites « est par conséquent posée nécessairement comme un corps limité, étendu dans l'espace et remplissant son espace »<sup>227</sup>. De là est défini la notion de corps matériel : « Le corps matériel [materielle Körper] ainsi déduit est posé comme *ce qui englobe toutes les actions libres possibles de la personne* ; rien de plus. C'est en cela seulement que consiste son essence. »<sup>228</sup>

Le corps matériel du moi est donc déduit de la nécessité pour l'individu de se poser comme une sphère de la liberté. La première partie du théorème semble donc démontrée. Reste maintenant à comprendre comment le corps matériel est déterminé par la liberté du moi. « La personne est libre – cela signifie, d'après ce que l'on a vu, qu'elle devient, par l'acte pur et simple d'esquisser un concept de la fin, sans plus, cause d'un objet correspondant précisément à ce concept ; elle devient cause purement et simplement par son vouloir comme tel : car esquisser un concept de la fin, cela signifie vouloir. »<sup>229</sup>

La liberté de l'individu est donc pensée en termes de causalité par concept. Et le corps matériel du moi est la sphère de cette liberté. On peut donc conclure que toute volonté déterminée implique une détermination immédiate du corps selon ce concept. Mais cette formulation laisse à penser que la volonté viendrait déterminer le corps matériel comme si ce

---

<sup>224</sup> Nous avons déjà mentionné ce passage dans notre introduction. Fichte, *La Destination du savant*, trad. Fr. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1994, p. 45.

<sup>225</sup> FDN, p. 73.

<sup>226</sup> 3.1.3 Le corps comme condition transcendantale de la conscience

<sup>227</sup> FDN, p. 74.

<sup>228</sup> *Idem.*

<sup>229</sup> *Idem.*

dernier n'était qu'un réceptacle pour la volonté. Or c'est une relation bien plus étroite que Fichte présente. « La personne ne peut être cause absolument libre, c'est-à-dire exerçant immédiatement par la volonté une action causale, *si ce n'est en lui* ; si un vouloir déterminé est donné, il s'en peut conclure avec certitude qu'un changement déterminé et lui correspondant se produit dans le corps. »<sup>230</sup> La relation entre la volonté et le corps est telle que c'est un concept déterminé de la personne qui est le résultat d'une détermination de la volonté. Le corps est ainsi entendu comme somme totale des concepts possibles pour une volonté. La volonté n'agit pas sur le corps comme si ce dernier était l'intermédiaire entre la liberté du moi et le monde. Le corps est bien plutôt le vouloir sensibilisé, soit la présentation dans le monde de la volonté libre de l'individu.

La question suivante est donc « comment et de quelle façon, dans un corps matériel, des concepts doivent-ils donc être exprimés par un changement de ce corps ? »<sup>231</sup> Le problème du changement est ici traité de manière spécifique. Il a été établi que le corps était l'élément persistant dans le changement puisqu'il demeurait dans l'intuition. C'était grâce à la permanence de l'intuition du corps que pouvait être repéré un changement dans l'expérience<sup>232</sup>. Ici, le changement est interne à la structure de la volonté. Le corps doit persister en tant que corps matériel mais doit pouvoir être modifié comme expression immédiate de la volonté. Fichte explique cette possibilité en mettant en avant une particularité du corps. Il est matière dans l'espace, et cette matière ne change pas. C'est la forme du corps qui est le lieu du changement. Le corps « serait changé, si les parties changeait la relation qu'elles entretiennent, la position qu'elles occupent les unes par rapport aux autres. »<sup>233</sup> En d'autres termes, la forme du corps demeure, c'est-à-dire la somme des parties. Mais la position des parties est mobile. La « posture » change. La somme des parties persiste mais leur mouvement est possible pour instaurer une différence avec une forme déterminée. « Dans le corps que l'on [décrit], les

---

<sup>230</sup> *Idem.* (Nous soulignons)

<sup>231</sup> FDN, p. 75.

<sup>232</sup> Voir l'exemple de Fichte qui explique comment une comparaison entre deux vins est possible. NM, p. 139.

<sup>233</sup> *Idem.*

concepts de la personne qui ont une capacité causale trouvent une expression à travers le changement dans la position des parties les unes par rapport aux autres. »<sup>234</sup>

La particularité du corps d'un individu libre est donc sa disposition à changer de posture de telle manière que le corps « n'a pas le pouvoir de constituer une entrave à cette liberté. »<sup>235</sup> C'est ici que vient prendre sens le concept qui a ouvert notre travail. L'articulation du corps est ce qui permet à l'individu de modifier à l'infini son corps<sup>236</sup>. Le corps articulé est un corps tel que « chaque partie devrait pouvoir modifier sa position par rapport à toutes les autres, c'est-à-dire qu'elle devrait pouvoir se mouvoir, alors que toutes les autres restent en repos ; à chacune devrait être dévolu, à l'infini, un mouvement qui lui soit propre. »<sup>237</sup>

La partie est alors considérée comme un membre si elle peut être déterminée par le concept. Le mouvement de la partie est donc l'expression du concept. Et chaque membre en mouvement vient créer un contraste, une différence, avec le tout que forme le corps en son entier. L'articulation est donc la caractéristique du corps de l'individu puisqu'elle lui permet d'agir causalement selon un concept. Cette possibilité d'agir se traduit par la possibilité pour l'être raisonnable d'avoir une action directe sur des parties de son corps en créant un décalage avec le tout de son corps.

Fichte conclut sa démonstration.

« Un corps [Ein Körper] comme celui qui vient d'être décrit, à la persistance et à l'identité duquel nous rattachons la persistance et l'identité de notre personnalité, que nous posons comme une totalité articulée et close, et où nous nous posons comme exerçant une causalité de façon immédiate par notre volonté, est ce que nous nommons *notre corps* [unser Leib] ; ainsi a été démontré ce qui devait être démontré. »<sup>238</sup>

Le texte allemand rend compte ici d'une transition qui s'effectue dans le cours de la démonstration que la traduction ne peut pas saisir. On voit qu'il y a un passage du *Körper* au

---

<sup>234</sup> FDN, p. 75.

<sup>235</sup> *Idem.*

<sup>236</sup> Martial Guéroult le définit ainsi : « Notre corps doit [...] être articulé, c'est-à-dire pouvoir changer le rapport de ses parties de façon que ces changements répondent à l'infinie diversité de nos concepts »<sup>236</sup>. M. Guéroult, « La Doctrine fichtéenne du droit » in *Revue de théologie et de philosophie* 21 (1971) n° 4, p. 213.

<sup>237</sup> FDN, pp. 75-76.

<sup>238</sup> FDN, p. 76.

*Leib*. Le *Körper* est corps physique, c'est-à-dire matière dans l'espace. Le *Leib* lui, est « la volonté dans le monde ». Il est le corps articulé, c'est-à-dire le corps déterminé par son statut de volonté devenue visible. C'est parce que l'individu est libre qu'il est aussi corps articulé. Mais cela revient aussi à faire une distinction importante. Le *Leib* n'est pas le corps dans sa totalité organique. Il est mon corps dans la mesure où j'ai effectivement une influence sur les mouvements de celui-ci. On retrouve ici la distinction déjà effectuée dans la *Nova Methodo*. Il y a une différence entre le corps articulé et le corps organisé. Toutefois, il n'y a pas non plus de rupture radicale entre les deux. C'est en tout cas ce qu'on peut penser lorsqu'on se réfère au concept utilisé dans l'énonciation du premier théorème. Il est question de corps matériel, traduction de *materiellen Leib*. Ce concept semble bien rendre compte d'une dimension spéciale du corps dans la philosophie de Fichte. Le *Leib* n'est pas une instance spirituelle, il est bien plutôt le *spirituel en matière*.

Reste maintenant à comprendre la démonstration du deuxième théorème qui annonce d'emblée que l'intersubjectivité est condition nécessaire pour l'appropriation d'un corps par une personne, et que par là, le concept de corps est déterminé davantage<sup>239</sup>.

### **3.2.2 Le corps dans la relation intersubjective**

Avant de rendre compte de la deuxième démonstration, nous devons faire une précision. Au-delà du paragraphe 13 de la *Nova Methodo* va être développée l'idée qu'au fondement de toute auto-position de l'individu se trouve une relation intersubjective. En effet, la position de l'individu par le vouloir pur permet certes d'expliquer comment l'individu peut s'arracher à la sphère du suprasensible mais n'explique pas pourquoi c'est le cas. Avec le vouloir pur, nous n'avons pas encore réellement expliqué la possibilité de la conscience. Pour se faire, il faut en fait comprendre comment la conscience peut être incitée à l'auto-limitation.

---

<sup>239</sup> Nous devons noter que si dans le paragraphe 5 du Droit Naturel (qui correspond au premier théorème mentionné dans ce travail) toutes les mentions du corps se font en allemand avec le terme *Körper* (à l'exception donc de la mention dans l'énonciation du théorème et dans le dernier paragraphe conclusif), dans le paragraphe 6, Fichte n'utilise que le terme *Leib*.

« La tâche d'auto-limitation, considérée sous un autre aspect, est un appel à l'activité libre (étant donné qu'elle ne semble pas procéder de l'individu mais d'une raison hors de nous) »<sup>240</sup> signifie en fait que pour pouvoir rattacher la conscience originaire aux deux pôles que sont l'agir et la connaissance, il faut présupposer un « choc » à partir duquel le moi pourra se former le concept d'une fin. La difficulté réside dans le fait que cette explication semble transcendante. En effet, malgré tous les efforts de Fichte pour ne jamais faire dépendre la possibilité de la conscience à une cause extérieure, il semblerait qu'il faille se résoudre à admettre que le concept d'une fin qui permet l'auto-position du moi, serait en fait donné par un être raisonnable en dehors de nous.

Ce n'est pourtant pas transcendant aux yeux de Fichte si on comprend que le concept originaire, celui qui permet à toute conscience de devenir conscience effective est un concept, certes qui provient de l'extérieur, mais qui ne s'impose pas comme une limitation transcendante. Ce concept est bien au contraire un appel à l'activité libre. Cet appel, est formulé par un être raisonnable en dehors de nous. On va expliquer pourquoi dans la suite mais il est important de remarquer que la connaissance requise au premier moment de la conscience, cette connaissance qui est en soi impossible sans agir, est en fait co-originaire avec l'agir. J'ai la connaissance d'une tâche d'auto-limitation dont je n'ai pas produit le concept mais à laquelle je me soumetts librement. Cela signifie qu'en tant qu'individu, je ne m'explique pas par moi-même. Je ne peux pas me poser sans être sollicité par autrui. « Je ne suis un individu qu'en rapport avec l'absoluité absolue du règne de la raison. »<sup>241</sup> *Pas de Moi sans Toi.*

La liberté demeure pourtant, c'est pourquoi l'explication n'est pas transcendante. Je suis libre de répondre à la sollicitation ou non. Néanmoins si je veux être, je dois librement m'y soumettre. Cela signifie donc me poser sous l'influence d'une personne extérieur, donc *percevoir son appel*. C'est ici que Fichte continue son travail d'investigation du corps.

---

<sup>240</sup> NM, p. 261.

<sup>241</sup> Expression reprise du cours de Luc Langlois sur la *Doctrine de la science Nova Methodo* à l'Université Laval (Québec).

« Une action causale s'exerce sur un être raisonnable –cela veut dire, [...] ni plus ni moins que ceci : son activité libre est en partie et sous un certain rapport, supprimée. Or la sphère qui contient son activité, en tant qu'il s'agit de celle d'un individu, c'est son corps ; il faudrait donc que l'activité causale résidant dans son corps, la faculté présente en lui d'être cause par la simple volonté soit entravée, ou, plus brièvement dit, il faudrait qu'il s'exerce une influence causale sur le corps de la personne. »<sup>242</sup>

D'après ce qui a été dit précédemment, le corps de l'individu est la somme de toutes les activités possibles. L'influence sur le corps de la personne devrait donc se traduire par un non-pouvoir du corps face à une sollicitation extérieur. Or « la personne doit rapporter à soi l'influence qui s'est produite ; elle doit poser l'activité pour l'instant supprimée comme une de ses activités possibles en général. »<sup>243</sup> Cela veut dire en fait que la personne doit à la fois poser l'activité et la poser comme supprimée.

Nous savons d'après le premier théorème que toute activité est une détermination du corps articulé de la personne. Une activité supprimée serait donc une détermination impossible du corps articulé. Mais nous avons également dit que le corps était sous l'influence de la volonté de la personne. Une activité supprimée n'est donc envisageable que si l'activité est posée comme possible mais que la volonté de l'individu se soumet à l'entrave de l'articulation. « Qu'elle [la volonté] ne supprime pas ce qui l'entrave, cela doit nécessairement, selon l'hypothèse que l'on a admise, dépendre de sa libre volonté, et il lui faut poser comme possible de le supprimer. »<sup>244</sup>

Il faut donc envisager une double perspective. L'individu est capable en puissance de supprimer l'entrave mais doit en même temps produire l'activité supprimée pour la poser comme étant possible. Qu'est-ce que cette double perspective ? « Manifestement une double manière de déterminer l'articulation, qu'on peut bien, en attendant, nommer elle-même une double articulation, ou un double organe. »<sup>245</sup> Ce double organe est en fait une division en deux

---

<sup>242</sup> DN, p. 77.

<sup>243</sup> *Idem.*

<sup>244</sup> FDN, p. 79.

<sup>245</sup> *Idem.*

entités. L'organe inférieur et l'organe supérieur<sup>246</sup>. Le premier est le corps articulé dans sa dimension matérielle. Le second est mon âme<sup>247</sup>. Mais ces deux aspects sont réunis dans le vouloir. En fait, la division en deux organes du vouloir permet à Fichte d'expliquer l'acte de perception. L'influence extérieure est la suppression d'une détermination possible de mon articulation. Or, pour que cette suppression soit possible il faut déjà que l'activité déterminée de l'articulation soit posée comme possible. Donc, la perception est double. Si l'individu perçoit une influence c'est qu'il se laisse aller librement à elle car il a en puissance la capacité de se désentraver de celle-ci. Mais il reste qu'il lui faut reproduire la détermination au moins à titre de possibilité d'agir, tâche qui revient à l'organe supérieur.

« En général, rien ne vient à être perçu par un être raisonnable qui soit tel qu'il doive croire ne pas pouvoir le produire lui-même, ou qu'il ne puisse s'en attribuer la production ; pour tout le reste, il n'a pas de sens, et cela se situe totalement en dehors de sa sphère. De ce qui est produit dans son organe, elle reproduit par liberté l'image par l'intermédiaire de l'organe supérieur, de façon telle qu'elle n'exerce pas d'influence sur l'inférieur, étant donné que sinon, en effet, certes cette détermination du corps articulé existerait, mais non pas comme une détermination perçue : elle serait au contraire une détermination produite, procédant non pas d'une causalité extérieure mais de la causalité du sujet. »<sup>248</sup>

Cette théorie de la perception attribue une détermination nouvelle au corps articulé. « Le corps articulé de l'homme est *sens* [Sinn]. »<sup>249</sup> On voit comment le système de la sensibilité posé dans la Nova Methodo dès le paragraphe 6 comme le déterminable nécessaire à la réception d'un sentiment déterminé est défini ici. C'est parce que l'homme doit se soumettre à l'influence de l'extérieur librement qu'est nécessaire le corps comme sensibilité. Et on comprend aussi la manière dont le sentiment déterminé est perçu. Il est une entrave particulière à la détermination de l'articulation. À cela s'ajoute une manière de percevoir particulière. La sensibilité n'est pas

---

<sup>246</sup> La Nova Methodo utilise deux concepts différents pour parler de la même chose. L'organe inférieur est l'organe externe dans la WL tandis que l'organe supérieur est l'organe interne. Cela ne change rien à la compréhension du concept mais la dénomination « organe externe » rend peut être plus visible le lien avec le corps articulé qui est matière dans l'espace extérieur.

<sup>247</sup> NM, p. 253.

<sup>248</sup> FDN, p. 80.

<sup>249</sup> *Idem*.

ici une passivité pure. Elle est au contraire une passivité activement choisie. Dans la mesure où nous devons retenir notre organe externe dans la perception de l'influence, nous devons activement reproduire la limitation dans l'organe interne. L'exemple de Fichte est trivial mais très éclairant : « Lorsque je veux entendre quelqu'un, je dois ne pas parler, je n'y suis pas contraint physiquement mais seulement *hypothétiquement*, selon une tâche que je me suis prescrite à moi-même comme fin. »<sup>250</sup> Et surtout, je dois reproduire intérieurement les sons perçus.

L'exemple est trivial mais néanmoins digne d'intérêt pour la suite de notre travail. Il faut remarquer que Fichte soulève le caractère non-physique dans perception de la parole. Or, il semble bien que notre expérience du monde nous fasse aussi sentir la contrainte physique de certaines sensations. C'est important de différencier les deux modes d'influence car il y a ici la clé pour comprendre la véritable portée de la théorie de l'appel (et donc de l'importance de l'intersubjectivité) dans la philosophie de Fichte.

Le fait que je me soumette à l'influence d'un autre être raisonnable tient d'abord à mon caractère d'être raisonnable. « Le sujet doit lui-même agir en vue d'une fin, c'est-à-dire qu'il doit limiter la somme de sa liberté, qui pourrait supprimer l'impression survenue, à l'atteinte du but qu'il s'est proposé, la connaissance – auto-limitation qui est précisément le critère exclusif de la raison. »<sup>251</sup> Mais que se passe-t-il si l'influence se traduit par une contrainte physique ? Il est possible que l'influence ne soit pas librement acceptée. Dans ce cas, il semble bien qu'il faut admettre que la contrainte vient « d'une matière résistante et consistante, capable de faire obstacle au mouvement libre de mon corps. »<sup>252</sup> Cette contrainte physique du monde extérieur indique que celui-ci est une altérité réelle, capable d'entraver véritablement mon activité. Toutefois, l'entrave doit être à la mesure de mes capacités. Elle ne peut pas entraver complètement mon activité « car dans ce cas la liberté de la personne serait totalement réduite

---

<sup>250</sup> NM, p. 252.

<sup>251</sup> FDN, p. 81.

<sup>252</sup> FDN, p. 83.

à néant, je serais, en tant que tel, mort, mort pour le monde sensible. »<sup>253</sup> Mais si la personne garde une possibilité d’agir en retour sur la contrainte physique pour la repousser c’est que le corps de l’individu est lui-aussi une matière résistante et consistante.

En d’autres termes, en posant la nécessité d’envisager une influence extérieure provenant de l’être raisonnable pour expliquer la possibilité de la conscience, Fichte en vient à déterminer plusieurs choses. Sa théorie de la perception met à jour une division dans la volonté entre l’organe supérieur et l’organe inférieur. Mais cette division implique une relation de détermination réciproque. Lors d’une influence, ou autrement dit, lors de la perception d’un stimulus extérieur, l’être raisonnable a le loisir de se laisser déterminer par le sentiment. C’est en tout cas une possibilité quand l’influence n’est pas une contrainte physique. Cela indique aussi, en retour, que l’influence peut être physiquement contraignante. C’est le cas lorsque c’est le monde extérieur qui se manifeste à l’organe inférieur (le corps articulé) du moi. Se faisant, la liberté du moi doit être toutefois toujours possible. Le corps articulé doit donc disposer d’une force physique et d’une capacité à résister à la pression de la matière extérieure.

Une conséquence logique de cette détermination de mon corps, c’est que le corps des autres êtres raisonnables est lui aussi matière dans l’espace et dispose de force physique. Dès lors, pourquoi dans la théorie de l’appel proposée par Fichte l’influence que je subis n’est pas une contrainte physique ? Cela tient précisément à ce que l’interaction entre deux subjectivités ne se fait pas par contrainte physique. Puisque l’appel d’autrui, l’appel à l’agir libre doit faire émerger en moi un agir libre (une auto-limitation en l’occurrence), il est évident que je ne peux pas être contraint physiquement dans l’influence. « L’action réciproque entre des êtres raisonnables *comme tels* s’effectue donc toujours par l’intermédiaire du sens supérieur [organe supérieur] ». <sup>254</sup> Ce n’est qu’à travers une communication « subtile » (c’est-à-dire sans contrainte physique) qu’une relation entre êtres humains s’institue. Cela revient à dire que c’est dans la mesure où nous partageons la sphère de la raison que nous pouvons former une

---

<sup>253</sup> *Idem.*

<sup>254</sup> FDN, p. 87.

communauté d'êtres raisonnables. L'humanité en tant que groupe est possible dans la mesure où nous pouvons communiquer les uns avec les autres sans contraintes physiques.

Mais il reste encore à expliquer comment autrui peut savoir que je suis un être raisonnable et finalement expliquer pourquoi autrui « est en tant qu'être raisonnable astreint à la nécessité, c'est-à-dire obligé par les exigences de cohérence, de me traiter comme un être raisonnable »<sup>255</sup>. La question est difficile car elle implique a priori une contradiction. Si je me pose comme individu uniquement parce qu'autrui a suscité de moi cet acte d'auto-position, et que, de plus, nous avons dit que la sollicitation d'autrui n'était pas due au hasard mais bien plutôt rendue obligatoire par ma condition d'être raisonnable, alors il faut expliquer comment ma condition d'être raisonnable, avant toute position, peut *obliger* un autre être raisonnable à me considérer comme une personne alors que je ne le suis pas encore.

Et la relation peut s'inverser. « Si donc je pose un être hors de moi comme personne, il me faut nécessairement admettre de lui qu'il pose la même chose, ou, ce qui est équivalent, il me faut lui attribuer la possession et l'usage réels [des] deux organes », c'est-à-dire le considéré comme ayant à disposition les caractéristiques de tout être raisonnable<sup>256</sup>.

En bref, pour revenir au premier moment de la relation, si je veux me poser, je dois être soumis à l'influence d'un être raisonnable en dehors de moi. Cet être n'a pas d'autre choix que de me considérer comme raisonnable également, bien qu'en aucun cas je ne puis pour le moment interagir avec lui. Il y a donc, de par ma simple présence à lui, une action causale qui s'effectue. « Avant cette influence [l'appel] je ne suis absolument pas Moi ; je ne suis pas posé, car l'acte de me poser moi-même est même déjà conditionné par cette influence, n'est possible que par elle. Pourtant je dois agir causalement. Je dois donc exercer une action causale sans exercer une action causale, exercer une action causale, sans produire une activité. »<sup>257</sup> C'est

---

<sup>255</sup> FDN, p. 89.

<sup>256</sup> Cette double postulation dans la relation intersubjective (je pose autrui comme un être raisonnable à condition que celui-ci me reconnaisse lui-même comme son égal et réciproquement) a été brillamment analysée par Pierre Livet qui y voit le concept de récursivité. Pierre Livet, "INTERSUBJECTIVITÉ RÉFLEXIVITÉ ET RECURSIVITÉ CHEZ FICHTE" in *Archives De Philosophie*, vol. 50, no. 4, 1987, pp. 581-619.

<sup>257</sup> FDN, p. 92.

pour expliquer cette possibilité que Fichte se lance dans des considérations anthropologiques qui rejoignent finalement différentes propositions de notre introduction.

L'idée de Fichte est que la simple présence de mon corps dans le monde est suffisante pour expliquer l'interaction entre des êtres raisonnables. Je suscite chez autrui une réaction de par ma simple présence, sans par là avoir agi physiquement sur lui d'une quelconque façon. C'est pourquoi « mon corps doit nécessairement être visible pour la personne extérieure à moi, lui apparaître à travers le *medium* de la lumière, et lui être apparu, *pour autant qu'elle a agi sur moi.* »<sup>258</sup> C'est par la visibilité de mon corps, sa présence dans l'espace, qu'est instituée prioritairement la relation. Mais il faut encore qu'autrui *comprenne* que je suis le corps d'un être raisonnable. La compréhension passe par la délimitation des parties d'un phénomène jusqu'à la saisie du tout. Cela implique une détermination nouvelle du corps humain. « Il faudrait qu'il soit nécessaire de penser le corps humain comme un tout, et qu'il soit impossible d'en concevoir la séparation des parties, comme cela se passe pour des objets qui sont de la simple matière brute, des gravats, des tas de sable, etc. Mais ce qui est ainsi fait que nécessairement il faut le penser comme un tout, cela s'appelle *un produit organisé de la nature.* »<sup>259</sup>

Nous arrivons ici au but de notre longue démonstration. Nous sommes arrivés à l'apogée de la réflexion fichtéenne touchant au corps humain. Le corps humain reconnu comme produit organisé de la nature va maintenant être le centre d'une déduction qui consiste à faire du concept de corps humain l'étendard d'une liberté phénoménale. C'est cette liberté qui était absente de la réflexion kantienne. Ce qu'Alain Renaut nomme une « phénoménologie de la liberté » vient dépasser la troisième antinomie kantienne. Il y a dans la nature, un phénomène particulier qui n'est appréhendable que sous le concept d'une liberté. Ainsi, même si nous savons que la Nature est régie par la stricte nécessité de la causalité mécanique, il y a, de toute

---

<sup>258</sup> *Idem.*

<sup>259</sup> FDN, p. 93.

part, une Liberté qui la traverse. Cette liberté, c'est celle de l'être raisonnable incarné dans un corps articulé. Comment en arriver à cette conclusion ?

Un produit organisé de la nature, est pour Fichte, à l'instar de Kant duquel il reprend l'idée, une totalité organique où les parties ne sont pensables dans leur cohésion en vue du tout. Réciproquement, le tout doit être pensé comme déterminant la somme des parties. « L'homme, comme la plante, est un tout dont les parties s'impliquent réciproquement et qui organise la matière. »<sup>260</sup> Mais si le corps de l'être humain est au même titre que la plante (ou de l'arbre si l'on reprend l'exemple kantien) un produit de la nature, qu'est-ce qui les différencie tout de même ? La différence tient à la fois au caractère individuel du corps humain ainsi qu'à la possibilité pour ce dernier de travailler en vue de différentes fins. La première caractéristique nous renvoie au caractère d'exclusivité de la sphère de la liberté que chaque individu s'attribue en se posant comme une personne. Mon corps est par principe inviolable et indivisible. On ne peut, par exemple, me greffer un membre étranger avec succès<sup>261</sup>. À cela s'ajoute une caractéristique beaucoup plus essentielle dans le cadre de notre problème qui nous le rappelons, concerne la compréhension de notre corps comme étant indéniablement l'étendard de notre liberté.

Cette deuxième caractéristique est l'indétermination factuelle du corps. Nous savons maintenant que le corps est organisé et articulé. Toutefois, ces deux prédicats ne sont pas en action réciproque. « L'articulation, laquelle nécessairement doit être visible, [est] assurément un produit de l'organisation. Mais inversement l'articulation ne produit pas l'organisation, au contraire, elle renvoie à une autre fin »<sup>262</sup>. L'articulation du corps n'est pas présente en vue d'une fin unique qui serait la conservation (et la reproduction) de l'organisation<sup>263</sup>. C'est ce qui

---

<sup>260</sup> A. Renaut, *Le système du droit : Philosophie et droit dans la pensée de Fichte, op. cit.*, p. 213.

<sup>261</sup> Les progrès de la médecine sont conséquents depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et la notion de greffe devrait être revue ici. Néanmoins, il est indéniable qu'à suivre l'exemple de la greffe d'un rameau sur un arbre d'espèce différente que Kant propose dans le paragraphe 64 de la *Critique de la faculté de juger*, cette caractéristique n'est pas du tout transposable à l'être humain. Oui, la greffe d'un organe « étranger » est maintenant possible mais nous devons encore régler beaucoup de problèmes de compatibilité qui ne sont pas pertinents en botanique.

<sup>262</sup> FDN, p. 94.

<sup>263</sup> Ce qui en d'autres termes voudrait dire que l'articulation ne serait que le moyen par lequel l'organisation assurerait sa reproduction. C'est vraisemblablement le cas, mais ce n'est pas la seule fin qui est assigné à l'être

distingue l'homme de la plante dans la mesure où le seul but du développement de la plante « c'est la semence ». Cela veut donc dire que le corps articulé, produit de l'organisation de la nature, dépasse de par sa déterminabilité à l'infini le simple concept d'une fin déterminée. Bien plus, il semble que l'articulation grâce aux déterminations que nous lui avons attribuées auparavant est capable de dépasser toute forme déterminée. L'articulation renvoie au concept de « *mouvement libre* déterminé et dans cette mesure l'homme serait un animal. » Mais il faut en plus, pour concevoir le corps humain

« que son articulation ne puisse absolument pas être conçue, en un concept déterminé. Il faudrait qu'elle ne renvoie pas à une sphère déterminée du mouvement arbitraire, comme chez l'animal, mais à tous les mouvements qui à l'infini, se peuvent penser. Il n'existerait absolument aucune détermination de l'articulation, mais purement et simplement une déterminabilité à l'infini ; nulle forme donnée à ce corps, mais sa seule capacité à recevoir une forme »<sup>264</sup>.

De ce constat part la série de considérations anthropologiques auxquelles nous faisons référence plus haut. « Tous les animaux sont achevés, et terminés, l'homme est seulement indiqué et esquissé. » « Chaque animal est ce qu'il est ; l'homme, seul, originairement n'est absolument rien. » « La nature a achevé toutes ses œuvres, pour l'homme uniquement elle ne mit pas la main et c'est précisément ainsi qu'elle le confia à lui-même. »<sup>265</sup>

Cette indétermination foncière du corps humain, et par rétroaction, de l'être humain dans sa capacité à être libre, forme le socle d'une possibilité de reconnaissance entre êtres humains. Nous nous demandions comment pouvions-nous exercer une action causale sans causalité sur autrui pour que ce dernier soit dans l'obligation de nous solliciter à l'agir libre. Nous avons préalablement répondu que c'est par notre visibilité que ce processus était possible. Nous avançons ici en remarquant que l'homme ne se reconnaît que dans la mesure où sa forme ne s'inscrit dans aucun concept déterminé. L'homme est inconcevable<sup>266</sup>. Il ne correspond à

---

humain. Au contraire, il semble que l'être raisonnable est bien plutôt invité à travailler en vue d'une infinité de fins.

<sup>264</sup> FDN, pp. 94-95.

<sup>265</sup> Pour toutes ces citations : FDN, p. 95.

<sup>266</sup> Au sens où il est non circonscrivable dans un concept.

aucun concept déterminé autre que celui de la liberté. « Par l'impossibilité de supposer pour une forme humaine un quelconque autre concept que celui de lui-même, tout homme est forcé intérieurement de tenir tout autre pour son semblable. »<sup>267</sup>

Ces quelques pages très denses doivent faire l'objet d'un commentaire récapitulatif. Depuis notre entrée dans le *Fondement du Droit Naturel* de Fichte, nous avons coup sur coup déterminé plusieurs caractéristiques du corps humain. L'enjeu était le suivant : après avoir patiemment égrené les conditions transcendantales de la conscience en suivant le développement de la *Nova Methodo*, nous avons voulu accélérer notre travail en nous référant à un texte qui abordait de front la question du corps. Le développement de la *Doctrina de la science* n'était toutefois pas inutile. Dans la mesure où nous avons rencontré sous différents aspects le concept de corps au fil des paragraphes, et qu'en plus nous avons pu nous appuyer sur les résultats de la déduction pour opérer notre transition vers le *Fondement du Droit Naturel*, il nous semble que la lecture patiente de la *Nova Methodo* était un prérequis. Mais c'est bien à partir du *Droit Naturel* que le concept philosophique de corps a été réellement déterminé.

Le corps humain est un corps articulé. C'est-à-dire qu'il en capable d'être pour la volonté l'instrument d'une causalité réelle dans le monde. Il est même nécessaire à la position de l'individu puisque c'est en tant que sphère de la liberté que se pose l'individu et que c'est la détermination de l'articulation qui permet à l'individu d'effectuer une action réelle selon un concept. Le corps n'est toutefois pas que l'instrument pour une volonté. Il est aussi nécessaire à la réception d'une influence extérieure. Qu'elle soit en provenance d'un être raisonnable ou du monde extérieur, l'influence, c'est-à-dire la sensation, est médiatisée par le corps. Soumis à l'entrave (librement choisie dans le cadre d'une influence par un autre raisonnable), le corps laisse place à l'âme qui réitère intérieurement la sensation pour que le sujet perçoive. Pour le cas spécifique d'une influence par un autre être raisonnable, comme celle qui est requise pour

---

<sup>267</sup> FDN, p. 95.

toute position du moi dans l'appel, il fallait encore expliquer comment la simple présence au monde d'un corps matériel pouvait inciter (et en fin de compte obliger) une personne à solliciter l'activité libre d'un être raisonnable. Cela est possible parce que le corps humain n'est pas un simple objet dans la nature. Le corps humain est l'étendard de la liberté. Quiconque rencontre son semblable est tenu de par la simple présence de celui-ci, pour autant qu'il veuille comprendre à quel phénomène il a à faire, de conclure à la présence de son égal. La reconnaissance d'autrui, condition de possibilité pour toute conscience, n'est pas un choix, elle est une obligation.

Mais en quoi tout cela rejoint-il la problématique de ce travail ? Nous avons dit dans l'introduction que la problématique n'était pas le corps car ce dernier était ici entendu comme une solution. La problématique de base était plutôt de savoir si, et surtout comment, Fichte pouvait dépasser la troisième antinomie kantienne et réconcilier, sur un même plan ontologique les concepts de Nature et de Liberté. Notre conclusion doit maintenant rendre explicite notre intuition de départ et expliquer pourquoi le corps transcendantal permet d'aller au-delà de la troisième antinomie kantienne.

#### 4. Conclusion

Dans ce travail nous avons suivi notre intuition qui suggérait que la philosophie de Fichte apportait un apport significatif à une question que Kant a soulevé dans sa *Critique de la raison pure*. Cette question, c'est celle du lien qu'entretiennent les concepts de Nature et de Liberté. En fait, cette problématique a une longue histoire. Souvent, les notions de déterminisme et de libre arbitre se sont affrontées. Nous avons fait l'économie d'un passage en revue pour nous concentrer sur la formulation que lui donne Kant en 1781. Ce choix s'explique par le fait que le penseur de Königsberg formule la problématique de façon originale et dans les termes de l'idéalisme transcendantal. Ce fut l'objet de notre première partie. Nous avons rendu compte de la genèse du problème dans la *Critique* kantienne. C'est dans la troisième antinomie que l'opposition entre Nature et Liberté est cristallisée. Thèse et antithèse sont mises côte à côte. En apparence tout à fait contradictoires, les affirmations d'une liberté possible et celle du strict déterminisme des causes trouvent finalement une compatibilité grâce à la distinction du phénomène et du noumène. La Nature est régie par le mécanisme, et c'est cela qui garantit la possibilité de notre connaissance et en fin de compte, cela garantit également la possibilité de l'expérience. Mais pour autant, la Liberté n'est pas impensable. Elle n'est toutefois pas du règne du phénomène. La Liberté est possible comme noumène.

Alain Renaut, que nous avons déjà mentionné dans notre travail, a lui aussi travaillé sur le dépassement fichtéen de cette troisième antinomie. Le chapitre II « Phénoménologie de la liberté » de son ouvrage intitulé *Le système du droit : Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*<sup>268</sup> est structuré identiquement à notre travail. La différence majeure tient à la place que réserve Renaut au concept de droit. Pour lui, c'est parce que Fichte désirait fournir un concept de droit adéquat à la constitution d'une « doctrine philosophique du droit » que le dépassement

---

<sup>268</sup> A. Renaut, *Le système du droit : Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, op. cit., pp. 190-221.

de la troisième antinomie était formellement exigé par le penseur d'Iéna. Nous ne réfutons pas du tout cette affirmation dans la mesure où nous pensons également voir un dépassement dans la proposition de Fichte. La différence de perspective tient simplement au fait que nous reconnaissons prioritairement le rôle du corps dans la constitution d'une chaîne des conditions transcendantales pour la conscience de soi. En d'autres termes, le corps n'est pas simplement le concept nécessaire pour « l'applicabilité du concept de droit », il est avant tout, un concept philosophique jouant un rôle majeur dans la genèse de la conscience pour Fichte. C'est pourquoi nous retrouvons le corps régulièrement dans la *Doctrine de la science Nova Methodo*. Mais si nous avons pointé d'autres passages que Renaut concernant le corps dans l'œuvre de Fichte, le cheminement a été presque identique.

En effet, après avoir exposé la troisième antinomie kantienne, nous nous sommes tournés vers la *Critique de la faculté de juger* pour tenter de comprendre en quoi cette troisième critique amenait un apport dans la compréhension du lien entre Nature et Liberté. La troisième critique ne formule pas expressément la question ainsi. La question qui anime la *Critique de la faculté de juger* est celle du lien entre théorie et pratique, c'est-à-dire entre la première critique et la raison théorique ainsi que la deuxième et la raison pratique. Il doit y avoir un pont, ou autrement dit, le monde sensible doit pouvoir s'accorder à la possibilité d'une liberté. Notre analyse de la deuxième partie de la troisième critique met en avant la solution kantienne. D'après Kant, la nature est pensable comme s'accordant à notre destination d'être raisonnable (c'est-à-dire qu'on peut la supposer prête à recevoir notre liberté en son sein). Seulement, cette affirmation n'est pas un jugement de connaissance sur la Nature. La conclusion kantienne est énoncée sur le mode analogique. *Tout se passe comme si* la Nature nous donnait suffisamment d'indices pour supposer que notre destination morale (la Liberté) est compatible avec elle. La résolution n'est pas complète. En tout cas d'un point de vue fichtéen.

C'est ainsi que nous avons donc mobilisé le texte de Fichte pour tenter de saisir le dépassement qu'il tente d'opérer. Renaut formule clairement l'objectif. « Dépasser la solution de la troisième antinomie, cela s'entend : tenter de distinguer à l'intérieur même du monde phénoménal, entre ce qui peut être considéré comme libre et ce qui doit être tenu pour soumis au déterminisme (ou au mécanisme). »<sup>269</sup> C'est ce point qui forme le socle de notre démonstration, et nous allons ici récapituler (pour l'identifier clairement) l'apport de Fichte.

Notre titre mentionne le concept de corps transcendantal<sup>270</sup>. Nous n'avons pas jusqu'à présent utilisé ce concept au cours de notre travail. Pourtant, le concept de corps transcendantal est présent à plusieurs endroits dans notre développement. Dès la première page nous avons annoncé la perspective que Fichte prenait sur le corps. Le corps articulé est le lieu où s'interpénètrent Nature et Liberté. Ceci est possible parce que le corps articulé est un corps transcendantal. Cela s'entend ici de cette façon : le corps chez Fichte fait partie de la chaîne des conditions transcendantales de la conscience de soi. Cela signifie que pour expliquer la conscience, et dans le cadre de la philosophie fichtéenne le concept de la conscience est synonyme de celui d'expérience, il faut poser *a priori* le concept de corps. Le corps est au sens strict du mot, *a priori*, avant toute expérience et est condition de possibilité de l'expérience. Le concept transcendantal de corps est le suivant. Le corps est système de la sensibilité, système de la spontanéité, point de référence absolu dans l'espace, force physique, représentation sensible du vouloir pur, corps articulé, corps organisé et finalement, phénomène sensible de la liberté. L'ensemble de ces dispositions forme la nomenclature d'un concept qui les englobe, celui de corps transcendantal. On le voit, le corps humain chez Fichte, est au centre de sa Doctrine de la science. Mais peut-être n'est-il pas mis en avant à sa juste valeur par l'auteur et

---

<sup>269</sup> *Ibid*, p. 200.

<sup>270</sup> Et Fichte mentionne une unique fois le corps « dans son concept transcendantal ». « Son concept transcendantal [au corps] est le suivant : il est mon vouloir originaire, saisi sous la forme de l'intuition externe. » NM, p. 241.

c'est peut-être pourquoi personne ne fait vraiment mention de son importance dans la philosophie de Fichte<sup>271</sup>.

Pourtant, nous espérons l'avoir fait voir, le corps est présent à tous les étages de la réflexion de Fichte. Dès 1794 et la *Destination du savant*, il est question du corps humain comme questionnement philosophique. Toutefois, comme rappelé ci-dessus, nous n'avons pas ici pris la perspective de traiter le corps comme une problématique. C'est plutôt comme réponse que nous avons choisi de le mobiliser. Il est la réponse de Fichte « pour résoudre un problème que Kant n'avait pas posé. »<sup>272</sup> Ce problème, évité par Kant donc, c'est celui de manifestation sensible de la liberté. Si Kant l'évite, c'est qu'*a priori* cette question est exclue de son champ d'investigation. La deuxième analogie de l'expérience empêche de poser la question et ce n'est que de façon détournée, sans jamais y arriver vraiment, que Kant tente d'accorder deux pôles que son système sépare.

Le corps est la réponse de Fichte. La manifestation sensible de la liberté, c'est pour Fichte, le corps humain dans sa visibilité au monde. Le corps est l'étendard de la Liberté. Seulement nous ne pouvons nous contenter de dire cela. Car le corps n'obtient pas son statut d'étendard du simple décret d'un philosophe attentif. Fichte justifie de ce statut. Il le fonde dans un système génétique, qui vient chercher dans le moi lui-même les conditions de possibilité de sa réalisation au monde. En introduisant à Fichte, nous avons dit que la question de la philosophie pour Fichte était en fin de compte celle de la possibilité de l'expérience. Non pas que Fichte met en doute l'existence du monde sensible, mais en philosophe, il s'étonne de ce que chacun peut juger comme allant de soi. Pourquoi nous rapportons-nous si facilement à ce qui est pourtant extérieur à nous ? Il s'agit de fonder le sens commun, pas de révolutionner sa perception du monde. Au terme du chemin, nous retrouvons la même relation que nous avons

---

<sup>271</sup> À l'exception donc des quelques auteurs que nous avons mentionnés.

<sup>272</sup> A. Renaut, *Le système du droit : Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, op. cit., p. 210. Ce problème non posé par Kant est celui de la phénoménalisation de la liberté.

en amont. Mais le système de l'expérience est maintenant fondé et nous prenons, par exemple, la mesure du rôle que joue notre corps dans l'organisation de cette expérience. C'est en cela que le corps doit être considéré, chez Fichte, comme un corps transcendantal. Il n'est pas une instance intelligible, pas plus qu'il n'est un opérateur logique simplement formel. Il est un médium, par lequel s'explique la relation la plus naturelle du monde, celle que j'entretiens avec le monde qui m'entoure.

Nous espérons sincèrement que notre travail amène à l'intelligibilité de ce point. Les détours parfois longs dans les méandres de textes très difficiles ne doivent pas faire perdre de vue le caractère solutionnaire du concept que nous avons mobilisé. Il s'agissait de mettre en avant une notion latente dans l'œuvre de Fichte, nous avons découvert que l'incarnation d'une conscience est condition de possibilité de toute relation au monde. Bien loin d'être un penseur idéaliste qui ne mettrait au premier plan que le rôle de la pensée pour expliquer la relation du moi au monde, Fichte est au contraire profondément un penseur de la relation. Et le médiateur entre une conscience (le moi) et un monde (le non-moi), c'est le corps.

Pourquoi parler de dépassement de la Troisième antinomie ? Tout simplement parce que selon l'expression très heureuse de Jean-Marie Vaysse, Fichte propose « un ancrage somatique de la liberté »<sup>273</sup>. L'incarnation de la liberté dans un corps a été expliquée ci-dessus. C'est parce que le vouloir pur doit se sensibiliser qu'on comprend pourquoi le corps articulé est la manifestation sensible de ce vouloir. En plus de toutes les conséquences que l'on a mises à jour (sur la théorie de la perception et sur la reconnaissance entre les êtres raisonnables), il y en a une qui est essentielle. C'est la continuité ontologique qu'il y a entre la Liberté de l'être raisonnable et la Nature comme organisée. Le fait est que la phénoménalisation de la liberté implique que certaines parties du monde soient reconnues comme des êtres doués de raison (les

---

<sup>273</sup> Jean-Marie Vaysse, « Dynamique et subjectivité selon Fichte : effort, pulsion, aspiration », *Revue germanique internationale*, 18 | 2002, p. 160.

hommes). Mais à leur côté, autour d'eux et avec eux se déploie la Nature dans son ensemble. « Dès que le sujet agit, ce corps est là ; il est donc nature et, plus particulièrement, produit de la nature. »<sup>274</sup> On peut maintenant identifier clairement le dépassement de la Troisième antinomie. Fichte propose, tout au long de la WL, de fonder dans la Nature la possibilité pour une Liberté. Nature et Liberté s'interpénètrent car c'est à cette seule condition qu'une expérience est possible.

Mais que faire de cette conclusion ? On peut, selon nous, déjà la prendre telle quelle. Elle est, du point de vue de l'idéalisme transcendantal, très originale et vaut par-elle-même le détour. Mais au-delà de cela, c'est dans la perspective très contemporaine qu'elle ouvre qu'on peut y trouver un intérêt. La philosophie de Fichte a une actualité. Le fait de proposer une genèse de la conscience qui mobilise le corps, ceci à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle est le fruit d'un penseur en avance sur l'histoire des idées. Bien des réflexions fichtéennes trouvent un écho profond dans les écrits de la phénoménologie du XX<sup>e</sup> siècle (qu'elle soit française ou allemande d'ailleurs) et dans des études concernant la genèse de l'individu. Ainsi, la psychologie de l'enfant et la psychanalyse trouveraient bien des choses à dire sur la conception fichtéenne de la genèse de la conscience<sup>275</sup>. C'était en premier lieu vers cette direction que nous voulions mener notre travail. Nous ne sommes finalement arrivés qu'à suggérer cette possibilité mais ce n'est pas pour autant une déception. D'une part, nous espérons avoir rempli le contrat qui régit

---

<sup>274</sup> NM, p. 326.

<sup>275</sup> Quelques exemples pour justifier notre propos. Paul Osterrieth dans un ouvrage pédagogique destiné à introduire à la psychologie de l'enfant consacre une partie à l'explication de « l'importance des stimulations du milieu » pour le développement de l'enfant. Sans cette stimulation, l'enfant ne peut se développer de manière « habituelle ». (Paul. A. Osterrieth, *Introduction à la psychologie de l'enfant*, Liège, Georges Thone, 1970, pp. 20-29). On reconnaît ici ce qui semble être une intuition déjà présente chez Fichte. Sans un changement dans l'expérience (un divers du sentiment), pas de position du moi (cf : 3.1.2 *Conditions a priori de la conscience de soi*, p. 54 de ce travail). Nous avons déjà par ailleurs mentionné les rapprochements possibles entre Fichte et Merleau-Ponty dans la note 182. Nous aurions pu également insister sur le rôle du langage dans la constitution de la relation intersubjective. En mettant en avant le rôle de l'appel, Fichte anticipe aussi sur le rôle de la stimulation langagière dans le développement de l'enfant. En clair, même si il n'est pas question d'enfant dans la Doctrine de la science, le moi étant par définition une conscience impersonnelle et sans âge, la transposition du schéma fichtéen de genèse de la conscience peut semble-t-il s'effectuer vers celui de genèse de l'enfant. Ainsi, ce n'est pas tant la philosophie fichtéenne qui viendrait se trouver confirmée par l'observation, c'est plutôt la psychologie et la psychanalyse de l'enfant qui pourrait s'inspirer de la philosophie transcendantale.

la réalisation d'un mémoire de fin d'étude. Mais d'autre part, nous avons pris conscience de l'énorme importance d'une lecture patiente des textes. Bien des choses auraient pu être accélérées, mais nous aurions peut-être perdu des nuances importantes. Au terme de ce travail, nous pensons avoir compris et assimilé une notion probablement inédite au temps de Fichte, celle de corps transcendantal.

## **Bibliographie :**

### **Œuvres de Fichte :**

- Fichte, *Œuvres choisies de philosophies première*, trad. Fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1994.
- Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, trad. fr. I. Thomas-Fogiel, Paris, Librairie Française Générale, 2000, p. 330.
- Fichte, *Considérations sur la révolution française* (1793), trad. Fr. J. Barni, Payot, Paris, 1974.
- Fichte, *La Destination du savant* (1794), trad. Fr. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1994.
- Fichte, *Fondement du droit naturel dans les principes de la doctrine de la science* (1796), trad. Fr. A. Renaut, PUF, Paris, 1996.
- Fichte, *De la dignité de l'homme*, in Fichte, *Querelle de l'athéisme et divers textes sur la religion* (1800), trad. Fr. J.C. Goddard, Paris, Vrin, 1993.
- Fichte, *Philosophie de la maçonnerie* (1800) *et autres textes*, trad. Fr. Y. Radrizzani et F. Togbui, Paris, Vrin, 1995.
- Fichte, *La Destination de l'homme* (1801), trad. fr. J.-C. Goddard, Paris, G-F Flammarion, 1995.
- Fichte, *Rapport clair comme le jour* (1801) *et autres textes*, trad. Fr. P.-Ph. Druet et A. Valensin, Paris, Vrin, 1986.
- Fichte, *Wissenschaftslehre nova mehtodo*, Hamburg, Meiner, 1994. (En allemand)

### **Œuvres de Kant :**

- Kant, *Critique de la Raison pure*, trad. Fr. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, in *Œuvres Philosophiques T1*, Paris, Pléiade, Gallimard, 1982.
- Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. Fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1993.
- Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. Fr. J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay et J.-M. Vaysse, in *Œuvres philosophiques T2*, Coll. Pléiade, Paris, Gallimard, 1985.

### **Ouvrages cités ou consultés :**

- Alain Renaut, *Le système du droit : Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986.
- Alexis Philonenko, *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.
- Antoine Grandjean, *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 2016.
- Bernard Bourgeois, *Fichte*, Paris, Ellipses, 2000.
- Cicéron, *De Fato*, trad. Fr. A. Yon, Paris, Les Belles lettres, 1950.
- Daniel. C. Dennett, *Théorie évolutionniste de la liberté*, trad. Fr. C. Cler, Paris, Odile Jacob, 2004.
- David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990.
- Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

Ives Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte : DES PRINCIPES A LA NOVA METHODO* [désormais cité *Vers la fondation de l'intersubjectivité*], Paris, Vrin, 1993.

Jacques Rivelaygue, *Leçon de métaphysique allemande : Tome II ; Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset, 1992.

Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013.

Paul. A . Osterrieth, *Introduction à la psychologie de l'enfant*, Liège, Georges Thone, 1970.

Spinoza, *Ethique*, trad. Fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 1988.

Véronique Zanetti, *La nature a-t-elle une fin ? Le problème de la téléologie chez Kant*, Bruxelles, Ousia, 1994.

### **Articles cités ou consultés :**

Christophe Bouton, « Peut-on réfuter l'idéalisme ? », in *Années 1781-1801, Kant, Critique de la raison pure*, Paris, Vrin, 2002.

Dan Breazeale, « La philosophie transcendantale de Fichte ou « les limites de ma consciences comme limites de mon monde », in *Revue de Métaphysique et de Morale* n° 3/201.

Gérard Lebrun, *L'aporétique de la chose en soi*, in *Kant sans kantisme*, Paris, Fayard, 2009.

Gérard Lebrun, *La « troisième Critique », ou la théologie retrouvée*, in *Kant sans kantisme*, Paris, Fayard, 2009.

Gérard Lebrun, *La raison pratique dans la Critique de la faculté de juger*, in *Kant sans kantisme*, Paris, Fayard, 2009.

Jean-Marie Vaysse, « Dynamique et subjectivité selon Fichte : effort, pulsion, aspiration », *Revue germanique internationale*, 18 | 2002.

Johan Remacle, *Genèse du corps : une lecture de la Doctrine de la science nova methodo*, Travail de fin de cycle (non-publié).

Manuel Roy, *La réception fichtéenne de la critique de la faculté de juger*, in *Archives de Philosophie* 2012/3 (tome 75).

Marc Maesschalck, « *Moi et corporité chez Fichte. La question d'une éthique des corps* » in Gh. Florival (éd.), *Etudes d'anthropologie philosophique* t.5, Paris/Leuven, Vrin/Peeters, 1994.

Pierre Livet, "INTERSUBJECTIVITÉ RÉFLEXIVITÉ ET RECURSIVITÉ CHEZ FICHTE" in *Archives De Philosophie*, vol. 50, no. 4, 1987.