

Fichte

Le « scandale » de la philosophie : la question de l'objectivité du monde et l'idéalisme fichtéen¹

Laurent Giassi

Philopsis: Revue numérique

https://philopsis.fr

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, Kant indique dans une note que le fait d'« admettre à titre de croyance l'existence des choses extérieures » représente « toujours un scandale pour la philosophie et pour le sens commun en général »², dans la mesure où l'idéaliste (matériel) peut douter de cette existence, la charge d'une preuve suffisante incombant alors au philosophe. Si en théologie le scandale est une occasion de péché, en philosophie il est l'occasion d'erreurs, comme en témoignent toutes les formes d'idéalisme non critique qui portent atteinte à cette croyance. Laissant de côté la teneur de la preuve que Kant estime avoir trouvée, on retiendra principalement la valeur de son témoignage qui ne déguise pas les difficultés, comme en attestent dans l'histoire de la philosophie moderne ces tentatives que furent l'idéalisme problématique de Descartes rendant douteuse l'existence des choses ou encore l'idéalisme dogmatique de Berkeley faisant de l'espace et des choses

¹ Republication d'un article paru d'abord dans la revue *Dioti*, 6e volume, 1999, CRDP Midi-Pyrénées-IUFM-Ellipses, *La métaphysique*, pp 248-270.

² Critique de la raison pure, Préface de la seconde édition, trad. Tremesaygues et Pacaud, PUF, p. 28.

extérieures une pure fiction³. Si Kant estime que l'idéalisme transcendantal est un système qui laisse subsister intacte la croyance en l'existence des choses données dans l'expérience, il en est de même de Fichte à ceci près que pour lui le scandale n'en est pas un et que la croyance est positivement le lot de la condition humaine, sans qu'il soit possible de fournir théoriquement une preuve nécessaire et suffisante de l'existence des choses hors de nous. Il va s'agir de voir comment ce qui pour Kant passe pour une déficienc momentanée à combler, en appliquant les principes de la philosophie critique, va manifester pour Fichte l'incapacité de la raison théorique à satisfaire par elle-même l'exigence de réalité du Moi ; on se propose donc ici de donner quelques aperçus de l'idéalisme fichtéen en traitant du problème de l'objectivité du monde, car la réduction du scandale va de pair avec ce que Fichte appelle « déduire [...] les représentations du monde »⁴, c'est-à-dire déduire le monde lui-même à partir du Moi. Un tel projet suppose un réaménagement interne de l'idéalisme transcendantal : la manière dont Fichte traite l'Idée de monde permettra de voir comment il entend rester fidèle à Kant tout en levant l'obstacle rémanent à la fondation de l'idéalisme, à savoir l'existence des choses extérieures, d'un monde hors de nous. En effet comment rendre compte de ce dehors pour une philosophie qui détermine l'objectivité en fonction du pouvoir de connaître a priori, évitant tout relativisme dans une pensée transcendantale de la relation à une subjectivité possible ? La solution fichtéenne va consister à justifier la croyance en l'existence de ce monde tout en faisant l'économie du réalisme de l'extériorité, ce qui ne va pas de soi tant au niveau du sens commun qu'au niveau philosophique. Comment peut-on affirmer que les choses existent si elles ne sont plus extérieures au Moi, et dans ce cas que devient le monde auquel la conscience s'abandonne quand elle ne philosophe pas ? La présentation du thème du monde permettra de souligner la radicalité de certaines thèses de l'idéalisme fichtéen : (a) on montrera d'abord la répugnance de Fichte à admettre l'existence de choses réellement séparées du Moi, qu'elles soient sensibles ou intelligibles ; c'est la polémique de Fichte contre la réification de l'intelligible sous la forme de l'être en soi ; (b) on verra ensuite comment Fichte lutte contre le préjugé de l'extériorité des choses dans le Livre II de La Destination de l'homme⁵ en faisant de toute conscience de chose une conscience de la production de chose : (c) enfin des indications tirées des cours de la Doctrine de la science, Nova Metbhodo permettront de comprendre en quel sens la refonte de l'idéalisme kantien fait du monde un thème central de la déduction transcendantale ; ce sera en même temps l'occasion de voir comment Fichte justifie le passage de la croyance pratique en l'existence du monde à la croyance éthico-religieuse.

Les choses en soi et le rejet fichtéen de la réification de l'intelligible

Dans l'appréciation des premiers travaux de Fichte, la référence à Kant constitue une constante tant pour les contemporains immédiats que pour l'historien de la philosophie ; en faisant abstraction des relations personnelles entre les deux hommes, narrées dans le détail par Xavier Léon⁶, et qui relèvent de l'anecdotique, on rappellera pour mémoire la méprise entourant la publication du premier ouvrage de Fichte, l'*Essai d'une critique de toute révélation*, qui passa pour une œuvre de Kant lui-mêmé, tant l'application de l'esprit critique au sujet de la religion semblait dans la droite ligne du penseur de la philosophie transcendantale. Depuis cet éclat involontaire les actes d'allégeance de Fichte à Kant ne manquent pas, du moins au tout début de la carrière du jeune Fichte. Ne voir là que le sentiment d'une dette que tout néophyte éprouve à

³ *Critique de la raison pure*, Réfutation de l'idéalisme, op. cit. p. 205 ; *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. Gibelin, Vrin, 1963, p. 58.

⁴ Doctrine de la science, Nova Methodo (cité ultérieurement WZ, N.M.), trad. Radrizani, éd. L'âge d'homme, 1989, p. 110, § 6.

⁵ La Destination de l'homme, GF, 1995, trad. J.-C. Goddard.

⁶ Xavier Léon, Fichte et son temps, 3 vol., Paris, 1916-1928, tome 1.

l'égard de son maître supposé, ce serait faire trop peu de cas de la conscience qu'a Fichte de sa propre valeur ; en faire une déclaration hypocrite où la manifestation intempestive de la reconnaissance souligne par contraste les désaccords existants, c'est déjà aller trop loin. On peut parler ici d'une véritable stratégie individuelle par laquelle Fichte tente de se situer sur la scène intellectuelle de son temps en tentant de faire sienne la philosophie critique. S'il se reconnaît en effet du côté de Kant, en gros du côté de l'idéalisme, il n'entend pas pour autant se ranger dans la file des kantiens qui laissent s'évaporer l'esprit en s'attachant obstinément à la lettre, affaiblissant la pensée critique sous la masse de leur glose. Autrement dit l'opposition commune de Kant et de Fichte contre la métaphysique dogmatique, l'ancienne façon de philosophie encore régnante, ne suffit pas pour définir un front commun, si celui-ci suppose un ensemble de concepts univoques et partagés par ceux qui s'en réclament. C'est ce qui explique la distance que Fichte prend à l'égard de Kant au fur et à mesure que les points litigieux de la philosophie transcendantale rendent toute interprétation favorable assez délicate, notamment à propos du statut à accorder aux choses en soi. Rappelons brièvement la position kantienne sur ce sujet en relation avec la manière dont il résout du point de vue critique le problème de la représentation. Pour rejeter tout doute concernant l'existence des choses hors de nous, et assurer ainsi la vérité comme correspondance entre nos représentations et la réalité, Kant défend un idéalisme formel qui implique l'existence de formes pures a priori de la sensibilité, espace et temps, de sorte que tout ce que le sens externe peut nous présenter au dehors se trouve en nous, vu que l'espace n'a pas de sens indépendamment de la subjectivité transcendantale. En rendant phénoménal tout ce que le sens interne et le sens externe peuvent jamais donner, Kant peut se vanter d'aller plus loin que ses prédécesseurs qui distinguaient les qualités premières et les qualités secondes, celles-là étant censées être les caractéristiques pensées des choses en elles-mêmes, celles-ci leurs propriétés relatives à notre sensibilité. La solution kantienne consiste à déplacer ce partage de l'en-soi et du pour-nous, les deux types de qualités étant relatives à notre pouvoir de connaître, de l'ordre du pour-nous, alors que l'être en soi demeure inconnaissable faute de respecter les conditions principales de la connaissance objective, la collaboration du concept et de l'intuition. Par là Kant estime être fidèle au projet inaugural de la révolution copernicienne qui fait tourner l'objet autour du sujet : si l'objectivité se règle sur ce que le sujet peut en connaître a priori au point de vue de sa sensibilité (espace et temps) et de son entendement (concepts et principes), le kantisme peut bien se définir comme un idéalisme formel qui pose en principe que nous ne connaissons des choses que ce que nous y mettons, les conditions de possibilité de l'expérience étant les conditions de possibilité des objets de l'expérience. Cet idéalisme ne signifie pas que tout ce qui existe est une simple représentation subjective où la représentation de la chose se substituerait définitivement à la chose extérieure, il a pour complément un réalisme empirique qui permet d'éviter les constructions aberrantes des variantes de l'idéalisme dans la métaphysique. En effet le réalisme empirique permet à Kant de considérer comme valable la preuve qu'il donne de l'existence des choses extérieures : l'identité temporelle de la conscience empirique suppose la permanence des choses étendues, ce qui permet de considérer comme certaine et immédiate l'existence des choses extérieures7. La combinaison idéalisme formel / réalisme empirique entraîne l'invalidation tant de l'idéalisme matériel que du réalisme transcendantal, le premier parce qu'il rend douteuse (Descartes) ou impossible (Berkeley) l'existence d'objets hors de nous, le second parce qu'en posant des choses en soi auxquelles nous devrions nous rapporter, il condamnerait la connaissance à être toujours a posteriori, faisant ainsi obstacle à la formation de savoirs a priori. C'est en se livrant à cette variation sur les positions philosophiques possibles que Kant effectue une sélection entre les différentes sortes d'idéalisme et peut soutenir le principe de l'idéalisme critique seul apte à fonder l'objectivité de nos représentations parce qu'il ne va pas au-delà de la sphère des phénomènes. Loin de réduire le phénomène à une apparence inconsistante cet idéalisme prémunit de l'erreur dogmatique

⁷ *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, L. II, chap. 2, 3° section, Réfutation de l'idéalisme, op. cit., p. 205 sq.

voulant faire passer pour une connaissance des chose en soi ce qui relève seulement d'une connaissance portant sur les phénomènes liés selon les règles fournies par l'entendement. D'où l'apparence transcendantale où la métaphysique, forte de sa prétendue connaissance de l'en soi, montre toute sa faiblesse dans l'arène où elle se déchire dans les antinomies de la raison. Pourtant si Kant récuse les prétentions à la détermination positive de l'en-soi en l'absence d'une intuition intellectuelle nous livrant les choses telles qu'en elles-mêmes, il n'en accepte pas moins le concept des noumènes et refuse de faire l'économie des choses en soi, empêchant de faire de l'idéalisme transcendantal un pur phénoménisme où la chose serait entièrement réductible à la série de ses manifestations. Bien plus admettre des noumènes est le propre d'une pensée des limites : il s'agit en effet d'un concept indispensable, bien que « problématique »8, pour restreindre les tendances de la sensibilité à franchir son domaine, car celle-ci pourrait considérer comme absolument objectives les conditions subjectives de son exercice, de même que l'entendement peut être tenté de prendre la simple pensée des choses en soi pour une connaissance véritable. Or au cours des premières interprétations de la *Critique* on sait que c'est là une des thèses qui ont suscité le plus d'interrogations, dont un Jacobi⁹ s'est fait le représentant par une argumentation qui semblait imparable. Admettre l'existence de choses en soi en interdisant en même temps toute connaissance de celles-ci, n'est-ce pas un discours qui s'annule lui-même ? En outre si elles constituent le corrélat inconnu des phénomènes donnés dans l'expérience en relation à notre faculté de connaître, comment penser le rapport de ces choses en soi avec ces choses pour nous que sont les phénomènes, et au final, avec nous-mêmes? Seraitce que ces choses seraient des causes de nos affections ? L'alternative est alors la suivante : soit elles sont à jamais inconnaissables, elles ne sont donc rien, et il ne vaut pas la peine d'en parler : soit elles agissent sur nous et on peut appliquer la catégorie de causalité au domaine de l'intelligible, contrairement à toutes les allégations de Kant à ce sujet. Dans les deux cas la conclusion est ruineuse pour le système kantien qui réaffirme la distinction entre noumènes et phénomènes. Jacobi se situait volontairement en dehors de la philosophie kantienne pour acculer la raison aux difficultés et la dépasser vers la foi, mais même en se situant à l'intérieur du système, la thèse de Kant est-elle soutenable comme telle ? En effet admettre l'existence de choses en soi distinctes de ces choses pour nous que sont les phénomènes, n'est-ce pas périlleux pour une philosophie qui entend rapporter tout le domaine de l'objectivité connaissable à la subjectivité ? Comment tolérer le concept de choses opaques à la subjectivité si la grande découverte du kantisme est que la chose est phénomène, et donc en droit transparente pour la connaissance?

L'idéalisme fichtéen nous présente alors la version hétérodoxe ou plutôt paradoxale d'un kantisme où l'hypothèque de la chose en soi et l'interdit frappant la possibilité de l'intuition intellectuelle seraient levés, ces deux éléments allant de pair dans cette reconstruction de la philosophie critique qu'ambitionne de faire Fichte. D'où le projet d'une « Wissenschatfslehre » ayant pour but d'exposer scientifiquement, c'est-à-dire systématiquement, ce que la Critique de la raison pure présentait, à titre de propédeutique, dans le désordre de sa composition. Dans cette perspective la seconde introduction à la Wissenschaftslehre de 1797 représente la tentative la plus poussée, la plus argumentée de Fichte pour dédouaner Kant de l'accusation de réalisme ou de chosisme pour avoir posé l'existence de soi-disant choses en soi, irréductibles au Moi qui les pense. Ce serait une inconséquence surprenante pour un penseur tel que Kant qui a identifié à un tel degré philosophie et idéalisme, d'autant plus que Fichte a radicalisé les termes du débat philosophique dès la première introduction. En effet pour celui qui s'engage en philosophie il n'existe que deux positions possibles, l'idéalisme et le dogmatisme, le premier expliquant l'origine de nos représentations par un développement interne du « Moi-en-soi », le second

⁸ Critique de la raison pure, Analytique transcendantale, L. II, chap. 3, op. cit., p. 228.

⁹ Fichte renvoie à l'Appendice au dialogue Idéalisme et Réalisme de Jacobi, et où, dit-il, la réfutation de l'existence de la chose en soi est faite depuis 10 ans ; voir Œuvres choisies de philosophie première (cité ultérieurement O.C.P.P.), Vrin, 1990, trad. A. Philonenko, 2e Introduction, VIe section, p. 285.

partant de la chose en soi et de son action supposée sur le Moi¹⁰. L'originalité de Fichte ici par rapport à Kant, c'est qu'il n'y a aucune preuve d'un strict point de vue théorique pour décider lequel des deux systèmes est véritable : au lieu de démontrer discursivement il s'agit de convaincre, et nul ne peut être sensible aux arguments de l'idéalisme s'il n'a en lui le sentiment très vif de son autonomie, laquelle passe par la reconnaissance que le Moi est pure activité, qu'il n'est pas un être si être équivaut à être une chose. C'est précisément cet acte du Moi qui se fait ce qu'il est par sa propre autoréflexion que Fichte décide d'appeler l'intuition intellectuelle pour la distinguer de l'intuition sensible d'un être, cette dernière connotant la passivité, la nonactivité, le dérivé. Du moment que cette intuition ne porte que sur l'activité du Moi, Fichte s'estime fidèle à Kant qui proscrivait seulement l'intuition d'un être en soi; bien plus il juge que Kant a en permanence supposé implicitement l'efficace secret de cette intuition, sans quoi toute sa philosophie qui repose sur les modes d'unification du divers par des actes propres du Moi s'effondrerait. Dans le sillage de l'esprit critique, Fichte va rendre compte des limites de l'activité du Moi, en conservant même le concept des noumènes mais en s'interdisant de parler de choses absolument en soi, extérieures au pouvoir de connaître du Moi; on notera que ce rejet des choses en soi, ou de la réification de l'intelligible est précoce chez Fichte : dans la Recension de l'Enésidème de Schulze¹¹, Fichte avait déjà récusé une telle réalité intelligible indépendante du Moi ; d'après lui Kant n'aurait pas pu s'exprimer ouvertement sur ce sujet dans la Critique, sans risquer de susciter l'incompréhension du public, tant son idéalisme remettait profondément en cause le réalisme dogmatique du sens commun ; aussi en parlant de choses en soi, Kant se serait-il exprimé « ad usum delphini » pour ménager ses contemporains. Mais à présent, pour un public averti, de telles précautions oratoires ne sont plus de rigueur, il est temps de se passer de tout chosisme dans la pensée des noumènes.

Comment Fichte peut-il croire de bonne foi rester dans le cadre défini par la philosophie transcendantale en admettant l'intuition intellectuelle et en prétendant assigner un nouveau statut aux noumènes dans le système de la connaissance ? Si Kant avait admis à la rigueur que la Critique pouvait être perfectionnée dans le détail, il excluait l'éventualité que l'édifice puisse être rebâti à de nouveaux frais, quitte à retomber dans l'ornière des anciens systèmes métaphysiques périmés, et on sait que, peu à peu, d'introduction générale au système de la philosophie transcendantale, la Critique est devenue pour son fondateur le système tel quel. Fichte récuse un tel immobilisme, et entend bien exposer de nouveau l'ensemble car il n'a jamais caché sa volonté d'unifier ce que Kant avait dispersé dans les deux Critiques, mais aussi la présentation partielle et imparfaite de la première. Pour donner une idée de cette unification, il faut imaginer Kant réécrivant la première Critique après avoir publié les Fondements et la seconde Critique, un tel projet impliquant la subordination de ce que la raison peut connaître à ce que la raison impose à l'homme de faire, ou en d'autres termes l'unité pratique de la raison théorique et de la raison pratique. Il serait abusif pour Fichte de n'envisager l'activité du Moi que dans le champ pratique, comme semble y inviter Kant lorsqu'il découvre dans la seconde Critique que la raison pure est pratique par elle-même, c'est-à-dire qu'il existe une activité qui ne relève que d'elle-même : tant au niveau de la connaissance que de l'action morale, le philosophe idéaliste doit partir de l'essence originaire du Moi, c'est-à-dire de son agir selon les lois de la raison finie. Par là il sera fidèle à l'idéalisme qui entend rapporter radicalement toute objectivité pensable à la subjectivité ainsi qu'à la dimension spécifique du transcendantal qui demeure une pensée des limites du moi.

De même que pour Kant le problème philosophique central consistait à résoudre la question des jugements synthétiques *a priori* en établissant les conditions transcendantales de possibilité de l'expérience par la délimitation de ce qui peut être connu et de ce qui ne pourra jamais l'être en fonction des facultés du sujet humain, de même pour Fichte il s'agit de rendre compte de la limite du Moi, du sentiment de contrainte qu'il ressent et qui incite à poser hors de

¹⁰ O.CP.P. 1e Introduction, p. 248.

¹¹ Revue de métaphysique et de morale, 1973, p. 363-384 (introd. et trad. par P.-Ph. Druet).

lui des objets et un monde extérieur en général, à partir de sa réflexion et de son intuition. On comprend que Fichte reproche à Kant d'avoir séparé un intérêt de la raison spéculative et un intérêt de la raison pratique¹², si la raison est effectivement d'essence pratique : la dualité théorique/pratique qui représente aux yeux de Kant une des manifestations même de la finitude de l'homme, puisque ce qui est subjectivement possible pour la raison pratique ne l'est pas objectivement pour la raison théorique, apparait pour Fichte comme une simple maladresse d'exposition. Il n'y a qu'une seule raison et un seul intérêt, l'intérêt pour la liberté, et cette mise au premier plan de l'autonomie à une répercussion directe au niveau de la compréhension des opérations en jeu dans l'acte de connaître. En effet il ne s'agit pas moins que de repenser en profondeur l'Analytique transcendantale en donnant une importance accrue à l'unité originairement synthétique de l'aperception, cette condition transcendantale de l'unité d'un divers possible dans toute conscience — qui donne lieu à la question suivante : comment en partant de cette thèse absolue qu'est le Moi parvenir à rendre compte de l'existence d'un Non-Moi? La doctrine de la vérité qui fait de l'accord de nos représentations avec un donné ou un être extérieur le critère déterminant de l'objectivité en est alors transformée : l'accord des représentations avec les choses du monde devient l'accord du Moi avec ses propres lois. Par là il faut entendre la déduction des catégories et de l'espace et du temps comme conditions de possibilité d'un Moi limité qui ne se rapporte à des objets que parce qu'il s'objecte un monde pour prendre conscience de soi, car si le Moi se rapporte à un extérieur, c'est uniquement parce qu'il sort de lui-même par une série d'actes inaperçus qui ne relèvent que d'un agir immanent à lui-même.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

¹² Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale, L. II, chap. 2, 3° section, op. cit., p. 360.