

Jean-Christophe Goddard, (coord.), *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF (coll. « Débats »), 2000, 166 p.

Manuel Roy

Volume 28, Number 2, Fall 2001

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/005678ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/005678ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Roy, M. (2001). Review of [Jean-Christophe Goddard, (coord.), *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF (coll. « Débats »), 2000, 166 p.] *Philosophiques*, 28(2), 461–466. <https://doi.org/10.7202/005678ar>

Jean-Christophe Goddard, (coord.), *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF (coll. « Débats »), 2000, 166 p.

Les obstacles sont nombreux qui s'opposent à la bonne compréhension de la pensée de Fichte. L'un d'eux, sans doute le plus important, réside en ceci qu'elle s'oppose radicalement à la manière de pensée commune (que Fichte appelle aussi « dogmatique »), selon laquelle le sujet se trouve conçu comme un pur produit des choses, et par conséquent comme une illusion. Depuis le fameux *Fichte et son temps* de Xavier Léon, les commentateurs ont pris l'habitude d'insister sur l'inaptitude dont auraient fait preuve les contemporains de Fichte à s'abstraire de ce mode de pensée commun. Une telle inaptitude, il n'est peut-être pas inopportun de le rappeler, ne leur était pourtant pas spécialement caractéristique. L'être humain tend spontanément au dogmatisme et, aujourd'hui plus que jamais, nous sommes très mal préparés à recevoir l'enseignement de Fichte. Aussi Jean-Christophe Goddard a-t-il cru nécessaire, en guise d'introduction au collectif sur Fichte dont il coordonne la publication, de fournir l'explication du sens de cette exigence du fichtéanisme à abandonner le mode de pensée commun pour adopter le point de vue idéaliste critique, qui cherche à penser la possibilité d'une réalité subjective absolue.

Cette exigence, explique Goddard, est une suite de la tentative fichtéenne de penser l'homme comme être libre. « Penser le moi, écrit-il, c'est penser la liberté : les concepts d'identité pure et de liberté pure sont parfaitement équivalents » (p. 3). Or comme le disait déjà Kant, la *ratio cognoscendi* de la liberté se trouve dans la conscience morale. Il est posé en principe, chez Fichte comme chez Kant, que l'homme ne se croit libre que parce que sa conscience lui indique, à chaque moment de son existence, ce qu'il serait de son devoir de faire. C'est par là seulement, pense Fichte, que l'homme est amené à croire, chaque fois qu'il contrevient aux prescriptions de sa conscience, qu'il aurait pu, s'il l'avait voulu, s'y conformer, et de la sorte à assumer la responsabilité de ses actes. L'œuvre de Fichte est par suite une invitation à admettre, au moins provisoirement, la validité de la voix intérieure de notre conscience, afin d'examiner si l'homme est pensable comme être libre. Partir du moi absolu, écrit Goddard, est une décision, « la libre décision de s'exposer sans réserve à l'impératif catégorique de la raison » (p. 4). Une telle décision d'ailleurs n'est pas selon ce

dernier dépourvue d'héroïsme : la tâche que lui propose sa conscience étant infinie, celui qui choisit d'en admettre la validité admet par le fait même une « multiplicité de tâches concrètes (...), qui forment ensemble la totalité une du monde moral à réaliser » (p. 7). Il est par conséquent naturel, note Goddard en terminant, que « la métaphysique fichtéenne débouche (...) sur une philosophie appliquée de l'action libre » (p. 7).

Ces considérations concernant la nature du projet philosophique de Fichte, Goddard, comme nous l'avons dit, les propose en guise d'introduction au collectif en question. Le lecteur attend par conséquent des articles que ces considérations introduisent qu'ils s'inscrivent dans le prolongement de l'interprétation du projet fichtéen qui s'y trouve exposée. Cette attente est cependant rapidement déçue. Dès le premier article, celui de Yves-Jean Harder (*De la lettre à l'esprit*), le lecteur est invité à remettre en question tous les acquis dont il se trouvait riche après la lecture de l'introduction de Goddard.

Le propos de Harder s'articule autour de la distinction établie par Fichte entre la lettre du kantisme, que ce dernier juge insatisfaisante, et son esprit, qu'il déclare néanmoins vrai et identique à celui qui anime ses propres écrits. Que Fichte juge la lettre du kantisme *insatisfaisante*, que cela peut-il bien signifier, demande Harder, sinon qu'elle est d'après lui *fausse* ? Se pose alors la question suivante : en quoi le kantisme, selon l'esprit, peut-il être déclaré vrai, du moment qu'il est jugé faux selon la lettre ? Harder propose de résoudre ce paradoxe de la manière suivante : « si le texte kantien mérite d'être cité comme vrai, dit-il, ce n'est pas tant par son contenu explicite que par la stimulation pratique qu'il porte en lui » (p. 15), c'est-à-dire par cet appel à développer une pensée personnelle que constitue selon ce dernier tout écrit. Face à un texte qu'il ne comprend pas et avec lequel il se trouve par conséquent en désaccord, le lecteur, pense Harder, est amené à faire un effort d'interprétation qui est précisément déterminée par le besoin qu'il éprouve de se réconcilier avec la lettre étrangère à laquelle il se trouve confronté. Le processus d'interprétation se trouve ici pensé comme processus d'appropriation de la lettre d'un texte en vue de l'accomplissement du destin pulsionnel de l'individu-lecteur : le lecteur, selon Harder, ne cherche en fait qu'à découvrir l'interprétation qui s'accordera avec son être intime, dont il est sous-entendu qu'il s'agit d'un fond pulsionnel, c'est-à-dire irrationnel. Chaque texte constitue dans cette optique un « appel à être soi » (p. 16), et un appel d'autant plus efficace qu'il est obscur, du moment que l'obscurité de la lettre exige un plus grand effort d'interprétation. L'accord qui résulte d'un tel effort d'interprétation, explique encore Harder, est le signe que le lecteur est parvenu à penser de manière autonome, c'est-à-dire à exercer sa liberté. C'est d'ailleurs ainsi qu'il faut selon lui comprendre l'affirmation fichtéenne du caractère absolu de la raison : elle signifie l'exigence de dépasser constamment la lettre, qui ne saurait exprimer adéquatement l'esprit, afin de la maintenir « dans la mobilité active qui est pour soi la vérité » (p. 19). Autrement dit, ce n'est pas l'interprétation de l'œuvre qui est vraie, quelle que puisse être cette interprétation, mais l'effort par lequel cette interprétation se trouve pensée et grâce auquel le lecteur se rencontre et se réalise lui-même dans ce qu'il est profondément. Il ne faut donc pas s'étonner si Fichte, qui déclare fausse la lettre du kantisme, prétend néanmoins que, selon l'esprit, kantisme et *Doctrine de la science* sont équivalents : c'est que Fichte fait du Fichte avec du Kant, pense Harder.

Sur la base de ces considérations dans lesquelles se font nettement sentir l'influence de Nietzsche, de Heidegger et du courant herméneutique qui en est issu,

Harder tâchera dans la suite de son article de reconstituer le processus par lequel Fichte apprit à se détourner de la lettre du kantisme pour en saisir l'esprit, qui résiderait d'après Fichte dans cette idée selon laquelle il n'y a aucune vérité universelle, si ce n'est qu'il n'y a de vérité que personnelle et (par conséquent) incommunicable. Cette idée étant au demeurant aussi bien la vérité personnelle de Fichte que la seule vérité universelle qui soit, Fichte est tout à fait justifié, dit Harder, d'avoir eu la prétention d'être en mesure d'élever la philosophie au statut de science.

Le second article, signé par Franck Fischbach et intitulé *Théorie et pratique dans la première Doctrine de la science de Fichte*, s'accorde davantage que le précédent avec la lecture de Fichte proposée par Goddard dans l'introduction. Fischbach, en effet, reconnaît dans le principe premier de la *Doctrine de la science*, non pas, comme le fait Harder, cette activité de la pensée qui conduit à la découverte d'une vérité personnelle incommunicable, mais au contraire celle qui produit en nous l'idéal moral de l'autonomie de la volonté. S'il paraît s'accorder sur ce point avec Goddard, Fischbach entend toutefois en préciser le sens. Car si l'affirmation de l'idéal moral, chez Kant, dans la mesure où il s'y trouve posé dogmatiquement, a la valeur d'un décret, Fichte prétend fonder la légitimité de l'affirmation de cet idéal en montrant que la validité de ce dernier conditionne la réalité phénoménale. Le primat de la raison pratique sur la raison théorique impliqué par l'affirmation d'un tel idéal ne saurait plus dès lors impliquer la dépréciation de la raison théorique et le rejet des exigences de cette dernière auxquels le criticisme kantien ouvrait la porte (dont les conservateurs contemporains de Kant et de Fichte s'étaient empressés de passer le seuil). Dans un commentaire extrêmement limpide des trois premiers principes de la première *Doctrine de la science* de Fichte, Fischbach fait ressortir que, si la raison pratique fonde selon Fichte la possibilité de la raison théorique, celle-ci conditionne à son tour la conscience du pouvoir pratique de la raison, de même qu'elle fournit à travers la *Doctrine de la science* le fondement de la validité de cette conscience.

Dans le troisième article (*Une pensée interrompue*), Goddard poursuit la réflexion qu'il avait commencée dans l'introduction concernant la nature du premier principe fichtéen. Comme nous l'avons dit, il insiste surtout dans cette dernière sur l'idée que l'affirmation du moi absolu comme premier principe est avant tout l'expression d'une décision, celle d'assumer la réalisation du projet de la raison pratique. Dans cet article, Goddard précise cette idée en enracinant cette décision dans le souci fichtéen « de ne pas assécher la vie par la doctrine » (p. 9). « Dès ses tous premiers écrits, Fichte le souligne : la philosophie critique consiste dans une interruption des recherches au-delà de ce qui est concevable pour un esprit fini » (p. 81). Une telle décision délibérée place alors le sujet fichtéen dans un « suspens » (p. 82) ou un « flottement » (p. 82) qui se trouve au fondement de l'attitude antidogmatique. Le choix d'interrompre ainsi la fabulation rationaliste est alors aussi bien la « décision en faveur de la liberté de penser » (p. 83). L'infini, qui ne peut être saisi qu'intuitivement comme dépassant tout ce qu'un esprit fini se trouve en mesure de concevoir, devient dans un tel flottement une tâche, celle d'inventer une expression éthique de l'infini (p. 99). Le principe de toutes choses serait alors à saisir comme « principe d'un agir libre » (p. 99), c'est-à-dire comme « valeur » (p. 99) (elle-même à inventer) engageant à l'action. C'est ainsi qu'il faut entendre l'affirmation de Goddard selon laquelle la *Doctrine de la science* est orientée vers la vie comme vers son unique but, car la vie dont parle ici Goddard, qui rappelle celle de Nietzsche, est « puissance » (p. 98) et « énergie créatrice » (p. 98), et n'est donc authentiquement vécue qu'à

travers l'« acte créateur » (p. 99), et particulièrement dans l'acte créateur de valeurs morales. Il en résulte que tout système de valeurs possède chez Fichte, d'après Goddard, très précisément le même statut qu'une œuvre d'art, et n'a par suite aucune validité objective.

Le quatrième article, celui de Claude Piché (*Le mal radical chez Fichte*), s'attache pour sa part, non plus, comme les précédents, à élucider la nature du premier principe de la *Doctrine de la science*, mais plutôt à évaluer les conséquences de la découverte fichtéenne de la racine commune des raisons pratique et théorique sur la compréhension fichtéenne de la notion de mal radical.

Dans le cadre du criticisme de Kant, qui pose que les concepts de nature et de liberté ne sauraient être déduits d'un principe commun plus élevé, rappelle Piché, l'homme devait nécessairement participer de deux mondes radicalement contradictoires (mondes sensible et intelligible) et hermétiques l'un à l'autre. Toute action posée par l'homme possède alors inévitablement deux principes de détermination agissant simultanément : selon le contenu, elle est déterminée empiriquement et produit des effets dans le monde sensible, et selon la forme, elle est déterminée librement, et produit des effets dans le monde intelligible, et ce, que l'action posée soit morale ou non. En effet, dans le cas de l'action morale, le sujet lui donne librement la forme de la loi universelle du vouloir, et dans le cas de l'action non morale, le sujet lui donne, *tout aussi librement*, une forme autre que celle de la loi universelle du vouloir (librement, c'est-à-dire en toute connaissance de cause). Il en résulte que la mauvaise maxime, selon Kant, est toujours adoptée librement, et que l'action qui en résulte est, elle aussi, un acte de liberté, et ce, *exactement au même titre* que l'action morale, comme le relève Schelling dans son traité de 1809 sur *L'essence de la liberté humaine*. Et c'est la raison pour laquelle l'action, pour Kant, est toujours imputable, et le mal radical correspond chez lui à la tendance originaire de l'homme à choisir *librement* le mal.

Chez Fichte, au contraire, qui sut découvrir dans la liberté pure l'origine commune des concepts de nature et de liberté, l'action n'est déterminée que par un seul principe : aussi bien dans sa forme que dans son contenu, elle est déterminée *a priori* par la raison (aussi l'éthique fichtéenne, contrairement à celle de Kant, échappe à la critique hégélienne du formalisme éthique). Là où la raison ne détermine pas l'action entièrement *a priori*, il n'y a pas d'action, mais au contraire inaction ou inertie : le monde sensible empêche l'action d'avoir lieu en opposant une résistance. Aussi la mauvaise maxime n'est-elle pas adoptée librement, selon Fichte, car seule l'action déterminée entièrement *a priori* mérite à son avis d'être qualifiée de libre, explique Piché. Autrement dit, là où l'homme agit, pense Fichte, il fait nécessairement le bien, et là où il ne fait pas le bien, il n'agit pas, mais, pour ainsi dire, est agi. Dans ce dernier cas toutefois, il demeure imputable, car il est toujours en son pouvoir de vaincre la résistance que lui oppose le sensible. Il en résulte que la notion fichtéenne de mal radical diffère grandement de celle de Kant. Alors que ce dernier la comprend comme tendance à choisir librement le mal, elle correspond pour Fichte « à un état concret de non liberté » (p. 110) assimilable à une forme de paresse, c'est-à-dire à une tendance à ne pas exercer sa liberté (p. 111).

Le cinquième et dernier article, celui de Marc Maesschalck (*Éducation et jugement pratique chez Fichte*), traite du rapport qui existe, dans la pensée de Fichte, entre l'éducation et le jugement pratique. Selon l'auteur, l'éducation doit jouer chez Fichte un double rôle : elle doit d'une part, en vue de « l'auto-engendrement d'un

"savoir pour la vie" » (p. 146), affranchir l'homme du mode de pensée dogmatique, et d'autre part, elle doit produire le savoir philosophique lui-même en général (p. 141).

Le premier objectif de l'éducation fixé par Fichte explique la division des écrits de ce dernier en écrits scientifiques et populaires. Alors que ceux-ci s'adressent à ceux dont l'entendement n'est pas dénaturé par les arguties matérialistes, qui sont disposés à recevoir un enseignement qui admet la validité de la voix intérieure de notre conscience, ceux-là s'attachent à fonder rationnellement ces vérités de la conscience naturelle dont partent les seconds.

Par ailleurs, explique Maesschalck, dans la mesure où « le savoir résulte de la constitution de la conscience de soi comme sphère d'activité auto-limitée par l'expérience de la réciprocité » (p. 142), il faut « considérer que l'éducation est le concept clé de la production du savoir » (p. 142). En effet, le savoir peut être pensé en tant qu'« accord des libertés où le consentement mutuel remplace tout rapport d'instrumentalisation » (p. 142). L'aspiration au savoir est ainsi conditionnée par la reconnaissance mutuelle des libertés vivant en communauté, qui implique une *influence* mutuelle : « le rapport de réciprocité fournit le principe premier d'*éducabilité* des libertés » (p. 143). Et comme cette influence doit être acceptée librement, un système du droit positif devient nécessaire, dont le rôle consiste à maintenir intacte la possibilité du libre consentement « en contrôlant le recours à la violence » (p. 143). L'éducation, en tant qu'elle joue un rôle dans la production du savoir, doit donc également produire à travers l'histoire un accord politique des volontés fondé sur la raison (p. 144). Par la suite, Maesschalck attire l'attention du lecteur sur l'attitude critique de Fichte à l'égard du formalisme éthique kantien. Un tel formalisme, écrit-il, prône « l'abnégation la plus totale et l'anéantissement de toute volonté pour éviter qu'un désir d'objet (...) n'interfère avec le désir spirituel » (p. 158). Elle fait par là abstraction de la dimension temporelle de l'existence humaine. Fichte au contraire transforme l'impératif catégorique kantien de manière à signifier que l'action humaine doit être déterminée librement tant sur le plan matériel que formel : « agis toujours d'après la plus parfaite conviction de ton devoir », voilà la formulation de l'impératif catégorique privilégiée par Fichte. Cet impératif est issu de la « synthèse du devoir-être et de la totalité de la destinée morale », qui ne peut se réaliser qu'historiquement, par stades. C'est ainsi que Fichte remplace l'impératif catégorique kantien par un impératif qui permet « d'envisager la réalisation concrète d'une destinée morale commune » (p. 159), tandis que Kant « en reste à l'idée d'un accord entre les libertés » (p. 159).

Dans la mesure où son but avoué est d'offrir un panorama représentatif des diverses tendances que prennent en ce moment les études fichtéennes dans le monde francophone, ce collectif doit être considéré comme un modèle. Les réflexions proposées par les auteurs, aussi divergentes soient les origines de leurs intérêts respectifs pour l'œuvre de Fichte, sont toutes susceptibles d'éclairer le lecteur, sinon, pour certaines d'entre elles, concernant la philosophie fichtéenne elle-même, du moins concernant le type de rapport qu'entretiennent les intellectuels d'aujourd'hui avec les œuvres majeures de la tradition philosophique comme celles de Fichte. À ce propos d'ailleurs, il me paraît significatif qu'un article comme celui de Harder, qui propose une interprétation carrément nihiliste de Fichte, ait trouvé sa place dans un recueil si restreint. Là où le nihiliste parvient à récupérer jusqu'à l'œuvre du « philosophe de la liberté » et à faire imposer sa lecture comme une interprétation sérieuse parmi

d'autres interprétations sérieuses possibles, la possibilité même d'un débat proprement philosophique (et non seulement philologique ou, si l'on veut, exégétique) doit inévitablement se trouver sérieusement compromise. Et de fait, comme chacun peut s'en rendre compte, les textes de la tradition philosophique, sauf exceptions, ne sont de nos jours abordés par les spécialistes que sur le mode historique. Or cette approche a bien sûr son intérêt, mais comme le note Fichte à maintes reprises tout au long de son œuvre, elle a le désavantage de se couper l'accès à l'esprit de la lettre qu'elle cherche à interpréter. Elle s'engage ainsi dans des problèmes d'interprétation abracadabrants et pour la plupart insolubles, dont la prise de conscience ne peut qu'engendrer des théories du type de celle que nous propose Harder dans le présent recueil.

MANUEL ROY
Freie Universität Berlin