



CONSTRUCTION ET RÉDUCTION. LA MÉTHODE DES PHILOSOPHIES DE LA NATURE CHEZ FICHTE ET SCHELLING ENTRE 1800 ET 1806

Author(s): Marc Maeschalck

Reviewed work(s):

Source: *Les Études philosophiques*, No. 4, PHILOSOPHIE ALLEMANDE (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1997), pp. 453-470

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20849135>

Accessed: 09/11/2011 06:51

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Les Études philosophiques*.

<http://www.jstor.org>

CONSTRUCTION ET RÉDUCTION. LA MÉTHODE DES PHILOSOPHIES DE LA NATURE CHEZ FICHTE ET SCHELLING ENTRE 1800 ET 1806

Entre 1800 et 1806, l'auto-affirmation de l'essence universelle comme « organisme total » devient pour Schelling le thème central de toute pensée transcendante en tant que savoir originaire de la *natura naturans*. Par contre, pour Fichte, la possibilité pour la raison de se poser comme intuitionnante, c'est-à-dire de s'assujettir à un donné qui est sa propre existence, son « fait absolu » – cette possibilité appelle une ultime réduction de la philosophie transcendante comme activité percevante afin de dépasser l'extériorité de la vie pour la conscience et saisir dans l'intention même de toute perception la vision interne de la vie s'auto-affectant. Face à une philosophie fascinée par le pouvoir constructeur de la raison comme organe où se manifestent les puissances de l'être, Fichte préconise donc une réduction de la philosophie à la passivité originaire de toute intellection dont le « se faire » est d'abord don de la vie à soi-même. C'est pourquoi nous pensons que l'essentiel de la divergence entre ces deux philosophes dans le domaine de la philosophie de la nature est contenu par les termes « construction » et « réduction ».

Philosophie de la nature et pensée politique

Une manière inhabituelle, mais pourtant commode et significative, de saisir la différence entre Fichte et Schelling sur la question de la nature est de partir de la différence de leur philosophie politique. Durant sa période dite de l'Identité (1801-1806), Schelling défend, en effet, une pensée organiciste de l'État¹ qui l'amène à intégrer celui-ci dans l'ordre

1. Cf. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Augsburg/Stuttgart, 1856-1861, cité *JWV*, 312: « Nous avons défini comme objet de l'Histoire au sens strict la formation d'un organisme objectif qui soit celui de la liberté, c'est-à-dire la formation de l'État. Il y a une science de l'État aussi nécessairement qu'il y a une science de la nature. » Comment entendre cette notion d'organisme objectif appliquée à l'État? Selon Schelling, « Déjà en soi-même, rien ne peut être conçu comme membre faisant partie d'une totalité s'il n'exerce en elle son action qu'à titre de moyen. Un État n'est accompli qu'en proportion de ce que chaque membre particulier – dans la mesure où il est moyen en vue du tout – est en même temps fin en soi » (*JWV*, 232). A ce sujet, on verra C. Cesa, *Alle origini della concezione «organica» dello stato: le critiche di Schelling a Fichte*, in *Rivista Critica della Filosofia*, 24 (1969), p. 135 à 147; M. Maeschalck, *Droit naturel et philosophie politique chez Schelling. Un parallèle entre première et dernière philosophie*, in *Science et esprit*, 44 (1992), p. 257 à 279.

des productions objectives de l'identité divine qui se manifeste à travers l'unitotalité de l'existence universelle¹. Selon les *Leçons sur les études académiques*², l'État est le savoir devenu objectif grâce à l'action et le centre de ce devenir-objectif du savoir est l'institution universitaire, c'est-à-dire l'organisme extérieur du savoir comme force (*Macht*) au service de l'État en vue de son organisation rationnelle, mais également comme puissance (*Potenz*) d'idéalisation de l'État en tant qu'objectivation de la nécessité éternelle³. L'organisme extérieur du savoir comme centre du devenir-objectif du savoir dans l'État reflète ainsi par sa structuration le double rapport constitutif de l'État, son rapport à l'existence naturelle comme réalité effective et son rapport à l'idéal comme expression du savoir par l'action, comme forme rationnelle. D'une part, l'organisme extérieur du savoir servira l'effectuation de la puissance publique, mais, d'autre part, ce travail sera envisagé selon sa légitimité du point de vue de l'unité idéale qui justifie l'existence de l'État⁴. Ainsi, l'organisme de l'État se rapportera à travers l'organisme du savoir construit en son centre à une parole publique capable de réfléchir librement le sens absolu de sa manifestation historique⁵.

De son côté, Fichte considère, dès 1796, l'État comme la forme objective de la liberté⁶, c'est-à-dire comme le fait à partir duquel la liberté peut découvrir son devoir-être effectif et penser son autoréalisation comme communauté de relations réciproques de manière à reproduire cet accord non plus selon la contrainte extérieure de sa nature, mais selon la loi intérieure de sa liberté. C'est pourquoi les *Grundzüge* de 1804-1805 considèrent comme un plan divin de l'histoire du monde le passage d'un ordre social réglé sur l'instinct (coercition basée sur le pouvoir du plus fort) à un ordre social réglé sur la liberté (autolimitation réciproque basée sur la reconnaissance mutuelle formalisée dans un pacte rationnel, c'est-à-dire la constitution d'un ordre commun des volontés)⁷. Considérer ce passage comme inhérent à un *Weltplan*⁸, c'est le lier à la réalisation de l'idée d'humanité⁹, c'est-à-dire à l'engagement des volontés par rapport à une tâche commune qui les arrache à la naturalité de la vie selon l'instinct en tant que pouvoir d'autodétermination et les amène à dépasser

1. Cf. *SW* V, 316.

2. Cf. *SW* V, 282 et 283.

3. Cf. *SW* V, 312.

4. Cf. *SW* V, 284.

5. Cf. *SW* V, 306.

6. Cf. J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann), cité *GA* I, 3, p. 432, et *Fichtes Werke* (Berlin, De Gruyter, 1971), cité *FW* III, 149. On verra aussi W. H. Schrader, L'État et la société dans la *Grundlage des Naturrechts* de 1796 de J. G. Fichte, in *Archives de philosophie*, 39 (1976), p. 21 à 34, p. 26 et 27.

7. Cf. *FW* VII, 8 et 9.

8. Cf. *FW* VII, 6 et 139.

9. Cf. *FW* VII, 36.

ser¹ la simple combinaison des intérêts privés dans une « société ouverte » au libre-échange pour envisager une véritable communauté de destin où prime l'intérêt de tous sur les privilèges de quelques-uns et où l'échange culturel est érigé en norme régulatrice du développement social². Sans renier son légalisme, la théorie fichtéenne de l'État développe le corrélat subjectif du procéduralisme juridique : l'exercice de la responsabilité collective grâce à l'éducation formelle et à la culture sociale des libertés³. En pleine guerre, Fichte n'hésitera pas à dire en 1807 qu'il vaudrait mieux à l'avenir investir dans l'éducation publique que dans l'entretien d'une armée coûteuse⁴. A son légalisme s'adjoint donc après la période d'Iéna (1794-1799), entre 1800 et 1808, une forme de culturalisme.

Ainsi, à l'organicisme de Schelling, où l'ordre politique apparaît comme une manifestation de la divine Providence formant un moment particulier dans l'histoire du Salut, s'oppose le « légalisme culturaliste » de Fichte qui conçoit l'ordre politique comme la condition extérieure ou le fait concret à partir duquel la liberté peut se limiter, c'est-à-dire se réaliser concrètement dans le monde sensible et y créer un art de vivre favorable à la réalisation éthique de chacun.

La divergence idéaliste

Comme l'indique la pensée politique, la période de 1800 à 1806 où la disgrâce de Fichte à Iéna laisse à Schelling le champ libre pour s'affirmer dans le milieu académique est une période particulièrement significative de la divergence des voies empruntées par les deux philosophes.

D'un côté, chez Schelling, la nature apparaît selon l'ordre de *construction a priori* de la nécessité éternelle, un ordre qui pose la question de l'intuition originaire du savoir absolu par la conscience philosophique et qui conduit à l'hypothèse transitoire d'une théogonie transcendante.

De l'autre côté, chez Fichte, c'est la question de la condition extérieure ou d'un fait concret comme *primum movens* (*Anstoß*) de la conscience qui s'impose et amène à chercher par *réduction* l'origine du monde pour la conscience par reconnaissance d'une limite effective. L'idée, déjà émise en 1794, que la conscience finie se reçoit comme fait primordial, c'est-à-dire comme existence déjà là et exerce sa volonté en fonction de cet acte originaire qu'est sa vie – cette idée, posée en 1794 comme une nécessité, puis en 1796, comme le point de départ d'une régression pour attester sa nécessité, apparaît progressivement, après 1801, comme l'ex-

1. Cf. *FW* VII, 117 et 118.

2. Cf. *FW*, VII, 144 et 145.

3. Cf. *FW* VII, 148.

4. Cf. *FW* XI, 273 et 274.

pression dérivée d'une relation plus originaire, celle qu'entretient la vie originaire avec son existence.

C'est à ce niveau qu'entre en jeu la question d'une réduction parce que Fichte pose alors le problème de l'essence de l'existence en tant qu'origine de la conscience et non, comme le Schelling de l'Identité, en tant que forme absolue du savoir dont le passage à l'objectivité constitue idéalement l'intuition philosophique de l'existence comme pensée de l'Un et Tout ou de la « subject-objectivation » de la Vie absolue.

Alors que Fichte parle en philosophie pratique d'*arrachement* à une condition instinctive, tout en gardant pour la philosophie théorique le traitement de l'existence naturelle proprement dite (comme objet de savoir) et en réservant la question du rapport entre monde et conscience pour la refondation de la théorie transcendantale dans son ensemble, Schelling superpose nature et histoire dans une construction identitaire où les limites tendent sans cesse à s'effacer au profit de l'affirmation spéculative de l'unité divine. De ce point de vue, même l'objectivisme des *constructa* de la *Naturphilosophie* tend à disparaître au profit d'une « coalescence des significations » dans un monisme de l'Identité absolue.

De toute manière, chez Schelling autant que chez Fichte, la question de la vie du Monde reste en suspens et dynamisera tout le développement ultérieur de l'interrogation philosophique. De plus, on irait trop vite en besogne, en effet, si à la suite de Hegel on confondait la philosophie de l'Identité avec « une nuit où tous les chats sont gris ».

Nature et identité

L'identité est, en fait, l'aboutissement provisoire d'un processus de pensée¹ par lequel Schelling entendait vaincre la position d'extériorité adoptée par la pensée moderne à l'égard de la nature. Autant les Grecs semblaient se mouvoir dans l'évidence de leur appartenance à la nature, autant les Modernes semblent étrangers à une nature dont l'existence en soi est un secret insondable². En réduisant la nature à un pur objet, la philosophie moderne s'est coupée de la substance de l'esprit, c'est-à-dire de l'unité de la Vie qui est la clé de la totalité. On comprend aussi dès lors le dédain de cette philosophie pour la théologie, parce qu'elle s'est séparée de l'affirmation centrale de cette dernière en tant que science positive de la Révélation : l'Incarnation du principe absolu *dans* la nature. Selon l'aspiration des romantiques d'Iéna³ et toujours dans l'esprit du

1. Cf. *SW* VII, 144 et 333.

2. Cf. *SW* V, 272.

3. Cf. J.-M. Schaeffer, *L'art de l'âge moderne*, Paris, Gallimard, 1992, p. 109 à 111.

manifeste qu'était le fameux *Systemprogramm*¹, Schelling cherche à restituer, à l'époque moderne, une « pensée totale » du divin², non plus comme chez les Grecs selon l'ordre de la pluralité naturelle ou de l'être (*Sein*), mais selon l'ordre de l'unité ou de l'Être véritable (*Wesen*)³. Dans cette volonté de surmonter le dualisme du discours scientifique moderne sur la nature – dont ne subsiste que le phénomène répondant à l'intervention du sujet dans un cadre d'expérimentation⁴ –, Schelling tente de subsumer ce discours en se réappropriant ses catégories dans un discours spéculatif sur l'unité absolue du Monde. Pour Schelling, le discours même des sciences modernes présuppose, sans en être conscient⁵, son articulation à une philosophie générale de l'unique nécessité universelle⁶ dont les lois de manifestation sont saisies partiellement dans la division des savoirs et dans leur évolution interne vers de nouvelles schématisations du réel tenant compte de son organicité. Ce faisant, le Schelling de l'Identité ne se donne pas les moyens d'une réflexion sur la manifestation originaire de l'Être véritable qui produise autre chose qu'un schématisme universel susceptible de fonder une construction totale de l'existence⁷. Néanmoins, une différence est posée entre *Sein* et *Wesen* que le schématisme de l'Identité ne parviendra pas à recouvrir.

Dans ses *Leçons sur les études académiques*, Schelling définit la nature comme *das In-sich-selbst-Sein der Dingen*⁸, l'être-en-soi-même des choses. Cette proposition a évidemment une tournure spéculative et exige une restitution du point de vue du système qui la rend concevable. Avant de procéder à cette restitution, deux indications préliminaires sont déjà possibles. Elles concernent deux écueils à éviter pour bien saisir l'affirmation de Schelling.

D'une part, une telle définition ne s'inscrit pas dans l'esprit du matérialisme⁹ qui a caractérisé la pensée française du XVII^e siècle. Elle ne vise donc pas la reconnaissance d'un être séparé de la matière en tant qu'existence corporelle composée d'organes reliés par les pressions réciproques qu'ils exercent les uns sur les autres sur le modèle d'un mécanisme complexe¹⁰,

1. Cf. J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, t. 1, Paris, Grasset, 1990, p. 211 à 255 et, plus particulièrement, p. 248 à 250.

2. Cf. *SW* V, 273.

3. Cf. *SW* V, 289.

4. Cf. *SW* V, 285.

5. Cf. *SW* V, 342 et 343.

6. Cf. *SW* V, 324.

7. Cf. *SW* V, 325.

8. Cf. *SW* V, 289.

9. Cf. *SW* IV, 315 et 316.

10. Cf. *SW* V, 321. Comme le remarque B.-O. Küppers, cette position implique une fondation de la physique à partir de la biologie dans la mesure où c'est la réduction au point de vue de la nature comme totalité vivante qui permet de saisir la condition des rapports mécaniques dans la nature (B.-O. Küppers, *Natur als Organismus, Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992, p. 86 à 89). Les enjeux des propos tenus par cet auteur pourraient être éclairés par la lecture de H. Jonas, *Organismus und Freiheit, Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

d'une horlogerie par exemple. Pour Schelling, cette philosophie de la nature est tout entière basée sur l'opposition de la matière et de l'esprit et traite la nature comme un corps sans âme, c'est-à-dire comme un corps mort, inerte¹.

D'autre part, cette définition ne souscrit pas plus aux théories intellectualistes qui ont dominé la pensée allemande de Leibniz à Kant et à Fichte². Celles-ci ont, en effet, supprimé l'indépendance de la nature pour n'en retenir que des formes pures, immatérielles, dont la substance est seulement idéale et dont l'apparence concrète consiste seulement dans l'individualité de l'image ou du reflet par rapport au modèle idéal³. L'intellectualisme ne considère que la différence relative des objets singuliers⁴, c'est-à-dire que leur principe d'individuation tend à s'annuler, tandis que la réalité qui se manifeste à travers eux reste inaltérable, puisqu'il s'agit de l'apparence de la substance. Comme retour à l'unité de la Vie à partir d'un monde pluriel, cette philosophie se justifie : elle renoue avec l'infini à partir du fini⁵ et effectue le passage de la nature à l'histoire. Mais en tant que philosophie de la nature, elle met entre parenthèses toute la question de la perception du monde naturel comme source même de la connaissance des idées, comme phénomène originaire constituant le monde de la conscience⁶. L'intellectualisme suppose donc comme hypothèse de sa construction le problème le plus important, celui de l'origine des idées. Pour lui, ces idées sont innées dans la conscience finie et la renvoient vers l'infini⁷ dont elles sont la trace, voire le symbole.

Compte tenu de ces deux indications préalables, « l'être-en-soi-même des choses » ne signifie ni la séparation du fini et de l'infini, ni l'extériorité des formes rationnelles par rapport à la matière. Schelling cherche entre ces points de vue réducteurs sur la nature à exprimer un *dédouble-*

1. Selon Schelling, de Descarte à Fichte, la pensée moderne se livre à une *Annihilation der Natur!* (*SW* V, 274 et 275).

2. Cf. *SW* VI, 118 s.

3. Cf. *SW* V, 275 : « Sans doute le véritable *anéantissement* de la nature est-il celui qui la réduit à un ensemble de qualités, de limitations et d'affections absolues, lesquelles peuvent pour ainsi dire passer pour des atomes idéaux » (trad. J.-F. Courtine et J. Rivelaygue, Paris, Payot, 1979, p. 97).

4. Cf. *SW* IV, 318.

5. Cf. *SW* VI, 111 (à propos de Leibniz), et VI, 122 (à propos de Fichte).

6. Selon Schelling, la conscience n'est pas réduite, chez Kant et Fichte, dans son acte de constitution (*Entstehung*), à l'identité originaire du Sujet et de l'Objet, si bien qu'elle apparaît toujours comme séparée du « réel-objectif », alors qu'objectivité et subjectivité pour la conscience *se construisent* à partir de l'identité du réel et de l'idéal. Schelling considère cette construction comme l'*autoproduction absolue des manifestations* (*SW* III, 276) à partir du principe de la *natura naturans*. Il s'agit d'une véritable logique du concret où est saisie dans les formes élémentaires de la vie la genèse de la perception et de la réflexion à titre de forces naturelles de la conscience. Nous suivons pour cette note quelques pages remarquables de M. Boenke, *Transformation des Realitätsbegriffs, Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, 1990, p. 316 à 322.

7. Cf. *SW* VI, 121.

ment de la relation entre les pôles de l'identité originaire selon que l'on considère un pôle à partir de l'autre : ainsi de l'infini considéré en fonction du fini (l'infinité finie) ou du fini considéré en fonction de l'infini (finité infinie)¹. Ce dédoublement est seulement le mode d'affirmation de l'identité en tant que vie originaire ou être véritable (*Wesen*) : elle se manifeste comme uni-totalité, c'est-à-dire comme identité schématique de l'infini dans le fini et du fini dans l'infini : l'Un est Tout et le Tout est Un. La nature comme « être-en-soi-même des choses » est affirmation de l'identité en fonction de la totalité, c'est-à-dire comme unité s'exprimant dans la totalité, alors que l'esprit est la totalité s'exprimant dans l'unité. Dans cette optique, la nature n'est en aucun cas un objet extérieur à la conscience ; elle exprime le devenir objet de l'unité qui fonde la conscience ou mieux elle constitue le pôle objectif de toute perception ou de tout jugement possible. La nature est la condition de possibilité de tout être-objet en relation à un sujet. C'est pourquoi Schelling choisit d'en parler comme du *monde des choses en soi*². À l'intellectualisme transcendantal de Kant, il manquait essentiellement le pôle naturel de la conscience, son appartenance à la matière, son inscription corporelle dans l'univers. Pourtant, la philosophie transcendantale ne pêche pas par défaut d'empirisme. C'est en réalité tout un versant de la vie de l'esprit qui lui échappe parce qu'elle rejette arbitrairement l'âme du monde naturel³, cette vie absolue qui agit en elle vers l'unité et qui, dans la nature, agit vers la totalité. Or cette communauté d'âme de la nature et de l'esprit est au principe de la relation entre le réel et l'idéal qui constitue la conscience. C'est dans la mesure où la conscience naît dans un « monde de choses en soi » qu'elle peut saisir l'essence de tout ordre possible et s'efforcer d'y conformer sa vie comme indépendance reçue et donc comme symbole d'un amour qui, dans l'indépendance, appelle à l'unité, à l'alliance, à la *réconciliation*⁴.

On comprend dès lors que, chez le Schelling de l'Identité, la philosophie de la nature est ressaisie dans une spéculation qui intègre l'essence de l'univers et la finalité de la raison. Une manière de saisir cette spéculation quand on s'intéresse à l'idée de la nature qu'elle développe est de se demander comment Schelling entend résoudre la question des « choses en soi » qui, selon lui, constitue la nature telle qu'elle est connaissable par la conscience. Cette question rejoint celle de l'innéité des idées également critiquée par Schelling. Les choses sont les produits des idées divines qui forment l'infinité actuelle des images de l'unité divine se posant infiniment. Dieu est éternelle naissance (théogonie) de l'Un⁵. L'Un de Dieu

1. Cf. *SW* V, 282.

2. Cf. *SW* VI, 216 (§ 63 *Zusatz*).

3. Cf. *SW* VI, 121.

4. Cf. *SW* VI, 567 (§ 315).

5. Cf. *SW* VII, 176 (n° 173).

est, dit autrement, Vie absolue, *Prius*¹. Son unité est donc position de l'infini produisant d'infinies positions de cette position (les *idea*)² dont l'apparence forme la nature visible (les choses) comme autant de rapports possibles entre l'unité et l'infinité³, entre l'Urdoxa de la Vie et la multiplicité phénoménale. Chaque chose est dès lors à la fois un produit parmi d'autres en rapport à la vie du Tout (un « corps ») et une expression unique de la Vie, en soi indépassable et éternelle (une « âme »). Chaque chose est ainsi un « corps d'éternité », un point ouvert sur l'infini. L'être-en-soi de la chose consiste à livrer dans son apparaître finissant un espace d'éternité, à révéler par son *mixte* d'indépendance et d'anéantissement l'infinie position de l'Être éternel⁴. Empiriquement, la chose-en-soi renvoie à l'unité idéale de son apparaître avec la vie du Tout. Chaque chose n'est perçue que comme unité indépendante en relation à la vie du monde. Elle manifeste cette vie (espace)⁵, tout en s'effaçant devant elle (temps)⁶. Mais, comme manifestation finie, elle possède un centre inaltérable qui est l'actualité même de l'idée qu'elle incarne. Autant l'histoire nous enseigne par ses perpétuels dépassements, autant la nature nous livre l'essentiel par la présence immédiate, par l'évidence de sa vie. Comme Goethe⁷, Schelling est persuadé que les philosophes modernes ont perdu ce rapport à l'évidence du monde naturel⁸. La nature est l'expression immédiate de l'art divin⁹ : le rapport entre les idées et les choses est de l'ordre d'un schématisme absolu de l'unité divine où les schèmes idéaux se rapportent aux images des choses concrètes et s'informent en elles comme en autant de parcelles de vie indépendantes.

Ce pouvoir de réalisation ou d'animation des idées pose question sur la nature même de la vie divine qui se communique ainsi gratuitement à travers les idées. En fait, les idées sont présentes en dieu. Selon *Philosophie et religion*¹⁰, c'est Dieu lui-même qui les destine à l'indépendance afin de les appeler, comme existences indépendantes, à reconnaître la vie qui a rendu possible cette indépendance. Les *Aphorismes*¹¹ éclairent cette approche volontariste en précisant d'un point de vue ontologique que ces idées étant en Dieu qui est *suapte natura*¹², elles disposaient effectivement du pouvoir d'être-pour-elles-mêmes et que Dieu n'a pas voulu

1. Cf. *SW* VII, 174 (n° 161) et 175 (n° 164).

2. Cf. *SW* VII, 176 (n° 171).

3. Cf. *SW* VII, 176 (n° 172).

4. Cf. *SW* VII, 171 (nos 145 et 146).

5. Cf. *SW* VII, 171 (n° 144) et 178 (n° 186).

6. Cf. *SW* VII, 168 (n° 131) et 178 (n° 187).

7. Cf. *SW* V, 226 et 227.

8. Cf. *SW* VII, 148 (n° 44).

9. Cf. *SW* VII, 188 (nos 220 et 221).

10. Cf. *SW* VI, 63.

11. Cf. *SW* VII, 174 (n° 163).

12. Le terme est employé explicitement dans les *Conférences de Stuttgart* (1810), *SW* VII, 453.

s'opposer à l'effectuation de ce pouvoir parce qu'il eut été contraire à la nature même de ce pouvoir de vouloir le garder pour soi alors qu'il n'existe pas pour soi¹. Le dénouement de la manifestation des idées est donc contenu dans l'essence même de la Vie divine qui n'est rien pour soi-même, mais est absolument en soi-même. Ce pouvoir d'être-en-soi-même ne peut exister réellement que s'il répond à la Vie qui demeure au centre de son effectuation comme être-pour-soi².

Pour saisir cette philosophie de l'identité, il est important de préciser que l'indépendance des idées posée dans le monde naturel ou dans la moindre des choses en soi n'est pas le symbole du mal et encore moins la conséquence de la chute. La nature est le lieu de l'innocence. Lorsqu'on en parle comme d'une énigme et qu'elle n'est plus que l'*analogon* du monde spirituel³, on a déjà abandonné la philosophie de la nature pour penser la nature à partir d'une philosophie de l'histoire. L'être fini apparaît alors comme éloignement et comme résistance à l'être dans l'infini. Il est question de retrouver l'unité en dépassant la dispersion de la totalité. Mais cette crise n'est que provisoire, même du point de vue de la philosophie de l'histoire⁴. En fait, ce que la liberté vit d'abord comme une déchirure, c'est-à-dire l'arrachement à la totalité pour atteindre l'unité, n'est en vérité qu'une manière différente de retrouver la totalité mais informée dans l'unité. La conquête de ce point de vue est la clé de toute philosophie de l'histoire achevée, c'est-à-dire celle qui est capable de reconnaître dans les œuvres culturelles de l'esprit l'action même de l'âme du monde, la totalité s'exprimant dans l'unité, ou la conscience visitée par l'inconscience. L'innocence de la nature n'est donc pas à saisir en opposition avec le mal de la société ou de la culture. C'est l'innocence

1. Le passage néotestamentaire en question est Ph. 2, 6.

2. Des éléments de dramatisation apparaissent qui annoncent la philosophie intermédiaire de Schelling. Le vouloir divin de l'indépendance des idées est déjà interprété en 1807 comme un non-vouloir de la prise d'indépendance des idées, non-vouloir qui préfigure la *contraction* empruntée à la Kabbale via la théosophie d'Ëttinger. De plus, les idées prenant leur indépendance semblent progressivement déjà figurer l'acte mauvais, l'illusion de l'égoïsme, dont la possibilité même sera portée, dès la *Freiheitsschrift*, à l'intérieur de l'essence divine, dont la « nature » devient un éternel « surmontement » (du fondement par l'amour), alors que le monde visible est la marque de la *chute*, et l'attente d'un salut. Néanmoins, durant la période de l'Identité, c'est l'égalité d'être qui l'emporte du côté de l'essence divine. C'est pourquoi, d'un point de vue théologique, on peut sans peine déceler des tendances monarchiadiste et subordinationiste chez le Schelling de cette époque. Le Père est l'identité absolue de l'essence divine, alors que le Fils comme Verbe fait chair exprime symboliquement l'information des idées divines dans les choses finies et que l'Esprit opère l'unité promise par le Fils qui s'efface pour qu'apparaisse la volonté du Père de tout se réconcilier grâce à l'Esprit, c'est-à-dire, spéculativement, d'informer le fini dans l'infini, de rapporter la totalité à l'unité grâce à la victoire sur l'indépendance jusque dans la mort. Sur l'arrière-plan mythologique de la *Naturphilosophie* de l'Identité, on verra les remarques de J. E. Wilson, *Schellings Mythologie, Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Stuttgart/Bad Canstatt, Frommann/Holzboog, 1993, p. 265 à 271.

3. Cf. *SW* V, 289 ; on verra également *SW* VII, 455.

4. Cf. *SW* V, 290.

universelle de la nécessité éternelle qui se manifeste tout autant dans l'unité pluralisée de la nature que dans la pluralité unifiée de l'histoire.

Il est possible dès lors d'envisager les rapports entre nature et histoire sans tomber dans des oppositions du type « naturel » et « surnaturel », comme s'il s'agissait de mondes étrangers l'un à l'autre, alors qu'il s'agit des *versants* d'une même réalité, des *pôles* d'un même champ d'énergie ou des *puissances* d'un même chiffre. A sa première puissance, l'existence est expansion, « ex-centrement » de l'Un dans le multiple, formation d'un univers, naissance éternelle du monde comme vie plurielle ; à sa seconde puissance, l'existence est attraction, « recentrement » du multiple dans l'Un, formation d'une unité de destin, naissance éternelle de l'histoire comme vie unifiée, comme projet (*télos*), mais bien en tant que quête de l'essentiel, c'est-à-dire ascèse ou catharsis.

Ainsi, dans la période de l'Identité, la philosophie se divise en archéologie et en téléologie, en manifestation de l'unité principielle et en réflexion sur la finalité de la totalité. Cette division interne du savoir est le reflet du monde tel qu'il est dans l'absolu. Principe et fin sont deux aspects indissociables du savoir originaire de l'Absolu. La nécessité éternelle se communique et se reprend dans un seul et même acte. Non seulement elle se manifeste et apparaît (elle est lumière), mais aussi elle attire et concentre vers le secret de l'apparaître (elle est pesanteur). Cette forme dédoublée est en quelque sorte l'idée des idées parce qu'elle structure toutes les idées et à travers elles toutes les choses. Selon cette forme, unité et totalité se croisent universellement dans l'existence et sont aussi indissociables que l'organe et sa fonction dans la définition des sens ou que le centre et la périphérie dans la définition du cercle¹. Le reflet de l'Un dans le Tout est indissociablement reflet du Tout dans l'Un, si bien que la *mimésis* de la vie naturelle est indissociable de la *catharsis* de la vie historique. Ce jeu de reflets définit le *schématisme universel* du savoir originaire dont la vérité est au milieu des pôles, dans la naissance même de la polarité ou de la réflexion, c'est-à-dire dans la subject-objectivation. Le schématisme kantien est la « condition de possibilité » du rapport entre l'entendement et la sensibilité : le schème comporte un côté idéal et un côté empirique. Mais, dans la démarche transcendante, la synthèse est du côté du *Cogito* dans la constitution *a priori* de l'aperception pure de la raison théorique. Le schématisme transcendantal est donc subordonné à l'analytique transcendante. Pour Schelling, cette solution n'est pas satisfaisante. Originairement, l'aperception pure ne signifie rien sans son corrélat, c'est-à-dire la synthèse objective d'une chose en soi. Autant l'objet reflète les conditions de l'aperception, autant l'aperception reflète les conditions d'une chose en soi. C'est donc la constitution même de cette relation qui pose problème, c'est-à-dire l'autoschématisme de l'Absolu, la puissance originaire de l'imagination divine en tant que source de « phéno-

1. Cf. *SW* VII, 154.

ménalisation» de la Vie du Tout. C'est pourquoi, selon Schelling, le concept clé d'une telle philosophie est l'*Einbildung*, l'« information » de l'infini dans le fini et du fini dans l'infini, double *image* de l'Absolu comme « subject-objectivité », idéalité dans la réalité et réalité dans l'idéalité.

Le statut du savoir philosophique est intimement lié à cette théorie du schématisme divin. La philosophie est la science de la « phénoménalisation » de la Vie. Par rapport au savoir originaire, elle s'institue par une élévation (*Steigerung*) vers l'universel, vers le monde des idées en tant que positions infinies de la position de l'Un, de l'essentialité, du *Prius* absolu. Cette élévation la conduit au point de vue absolu sur la Vie comme unitotalité, c'est-à-dire à l'acte éternel de connaissance du savoir originaire. En tant que science absolue, elle constitue la saisie *idéale* de la vie et reste dominée par sa nature finie dans la mesure où l'essentialité lui apparaît toujours à travers sa forme et comme distincte d'elle. Qu'il s'agisse pour le philosophe de penser l'idéalité dans la réalité ou la réalité dans l'idéalité, c'est toujours le processus de *reconnaissance* de l'identité qui prévaut de telle manière que l'identité doit toujours être gagnée grâce à l'intuition intellectuelle de la forme des formes, la théogonie transcendante (ou la « naissance éternelle » de Dieu) : l'« être soi-même de façon éternelle sujet et objet »¹. Mais cette intuition intellectuelle n'est pas comparable au « repos » de la vie mystique (*primum passivum*)². Elle est l'unité s'accomplissant de toutes les formes effectives de manifestation de l'Absolu, l'idée absolue de la Vie dans son intégralité naturelle et historique, ce qui signifie autant inorganique et organique que théorique et pratique. C'est pourquoi à l'*Einbildung* comme concept clé du schématisme universel correspond la *construction* comme concept clé du travail philosophique³, c'est-à-dire de la méthode⁴. Grâce à cette tâche de construction, la philosophie présente immédiatement l'unité du savoir originaire s'autorévélaçant dans la révélation successive des différents savoirs effectifs et de toutes les choses déterminées⁵. La philosophie est le principe unificateur du système en devenir de la Vie comme totalité et elle-même appartient à ce système, même si elle tend à y présenter l'Éternel⁶.

Historique, la philosophie n'en est pas moins porteuse d'une vérité transhistorique qui n'éclaire pas seulement la condition de possibilité d'appréhension de l'existence sous la modalité de l'histoire, mais d'abord la condition absolue de toute réflexion transcendante, c'est-à-dire l'origine du monde des idées, l'imagination absolue de Dieu. De ce point de

1. *SW* V, 281.

2. Cf. *SW* VII, 415.

3. Cf., notamment, *SW* V, 316 et 325.

4. C'est la *dialectique* comme art de résoudre la contradiction du réel et de l'idéal, c'est-à-dire comme « poésie » de la philosophie (*SW* V, 267).

5. Cf. l'article *Über die Konstruktion in der Philosophie*, *SW* V, 125 à 151, p. 131, 145 et 146.

6. Cf. *SW* V, 280.

vue, l'option pour le réalisme ou pour l'idéalisme, pour le dogmatisme ou pour le criticisme n'a plus de sens exclusif. La priorité de la chose ou de l'idée suppose encore qu'absolument ces points de vue soient possibles. La véritable philosophie réfléchit le point de surgissement de ces points de vue différents, elle est la troisième puissance de l'existence idéale, la puissance de l'unité manifestée comme dans le concret l'art célèbre la réconciliation de l'idée et de la matière.

Cette philosophie dont nous n'exprimons que les grands principes d'organisation accorde un rôle à l'opération de réduction, tant dans le domaine de la nature que dans celui de l'histoire. La réduction porte sur l'unité en tant qu'*arché* ou que *télos*, c'est-à-dire en tant qu'essence de la nature et de l'histoire, voire en tant que milieu absolu (*theion*), *Urbild* ou *poïesis* des formes naturelles et historiques, mais en aucun cas la réduction ne porte sur la nécessité essentielle de l'être en tant qu'elle exprimerait de manière dérivée, pour la conscience, un rapport plus originaire de la vie au monde que la conscience atteste, selon ses structures propres d'identité réflexive, comme nécessaire auto-affirmation divine.

C'est pourquoi, dans la philosophie de l'Identité, la nature n'a de sens qu'eu égard à la représentation générale de la Vie du Tout, donc en tant qu'elle n'est pas séparée de l'esprit, ou de la liberté, voire de l'histoire. Elle exprime une indépendance d'être dont l'essentiel est dans sa spatialité et donne au phénomène sa marque d'évidence, sa lumière, son objectivité. Mais cette expression d'indépendance est corrélative d'une dimension de relativité, voire d'appartenance au Tout : que les choses passent, qu'elles soient corruptibles, est la marque de leur temporalité qui renvoie à la Vie qui se donne à travers elles, identiquement, c'est-à-dire sans s'attacher à aucune d'elles, librement. Par ce qui les constitue comme unité, les choses sont la Vie sans différence. Leur indépendance est le corrélat visible de leur substance spirituelle. A leur complexion spatiale répond leur insertion dans le temps qui reconduit à l'identité des êtres pour la conscience d'un monde absolu en son essence, c'est-à-dire constituant lui-même la conscience comme reconnaissance immédiate de sa nécessité éternelle. La philosophie est dans cette perspective la science de la phénoménalisation de l'essence dans la conscience et l'opération de réduction permet de se situer sur l'un des versants de la phénoménalité, soit selon la modalité de l'Un, soit selon celle du Tout, et de saisir dès lors la construction de l'être selon l'une de ces modalités. On retrouve la dérivation spinoziste, mais selon des catégories transcendantales où entre en jeu la constitution originaire du savoir comme affirmation de l'unité originaire grâce au schématisme extérieur de la division et de la réunion¹, les modalités de la nature et de l'histoire².

1. Cf. *SW V*, 283.

2. Dans cette approche, une réduction portant sur l'affirmation elle-même est exclue parce que le savoir originaire de la conscience est conçu comme l'organe même de la phénoménalisation, le « Visage de Dieu sur le Tout » !

Nature et théorie transcendantale

Pour Fichte, la philosophie de la nature appartient au domaine de la philosophie théorique appliquée¹. Les principes requis dans ce domaine ont la forme d'une construction subjective de l'objet, c'est-à-dire d'une production de concepts à partir d'une réceptivité à l'égard de l'empirie manifestée dans les phénomènes de conscience².

Fichte parle de « domaine d'application » parce qu'il s'agit d'une forme déterminée d'activité libre de la conscience de soi, activité qu'il est possible de réfléchir pour elle-même comme forme pure du Moi. L'application consiste à réfléchir cette forme pure telle qu'elle apparaît empiriquement dans les productions de la conscience. Lorsque la conscience réfléchit un objet comme s'il était une chose indépendante d'elle, un donné, son activité prend la forme d'une appréhension du donné³ : elle vise à concevoir (abstraitement) l'indépendance du donné comme un ordre de détermination autosubsistant⁴.

Dans cette optique, aucun concept ne peut être posé sans un corrélat objectif⁵. La question cruciale d'une philosophie de la nature n'est donc pas d'imaginer un ordre de choses indépendant de la conscience, mais de réfléchir l'activité par laquelle la conscience peut aller d'un donné aux concepts de la raison pure théorique, c'est-à-dire produire des lois à partir de ce qui est, alors qu'en morale la raison pure produit des lois à partir de ce qui doit être. Ainsi, une philosophie transcendantale de la nature ne peut être un jeu de formules, mais ne s'élabore effectivement qu'en posant toujours ses concepts à partir d'un donné. C'est pourquoi Fichte peut parler de l'intuition du monde comme d'un « assujettissement » au donné ou comme d'une « causalité supprimée, volontairement abandonnée par l'être raisonnable lui-même »⁶. À partir de cette forme d'activité originaire qu'est la réceptivité de l'intuition, des concepts s'élaborent dans la conscience qui correspondent à son pouvoir d'assujettissement à un donné⁷. Cette opération de réduction qui consiste, pour la conscience, à s'appréhender dans un ordre donné, constitue le point de vue ou le principe d'application de la philosophie de la nature⁸.

1. Cf. *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (Ms. Kraus, éd. Fuchs, Hamburg, Meiner, 1982), p. 240 et 241.

2. Cf. R. Lauth, *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg, Meiner, 1984, p. 20 et 21.

3. Cf. *GA* I, 5, p. 21 ; *FW* IV, 2.

4. Une *natura naturans* (*Nova Methodo*, p. 235).

5. Cf. *GA* I, 3, p. 317 ; *FW* III, 6.

6. Cf. *GA* I, 3, p. 331 ; *FW* III, 19. Cf. R. Lauth, *op. cit.*, p. 12 et 13.

7. Cf. *GA* I, 5, p. 27 ; *FW* IV, 9.

8. Cf. J. Widmann, *Johann Gottlieb Fichte, Einführung in seine Philosophie*, Berlin/New York, De Gruyter, 1982, p. 132 et 133.

Si l'on compare cette présentation générale de la philosophie de la nature selon la perspective de Fichte avec celle que propose Schelling dans son *Système de l'Idéalisme transcendantal*¹, on s'apercevra que, malgré une évidente parenté, il manque à la présentation de Schelling un point essentiel : la théorie transcendantale de la conscience qui intègre l'assujettissement à l'ordre donné non comme un simple choix de la raison, mais comme une manifestation de l'activité libre finie dont le pouvoir d'autoposition suppose que le Moi se divise lui-même en Moi et en Non-Moi, en réfléchissant et en réfléchi, en limitant et en limité, en posant et en posé. Pour le Moi, la suspension de la causalité n'est pas simplement affaire de décision. Il s'agit d'une possibilité inhérente à la forme de sa conscience dont dépend sa réalisation comme être fini². S'il est actif dans la suspension de sa causalité pour atteindre cette réceptivité, celle-ci est aussi essentielle, en tant que passivité, à sa réalisation comme liberté. C'est par ce biais que la *Doctrine de la science* va parvenir progressivement à déterminer une passivité originaire à l'égard de la vie comme fondement de la pensée et de son monde. L'acte originaire que la première *Wissenschaftslehre* posait dans le Moi absolu de la conscience de soi³ devient, dans l'*Anweisung* de 1805, l'auto-affection de l'être⁴ ou la Vie absolue comme amour de soi en toute existence.

Du point de vue de Fichte, la philosophie de la nature renvoie donc à la réflexivité de la conscience de soi comme condition d'existence de l'être rationnel fini. Elle ne suppose pas une intuition de l'auto-affirmation de l'être véritable qui suspendrait la conscience philosophique à la présentation immédiate de cet être⁵. Même envisagé à partir de 1804, l'être de la conscience, la Vie absolue, n'est accessible que par réduction vers une pure passivité. C'est pourquoi tout constructivisme est exclu par Fichte. Pour lui, le terme de construction, comme auto-affirmation de l'Absolu dans la conscience⁶, est impropre pour définir la tâche d'une philosophie de la nature. Chez Fichte, il y a *genèse* des concepts dans leur corrélation à un donné et cette genèse correspond, dans ce domaine, à un travail d'abstraction qui va de la perception d'objet par la sensibilité au jugement sur la conception de théories générales de l'expérience physique. A chaque niveau d'activité de la conscience par rapport à l'objet reçu correspond un donné qui s'éloigne de l'objet de la perception, mais n'en reste pas moins appréhendé comme un donné : les images, les schèmes, les règles, les catégo-

1. Cf. *SW* III, 340 à 342.

2. Cf. la définition de la matière en *GA* I, 5, p. 25 et 26; *FW* IV, 7. On verra aussi R. Lauth, *op. cit.*, p. 163 et 164.

3. Cf. *FW* I, 331 et 332.

4. Cf. *FW* V, 498.

5. Cf. *SW* V, 280.

6. Cf. *SW* VI, 172 (§ 22).

ries et les jugements. Chaque corrélation entre l'objet et l'activité consciente est une synthèse qu'on peut saisir d'ailleurs du côté de l'objet aussi bien que du côté de la conscience.

Le constructivisme, par contre, rend la philosophie de la nature arbitraire¹. Il l'amène à choisir des principes dont elle ne justifie pas la genèse du point de vue de la conscience finie en tant que position de soi. Des concepts comme pesanteur et lumière ou le jeu sur la polarité magnétique sont irrecevables pour Fichte quand ils reposent sur une prétendue intuition de la relation entre le fini et l'infini ou entre l'objet et le sujet, le réel et l'idéal, intuition qui postule en fait (plus qu'elle ne perçoit) la manifestation d'une identité absolue comme forme de la conscience². Pour Fichte, cette rêverie (*Schwärmerei*) conceptuelle retient de l'utilitarisme éclairé le pouvoir de mesure inhérent à la conscience³, cette faculté de détermination du réel qui caractérise le « je » humain. Mais cette forme de détermination restreinte par l'utilitarisme aux besoins immédiats du sujet, à ses intérêts, reste vide dans la *Naturphilosophie* qui se contente d'y projeter le désir d'unité de la conscience, un besoin non plus matériel mais spéculatif de réconciliation, qui produit des principes d'unité selon les besoins de la cause, en fonction des domaines rencontrés. La philosophie se mue ainsi en poétique de l'Un et du Tout, sans qu'apparaisse rigoureusement la réceptivité à l'égard du donné.

Nature et vie originaire: la réduction de 1804

Comme la *Naturphilosophie* se construit à travers un rapport constant et immédiat au fondement ou à l'Un, aucune réduction n'est possible à l'égard de sa conscience du monde. Le monde de la conscience est l'être de l'essence, alors que, chez Fichte, la nature est un objet de la conscience théorique qui suppose l'expérience sensible des choses comme un donné auquel la conscience est assujettie en tant qu'elle est conscience de soi ou conscience finie. La *Doctrine de la science Nova Methodo* (1799) considère le donné comme la condition originaire de toute réflexion pour la conscience : la conscience se connaît elle-même d'abord comme donné, elle part du fait de son existence et tente de se comprendre en fonction de ce fait. Qu'il s'agisse de théorie de la nature ou de principes de l'action, le fait est premier (*primum movens*) tant à titre de limite empirique qu'à titre de champ d'action, tant à titre de domaine d'observation qu'à celui de domaine d'intervention. On peut en rester au rapport de la conscience avec

1. Cf. R. Lauth, *op. cit.*, p. 185 et 186, 188 et 189.

2. Cf. R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, Freiburg/München, Alber, 1975, p. 200 et 201.

3. Cf. *FW VII*, 114 à 118.

son existence comme forme de la raison finie, mais de toute manière le rapport d'un absolu avec l'existence n'est pas nié. Une série de réductions restent possibles dans la mesure où l'assujettissement au donné suppose encore un acte qui pose cet état d'assujettissement et le constitue comme rapport à un donné. Selon la *Wissenschaftslehre* de 1804,

dans le *phénomène*, le moi de la conscience est, d'abord en sa matière, un effet incompréhensible de la raison. Cette incompréhensibilité se produit comme telle dans la conscience originelle que présuppose la genèse et qui se développe dans le changement absolu et à travers une diversité infinie : elle constitue expressément un fait incompréhensible, c'est-à-dire un fait *réel*. La réalité dans le phénomène = l'effet originel de la raison¹.

Si cet assujettissement (rapport à un « incompréhensible ») peut être posé, c'est parce que la raison en possède *préalablement* une vision. Cette vision est l'acte même qui rend possible toute connaissance comme réflexion de l'existence sur soi-même, c'est-à-dire comme conscience de soi. La vision nous ramène par réduction à la raison comme *fait absolu*² de l'intelligibilité, c'est-à-dire comme fondement de son existence comme raison³. La raison s'« origine » dans un acte absolu par lequel elle *se vit* immédiatement⁴ comme acte de savoir et *se reçoit* en fait comme être vivant, c'est-à-dire comme vie s'auto-affectant.

Dans cette autodécouverte intérieure à l'essence et dans cet auto-anéantissement, la vision *est* cependant de toute manière, et elle est avec sa *détermination fondamentale* immuable, qui est d'être une expression. L'être devant lequel elle s'anéantit n'est nul autre que son propre être supérieur, devant lequel s'évanouit l'être inférieur qu'il faut objectiver comme vision ; c'est pourquoi son être porte originellement le caractère d'exprimer, et c'est pourquoi cet être, dont nous avons vu la réalité absolue, s'exprime⁵.

Cet être de la raison, s'il est seulement intuitionné, est le fondement de toute objectivité pour la raison⁶, mais s'il est vécu comme « acte absolu d'expression »⁷ de la raison, il manifeste la vie originaire de la raison, son élan. Chez Fichte, la *construction* de l'essence est liée à l'objectivation de l'activité originaire de la raison : elle porte sur le *Was*⁸, sur *ce qu'*est la vision, comme acte originaire de la raison. Mais elle présuppose l'existence de cette vision (son *Daß*) accessible seulement par la réduction, c'est-à-dire la *dérivation génétique* de la vision comme expression originaire de la Vie⁹. En fait, la vision permet seule de penser un acte de

1. *FWX*, 311 et 312 ; trad. de D. Julia, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 265.

2. *FWX*, 306.

3. *Ibid.*

4. *FWX*, 299. Voir aussi *GA* II, 6, p. 212 (*WL* de 1801-1802).

5. *FWX*, 295 ; trad. citée, p. 247.

6. *FWX*, 297.

7. *Ibid.*

8. *FWX*, 301.

9. *FWX*, 302.

sortie de soi (expression) qui est intérieur à soi-même et s'accomplit immédiatement dans l'auto-anéantissement de son évidence: l'acte est son fait, le voir est le vu. Pour la raison, le fait qu'elle est à elle-même « le fondement de sa propre existence considérée ici comme un acte et une vie intérieure »¹ – ce fait la renvoie à un *se faire*² qui exprime sa *réceptivité originare* à l'égard de la Vie absolue³. Une lettre à Jacobi du 3 mai 1810 reprend à merveille l'enjeu de cette ultime réduction :

Sur notre véritable essence, aucune auto-observation factuelle ne peut donc nous donner d'éclaircissements ; car nous ne sommes jamais à nous-mêmes *donnés* en cette condition (et c'est pourtant par le *donné* seulement que porte l'observation) ; au contraire, nous pouvons seulement nous *faire* en vue de cette condition, dans la mesure où nous sommes donnés à nous-mêmes seulement comme *vie*, et nullement comme un *être* mort⁴.

Ainsi, la *Wissenschaftslehre* de 1804 tente une révision de la méthode pour envisager un rapport plus originare de la Vie avec elle-même dont la conscience finie serait seulement dérivée⁵. Mais un tel rapport ne peut être posé de manière arbitraire sans qu'apparaisse son rôle vis-à-vis de la genèse de la conscience de soi. En fait, le rapport originare que vise Fichte devrait éclairer la genèse de la réflexivité elle-même sans faire appel à une conscience de soi absolue, une réflexivité d'un ordre supérieur. L'enjeu est donc de trouver une forme de rapport « a-réflexif » qui n'annule pas la réflexivité comme le dualisme mort du sujet et de l'objet. Or ce rapport est précisément la donation originare de la Vie, c'est-à-dire un être qui ex-siste en soi-même, un être qui « sort de soi en soi-même », qui se donne intérieurement, un être qui apparaît dans l'affection du vivant par la Vie. Cet être n'est pas différent de soi en soi-même, comme essence de son apparition, même s'il peut être considéré comme différent de soi en tant qu'effet, c'est-à-dire de manière dérivée. L'apparaître, en effet, est un milieu de réflexion qui existe pour soi, mais qui n'est rien en soi. Le monde est ainsi milieu de réflexion de la Vie ou de l'Être, c'est le monde de la conscience, une conscience qui détermine cet apparaître selon ses lois comme nature infinie, la multiplicité concrète que formalise la *mathesis* et dont le corrélat est le monde de la Vie formé dans la conscience elle-même.

1. *FWX*, 303.

2. *FWX*, 309.

3. « *Résultat* : la raison, en tant qu'acte de *se faire* intuitionnante, pris dans son *intériorité* immédiate – et à ce titre *unité* absolue de son effet — se scinde dans la *vie* même de ce faire en être et en faire : en faire de l'*être* comme fait et non-fait, et en faire du *faire* comme également originare et non originare, c'est-à-dire comme reproduit : et cette disjonction, ainsi exprimée, est la disjonction absolument originare » (*FWX*, 309 ; trad. citée, p. 263).

4. Cité par E. Cassirer, *Les systèmes postkantien*s, trad. à l'initiative du Collège de philosophie, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983, p. 165, n. 48.

5. Cf. *Erste Wissenschaftslehre von 1804* (hrsg. von H. Gliwitzky, Kohlhammer, 1969), p. 164 et 165.

Pour Fichte, la pensée d'un monde sensible dont l'existence serait indépendante¹ de la Vie absolue est contradictoire parce qu'elle est contrainte de retirer l'indépendance accordée au monde en philosophie de la nature pour reconnaître Dieu comme seul être véritable dans sa théologie. L'existence indépendante du monde sensible est alors considérée comme une simple négation², comme une apparence sans véritable réalité d'être, une pure contingence qui marque la nécessité conçue en ce monde du sceau de l'hypothétique. Dès lors, le Dieu suprêmement réel n'est pas le monde apparent³ et le monde indépendant n'a qu'une vie apparente⁴. La contradiction de cette pensée est de poser à la fois une indépendance vide et un Dieu limité par une apparence d'altérité. Il aurait pourtant suffi de reconnaître l'indépendance absolue de la Vie originnaire et la dépendance du monde sensible dont l'existence manifeste l'être suprêmement réel de la Vie. Le monde apparaîtrait alors pour ce qu'il est effectivement, un concept qui représente une détermination de la conscience par rapport à la vie originnaire⁵. Si la pensée du monde sensible (cosmisme ou philosophie de la nature) consiste à identifier l'être réel à cette détermination, alors la philosophie première est nécessairement acosmiste⁶, c'est-à-dire liée à la réduction du cosmisme de la conscience pour penser la Vie originnaire comme donation intérieure et condition de possibilité de tout « empirisme », de toute perception d'une existence par la conscience.

Marc MAESSCHALCK,

Centre de philosophie du droit
Professeur à l'Université catholique de Louvain (ISP)
et aux Facultés universitaires Saint-Louis de Bruxelles.

1. Cf. *FWV*, 269. Le public français dispose maintenant de l'important dossier de défense constitué par Fichte face aux accusations d'athéisme grâce à la traduction précise et soigneusement annotée de Jean-Christophe Goddard (J. G. Fichte, *Querelle de l'athéisme suivie de divers textes sur la religion*, Paris, Vrin, 1993).

2. Cf. *FWV*, 265.

3. *Ibid.*

4. Cf. *Ibid.*

5. Cf. *Ibid.*

6. Cf. *FWV*, 269.