



HAL
open science

Aspects de l'évolution de la téléologie transcendantale de Kant à Fichte

Max Marcuzzi

► **To cite this version:**

Max Marcuzzi. Aspects de l'évolution de la téléologie transcendantale de Kant à Fichte. Finalité, sens et manque de sens : Perspectives et itinéraires de l'idéalisme allemand, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2013, Coimbra, Portugal. hal-01794898

HAL Id: hal-01794898

<https://hal.science/hal-01794898>

Submitted on 18 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Aspects de l'évolution de la téléologie transcendantale de Kant à Fichte.

Max Marcuzzi

Aix Marseille Université, IHP, EA 3276.

Dans les considérations qui suivent, on se propose de comparer certains aspects de la téléologie dans sa forme transcendantale chez Kant et chez Fichte. Nous tenterons ainsi d'interpréter le fait que chez Fichte la thématique de la destination de l'homme prend une place centrale avec deux conséquences importantes. D'une part, alors que chez Kant, la question de la téléologie est toujours située dans le domaine du jugement réfléchissant, elle passe chez Fichte dans le domaine de la croyance, dans le même temps où la croyance prend elle-même la forme d'une certitude morale qui prime sur toute certitude théorique parce qu'elle seule donne du *sens*. Le besoin subjectif de fixer un sens de la vie conduit ainsi à un recentrage sur la philosophie pratique qui elle-même ouvre à une dimension religieuse qui était absente chez Kant sous cette forme spéculative. On assiste ici à un renversement des hiérarchies : alors que pour Kant la religion était tenue dans les limites de la raison, et donc subordonnée à la moralité, chez Fichte la moralité n'est qu'une préparation au religieux, comme cela apparaît clairement dans *l'Initiation à la vie bienheureuse* où Fichte évalue le niveau de la conscience religieuse comme étant un point de vue sur l'existence supérieur à ceux de la légalité et de la moralité. De ce fait, l'essor de la question de la destination de l'homme chez Fichte fait de celle-ci le lieu de l'articulation du philosophique au religieux, ce qui conduit Fichte à abolir les nuances discursives mises en place par Kant – et que Kant considérait comme essentielles au discours transcendantal – entre un discours validé par une nécessité subjective et un discours validé par une nécessité objective. Pour Kant, la nécessité objective est celle sans laquelle l'*ordre des phénomènes* perdrait sa cohérence. La nécessité subjective est celle sans laquelle *notre pensée de l'ordre des choses* perdrait sa cohérence. Mais sous le régime général de la croyance et de la recherche du sens, cette nuance n'a plus chez Fichte la valeur essentielle, structurante, qu'elle avait chez Kant. Cela apparaît très nettement dans *La Destination de l'homme*, qui introduit une rhétorique nouvelle par rapport la langue distanciée et sereine de la philosophie classique qui est encore celle de Kant. Certes, Kant posait la question du sens, mais il la posait en technicien, par exemple à propos des catégories. Mais, en ce qui concerne le sens de la vie et du monde, la conscience du devoir et les postulats qui lui sont rattachés, ainsi que, sur un mode différent, *l'apparence* de la finalité, suffisaient pour Kant à constituer un cadre qu'il n'interroge pas plus avant. Ils donnent un sens suffisant dans le cadre de ce que peut fournir la philosophie. Chez

Fichte, au contraire, la question du sens devient une inquiétude profonde, manifeste dès ses écrits de jeunesse comme opposition entre une pensée de la nécessité naturelle et une conviction qu'apporte le sentiment moral concernant sa liberté. Tout se passe comme si chez Kant la loi (morale) était en soi porteuse d'un sens satisfaisant, alors que chez Fichte la loi n'est qu'une forme subordonnée que doit en quelque sorte vivifier un sens supérieur.

A cet égard, il semble que l'évolution de Kant à Fichte aille dans le sens de l'apparition d'un pathos de la question de la destination de l'homme, et d'un pathos de la question du sens en général, qu'on retrouvera chez Schopenhauer et chez Nietzsche. C'est un nouveau type d'inquiétude qui apparaît alors en philosophie, une inquiétude liée au fait que le rapport immédiat de la philosophie à la religion est rompu, de sorte que la certitude religieuse qui illuminait encore la philosophie de Descartes et de Leibniz fait place à la nécessité d'une refondation philosophique du sens qui s'exprime dans une rhétorique nouvelle. Sans doute pourrait-on montrer que cette question du *pathos du sens* n'est pas sans lien avec la discussion de Fichte avec Jacobi sur la question du nihilisme. Car de fait, l'effondrement ontologique, chez Fichte, du théorique, qui n'est plus qu'un système nécessaire d'images, conduit à une perte du sens qu'on retrouve dans les analyses du monde comme représentation chez Schopenhauer, où les phénomènes s'enchaînent suivant l'ordre de la causalité d'une manière totalement insensée. Le sens ne vient que de la volonté, c'est-à-dire de ce qui se manifeste comme sentiment et comme pathos corporel.

Mais, paradoxalement, le développement de cette part subjective de la philosophie, où la croyance finit par s'exprimer dans le langage du savoir le plus certain, le plus indubitable, a une incidence théorique majeure, puisqu'elle permet de théoriser l'intersubjectivité qui, sans elle, reste incompréhensible. Par-là, le système de Fichte gagne en extension par rapport à Kant, chez qui la pluralité des sujets relevait du factuel pur, et ne trouvait donc pas de place dans le système de la raison. Il était impossible de le déduire a priori.

C'est ce que nous allons essayer de montrer en abordant successivement la question de la téléologie appliquée à l'homme chez Kant puis chez Fichte, essentiellement dans la *Destination de l'homme* pour ce dernier.

I. Chez Kant, on peut distinguer trois formes de téléologies rapportées à l'homme - une téléologie naturelle, une téléologie théorique et une téléologie morale.

a) La téléologie naturelle chez Kant.

Kant aborde dans une perspective purement réfléchissante la question de la finalité naturelle de l'homme dans divers textes. Il le fait tout d'abord en considérant la finalité de l'homme à partir de ses dispositions et de sa condition psycho-physiques, c'est-à-dire en envisageant l'homme en tant qu'il compose une « classe d'animaux »¹. Ainsi dans *Vers la paix perpétuelle* note-t-il que l'homme est destiné par la nature à vivre dans tous les climats, et, sous l'effet des guerres, à se répandre sur toute la terre². Au terme de ce processus de dispersion instauré par la nature, les hommes vivent partout sur terre, et partout donc les hommes sont au voisinage les uns des autres, ce qui les conduit à se constituer en États, afin de pouvoir résister à la puissance de leurs voisins.

L'organisation politique intérieure des États est également présentée comme étant conditionnée par la nature, de telle sorte que l'homme, mû par son « insociable sociabilité », soit conduit « de l'état brut à la culture » où il peut développer ses talents et former son goût. Dans le même temps, l'homme est conduit à évoluer depuis sa « grossière disposition naturelle au discernement moral » jusqu'à la capacité de juger et agir suivant des « principes pratiques déterminés » et jusqu'à pouvoir constituer « un tout *moral* »³.

D'un point de vue simplement naturel, la destination de l'homme est de développer toutes les dispositions de ce dernier. Et, dans cette perspective, une « société civile administrant universellement le droit »⁴ apparaît comme étant un moyen afin de rendre ce développement possible. Dans ce contexte donc, il apparaît que la nature détermine l'homme en un sens strictement politique, au sens où la politique relève encore du naturel ; Kant dit en effet que « le dessein suprême de la nature » concernant l'homme est « le développement de toutes ses dispositions »⁵. Du point de vue naturel, la morale sert le développement des dispositions naturelles de l'homme.

L'homme est ici dans la situation de toutes les créatures, au sens où, selon la Première proposition de l'*Idée d'une histoire universelle*, « toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se déployer un jour de façon exhaustive et finale ». L'idée de destination (*Bestimmung*) est donc liée à l'idée de dispositions originelles (*ursprüngliche Anlagen*), lesquelles sont elles-mêmes fonction du dessin de la nature (*Naturabsicht*). Ce qui permet à Kant d'affirmer cette universalité des dispositions naturelles chez tous les animaux est simplement l'observation. Les organes sont finalisés. Mais c'est aussi une exigence rationnelle de sens, puisque « si nous nous

¹ E. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, t. III, 1986, p. 359.

² *Id.*, p. 357.

³ *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, t. II, 1985, p. 192.

⁴ *Id.*, Cinquième proposition, *op. cit.*, p. 193.

⁵ *Id.*, p. 194.

écartons de ce principe » de la « doctrine téléologique de la nature », nous n'avons plus affaire qu'à « une nature qui joue sans aucun but ; et l'indétermination désolante vient prendre la place du fil conducteur de la raison »¹. La menace de l'absurdité de la nature est ainsi évacuée en une phrase, comme ne prêtant pas davantage à discussion face à l'évidence de la téléologie naturelle, même si celle-ci est incompréhensible pour l'entendement.

Toutefois, la manière dont la nature fixe la destination de l'homme est ambiguë. En effet, d'un côté Kant dit que l'homme se caractérise par le fait que, même au niveau de sa vie simplement naturelle et sensible, le développement de ses dispositions n'est pas le fait de l'instinct, mais est « son œuvre propre »², c'est-à-dire que bien que ses dispositions soient naturelles, et que sa destination soit fixée par la nature, il lui revient de les réaliser. Mais d'un autre côté, Kant affirme que non seulement la nature dispose le cadre qui rend possible - voire même nécessaire - le développement des dispositions de l'homme, mais elle force celui-ci à les développer, même contre son désir. Ainsi dans *Vers la paix perpétuelle* Kant affirme-t-il « *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* », c'est-à-dire que si la nature veut qu'une chose arrive, « elle le fait elle-même, que nous le voulions ou non »³. Il faut donc préciser que l'homme doit vouloir accomplir sa destination morale, mais que s'il ne le veut pas, et s'il n'y œuvre pas, la nature le fait à sa place. Que l'action de l'homme soit l'œuvre propre de celui-ci est ce qui la rend morale, mais ce n'est pas ce qui garantit qu'elle se produira. Cette garantie est plutôt donnée par la nature elle-même.

De ce fait, il apparaît selon Kant que la nature est disposée de manière à conduire l'humanité à l'instauration d'ordres politico-juridiques déterminés dans le domaine du droit politique, du droit international et du droit cosmopolitique. Le rôle de la guerre reste ici déterminant. En effet, comme Kant l'a déjà indiqué dans *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, la menace qu'exercent les États constitués⁴ sur les peuples voisins conduit ces derniers à se constituer également en États. Ainsi se constitue naturellement une pluralité d'États.

Au sein de ces États, leur insociable sociabilité conduit les hommes à se rassembler, de telle manière que, par le jeu de « l'action et la réaction des divers penchants »⁵ il en résulte une organisation républicaine, qui se trouve également être la seule « totalement conforme aux droits de l'homme »⁶ parce que le pouvoir exécutif s'y trouve séparé du législatif, alors que dans le despotisme, le législateur exécute ses propres lois. Or non seulement la constitution républicaine est la seule conforme aux droits de l'homme, mais elle est aussi celle que doivent vouloir des agents même immoraux mais intéressés, s'ils veulent rationnellement défendre leurs intérêts, pour autant

¹ *Id.*, Première proposition, *op. cit.*, p. 189.

² *Id.*, Troisième proposition, p. 191.

³ *Vers la paix...*, *op. cit.*, p. 359.

⁴ On ne peut donc pas faire valoir ce mode de constitution pour le tout premiers États constitués.

⁵ *Vers la paix*, *op. cit.*, p. 359.

⁶ *Ibid.*

que l'intérêt bien compris d'individus qui se contrarient doit conduire ceux-ci « à se ranger sous le pouvoir coercitif d'une législation »¹. Le mouvement de la nature, ici exprimé par l'égoïsme des individus, est donc conforme au droit, et si les hommes doivent moralement instaurer une république, c'est la nature qui s'en charge s'ils ne le font pas.

Au niveau du droit international, la nature veut l'indépendance réciproque des États afin de prévenir ainsi la constitution d'un État universel dans lequel, selon Kant, les lois n'auraient plus aucune vigueur, de sorte que c'est l'anarchie qui y règnerait. Elle obtient ce résultat par la diversité des langues et des religions, qui empêche cette constitution d'une monarchie universelle, de sorte que, selon Kant, après une phase où cette diversité sera un facteur de guerre, elle apportera entre les États un équilibre conforme aux « principes mêmes du droit des gens »², grâce au progrès de la civilisation, qui par ailleurs les rapprochera « dans leurs principes »³.

Enfin, l'esprit de commerce, où chacun cherche simplement son propre intérêt, s'oppose à toute entreprise belliqueuse qui l'entraverait, et instaure ainsi entre les États un état de paix conforme au droit cosmopolitique.

La nature permet ainsi l'instauration d'une situation qui présente tous les traits extérieurs de la moralité. Soit, alors, cette situation conserve une valeur naturelle, et vaut parce qu'elle favorise le développement de toutes les dispositions naturelles de l'homme, soit elle vaut au-delà d'elle-même, parce qu'elle rend possible une véritable moralité qui la dépasse, et dans ce cas la nature n'assure plus simplement le développement des dispositions naturelles de l'homme pour elles-mêmes, mais dans la perspective du passage au stade de la moralité, c'est-à-dire dans la perspective de la destination non plus naturelle mais morale de l'homme.

Avant d'aborder celle-ci, il importe toutefois d'aborder brièvement la téléologie théorique de l'homme.

2) La téléologie théorique.

Il y a en effet une téléologie théorique, du fait de la nature même de la raison. La Dialectique de la raison pure de la *Critique de la raison pure* montre que, par sa nature-même, la raison a une fonction structurante pour l'usage suivi de l'entendement. La raison assigne ainsi une tâche à l'entendement, qui certes n'est pas un devoir, au sens d'une contrainte à la fois subjective et objective, mais au sens d'une contrainte subjective à étendre et à unifier autant que possible le

¹ *Ibid.*

² *Id.*, p. 362.

³ *Id.*, p. 361.

savoir établi par l'entendement. La tâche qui est ainsi assignée à l'homme par la raison est d'être un chercheur selon des modalités qu'elle lui fixe a priori.

En effet, comme toute nature, selon Kant, la nature de la raison est finalisée. Cela a pour conséquence que, conformément à cette finalité, la raison a un usage légitime, en plus de son « penchant naturel à outrepasser ces limites »¹ qui sont propres au champ de l'expérience, entraînant ainsi la pensée à errer en matière de psychologie rationnelle, de cosmologie rationnelle et de théologie rationnelle. Et donc, à côté de cet usage sophistique, les idées transcendantales ont, pour autant qu'elles sont fondées dans la nature de notre raison, leur bon usage, qui est régulateur², puisque, selon Kant, « tout ce qui est fondé dans la nature de nos facultés doit nécessairement être conforme à une fin et en accord avec leur usage légitime ». Ce qui est ainsi visé par la raison est la « *dimension systématique* de la connaissance »³, c'est-à-dire la reconduction de la « grande diversité des connaissances de l'entendement au plus petit nombre de principes (de conditions universelles) et à y produire par-là la plus haute unité »⁴. Donc, la raison est en sa nature téléologiquement orientée vers la production de cette unité du savoir.

Comme il y a trois catégories de la relation, il existe trois formes de rapports dans les catégories et les jugements, et donc trois types de raisonnements ainsi que, corrélativement, trois axes téléologiques où la raison engage, de par sa propre nature, une recherche vers l'unité inconditionnée. Donc, eu égard au jugement catégorique, elle recherche un sujet qui ne soit plus prédicat ; dans le cadre du jugement hypothétique, elle cherche un inconditionné pour toutes les séries conditionnées ; et, pour ce qui concerne le jugement disjonctif, elle recherche un inconditionné à la synthèse disjonctive des parties dans un système. Les idées qui correspondent à ces inconditionnés sont donc produites conformément à la dynamique de la nature même de la raison. Et en tant que productions de la raison elles ont pour fonction positive de conduire mieux et plus loin l'usage de l'entendement⁵. Mais, du fait d'une harmonie constatée entre la structure de ces idées et la structure de la représentation, Kant rapporte celles-ci aux trois manières dont nous pouvons envisager nos représentations : un inconditionné peut en effet être rapporté à chaque manière possible d'envisager les représentations : parce que toutes nos représentations peuvent être considérées en relation au sujet, la recherche logique d'un sujet est rapportée au sujet pensant qui

¹ *Critique de la raison pure*, « Appendice à la Dialectique transcendantale », « De l'usage régulateur des idées de la raison pure », Paris, Garnier-Flammarion, 2006, trad. A. Renaut, p. 559.

² *Id.*, 561.

³ *Ibid.*

⁴ *Id.*, p. . 336.

⁵ *Id.*, p. 351.

sera ainsi idéalement déterminé dans son unité absolue dans le cadre d'une psychologie rationnelle ; parce que nos représentations peuvent considérer la relation des phénomènes entre eux, la recherche logique d'un inconditionné pourra être rapportée à l'absolue unité de la série des conditions du phénomènes dans le cadre d'une cosmologie rationnelle ; et enfin parce que nous pouvons considérer en tant que représentation tous les objets de la pensée en général, la recherche logique de l'inconditionné pourra être rapportée à l'absolue unité de la condition de tous les objets de la pensée en général dans le cadre d'une théologie rationnelle. La forme des procédés logiques et des raisonnements conduit ainsi respectivement à l'établissement de l'idée d'un sujet, d'un monde et de Dieu, lesquels, pour autant qu'on ne les interprète pas à tort comme renvoyant à des êtres, « nous sont données comme tâches par la nature de notre raison »¹. Cette tâche est notre finalité théorique en tant qu'êtres rationnels connaissants.

Ainsi l'idée d'un être suprême apparaît-elle comme ayant pour fonction de nous représenter par son intermédiaire, et donc indirectement, tous les objets dans leur relation synthétique les uns aux autres. Notre raison nous conduit donc à envisager les choses comme si elles tenaient leur existence d'une intelligence suprême, de manière qu'en fonction de cette idée nous cherchions « la constitution et l'enchaînement des objets de l'expérience en général »². De même nous sommes au plan psychologique conduits à considérer tous les phénomènes, tous les actes, toutes les représentations de notre esprit comme si celui-ci était une substance qui existe de manière permanente. Et nous sommes enfin, au plan cosmologique, également conduits à rechercher sans fin les conditions des phénomènes naturels. Dans tous les cas, la raison donne à ses principes une valeur régulatrice pour un usage empirique à l'égard des connaissances qu'elle permet d'unifier.

Toutefois, comme l'indique Kant dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, poser une telle idée est conditionné par le fait de vouloir accéder à la connaissance qui lui correspond. Nous ne devons donc « admettre l'existence de Dieu que « si » <...> nous voulons juger des causes premières de tout ce qui est contingent »³. De ce fait, même si, comme on vient de le voir, la raison, par sa nature, nous fixe comme tâche de juger des causes premières de tout ce qui est contingent, cette tâche, correspondant à une nécessité de nature, n'a pas le sens d'un devoir. Elle est une nécessité structurelle sans être une obligation.

¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », « Appendice à la Dialectique transcendantale », « Du but final de la Dialectique naturelle de la raison humaine », Pléiade, p. 1266.

² *Id.*, p. 1267.

³ E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, A. Philonenko (éd.), Paris, Vrin, 1979, p. 81.

c) La téléologie morale.

En revanche, dans le domaine moral, le besoin de la raison est inconditionné et correspond à un devoir, et non plus seulement à une tâche. Et de fait, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant insiste sur le fait que la raison a, au plan général de l'action, une finalité essentiellement morale, car dans la mesure où elle ne peut manifestement pas assurer de rendre l'homme heureux, sa fonction ne peut être que la détermination du devoir. Kant reprend alors le point de vue de la finalité de la nature, en notant que si, eu égard à l'homme, « la nature avait eu pour but spécial sa conservation, son bien-être, en un mot son bonheur, elle aurait bien mal pris ses mesures en choisissant la raison de la créature pour réaliser son intention »¹. L'instinct s'en acquitte mieux, car la raison ne connaît pas le « plan du bonheur et des moyens d'y parvenir »².

Puisque donc, tout en étant une puissance pratique, la raison n'est pas capable de gouverner le désir de manière à atteindre scientifiquement le bonheur, c'est-à-dire qu'elle n'est pas capable de rendre prudent avec certitude, et de fournir de véritables lois pragmatiques, sa véritable destination est « de produire une volonté bonne »³ en soi-même.

Ici se révèle la destination ultime de la raison. Il apparaît alors que la destination morale de l'homme est en un sens l'affaire de l'homme lui-même, et en un sens l'affaire de la nature. La question est de savoir dans quelle mesure elle est l'une et l'autre.

Lorsqu'on oppose l'homme et sa nature, c'est relativement à l'usage de la liberté. La nature de l'homme détermine la fin de l'homme de manière nécessaire, et sans que l'homme ait la représentation de cette détermination. La liberté consiste en revanche à se déterminer en fonction de la représentation d'une loi. Mais la liberté n'est vraiment affranchissement de la nature que si la représentation en question n'a rien de naturel, et que donc elle est purement rationnelle. Par conséquent, tout acte libre repose sur un choix conforme à la représentation de la loi morale, laquelle ne peut être que la représentation de la forme universelle, nécessaire et non contradictoire d'une loi en général. Or, parce que la conscience de la loi est, selon Kant, un fait de la raison, l'homme échappe à sa naturalité par la simple possibilité de toujours pouvoir se décider pour ou contre la loi morale. Et par là même il semble échapper à la téléologie naturelle.

Mais la décision, ou le choix, ne sont pas encore l'action, et c'est pourquoi la question est aussi et surtout de savoir comment l'homme peut échapper à la naturalité lorsqu'il agit moralement

¹ *Op. cit.*, t. II, p. 253.

² *Ibid.*

³ *Id.*, p. 254.

dans la nature.

Deux manières (au moins) d'interpréter Kant sont ici possibles. L'une insiste sur la double causalité mise en place par la solution de la Troisième antinomie dans la *Critique de la raison pure*, l'autre insiste sur la causalité de la raison sur le sentiment du respect.

Voyons, tout d'abord, le principe de la double causalité mise en place par la *Critique de la raison pure*. Il apparaît dans la solution de la troisième antinomie qu'on peut admettre que certains événements obéissent à la causalité naturelle (car aucun phénomène ne peut y déroger) tout en étant causés par une causalité libre. Comme le résume J. Rivelaygue dans ses *Leçons de métaphysique allemande*, : « chaque acte s'explique très bien par les antécédents et les phénomènes antérieurs, les instincts et les impulsions de la nature humaine, mais aussi par une décision libre du sujet qui le rend responsable »¹. Or cette situation, que Kant présente comme n'étant pas contradictoire, est selon J. Rivelaygue incompréhensible : en effet, demande ce dernier, « comment un acte peut-il être dans le même temps créé par une décision libre et déterminé par des antécédents ? »². Il n'y a pour cela qu'une seule explication possible, qui nous renvoie à la finalité naturelle de l'homme : c'est que pour qu'une action obéisse à cette double causalité, il faut que celle-ci soit produite naturellement, et que dans le même temps elle soit voulue rationnellement, c'est-à-dire que la raison doit comprendre la conformité avec l'impératif catégorique de cette action qui se produit naturellement, et la vouloir pour ce motif. Ce n'est bien sûr possible que si ce qui est produit naturellement *peut* être voulu, et correspond donc à ce que la volonté libre aurait produit si elle était elle-même douée d'efficace – si elle était une force agissante. Mais à ce compte, l'homme n'aurait qu'à produire de bonnes intentions, et la nature aurait la charge de produire le contenu des actions morales, de sorte qu'« on aboutirait à une morale sans effectivité »³, non pas au sens où les actes ne seraient pas moraux, car ils le seraient, mais au sens où ils ne seraient pas directement produits par la raison, car alors en fin de compte la raison s'avèrerait ne pouvoir être pratique que pour l'intention et pas pour les actes eux-mêmes. Cette solution est donc, comme le souligne J. Rivelaygue, purement *formelle* ; en effet, « le contenu moral de l'acte ne se situe pas dans le contenu de l'acte, mais dans sa forme, dans son intention »⁴, tandis que l'élément naturel, donc le contenu de l'acte, « se transforme de lui-même pour que la forme de la moralité puisse s'y imposer »⁵. Or puisque Kant exclut qu'une telle

¹ J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, t. II , Grasset, 1992, p. 206.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Id.*, p. 206.

⁵ *Id.*, p. 207.

transformation puisse se produire par hasard, il faut qu'une finalité naturelle conduise l'élément naturel à se conformer à la forme légale de la moralité. La moralité n'est donc possible que dans le cadre d'une histoire téléologique où l'opposition des intérêts antagonistes produit un accord qui, quoique pathologiquement extorqué, c'est-à-dire motivé naturellement, correspond aux exigences de la raison. Comme le note J. Rivelaygue, cela implique bien que « l'*intention* morale trouve un *contenu* qui lui est conforme sans l'avoir causé ». En ce sens, la téléologie naturelle que nous avons abordée précédemment ne fait pas que préparer la moralité, elle la réalise.

Cela veut dire que la liberté ne peut s'exercer que si elle se rapporte à une nécessité qui s'est d'elle-même conformée à elle. Et cela revient à dire surtout que la légalité doit être établie et assurée par l'État pour que la moralité puisse exister, et renvoie donc à la téléologie naturelle de l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*.

La seconde façon d'interpréter la manière dont l'homme agit dans la nature chez Kant centre l'analyse sur le respect. En effet, le respect montre qu'une action de la forme morale sur la détermination naturelle n'est pas impossible, puisque le respect est justement l'effet d'une telle action de la raison sur la sensibilité. Donc, pour la production du respect lui-même, la causalité naturelle disparaît. Mais pour ce qui concerne l'acte lui-même, celui-ci peut bien être considéré comme relevant de la causalité naturelle, car le respect est lui-même, en tant que sensible, la cause d'un acte également sensible, et en ce sens la causalité naturelle est conservée également. L'acte n'en a toutefois pas moins un sens moral parce que le respect le rapporte à la loi. Tout ce qui est fait par respect est donc accompli à la fois naturellement (puisque le respect est un mobile sensible) et rationnellement (car le respect est l'expression subjective dans la sensibilité d'une loi objective de la raison).

Et donc, si la thématique de la double causalité permet de penser seulement un dépassement formel de la naturalité, la seconde permet de penser un dépassement à la fois formel et matériel, puisque la loi motive l'intention et l'action, au travers de cette interface qu'est le respect.

Il est pourtant impossible d'affirmer que le dépassement de la naturalité, et donc d'une détermination naturelle de la destination de l'homme, soit acquise de façon univoque par le respect. Car l'agent respectueux est toujours un agent individuel. Mais dès que l'on prend en considération des populations entières, il devient impossible de s'assurer d'une unité d'action morale. Ainsi que le dit Kant dans l'opuscule *Il se peut que ce soit vrai en théorie mais en pratique cela ne vaut rien*, « les hommes <...> se contrariant réciproquement dans leurs desseins, ils auraient du mal à s'unir à

cette fin <c'est-à-dire en vue d'un progrès moral> à partir d'une libre visée à eux »¹. C'est pourquoi, ajoute Kant, le progrès, entendu aussi en un sens moral, ne dépend « pas tant de ce que *nous* faisons (par exemple l'éducation que nous donnons aux jeunes gens) ni de la méthode que *nous* devons pratiquer pour le mettre en œuvre, que de ce que la *nature* humaine fera en nous et avec nous pour nous *contraindre* à suivre une voie dans laquelle nous ne nous serions pas facilement engagés de nous-mêmes »². Dès qu'on passe à la moralité collective, on revient donc à la téléologie naturelle, de sorte que le dépassement de la finalité simplement naturelle, correspondant à la seconde interprétation que nous avons vue plus haut, ne peut avoir lieu qu'au plan individuel. Collectivement c'est la finalité naturelle qui accomplit la destinée morale de l'homme, c'est-à-dire que, paradoxalement, la liberté de ce dernier n'est rendue effective que par la nécessité.

Les deux lectures de Kant que nous avons évoquées plus haut ne s'opposent donc pas mais correspondent à deux niveaux différents d'appréhension de la réalité humaine au plan moral, et à l'irréductibilité du collectif, auquel n'est pas directement applicable le type d'effectuation de la moralité qui vaut pour l'individu. Si l'individu peut, par le respect, échapper à la téléologie naturelle, et agir réellement par liberté, l'homme considéré collectivement est soumis, y compris dans sa vie morale, aux orientations qui lui sont assignées par sa nature.

Mais les orientations qui sont assignées à l'homme par la nature étant identiques à celles qui lui sont imposées par sa propre raison, on peut indifféremment considérer que la téléologie naturelle est une partie de la téléologie rationnelle, ou que la téléologie rationnelle est une partie de la téléologie naturelle, si du moins on ne limite pas la nature à l'ordre de la nécessité mécanique, et qu'on la renvoie à un substrat suprasensible intelligent, c'est-à-dire si on admet qu'il y a une raison active de façon immanente dans la nature. En un sens, l'homme est, du fait de sa nature rationnelle, la « fin dernière de la nature »³, mais seulement pour autant qu'il puisse réaliser des fins que la nature ne peut pas réaliser elle-même. Or, si l'on se réfère à ce qui a été vu à l'instant, il apparaît que la nature peut très bien réaliser tout le contenu des fins morales de l'homme. La seule chose qu'elle ne puisse faire, c'est les réaliser en tant que morales, c'est-à-dire en tant que voulues librement. La seule chose que la nature ne puisse donc pas produire, ce sont donc des intentions.

¹ E. Kant, *Il se peut que ce soit vrai en théorie mais en pratique cela ne vaut rien*, op. cit., t. III, p. 297. Cf. Alexis Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, *Vrin*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1976.

² *Id.*, p. 296.

³ *Critique de la faculté de juger*, op. cit., t. II, p. 1233.

Elles seules échappent à toute forme de téléologie, et sont pleinement libres.

Les deux finalités – la finalité naturelle et la finalité de l'homme qui se pose en tant que sujet libre (moral) – convergent donc, sans pourtant s'identifier, car leur différence formelle – manifeste dans le fait psychologique de l'intention – est irréductible. De ce fait, la destination globale de l'homme apparaît comme étant une synthèse de deux destinations et de deux ordres de causalité où paradoxalement la nature, que l'homme devrait soumettre, réalise en fonction de sa nécessité propre ce que celui-ci devrait réaliser librement et que, en tout état de cause, il doit se contenter de *vouloir* librement.

II. La destination de l'homme selon Fichte.

Pour surmonter ce paradoxe, il faudrait pouvoir unifier totalement les deux destinations, la destination naturelle et la destination morale. C'est ce que prétend faire Fichte en réduisant la nature à la représentation et à un « système de pures images »¹, et, corrélativement, en situant la réalité dans le sujet : « on peut penser ce que l'on veut de la réalité du monde sensible hors de moi ; la réalité, je l'ai, je la possède : elle réside en moi et trouve en moi son origine »². La destination de l'homme est l'agir. Elle est constituée par une tendance à l'auto-activité qui est immanente à l'homme, et par une capacité, également immanente à l'homme, à produire absolument des concepts de fins. Selon Fichte, l'homme a la possibilité de réaliser volontairement ce vers quoi il tend. Cette tendance exprime sa capacité spontanée à agir et à ne pas être simplement le spectateur de ses représentations. En fait, je peux déterminer le cours de mes représentations et cette prise de contrôle de moi par moi-même est ma destination.

Inversement, si l'on acceptait l'idée que « la plupart des bonnes résolutions sont pour ce monde entièrement perdues », et que « les passions humaines les plus basses, les vices des hommes et leurs méfaits produisent, en revanche, plus sûrement une amélioration que les efforts de l'homme juste »³ - comme on peut le comprendre chez Kant, où c'est l'égoïsme qui paradoxalement conduit au progrès moral, alors la « loi morale dans notre cœur serait vide et superflue, <...> et il nous faudrait refuser l'obéissance à cette voix de notre conscience et la réprimer comme une divagation absurde et folle »⁴. Avec cette critique en filigrane de la théorie kantienne de l'efficace de la

¹ Fichte, *La Destination de l'homme*, Paris, GF, p. 149. Trad. J.-C. Goddard.

² *Id.*, p. 155.

³ *Id.*, p. 185.

⁴ *Id.*, p. 186.

téléologie naturelle, il apparaît que seule l'unification moniste du réel peut préserver la réalité de la morale : en supprimant la téléologie naturelle, on fait reposer le progrès moral sur la seule volonté de l'homme et sur l'aptitude de celui-ci à prolonger cette volonté par des actions effectives.

Le décalage par rapport à Kant tient donc ici en ce que Kant opposait nature et liberté tandis que Fichte oppose de simples images – qui ne sont rien d'autre que mes représentations, et auxquelles tout être indépendant est donc refusé - à la spontanéité créatrice du sujet. Et c'est ensuite au sein même de cette spontanéité qu'il distingue une tendance pure et en quelque sorte aveugle, et une tendance doublée de compréhension et de volonté. L'essentiel est ici que la volonté et la tendance ne s'opposent pas à l'intérieur du sujet, car la volonté permet simplement que ce que réalise la tendance se trouve réalisé volontairement et consciemment par moi, ce par quoi je m'approprie moi-même, de sorte que par une telle appropriation : « je suis de part en part ma propre créature »¹, appropriation qui commence par le fait que « je produis, moi seul et par moi-même, l'intégralité de ma manière de penser, comme le point de vue que j'ai sur la vérité en général »².

En supprimant l'opposition entre moi et la nature, Fichte rend possible une action du sujet qui ne s'oppose pas matériellement aux réalisations de la nature, car

la nature, en laquelle j'ai à agir, n'est pas un être étranger qui aurait été réalisé sans tenir compte de moi, un être dans lequel je ne pourrais jamais pénétrer. Elle est formée par les lois de ma propre pensée et doit donc bien nécessairement s'accorder avec elles. <...> elle n'exprime partout que des relations et des rapports de moi-même avec moi-même »³

Sur ce fondement la destination naturelle de l'homme ne se laisse donc plus distinguer de sa destination rationnelle, et ce que Kant opposait se trouve ainsi unifié.

L'accord de la représentation et de la tendance permet de faire en sorte que ma vie ne soit pas un jeu vide. Elle trouve sa destination dans cet accord : « quelque chose doit avoir lieu simplement parce que cela doit avoir lieu, à savoir ce que la conscience morale exige à présent précisément de moi, de moi qui me trouve dans cette situation »⁴. Et pour autant que ce qui doit avoir lieu doit avoir lieu dans le monde, celui-ci est posé comme réel. Le monde, ontologiquement déréalisé au plan théorique, se trouve restauré dans sa réalité au plan moral. Toutefois, le monde tel qu'il est à chaque instant donné n'a aucune valeur, si ce n'est « dans la mesure où il m'est permis de considérer cet état

¹ *Id.*, p. 160.

² *Id.*, p.161.

³ *Id.*, p. 162.

⁴ *Id.*, p. 162, 163.

de choses comme un moyen en vue d'un meilleur état, comme un point de passage vers un état plus élevé et plus parfait »¹. La destination de l'homme fixe ainsi la destination du monde, parce que ce dernier n'est que la représentation de l'homme, et que la destination de l'homme fixe la destination de ses propres représentations.

N'existant pas par elle-même, la nature ne réalise rien par elle-même. Elle est inerte. L'action de l'homme sur elle peut et doit la rendre prévisible et docile à la volonté² parce qu'elle n'a pas en elle de ressource pour se reformer d'une manière contraire à cette action. Parce que la nature est entièrement plastique et soumise à l'action de l'homme, tout se passe comme si elle était en elle-même orientée de façon téléologique conformément aux exigences de la raison³.

De même les relations entre les hommes doivent-elles selon Fichte évoluer de manière que soient établis des États qui assurent la paix intérieure et extérieure, au terme d'un processus où l'oppression d'une classe dominante sur une classe dominée aura été poussée si loin qu'elle devra aboutir à une évolution égalitaire. Un premier État digne de ce nom sera ainsi instauré, à partir duquel d'autres devront se constituer jusqu'à ce que soit établi un ordre étatique mondial pacifique⁴ où faire le mal ne présentera plus aucun avantage, et où les hommes dépasseront leurs divisions et leur égoïsme pour faire front contre la « nature résistante et informe »⁵. Dans *La Destination de l'homme*, Fichte décrit ainsi une société formant un tout où chaque individu agit pour le bien du tout, et jouit de ce bien comme de son bien propre. Il présente cette situation comme n'étant pas seulement un idéal régulateur, mais une possibilité réelle, c'est-à-dire une fin de notre vie terrestre : « ce but doit devenir effectif, il faut qu'il le devienne. Il faut que ce but soit atteint dans un temps quelconque »⁶.

L'homme peut atteindre sa destination. La moralisation de l'humanité terrestre n'est donc pas un processus idéal et infini, mais, ainsi que le dit Fichte alors, « ce but terrestre est concevable ; il peut être atteint et il est fini »⁷. C'est pourquoi se pose alors la question de savoir ce que sera la vie de l'humanité une fois qu'elle aura atteint sa destination : « la première génération qui aura atteint cet état ne pourra rien faire de plus que persister en lui et le soutenir le plus vigoureusement

¹ *Id.*, p. 170.

² *Id.*, p. 172. Même si Fichte parle en cet endroit le langage de la téléologie naturelle. Cf. la note de J.-C. Goddard sur ce passage.

³ *Id.*, p. 173.

⁴ *Id.*, p. 178, 181.

⁵ *Id.*, p. 182.

⁶ *Id.*, p. 183.

⁷ *Ibid.*

possible, avant de mourir et de laisser après elle des descendants qui feront comme elle et laisseront à leur tour des descendants qui feront de même. Mais alors l'humanité s'immobiliserait dans sa course : c'est pourquoi son but terrestre ne peut être son but suprême »¹.

La question est donc de savoir alors si le but terrestre est le seul que l'homme puisse ou doive s'assigner ; autrement dit, si la destination de l'homme est purement terrestre. Fichte affirme que

si le dessein entier de notre existence était de produire un état terrestre de notre espèce, alors il suffirait qu'un mécanisme infaillible détermine notre agir extérieur, et nous n'aurions pas besoin d'être autre chose et plus qu'un rouage bien ajusté à la machine entière. Alors la liberté ne serait pas seulement vaine, mais elle serait même contraire à la fin poursuivie »²

Autrement dit, dans un cadre strictement terrestre comme l'est celui de la morale kantienne, « la bonne volonté serait parfaitement superflue »³, car pour tout ce qui peut être réalisé de manière sensible, la nécessité mécanique est plus efficace et plus directe que la causalité par liberté. La liberté ne prend donc sens que pour une destination suprasensible. Ce qui compte, pour elle, n'est pas l'effet matériel en tant que tel des actions, mais ce que la volonté réalise par cette action dans le monde suprasensible. La volonté est ainsi « en soi et pour soi, une partie constitutive du monde suprasensible »⁴. Quoi qu'il en soit du résultat terrestre d'une action, la véritable fin de cette action n'est donc pas dans le monde sensible car « je ne vis et n'agis <...> dès à présent dans ce monde que pour l'autre monde »⁵. Et je ne peux produire d'effets dans cet autre monde sans au moins vouloir en produire dans le monde terrestre⁶.

Fichte affirme donc que l'homme doit avoir une fin située au-delà de cette vie. C'est une conséquence du fait de concevoir l'humanité comme absolument active et de refuser que l'activité puisse se faire sur le mode de la simple répétition : l'activité doit être créatrice de nouveauté à l'infini, sans quoi elle n'a qu'un sens formel et n'est que mouvement ou agitation. Mais quelle est alors cette fin qui constitue la véritable destination de l'homme ? D'une part et tout d'abord, Fichte dit que « ce n'est pas seulement après avoir été arraché aux liens du monde terrestre que j'obtiendrai d'entrer dans le monde supraterrestre ; je suis et je vis déjà en lui <...> ce que vous appelez le Ciel

¹ *Id.*, p. 184.

² *Id.*, p. 187.

³ *Id.*, p.197.

⁴ *Id.*, p. 188.

⁵ *Id.*, p. 191.

⁶ *Id.*, p. 192.

ne se trouve pas au-delà de la tombe ; il est déjà là »¹. Mais d'un autre côté, Fichte dit ensuite que « l'homme doit <...> avoir une fin située au-delà de cette vie »² ; et cette fin au-delà de la vie est présentée comme une « vie future »³. Le supraterrestre est donc une partie déterminante de notre existence en cette vie, parallèlement à notre vie terrestre, mais il a une autre dimension qui ouvre à une autre vie que cette vie terrestre. Pourquoi ? Parce que les effets véritables de la volonté ne se trouvent pas dans le monde terrestre et doivent donc se trouver dans le monde supraterrestre. L'incomplétude des effets de la volonté dans le monde terrestre implique en effet selon Fichte la croyance en des effets supraterrestres, de manière à parachever la volonté en produisant une fin propre à cette vie future : « aussi sûrement que la raison est raison, la volonté doit agir absolument par elle-même, indépendamment des lois naturelles par lesquelles l'action est déterminée ; et c'est pourquoi toute vie sensible du fini annonce une vie supérieure »⁴.

Ce n'est que dans la vie future que toute réalisation mécanique, ayant lieu selon la nécessité dite naturelle, telle qu'elle existe dans le monde terrestre, disparaît. Autrement dit, parce que dans la vie future « il nous faut gagner nous-mêmes un commencement et un point d'appui déterminés » par notre volonté, ce n'est qu'en cette vie future que la concurrence kantienne de la nature et de la liberté pourra être pleinement surmontée, car alors seulement la nature aura totalement disparu : seule la volonté sera alors efficace et déterminante. La vie future ne permet donc pas seulement comme chez Kant, dans la *Dialectique de la raison pratique*, de rendre possible que notre bonheur soit proportionné à notre vertu ; elle permet aussi et surtout que notre volonté atteigne sa pleine causalité, et que donc elle soit pleinement elle-même en tant que cause, parce qu'alors elle produit pleinement son effet.

Toutefois, parce qu'il n'est pas certain qu'elle produise alors immédiatement pleinement son effet, il est possible que la prochaine vie renvoie à une troisième, et ensuite à une autre et à une autre à l'infini⁵. L'infini du rapport de la volonté à son effet est ainsi restauré de monde en monde

¹ *Id.*, p. 189.

² *Id.*, p. 192.

³ *Ibid.*

⁴ *Id.*, p. 195.

⁵ Il est vrai que dans *l'Initiation à la vie bienheureuse* Fichte affirme que l'homme peut atteindre à la béatitude par la religion et par la Doctrine de la science, et donne avec cette dernière les moyens d'y parvenir. Cette affirmation s'oppose-t-elle à la présente ouverture à l'infini ? On peut, pour répondre à cette question, noter tout d'abord que Fichte affirme dans la *Destination de l'homme*, comme nous l'avons noté plus haut, que l'homme peut et doit accomplir collectivement sa destination morale sur terre, si bien qu'il arrivera un moment où une génération d'hommes aura atteint son but et, n'ayant plus qu'à être ce qu'elle est, s'immobilisera dans sa perfection morale.

afin que la créativité de la volonté n'ait jamais de fin. L'ordre spirituel correspond au fait que, en tant qu'être raisonnable, je suis immortel. L'autonomie absolue de la raison et le fait que la volonté doit absolument avoir des conséquences impliquent la croyance en l'immortalité.

Parce que le monde terrestre ne tient sa réalité que du commandement du devoir, ce dernier est aussi à même de conférer sa réalité au monde supraterrrestre auquel il conduit à croire. En octroyant son statut ontologique au terrestre sur la modalité de la croyance, Fichte ouvre la possibilité d'étendre cette même croyance au supraterrrestre ; il n'y a plus comme chez Kant la différence essentielle entre le croire et le savoir : tout est regroupé sous la même et unique modalité de la croyance, et relève ainsi d'une certitude seulement subjective. Le passage de la certitude objective à la certitude subjective comme régime normal du rapport au Non-Moi autorise l'extension spéculative de l'être-au-monde à toutes sortes de mondes possibles, y compris le monde supraterrrestre.

Dès lors, il apparaît que l'ordre terrestre est seulement un aspect ou un moment de la manière dont se déploie l'immortalité de l'homme dans une série de vies où celui-ci s'apparaît à chaque fois comme un être effectif¹. Cela veut dire que le monde supraterrrestre n'est pas futur, mais déjà présent, en ce sens que le présent terrestre fait partie du déploiement général du supraterrrestre, qui ne disparaît pas de l'homme terrestre pour autant que celui-ci a une vie morale ; et cela montre aussi que le présent n'épuise pas l'existence, laquelle devra se prolonger également dans le futur, dès lors du moins que ma volonté veut de manière inconditionnée et s'inscrit par-là dans ce « monde suprasensible et éternel »².

L'ensemble du raisonnement conduit Fichte à affirmer que « ce n'est que par cette renonciation au terrestre que la croyance en l'Éternel surgit en notre âme »³ ; autrement dit, c'est

Les hommes atteindront ainsi la fin de l'histoire ; or cette fin, que Hegel considère comme l'état accompli de la vie de la raison, est selon Fichte incompatible avec la nature créatrice de la raison : celle-ci ne saurait, comme chez Hegel, s'épuiser dans un auto-déploiement intégral. C'est pourquoi la relance vers le supraterrrestre s'impose à Fichte, pour une raison purement formelle, même si aucun contenu nouveau à créer ne peut plus être présenté qui correspondrait à cette forme : de quoi le suprasensible sera-t-il fait, quel sera le sens de la communication des volontés, cela reste aussi indéterminé que l'immortalité et la béatitude dans les Postulats de la raison pratique chez Kant. En changeant le sens de l'infini, Hegel mettra un terme à cette ouverture vers l'indéterminé, et, en cela, rompra plus nettement que Fichte avec le sens traditionnel de la religion chrétienne, en supprimant d'une manière nette et sereine toute ouverture spéculative vers l'au-delà, lequel reste uniquement objet de représentation.

¹ *Id.*, p. 195, 196.

² *Id.*, p. 198.

³ *Id.*, p. 199.

« par un amendement fondamental de ma volonté que mon existence et ma destination s'éclaireront à mes yeux »¹ - au point, semble-t-il, que la capacité de croire et de vouloir cette existence suprasensible, et le fait d'y œuvrer, conditionnent l'accès à l'immortalité.

La question est alors toutefois de savoir quel est précisément l'effet de la volonté dans le supraterrestre. Ce ne peut être un effet sensible. Mais en dehors du sensible rien d'autre ne nous est donné que la volonté elle-même. Celle-ci ne porte donc sur rien d'autre que sur elle-même ou sur quelque réalité semblable à elle-même, c'est-à-dire une autre volonté. Ainsi l'effet de la volonté est-il d'être perçu par une autre volonté. Présentée maintenant comme étant l'expression d'une volonté infinie, la volonté individuelle, lorsqu'elle s'exerce, est dite par Fichte influencer sur cette volonté infinie². Une influence réciproque s'exerce donc entre la volonté individuelle et la volonté universelle infinie. Ainsi Fichte est-il conduit à poser la réalité d'une volonté infinie qui est médiatrice entre moi et le monde spirituel, c'est-à-dire entre moi et tous les êtres finis semblables à moi³.

La compréhension de la destination spirituelle de l'homme permet ainsi de comprendre le principe de la communication des individus. En effet, comme on l'a rappelé, le système de Fichte réduit le réel à un système d'images qui ne sont que mes représentations. Or bien que ces représentations ne soient que mes représentations, j'ai la conscience d'être en rapport à d'autres êtres qui agissent de façon autonome. Mais le principe de l'immanence absolue de la conscience rend incompréhensible le rapport à autrui, lequel en toute rigueur ne saurait être autre chose qu'une de mes représentations dans un cadre purement solipsiste ; de sorte que, ainsi que le note Fichte, « on ne saurait en aucun cas concevoir comment je pourrais, moi, avoir conscience de leurs actions, pas plus qu'on en saurait concevoir comment ils pourraient, eux, avoir connaissance de mon existence et de mes dire »⁴. La question est donc de savoir « comment des esprits libres ont-ils connaissance d'esprits libres ? »⁵ Or le principe de la participation de ma volonté à la volonté infinie donne la possibilité de trouver une solution à ce problème : parce que l'action réciproque des êtres libres est « totalement inconcevable d'après les lois de la nature et du penser », elle « ne peut être expliquée que par l'Un, en lequel ils sont liés et d'après lequel ils sont pour soi séparés »⁶.

¹ *Id.*, p. 201.

² *Id.*, p. 206.

³ *Id.*, p. 207.

⁴ *Id.*, p. 208.

⁵ *Id.*, p. 209.

⁶ *Id.*, p.209. Les *Fondements du droit naturel* montrent qu'autrui se révèle par l'appel à la liberté qu'il nous lance. La question est de savoir si cet appel est suffisant pour attester de sa liberté,

Notre destination morale, comme accomplissement total de notre volonté, explique ainsi l'intersubjectivité, la volonté Une s'imposant comme la médiatrice nécessaire entre les volontés libres qui ne peuvent pas accéder les unes aux autres par la seule médiation du monde sensible – puisque ce monde n'est pas un monde existant en soi mais seulement un système de représentations individuelles. Il ne peut y avoir de lien entre accord et devoir que par l'intermédiaire d'un tiers qui est la raison ou la volonté infinie. La destination morale de l'homme conduit à réintroduire le principe du Dieu leibnizien pour harmoniser les volontés dans un monde atomisé en monades représentatives et douées de volonté¹. Sans lui, aucune condition transcendantale de possibilité de l'intersubjectivité n'est donnée – et cette condition est de fait absente dans le système critique de Kant. Donc, alors que pour Kant Dieu intervenait pour opérer la synthèse de la vertu et du bonheur, il apparaît que ce tiers est aussi nécessaire pour opérer la synthèse des sujets, et que l'ordre du monde – réduit au monde de l'intersubjectivité - ne peut être sensible mais doit nécessairement être suprasensible et gouverné par la seule volonté.

Par rapport à Kant, Fichte réalise donc ainsi l'élimination totale de la nature, en tant que celle-ci s'interpose entre le sujet rationnel fini et le règne des fins. En éliminant la nature, pour n'en faire qu'un système de représentations soumises à des lois, Fichte élimine en effet l'apparence phénoménale qui conduisait Kant à parler de finalité de la nature. Du coup, il n'y a plus chez Fichte que la raison et son expression pratique, la volonté, en rapport avec elle-même, avec autrui, et avec la raison infinie. Ce qui prenait chez Kant l'apparence de la téléologie naturelle et posait le problème d'une double destination de l'homme, naturelle et morale, est ainsi reconduit à la seule volonté², laquelle assume totalement la fonction de la Providence¹. La présentation complète de la

et s'il permet de faire l'économie du passage par l'Un. En fait, si tel était le cas, cela signifierait que la représentation est par elle-même capable de renvoyer hors d'elle-même. Il semble que la *Destination de l'homme* indique la chose suivante : l'appel d'autrui est *nécessaire* pour éveiller ma liberté, ainsi que le montrent les *Fondements du droit naturel*. Mais cette nécessité n'explique pas comment il est *possible* qu'autrui puisse me solliciter à la liberté. Cette dernière explication relève d'un niveau de spéculation plus élevé ou, comme dirait Kant, plus métaphysique. (Sur la question de l'altérité, cf. M. Marcuzzi : « Sur le problème du vivant chez Fichte et Schelling », in *Fichte – Schelling : lectures croisées / Gekreuzte Lektüren, Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie*, tome 17, édité par Mildred Galland-Szymkowiak, Maxime Chédin et Michael Bastian Weiß, Würzburg, Ergon Verlag, 2010.)

¹ « Les actions des êtres libres n'ont, à strictement parler, des conséquences que sur d'autres êtres libres <...> mais ils n'ont de conséquences en eux que par la volonté infinie, médiatrice de toute individualité », p. 215.

² « La nature et les conséquences qui sont les siennes dans les destinées et les actions

destination de l'homme conduit par conséquent à une totale reconduction de toute existence au seul spirituel où la croyance et la conscience du devoir remplacent totalement le savoir relatif aux seules images qui était le niveau de la conscience commune dans le monde phénoménal kantien.

Mais cette unification des facteurs effectuant la destination de l'homme implique aussi par rapport à Kant une simplification et une unification des modalités du penser. Comme on l'a rappelé, Kant distinguait en effet, comme essentielle à la philosophie transcendantale, c'est-à-dire à une pensée non dogmatique, la nécessité subjective et la nécessité objective. Or en se situant pleinement dans le domaine de la croyance, afin de satisfaire en lui le sentiment et le besoin de liberté, Fichte congédie la question de la nécessité objective, qui chez Kant relativisait la valeur de nécessité subjective, pour faire de cette dernière un absolu. L'ontologie devenant une affaire morale, devient par là-même une affaire de conviction où la totalité du réel se trouve éclairée par la destination de l'homme.

effectives des êtres libres se transforment face à toi <.la volonté et la raison infinie> en des mots vides et insignifiants » ; « il n'y a plus aucune nature, toi seul tu es », p. 214.

¹ P. 216 : « <...> reconnaît cette vie pour une institution d'épreuve et de formation, pour une école préparant à l'éternité ». Fichte reprend ici une rhétorique pré-critique et une thématique pédagogique qui renvoie au Lessing de l'opuscule sur *L'éducation du genre humain* (1780).