

Le différend entre Fichte et Reinhold en 1793 La doctrine des tendances et le problème de la liberté

Claude Piché, Université de Montréal

[Ceci est une version de travail. Elle peut différer de la version publiée que l'on trouve dans : *Isis. Annales de philosophie* (Beyrouth, Liban). Numéro spécial : *Études de métaphysique offertes à Miklos Vetö à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Volume 27, 2006, p. 75-94.]

Für das DEUTSCHE Original, siehe : « Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold im Jahre 1793. Die Trieblehre und das Problem de Freiheit » hier in *Papyrus*.

For the ENGLISH translation, see : « Fichte's Debate with Reinhold in 1793. The Doctrine of the Drives and the Problem of Freedom » here in *Papyrus*.

ABSTRACT : This article focuses on Fichte's essay on Revelation (2nd ed.) and on his review of Creuzer's book on the freedom of the will. These texts contain a critique of the theory of freedom exposed by K. L. Reinhold in the Letters on the Kantian Philosophy (1792). I argue 1) that Fichte does not find convincing Reinhold's argument according to which the reality of freedom is accessible through an empirical "fact of consciousness," 2) that the Reinholdian strict separation between the autonomy of reason and the freedom of the will is not acceptable for Fichte, and 3) that Fichte sees the necessity of introducing a mediation between the two Reinholdian "drives" (sensible and ethical), namely the Kantian feeling of "respect," since morality for the finite human being has to extend its motivational force to sensibility.

KEYWORDS : Fichte, Reinhold, freedom, will, practical reason, respect

* * *

Dans ce qui suit, nous allons examiner le différend qui se fait jour entre Fichte et Reinhold en 1793. Nous laisserons de côté les *Eigene Meditationen* qui appartiennent à la même période (1793-1794) pour nous concentrer exclusivement sur la philosophie pratique. En fait, Fichte adopte à cette époque une position très critique à l'égard de la théorie de la liberté de Reinhold. Le débat avec ce dernier, que l'on peut suivre dans les écrits de Fichte, n'est cependant explicite qu'en partie, comme nous le verrons. Fichte fait ouvertement référence aux thèses de Reinhold dans sa *Recension* du livre de Creuzer sur la théorie de la liberté de la volonté, parue au début d'octobre 1793. Ce bref compte rendu donne en fait l'impression que, pour son auteur, il constitue l'occasion non pas tant de fournir des

explications sur Creuzer que de critiquer l'approche théorique de Reinhold. Il semble donc que Fichte ait utilisé l'ouvrage de Creuzer comme prétexte pour exposer ses divergences de vues avec Reinhold, alors qu'en revanche il ne mentionne jamais le nom de ce dernier au § 2 de la seconde édition de son *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1793), qui n'est pas moins critique à son égard.

Ce défaut de mention est d'autant plus surprenant que Fichte, dans ce § 2 ajouté à la deuxième édition de l'*Offenbarungskritik*, s'est fortement inspiré de la dernière section de la *Theorie des Vorstellungsvermögens* (1789). Cela vaut non seulement pour la structure du texte de Fichte mais aussi pour son contenu. Le § 2 comporte en effet trois parties, qui traitent successivement de la tendance sensible (en rapport avec la doctrine du bonheur), de la tendance morale ainsi que du souverain bien, tout comme la *Theorie* de Reinhold, qui comporte des sections correspondantes. Mais il y a plus : la concordance des deux textes réside dans l'analyse des deux tendances selon les quatre rubriques que sont la qualité, la quantité, la relation et la modalité. Même dans la terminologie utilisée, les deux exposés convergent. Les tendances se distinguent selon la « matière » (*Stoff*) et la « forme » (*Form*) et sont soit « égoïstes » (*eigennützig*), soit « non égoïstes » (*uneigennützig*) ; la tendance sensible quant à elle peut être de nature « sensible brute » (*grosinnlich*) ou « sensible délicate » (*feinsinnlich*). Pour le lecteur attentif, ces allusions au texte de Reinhold ne peuvent faire l'objet d'aucun doute, surtout quand on considère que l'on ne trouve pas dans la philosophie pratique de Kant une théorie des tendances développée de façon comparable¹. En vérité, c'est à Reinhold que revient le mérite d'avoir dirigé l'attention sur ce thème.

Malgré ces rapprochements conceptuels, on ne peut se permettre de sous-estimer la dimension polémique de l'exposé de Fichte. Il faut d'emblée percevoir une pointe critique dans le titre choisi par Fichte pour le § 2. Alors que, dans son ouvrage de 1789, Reinhold parle des principes d'une « théorie de la faculté de désirer », Fichte intitule le paragraphe qu'il ajoute à l'édition de 1793 « Théorie de la volonté ». Toutefois, ce titre est polémique non pas tant en regard du *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* de Reinhold que du second volume de ses *Briefe über die Kantische Philosophie* de 1792. Comme il ressort

¹ Voir Claudio Cesa, « Der Begriff ‚Trieb‘ in den Frühschriften von J. G. Fichte (1792-1794) », dans C. Cesa et N. Hinske (dir.), *Kant und sein Jahrhundert*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1993, p. 167, 172.

d'une lettre de Reinhold à Baggesen datée de septembre 1792, « l'élaboration de la théorie de la liberté de la volonté » a coûté quelque peine à Reinhold et elle paraît être devenue pour lui la source d'importants soucis². Cette théorie est nouvelle dans la mesure où Reinhold, en 1789, pouvait encore identifier la volonté pure avec la raison pratique³, alors que dans ses *Briefe* nouvellement éditées, il soutient que la volonté comme telle dispose d'une « liberté absolue », c'est-à-dire d'une liberté indépendante de la raison pratique. La nouveauté de la doctrine avancée dans les *Briefe* consiste en d'autres mots en ce que la liberté est désormais dissociée de la raison. Avec ces faits à l'arrière-plan, la référence directe de Fichte à la volonté dans le titre du § 2 de l'*Offenbarungskritik* doit être interprétée comme un indice clair de l'intention qu'a celui-ci de discuter, voire de critiquer, cette dernière phase de la pensée de Reinhold.

Notre étude procède en trois temps. Elle traite premièrement de l'effectivité de la liberté de la volonté, deuxièmement, de la possibilité de cette liberté et troisièmement, du respect comme mobile pour le sujet moral. Le premier moment se rapporte aux réticences de Fichte, dans la *Creuzer-Recension*, face aux thèses de Reinhold, alors que les deux autres moments ont pour cadre le § 2 de l'*Offenbarungskritik*. On peut dire que les reproches que formule Fichte à l'endroit de Reinhold concernent en général l'absence de *médiations* dans la philosophie pratique de ce dernier. Reinhold est considéré comme un excellent analyste de la faculté de représentation qui tente, grâce à sa grande perspicacité, d'apporter plus de clarté et de précision à la terminologie kantienne. Pour lui, la tâche du philosophe consiste à traduire les vagues sentiments du sain entendement humain en une conceptualité rigoureuse. Comme nous allons le voir, Fichte, dans un esprit kantien, cherche pour sa part à surmonter le caractère rigide et parfois unilatéral de la systématisation reinholdienne. Il remarque l'absence de médiations entre les éléments nettement dissociés de cette philosophie. Dans l'exposition reinholdienne de l'effectivité de la liberté de la volonté, il critique l'immédiateté de la

² Lettre de Reinhold à Baggesen du 21 septembre 1792, citée dans E. Fuchs, *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, vol. 6.1, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1992, p. 13. Voir aussi Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, vol. II, Leipzig, Göschen, 1792 (cité ci-après *Briefe II* dans l'édition de R. Schmidt, Leipzig, Reclam, 1923), p. 297.

³ Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (cité ci-après *Th. Vorst.*), Prague et Iéna, C. Widtmann & I. M. Mauke, 1789, p. 571 : «Die Vernunft heißt praktisch in wieferne in ihrer Selbstthätigkeit das Vermögen liegt, das Objekt des rein-vernünftigen Triebes zu realisieren..., und das Vermögen des vorstellenden Objektes [sic] sich durch die Selbstthätigkeit des rein-vernünftigen Triebes zum Handeln zu bestimmen, heißt der reine Wille».

transition entre le monde intelligible et le monde sensible. De même, il ne retrouve pas, dans la constitution du concept de liberté, la connexion essentielle entre la volonté et l'absolue spontanéité de la raison qui existe chez Kant. Enfin, Fichte entend surmonter la simple juxtaposition de la tendance sensible et de la tendance morale, cherchant par là à remonter à l'unité du sujet pratique.

1 – L'effectivité de la liberté de la volonté dans la *Creuzer-Recension*

Abordons tout d'abord brièvement la formulation nouvelle de la problématique de la liberté que propose Reinhold dans le second tome des *Briefe über die Kantische Philosophie*. Celle-ci est motivée en dernière instance par certaines difficultés que pose la doctrine kantienne de l'autonomie de la volonté. Le problème est le suivant : si on établit que la liberté de la volonté repose sur l'autonomie, alors une action ne peut être considérée libre que si sa maxime peut être subsumée sous la loi morale, c'est-à-dire sous la loi que la raison se donne à elle-même. Par conséquent, la volonté n'est libre, c'est-à-dire autonome, que si l'action est en accord avec l'auto-législation de la raison. Il s'ensuit que seules les actions morales peuvent être dites libres au sens propre (parce qu'elles seules procèdent de l'autonomie de la volonté), tandis que les actions immorales doivent être considérées comme non libres. Mais alors se pose la question de l'imputabilité de ces dernières. Si les actions contraires à la loi sont accomplies par une volonté hétéronome, comment dès lors peut-on tenir leur auteur responsable? Elles n'ont pas été accomplies librement. Dans la philosophie pratique de Kant, les actions mauvaises sont pourtant considérées imputables à leur auteur, malgré la doctrine de l'autonomie⁴.

À Iéna, Reinhold a été rendu attentif à ce problème entre autres par son collègue Schmid et a considéré qu'il lui incombait d'améliorer la conception kantienne. Il reproche à Kant de n'avoir livré aucune définition précise de la volonté⁵. Comme on l'a déjà mentionné, il propose dans ses *Briefe über die Kantische Philosophie* de définir la volonté comme une faculté

⁴ Reinhold, *Briefe II*, p. 512.

⁵ Reinhold, *Briefe II*, p. 297 ; « Über das vollständige Fundament der Moral », dans *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (cité ci-après *Beitr. II*), vol. II, Iéna, Mauke, 1794, p. 213, 230-231. Voir Faustino Fabbianelli, « Die Theorie der Willensfreiheit in den *Briefen über die Kantische Philosophie* (1790-92) von Karl Leonhard Reinhold », *Philosophisches Jahrbuch*, 107, 2000, p. 428-443.

autosuffisante, qui en soi est indépendante de la législation de la raison. La volonté est libre absolument, y compris lorsqu'elle n'est pas immédiatement déterminée par la loi morale de la raison; de même, la volonté est-elle libre par rapport aux exigences de la tendance sensible. Dans cette mesure, elle occupe une position propre entre la tendance morale et la tendance sensible. La volonté s'autodétermine absolument : « la liberté absolue ne revient donc pas à la volonté dans la seule mesure où elle agit en tant que volonté *pure*, ni en tant qu'elle agit en tant que volonté *impure*, mais en tant qu'elle peut agir marquée de l'une ou de l'autre qualité »⁶. Pour différencier l'autodétermination de la volonté de l'autodétermination de la raison pure pratique, Reinhold est contraint d'introduire cette importante distinction dans la philosophie morale. C'est cette dichotomie qui constitue le point de départ de la critique fichtéenne de Reinhold dans la *Creuzer-Recension*.

Il y a selon Reinhold deux activités spontanées fondamentalement différentes dans la philosophie pratique. La première intervient sur le plan de la raison pratique et indique le fait que la raison est législatrice pour elle-même. Il s'agit là du thème de l'autonomie de la raison. La seconde activité spontanée concerne la volonté comme telle, c'est-à-dire la faculté d'un être (humain) fini, lequel n'est pas immédiatement déterminé par la loi morale dans ses actions, mais est aussi exposé aux inclinations sensibles.

Plusieurs amis de la philosophie critique nous ont rappelé, et Reinhold a montré clairement, que l'on doit distinguer soigneusement entre *ces* expressions de l'auto-activité absolue [*absolute Selbsttätigkeit*] par lesquelles la raison est pratique et se donne à elle-même la loi, et *celles-là* par lesquelles l'homme se détermine lui-même (en cette fonction, sa *volonté*) à obéir ou non à cette loi⁷.

En vérité, Fichte n'a rien contre cette distinction terminologique entre les deux registres de l'auto-activité. Au contraire, il insiste sur cette distinction nécessaire, non seulement dans l'*Offenbarungskritik*⁸, mais encore dans la *Gebhard-Recension*⁹. Les problèmes apparaissent

⁶ Reinhold, *Briefe II*, p. 503.

⁷ Fichte, *Recension von Creuzers skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens*, FW VIII, 412. Cf. Reinhold, *Briefe II*, p. 509 : «Das Positive bei der Freiheit besteht in der Selbsttätigkeit der Person *beim Wollen*, einer ganz besonderen Selbsttätigkeit, die von der Selbsttätigkeit der Vernunft, oder durch Vernunft genau unterschieden werden muß, die von manchen Freunden der Kantischen Philosophie aber mit der Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft, in der sie das Positive des freien Willens aufsuchten, verwechselt wurde».

⁸ Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (cité ci-après *Offenbarungskritik*), FW V, 32.

cependant lorsque l'on s'enquiert du véritable siège de la liberté chez Reinhold. De l'avis de Reinhold, la première expression de l'auto-activité n'est pas le lieu propre de la liberté, puisque la raison, conformément à son essence, ne peut faire autrement que de se donner la loi. Sous ce rapport, il soutient que l'autodétermination de la raison est « non arbitraire » (*unwillkürlich*) – elle est nécessaire. En revanche, la situation est toute différente lorsque l'on se tourne vers la seconde expression de l'auto-activité : la liberté de la volonté. Dans ce cas, le sujet se détermine sans contrainte – ses actions sont « arbitraires » (*willkürlich*). En réalité, la liberté ne peut avoir lieu que sur ce plan, en tant que liberté de l'arbitre. La volonté choisit entre les exigences de la tendance sensible et celles de la tendance morale et dans les deux cas, l'action est libre, et donc imputable à son auteur.

Or deux questions surgissent à ce propos. Premièrement, si la liberté est fondée exclusivement sur l'absolue spontanéité de la volonté dans le monde intelligible, comment peut-on prouver l'effectivité de cette liberté dans le monde sensible? La réponse de Reinhold est la suivante: sur la base d'un fait de la conscience (*Tatsache des Bewusstseins*). Cependant, de l'avis de Fichte, cette réponse n'est pas satisfaisante. La deuxième question se rapporte à la nette séparation introduite par Reinhold entre la raison et la liberté, en tant qu'elle rend impossible un concept plausible de liberté. Nous nous occuperons de ce problème dans la seconde partie de cette étude.

Dans la *Crenzer-Recension*, la première question est traitée comme suit. Fichte établit d'abord que l'acte d'autodétermination de la volonté n'apparaît jamais comme tel dans le monde sensible. Cette activité spontanée appartient au monde intelligible, alors que dans le monde sensible ce n'est pas l'auto-« détermination » (*Selbstbestimmen*) de la volonté qui apparaît, mais seulement l'« être-déterminé » (*Bestimmtseyn*) de celle-ci. Dans la mesure où l'origine spontanée de cette détermination ne peut appartenir au domaine de la phénoménalité, elle ne peut nullement être vérifiée; aussi la spontanéité de cette origine pourrait-elle bien n'être qu'une illusion. Fichte insiste sur le fait que la détermination de la volonté comme telle ne laisse aucune trace de son activité spontanée dans le monde sensible, ni même dans la sensation. À ceux qui prétendent éprouver l'acte d'autodétermination de la volonté, Fichte répond : « l'apparente sensation de l'autodétermination n'est pas une

⁹ Fichte, *Recension von Gebhards Über die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen*, *FW* VIII, 426.

sensation, mais plutôt une conclusion tirée implicitement du défaut de sentir la force déterminante »¹⁰. Tel que Fichte voit la chose, rien dans la théorie de Reinhold ne peut la prémunir contre la critique qui dirait d'elle qu'elle est un déterminisme naturaliste; cette théorie repose sur la simple supposition que la volonté est libre.

L'*être-déterminé* (*Bestimmtheits*) de la volonté apparaît, puis la question surgit : sachant qu'il est reconnu comme postulat de la raison qui rend possible l'imputabilité, cet acte d'autodétermination à une certaine satisfaction ou non satisfaction [de la tendance sensible] est-il la *cause* du *phénomène* de l'être-déterminé à cette satisfaction ou non satisfaction? Si l'on répond oui à cette question, comme le fait Reinhold (p. 284 des *Briefe* citées) [...], on abaisse ainsi un intelligible au rang de la *causalité naturelle*, et on court le risque de le transposer aussi dans la série des effets naturels [...].¹¹

Dans le passage des *Briefe über die Kantische Philosophie* auquel Fichte se réfère ici, Reinhold répond à l'objection en affirmant que les effets sensibles de la volonté libre consistent en un incontestable « fait de la conscience » (« *Tatsache des Bewußtseins* »). Cependant, le problème de la preuve de l'absolue liberté de choix de la volonté demeure non résolu, parce que ce fait ne porte à la connaissance que les effets empiriques de la soi-disant autodétermination du sujet dans le monde intelligible. Le fait de la conscience atteste exclusivement l'être-déterminé empirique du sujet moral, un être-déterminé dont l'origine peut d'emblée être identifiée à un maillon de la chaîne de la causalité naturelle. L'hypothèse d'une explication naturaliste de l'action morale ne doit pas, sans plus, être écartée. En fait, chez Reinhold, la transition entre l'acte libre de la volonté et le monde sensible reste non élucidée et par conséquent, sans médiation.

Sur la base de ses prémisses philosophiques propres, Reinhold n'est pas en mesure de comprendre l'objection de Fichte qui met en garde contre le danger de « déplacer » ainsi le fondement de détermination de l'action morale dans la « chaîne des effets naturels ». Citons une lettre de Hermann Coch, un étudiant de Reinhold à Jena, datée du 10 janvier 1794 et adressée à son confrère de classe Johann Smidt. Cette lettre traite d'une conversation avec Reinhold au cours de laquelle celui-ci aurait abordé la *Creuzer-Recension* et les reproches qui y

¹⁰ Fichte, *Recension von Creuzers...*, *FW* VIII, 413-414.

sont formulés contre lui. Reinhold, selon Coch, s'est plaint du fait que Fichte l'accuse de n'avoir

nullement tenu compte de la nécessité naturelle au moment de traiter de la volonté sur le plan des apparences – c'est-à-dire comment les actions particulières [,] en lesquelles l'origine absolue de la liberté n'est nullement visible – peuvent être réconciliées avec la causalité naturelle [...]. [Néanmoins, Reinhold] dit qu'il en est simplement ainsi [,] aussi absurde que cela puisse paraître¹².

Manifestement, Reinhold n'est pas en mesure de saisir le sens de l'objection de Fichte; d'une part, parce qu'à ses yeux Kant a déjà élucidé la possibilité d'une action libre dans le monde sensible à l'aide de l'idée de liberté transcendante¹³, de l'autre, parce que selon lui l'homme a une conscience sans équivoque de la spontanéité de sa volonté.

La contre-proposition que présente Fichte dans la suite de sa *Recension* est digne d'attention. Après avoir rejeté le fait de la conscience comme preuve empirique de l'auto-activité de la volonté, il critique l'idée kantienne de liberté transcendante telle qu'elle est exposée dans la troisième antinomie de la première *Critique*. Il conteste la thèse d'après laquelle « la liberté doit exercer une causalité dans le monde sensible » en alléguant qu'il s'agit là d'une position « provisoire » (*vorläufig*) chez Kant. Pour le lecteur du *Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urtheilskraft* de 1790-1791, cette prise de position n'est pas surprenante. On se souvient des remarques que Fichte y formule en rapport avec l'introduction de la troisième *Critique* : selon lui, le problème de la liberté chez Kant ne peut d'aucune façon être considéré comme résolu. C'est pourquoi Fichte, dans la *Crenzer-Recension*, préfère soutenir la version ultérieure de la médiation entre la nature et la liberté, que l'on trouve chez Kant dans la théorie du jugement réfléchissant. Ainsi, au lieu d'admettre l'intervention de la liberté de la volonté directement dans le domaine de la causalité naturelle, comme le veut la solution critique de la troisième antinomie, Fichte propose une nouvelle

¹¹ Fichte, *Recension von Creuzers...*, *FW* VIII, 414.

¹² Lettre de H. Coch à J. Smidt du 10 janvier 1794, citée dans E. Fuchs, « Reinhold und Fichte im Briefwechsel zweier Jenenser Studenten 1793-94 », *Fichte-Studien*, 7, 1995, p. 160, cf. 153 : «... das einzige sagte [Reinhold] konnte er [Fichte] nicht vergeben daß er ihn darüber tadle er habe in s[einen] Briefen [über die Kantische Philosophie] bey d. Lehre v. d. Freyheit nicht auf d. *Naturnotwendigkeit* – Rücksicht genommen – er wundere sich daß Fichte darüber etwas sagen könne...»

version de l'harmonie préétablie¹⁴. De cette façon, il ne se produit aucune interférence entre les lois de la liberté et celles de la nature. L'idée kantienne de finalité, même si elle n'est que régulatrice, offre la médiation souhaitée, à savoir sous la forme d'une « troisième législation » (*dritte Gesetzgebung*)¹⁵.

2 – La validité du concept de la liberté de la volonté

Comme on l'a dit, Fichte est d'accord avec la distinction méthodique qu'opère Reinhold entre les deux types d'activité spontanée – l'autodétermination de la raison pratique à partir de la loi morale et l'autodétermination de la volonté comme liberté de l'arbitre. Cependant, avec cette distinction reinholdienne, c'est à la volonté qu'échoit le monopole de la liberté, car le mode d'autodétermination de celle-ci est « arbitraire » (*willkürlich*), alors que l'activité spontanée de la raison pratique est nécessaire. C'est là précisément que réside le problème de la plausibilité de ce concept de liberté. La volonté libre telle que Reinhold la conçoit, en son indépendance radicale par rapport à la raison pratique, n'a aucun appui dans le monde intelligible; en conséquence, on peut aisément rejeter cette liberté en la considérant comme une « beau rêve » (*schöner Traum*). Pour Fichte, une telle liberté de la volonté, dissociée de toute raison, est tout simplement impossible à défendre. Aussi la théorie reinholdienne du libre arbitre lui paraît-elle absolument gratuite. Une citation tirée de l'*Offenbarungskritik* peut illustrer cette objection. Dans le passage qui suit, Fichte distingue comme Reinhold deux modes d'activité spontanée; cependant, et le fait est déterminant pour sa position, la spontanéité de la raison pratique (introduite ici en second lieu) comprend aussi une dimension de la liberté – en fin de compte, sa dimension fondamentale.

La *liberté de l'arbitre* (*libertas arbitrii*) donnée empiriquement à la conscience dans l'exercice du choix doit être bien distinguée de l'expression *absolument première de la liberté* [nous soulignons] à travers la loi de la raison pratique. Cette liberté de l'arbitre se rencontre aussi dans une détermination de la volonté par l'inclination sensible [...]. Dans son expression absolument première la liberté ne signifie nullement quelque chose comme un arbitre, puisque la loi ne nous laisse aucun choix, mais elle commande plutôt avec nécessité, et ne signifie que

¹³ Lettre de Reinhold à Fichte du 12 janvier 1794, *GA* III/2, 37.

¹⁴ Voir la critique de cette théorie leibnizienne par Reinhold dans ses *Briefe II*, p. 338.

¹⁵ Fichte, *Recension von Creuzers...*, *FW* VIII, 415.

négativement une complète libération envers la contrainte de la nécessité naturelle [...]. [La liberté] présuppose en l'homme une faculté de se déterminer indépendamment de la nécessité naturelle. Sans cette expression absolument première de la liberté, la seconde, simplement empirique, ne pourrait être sauvée, elle serait une simple apparence [...]. »¹⁶

Ce passage peut être considéré comme une réponse explicite à la théorie de Reinhold. Fichte reprend cette « distinction » entre la raison pratique et la volonté, mais dans un autre dessein. Il affirme que la raison pratique est le fondement premier de toute liberté, sans laquelle aucune autre forme de spontanéité ne serait pensable. La liberté de la raison pratique n'est peut-être que négative, mais cette négation – dirigée contre les déterminations de la nécessité naturelle – constitue néanmoins la seule résistance de la volonté humaine à la causalité du monde sensible. Nous avons déjà vu que le libre arbitre ne peut de lui-même procurer une telle garantie. Dans cette mesure, la volonté libre est tout simplement intenable sans la sanction de la loi morale, c'est-à-dire sans le rapport essentiel à la raison pratique. En l'absence de la raison pratique, le libre arbitre n'a aucun sens selon Fichte. En d'autres mots : aucune liberté de l'arbitre n'est démontrable comme telle sans être dérivée d'une quelconque façon de la raison pratique. Autrement, comme le soutient Fichte, elle ne peut être sauvée.

« Ce n'est pas la raison pratique qui agit moralement, mais ma liberté », écrira pourtant Reinhold à Baggesen, et il ajoute : « Ma liberté transcende toute loi »¹⁷. On comprend bien où Reinhold veut en venir avec cette affirmation : s'il cherche à écarter la difficulté que pose la liberté comme autonomie ainsi que le problème de l'imputabilité morale d'actions contraires à la loi qui en découle, il est contraint de prendre ses distances avec toute loi, y compris avec la loi morale elle-même. Cet objectif est clair et légitime. Cependant, ce faisant, un autre aspect du problème de la moralité est perdu, aspect essentiel

¹⁶ Fichte, *Offenbarungskritik*, *FWV*, 31, cf. 22; trad. fr., J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 1988, p. 55-56. Dans les sections de son magistral ouvrage *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand* (vol. 1, Grenoble, Million, 1998) consacrées à Fichte, Miklos Vetö a exposé dans de très belles pages le rapport essentiel qu'entretiennent liberté et autonomie, p. 405 : « La liberté est raisonnable, elle ne saurait se passer de la loi ou s'opposer à elle, et ceci non pas pour de simples raisons de prudence. Dans des textes de Berlin, Fichte condamne la liberté 'sans direction', enseigne que 'seule la liberté nous rend raisonnable'. Toutes ces définitions qui exhalent et exaltent l'esprit du rationalisme éthique ont leur ressort proprement métaphysique dans la lecture de la liberté comme retour sur soi conceptuel de l'agir.»

¹⁷ Lettre de Reinhold à Baggesen du 23 juillet 1792, citée in Alfred Klemmt, *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*, Hambourg, Meiner, 1958, p. 129.

selon Kant : la contrainte que représente la loi morale pour la volonté. D'après la solution que propose Reinhold au problème mentionné, l'arbitre humain se tient entre la tendance sensible et la tendance morale, sans manifester au départ un quelconque parti pris pour cette dernière¹⁸.

Cette surestimation de la liberté de choix propre à la volonté chez Reinhold conduit à une conception nouvelle des conditions dernières d'une philosophie pratique, notamment par rapport à la position de Kant. Pour Reinhold, le point de départ de la philosophie pratique réside dans la liberté de la volonté, qu'il considère comme la condition de possibilité de la moralité. Dans la terminologie kantienne, on peut dire que la liberté de la volonté est la *ratio essendi* de la loi morale, c'est-à-dire sa condition ontologique, sans laquelle la loi morale serait une proposition vide. C'est là la position kantienne classique. Or Reinhold veut faire de la volonté une faculté fondamentale, qui ne peut être dérivée d'une instance plus originaire. Ainsi, il estime que le sujet peut de prime abord s'assurer de la liberté de sa volonté dans la mesure où elle est pour lui un fait de la conscience. Pour obtenir cette certitude, le sujet n'a pas besoin de se référer à la loi morale, comme c'est le cas chez Kant. Au contraire, le concept de liberté conduit de lui-même à la science de la loi morale.

Étant donné que la loi morale ne se conçoit correctement que comme loi de la volonté, mais que la volonté ne se conçoit pas correctement sans le juste concept de liberté, ce concept contient la certitude qui précède la science de la loi morale et qui doit fonder celle-ci en tant que *conditio sine qua non*, c'est-à-dire la vérité fondamentale de la morale, tout comme la certitude de la liberté comme un fait de la conscience fonde toute action morale et immorale¹⁹.

On voit ici que la certitude que l'on a de sa propre liberté, qui repose sur un fait de la conscience, rend possible une juste conceptualisation de cette liberté. Cela signifie toutefois que la loi morale en sa fonction de *ratio cognoscendi* n'est plus nécessaire comme elle l'est chez Kant. Dans un passage de la dixième de ses *Briefe über die Kantische Philosophie* (vol. II), Reinhold avance même que nous ne connaissons la moralité que pour autant que nous

¹⁸ Ceci constitue l'objection principale de Schelling à l'endroit de Reinhold. Voir à ce sujet Jürgen Stolzenberg, « Die Freiheit des Willens. Schellings Reinhold-Kritik in der *Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* », dans M. Bondeli et A. Lazzari (dir.), *Philosophie ohne Beynamen*, Bâle, Schwabe, 2004, p. 272-289.

sommes d'abord en possession de la claire conscience de notre liberté. Il dit en effet de la moralité « que nous [la] *connaissons* ou bien nullement, ou bien seulement par le biais de la conscience de notre liberté... [nous soulignons] »²⁰. Quand on sait que Reinhold définit la morale comme « science de la loi morale », cela implique que la conscience de la liberté ne rend peut-être pas possible la connaissance de la loi morale comme telle, mais rend au moins possible le développement d'une science de cette loi. Cela se présente comme une altération importante du mode kantien de fondation: la liberté désormais est non seulement *ratio essendi*, mais aussi *ratio cognoscendi* de l'ensemble de la morale²¹.

Fichte réagit à cette thèse, bien que non explicitement, au § 2 de l'*Offenbarungskritik*. Il établit que la doctrine kantienne de la liberté transcendante a été mal interprétée dans les *Briefe*, en ce que celle-ci n'est plus considérée comme une idée problématique de la raison théorique, mais comme une ferme certitude. Pour Reinhold cependant, cette certitude est possible parce qu'il considère la liberté de la volonté comme un fait incontestable de la conscience. On a vu ci-dessus que pour Fichte, une telle conscience ne constitue pas un critère fiable. Ce fait peut tout au plus rendre consciente la détermination (*Bestimmtheit*) du sujet agissant, l'acte d'autodétermination lui-même n'apparaissant pas dans le sens interne. Selon Fichte, l'idée kantienne d'une faculté apte à poser un acte par elle-même reste problématique tant qu'elle n'est pas intégrée au domaine de la raison pratique. La solution critique de la troisième antinomie sur la base du concept de liberté transcendante n'est donc pas convaincante, puisque le concept d'une spontanéité originare est présenté indépendamment de la philosophie pratique.

C'est là l'unique concept correct de la liberté transcendante. Cette loi commande [...] nécessairement et inconditionnellement, précisément *parce qu'elle est loi*, et il n'y a de place pour aucun arbitre [...]. Cette liberté transcendante, comme caractère exclusif de la raison

¹⁹ Reinhold, *Briefe II*, p. 568.

²⁰ Reinhold, *Briefe II*, p. 365.

²¹ Au moment d'écrire ce texte, nous n'avions pas encore pris connaissance de l'excellent article d'Alessandro Lazzari, dans lequel il est aussi question de cette particularité de la pensée de Reinhold : « K. L. Reinholds Behandlung der Freiheitsthematik zwischen 1789 und 1792 », dans M. Bondeli et W. Schrader (dir.), *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Amsterdam et New-York, Rodopi, 2003, p. 191-215.

dans la mesure où elle est *pratique* [nous soulignons], doit être attribuée à tout être moral, et donc également à l'Être moral infini²².

De l'avis de Fichte, la liberté a avant tout à voir avec la première expression de la spontanéité, c'est-à-dire avec l'auto-législation de la raison pratique. Cette raison autonome tient pour Fichte le rôle de paradigme pour toute liberté, et dans cette mesure la liberté de l'arbitre est vue comme une forme dérivée de liberté. Aussi n'hésite-t-il pas, dans la *Creuzer-Recension*, à considérer cette liberté de la volonté comme un simple postulat, tel qu'y autorise du reste la *Kritik der praktischen Vernunft*. Elle devient dès lors non plus l'objet d'un savoir direct, mais l'objet d'une croyance²³.

3 – Le respect comme tendance morale

Jusqu'à présent, nous avons porté notre attention exclusivement sur le problème de la liberté de la volonté chez Reinhold et Fichte. Plus précisément, nous nous sommes intéressés à la question de l'effectivité d'une volonté libre ainsi qu'à la question de la possibilité d'une telle faculté. Nous voulons maintenant, avec l'aide du § 2 de l'*Offenbarungskritik*, nous pencher sur une phase antérieure de la délibération morale, c'est-à-dire sur la tendance sensible et la tendance morale, toutes deux présentes dans le sujet pratique. Alors que le premier volet de cette étude traitait de la possibilité de la réalisation d'une action morale et le second de l'imputabilité d'une telle action, ce troisième volet s'occupe de la question de la motivation de l'action. Fichte veut examiner le mobile de la volonté et, pour ce faire, il se réfère directement à la doctrine des tendances de Reinhold qui a été exposée dans le *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* et dans les *Briefe über die Kantische Philosophie*. On peut même soupçonner que Fichte, alors qu'il entamait la rédaction du § 2, avait clairement en tête l'argumentation des deux livres, voire que ces ouvrages reposaient ouverts sur sa table de travail. À l'encontre de ce qu'il trouve dans les développements de Reinhold, bien que sur la base de la doctrine de ce dernier, Fichte entend esquisser un portrait unifié du sujet moral pour surmonter autant que possible le fossé entre le monde intelligible et le monde sensible. À cette fin, il adopte deux positions théoriques qui

²² Fichte, *Offenbarungskritik*, FW V, 32; trad. fr., p. 56.

²³ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 132. Fichte, *Creuzer-Recension...*, FW VIII, 413-414.

constituent en fait une double prise de distance par rapport à la théorie reinholdienne. Premièrement, il conçoit le respect non seulement comme un sentiment, mais aussi comme une tendance (*Trieb*), à savoir comme la tendance morale. Deuxièmement, il conteste la caractérisation reinholdienne de la tendance sensible et de la tendance morale à l'aide des adjectifs « égoïste » et « non égoïste ». À première vue, ces changements semblent assez mineurs; ils se révéleront pourtant être les éléments d'une stratégie dont l'objectif est de critiquer l'accentuation du dualisme kantien chez Reinhold.

Avant d'aborder la prise de distance de Fichte dans son emploi du concept reinholdien de tendance, nous devons tout d'abord examiner les motifs théoriques qui le portent à s'approprier celui-ci. À ce sujet, rappelons tout d'abord que la question du *principium executionis* d'une action morale ne se pose que pour un être qui n'accomplit pas nécessairement, ou pas automatiquement, son action conformément à la loi morale. Le problème se pose donc spécifiquement pour un être qui est affecté au niveau sensible et qui se voit exposé aux sollicitations de ses inclinations. Si l'on examine de près la définition donnée de la tendance dans le *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, on verra qu'elle présuppose la finitude de l'être humain. En effet, une tendance n'est significative que pour celui qui a à distinguer entre le simple souhait et l'action concrète, entre la possibilité et l'effectivité. Pour Reinhold, la tendance établit ainsi un lien entre la faculté (*Vermögen*) d'une part, et le pouvoir (*Kraft*) d'autre part, comme on peut le voir dans cet extrait :

[L]a relation du pouvoir à sa faculté, du fondement de l'effectivité au fondement de la possibilité de la représentation,... je l'appelle la *tendance* du sujet représentant, qui consiste en la liaison du pouvoir avec la faculté, et qui doit être présente en chaque sujet représentant fini, chez qui le pouvoir est distingué de la faculté²⁴.

La tendance n'a pas encore l'effectivité du pouvoir, elle occupe davantage une position intermédiaire entre la faculté et le pouvoir. La tendance pousse à la réalisation d'une représentation recherchée, c'est-à-dire à l'accomplissement de l'action. Si la matière de la représentation est fournie seulement par les sens, la tendance est dite « sensible ». Si en

²⁴ Reinhold, *Tb. Vorst.*, p. 561.

revanche cette matière ne consiste en rien d'autre qu'en la forme pure de la loi morale, elle est dite « morale ».

En considérant identiques la tendance morale et le respect, Fichte entend compléter la conception selon laquelle la tendance morale consiste en la simple détermination de la faculté de désirer par la loi morale. La tendance morale se rapporte à la sensibilité, mais pas uniquement en ce qu'elle refrène la tendance sensible. La tendance morale elle-même est impossible sans un rapport direct à la sensibilité. C'est pourquoi cette tendance se manifeste d'abord comme un sentiment, qui prend la forme d'une affection négative – comme suppression de la tendance sensible – mais qui est aussi ressenti comme un plaisir. Pour la détermination subjective d'un être moral fini, ce rapport à la sensibilité est indispensable. Bien entendu, Reinhold, dans ses *Briefe*, fait voir le rôle du sentiment moral dans le domaine de l'éthique, mais il mentionne à peine le thème du respect, si important aux yeux de Kant, et refuse de reconnaître ce sentiment comme une tendance. Fichte, pour sa part, cherche à accorder un statut pour ainsi dire ontologique au phénomène par ailleurs insaisissable du respect, en ce qu'il reconnaît en cette tendance le centre non seulement du caractère spirituel de l'homme, mais de sa nature entière. « Ce sentiment, affirme-t-il, est pour ainsi dire, le point où la nature raisonnable et la nature sensible des être finis confluent et se mêlent intimement. »²⁵ Sans doute le respect n'est-il qu'une des deux tendances de la nature humaine. Cependant, alors que l'on peut sans problème faire abstraction de la tendance morale dans l'exposition de la tendance sensible, il est impossible de définir la tendance morale sans faire référence à cette dernière. Par ailleurs, la référence à la tendance morale est nécessaire quand il s'agit de montrer que la tendance sensible ne peut être le fondement de détermination exclusif de la volonté, bien que cette tendance – pour autant que la loi morale autorise la recherche de sensations agréables – puisse aussi sans plus jouer son rôle. Si on lit attentivement le texte du § 2, on constate que Fichte s'est donné pour tâche de montrer l'unité de la subjectivité morale : « On pourrait certainement expliquer par leur apparition commune dans *un seul et même sujet* [nous soulignons] que la tendance sensible et la tendance purement morale sont en balance dans la volonté humaine »²⁶. On ne doit pas penser que la tendance sensible et la tendance morale divisent cette nature humaine en une composante

²⁵ Fichte, *Offenbarungskritik*, FW V, 26; trad. fr., p. 50.

²⁶ Fichte, *Offenbarungskritik*, FW V, 29; trad. fr., p. 54.

sensible et une composante purement spirituelle. Nous avons vu ci-dessus que la tendance morale exerce une influence directe sur la sensibilité. De plus, - et comme Kant l'a montré dans le chapitre de la seconde *Critique* portant sur les « mobiles » de la raison pratique – l'être fini a besoin d'un fondement de détermination subjectif, lequel réside dans le sentiment du respect. Le fondement de détermination objectif contenu dans la loi morale est certes d'une importance primordiale, mais à lui seul il n'est pas suffisant pour l'être fini. Le sentiment de respect, cet effet de la loi morale sur la sensibilité, est en outre nécessaire comme mobile. Ce rôle du sentiment moral en tant que mobile de l'action morale est tellement pris au sérieux par Fichte qu'il l'élève au statut de tendance.

L'exigence pour la tendance morale de tenir compte explicitement de la finitude du sujet moral apparaît au § 2 de l'*Offenbarungskritik*, lors de l'interprétation du concept de respect à l'aide de la première catégorie de la relation. Interprété à l'aide de la catégorie de la substance, le respect se rapporte au je, à savoir aux deux dimensions de ce je : le sujet éprouve, d'une part, le respect pour sa « nature spirituelle », mais aussi, d'autre part, pour la « congruence des formes particulières de [sa] volonté avec la loi »²⁷. Dans ce dernier cas, qui traduit le caractère empirique du sujet, le respect est éprouvé en tant que sentiment de « contentement de soi » (*Selbstzufriedenheit*). Il est bien entendu que ce sentiment a son fondement de détermination dans la loi morale, mais il est éprouvé par le sujet empirique en tant que satisfaction personnelle. Cette satisfaction participe à la motivation du sujet, même si elle est considérée comme un but secondaire de l'accomplissement de l'action. En conséquence, le mobile réside, au moins en partie, dans l'anticipation de cette satisfaction personnelle. En d'autres mots, Fichte est prêt à compter parmi les fondements légitimes de détermination ce plaisir qui se produit des suites de l'action morale. Selon lui, la perspective de la satisfaction personnelle aussi bien que le « pur » respect de la dignité humaine constituent des mobiles. Fichte refuse donc d'exclure du phénomène de l'action morale la composante empirique de la motivation: « Mais dans la pratique les deux pensées se confondent si intimement qu'il sera nécessairement difficile, même à l'observateur le plus attentif, de distinguer avec exactitude la part prise par l'une ou l'autre d'entre elles dans la détermination de la volonté »²⁸. Cette séparation n'a pas besoin d'être effectuée dans la vie

²⁷ Fichte, *Offenbarungskritik*, FW V, 26; trad. fr., p. 50.

²⁸ Fichte, *Offenbarungskritik*, FW V, 27; trad. fr., p. 51.

concrète, et dans cette mesure la conduite morale de l'homme est à considérer en tant que phénomène unifié. Assurément, un « observateur » attentif de la vie morale, et plus encore un analyste perspicace de la faculté de désirer tel que Reinhold, peut faire des distinctions subtiles entre ce qui est purement moral et ce qui est impur dans une manière de penser donnée²⁹. Cela est permis d'un point de vue théorique, Kant lui-même nous en a donné un exemple éloquent dans sa *Grundlegung*. Cela cependant ne doit pas conduire à un rigorisme strict, du type de celui que défend Reinhold dans ses *Briefe*. En fait, la séparation entre la dimension pure et la dimension empirique de l'homme contribue à renforcer le dualisme dans la nature humaine, alors qu'une médiation devrait être recherchée³⁰.

La seconde position théorique adoptée par Fichte a trait à la désignation du respect comme tendance « non égoïste » (*uneigennützig*). Cette caractérisation est incontestablement tirée des écrits de Reinhold déjà mentionnés; elle y est partout présente. Il se trouve cependant que Fichte manifeste quelques réserves quant à la distinction des deux tendances fondamentales à l'aide des mots égoïste (*eigennützig*) et non égoïste (*uneigennützig*)³¹. Son malaise a en partie à voir avec le fait que le concept d'utilité (*Nützlichkeit*) comporte une dimension empirique, alors que Fichte voudrait mener sa discussion sur un plan transcendantal, comme il le dit lui-même. Par exemple, « utiliser » (*Nutzen*) signifie, pour Reinhold, prendre comme « moyen en vue du plaisir »³². D'autre part, – cela est sans contredit l'argument principal – l'adjectif « non égoïste » employé par Reinhold élimine le caractère de rapport à soi de la tendance morale et par conséquent du sujet moral. Fichte a donc en vue ici un motif très important. Désigner la tendance morale comme « non égoïste » tend en fait à détourner l'attention du rapport à soi qui se réalise dans la moralité. Si le comportement déterminé par la tendance sensible peut être qualifié d'« égoïste » – en ce que ce comportement consiste exclusivement en la recherche de sensations agréables –, doit-on automatiquement en conclure que le comportement déterminé par la tendance morale est

²⁹ Reinhold, *Briefe II*, p. 476-477.

³⁰ Reinhold, *Briefe II*, p. 495 : «Da das *Vergnügen überhaupt weder den subjektiven noch den objektiven Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung abgeben kann* : so kann unter dem *sittlichen Vergnügen* durchaus kein solche verstanden werden, welches auf irgendeine Art der Sittlichkeit, es sei nun dem Gesetze oder dem Willen der dasselbe befolgt, *zugrunde* gelegt werden könnte ; sondern es läßt sich nur als dasjenige denken, das mit dem Gesetze und dem Entschlusse, der demselben gemäß ist, als *Folge* zusammenhängt.» Les italiques sont de Reinhold. Cf. p. 476, 481. Voir aussi Graziella Rotta, « Die Grundzüge der Moral in der zweiten Auflage der *Offenbarungskritik* Fichtes », *Fichte-Studien*, 11, 1997, p. 143.

³¹ « *eigennützig* » et « *uneigennützig* » : littéralement, « utile à soi » et « non utile à soi ». (N.d.t.)

« altruiste »? Du moins est-ce l'impression que laisse la caractérisation « non égoïste », *uneigennützig*. L'action vertueuse paraît dès lors être dépourvue du rapport à soi.

Là réside sans doute la raison pour laquelle Fichte identifie la tendance morale avec le sentiment du respect. Le rapport à soi qui est inclus dans cette tendance ne réside pas seulement en l'acte pur d'autodétermination de la raison par la loi³³. Pour l'être fini, la loi morale n'est pas un fondement de détermination nécessaire, mais un simple mobile, qui exerce sur la volonté une influence indirecte à l'aide du sentiment. Dans le cas de l'être fini, le rapport à soi implique ainsi la médiation de la sensibilité : la conscience de soi morale implique un rapport à soi-même, qui prend nécessairement la forme du respect ou du mépris³⁴. Dans le passage suivant, on doit prêter attention à l'utilisation du mot « soi », précisément en rapport avec une discussion sur le caractère inadéquat de l'usage de l'adjectif « non égoïste ».

Cet intérêt [moral] se rapporte certes au Soi, toutefois non à l'*amour*, mais au *respect* du Soi, qui, selon son origine, est un sentiment purement moral. Il est permis, à titre explicatif, de nommer la tendance sensible tendance égoïste, et la tendance morale tendance non-égoïste, mais, s'il s'agit de donner une définition précise, cette dénomination me semble personnellement inopportune, car la tendance morale doit elle aussi se rapporter au Soi pour produire un vouloir effectif³⁵.

L'essentiel rapport du sujet à lui-même dans la moralité ne doit en aucun cas être identifié à une sorte d'égoïsme (*Egoismus*). Le respect est précisément le concept auquel renvoie ce rapport à soi. Seul un être fini connaît un tel sentiment, Dieu n'éprouve pas le sentiment du respect. Sans aucun doute, le respect fait signe vers la loi morale, voire vers le législateur suprême, mais en dernière analyse il fait signe vers le sujet agissant, en tant que porteur de cette loi. De ce point de vue, le respect est toujours respect pour soi-même, « respect de soi » (*Selbstachtung*), comme l'écrit Fichte. On découvre d'ailleurs dans le § 2 une référence systématique à l'aspect de rapport à soi (*Selbstheit*) constitutif de l'expérience morale. Toutes les variations possibles de celui-ci s'y retrouvent. Le respect est ainsi un « sentiment de soi »

³² Reinhold, *Briefe II*, p. 480, 469.

³³ Reinhold, *Briefe II*, p. 404-405: la raison est dans ce cas « *für und durch sich selbst geschäftigt* ».

³⁴ Fichte, *Offenbarungskritik*, *FW V*, 27; trad.fr., p. 50-51.

(*Selbstgefühl*); et le « respect de soi » correspond en négatif au « mépris de soi » (*Selbstverachtung*), de même que dans le cas du sujet empirique, le « contentement de soi » (*Selbstzufriedenheit*) correspond en négatif à la « honte à l'égard de soi-même » (*Scham-vor-sich-selbst*). De ce point de vue, la médiation de la sensibilité dans la moralité ne se révèle précisément pas comme un détour, mais comme la condition nécessaire de la possibilité du rapport à soi-même du sujet moral. Sans le mobile subjectif du respect, on ne voit guère la possibilité, pour l'être fini, d'accomplir une action morale. Sans la considération de la tendance morale, entendue comme respect, il n'y a pour Fichte aucune conception unifiée de l'homme comme être moral fini³⁶.

* * *

La première question que nous avons posée en vue d'une reconstitution du différend entre Fichte et Reinhold en 1793 concerne l'effectivité de la liberté de la volonté pour le sujet agissant dans le monde sensible. Il s'est révélé que Reinhold ne peut prouver l'acte d'autodétermination de la volonté comme tel, parce que seul l'effet de cet acte lui est accessible, c'est-à-dire l'être-déterminé du sujet. Ainsi, dans la philosophie reinholdienne, le fait de la conscience donne accès à l'être-déterminé, mais non à l'autodétermination comme telle. Manifestement, c'est ce constat qui a conduit Fichte à chercher, au cours des derniers mois de 1793, un principe encore plus originaire que le principe reinholdien de la conscience. Les résultats de ses recherches ont été rendus publics pour la première fois dans la *Recension des Aenesidemus*³⁷. Il y est question du célèbre thème de la *Tathandlung*, thème dirigé directement contre le fait de la conscience (*Tatsache des Bewußtseins*) reinholdien. Avec la *Tathandlung*, Fichte atteint le coeur de l'activité spontanée et trouve la solution au problème de la médiation entre le sujet et l'objet, entre le moi et le non-moi : le non-moi est spontanément posé par le moi lui-même. On peut noter par ailleurs que Fichte caractérise cet acte à l'aide d'une expression qu'il s'approprie de Reinhold : l'intuition intellectuelle.

Le second problème que Fichte découvre dans la philosophie reinholdienne a trait à la validité du concept de liberté de la volonté. Sur la base de l'interprétation de Reinhold, on

³⁵ Fichte, *Offenbarungskritik*, FW V 28; trad. fr., p. 52.

³⁶ Voir à ce sujet Günter Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 146, note 18.

³⁷ Fichte, *Recension des Aenesidemus*, FW I, 8.

peut presque concevoir la liberté de la volonté comme une *libertas indifferentia* : la volonté peut en toute liberté satisfaire ou non aux requêtes des deux tendances humaines. Il lui manque selon Fichte un concept unifié de liberté, dans la mesure où la liberté de choix de la volonté semble *a priori* ne rien avoir à faire avec l'activité spontanée de la raison pratique. En effet, Reinhold voit dans le sujet agissant deux activités spontanées distinctes : l'autodétermination de la volonté et l'autodétermination de la raison pratique. Alessandro Lazzari fait remarquer que Fichte préfère parler de deux expressions différentes d'une même spontanéité³⁸. Cela concorde du reste avec la tentative de Fichte que nous avons présentée : mettre au premier plan la loi morale et l'autonomie de la raison et ainsi présenter la liberté de l'arbitre comme une forme de liberté dérivée, spécifique à l'être fini.

Avec cette interprétation, la difficulté principale rencontrée chez Reinhold en regard de la conception de la liberté humaine n'est cependant pas écartée, à savoir l'imputabilité des actions immorales. Certes, on trouve par exemple dans l'ouvrage de Fichte de 1800, *Die Bestimmung des Menschen*, des formules qui étaient aussi présentes dans les *Briefe über die Kantische Philosophie* : Fichte voit le fondement des actions contraires à la loi dans l'« usage abusif de la liberté », c'est-à-dire dans l'« usage de la liberté pour faire le mal »³⁹. À cela, Reinhold acquiescerait sans hésiter, parce qu'une action immorale est toujours considérée comme un acte libre de la volonté. Cependant, plus loin dans la *Bestimmung* de Fichte, on trouve une expression explicitement désapprouvée par Reinhold : l'explication du mal sur la base d'un « manque de liberté » (« *Mangel an Freiheit* »)⁴⁰. Pour Fichte, cela signifie que dans l'action portée vers le mal, le sujet ne s'est pas encore élevé à la hauteur de sa liberté comme autonomie. L'action immorale n'est donc pas tant le résultat de la liberté ainsi entendue, que la conséquence de la paresse naturelle de l'être humain. Ces difficultés propres à la conception de la liberté en général sont connues et extrêmement complexes. Nous voudrions seulement ajouter que la position de Reinhold à cet égard conserve un droit certain, et qu'elle a manifestement exercé une influence sur le traité de Schelling de 1809 sur l'essence de la liberté humaine. L'interprétation de la liberté que l'on retrouve dans ce texte,

³⁸ Alessandro Lazzari, « Fichtes Entwicklung von der zweiten Auflage der *Offenbarungskritik* bis zur Rezeption von Schulzes *Aenesidemus* », *Fichte-Studien*, 9, 1997, p. 194.

³⁹ Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, FW II, 307, 276. Reinhold, *Briefe II*, p. 529.

⁴⁰ Reinhold, *Briefe II*, p. 541-542. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, FW II, 314.

comme capacité de faire le mal autant que le bien, rappelle les *Briefe über die Kantische Philosophie*, comme l'a fait observer Martin Bondeli⁴¹.

Le troisième point de discussion entre Fichte et Reinhold que nous avons examiné a trait au rôle de la tendance dans l'expérience morale. Plutôt que de juxtaposer la tendance sensible et la tendance morale et de les décrire en tant que séparées l'une de l'autre, Fichte adopte ce thème reinholdien pour attirer l'attention sur l'unité de l'être humain. Les deux tendances ne doivent pas être considérées simplement comme des composantes hétérogènes de la nature humaine. À cet égard, l'équivalence de la tendance morale avec le sentiment du respect se révèle être d'une grande utilité : l'être fini a besoin non seulement d'un fondement de détermination objectif et intellectuel (par la loi), mais aussi d'un mobile, qui fait appel à sa sensibilité. Il est bien entendu que l'intention d'établir une conception unifiée de la nature humaine est aussi constitutive de l'entreprise de Reinhold. Dans sa *Vorstellungstheorie*, il parle même d'une « tendance globale de l'âme humaine » (*ganzer Trieb des menschlichen Gemüths*), donc d'une tendance qui unit la tendance qui porte vers le bonheur et la tendance qui porte vers la moralité. Mais ici précisément surgit le problème : il parle, comme dans les *Briefe* d'ailleurs, d'une « union inséparable » des deux tendances⁴². Or, on ne peut « unir » que ce qui au départ ne va pas de pair. Parce qu'il souscrit à la conception classique de l'homme comme « animal raisonnable », il est enclin, et peut-être contre sa propre intention, à perpétuer le dualisme entre le monde sensible et le monde intelligible⁴³. Nous savons pour notre part que Fichte reprend ce problème dans sa *Sittenlehre* de 1798, en ce qu'il cherche à saisir la tendance naturelle et la tendance spirituelle comme les deux côtés d'« une seule et même tendance originaire »⁴⁴! En somme, on peut dire que Reinhold, l'un des plus importants interlocuteurs de Fichte à cette époque, a offert à Fichte des moyens conceptuels définis avec précision, que ce dernier a pu employer pour dépasser l'ambivalence et les ambiguïtés kantienne et atteindre une position plus originaire.

Traduit de l'allemand par Tania Basque

⁴¹ Martin Bondeli, « Wirkliche, göttliche und naturwissenschaftliche Natur. Neue Literatur zur Naturphilosophie des deutschen Idealismus », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 45, 1998, p. 544.

⁴² Reinhold, *Th. Vorst.*, p. 574; *Briefe II*, p. 436, 602.

⁴³ Reinhold, *Briefe II*, p. 565.

⁴⁴ Fichte, *System der Sittenlehre*, FW IV, 130. Cf. Carla De Pascale, « Die Trieblehre bei Fichte », *Fichte-Studien*, 6, 1994, p. 248.