

Quentin LANDENNE

Le perspectivisme transcendantal, de la critique sceptique à la fondation spéculative (Kant, Maïmon, Fichte)

Notice biographique

Quentin Landenne est actuellement Chargé de recherches au FRS-FNRS. Il est affilié à l'Université libre de Bruxelles (ULB). Ses domaines de recherche sont l'histoire de la philosophie moderne (en particulier, l'idéalisme allemand), la métaphysique, la théorie de la connaissance, la philosophie morale et politique et l'épistémologie des sciences sociales. Il consacre ses recherches actuelles à la genèse moderne de l'idée perspectiviste et à sa pertinence contemporaine dans différents champs des sciences humaines.

Résumé

Face à l'alternative ontologique entre le dualisme cartésien et le monisme spinoziste, Kant ouvre la voie à un dualisme épistémologique basé sur une autodifférenciation de la raison en points de vue de la connaissance. Mais dès lors qu'on en reste à une antinomie théorique indépassable qui ne permet pas de comprendre d'où vient la distinction entre les points de vue, se pose la question de la provenance de cette dualité perspectiviste. Dans la période de gestation, puis de formation systématique de la *Doctrine de la science*, c'est, d'une part, l'inspiration positive de la *Critique de la raison pratique* et, d'autre part, l'ébranlement de ses convictions par la critique sceptique de Maïmon qui ont permis à Fichte de refonder spéculativement les oppositions caractéristiques du dualisme épistémologique kantien, de les reconduire génétiquement à leur source unitaire : l'intuition intellectuelle et, ce faisant, de recomposer systématiquement tous les ingrédients conceptuels d'un véritable perspectivisme transcendantal préparé par le criticisme kantien.

Abstract

Avoiding the ontological opposition between Cartesian dualism and Spinoza's monism, Kant opens the way to an epistemological dualism on the basis of a self-differentiation of the reason into various cognitive standpoints. But Kant doesn't allow us to understand the ultimate source of this perspectival duality. During the elaboration of his *Doctrine of Science*, Fichte found, on the one hand, in the positive inspiration of the *Critique of practical reason*, and, on the other hand, in the troubling effect of the skeptical critiques of Maïmon, the impulse to undertake the speculative foundation of the oppositions constituting the Kantian epistemological dualism. He could then reconstruct systematically the genesis of this differentiation from its unitary source – the intellectual intuition – and, so

doing, recompose the conceptual features of a very transcendental perspectivism which was prepared by Kant's criticism.

Mots-clés : Idéalisme allemande – philosophie critique – sceptique – transcendentalisme – perspectives cognitives – points de vue de la raison – perspectivisme.

Keywords : German Idealism – Criticism – Skepticism – Transcendentalism – Cognitive perspectives – Standpoints of the Reason – Perspectivism.

Introduction

La philosophie critique de Kant a transformé l'histoire de la métaphysique entre autres en ceci qu'elle a refondé l'opposition dualiste classique en vigueur jusque dans sa dissertation de 1770 entre le monde sensible et le monde intelligible ou suprasensible, en rapportant cette opposition ontologique à sa racine épistémologique, c'est-à-dire en la réduisant à une division entre des principes de la connaissance, à une autodifférenciation de la raison. Ce faisant, par la question transcendantale, Kant est passé d'un dualisme ontologique dominé par une conception « métaphysique chosale » du monde à un perspectivisme épistémologique ou critique ouvrant à « l'intuition d'une pluralité de formes de la rationalité humaine » (ADOLPHI, 1996 : 92).

L'opposition entre noumène et phénomène, loin d'exprimer une thèse positivement ontologique, procède d'une expérimentation de la raison pure annoncée dès la deuxième préface de la première *Critique*. Cette expérimentation s'applique, non pas aux objets de ses propositions, mais à ses concepts et principes, que nous admettons a priori, « en les ordonnant de telle sorte que les mêmes objets puissent être considérés *d'une part* comme objets des sens et de l'entendement pour l'expérience, *d'autre part* cependant comme objets que l'on pense simplement, en tout cas comme objets pour la raison isolée et s'efforçant d'aller au-delà des limites de l'expérience, une considération faite de deux côtés donc. Or, s'il se trouve qu'en considérant les choses

de ce double point de vue (*doppelten Gesichtspunkt*), il y avait accord avec le principe de la raison pure, tandis que d'un seul point de vue résulte un inévitable conflit de la raison avec elle-même, l'expérimentation décide alors en faveur de l'exactitude de cette distinction » (KANT, 1980 : 47 (*Ak.III*, 13)).

1. Le perspectivisme critique et le rapport de Fichte à Kant

Dans son livre *Philosophie des Perspektivismus*, Friedrich Kaulbach voit dans ce double point de vue de la raison sur les choses – point de vue phénoménal et point de vue nouménal – le principe de ce qu'il appelle le « perspectivisme transcendantal » de Kant, qui fait jouer sa dynamique dans une série d'oppositions cardinales qui traversent les trois critiques (KAULBACH, 1990 : 11-136). Ainsi, par exemple, dans le domaine phénoménal, la représentation est divisée en deux aspects d'elle-même, en deux points de vue opposés qui se déterminent réciproquement : *l'intuition* est la représentation de l'illimité (d'une grandeur donnée infinie), le *concept* est la représentation d'une limitation de cet illimité (KANT, 1980 : 92, 98, 99 (*Ak.III*, 53, 58)). Aussi, dans la deuxième *Critique*, l'opposition entre domaine nouménal et domaine phénoménal donne lieu à une détermination réciproque de l'un et l'autre avec l'idée selon laquelle la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté (le phénomène comme détermination idéale du noumène) et la liberté la *ratio essendi* de la loi morale (le noumène comme détermination réelle du phénomène) (KANT, 1980 : 20 (*Ak V*, 4)). On retrouve le même type de division de points de vue opposés, irréductibles et complémentaires dans les couples conceptuels de forme et matière ou encore de réceptivité et spontanéité, avec à chaque fois la même impossibilité de trouver un terme tiers qui puisse synthétiser en lui les termes de l'opposition.

Dans le même esprit, encore à propos de la dialectique transcendantale, Jean-Marc Ferry parle d'un « agnosticisme théorique » et d'un « perspectivisme transcendantal » à l'œuvre dans l'antinomie entre la thèse de la liberté et l'antithèse

déterministe, chacune étant valide selon qu'on se place du point de vue nouménal ou du point de vue phénoménal. Devant cette solution perspectiviste, le sens commun proteste : il voudrait savoir si, en définitive, nous sommes libres, ou pas. Mais cette requête n'est pas recevable pour la philosophie critique, car le prédicat « libre » n'est pas un prédicat ontique de l'individu, mais un prédicat « radicalement pratique », « un postulat de l'individu, son performatif existentiel ». Tant que le sens commun, d'après sa tendance naturellement dogmatique, « pense secrètement la liberté humaine comme un trait naturel, un caractère ontique dans le sens théorique, [il] ne peut comprendre la raison qui conduit du perspectivisme transcendantal (introduit par Kant dans la *Critique de la raison pure*) vers les postulats pratiques (présentés dans la *Critique de la raison pratique*) » (FERRY, 2010 : 117, 118).

Contre l'alternative métaphysique entre le dualisme cartésien et le monisme spinoziste, Kant fonde un perspectivisme épistémologique qui ouvre la voie au primat de la raison pratique. Mais dès lors qu'on en reste à une antinomie théorique indépassable qui ne permet pas de comprendre d'où vient la distinction entre les deux points de vue et comment est possible le passage de la perspective de la conscience de l'action en première personne à la perspective explicative objectivante en troisième personne (lequel passage permet de comprendre comment la liberté peut intervenir efficacement dans le déterminisme naturel), se pose, en amont, la question de la provenance de cette dualité perspectiviste. Emerge alors l'idée ou la tâche de fonder les deux perspectives à partir d'un principe unique et ultime : le principe de la liberté elle-même. C'est sur cette idée que se construit le programme d'un système de la liberté telle qu'elle anime la génération de l'idéalisme allemand à laquelle Kant a ouvert le chemin (BINKELMANN, 2007 : 3, 4).

Figure de proue de cette génération, Fichte entretient avec la philosophie de Kant une relation apparemment ambivalente, mais en réalité profondément cohérente et fidèle. Il reconnaît d'abord à l'auteur de la *Critique de la raison pratique*

la dette inestimable de l'avoir sorti du sommeil déterministe qui mettait jusqu'alors son cœur et son entendement en contradiction : c'est avec l'idée de loi morale que la deuxième *Critique* révéla au jeune Fichte la source d'une liberté qui puisse s'accorder avec les exigences du rationalisme (LÉON, 1954 : 87). Cette découverte de la loi morale comme *ratio cognoscendi* de la liberté, Fichte ne va pas s'en détourner un instant, il va l'approfondir et en examiner tous les présupposés jusqu'à reconstruire l'unité des trois critiques à partir d'elle, à dépasser la lettre de la philosophie kantienne pour mieux en exprimer l'esprit et à se mettre à la recherche d'une exposition systématique du corrélat positif des limites strictement négatives de l'œuvre critique.

Parmi les grands représentants de l'idéalisme post-kantien, Fichte est sans doute un de ceux qui se sont le plus fortement réclamés d'une fidélité profonde et constante à l'esprit de la philosophie de Kant¹. Sans jamais prétendre changer d'un iota le contenu de sa révélation philosophique, sa *Doctrina de la science* se donne pour projet de reconduire la critique au lieu originnaire de cette révélation : dans l'intuition intellectuelle sur laquelle le pionnier génial avait fait peser un interdit de représenter. Il ne s'agit pourtant nullement de lever cet interdit dans la mesure où il porte légitimement sur l'ordre de la représentation, mais de découvrir, derrière l'interdit, la révélation de la révélation, c'est-à-dire de passer de l'ordre de la représentation à l'ordre de la réflexion, du fait des limites de la raison à la genèse de ce fait à partir du fait originnaire qu'est l'agir de la raison sur elle-même : la *Tathandlung* (l'acte qui se fait).

Pour l'auteur des trois *Critiques*, ce néologisme devait symboliser le franchissement d'une limite intangible et, parce

¹ Cette fidélité est réaffirmée jusque dans les dernières expositions de la WL. On lit ainsi dans les leçons d'introduction à la WL de 1813 que Fichte présente comme la même doctrine (*Lehre*) celle qui est exposée dans les trois critiques de Kant et celle qu'il présenta lui-même sous le titre « Doctrine de la science », doctrine qui aurait été largement incomprise « en trois décennies » ; par cette dernière indication, Fichte montre qu'il associe Kant au destin de la WL (cf. *SW IX*, 3).

qu'il ne pouvait signifier le dépassement positif de la critique, la théorie qui s'en réclamait était condamnée à ses yeux à retomber dans la métaphysique précritique. Pourtant, face à la déclaration publique que Kant prononce contre la *Wissenschaftslehre* (WL) en 1799, dans laquelle il désavoue clairement ce qu'il considère comme une philosophie qui se réduirait à la pure logique « à partir de laquelle il est vain de chercher un objet réel » (KANT : 1986 : 1211 (*Ak XII*, 3, 396)), Fichte n'emboîte pas le pas à Schelling qui voit, dans la montée de la jeune génération, l'avènement d'une nouvelle époque où Kant – qui semblait ne pas avoir lu de la *Doctrine de la science* beaucoup plus que le titre – n'aurait même plus le droit de parler : « philosophiquement, il est mort » (FICHTE-SCHELLING, 1991 : 55 (*GA III/4*, 70)). Beaucoup plus sobrement, Fichte assortit sa réaction au désaveu kantien d'un ton à peine teinté d'ironie, mais surtout d'un respect sincère dont il ne se départira jamais à l'égard de l'inventeur de la philosophie transcendante. Il comprend que Kant, « après une vie remplie de travail, se tienne pour incapable, en son grand âge², de pénétrer de toutes nouvelles spéculations » ; à quoi Fichte ajoute, par une modeste prudence qu'il n'exprimera pas si souvent par la suite : « qui sait où travaille, maintenant déjà, la jeune tête ardente qui cherchera à dépasser les principes de la Doctrine de la Science et à en établir les inexactitudes et le caractère incomplet ? » (FICHTE-SCHELLING, 1991 : 58, 59 (*GA III/4*, 75, 76)) (Schelling, quant à lui, ne manquera pas de prendre cette question au sérieux...)

Dès ses premiers écrits systématiques, Fichte ne prétend en rien innover substantiellement par rapport au maître de Königsberg. La *Doctrine de la science*, dont il publie la première exposition deux ans après avoir scrupuleusement appliqué la méthode kantienne à la philosophie de la religion,

² Kant a 75 ans quand il écrit sa déclaration publique « à l'égard de la Doctrine de la science de Fichte ». Fichte rappelle d'ailleurs que Kant concède lui-même que c'est du fait de la « faiblesse de [son] âge » qu'il ne s'aventure plus dans le domaine de la spéculation théorique. (Lettre à Schelling du 28 septembre 1799, (FICHTE-SCHELLING, 1991 : 57(*GA III/4*, p. 75)).

dans *l'Essai d'une critique de toute révélation*, affirme avoir « la même conception de la réalité » et aboutir aux mêmes « résultats » que la doctrine kantienne. Mais c'est dans la manière de fonder ces résultats, dans la méthode de l'exposé, qu'elle s'en différencie totalement (FICHTE, 1999 : 242 (SW I, 420); FICHTE, 2000 : 65, 66 (*Meiner*, 7)). Or, on pourra rapidement comprendre qu'une critique sur la méthode d'exposition et de fondation d'une doctrine touche au cœur même du système visé et à l'idée même du système, nonobstant la justesse de ces principes pris en tant que « résultats ». Dans sa première introduction à la *WL Nova methodo* de 1799, Fichte se fait plus sévère dans sa critique de la méthode critique : « Kant n'a mis en place aucun système, il s'est contenté d'écrire des *Critiques*, c'est-à-dire de procéder à des recherches préliminaires sur la philosophie » (FICHTE, 2000 : 63 (*Meiner*, 5)). Du fait du caractère essentiellement négatif de la méthode critique, aucune des trois critiques n'aboutit au principe ultime qui puisse rendre compte de leur unité, de leur dissociation et par conséquent de l'unité théorico-pratique de la raison et de la complétude du système de la philosophie. Kant n'expose pas l'unité absolue, il expose « trois absolus », comme Fichte le note en 1804 : l'absolu de la *Critique de la raison pure* : « l'expérience sensible », l'absolu de la *Critique de la raison pratique* : « le monde moral » et l'absolu de la *Critique de la faculté de juger* qui est censé donner l'unité et la cohésion des deux, mais qui est en tant que tel insondable (FICHTE, 1967 : 32-36 (SW X, 101-104)).

Fichte ne part pourtant pas d'une autre question que la question kantienne de la première critique : « comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles », qu'il reformule en ces mots : « comment arrivons-nous à admettre que quelque chose hors de nous corresponde aux représentations en nous ? » (FICHTE, 2000 : 71 (*Meiner*, 11)). Mais pour lui, la question : « comment l'expérience est-elle possible ? » signifie : « comment puis-je devenir conscient de mon agir ? » (FICHTE, 2000 : 173 (*Meiner*, 101)). Je ne deviens conscient du monde, que par la conscience de moi-même, c'est-à-dire de mon

agir. Le problème d'un au-delà de la représentation renvoie ainsi à son « en deçà » (BOURGEOIS, 1995: 122), dans le principe d'une conscience immédiate de l'agir du moi. Cette conscience immédiate de mon agir, qui est au principe de toutes mes expériences et qui donne l'unité des domaines des trois critiques, ne peut se soumettre aux limites de la représentation, puisqu'elle est au fondement de toute représentation.

C'est le sens que Fichte donne à l'intuition intellectuelle qui n'est pas l'intuition transitive d'un objet intelligible hors du moi, mais l'intuition réflexive de l'agir du moi sur lui-même, la conscience immédiate que j'effectue un acte : « elle est ce par quoi je connais quelque chose parce que je le fais » (FICHTE, 1999 : 272 (SW I, 463)). Cette conscience immédiate n'est pas une conscience représentative, mais c'est l'auto-réflexion du moi que suppose toute représentation. Dans la représentation, le moi est toujours déjà scindé en sujet et en objet de la conscience ; cette scission ne vient ni du sujet représentant ni de l'objet représenté, puisque ceux-ci en dérivent bien plutôt. La représentation est donc médiatisée par cette scission et en procède. Elle suppose en cela une unité primordiale et un acte d'autodifférenciation de cette unité. L'intuition intellectuelle est à la fois cette unité et cette différenciation originaires, en tant qu'elle est le moi qui se pose et se réfléchit immédiatement comme tel dans l'identité différenciée du moi posant et du moi posé (sujet-objectivité).

Si Kant a disqualifié l'intuition intellectuelle comme sortant des limites de la raison pure, c'est d'abord, selon Fichte, parce qu'il ne s'est pas élevé au dessus du domaine de la représentation objective en direction de ce qui fonde ce domaine, et aussi parce qu'il s'est donné un concept de l'intuition tel que celle-ci ne pouvait être que sensible (FICHTE, 2000 : 93 (*Meiner*, 31)), « du moins pour nous autres hommes », en tant que définie comme pouvoir de réceptivité (KANT, 1980 : 87 (*Ak.III*, 49)). Or, nous assure Fichte, « Kant avait l'intuition intellectuelle mais il n'y a pas réfléchi. Toute sa philosophie est un résultat de cette intuition car il affirme que

les représentations nécessaires³ sont produites par l'agir de l'être raisonnable et non par son pâtre. Or, il ne pouvait arriver à pareil résultat que par l'intuition. Chez Kant, il y a conscience de soi, conscience de l'acte d'intuitionner dans le temps ; comment y arrive-t-il ? Ce ne peut être que par l'intuition et cette intuition est bel et bien intellectuelle » (FICHTE, 2000 : 93 (*Meiner*, 32)).

L'intuition intellectuelle symbolise très bien l'essentiel du rapport de Fichte à Kant : à chaque fois, il s'agit de s'élever « de ce que [Kant] dit réellement à ce qu'il ne dit pas, mais qu'il devrait présupposer pour pouvoir dire ce qu'il a dit » (FICHTE, 1967 : 34 (*SW X*, 102)). Fichte élève ici la question critique « au carré », à sa deuxième puissance transcendantale en interrogeant les présupposés d'une question sur les limites constitutives de la validité objective de la représentation (THOMAS-FOGIEL, 2000a : 18). Comme le dit Xavier Léon, « Fichte opère la synthèse qu'exigeait encore l'analyse kantienne », ou plutôt la genèse de sa *synthèse post factum* et fait de la théorie de la science « l'aboutissement nécessaire de la pensée critique » (LÉON, 1954 : 2, 3).

C'est qu'une telle refondation du transcendantalisme était apparue urgente face à la résurgence des offensives du scepticisme postkantien. Aussi, Fichte reconnaît au scepticisme le mérite historique immense d'avoir de tout temps poussé la philosophie à se justifier et de « conduire la raison en recherche de sa fin sublime » (FICHTE, 1999b : 129 (*SW I*, 3)) ; « c'est bien mal connaître les intérêts de la science que de refuser au sceptique pénétrant l'attention qu'il mérite » (FICHTE, 1999 : 37 (*SW I*, 120)). On peut reconstituer brièvement deux moments significatifs de la médiation sceptique de la réception fichtéenne de Kant, en suivant des commentateurs comme Isabelle Thomas-Fogiel (THOMAS-FOGIEL, 2000 : 20-32) qui, dans le

³ Ce que Fichte appelle ici des représentations nécessaires désigne des « représentations objectives », référées à un objet représenté comme existant en dehors de la représentation, par opposition aux représentations de l'imagination, purement contingentes dans leur objet (FICHTE, 2000 : 83 (*Meiner*, 22)).

sillage d'Ernst Cassirer (CASSIRER, 1999 : 113 et s), Xavier Léon (LÉON, 1954 : 226-238) ou Martial Gueroult (GUEROULT, 1982 : 110-134), mettent très bien en évidence le rôle qu'ont joué les deux sceptiques « pénétrants » que furent Gottlob Ernst Schulze – l'auteur de *l'Enésidème* paru en 1792, dont Fichte fit la recension en 1793 – et Salomon Maïmon, dans la critique du criticisme, mais aussi dans la formation du transcendantalisme fichtéen et principalement dans la découverte de l'intuition intellectuelle.

2. L'influence de la critique sceptique du criticisme sur la formation de la WL

Parmi les grands lecteurs de l'œuvre critique, Reinhold fut l'un des premiers à avoir ressenti le besoin d'une refondation de l'entreprise kantienne à partir d'un principe ultime et unique : le « fait de la représentation » comme « conscience distincte du représenté et du représentant en même temps qu'elle se rapporte aux deux » (Cité dans THOMAS-FOGIEL, 2000 : 24 ; Cf. aussi CASSIRER, 1999 : 49 ; FICHTE, 1999b : 131 (SW I, 5)). Le fait de la représentation ou la « proposition de conscience » est l'unité de la matière et de la forme, du sujet et de l'objet, de l'activité et de la passivité. Mais s'il renvoie la critique à l'unité d'un principe, Reinhold ne se distingue pas de Kant en ce qu'il ne s'élève pas plus que lui au-dessus de l'ordre de la représentation valide, définie comme la liaison d'une catégorie et d'une intuition, comme connaissance figurable dans le temps et l'espace (LÉON, 1954 : 237; THOMAS-FOGIEL, 2000 : 26).

La critique sceptique qu'oppose *l'Enésidème* de Schulze à l'entreprise de Reinhold consiste à pointer l'impossibilité qu'un fait de représentation puisse constituer le principe ultime de fondation de l'ordre de la représentation, car pour représenter l'acte de représentation en général, il faut bien faire abstraction de ses déterminations empiriques (FICHTE, 1999b : 133 (SW I, 8)). Pour *Enésidème*, c'est le signe que la

proposition de conscience ou le fait de la représentation censé fonder le système critique n'est en fait qu'une abstraction procédant d'une observation empirique de soi et n'a donc pas plus qu'une valeur empirique. Fichte, qui fut « déconcerté » par cette argumentation qui bouleversait de fond en comble sa compréhension du système critique (LÉON, 1954 : 248), ne se résolut toutefois pas à en épouser les conséquences sceptiques, mais entreprit de reconstruire ce système sur un nouveau fondement. Dans son compte rendu de *l'Enésidème*, il rejoint certes Schulze sur le diagnostic d'insuffisance fondationnelle chez Reinhold autant que chez Kant : le principe de la représentation ne peut se soumettre lui-même aux conditions constitutives de la représentation empirique, la représentation de la représentation n'est pas une représentation et le fait de la conscience représentative n'est pas lui-même un fait (FICHTE, 1999b : 134 (SW I, 8)). Mais pour lui, le principe ne doit pas exprimer un simple *fait* (*Tatsache*), il peut aussi et doit exprimer une *action*, un *agir* originaire (*Tathandlung*) (FICHTE, 1999b : 134 (SW I, 8)). Loin de renoncer à un principe premier de la philosophie, Fichte le pose dans le moi, non pas comme intuition sensible, mais comme « intuition intellectuelle » (*intellektuelle Anschauung*) (FICHTE, 1999b : 135 (SW I, 10)).

C'est dans ce principe que se trouve la réponse décisive au scepticisme et à son dogmatisme larvé, lequel explique la frustration d'*Enésidème* à l'égard du criticisme par cela qu'il suppose, d'un côté, « une chose *représentante, indépendamment de son acte de représenter* », d'un autre côté, une chose en soi en dehors de la représentation, et s'étonne après ça qu'on ne puisse expliquer comment l'un peut se rapporter à l'autre (FICHTE, 1999b : 137 (SW I, 11, 12)). Or, dès lors qu'on pose comme principe l'intuition intellectuelle du moi, il apparaît qu'une « chose en soi est contradictoire dans la mesure où elle doit être un non-moi qui n'est opposé à aucun moi » (FICHTE, 1999b : 144 (SW I, 20)). *Enésidème* ne peut comprendre l'idée du moi car il la réifie comme une chose *en soi*, alors que le moi n'est ce qu'il est que *pour le moi* ; l'idée transcendantale du moi se distingue de toutes les autres « en ce que nous la réalisons

par l'intuition intellectuelle, par le "je suis" et plus précisément par le "je suis absolument parce que je suis" » (FICHTE, 1999b : 141 (SW I, 16)).

Si l'influence exercée sur Fichte par l'*Enésidème* s'est limitée à le renforcer dans la conviction que la philosophie critique était encore loin d'être une science, mais qu'elle pouvait et devait le devenir, l'impact d'un autre scepticisme, celui de Maïmon, va s'avérer plus profond et positif (CASSIRER, 1999 : 114). Cet assaut supplémentaire du scepticisme, qui intervient en fait deux ans avant la publication de l'*Enésidème* et indépendamment des autres courants postkantien, est d'autant plus fort qu'il est interne au criticisme et procède d'une lecture approfondie et très originale de la première *Critique*, que Fichte saluera avec un enthousiasme rare, comme il le confie dans une lettre à Reinhold : « j'ai pour le talent de Maïmon un respect sans bornes ; je crois fermement, et je suis prêt à le démontrer, qu'il a de fond en comble renversé la totalité, dirais-je, de la philosophie kantienne telle qu'elle a été jusqu'ici couramment comprise » (traduction citée dans CASSIRER, 1999 : 114 (GA III/2, 275)).

Contrairement à *Enésidème*, Maïmon ne reproduit plus subrepticement l'opposition dogmatique entre représentation et chose en soi, ou plutôt, il la supprime en l'internalisant dans la conscience, dans l'opposition entre formes produites a priori et matière donnée a posteriori. Le donné n'est donc pas extérieur à la représentation, mais il est ce que la représentation n'a pas conscience de produire par elle-même. Comme Maïmon le montre dans son *Essai sur la philosophie transcendantale* de 1790, une chose est dite « extérieure à nous » non pas au sens où elle serait quelque part dans l'espace en dehors de nous, puisque « l'espace n'est qu'une forme en nous. Cet "extérieur à nous" signifie seulement ce dans la représentation de quoi nous n'avons conscience d'aucune spontanéité, c'est-à-dire une simple passivité (eu égard à notre conscience), et non une activité » (MAÏMON, 1989 : 138). D'où vient alors cette passivité en moi, si elle n'est pas causée par une chose en soi extérieure à moi ? La passivité est une grandeur négative de l'activité.

Maïmon se sert ici d'une métaphore mathématique en faisant du donné une différentielle de la conscience, la limite infinie ou « l'idée limite » d'une série de diminutions graduelles de la conscience de l'activité, ce dont nous n'avons qu'une « conscience incomplète » (MAÏMON, 1989 : 240). Par là, Maïmon dépasse non seulement l'hypothèse d'une chose en soi, mais il relativise aussi la séparation kantienne radicale entre intuition et concept, entre sensibilité et entendement qui les posait comme deux pouvoirs tout à fait distincts. Cette séparation n'a de valeur que pour une pensée finie, car pour un esprit infini, ils ne sont « qu'une seule et même force » : la sensibilité n'est en nous qu'un « entendement incomplet » (MAÏMON, 1989 : 128). L'idée leibnizienne d'un esprit infini ou intégral dont les esprits finis seraient les dérivées est ici reprise par Maïmon dans un esprit critique, c'est-à-dire non plus comme une thèse métaphysique sur les choses, mais comme une hypothèse régulatrice permettant de comprendre la finitude humaine à partir d'un jugement réfléchissant (THOMAS-FOGIEL, 2000 : 50). Mais, parce que l'objet donné qui constitue la matière de la conscience est une idée limite de la conscience qui ne peut, dans un esprit fini, jamais être atteinte et déterminée par son pouvoir actif, la connaissance du donné d'expérience n'a pas une valeur scientifique nécessaire et universelle comme celle des mathématiques, mais n'a qu'une valeur subjective et incertaine (LÉON, 1954 : 234). Le dogmatisme rationnel de Maïmon s'accompagne donc d'un scepticisme empirique (MAÏMON, 1989 : 248). Le principe d'une subsomption du divers matériel de la sensibilité sous les formes unifiantes a priori de l'entendement est bien reconnu comme le seul qui puisse rendre compte d'une connaissance objective possible ; mais la subsomption effective d'un objet donné pour un entendement fini est comme différée à l'infini : dans la série de la détermination formelle de la matière, il n'y a pas de point absolu ou l'on puisse s'arrêter et posséder une certitude, puisque l'idée même d'une infinité achevée est contradictoire (CASSIRER, 1999 : 117). A défaut de subsomption déterminante, l'esprit fini en est réduit à un jugement réfléchissant qui rend impossible le recouvrement du

donné et du pensé, d'où le « *relativisme* propre à toute pensée théorique » (CASSIRER, 1999 : 117).

D'après Ernst Cassirer, Maïmon met à nu le cercle dans lequel se meut la déduction kantienne des catégories : « l'expérience doit nécessairement être présupposée comme *fait*, si la validité objective des catégories, c'est-à-dire le fait qu'elles soient applicables aux objets de la perception empirique, doit être démontrée » (CASSIRER, 1999 : 118). S'appuyant sur une telle présupposition factuelle, l'application des catégories, comme la loi de causalité, à tel ou tel objet de l'expérience ne peut être que le fait de l'imagination et notre connaissance empirique n'a donc, comme le montrait déjà Hume, aucune valeur objective (FICHTE, 1999 : 223 (SW I, 388)).

Fichte va répondre à Maïmon, tout comme Kant avait répondu à Hume : il admet avec lui le rôle de l'imagination dans l'application des catégories, reconnaît le cercle de la pensée théorique et reprend l'idée de la passivité comme différentielle d'activité (GUEROULT, 1982 : 133), avec la relativisation de l'opposition entendement/sensibilité que cela implique. Mais au lieu d'en tirer les mêmes conséquences sceptiques, il va montrer qu'en ce qui concerne tout ce à quoi il est possible d'appliquer les catégories de l'entendement, « *c'est à partir du Moi* que la réalité en est affirmée : – qu'il n'y a d'être que si le Moi est » (FICHTE, 1999 : 23 (SW I, 99)). Avec le concept de moi absolu, il donne un fondement transcendantal à la fiction régulatrice d'un entendement infini d'où seraient dérivés les entendements finis. La solution au relativisme théorique se fonde sur une conception pratique et spéculative, et non strictement théorique, de l'intuition intellectuelle. S'il est théoriquement impossible d'achever la série infinie de la détermination formelle de la matière, l'idée d'une infinité achevée renvoie en fait à une exigence pratique dérivée du moi absolu. Cette exigence pratique n'est plus une fiction régulatrice, elle est constitutive de la connaissance, puisqu'elle est le lieu de la synthèse entre le moi absolu, purement autonome et indépendant, et le moi théorique qui est relatif et fini (FICHTE, 1999b : 146 (SW I, 22)). C'est le sens de la

proposition selon laquelle « *la raison est pratique* » : « la raison n'est pratique que dans la mesure où elle cherche à unifier ces deux moi » (FICHTE, 1999b : 146 (traduction modifiée) (SW I, 22)).

3. L'intuition intellectuelle comme genèse spéculative des points de vue de la raison

Avec l'intuition intellectuelle, Fichte va parvenir à articuler intimement la relativité du cercle théorique avec le primat de la raison pratique. Comme Maïmon, il comprend les oppositions kantienne entre forme et matière, activité et passivité, entendement et sensibilité, concept et intuition, comme les points de vue différenciés d'un même mouvement d'auto-détermination du moi absolu. Mais en posant celui-ci comme l'autoposition du moi – et non comme l'idée métaphysique régulatrice d'un entendement divin dont on ne comprend pas comment il serait relié aux entendements humains, et surtout comment ceux-ci s'y rapporteraient – il fait de ce moi l'unique noumène (FICHTE, 1999b : 141 (SW I, 16)) et fonde sur le pouvoir pratique de la raison la manifestation de ce noumène dans le phénomène, l'intégration de l'infini dans le fini. Du point de vue pratique, la causalité peut et doit pouvoir s'appliquer à l'objet donné au moi théorique, car ce qui est donné du point de vue théorique, n'est rien d'autre, du point de vue pratique, que l'effet limite de l'agir du moi ; autrement dit, l'effort du moi pratique est une causalité différée pour rétablir l'unité du moi absolu dans le moi théorique. La détermination théorique du non-moi par les catégories de l'entendement est donc nécessaire en tant que condition de la réalisation pratique de l'autodétermination originaire du moi absolu. Du point de vue spéculatif du moi absolu, c'est le pouvoir pratique qui met en mouvement le cercle théorique et le sauve de son indétermination relativiste. Comme le résume bien Cassirer, « la doctrine kantienne de la liberté forme le pôle positif, et le scepticisme d'Enésidème et de Maïmon le pôle négatif de la première fondation fichtéenne

de la philosophie » (CASSIRER, 1999 : 119). Fichte n'a pas trouvé le principe de sa solution ailleurs que chez Kant, dans la deuxième *Critique*, et plus précisément, dans la doctrine du primat de la raison pratique, mais il y a reconnu la fonction constitutivement spéculative que Kant lui refusait.

C'est parce que Kant n'a pas vu le rôle spéculatif (il faut entendre ici « spéculatif » au sens fichtéen de l'autoréflexion de la raison, et non, comme chez Kant, au sens strictement théorique) de la raison pratique, que son perspectivisme en est resté à un dualisme épistémologique indépassable entre noumène et phénomène, ainsi qu'entre connaissance théorique (déterminer l'objet) et connaissance pratique (réaliser l'objet) (KANT, 1980: 41 (*Ak III*, 3)). Sur cette base systématique, la doctrine kantienne du primat de la raison pratique ne pouvait avoir pour effet qu'une limitation de la raison théorique, pour laisser sa place à la raison pratique (KANT, 1980 : 50, 51 (*Ak III*, 16)). Cette limitation n'est d'ailleurs en rien une conquête de la raison pratique dans le domaine de la raison théorique, mais une simple démission de celle-ci quant aux prétentions illégitimes qu'elle aurait pu élever à des « intuitions transcendantes » (KANT, 1980 : 54 (*Ak III*, 18)). Le primat de la raison pratique ne signifie pas, en effet, que le domaine de la raison théorique soit élargi par des propositions en provenance de la raison pratique (*i.e.* les postulats de la liberté, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu), mais qu'elle les admette comme des objets simplement possibles (n'impliquant pas contradiction), dont elle ne puisse toutefois avoir aucune connaissance théoriquement (par application des catégories de l'entendement à l'intuition sensible) (KANT, 1985 : 181-184 (*Ak V*, 134-136)). De sorte qu'on puisse se demander, à première vue, sur quelle base une relation de primauté peut relier la raison pratique et la raison théorique, si les propositions de la première peuvent être certes acceptées comme possibles par la deuxième, mais sans élargir son domaine de connaissances. Si Kant définit le primat comme l'avantage (*Vorzug*) d'une chose sur une autre, en tant que principe déterminant leur union

(*Verbindung*) (KANT (1985) : 164 (*Ak V*, 119)), on ne voit pas tout de suite ni le lieu d'une union positive des deux domaines (si ce n'est le principe négatif de leur limitation), ni l'avantage qu'aurait gagné la raison pratique à faire reconnaître par la raison théorique comme simplement « possibles » des propositions que, sans cette demande pratique, elle ne pourrait de toute façon pas exclure comme impossibles.

Le lieu véritable du primat pratique chez Kant doit être compris à partir du concept d'« intérêt de la raison ». Chaque faculté de l'esprit est mue par un intérêt particulier déterminé par la raison, laquelle détermine elle-même son intérêt primordial. Cet intérêt primordial que la raison a pour elle-même est divisé en deux selon l'usage qu'elle fait d'elle-même. « L'intérêt de son usage spéculatif [entendre ici : de son usage théorique ; QL] réside dans la *connaissance* de l'objet poussée jusqu'aux principes *a priori* les plus élevés ; celui de son usage pratique dans la détermination de la *volonté* par rapport au but ultime et complet » (KANT, 1985 : 164 (*Ak V*, 120)). En accordant une hospitalité logique aux postulats de la raison pratique, la raison spéculative théorique ne fait que respecter ses propres limites et en favorisant l'intérêt pratique, elle ne cède rien de son intérêt théorique, de sorte qu'on ne puisse parler à *cet* égard d'un primat ou d'un intérêt plus élevé que l'autre. Mais le primat pratique vient du fait qu'« en définitive, tout intérêt est pratique et que celui même de la raison spéculative n'est que conditionné et complet seulement dans l'usage pratique » (KANT, 1985 : 166 (*Ak V*, 121)).

Or un tel primat de l'intérêt pratique comme intérêt primordial de la raison ne peut être effectif que s'il est reconnu par la raison théorique ; c'est cette reconnaissance qui donne lieu à l'union (*Verbindung*) sur laquelle la relation de primauté est fondée. Cette reconnaissance a effectivement lieu chez Kant, comme on peut le voir dans la doctrine des postulats, laquelle constitue bien une extension de la connaissance théorique, « *non pas certes de ces objets [i.e. l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté ; QL], mais de la raison en général* » (KANT, 1985 : 183 (traduction modifiée) (*Ak V*, 135)

(nous soulignons « de la raison en général »)). C'est du point de vue de cette connaissance théorique de la « raison en générale » comme raison pratique – attestée d'ailleurs par la « conscience de la loi morale » (KANT, 1985 : 165 (*Ak V*, 121)) comme *Faktum der Vernunft* – qu'a pu être écrite la *Critique de la raison pratique* elle-même. Le primat de la raison pratique réside donc, conformément à la définition du primat donnée par Kant, en ce que *l'unité théorico-pratique de la raison a un fondement de détermination pratique*.

Fichte n'en demandait pas plus pour en tirer toutes les conséquences systématiques et reconstruire l'unité des trois critiques à partir de la deuxième et de cette connaissance théorique de « la raison en général » comme raison primordialement pratique. Kant a vu que la raison devait *faire* sa liberté avant de pouvoir la *connaître* ; mais il précisait : sans jamais pouvoir la connaître (sinon indirectement, par jugement réfléchissant, dans ses effets sensibles). Fichte le reprend à cet endroit : la raison *connaît* sa liberté en cela même qu'elle la *fait*, et ne peut la faire que dans la mesure où elle la réfléchit comme sienne. Pas plus que chez Kant, la liberté ne peut faire l'objet, pour Fichte, d'une connaissance représentationnelle objective, car elle n'est pas figurable dans le temps et l'espace. Mais l'intuition intellectuelle par laquelle la liberté du moi ou de la raison se réalise et se connaît immédiatement est le fondement a priori de cette conscience objective dans une représentation. La liberté de la raison n'est plus un postulat théoriquement accepté comme une idée possible dans son usage régulateur ; c'est le postulat nécessaire et constitutif de « la raison en général », c'est-à-dire son auto-affirmation, son fondement spéculatif (au sens fichtéen de l'autoréflexion de la raison).

C'est en ce sens que Fichte pouvait déclarer que Kant avait l'intuition intellectuelle, mais ne l'a pas réfléchi comme le principe même de l'élaboration de sa philosophie. Aussi, c'est dans l'impératif catégorique que Kant a posé « les fondements de sa démarche critique, mais de façon implicite seulement ». « Comment aurait-il pu parvenir à un impératif

catégorique, comme postulat absolu d'un accord avec le Moi pur, s'il n'avait présupposé un être absolu du Moi, par lequel toute chose serait posée, et *devrait* tout au moins l'être dans la mesure où elle ne l'est pas ? », demande Fichte dans la *Grundlage* de 1794. « Le Moi n'a le droit de postuler absolument que parce qu'il est *absolu* » (FICHTE, 1999 : 132 (SW I, 261)). Corrélativement, l'absoluité du moi est celle d'un *postulat* en deçà duquel rien ne peut être posé ; c'est donc l'absoluité non pas d'une simple réalité, ni même d'une pure idéalité, mais d'une *performativité* ou d'une idéalité qui se réalise dans l'acte de se postuler.

Fichte reprend donc bien à Maïmon la distinction différentielle entre activité et passivité, entre intuition et concept et la conception génétique de leurs rapports⁴ ; à ceci près que le principe de genèse de leur différenciation ne renvoie plus à l'hypothèse régulatrice d'un entendement divin, mais à l'origine transcendantale de la connaissance finie : l'intuition intellectuelle. L'auteur de la *Wissenschaftslehre* ne fond pas, ce faisant, les perspectives duelles de la raison dans une identité indifférenciée ; il en préserve la tension, mais il les rapporte à leur source unitaire et en fait la genèse spéculative en vertu de la dynamique ouverte par le primat pratique de la raison. Ainsi, alors que le perspectivisme transcendantal kantien ouvrait aux postulats de la raison pratique, Fichte boucle le cercle théorico-pratique en faisant dériver en sens inverse les points de vue de la raison de sa libre auto-postulation.

Or, un tel approfondissement génétique du perspectivisme kantien, en contrant toute menace de rechute dans le dualisme épistémologique, sinon métaphysique, ne répond pas

⁴ Maïmon insiste de manière assez lumineuse sur le caractère génétique de l'entendement qui ne conçoit jamais l'objet comme formé, mais comme processus en formation. L'opposition avec l'intuition est ainsi exemplifiée par le rapport entre ligne, point et mouvement : « Dans l'intuition, la ligne précède le mouvement d'un point ; dans le concept, c'est l'inverse, c'est-à-dire que pour le concept de ligne ou pour sa définition génétique le mouvement d'un point précède le concept de ligne » (MAÏMON, 1989 : 52).

seulement à l'intérêt spéculatif qu'a la raison, en ce qu'elle tend à réfléchir son unité. Le problème de l'unité fondamentale entre les parties théorique et pratique de la philosophie implique le passage de la philosophie pratique au problème son application empirique concrète, soit le problème de l'effectivité sensible de la raison pratique. Avec la séparation stricte des domaines théorique et pratique, des mondes nouménal et phénoménal, l'efficace de la loi morale reste principalement hétérogène au domaine où elle est destinée à être appliquée. La réalité effective de l'action morale est certes exigée chez Kant, mais, aux yeux de Fichte, il ne nous donne pas les moyens de comprendre *comment* la transformation morale du monde phénoménal se réalise. Kant ne dépasse pas le dualisme propre à l'idéalisme factuel qu'est le point de vue légaliste : il a pensé le moi « comme ce qui *ordonne* le divers et non comme ce qui le *produit* » (FICHTE, 2000 : 201 (*Meiner*, 124) (nous soulignons « ordonne » et « produit »)). Chez Fichte, au contraire, apparaît une pensée génétique du devenir, de l'auto-engendrement de la liberté et de l'engendrement de la réalité du monde à partir de cette liberté.

Fichte n'abolit donc en rien les oppositions duelles qui dynamisent le perspectivisme kantien (noumène/phénomène, pratique/théorique, intuition/concept, forme/matière, etc.). Avec son perspectivisme transcendantal, « Fichte n'a fait que reculer d'un degré le dualisme kantien », comme le notait déjà Xavier Léon (LÉON, 1902 : 410). Mais par ce recul réflexif, qui correspond à un approfondissement transcendantal du criticisme, il s'ouvre à la dimension décisive de la genèse qui reconduit la dualité à sa source unitaire (l'intuition intellectuelle), faisant passer le transcendantalisme d'un dualisme épistémologique à un perspectivisme génétique qui n'oppose plus la raison au monde que pour la voir se phénoménaliser en lui (LÉON, 1902 : 410, 411).

Bref, dans cette période de gestation, puis de formation systématique de la *Doctrine de la science*, c'est, d'une part, l'inspiration positive de la *Critique de la raison pratique* et, d'autre part, l'ébranlement de ses convictions par la critique

sceptique du criticisme qui ont permis à Fichte de refonder spéculativement les oppositions caractéristiques du dualisme épistémologique kantien et de les reconduire génétiquement à leur source unitaire : l'intuition intellectuelle. A partir de cette reconduction génétique de la dualité à l'unité d'une réflexivité originellement différenciée, Fichte pouvait recomposer systématiquement tous les ingrédients conceptuels d'un véritable perspectivisme transcendantal auquel Kant avait ouvert la porte.

Bibliographie

- ADOLPHI R., 1996, « Drei Thesen zum Typus einer Rationalitätstheorie nach Weber: Begriffsdifferenzierung, Pluralität, Konflikte » in K.O. Apel et M. Kettner (éd.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt: Suhrkamp, p. 91-138.
- BINKELMANN Ch., 2007, *Theorie der praktischen Freiheit*, Berlin: Walter De Gruyter.
- BOURGEOIS B., 1995, *L'idéalisme de Fichte*, Paris : Vrin (2^{ème} édition).
- CASSIRER E., 1999, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, t.3 : Les systèmes postkantien*, trad. collective du Collège de philosophie, Paris : Cerf.
- FERRY J.-M., 2010, *La religion réflexive*, Paris : Cerf.
- FICHTE J. G., *Werke*, édité par I.-H.Fichte, Berlin : De Gruyter (cité SW).
- FICHTE J. G., 1962 (Vol. 1), 1965 (Vol. 2), etc. (édition en cours) (cité GA), *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth (éd.), *Reihe 1: Werke; Reihe 2: Nachgelassene Schriften; Reihe 3: Briefe; Reihe 4: Kollegnachschriften*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag.
- FICHTE J. G., 1967, *Théorie de la science, exposé de 1804*, trad. D. Julia, Paris : Aubier.
- FICHTE J. G., 1982 (cité *Meiner*), *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, Hamburg: Meiner.
- FICHTE J. G. et SCHELLING F. W. J., 1991, *Correspondance (1794-1802)*, Paris : PUF.
- FICHTE J. G., 1999 (3^{ème} éd.), *Ceuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la Science (1794-97)*, trad. A. Philonenko, Paris : Vrin.
- FICHTE J. G., 1999b, *Rapport clair comme le jour et autres textes*, trad. A. Valensin et P.-P. Druet, Paris : Vrin.
- FICHTE J. G., 2000, *Doctrine de la Science Nova methodo*, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris : Livre de Poche

- GUEROULT M., 1982, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science, tome I*, Hildesheim : Olms.
- KANT E., 1980, *Critique de la raison pure*, trad. F. Alquié, Paris : Gallimard.
- KANT E., 1985, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris: Gallimard.
- KANT E., 1986, *Œuvres philosophiques*, vol. III, trad. F. Alquié (dir.), Paris : Gallimard.
- KAULBACH F., 1990, *Philosophie des Perspektivismus, Teil 1. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen: Mohr.
- LÉON X., 1954, *Fichte et son temps*, Paris : A. Colin, t. I.
- MAÏMON S., 1989, *Essai sur la philosophie transcendantale*, trad. J.-B. Scherrer, Paris : Vrin.
- THOMAS-FOGIEL I., 2000, *Critique de la représentation*, Paris : Vrin.
- THOMAS-FOGIEL I., 2000a, *Présentation de sa traduction de la Doctrine de la science Nova methodo*, Paris : Livre de Poche.