Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 41 (1991)

Heft: 3: Approches de Fichte

Artikel: Conscience de soi et volonté : à propos de la détermination de la raison finie dans le Fondement du droit naturel de Fichte

Autor: Schüssler, Ingeborg

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381449

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 123 (1991), P. 315-332

CONSCIENCE DE SOI ET VOLONTÉ.

A propos de la détermination de la raison finie dans le *Fondement du droit naturel* de Fichte

INGEBORG SCHÜSSLER

Résumé

La position fondamentale de Fichte, développée à partir du premier paragraphe du Fondement du droit naturel, *s'avère être une position originale. La raison telle qu'il la conçoit n'est ni une raison absolue (comme chez Hegel) ni une raison finie (comme chez Kant), mais une raison dont la nature est essentiellement synthétique. Dans la mesure où elle se saisit comme Moi dans la conscience de soi, elle est présente pour elle-même comme volonté. La pratique l'emporte sur la connaissance théorique.*

Remarques introductives

1. L'image de Fichte, formée par Hegel

Depuis l'écrit de Hegel sur *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (1801), on a eu pendant longtemps l'habitude d'insérer Fichte, quant à sa place dans l'histoire de la philosophie, dans la ligne qui conduit de Kant, en passant par Fichte lui-même et Schelling, jusqu'à Hegel. Alors que l'Idéalisme critico-transcendantal de Kant, tel qu'il l'établit dans la *Critique de la raison pure*, représenterait en tout premier lieu la position de l'*entendement*, c'est-à-dire la position de la *finitude* de la raison humaine, conditionnée par les sens, la raison s'élèverait progressivement chez les successeurs de Kant jusqu'à la *raison absolue*. Dans ce processus, cette raison absolue apparaîtrait dans l'Idéalisme subjectif de la Doctrine de la Science de Fichte sous la forme du *«Moi absolu»* sur un mode unilatéralement subjectif, puis dans l'Idéalisme objectif de la philosophie de la nature de Schelling, sous la forme de la *nature* interprétée spéculativement sur un mode unilatéralement objectif, pour se saisir finalement elle-même en sa totalité dans l'Idéalisme absolu du système hégélien de la *raison absolue*, qui médiatiserait le Moi et la Nature, la Subjectivité de l'Objectivité, de manière dialectico-spéculative. Dans cette progression, la position de Fichte se distinguerait en ceci

qu'avec elle, la raison s'élèverait pour la première fois à une identité sujet-objet, celle du «Moi absolu», de telle sorte pourtant – cette identité n'étant qu'unilatéralement subjective – que la raison n'arriverait pas à se libérer de la finitude et resterait par conséquent enfermée en celle-ci. Malgré toute cette élévation à l'infini, Fichte ne parviendrait pas à s'affranchir des bornes de l'entendement[1].

2. *L'originalité de la position de Fichte à l'intérieur de l'Idéalisme allemand*

Contrairement à l'image, imprégnée de Hegel, concernant la place qu'occupe Fichte dans l'histoire de la philosophie, nous voudrions montrer dans ce qui suit que Fichte occupe *une position fondamentale originale* au milieu des différentes positions fondamentales de l'Idéalisme allemand, – une position qui *ne* permet *pas* de l'évaluer à partir des autres comme une étape à l'intérieur d'un processus. Toutes ces positions fondamentales de l'Idéalisme allemand – celles d'un Fichte, d'un Schelling et d'un Hegel – sont certes, chacune, des interprétations qui développent la raison sous la forme de la subjectivité moderne *(cogitatio)* telle que Descartes l'a établie originellement comme *fundamentum inconcussum*, et telle que Kant l'a repensée de façon critico-transcendantale comme subjectivité objectivante, conditionnée par les sens. Mais alors que Schelling et Hegel transforment, chacun à sa façon, la subjectivité transcendantale finie de Kant en une subjectivité infinie, absolue, Fichte maintient la *finitude* de la subjectivité. L'essence de la subjectivité consiste chez lui en ce qu'elle est *à la fois in-finie et finie*. La conséquence en est alors que le sujet, en tant qu'il est conscient de *soi*, sera *volonté*. En effet, le vouloir est une activité qui est en elle-même à la fois infinie et finie, libre et limitée. C'est ce que nous voudrions montrer dans ce qui suit par une interprétation du premier paragraphe du *Fondement du droit naturel*, que Fichte a rédigé – comme le sous-titre l'indique – *selon les principes de la Doctrine de la science*, dans les années 1796/1797.

I. Caractérisation préliminaire de la «raison» chez Fichte

1. L'essence originelle de la raison (ou du Moi) chez Fichte

a. Du «cogito» cartésien par le «je pense» kantien au Moi de Fichte

Tout d'abord, il convient de déterminer de façon plus précise ce que Fichte entend par «raison». Comme nous venons de le dire, Fichte renoue avec la détermination cartésiano-transcendantale de la raison. Alors que

[1] A ce propos, cf. en particulier la troisième section de l'écrit sur la *Différence...*: Comparaison entre le principe schellinguien et le principe fichtéen de la philosophie

chez Platon et Aristote le νοῦς était la vue (νοεῖν) des ἰδέαι ou εἴδη, ce νοεῖν, ce penser, devient chez Descartes – à cause de la volonté moderne de certitude – le *modus cogitandi* de la *res cogitans*, c'est-à-dire du Moi conscient de soi, certain de soi. Partant, chez Kant, la raison sous la forme de l'entendement transcendantal – la faculté de penser des concepts objectivants, uns, identiques – est originellement le *«Je pense»*, c'est-à-dire le penser qui, en pensant des concepts identiques, se saisit au préalable déjà «aperceptivement» lui-même par le retour sur lui-même en lequel il s'identifie avec lui-même, de telle sorte qu'il est alors conscient de lui-même comme de quelque chose d'identique[2]. A la suite de cette détermination cartésiano-kantienne de la «raison», Fichte peut bien déterminer l'essence de la raison en une première caractérisation dans l'*Introduction* au *Fondement du droit naturel* de la façon suivante:

> Le caractère de la rationalité consiste en ce que ce qui agit (das Handelnde) et ce sur quoi il agit (das Behandelte) sont une seule et même chose; et par cette description, la sphère de la raison comme telle est circonscrite de façon exhaustive. – L'usage a déposé ce concept sublime (erhaben), pour ceux qui sont capables de le concevoir, c'est-à-dire pour ceux qui sont capables de faire abstraction de *leur propre moi*, dans le mot: *Moi*; c'est pourquoi la raison dans son ensemble a été caractérisée par l'égoïté. Ce qui existe *pour* un être raisonnable existe *en* lui; mais il n'y a rien en lui qui ne procède d'un agir qu'il exerce sur lui-même: ce qu'il intuitionne, il l'intuitionne en lui-même, mais il n'y a rien à intuitionner que son agir; et le Moi lui-même n'est rien d'autre qu'un agir sur soi-même[3].

Comme nous venons de le dire, Fichte caractérise ici la raison dans le prolongement du «Je pense» cartésiano-kantien, et ce de telle façon qu'il détermine l'«être raisonnable» – «das vernünftige Wesen» ou «das Vernunftwesen», donc cet être (*ens*, étant) dont l'être (*essentia*, essence) est la raison et qui n'est rien que celle-ci[4] – en même temps à partir de la distinction d'avec les êtres purement naturels ou d'avec les simples choses. A la différence de ceux-ci, l'«être raisonnable» se distingue par ceci que ce qui est *en* lui est *pour lui*. Toutes les *déterminations* par lesquelles il est déterminé et

[2] CRP «Déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement», p. ex. § 16, B 134: «L'unité synthétique de l'aperception est... le point le plus élevé auquel il faut rattacher tout l'usage de l'entendement... On peut dire que ce pouvoir est l'entendement même.» (Trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud) §§ 17-20.

[3] *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* [= DN], trad. A. Renaut, Paris, 1984, p. 17 (GA I, 3, 313; SW III, I). Dans la majeure partie des cas, nous proposons une traduction revue.

[4] L'expression «être de raison» *(Vernunftwesen)* fait à l'évidence – en ce qui concerne le mot «être» *(Wesen)* – écho au concept aristotélicien d'οὐσία. Οὐσία (au sens de πρώτη οὐσία) désigne l'étant (ὑποκείμενον) en son propre être (*Wesen*, τί ἐστιν, εἶδος), avec lequel il est identique. L'être de raison est l'οὐσία déterminée par la *cogitatio* et consistant entièrement en celle-ci.

qu'en ce sens il *est*, il ne les est pas sur le mode du simple être, mais en tant qu'en elles il est *con-scient de lui-même*, donc en tant qu'il les rapporte à lui-même, c'est-à-dire se les attribue à lui-même comme des modes de son être et se pose en celles-ci comme en ses modes. Or, pour pouvoir poser son être en certains modes déterminés, il faut qu'au préalable déjà – du point de vue de l'ordre des choses –, l'«être raisonnable» lui-même *soit* tout simplement. Mais ce simple être également, il ne l'est pas – comme le sont les êtres purement naturels – sur le mode d'un pur et simple être, mais il ne l'est que dans la mesure où il est conscient de cet être, dans la mesure donc où il *«se pose comme étant»* [5]. Ainsi, cet être n'est pas un être donné, substantial – car alors il serait de nouveau l'être des simples choses naturelles – mais il est, puisque déterminé de façon constitutive par le *retour* sur soi, *activité* – à savoir précisément cette activité qui s'exerce sur elle-même et qui, en se retournant sur elle-même, se saisit originellement elle-même, «se pose» elle-même, c'est-à-dire se produit elle-même. L'être raisonnable est essentiellement un «agir sur soi-même» – et sans cela il n'est pas. Dans cet agir, il est *«Moi»*. Car un agir sur soi-même s'exerce justement sur «soi», de sorte que, dans ce retour sur soi, il est *«Moi»*.

b. Le Moi comme intuition intellectuelle

Son caractère: infinitude et liberté

Si l'être raisonnable, dans le retour sur soi, est bien «Moi», ce retour sur soi n'est d'autre part tout d'abord *pas encore une conscience* de soi, – du moins pas au sens propre du terme. Car il appartient à une telle conscience de soi que ce qui retourne sur soi se saisisse, se conçoive *comme Moi*, – ce qui n'est possible qu'en opposition à quelque chose d'autre qu'il n'est pas. Mais cette activité qui retourne sur elle-même est tout de même – parce que retournant sur *soi* – la condition initiale de la *possibilité* d'une conscience de *soi*. Dans la mesure où cette activité ne fait que précéder la conscience de soi proprement dite, la saisie d'elle-même dans le retour sur soi n'est pas encore un concevoir d'elle-même – ce qui justement ne serait possible qu'en opposition à quelque chose d'autre – mais cette saisie n'est qu'une simple *intuition (Anschauen)* d'elle-même, une intuition plongée en elle-même. Cette intuition n'est toutefois pas de l'ordre de la sensibilité réceptive, mais – étant l'activité spontanée s'exerçant sur soi du «je pense» – elle est de l'ordre d'une «intuition intellectuelle»[6]. L'être raisonnable est donc initialement et originellement activité

[5] DN 18 (GA I, 3, 314; SW II, 2).

[6] Fichte a clarifié l'«intuition intellectuelle» entre autres dans la *Seconde introduction à la Doctrine de la Science* (1797), en part. dans les sections IV et V (GA I, 4, 213-221; trad. fr. par A. Philonenko, in J. G. FICHTE, *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1980, pp. 269-276).

s'exerçant sur elle-même, s'intuitionnant elle-même. Vu que, dans cette activité, l'être raisonnable n'agit que sur *lui-même*, et qu'il n'y est pas encore distingué de quelque chose d'autre, pas encore déterminé et limité par cet autre, cette activité s'exerçant sur elle-même constitue bien son *in-finitude*. De plus, elle constitue sa *liberté*. Car dans la mesure où l'être raisonnable est activité retournant sur elle-même, il se saisit, dans ce retour sur soi, originellement lui-même, c'est-à-dire qu'il se pose et *se produit lui-même par une spontanéité absolue*. Etant donné que la raison, comme activité retournant sur soi, est essentiellement *in-finitude et liberté*, le concept de la raison est bien – conformément à la citation de Fichte présentée plus haut – un *«concept sublime»* (ein «erhabener Begriff») conformément auquel l'être raisonnable se trouve «élevé» («er-haben» au sens de «er-hoben») au-dessus de l'intégralité de l'être déterminé, non libre, des simples êtres naturels et des choses.

2. *Le Moi de la conscience de soi*

a. *Le Moi de la conscience de soi – affaire de la recherche*

L'activité retournant sur soi de l'être raisonnable est, certes – comme nous venons de le dire –, la condition initiale d'une conscience de soi *possible*, mais dans la mesure où elle n'est d'abord que simple intuition plongée en elle-même, elle n'est pas encore une conscience de soi effectivement réelle qu'aurait l'être raisonnable de lui-même. Mais d'autre part, l'être raisonnable doit bien devenir conscient de *lui-même*, si tant est qu'il doit pouvoir s'attribuer à *lui-même* les déterminations qu'il est et devenir ainsi conscient de celles-ci. Ainsi doit-il donc nécessairement exister en lui une certaine *activité* par laquelle la conscience de soi devient possible pour lui et en laquelle le *Moi* de celle-ci consisterait à proprement parler. *Que* cette activité existe dans l'être raisonnable, cela est bien nécessaire. En effet, cette activité vient d'être déduite comme condition nécessaire de la conscience de soi. Or, toutes les activités déduites comme des conditions nécessaires de la conscience de soi doivent bien exister dans l'être raisonnable. Car la conscience de soi est nécessaire pour lui:

> Ne sont [...] des actions nécessaires, résultant du concept de l'être raisonnable, que celles qui conditionnent la possibilité de la conscience de soi; mais celles-ci sont toutes nécessaires et se produisent de façon certaine, aussi certainement qu'il y a un être raisonnable[7].

Aussi la question se pose-t-elle de savoir quelle est cette activité.

[7] DN 18 (GA I, 3, 324; SW III, 2).

b. Etablissement des caractères «formels» du Moi de la conscience de soi. Le rôle de la ***réflexion***

Infinitude et finitude. La réflexion comme principe de la limitation (finitude) du Moi et comme motif de son développement

Nous avons vu que l'être raisonnable est activité retournant sur elle-même, se saisissant elle-même et se produisant ainsi originellement elle-même – activité en laquelle consistent son infinitude et sa liberté. Ainsi, pour être conscient de *soi-même*, l'être raisonnable doit donc bien se poser lui-même, dans la conscience de soi, *comme une telle activité*. C'est par là qu'une *«première caractéristique»*[8] de l'activité en question est établie. Fichte la formule de la façon suivante:

> Si un être raisonnable doit se poser *comme tel*, il doit nécessairement s'attribuer une *activité* dont le *fondement ultime* réside *absolument en lui-même*[9].

Dans la mesure où l'être raisonnable se posera effectivement comme cette activité, il sera conscient, dans et avec celle-ci, *de son in-finitude et de sa liberté*.

Toutefois, l'être raisonnable n'est pas seulement in-fini, mais, dans la mesure où il est conscient de *soi-même*, il est nécessairement *fini*. En effet, être conscient de soi-même veut dire: opérer explicitement un retour sur *soi-même* et se saisir, *se concevoir explicitement* ***comme*** *soi-même* dans cette *«réflexion»* sur soi – en laquelle se transforme le retour sur soi initial, plongé intuitivement en lui-même. Or, cette réflexion – comme la réflexion en général – ne peut «concevoir» *(begreifen)*, en le «com-prenant» *(umgreifend)*, que ce qui est déterminé, limité, c'est-à-dire fini.

> Le Moi (l'être raisonnable lui-même, comme tel) [devrait être] [...] un Moi limité, déterminé, et par conséquent qui peut être compris par la réflexion[10].

Ainsi est établie une *seconde caractéristique* de l'activité en question qui rendra possible la conscience de soi: cette activité sera *finie et limitée*:

> [...] Il faudrait que l'activité... qui retourne sur elle-même soit une activité limitée[11].

En même temps un *second caractère* de l'être raisonnable est apparu: l'être raisonnable, dans la mesure où il est raison *(cogitatio)* est, certes, infini; mais dans la mesure où, dans la *réflexion* sur soi, il est explicitement conscient de *soi-même*, il est *fini*. La finitude est un *caractère fondamental* de l'être raisonnable tel que l'entend Fichte:

[8] DN 36 (GA I, 3, 332; SW III, 20).
[9] DN 33 (GA I, 3, 329; SW III, 17).
[10] DN 36 (GA I, 3, 331; SW III, 20).
[11] DN 34 (GA I, 3, 329; SW III, 17).

L'être raisonnable établi ici est un être *fini*[12].

Il apparaît déjà ici que la finitude est comprise par Fichte comme un caractère fondamental de l'être raisonnable et ainsi comme une limite de celui-ci qu'on ne peut pas supprimer. Chez Fichte, cette finitude n'est pas élevée *(aufgehoben)* dialectiquement – comme chez Hegel – au niveau de l'infinitude comme un «moment» de celle-ci. Bien que, chez Fichte, l'être raisonnable en tant que raison *(cogitatio)* soit un être «sublime», «élevé» *(erhaben)* au-dessus de l'ensemble des êtres naturels et des choses, Fichte maintient de façon critique la limite de *cet* être raisonnable qu'est *l'homme*. Son idéalisme demeure critico-transcendantal[13].

Or, l'être raisonnable doit être *fini* – avons-nous dit – pour qu'il puisse devenir conscient de soi dans la réflexion sur soi. Car la réflexion ne peut comprendre et concevoir que ce qui est fini et limité. Par conséquent, pour que l'être raisonnable puisse, dans la réflexion, se poser comme quelque chose de déterminé et de limité – à savoir justement en son propre Soi-même –, il doit donc opposer à lui-même – avec et par la réflexion – quelque chose d'autre qu'il n'est pas et qui est en dehors de lui, de telle sorte pourtant qu'il le rapporte en même temps à lui-même, se limitant ainsi lui-même. En effet, ce qui est limité n'est possible que s'il existe quelque chose en dehors de lui qui le limite. Ce sera donc avec et par la réflexion que l'être raisonnable se trouvera placé aussi bien dans *l'opposition* que dans le *rapport* à quelque chose qui est en dehors de lui et opposé à lui. Et ce ne sera que par la réflexion – initialement – qu'éclateront en lui une opposition et un rapport à quelque chose d'autre, ainsi que toutes les conditions nécessaires à cela. La *réflexion* est donc le *motif poussant en avant le développement de l'être raisonnable*.

3. Le Moi théorique (= «intuition» du monde objectif)

Sa position comme condition de la réflexion. Son exclusion comme Moi de la concience de soi

Pour que l'être raisonnable puisse en fait se poser *lui-même* par la réflexion comme ce qui est limité et devenir ainsi conscient de *lui-même*, il faut – comme nous l'avons dit – qu'il pose d'abord, par et dans cette réflexion, quelque chose qui soit «en dehors de lui» et opposé à lui. Or, c'est là le «monde». C'est pourquoi il faut qu'il existe dans l'être raisonnable au préalable déjà une certaine activité par laquelle il représente un monde. Et puisque ce monde se présente à lui comme quelque chose qui se trouve

[12] *Ibid.*

[13] W. JANKE l'a montré de façon très convaincante par rapport aux différentes étapes de la philosophie de Fichte dans son livre: *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, 1970.

déjà substantiellement donné «en dehors de lui», indépendamment de lui, – pour le dire avec Aristote – «de par soi» (καθ' αὑτὸ), il faut que cette activité – par laquelle l'être raisonnable représente ce monde – soit un simple θεωρεῖν, libre de toute πρᾶξις, c'est-à-dire une simple *«intuition» (Anschauen)* en laquelle l'être raisonnable n'est que présence au monde comme à l'«en dehors de lui». Il faut donc que cette activité soit une activité théorique, une «intuition», une «intuition du monde» *(Weltanschauung)*[14].

Or, on pourrait croire que c'est déjà par cette activité de la simple intuition que la conscience de soi devient possible et que c'est elle qui est le Moi de la conscience de soi. Car cette activité – du moins telle qu'elle se présente à la conscience naturelle – est justement déterminée et limitée par le monde en dehors d'elle, de sorte qu'elle semble bien être l'activité recherchée du Moi, qui, elle, doit précisément être limitée et finie. Dans ce cas, ce serait le Moi théorique qui serait le Moi de la conscience de soi. Pourtant, cela s'avère être impossible. Car une activité rendant possible la conscience de *Soi* devrait nécessairement *retourner sur le Moi lui-même*, de sorte que, par elle, le Moi se saisirait *lui-même*. Or, l'intuition du monde retourne si peu sur le Moi lui-même qu'au contraire elle se dirige sur «quelque chose en dehors du [Moi]», le monde, et est perdue dans celui-ci. L'intuition du monde est donc précisément, quant à sa direction, opposée à la direction d'une activité par laquelle seule la conscience de soi deviendrait possible.

> Son activité dans l'intuition du monde, l'être raisonnable ne peut pas la poser *comme telle* [...] Car celle-ci [...] ne doit pas retourner sur celui qui intuitionne; elle doit avoir pour objet non pas ce dernier, mais bien plutôt quelque chose qui doit se trouver en dehors de lui et lui être opposé – un monde[15].

Une conscience de *soi* n'est donc pas possible par la simple intuition qui, simple présence au monde, est sans retour sur soi[16].

[14] DN 34 (GA I, 3, 330; SW III, 18).

[15] *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

[16] Si Fichte caractérise l'intuition comme une activité qui ne retourne pas *sur elle-même*, c'est qu'il veut faire voir par là que l'intuition est une activité qui n'est pas *consciente d'elle-même*, qu'elle est donc une activité *pré-consciente*. Il est cependant possible – comme l'ajoute Fichte en guise de restriction – que l'être raisonnable «[élève] après coup» – après être devenu conscient de *lui-même* – son intuition à la conscience (DN 34 (GA I, 3, 330; SW III, 18), en devenant conscient de cette intuition et en se l'attribuant comme *modus (cogitandi)*. Toutefois, comme l'être raisonnable n'est toujours que ce comme quoi il se pose, même la simple intuition, correctement pensée, doit être déjà initialement une activité en laquelle l'être raisonnable se pose comme en un mode de lui-même; de telle sorte que par là *il se limite justement lui-même* et – du fait qu'il ne s'intuitionne proprement que dans les limites de lui-même – laisse surgir devant lui

4. *Reprise et détermination finale des caractères «formels» du Moi de la conscience de soi*

Infinitude – finitude – synthèse de l'infinitude et de la finitude

Si une conscience de soi n'est pas possible par la simple intuition, et ce à cause du caractère propre de cette dernière, cette conscience de soi devrait inversement devenir possible par une activité qui, en tout son caractère, sera directement *opposée* à celle de l'intuition. Par conséquent, l'être raisonnable, dans et par la réflexion sur lui-même, devrait *opposer* au monde (dans lequel l'intuition est plongée) une certaine activité, voire peut-être, pour pouvoir la lui opposer, la produire dans la saisie réflexive de soi, originellement, de telle sorte pourtant qu'il devra en même temps *rapporter* cette activité au monde et la *limiter* par celui-ci. Car ce n'est que si elle est limitée qu'il pourra la com-prendre et la concevoir dans la réflexion. Une telle activité correspondra d'ailleurs aux deux caractéristiques de l'activité recherchée, telles que nous les avons établies: elle correspondra à celle de la finitude, parce qu'elle sera limitée; et elle correspondra à celle de l'infinitude et de la liberté, parce que l'être raisonnable la produira dans le retour sur lui-même:

> [L'être raisonnable] peut *opposer* une activité comme celle que nous cherchons au monde, qui serait *ce qui la limite*, et pour pouvoir l'opposer, il peut produire cette activité[17].

Cette activité sera donc *finie et infinie à la fois*. En elle, le Moi sera *limité* (parce qu'elle sera rapportée au monde et limitée par celui-ci) et pourtant il sera *Moi* (parce qu'il se saisira lui-même librement en elle). Elle sera l'activité recherchée par laquelle seule la conscience de soi d'un être raisonnable fini est possible.

un *monde* comme ce qui le limite. «Du point de vue d'une philosophie transcendantale, on voit même que l'intuition n'est elle-même rien d'autre qu'un Moi retournant sur soi-même, et le monde rien d'autre que le Moi intuitionné dans ses limites originelles.» *(Ibid.)* Conformément à cela, Fichte caractérise l'«intuition» en une expression précise de la philosophie transcendantale comme «activité dans l'intuition du monde». Mais même s'il est possible que l'être raisonnable – comme nous l'avons dit d'abord – devienne conscient de l'intuition d'abord préconsciente et se l'attribue *à lui-même*, et même si l'intuition elle-même ne consiste en rien d'autre que dans le fait, pour l'être raisonnable, de se limiter lui-même, il faut pourtant, dans les deux cas, que l'être raisonnable soit déjà au préalable *lui-même pour lui-même* – pour pouvoir justement s'attribuer l'intuition *à lui-même* ou pour pouvoir se limiter *lui-même*. La conscience *de soi* n'est donc pas rendue possible par la simple intuition. Car celle-ci présuppose toujours déjà celle-là comme sa condition de possibilité.

[17] *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

II. Détermination progressive du Moi de la conscience de soi selon le fil conducteur de ses caractères «formels»: infinitude / finitude

L'activité en question, étant déterminée en ses critères «formels», la tâche se pose de la trouver en son «contenu» même. Fichte va la mettre en lumière en son caractère propre par un processus de détermination progressive, suivant le fil conducteur de la *réflexion* qui la fait éclater originellement dans l'être raisonnable; plus précisément dit: suivant le fil conducteur des actions qui sont constitutives de la réflexion: celle d'*opposer* l'activité en question au monde et celle de la *rapporter* à celui-ci. Or, l'activité en question s'avérera être l'*activité pratique*, le *vouloir*. Ce sera donc le Moi pratique qui sera la «substance» du Moi[18]. C'est lui qui sera le Moi dans la conscience de soi. Il convient de suivre maintenant ce processus de détermination progressive.

1. L'infinitude du Moi

Activité du Moi: activité non-liée, libre

L'activité en question doit être *opposée* par la réflexion à l'activité théorique. Elle doit donc être l'*opposé* de cette dernière. Or, l'activité théorique, c'est-à-dire l'intuition d'un monde déjà donné, est caractérisée par ceci qu'elle est «contrainte et liée»[19], non pas certes eu égard à sa «forme», c'est-à-dire au *fait qu'*elle représente, mais eu égard à son contenu, c'est-à-dire à *ce qu'*elle représente. En effet, l'être raisonnable est libre de se placer ou non dans le mode de l'intuition – il pourrait en fait se mettre également dans d'autres modes de lui-même –; il est donc libre de représenter ou non de manière théorique des objets. Mais *quand* il les représente, il doit les représenter d'une façon déterminée, nécessaire, à savoir tels qu'ils existent déjà – ainsi du moins lui paraissent-ils dans la conscience naturelle – *sans action de sa part*, de soi. Par conséquent, une activité qui doit être l'opposé de l'intuition et qui doit être opposée au monde, doit nécessairement être, quant à son contenu, *libre et non liée*.

> Une activité [opposée à l'activité théorique] devrait [...] nécessairement, quant à son contenu, être *libre*; il faudrait pouvoir agir de telle ou telle façon, ou même encore de telle autre[20].

L'activité en question devrait donc se distinguer par la liberté de son mouvement. C'est en cela que consiste son *in-finitude*.

[18] Cf. DN 38 (GA I, 3, 333; SW III, 22).

[19] DN 35 (GA I, 3, 330; SW III, 18).

[20] DN 35 (GA I, 3, 330; SW III, 19).

2. *La finitude du Moi et ses deux moments*

a. *La finitude comme telle*

Activité du Moi: activité libre s'exerçant sur des objets qui la lient

L'activité en question ne doit pas seulement être *opposée* par la réflexion à l'activité théorique, mais elle doit être également *rapportée* à celle-ci, à l'intuition d'un monde déjà donné, et doit être limitée par ce monde. En effet, la réflexion ne peut com-prendre et con-cevoir que ce qui est limité. Or, quand la réflexion *rapporte* en fait cette activité libre à l'activité liée de la représentation d'objets fixes donnés – et cela non pas au sens d'une relation purement formelle, indifférente, mais au sens d'un rapport véritable, en lequel les termes rapportés l'un à l'autre se déterminent réciproquement[21] –, cette activité liée de l'intuition des objets va alors déterminer l'activité libre de sorte que celle-ci devient également d'une certaine façon une activité liée, non libre.

> L'activité œuvrant dans l'intuition du monde est elle-même cette activité libre sur le mode d'être liée[22].

Cela signifie que l'*activité libre* s'exerce également toujours déjà sur des *objets* fixes, donnés, de sorte qu'elle est liée et retenue par ceux-ci. C'est en cela que consiste sa *finitude*.

Pourtant, dans le *rapport* de l'activité libre à l'intuition liée, ce ne sera pas seulement cette dernière qui déterminera l'activité libre, mais – le rapport étant réciproque – ce sera également cette activité libre (précisément dans son rapport à l'objet, rapport qu'elle vient de gagner) qui va déterminer et conditionner l'intuition des objets, de sorte que, dans cette intuition, le fait d'être liée est d'une certaine façon toujours déjà supprimé. En effet, la représentation d'*ob*-jets (Gegen-ständen) comme tels, c'est-à-dire comme ce qui s'oppose au Moi, n'est possible que si ceux-ci se manifestent au Moi comme *ce qui lui est opposé*, voire comme *ce qui lui résiste*. Or, cela a précisément lieu dans la mesure où le Moi, par son activité libre, tend à transformer et à «supprimer» les objets, de telle sorte pourtant qu'en cela il est retenu et empêché par leur résistance.

> [...] les objets ne sont des objets que par le fait que et dans la mesure où par l'activité libre du Moi ils ne doivent pas exister et que cette activité doit être retenue et limitée s'ils doivent exister[23].

[21] Fichte comprend à l'évidence l'essence du *rapport* dans le sens de la κοινωνία platonicienne, c'est-à-dire comme un être ensemble dans lequel ce qui est lié se détermine et se modifie mutuellement. La κοινωνία est σύμμειξις (cf. *Sophiste* 251a-252e, en part. 251d8 et 252b5).

[22] *Ibid.*

[23] DN 35 (GA I, 3, 331; SW III, 19).

En ce sens, l'activité pratique s'avère être la condition de possibilité de la représentation théorique des «objets»[24].

b. L'infinitude du Moi dans la finitude

Activité du Moi: Causalité effective sur des objets, tendant à les supprimer

L'activité pratique s'est avérée être la condition de possibilité de la représentation théorique des objets. Or, si, par là, une primauté de l'activité libre dans la conscience de soi s'annonce déjà, cette activité libre, conformément à sa propre essence libre, vise pourtant plus loin, à savoir à *supprimer* les objets en tant qu'ils la lient et l'empêchent. Ainsi est-elle «causalité effective sur les objets», – en quoi l'activité libre manifeste, dans son rapport aux objets qui la lient, c'est-à-dire dans sa finitude même, son *in-finitude*. Mais par là l'intuition des objets se présente, elle également, sous une autre lumière. Si l'activité libre est bien causalité effective sur les objets, qui tend à les transformer et à les supprimer, et si, en ce sens, elle a toujours déjà dépassé la simple intuition de ceux-ci, alors une intuition purement théorique – le θεωρεῖν pur – des objets tels qu'ils sont de par eux-mêmes (καθ' αὑτά) n'est possible que si l'être raisonnable, en une ἐποχή, *s'abstient* expressément d'une causalité effective sur eux.

> [...] l'intuition est une causalité effective supprimée, volontairement supprimée par l'être raisonnable lui-même[25].

En ce sens, l'activité libre a bien la primauté par rapport à l'intuition.

Par là, l'activité en question, qui doit rendre possible la conscience de soi, est déterminée en ce qu'elle est en tant que la réflexion la *rapporte* au monde: elle est *causalité effective sur les objets qui la lient et qu'elle tend à supprimer*. En cela se manifeste avant tout sa *finitude*, c'est-à-dire sa détermination et sa limitation par le *monde*. Le rapport au monde est constitutif de l'être raisonnable *fini*.

[24] Fichte a montré cela en détail dans la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795), *Troisième partie*: Grundlage der Wissenschaft des Praktischen (en part. section II, p. ex. GA I, 2, 397; SW I, 262). Cf. aussi à ce propos l'interprétation que nous avons proposée dans: *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, Frankfurt a. M., 1972, en part. pp. 60-63.

[25] *Ibid.* Il est évident qu'ici réapparaît chez Fichte, sous sa forme moderne, transformée, le rapport entre théorie et pratique, tel qu'Aristote l'a déterminé. La θεωρητικὴ ἐπιστήμη est déterminée par ceci qu'elle est οὐ ποιητική (Met. I, 2; 982b11).

3. *Encore une fois: l'infinitude du Moi*

Activité du Moi: autodétermination à la causalité effective...

Il faut bien s'en tenir à ceci: l'activité en question doit être également – comme nous l'avons vu – *l'opposé* d'une activité qui ne ferait que se rapporter au monde et qu'elle doit être posée par la réflexion en *opposition* au monde. Elle doit donc contenir d'autre part également des caractères qui sont l'opposé de ceux qui lui proviennent de son rapport au monde. C'est de ce point de vue qu'il convient de la déterminer maintenant encore davantage. Par là, son *infinitude* entrera de nouveau en jeu. Or, suite à son *rapport au monde*, elle était causalité effective sur des objets qui la lient. En tant que causalité effective sur des objets, elle se dirige *vers l'extérieur*, vers ce qui se présente à l'être raisonnable comme étant «extérieur à lui». Dans la mesure où elle doit maintenant également être *opposée* au monde, elle doit être déterminée en même temps par une direction opposée, donc par un «retour de l'être raisonnable *sur lui-même*». Cela signifie que l'activité en question, dans la mesure où, se dirigeant vers l'extérieur, elle s'exerce sur des objets, retourne également toujours déjà *sur elle-même*, de telle sorte que, s'arrachant aux objets, c'est-à-dire à son rapport au monde, elle *se saisit librement* elle-même. En ce sens, elle est «auto-détermination libre de la causalité»[26], – et cela d'abord eu égard au simple *fait qu'*elle a lieu. Mais elle est auto-détermination libre également eu égard à *ce qu'*à chaque fois elle tend à effectuer. En effet, dans la mesure où – conformément à son rapport au monde – elle est causalité effective sur des objets qui la lient, elle est d'abord liée quant à ce sur quoi elle s'exerce. Mais dans la mesure où elle se trouve *opposée*, par la réflexion, à ce rapport au monde qui la détermine, et ainsi opposée au monde, elle doit bien, dans «le retour sur soi-même» se déterminer elle-même librement également eu égard à *ce qu'*elle tend à effectuer. Elle est donc, eu égard à *ce qu'*elle effectue, «déterminée et déterminante en même temps» et partant – comme l'ajoute Fichte – «très proprement activité retournant sur soi»[27].

4. *Synthèse de l'infinitude et de la finitude du Moi*

Activité du Moi: formation intérieure, libre, de concepts de fin, s'exerçant d'emblée extérieurement comme causalité effective sur des objets qui la lient

Quant à savoir en quoi consiste l'activité en question conformément à la dernière détermination et quant à savoir en quoi elle consiste finalement tout uniment dans la totalité unique de tous ses éléments, Fichte le mettra au jour dans une dernière étape, et ce – comme il le dit – «de façon systé-

[26] *Ibid.*

[27] DN 36 (GA I, 3, 331; SW III, 19).

matique»[28], c'est-à-dire par *l'unification synthétique* des deux actions constitutives de la réflexion, qui demeurent bien le fil conducteur. C'est d'ailleurs seulement par là que le double caractère synthétique de l'activité en question, c'est-à-dire son unité caractéristique, *de finitude et d'infinitude*, sera pleinement mise en lumière elle aussi.

Or, dans la mesure où l'activité en question doit être *opposée* à l'intuition par la réflexion, elle doit – comme nous l'avons vu – d'une part être «absolument libre» eu égard à ce sur quoi elle s'exerce – l'intuition, elle, étant liée à son égard; d'autre part, elle doit *retourner sur elle-même* – l'intuition se dirigeant *vers l'extérieur*. Vu que l'activité en question s'est déjà avérée être causalité effective sur des objets, cet acte de «retourner sur elle-même» s'avère maintenant être – en une unification synthétique de tous les moments relevés jusqu'ici – l'acte intérieur de «former le concept d'une causalité effective en dehors de nous et projetée par nous, autrement dit: [le concept] d'une *fin*»[29]. L'activité en question est donc l'activité de *former et de projeter à l'intérieur du Moi des concepts de fins*, et ce conformément à son acte propre de retourner sur elle-même, acte par lequel elle s'affranchit de son rapport au monde ou de l'intuition qui la lie. Pourtant, l'activité en question ne se trouve pas seulement *opposée*, dans la réflexion, à l'intuition; mais vu qu'elle doit être une activité limitée, elle se trouve toujours déjà *rapportée*, dans la réflexion, à l'intuition, soit: aux objets donnés dans celle-ci. En ce sens, elle est toujours déjà «causalité effective» s'exerçant extérieurement «sur les objets», et ce de telle sorte qu'elle ne l'est pas exclusivement – car alors elle ne serait que finie –; mais elle est cette causalité précisément dans l'union synthétique avec l'acte de former librement, à l'intérieur du Moi, des concepts de fins. Ce n'est qu'ainsi qu'en tant que finie elle est en même temps infinie.

> L'activité à mettre en évidence [...] est [...] l'acte de former le concept d'une causalité effective en dehors de nous et projetée par nous, autrement dit: [le concept] d'une *fin*. En même temps il faut la rapporter à l'intuition, c'est-à-dire la poser comme identique à celle-ci; elle est alors causalité effective sur des objets, mais une causalité effective – et c'est là ce qu'il ne faut pas laisser échapper – qui résulte immédiatement du concept et qui – seulement considérée d'un autre point de vue – est la même chose que celui-ci[30].

Une seule et même activité est donc doublement déterminée. *D'une part* – en tant qu'*infinie* – elle retourne sur elle-même, s'arrache par là à son rapport au monde et se saisit, se produit originellement elle-même comme activité de *former librement, à l'intérieur du Moi, des concepts de fins projetées. D'autre part* – en tant que *finie* et en conséquence immé-

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*

[30] DN 36 (GA I, 3, 331; SW III, 19).

diate de cette activité – elle est causalité effective, se rapportant *au monde* et s'exerçant *sur des objets*. C'est par là que l'activité en question est déterminée dans l'unité synthétique de tous ses éléments.

5. *Résultats*

Activités du Moi: causalité effective libre = ***vouloir***

La question se pose finalement de savoir quel est le phénomène unique en lequel l'activité en question consiste à proprement parler. Or, il s'est avéré qu'elle est, en tant qu'infinie, finie, et en tant que finie, infinie. En somme: elle est *«causalité effective libre»* s'autodéterminant, s'exerçant sur des objets[31]. Or, ce genre d'activité, nous le trouvons manifestement dans le phénomène du *vouloir*. C'est donc le phénomène unique du vouloir qui recouvre l'ensemble des moments déduits en suivant le fil conducteur de la réflexion.

III. Le Moi de la conscience de soi comme volonté (ou Moi pratique)

1. Confirmation par le phénomène du vouloir

Le vouloir vient de se dégager être l'activité recherchée par laquelle la conscience de soi de l'être raisonnable fini devient originellement possible. En effet, le vouloir remplit précisément les conditions auxquelles l'être raisonnable peut devenir conscient de soi dans la réflexion, conscient de lui-même: le vouloir est in-fini et fini en même temps, – activité qui, s'opposant au monde, se saisit et se produit librement (subjectivité, égoïté) et qui, suite à son rapport au monde, est cependant empêchée et limitée par les objets qui la lient. En ce double caractère synthétique, cette activité du vouloir n'est posée que par et dans la réflexion sur lui-même de l'être raisonnable.

> C'est au moyen d'une telle activité que devient possible la conscience de soi exigée. Elle est quelque chose qui a son fondement ultime dans l'être raisonnable lui-même et qui peut être posé *comme tel* au moyen de son opposition possible avec quelque chose qui n'a pas son fondement en lui-même. Le Moi (l'être raisonnable lui-même, comme tel) serait dès lors un Moi limité, déterminé et partant qui peut être com-pris par la réflexion[32].

Ce Moi, qui est essentiellement *vouloir*, c'est-à-dire «causalité effective libre» est le «Moi pratique». C'est donc le Moi pratique qui est le Moi de la conscience de soi. Et ce n'est que lorsque l'être raisonnable, par la réflexion sur soi, devient conscient de son Soi, donc de son Moi pratique,

[31] DN 33 (GA I, 3, 329; SW III, 17).

[32] DN 36 (GA I, 3, 331; SW III, 20).

qu'il peut rapporter à *soi* l'activité préconsciente de l'intuition, plongée dans le monde, et en devenir *con-scient*.

> Nous affirmons que le Moi pratique est le Moi originel de la conscience de soi; qu'un être raisonnable ne *se* perçoit immédiatement que dans le vouloir, et ne se percevrait pas, ni par suite ne percevrait pas non plus le monde, par conséquent ne serait même pas non plus une intelligence, s'il n'était un être pratique. Le vouloir est le caractère propre et essentiel de la raison [...][33].

2. *Le rapport du Moi pratique et du Moi théorique*

Le Moi pratique comme «substance» du Moi de la conscience de soi. Le Moi théorique comme son «attribut»

Un vouloir n'est, certes, pas possible sans acte de représentation. Car le vouloir présuppose, comme «causalité effective libre» s'effectuant sur des objets qui le lient, l'acte de les représenter par l'intuition.

> Tout vouloir est conditionné par un acte de représentation [...], je dois représenter ce que je veux[34].

Mais inversement l'être raisonnable ne peut devenir conscient de cet acte de représentation (théorique) que s'il rapporte celui-ci à *lui-même* et l'attribue à *lui-même* comme mode de lui-même. Or, cela présuppose que l'être raisonnable est conscient de son propre Moi, – lequel ne peut consister que dans la volonté.

> [...] le Moi pratique [est] le Moi pour la réflexion, le Moi posé par lui-même et qui est à poser par soi dans la réflexion, et à ce Moi, comme sujet logique, [l'être raisonnable] peut attribuer quelque chose dans un prédicat, comme ici l'intuition du monde[35].

Le Moi théorique et le Moi pratique se trouvent ainsi certes dans une «relation d'action réciproque»[36], mais de telle sorte que le vouloir est la «substance» du Moi et l'acte de représenter uniquement son accident.

> [...] un acte de représentation [...] ne peut être posé avec conscience sans que celui qui représente soit posé. Or, celui-ci est, non pas *accidentaliter*, dans la mesure où il représente maintenant, mais *substantialiter*, dans la mesure où, tout simplement, il est et est quelque chose, [...] un être [...] voulant [...][37].

Cela est d'ailleurs confirmé par la *vie* elle-même. En effet, nous aurons beau spéculer théoriquement sur les choses, celles-ci ne gagnent pourtant pour nous une réalité proprement dite que dans la mesure où «[notre] activité

[33] DN 37 (GA I, 3, 332; SW III, 20). C'est nous qui soulignons.

[34] DN 38 (GA I, 3, 333; SW III, 21).

[35] DN 36 (GA I, 3, 331; SW III, 20).

[36] DN 38 (GA I, 3, 332; SW III, 21).

[37] DN 38 (GA I, 3, 333; SW III, 21 sq.).

pratique est mise en branle [par elles]»[38], – dans la mesure donc où elles nous touchent dans notre vouloir et notre agir. Alors, toute cette pure spéculation s'arrête. Alors nous nous sentons *nous-mêmes* concernés. Alors nous sommes convaincus de la réalité des choses. C'est pourquoi nous disons également ceci: «Aussi vrai que je vis, aussi vrai que je suis, ceci ou cela existe»[39].

Il s'est avéré que, chez Fichte, suite à sa position fondamentale de la raison finie, l'essence du Moi se situe dans la volonté. La volonté est la substance de la conscience de soi. Nous l'avons déduit à partir de cette position fondamentale. Et nous avons éclairé en retour celle-ci par cette déduction. Nous n'avons pu le faire que par rapport à la première étape, fondamentale, de la déduction de la structure de la subjectivité finie, – étape au cours de laquelle la volonté est gagnée comme détermination fondamentale de cette subjectivité finie. Fichte va déduire, dans les deux premières «sections» du *Fondement du droit naturel*, la structure entière de la subjectivité finie, – cela bien sûr sous le rapport primordial de la déduction du droit et de son application possible. Nous ne pouvons pas nous en occuper ici.

IV. Aperçu final: la volonté dans l'histoire de la philosophie moderne

En guise d'aperçu final, nous nous limitons à signaler que Fichte, nonobstant l'originalité de sa position fondamentale à l'intérieur de l'Idéalisme allemand et du déploiement de celle-ci dans les différentes versions de la *Doctrine de la Science*, a contribué à sa façon à une tradition dans laquelle on n'a pas l'habitude de le situer, à cause de l'image de Fichte imprégnée de Hegel. Conformément à celle-ci, on voit seulement que Fichte élève l'aperception transcendantale de Kant au niveau du «Moi=Moi» absolu, in-fini. On laisse échapper que chez Fichte le Moi de la conscience de soi est *volonté*. Par là pourtant s'ouvrent les perspectives suivantes concernant l'histoire de la philosophie – perspectives que nous voudrions rappeler brièvement:

1. Si Fichte détermine la «substance» de la subjectivité finie, c'est-à-dire de l'homme, comme volonté, c'est la détermination, par Kant, de la «substance» intelligible de l'homme, comme «chose en soi», qui, certes de façon transformée, fait retour chez lui, – détermination selon laquelle l'homme, comme «chose en soi», est *volonté* éthique, libre, connaissable par la raison pratique et présente dans la conscience pratique[40].

[38] DN 44 (GA I, 3, 338; SW III, 29).

[39] DN 19 (GA I, 3, 315; SW III, 3).

[40] P. ex. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Troisième section (cf. en part. 454 et 457 = *Œuvres philosophiques*, vol. 2, Paris, pp. 325 et 329-330).

2. Si dans la philosophie du jeune Fichte, le «Moi absolu» de «l'intuition intellectuelle» apparaît, suite à la réflexion du Moi sur lui-même, dans la conscience de soi, comme Moi pratique, c'est-à-dire comme *volonté*, on peut alors comprendre comment, dans la philosophie du Fichte tardif, la volonté éthique, libre, peut devenir le seul phénomène véritable de la raison absolue (divine) – en laquelle Fichte a transformé le Moi absolu, en le repensant[41].
3. Si Fichte pose la volonté comme substance de la subjectivité, il rend par là possible, à sa façon, que Schelling – à la suite de Kant – puisse situer – à partir de son *écrit sur la liberté* – la volonté dans une volonté absolue et poser le vouloir comme «être originaire» *(Ur-sein)*[42].
4. Schopenhauer va reprendre la thèse de Schelling concernant le vouloir comme être originaire – tout en la transformant, et ce de telle sorte que, retournant de nouveau à Kant, il reconnaît dans la volonté la «chose en soi», dans la volonté certes transformée chez lui de façon «pessimiste» en pulsion insatiable souffrant de son propre manque – parlant alors de la *«primauté de la volonté dans la conscience de soi»*[43].
5. Nietzsche, finalement, en reprenant et en transformant la thèse de Schopenhauer sur le «monde comme volonté et représentation», va interpréter l'essence de ce qui est de façon «nihiliste» comme «volonté de puissance», propre à la vie[44], – volonté de puissance qui, à notre époque de la technique, laissant de côté la vie comme fondement ontologique, se vide et devient pure et simple «volonté de volonté», tournant abstraitement sur elle-même.

Pourtant, Fichte, conformément à sa position fondamentale de la raison finie, a reconnu dans la volonté – comme causalité effective libre s'exerçant sur des objets qui la lient – l'insigne de la *finitude de la subjectivité humaine*.

[41] Fichte expose cela entre autres dans son écrit tardif *Tatsachen des Bewußtseins* (1813), plus précisément dans le *20e exposé*, qui constitue une introduction à la philosophie tardive de Fichte (NW I, cf. en part. p. 572).

[42] F. W. G. SCHELLING, *Recherches sur la liberté humaine* (1809): «Il n'y a, dans la dernière et suprême instance, absolument aucun autre être que le vouloir. Vouloir est être originaire *(Ursein)*» (trad. M. Richir, Paris, 1977, p. 96).

[43] A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation* (1re éd. 1818 / 2e éd. 1844; trad. A. Burdeau, Paris, 1966). Supplément au livre deuxième. Le chap. 19 est intitulé: «Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein», «Du primat de la volonté dans la conscience de nous-mêmes».

[44] Sur la caractérisation par Nietzsche de la «volonté» chez Schopenhauer, cf. NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, automne 1887; OPC, XIII, 10 [150] (256). Sur la vie comme fondement ontologique de la volonté de puissance chez Nietzsche, cf. entre autres *Fragments posthumes*, automne 1887; OPC, XII, 5 [71], n° 10. En outre: *Zarathoustra*, Deuxième partie, «De la domination de soi», OPC, VI, p. 133: «Où j'ai trouvé vivant, là j'ai trouvé volonté de puissance».