

FICHTE ET LA POLITIQUE

sous la direction de

Jean-Christophe Goddard
Jacinto Rivera de Rosales

Polimetrica
International Scientific Publisher

2008 Polimettrica ® S.a.s.
Corso Milano, 26
20052 Monza – Milano – Italy
Tel./Fax ++39.039.2301829
Web site: www.polimettrica.com

ISBN 978-88-7699-133-2 Edizione stampata
ISBN 978-88-7699-134-9 Edizione elettronica

L'edizione a stampa dell'opera è protetta dalle ordinarie norme del copyright; l'edizione elettronica, se disponibile on line sul sito dell'editore - www.polimettrica.com - viene diffusa secondo le regole e la licenza che l'editore riporta sul proprio sito e sulla stessa edizione elettronica.

Toute reproduction, en tout ou en partie, de cet ouvrage en imprimé est interdite sans l'autorisation écrite préalable de l'éditeur.
Cet ouvrage est disponible, en format PDF et selon les conditions de la Licence Polimettrica B, sur le site Internet de l'éditeur, www.polimettrica.com.
Pour se procurer cet ouvrage en imprimé, communiquer avec:

Polimettrica S.a.s.
Corso Milano, 26
20052 Monza – Milano – Italy
Tel./Fax ++39.039.2301829
Web site: www.polimettrica.com

Immagine di copertina: *Johann Gottlieb Fichte*
Stampato presso DigitalPrint Service srl – Segrate (MI)

Ouvrage subventionné par l'Agence Nationale de la Recherche (France) dans le cadre du programme « aliénation et subjectivité » coordonné par Jean-Christophe Goddard pour l'ERRAPHIS (Université de Toulouse le Mirail).

Cet ouvrage collectif est la publication des actes d'une rencontre internationale organisée du 3 au 5 mai 2007 à l'Université de Madrid (UNED) autour de la question du politique dans la pensée de Fichte. Cette rencontre, financée par l'Internationale Fichte-Gesellschaft, la Fondation Wellington et l'Université de Toulouse le Mirail dans le cadre du programme « subjectivité et aliénation » de l'Agence Nationale de la Recherche (coordonné par l'équipe de recherches ERRAPHIS (Université de Toulouse le Mirail)), fut organisée par Jean-Christophe Goddard et Jacinto Rivera de Rosales à l'initiative du Groupe d'Etudes Fichtéennes de Langue Française (GEFLF, www.europhilosophie.eu) et du Red Ibérica de Estudios Fichteanos ou Rede Ibérica de Estudos sobre Fichte (RIEF, <http://pwp.netcabo.pt/0221627501/fichte/index.htm>), qui ont sollicité ensemble les chercheurs du Rete Italiana della Ricerca su Fichte www.fichte-news.org. Les diverses communications de cette rencontre sont publiées ici dans la langue dans laquelle elles ont été prononcées. Les légères corrections apportées aux contributions faites en français par les chercheurs espagnols et italiens préservent le style propre de ces contributions. Nous remercions vivement Giuseppe Duso d'accueillir cet ouvrage dans sa collection, et Dyana Frot (UTM) d'en avoir préparé l'édition.

Madrid, août 2008

Soll, Werden, Wirklichkeit.
**Répercussions politiques du sens fichtéen
du comprendre**

Alexander Schnell – Université de Paris 4 Sorbonne
email: alex.schnell@gmail.com

La présente étude s'inscrit dans la continuité d'une réflexion que nous avons entamée ailleurs¹. Elle s'interroge sur les conséquences à la fois *ontologiques* et – c'est là le nouvel aspect des développements qui suivent – *politiques* du statut du *sens du comprendre* chez Fichte. Il s'agira en particulier de réfléchir sur ce qui nous semble être à l'origine du clivage entre les idéalismes de Fichte, Schelling et Hegel et sur les postures politiques qui en découlent. Or, d'une manière générale, cette réflexion – et c'est justement ce que nous avons entrepris dans l'article cité – vise à clarifier le statut du concept de *réalité*. Pour pouvoir justifier l'enjeu ici, il faut donc rappeler, dans un premier temps, les résultats auxquels nous sommes parvenu dans nos esquisses sur « la conception fichtéenne du réel ».

1.

On peut distinguer, pour utiliser un vocabulaire hégélien à l'encontre de son auteur, entre un « mauvais réalisme » et un « bon réalisme ». Du point de vue de la doctrine de la science, Hegel est un *réaliste* – et on pourrait rajouter: un *mauvais* réaliste. Qu'est-ce qu'un mauvais réalisme? C'est la doctrine d'après laquelle la

¹ « Réalité (*Realität*) et activité (*Tätigkeit*). La conception fichtéenne du réel », dans *Fichte, la philosophie pratique*, M. Marcuzzi (dir.), coll. « Episteme », Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2008, p. 187-199.

réalisation effective – dans des « institutions » réelles, *empiriques* – d'une détermination rationnelle livre l'échelle à l'aune de laquelle se mesure la « vérité » de cette détermination rationnelle. D'une certaine mesure, l'*objectivité constituée* est et reste dans cette perspective la référence de toute vérité. À un tel « mauvais réalisme » s'oppose le *bon* réalisme: doctrine – et c'est là donc de Fichte qu'il s'agit – selon laquelle *jamais aucune réalisation effective* ne saurait précéder – ne serait-ce qu'à titre de critère de vérité et d'effectivité – la production *active* du réel. Et il va de soi que cette « nouvelle » compréhension de la réalité interdit toute classification ou tout rangement phénoménologique ou encyclopédique d'une philosophie dans une « histoire philosophique » où une seule philosophie serait légitimée de s'introniser en pensée maîtresse. Ainsi, c'est donc le *Wissenschaftslehrer* qui est le véritable réaliste – à condition de comprendre la réalité dans le sens d'une activité et pure production.

Développons à présent davantage cette idée. Trois choses importent ici: d'abord, de façon immédiate, le sens de l'« objectivité constituée » mise en jeu; ensuite celui de la réalité comprise donc comme « activité » et comme « production ». Et enfin, de façon plus sous-jacente, l'acception et l'importance du concept d'« histoire » impliqué par là.

2.

Pour clarifier tout cela, on peut confronter l'une à l'autre deux citations décisives (et très célèbres). Dans sa *Préface des Principes de la philosophie du droit*, Hegel, lorsqu'il évoque le fameux envol de la « chouette de Minerve », définit de façon très claire le rôle du philosophe – et cela veut dire du *concevoir*, de la *compréhension* – pour le déroulement historique en général. Si cet envol n'a lieu qu'au crépuscule, cela veut dire, on le sait, que le philosophe n'a à intervenir qu'une fois que le réel s'est entièrement déployé, manifesté, donné – autrement dit, il n'a pas à intervenir du tout ! Fichte, quant à lui, écrit, dans la *Seconde Préface de la doctrine de la science* (1797/1798), d'une manière presque semblable, que c'est l'affaire (*Sache*) du philosophe que « de porter attention aux

phénomènes, de bien les poursuivre et de les relier », tandis que « la manière dont l'objet s'extériorise (*äußere*) n'est pas son affaire, mais celle de l'objet lui-même », « et il [c'est-à-dire le philosophe] irait dans le sens opposé à ses propres fins, s'il n'abandonnait pas [l'objet] à lui-même, mais s'il intervenait dans le développement du phénomène »². Quelle est la différence entre ces deux consignes exigeant à chaque fois, de la part du philosophe, de ne pas intervenir dans le cours et le déroulement du phénomène, du réel ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord s'entendre sur le sens de l'« objet », du « phénomène ». La différence entre Hegel et Fichte est ici de taille. Pour Fichte, il existe deux séries: la série du Moi (*Ich*) et la série du philosophe qui « observe » ce que « fait » le Moi. Mais le Moi – que « fait »-il exactement ? Cette question est importante. Non pas, évidemment, parce que Fichte s'enfermerait dans un Moi solipsiste, mais précisément parce qu'on ne peut répondre à la question du statut de l'objet qu'en répondant à cette autre question de savoir ce que fait le Moi. « L'affirmation fondamentale du philosophe, en tant que tel, est celle-ci: De même que et dans la mesure où le Moi n'est que pour lui-même, nécessairement un être en dehors de lui naît pour lui en même temps »³. Or, le Moi, lui, ne fait « rien d'autre que [...] retourner en lui-même; tout le reste appartient à la relation du philosophe pour qui le système de toute l'expérience est déjà là en tant que simple *factum*, lequel système doit être établi par le Moi sous ses yeux pour qu'il apprenne à connaître son mode de naissance [c'est-à-dire pour que le philosophe comprenne comment ce système de l'expérience est engendré] »⁴. Caractériser le « système de toute l'expérience » comme un « *factum* », cela signifie-t-il que la réalité objective préexisterait au philosophe et que ce dernier ne pourrait l'appréhender ou la comprendre, comme le veut Hegel, qu'« après coup » ? Non, justement, et c'est bien entendu d'abord le « faire » du Moi, dont procède ce *factum*, qui est ici décisif (nous verrons plus loin que ce n'est pourtant pas suffisant et que seule la théorie de l'image du dernier Fichte nous éclaire définitivement sur ce qui

² J.G. Fichte, *Sämtliche Werke* (cité « SW ») I, Berlin, W. de Gruyter, p. 454.

³ SW, I, 457.

⁴ SW, I, 458.

est ici en jeu). Bref – compte tenu de la caractérisation de ce faire comme « retourner en soi » du Moi, toute la difficulté consiste, nous insistons, dans la mise en évidence du lien entre ce retourner en soi et l'engendrement d'un être en dehors du Moi. C'est sur ce point que Fichte se distingue fondamentalement de Hegel – et de Schelling!

Pourquoi introduire ce rapport à Schelling? Cette référence s'impose, car c'est dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800) que nous pouvons identifier – peut-être pas pour la première fois, mais à coup sûr de la façon la plus explicite – l'origine de ce qui caractérisera le clivage Fichte/Hegel qui n'est autre, en réalité, qu'une expression différente de la rupture entre Fichte et Schelling. Dans ce texte, Schelling part lui aussi de ce même problème: qu'implique l'idée que ce qui est à l'origine de la conscience que le Moi a de lui-même est en même temps à l'origine de la conscience que le Moi a de quelque chose en dehors de lui? La réponse nous semble être la suivante. Pour Schelling, un système de l'idéalisme transcendantal doit d'abord rendre compte de l'idée fondamentale de Kant selon laquelle « nous ne pouvons connaître *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes »⁵ – qui est le principe même, pour ainsi dire, de la philosophie transcendantale kantienne de la connaissance. Or, il s'agit ici d'une *radicalisation* de la perspective kantienne – ce qui n'exclut pas d'ailleurs que, en réalité, Schelling quitte par là le terrain de ce qui pourrait encore être appelé « transcendantal » dans un sens kantien. (Et cela signifie en outre que la clarification du geste inaugural de la philosophie schellingienne de la nature exige qu'on passe par une compréhension de la philosophie transcendantale. En vertu d'une circularité dont on stigmatise en général le caractère vicieux, la philosophie de la nature – même s'il faut l'abstraire pour des raisons méthodologiques de la philosophie transcendantale – se rapporte fondamentalement à cette dernière.)

Donc, nous répétons: dans quelle mesure Schelling nous donne-t-il la réponse à la question de savoir en quoi la conscience de soi est nécessairement à l'origine de la conscience d'un objet extérieur? Pour Schelling (ce qui veut dire avant tout: pour le Schelling tel

⁵ I. Kant, *Critique de la raison pure*, Préface (2^e éd.), B XVIII.

que, *lui*, il lit Fichte), le Moi est une activité absolue *se* déterminant d'abord à être déterminée. Toute détermination du Moi suppose dès lors l'*auto*-détermination de ce même Moi. Or, souligne Schelling, ce qui détermine le Moi c'est son propre *produit*. Comment cela est-il concevable?

Le Moi qui *s'auto-détermine* est et pose une activité *en lui-même*. En revanche, le Moi, en tant qu'il se détermine à *être déterminé*, pose une activité *en dehors de lui-même*. Cette dernière doit être posée (par lui) comme *agissant* (*einwirkend*) sur lui-même. Schelling distingue alors à son tour, dans l'intelligence, entre deux séries: une série idéale et une série réelle. La série idéale concerne le seul Moi « actif », « déterminant ». La série réelle est *agissante* (*wirkend*) – mais non pas au sens où le Moi agirait, mais au sens où elle agit *sur* le Moi – tout en procédant de l'activité du Moi. Toute la difficulté (mais en même temps la solution) est là: Schelling joue d'une certaine manière sur le double sens du « *wirkend* »: à la fois comme ce qui est *agissant* et ce qui agit sur... L'essentiel c'est qu'il ne s'agit pas du tout ici d'un quelconque glissement verbal. Au contraire, Schelling conçoit ce rapport très exactement ainsi: *L'activité agissante* (celle que le Moi pose comme *agissant* sur lui de l'extérieur) *n'agit* (*wirkt*) (*sur lui*) *que dans la mesure où le Moi la détermine comme agissante*. Jusqu'ici Schelling suit le Fichte du savoir théorique de la *Grundlage*. Mais il en tire une conséquence capitale qui l'en éloigne et qu'il formule ainsi: *la série réelle* (= *la série agissante*), et c'est là donc le point absolument décisif, *n'est qu'une EXPRESSION de la série idéale* (= *la série déterminante*) – c'est de cette façon qu'il (ré)interprète l'identité des deux séries. Et nous voyons ainsi quel est le rapport avec le passage, cité à l'instant, de la seconde *Préface* de la *Critique de la raison pure* (que la série réelle « *exprime* » la série idéale) est en effet une autre manière de dire – simplement non pas du point de vue du « *sujet* » mais de l'« *objet* » – que nous ne connaissons *a priori* des *choses* que ce que nous *mettons nous-mêmes*.

Revenons à notre problème initial – celui de la prétendue identité de la conscience de soi et de la conscience de l'objet. Comment donc suffire à cette exigence? Schelling y répond en mettant en évidence une tendance fondamentale du Moi à faire en sorte que l'objet parvienne au sujet, la nature à l'intelligence. Celle-ci

permet de rendre compte, nous l'avons dit, de l'expression de la série idéale dans la série réelle, du fait de mettre l'*a priori* dans les choses – dans les termes de Schelling: du fait d'apporter la *théorie* dans les phénomènes de la nature («*THEORIE in die Naturerscheinungen bringen*»⁶). Pour Schelling, le transcendantalisme implique non seulement la « formation » de l'objet par le sujet (par les formes *a priori* du sujet), mais aussi, et réciproquement, la représentation du représentable, la théorisation de la nature, la subjectivation de l'objet. La philosophie de la nature établira ainsi la manière dont la nature parvient à son intelligibilité, la manière dont l'inconscient devient conscient.

L'originalité de la philosophie schellingienne de la nature réside alors dans la mise en évidence de la « tendance (*Tendenz*) » (il parle aussi d'un « aspirer (*Bestreben*) ») de la science de la nature « à rendre la nature intelligente »⁷. Schelling découvre dans cette science de la nature un processus téléologique de la « spiritualisation (*Vergeistigung*) » de toutes les lois de la nature, processus censé déboucher, à la fin, sur des lois de l'intuition et du penser purs. C'est là un processus de « dématérialisation » aboutissant à des formes pures (qui sont de simples lois). Schelling évoque à ce propos la série suivante: phénomènes optiques (où la seule « matière » est la *lumière*) – phénomènes magnétiques (qui sont complètement *immatériels*) – phénomènes gravitationnels (qui indiquent donc l'action d'une simple *loi*).

Comment peut-on caractériser plus précisément cette tendance au devenir-intelligent de la nature? Le terme décisif ici est celui de *réflexion*. Schelling place la réflexion déjà au sein même de la nature – et c'est là une autre détermination de la figure schellingienne du transcendantal. La nature est auto-réfléchissante, réflexion qui se dépose dans des « produits ». Cela signifie que, en soi, la nature est déjà intelligence – mais sans en avoir conscience. La « nature morte » étant par exemple un tel produit – mort et inconscient justement. La série – ascendante – des différents « dépôts » dans lesquels le caractère intelligent de la nature transparait de façon de plus en plus

⁶ F.W.G. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (cité «*STI*»), Hamburg, Meiner, p. 10.

⁷ *STI*, p. 10, 11.

claire n'est autre que ce processus de « dématérialisation » évoqué à l'instant. Le *telos* de ce processus, la réflexion suprême et ultime, est la raison, l'homme. C'est dans la raison que l'identité de la nature et de l'intelligence se réalise et prend conscience d'elle-même.

À partir de ce qui vient d'être développé, trois options sont possibles. Pour Schelling, l'efficience du transcendantal ne se laisse pas déconnecter de ce que nous avons appelé l'expression de la série idéale dans la série réelle. Mais qu'est-ce qui permet de savoir si cette réflexion donne effectivement lieu à une configuration *effective* de moments qui se succèdent selon une nécessité *avérée*? Autrement dit, qu'est-ce ce qui « rend cette expression vraie »? Le seul critère pour Schelling est la cohérence du système qu'il faut donc d'abord exposer avant de pouvoir juger de son efficience – formalisme dont on ne peut se contenter car ce formalisme-là en vaudrait n'importe quel autre. D'où la réponse hégélienne à laquelle nous avons déjà fait référence plus haut: ce qui atteste la réalité effective de ce formalisme, c'est l'accomplissement effectif, le déploiement, l'achèvement de ce même réel. Mais du coup, et là est tout le problème, et c'est là aussi que ces réflexions métaphysiques dévoilent leur portée politique, le travail du philosophe ne consisterait qu'à enregistrer une réalité qui nous préexiste. Il nous semble que la pensée fichtéenne offre une alternative à ce scénario – fragile certes et qui plus est non dépourvu de certains risques. Tournons-nous donc rapidement vers la réponse fichtéenne à ces problèmes.

3.

Les séries du Moi, d'un côté, et du philosophe, de l'autre, livrent le contenu et la forme du réel. Non seulement la forme, mais aussi le contenu, rappelons-le, parce que le Moi, en retournant en lui-même, abandonne l'objet à lui-même et le laisse se déployer. Mais, en réalité, en interprétant la série idéale et la série réelle comme le fait Schelling, en faisant de l'activité agissant sur le Moi le principe d'un devenir (*Werden*) qui se reflète dans une série de productions⁸,

⁸ La stratégie est ici double: d'une part, l'objectif est de résorber le « choc (*Anstoß*) » dans le Moi et, d'autre part (et surtout), nous trouvons ici l'origine de l'idée d'une « histoire de la raison » (en termes schellingiens: d'une « histoire transcendantale du Moi »).

en faisant donc l'économie du « Moi absolu » qui se dissout dans l'opposition originaire entre deux activités contradictoires dans le Moi, Schelling n'échappe pas, lui non plus, à une forme de « mauvais réalisme » ou, du moins, à un certain dogmatisme. Schelling reste ainsi prisonnier, aux yeux de Fichte, mais à un niveau d'élaboration certes fort élevé, de la confusion ou de la méprise sur le sens de la série du Moi, d'un côté, et celle du philosophe, de l'autre. Nous aimerions développer très brièvement, à présent, en quoi toute la clarté sur le rapport entre la série du Moi, celle du philosophe et la détermination de la réalité objective ne se laisse obtenir que grâce à la doctrine fichtéenne de l'*image*⁹.

Voici quels sont les trois moments fondamentaux de cette doctrine de l'image chez Fichte: 1) Nous avons d'abord l'*apparition* – du Principe, de l'Absolu, de la Vie, de Dieu (ce que Fichte appellera plus tard le « schème I »). Or, cette apparition n'est possible que si elle s'apparaît à elle-même. D'où le deuxième moment: 2) l'*auto-apparition* – de l'apparition (le « schème II »). Et cette auto-apparition n'est à son tour possible – et ne peut s'apparaître – qu'en s'apparaissant comme principe imageant, c'est-à-dire comme principe de son auto-apparition (et ce, en vertu d'une auto-réflexion, en vertu d'un *se-réfléchir* (intérieur), sans sujet, de l'auto-apparition): c'est là 3) l'auto-apparition en tant que (« als ») auto-apparition, en tant que principe imageant – c'est-à-dire en tant que Principe et (principe de l')Être (le « schème III »). D'où alors la question cruciale suivante: en quoi le schème III (qui énonce une auto-réflexion – purement intérieure à l'auto-apparition – de cette auto-apparition elle-même) répond-il à l'exigence (qui s'exprime dans le schème I) d'une apparition du Principe?

Réponse: Parce que le Principe est (l')auto-réflexion et que la réflexion (à l'œuvre dans le schéma II) doit « sa » vie à la Vie du Principe! L'auto-réflexion (qui suppose une « réflexibilité ») n'est pas celle d'un sujet réfléchissant extérieur à cela même sur quoi porterait sa réflexion, mais, en tant que réflexion de l'auto-apparition, elle est un caractère du Principe (apparaissant) lui-même

⁹ Pour un traitement plus approfondi de la question, cf. A. Schnell, « La doctrine fichtéenne de l'image », dans *L'Image*, A. Schnell (dir.), coll. « thema », Paris, Vrin, 2007, p. 47-63.

– c'est cela le sens le plus profond du *Soll*¹⁰. L'auto-apparition en tant qu'*auto-apparition* n'est autre, finalement, que le Principe (ainsi que le principe de l'Être) lui-même – sachant, toutefois, qu'il ne l'est qu'en tant qu'il s'est *réfléchi*. Attention! Cette « solution », quoique s'énonçant dans des termes en apparence proches du lexique hégélien, est très différente de l'hégélianisme de même que du schellingianisme. a) Elle permet de rendre compte du fait que le philosophe comprend le mécanisme d'engendrement de l'objet tout en l'abandonnant à lui-même; b) elle ramène la contradiction caractérisant le Moi dans son rapport au Non-Moi à un principe permettant de la génétiser; c) et, enfin, en radicalisant la conception de la réflexion (qui ne se réduit pas chez Fichte, contrairement à ce qui a lieu chez Schelling, à un simple « reflet »), elle livre un concept de la réalité qui n'en fait pas un être mort, présupposé, plombant tout concevoir du sens de ce qui est.

4.

Et nous en venons alors, non sans un certain esprit de la provocation, à ce que nous avons annoncé comme répercussions ou conséquences politiques du sens (fichtéen et hégélien) du comprendre. Nous centrerons ces considérations finales sur deux clivages: un clivage qui concerne deux compréhensions totalement différentes du sens et de la *compréhension* du sens; et un second clivage, qui découle du premier, concernant la différence de principe, nous semble-t-il, entre ce qui relève de ce que, faute de mieux, nous appellerons encore la pensée « de gauche », d'un côté, et la pensée « de droite », de l'autre.

1) Que veut dire comprendre? Le philosophe est par excellence la figure de celui qui « comprend ». Mais « que se passe-t-il » lorsqu'on comprend? Pouvons-nous diriger, forcer la compréhension? Hegel, tout comme les différents philosophes transcendants, répondent clairement par la négative. Pour Hegel, nous l'avons déjà dit à deux reprises, il n'y a de compréhension du sens, de l'objet, d'un processus,

¹⁰ Sur cette notion du *Soll*, voir A. Schnell, « Le transcendantalisme dans la WL 1804² de J.G. Fichte », dans le collectif *L'Être et le phénomène. La Doctrine de la Science de 1804² de Fichte*, J.-C. Goddard, A. Schnell (éds.), Paris, Vrin, paraîtra en 2008.

que si ce dernier s'est effectué, extériorisé, achevé. Et la marque de cet achèvement est précisément sa compréhension, sa con-ception, son élévation dans le concept. C'est cela le sens profond de l'image de la chouette de Minerve qui ne prend son envol qu'à la tombée du jour. Cela signifie que le philosophe n'*intervient* pas dans la compréhension, il n'en fait que l'histoire. Or, chez Fichte, les choses se présentent différemment. Bien sûr que personne ne peut comprendre à ma place. Bien sûr que je ne peux rien forcer: il ne suffit pas de *vouloir* comprendre, la compréhension doit se présenter, s'effectuer, avoir lieu. Mais, et tout l'enjeu est là, il ne suffit pas simplement d'*affirmer* que le soi est le Tout, que la Substance est Sujet, il ne suffit pas de doter la *Science de la Logique* des mêmes catégories que la Science de l'Esprit et de la Nature et de l'intégrer dans l'Encyclopédie, il faut établir, dans les termes d'Yves-Jean Harder dans son ouvrage *Histoire et Métaphysique*, comment la « *transition est possible* », il faut réfléchir (sur) la réflexion ou, pour utiliser le langage de Fichte qui permet de comprendre le rôle que joue ici le philosophe, il faut livrer les conditions de la compréhension. Il faut comprendre la *vraie nature* du sujet qui indique une pensée authentique de la finitude (qui n'est autre que l'objet de la métaphysique).

2) À partir de là, nous comprenons la différence entre la pensée « de gauche » et la pensée « de droite » (dont Yves-Jean Harder parle dans le § 56 de son ouvrage) tout à fait autrement que lui.

En disant qu'il faut « réfléchir (sur) la réflexion » – c'est-à-dire mettre en évidence la *réflexibilité*: ce qui rend possible la compréhension, l'appréhension du sens, donc la *transition* dont parle Harder –, nous laissons entendre que Hegel ne l'a probablement pas fait. Ce qui est sûr, du moins, c'est que Fichte considère que Schelling ne l'a pas fait – mais cela vaut tout autant pour Hegel. Hegel ne *pouvait* pas le faire – non pas par impuissance, mais parce que c'est la conséquence logique de sa compréhension du sens et de la compréhension de la compréhension. Si le concevoir est la conséquence immédiate de l'auto-déploiement du concept, il n'y a pas de place pour une *réflexibilité*. Dès lors, le véritable clivage entre la pensée « de gauche » et la pensée « de droite » n'est pas celui, simplement, entre la poursuite de la Révolution ou de la

consolidation de ses acquis¹¹, entre l'herméneutique naturelle et l'herméneutique littérale¹², entre le système et la lettre¹³, mais entre l'idée que la compréhension du sens n'est que la marque du « résultat », d'un côté, et l'idée qu'elle implique l'activité, l'intervention, du sujet réfléchissant, de l'autre. Et ce choix n'est pas « seulement » intra-philosophique, c'est un choix de vie – un choix de la manière dont nous investissons nos forces vitales, un choix de nos fréquentations, de notre logement, de nos manières de nous vêtir, *etc.* Le sujet ne *produit* pas le réel, certes; mais il se donne les moyens d'y faire apparaître ce qui *se donne* pour lui comme réel. À partir de ce moment-là, on ne peut sans doute pas ranger Hegel du côté du « parti » des penseurs de gauche comme le fait Harder¹⁴.

Nous disions que cette position fichtéenne était risquée – reproche qu'on a d'ailleurs fait par la suite, d'une manière assez similaire, à Nietzsche. Or, il convient de ne jamais réduire la pensée de Fichte à un discours, ou à des discours. Car la répercussion la plus importante de la philosophie fichtéenne de l'agir – tant sur le plan de l'être que sur celui du politique –, c'est que comprendre et engendrer le réel est la même chose.

¹¹ Y.-J. Harder, *Histoire et Métaphysique*, Paris, Éditions de la Transparence, 2006, p. 253.

¹² *Ibid.*, p. 257.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 255.