



# UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE CONCEPTS ET LANGAGES

Équipe d'accueil 3553 *Métaphysique : histoires, transformations, actualité*

## THÈSE

pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Discipline : HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Présentée et soutenue par

**Maxime CHÉDIN**

le 25 février 2012

## L'idéalisme de Fichte et la question de la philosophie comme science

Sous la direction de **M. Jean-François COURTINE** (Professeur, Université de Paris-Sorbonne)

### JURY:

**M. Jean-François COURTINE** (Professeur, Université de Paris-Sorbonne)  
**M. Jean-Christophe GODDARD** (Professeur, Université de Toulouse Le Mirail)  
**M. Jean-Marie LARDIC** (Professeur, Université de Nantes)  
**M. Alexander SCHNELL** (Maître de conférences HDR, Université de Paris-Sorbonne)

« On l'avait toujours vu se soumettre sans balancer à ce qui lui semblait prescrit par le devoir ; mais on pouvait penser que si le devoir n'avait pas élevé la voix, il n'y eût pas eu chez lui assez de motif pour agir. »

Stendhal

### *Remerciements*

Sans le soutien et la constante confiance de Monsieur le Professeur Jean-François Courtine, cette thèse n'aurait pas vu le jour ; qu'il nous soit permis, à l'orée de ce travail, de lui exprimer notre gratitude.

Tout au long de ces années de doctorat, les activités multiples du *Groupe d'études fichtéennes de langue française*, fondé en 1999 par Jean-Christophe Goddard et Marc Maeschalck, ont été pour nous une source précieuse d'apprentissage et de formation. C'est dans le cadre heureux du séminaire collectif de traduction de la Doctrine de la science de 1804, animé par Jean-Christophe Goddard et Alexander Schnell, que nous avons appris, non seulement à traduire, mais encore à *lire* Fichte ; que tous les participants de ce groupe, Alexander Schnell, Jean-Christophe Goddard, Charles Théret, Marco Rampazzo Bazzan, Laurent Guyot, Julie Casteigt, Max Marcuzzi, Teresa Pedro, Sylvie Robin, Marie-Noëlle Grousset, Patrick Cerutti et les autres participants occasionnels en soient sincèrement remerciés.

Enfin, si ce travail peut être dédié, je le donnerais à Armance, qui, sans le savoir, m'a tant aidé à écrire...

### Remarques éditoriales :

1. Il existe deux éditions des œuvres complètes de Fichte en allemand : celle d'Immanuel Hermann Fichte<sup>1</sup> et celle de l'Académie des sciences de Bavière<sup>2</sup>. Plutôt que de faire systématiquement référence à la seule édition de l'Académie, peu accessible, nous nous sommes fixés la règle éditoriale suivante : les ouvrages *édités par Fichte lui-même*, de son vivant, (c'est le cas de la majeure partie des textes de la période d'Iéna) sont cités dans l'édition des *Sämtliche Werke*. En effet, concernant ces ouvrages (la *Grundlage*, le *Fondement du droit naturel*, le *Système de l'éthique*, les textes de la *Querelle de l'athéisme*, les *Réponses à Schmid* ou à *Reinhold*, etc.), il n'y a aucune différence textuelle entre l'édition des S.W. et celle de l'académie de Bavière. Mais la première a l'avantage d'une part d'être plus accessible pour le lecteur, d'autre part d'être la seule dont la pagination est indiquée aussi bien dans les éditions Meiner des ouvrages de Fichte que dans l'édition de l'académie de Bavière (celle-ci indique systématiquement en marge de ses pages la tomaisson et la pagination des S.W.). En revanche, les ouvrages de Fichte *édités par le fils Fichte* (l'ensemble des manuscrits posthumes de Fichte auxquels nous nous référons<sup>3</sup>), ont été cités dans l'édition plus fiable et plus scientifique de la *Gesamtausgabe*. Enfin, les notes de cours prises par les auditeurs de Fichte (les *Kollegnachschriften* qui sont recueillis dans la série IV de la *Gesamtausgabe*, comme le cours sur la *WL nova methodo*, le cours sur la logique et la métaphysique, les Leçons de Zürich, les cours sur « les faits de la conscience », etc.) ont évidemment été citées dans l'édition de la *Gesamtausgabe*, puisqu'elles n'ont dans la plupart des cas pas été éditées par I. H. Fichte. Lorsque la référence à une traduction française n'est pas mentionnée, c'est qu'elle n'existe pas.

---

<sup>1</sup> *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Herausgegeben von I. H. Fichte. 8 Bände. Berlin, Veit & Comp., 1845/1846. *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*. Herausgegeben von I. H. Fichte. 3 Bände. Bonn, Adolph-Marcus, 1834/1835. Dans le texte, l'édition des *Sämtliche Werke* est citée sous l'abréviation SW, suivi de la tomaisson.

<sup>2</sup> J. G. Fichte – *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Cette édition est la seule à être réellement complète.

<sup>3</sup> Exception faite pour le cours de 1813 sur la Doctrine de l'Etat (*Die Staatslehre*), puisque le seul texte conservé est celui édité par I. H. Fichte, et repris tel quel dans l'édition de la *Gesamtausgabe*.

2. Concernant l'exposé de la doctrine de la science de 1801-1802 et le second exposé de 1804 de la doctrine de la science (toujours cité : WL 1804-II), nous avons choisi de citer l'édition allemande de R. Lauth (Meiner) pour deux raisons : 1) elle est la plus accessible et la plus couramment utilisée par les chercheurs ; 2) elle est dans les deux cas identique à celle de la *Gesamtausgabe*. La référence aux *Sämtliche Werke* ne nous a pas semblé opportune, car elle ne peut pas être considérée comme fiable, le texte de Fichte ayant été retouché et parfois réécrit par le fils Fichte. Concernant la traduction de la WL 1804-II, nous avons par commodité donné la référence à la traduction française de Didier Julia (Aubier). Mais nous avertissons ici que la traduction de ce texte a été à chaque fois modifiée par nos soins (la mention « trad. modif. » n'est donc pas ajoutée à chaque fois en note). Nous nous sommes en effet appuyés sur la traduction en cours du *Groupe d'études fichtéennes de langue française*, soit que nous l'ayons reprise telle quelle, soit que nous l'ayons légèrement amendée. L'édition Meiner est citée M., suivi du numéro de la page.

3. Concernant la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, au commentaire de laquelle notre troisième partie est pour l'essentiel consacrée, nous avons toujours cité, suite à l'édition allemande des *Sämtliche Werke* d'I. H. Fichte, la traduction française d'A. Philonenko. Mais à nouveau, nous avertissons ici que les citations de cet ouvrage ont été traduites par nos soins ; aussi nous sommes-nous dispensés d'ajouter à chaque fois en note la mention « trad. modif. ».

*Table des abréviations les plus utilisées des ouvrages de Fichte<sup>1</sup> :*

*Antwortsschreiben* : J. G. Fichte's *Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold* (1801).  
Réponse de Fichte au Professeur Reinhold.

*AzSL* : *Anweisung zum seligen Leben* (1806). Initiation à la vie bienheureuse.

*BG* : *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794). Conférences sur la destination du savant.

*Brief.* : Schelling-Fichte Briefwechsel (éd. de Hartmut Traub).

*Corresp.* : Fichte/Schelling, Correspondance (1794-1802). Trad. fr. de M. Bienenstock.

*DH* : *La destination de l'homme* (1800). Die Bestimmung des Menschen.

*EE* : *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797). Première Introduction à la doctrine de la science.

*Einleitung 1810* ou *Introduction 1810* : *Einleitung in die Philosophie* (1810) (éd. dans le tome I des SWV de Fichte).

*Einleitung in die WL 1813* : *Einleitung in die Wissenschaftslehre Herbst 1813*. Conférences d'introduction à la doctrine de la science (hiver 1813).

*GA*, suivi de la tomaison : *Gesamtausgabe* (édition des œuvres complètes de Fichte de l'Académie des sciences de Bavière).<sup>2</sup>

*GNR* : *Grundlage des Naturrechts* (1796). Fondement du droit naturel.

---

<sup>1</sup> Cette table ne contient que l'explicitation d'abréviations des titres de certains ouvrages de Fichte. Pour la référence complète de chaque ouvrage, on se reportera à notre bibliographie générale, à la fin de ce travail.

<sup>2</sup> Dans le corps de notre texte, l'édition de l'académie est citée sous l'abréviation GA, suivi de la tomaison (le chiffre romain indiquant la série, le chiffre arabe le volume de la série. La *Gesamtausgabe* de Fichte est organisée en quatre séries. La série I comprend les œuvres publiées par Fichte de son vivant, la série II les écrits posthumes (*Nachgelassene Schriften*), la série III la correspondance, et la série IV les notes de cours des auditeurs de Fichte (*Kollegnachschriften*). Ainsi, l'abréviation GA III, 2, 338 doit être lue comme suit : deuxième volume de la troisième série (contenant la correspondance de Fichte) page 338. GA IV, 3, 221 : troisième volume de la quatrième série (contenant les *Kollegnachschriften*), page 221, etc.

GWL : *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795). Les principes de la doctrine de la science

*Grundzüge...* : *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804). Le caractère de l'époque actuelle.

*Logik u. Metaphysik* : *Vorlesung über Logik und Metaphysik* (1797). Cours sur la logique et la métaphysique.

OCP : *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. fr. par A. Philonenko.

*Précis...* : *Précis de ce qui est propre à la doctrine de la science au point de vue de la faculté théorique* (1795). Grundriss des eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen.

QA : *La Querelle de l'athéisme* (recueil de textes de Fichte datant des années 1798-1800 – traduits en français par J.-C. Goddard).

*Rapport...* : *Rapport clair comme le jour sur l'essence propre de la philosophie nouvelle* (1801).

*Reden...* : *Reden an die deutsche Nation* (1807-1808). Discours à la nation allemande.

Rez. Aen. : *Rezension des Aenesidemus* (1794). Recension de l'Enésidème.

SL : *Das System der Sittenlehre* (1798). Le système de l'éthique.

SW, suivi de la tomais : *Sämtliche Werke* (première édition allemande des œuvres complètes de Fichte par son fils, I. H. Fichte).

SWV, I et II : *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen (1809-1811)*, 2 tomes (recueil de manuscrits de Fichte et de *Kollegnachschriften* datant de la période tardive de Berlin)

UdB : *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794). Sur le concept de doctrine de la science.

*Über den Grund...* : *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798). Sur le fondement de notre croyance en un gouvernement divin du monde.

*Umriss* : *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse* (1810). La silhouette générale de la doctrine de la science.

*Vergleichung* : *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (1795). Réponse à Schmid.

*Versuch...* : *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1798). Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science.

WL-NM : *Wissenschaftslehre nova methodo*. La doctrine de la science nova methodo (1796-1798).

WL 1804-II : *Die Wissenschaftslehre 1804, zweiter Vortrag*. (Second des trois exposés de la doctrine de la science professés par Fichte au cours de l'année 1804).

ZE : *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797). Seconde Introduction à la doctrine de la science.

*Zur Darstellung...* : *Zur Darstellung von Schellings Identitätssysteme*. Notes concernant l'exposition du système schellingien de l'Identité.

*Züricher Vorlesungen...* : *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794). Cours sur le concept de la doctrine de la science (*Nachschrift Lavater*).

*Zur neuen Bearbeitung...* : *Zur neuen Bearbeitung der Wissenschaftslehre* (1800). Manuscrit préparatoire pour une nouvelle exposition de la doctrine de la science.

*Nota bene* :

- Ne figurent pas dans cette liste les titres des ouvrages de Fichte dont le titre est soit cité en entier (par exemple : « *Staatslehre* » ou « *Tatsachen des Bewußtseins 1810-1811* ») soit suffisamment reconnaissable (par exemple : « WL 1801-1802 » ; « WL 1811 », etc.).

- La *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, citée dans l'édition des *Gesammelte Werke* et dans la traduction de Jean Hyppolite, est mentionnée par le sigle Ph. e. L'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (*Gesammelte Werke* et traduction Bernard Bourgeois) est citée par le sigle Enc., suivi en chiffre latin du numéro du tome (I, pour la *Logique*, II pour la *Philosophie de la nature*, III pour la *Philosophie de l'esprit*).

- La *Critique de la raison pure* de Kant est mentionnée par le sigle KrV ; la *Critique de la raison pratique* par le sigle KpV et la *Critique de la faculté de juger* par le sigle KU.



## INTRODUCTION GÉNÉRALE

« Cette science est par conséquent autorisée à l'avance, par la nature même des choses, à prédire qu'elle sera mal comprise par beaucoup et totalement incomprise par la plupart. »<sup>1</sup>

Tout essai d'interprétation globale de l'œuvre de Fichte se heurte à une question préalable qu'il est impossible d'éluder. Formulons-la ainsi : à travers les multiples versions de la doctrine de la science produites par Fichte, est-ce toujours la même philosophie, une et identique en son fond, qui s'expose, ou faut-il au contraire, en dépit des dénégations de son auteur, reconnaître que coexistent dans son œuvre au moins deux systèmes distincts, aux principes et aux résultats sinon inconciliables, du moins tout à fait différents ?<sup>2</sup> La réponse que l'on fait à cette question, même si elle demeure implicite, a valeur d'un choix primordial qui oriente et détermine la lecture de l'œuvre en son entier. C'est pourquoi il importe de prendre connaissance de façon précise des termes de cette alternative. Examinons d'abord la première possibilité, afin de faire ressortir la chaîne de conséquences qu'elle implique. Si l'on admet que Fichte a abandonné ou du moins considérablement modifié sa première philosophie, il est clair que ce ne peut être qu'en raison de la découverte d'une lacune ou d'une incohérence principielle de celle-ci. En effet, si Fichte avait continué à considérer « qu'il ne manque absolument rien à la doctrine de la science pour ce qui concerne les principes »<sup>3</sup> et que la *Grundlage* est « irréfutable pour tout homme en tout temps »<sup>1</sup>, il serait

---

<sup>1</sup> GWL §5, SW I, 285 ; OCPP p. 149.

<sup>2</sup> Nous écartons ici la possibilité d'une « troisième » philosophie, mentionnée par certains commentateurs, mais jamais précisément définie. A partir de 1804-1805 et jusqu'à la mort de Fichte en 1813, l'unité des principes et même du vocabulaire des différentes versions de la WL est manifeste, toutes étant structurées autour de l'opposition entre Dieu ou l'être ou l'absolu d'une part et le savoir pur comme image ou apparition (*Erscheinung*) immédiate de Dieu ou de l'absolu d'autre part. Si l'on considère la période de 1800-1804 comme une période intermédiaire de maturation et de transition, il y a donc bien deux blocs cohérents de doctrines de la science : les deux exposés d'Iéna (la *Grundlage* et la *Nova methodo*) et l'ensemble des versions postérieures à 1804. Qui ouvre la doctrine de la science de 1811 après avoir étudié l'*Initiation à la vie bienheureuse* ou la WL de 1804 ne se trouvera nullement dépaysé ; en revanche, l'écart – du moins formel et verbal – de ces textes avec la *Grundlage* ou la *Nova methodo* apparaît considérable.

<sup>3</sup> Lettre à Schelling du 31 mai 1801 ; trad. fr. p. 116.

incompréhensible qu'il ait entrepris de la transformer. Affirmer un tournant nécessite donc d'admettre que les principes posés à Iéna sont, par rapport au problème qu'ils se proposent de résoudre, soit insuffisants soit contradictoires. Cette implication délimite par suite tout le périmètre de l'interprétation, puisqu'elle fixe à celle-ci la tâche d'identifier et d'expliquer le sens de cette lacune du premier système. Mais ce premier résultat détermine du même coup la compréhension de la philosophie « tardive » de Fichte. L'interprète sera en effet inévitablement conduit à comprendre cette dernière comme une tentative de combler le manque décelé dans le premier système. Comment Fichte s'y est-il pris, après 1801, pour dépasser les insuffisances de sa première philosophie ? Telle est, dans ce cadre interprétatif, la question directrice. Dans cette optique, on sera conduit à admettre que les différents exposés de la WL ne communiquent pas entre eux de façon égale ou réciproque, en ce sens que la philosophie tardive se situe à un point de vue qui se veut *supérieur* à celui d'Iéna : s'il est possible d'intégrer ce dernier dans le point de vue de la philosophie de l'absolu, on ne peut en revanche pas retraduire sans *perte* les doctrines de la science de 1804 ou de 1812 dans le cadre plus limité de la *Grundlage*.

Cette interprétation est, implicitement ou explicitement, motivée par les critiques de Schelling et de Hegel. Hegel borne son examen aux ouvrages qui constituent ce que l'on a coutume d'appeler le système d'Iéna : dans l'écrit sur la *Différence des systèmes fichtéen et schellingien de la philosophie* (1801), il s'efforce de montrer que la philosophie de Fichte, partant d'une conception formellement correcte de l'absolu, est incohérente et inaboutie. Incohérente, car elle n'accomplit pas la tâche qu'elle s'était elle-même fixée (déduire à partir d'un principe unique – l'identité du sujet et de l'objet – la totalité de l'expérience pure). Inaboutie, car elle prend fin dans ce qui n'est spéculativement pas une fin – le « mauvais infini », l'opposition absolue et sans fin du sujet fini et du monde, l'absolu, compris comme idéal ou « ordre moral du monde », étant inactualisable. Malgré ses efforts pour le dépasser, Fichte serait ainsi retombé dans le dualisme kantien insoutenable du phénomène et de la chose en soi. Tel est le cadre général de la critique hégélienne, qui associe l'échec de la doctrine de la science à celui de la philosophie kantienne. Si Hegel limite son examen à la première philosophie de Fichte, c'est qu'elle est selon lui la seule à satisfaire à l'exigence scientifique de la systématité. Hegel n'a en effet jamais accordé une attention philosophique soutenue aux écrits « populaires » de Fichte. Or comme ces derniers sont les seuls témoignages publics de sa « seconde philosophie », on peut dire que la critique hégélienne ne traite nulle part du

---

<sup>1</sup> GWL, §5, SW I, 285 ; OCPP p. 149.

« second Fichte »<sup>1</sup>. Pour trouver une explication du rapport de la philosophie tardive au système d'Iéna, il faut donc nous tourner vers Schelling. Après quatre ans de silence, Fichte publie en effet entre 1804 et 1806 trois ouvrages<sup>2</sup> dans lesquels (particulièrement dans *l'Initiation à la vie bienheureuse*) les principes de sa philosophie se trouvent réexposés : simple reformulation de ces « vues philosophiques qui me furent imparties il y a déjà treize ans et qui, bien qu'ayant, je l'espère, pu opérer maint changement en moi, n'ont pourtant changé elles-mêmes *en aucun point* depuis ce temps », affirme Fichte.<sup>3</sup> Faut-il accorder crédit à cette protestation de constance ? En 1806, dans une recension sévère de ces trois ouvrages (*l'Exposition du vrai rapport de la philosophie de la nature à la philosophie fichtéenne améliorée*<sup>4</sup>), Schelling taille en pièces cette prétention à la continuité et montre que les principes mis en place dans ces textes – notamment dans *l'Anweisung* – sont tout sauf une simple reformulation des principes de la *Grundlage*. Bien au contraire, ils introduisent un contenu spéculatif nouveau qui s'oppose frontalement à celui de la première doctrine de la science. La preuve la plus flagrante de ce changement selon Schelling, c'est qu'à la place du *moi absolu*, principe ultime et indépassable du premier système, c'est maintenant *Dieu* que Fichte pose explicitement comme ce qu'il y a de plus haut :

« Une théorie de la conscience, aussi pénétrante soit-elle, qui ne s'appuie pas sur Dieu, n'a ni fondement ni sol (*keinen Grund und Boden*). »<sup>5</sup>

Fichte distingue et oppose à présent l'Absolu ou Dieu d'une part, le moi ou le savoir absolu d'autre part<sup>6</sup>, et affirme que ce dernier n'est que le « phénomène » ou « l'apparition » (*Erscheinung*) du premier, l'Absolu étant désormais défini comme un être absolu et immuable, comme l'Être qui est « de soi, par soi, à partir de soi » (*von sich, durch sich, aus sich*). Or Fichte, remarque Schelling,

---

<sup>1</sup> Les écrits populaires de Fichte « ne peuvent pas être pris en considération en histoire de la philosophie », car leur contenu, même s'il a en soi « la plus grande valeur », n'y est pas « développé de manière spéculative », comme il l'est dans les « écrits philosophiques antérieurs » de Fichte (Hegel, *Histoire de la philosophie*, trad. fr. P. Garniron, Vrin, t. 7, p. 1978).

<sup>2</sup> *Sur l'essence du savant* (Ueber das Wesen des Gelehrten, 1804), *Le caractère de l'époque actuelle* (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1805), *L'initiation à la vie bienheureuse* (Die Anweisung zum seligen Leben, 1806).

<sup>3</sup> AzSL, *Préface*, SW V, 399 ; trad. fr. p. 97 (nous soulignons).

<sup>4</sup> *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*.

<sup>5</sup> WL 1811, SWV II, p. 85.

<sup>6</sup> Cf. par ex. WL 1801-1802, §11 : « Le savoir n'est pas l'Absolu, mais il est lui-même, en tant que savoir, absolu. » et WL 1804-II, conf. 13, *Meiner* p. 134.

« avait développé et plusieurs fois exposé sa philosophie complète [à Iéna] sans trouver nécessaire d'y faire la moindre mention de Dieu ou des choses divines (...). A présent il déclare que la philosophie tout entière doit commencer par l'idée divine et par l'amour »<sup>1</sup>.

L'origine de ce revirement majeur et des multiples autres qui s'ensuivent tient selon Schelling au constat qu'a fait Fichte du caractère borné de son premier idéalisme face aux avancées spéculatives du système de l'Identité.<sup>2</sup> C'est la compréhension – au contact de la *Naturphilosophie* – du caractère unilatéral de son idéalisme transcendantal qui a poussé Fichte à en renier les principes ; c'est son orgueil qui lui a fait dissimuler son changement de position et ses emprunts.

Explicitons à présent le deuxième membre de l'alternative et supposons au contraire que la philosophie première de Fichte demeure identique en son fond tout au long de son œuvre. Qu'en résulte-t-il ? Alors chaque version de la WL doit être considérée comme un aperçu particulier d'une même vérité, un peu comme chez Leibniz une ville demeure en soi identique en dépit des multiples points de vue à partir desquels on peut la considérer. La conséquence capitale – et rarement assumée – de ce principe interprétatif, c'est qu'il devrait être possible de retraduire *sans perte* n'importe quelle version tardive de la WL dans les termes de la *Grundlage* ou de la *Nova methodo*, chaque exposé de la WL n'étant alors qu'une formulation différente d'un contenu qui demeure identique. On devrait par exemple pouvoir retraduire la triplicité conceptuelle concept/lumière/être (*Begriff, Licht, Sein*), qui structure le grand exposé de 1804, dans les termes de la *Grundlage* de 1794. Dans cette perspective, la variété formelle des différents exposés de la doctrine de la science, c'est-à-dire le fait que ses concepts sont présentés selon un ordre et au moyen d'un vocabulaire à chaque fois nouveau, s'expliquerait par cette qualité intrinsèque de la WL d'être un système de la *liberté*. Un tel système ne pourrait se figer dans une lettre quelconque sans se dénaturer et renoncer à son objet propre. C'est donc parce qu'elle est une pensée réellement *vivante*, une pensée de la vie (la vie de la conscience ou de la raison), que la WL est dès l'origine destinée à « s'exprimer de façons infiniment diverses »<sup>3</sup>.

Ce point de vue est évidemment celui de Fichte, qui a toujours protesté de la parfaite identité de fond de ses principes. La théorie bergsonienne de l'intuition philosophique permet

---

<sup>1</sup> Schelling, *Darlegung...*, SW VII, 25.

<sup>2</sup> L'ouvrage de Schelling *Philosophie et religion*, paru deux ans avant l'*Initiation*, dont certains concepts semblent avoir influencé les vues nouvelles de l'*Initiation*, a été lu de près par Fichte et lui a semblé-t-il fait une certaine impression, comme il l'admet à demi-mot dans sa réponse à la *Darlegung* (cf. Fichte, SW VIII, 391-393).

<sup>3</sup> Lettre à Reinhold du 2 juillet 1795, GA III, 2, 343.

dans une certaine mesure d'éclairer la conception que Fichte se fait de l'exposé philosophique. Chaque philosophie authentique, dit Bergson, est l'effort d'une vie pour traduire et exprimer en mots et concepts l'intuition simple, le « point », qui est à son principe : « En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. (...) Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer. »<sup>1</sup> Lorsque dès 1795<sup>2</sup>, Fichte avertit qu'en raison de la nature de son objet (« la doctrine de la science est le premier système de la *liberté* » écrit-il à Baggesen en 1795), la WL aura constamment à se réexposer sous des formes nouvelles, il ne dit pas autre chose. Ainsi, la cause de son *insatisfaction* permanente à l'égard de ses élaborations de la WL ne serait pas à chercher dans les défauts de présentation objectifs de la *Grundlage* ou des exposés suivants, mais bien plutôt dans le fait que ce que la WL veut

« communiquer (*mitteilen*) est quelque chose qui ne peut absolument pas être dit (*gar nicht gesagt*), ni conçu (*begriffen*), mais [qui peut] seulement être intuitionné (*angeschaut*). »<sup>3</sup>

Pour l'enseigner, il faut pourtant bien essayer de la communiquer, ce qui ne peut se faire sans lui donner forme, donc sans un recours au langage, au concept. Or tout passage de l'intuition simple au concept qui *sépare et médiatise* implique une certaine perte. Cette perte, ce manque, le philosophe doit la constater, et cette découverte stimule un nouvel essai pour ressaisir l'intuition plus près encore de sa source. Dans l'intuition en effet, le principe est *vécu*, nous sommes en lui et coïncidons avec lui, mais cette coïncidence est ineffable. C'est ici que prend sens cette déclaration de Fichte :

« La doctrine de la science n'est aucunement notre objet (*unser Gegenstand*) (...). N'en fait un objet que celui qui ne l'a pas encore, jusqu'à ce qu'il parvienne à elle – *et c'est uniquement à cette fin qu'on l'expose en mots*. Celui qui l'a, celui-là (...) n'en parle plus, mais il la vit, la pratique et l'accomplit dans son savoir restant. Pour parler avec rigueur, on ne l'a pas, mais on l'*est*, et personne ne la possède avant d'être devenu [identique à] elle. »<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Bergson, « L'intuition philosophique », in *La pensée et le mouvant*, p. 119. « Que nous envisagions l'esprit philosophique en lui-même ou dans ses œuvres (...), toujours nous trouvons que la complication est superficielle, la construction un accessoire, la synthèse une apparence : philosopher est un acte simple. » (*Ibid.*, p. 139). Sur le rapport de Bergson à Fichte, cf. J.-C. Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, chap. III et en particulier p. 153-185.

<sup>2</sup> « Que l'on n'attende surtout pas de moi que le premier mode d'exposition choisi soit tout à fait définitif », prévient Fichte au moment où il vient de publier la *Grundlage* (lettre à Reinhold du 2 juillet 1795, GA III, 2, 343).

<sup>3</sup> Lettre à Reinhold du 2 juillet 1795, GA III, 2, 344.

<sup>4</sup> « Der Strenge nach *hat* man sie nicht, sondern man *ist* sie, und keiner hat sie eher, bis er selbst zu ihr geworden ist. » (WL 1801-1802, §4, M. p. 16 ; trad. fr. (modif.) p. 37.)

Cette coïncidence vécue est en tant que telle ineffable ou inconçue. Et pourtant, il faut la *concevoir*, car la philosophie a son essence dans la pensée et ne peut renoncer à l'usage du concept sans renoncer à elle-même : cet ineffable, cet inconcevable, il échoit donc à la philosophie de le concevoir comme tel, pour ce qu'il est, c'est-à-dire en tant qu'inconcevable. Mais ce passage de la vie immédiate du principe à son expression verbale et conceptuelle, ce passage de la vie à la philosophie, ne peut se faire sans coupure, sans manque. C'est pourquoi une présentation parfaite de la doctrine de la science est impossible : toujours la forme – la forme du concept ou de la conscience – nous devance et nous voile l'essence.<sup>1</sup> Découvrant alors la discordance qu'il y a entre le but qu'il vise et les effets de son activité conceptuelle, le philosophe comprend qu'il sera sans cesse appelé à reprendre son œuvre d'expression et de traduction de l'Absolu. *Mais il n'y a là nul échec* : l'intuition que le concept capture doit, pour se maintenir vivante, s'échapper à nouveau en manifestant que son essence est précisément d'excéder toute forme conceptuelle finie. Ainsi Fichte avait-il dès le début annoncé que de multiples réexpositions de la WL ne manqueraient pas de suivre la *Grundlage*, puisque de par sa nature,

« l'exposition de la WL (...) exige une *vie* entière. »<sup>2</sup>

C'est donc par nature que le langage, c'est-à-dire le concept, échoue à saisir l'absolu, car « le langage se trouve lui-même dans la région de l'ombre [du reflet : *in der Region der Schatten*] », de sorte que parvenu « au principe de la science réelle, le langage est à son terme, et qu'une compréhension de ce principe au moyen de mots n'est plus possible »<sup>3</sup>. L'« incommensurabilité » dont parle Bergson entre l'intuition simple du philosophe et les moyens dont il dispose pour l'exprimer, est la cause naturelle et positive de cette constante remise sur le métier de la doctrine de la science. Parce qu'elle est l'intuition elle-même vivante de la vie originaire (la raison comme vie, totalité organique), la WL ne peut être comprise sans être recréée intérieurement par celui qui la pense. L'exposer c'est à chaque fois la réinventer (la re-trouver) ; or cette réinvention de la WL, unique marque d'une appropriation vivante par la pensée, c'est justement *l'imposition d'une nouvelle forme* : « La doctrine de la science n'est absolument pas un *livre* [*ein gedrucktes Buch*] : elle est une pensée vivante, qu'il faut à chaque fois produire de façon neuve et vive, une pensée qui, en fonction des conditions du temps et de la communication, s'exprimera à chaque fois

<sup>1</sup> Ce point capital, longuement développé dans l'*Initiation*, est déjà clairement explicité en 1794 dans un passage très important du §7 de *Sur le concept* (cf. GA I, 2, 149 ; trad. fr. p. 67).

<sup>2</sup> « Die Darstellung der WL erfordert, wie ich die Sache erblicke, allein ein ganzes *Leben* » (Lettre à Reinhold du 2 juillet 1795, GA III, 2, 347 – nous soulignons).

<sup>3</sup> Fichte, GA II, 9, 429, cité par C. Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen...*, p. 167.

autrement. »<sup>1</sup> L'idéal inatteignable demeure chez Fichte comme chez Plotin la libération de la lettre, c'est-à-dire de tout discours et de toute formule, dans l'unité vivante, ineffable, avec la chose même : non plus *avoir* la WL, comme un objet encore extérieur à nous, mais passer soi-même en elle, pour l'*être*, c'est-à-dire la faire et la pratiquer dans le reste de sa vie.<sup>2</sup> C'est pourquoi Fichte préfère la *Vorlesung*, l'exposé oral dans lequel la communauté de pensée peut être recréée, au livre imprimé et figé dans une lettre qu'on peut apprendre par cœur sans la comprendre. L'exigence adressée à l'auditoire est de

« se libérer d'une manière générale de la lettre, laquelle ne veut absolument rien dire, *et devrait de préférence ne pas exister du tout, si un exposé était possible sans elle* »<sup>3</sup>.

Le but est que chaque auditeur parvienne à « construire lui-même dans son propre esprit la vision (*Einsicht*), en étant libre de toute formule », car « on ne possède véritablement comme sa propriété que ce que l'on possède soi-même avec cette liberté à l'égard de la forme en laquelle on l'a reçu. »<sup>4</sup> Cet idéal de libération de la lettre (*sich zu befreien von meinem Buchstaben*) n'est pas une impuissance stérile, une incapacité à *dire* ce qu'on a vécu, mais c'est une exigence qui oriente et aiguillonne le discours philosophique, qui le pousse à se perfectionner et à se fluidifier sans cesse.<sup>5</sup> Là est sans aucun doute l'une des raisons principales qui expliquent que Fichte ait progressivement renoncé à publier les exposés de philosophie première qu'il dispensait sous forme de cours : « Seul ce qui est vivant, ce qui est reçu à l'instant même, (...) touche des esprits vivants ; non pas la forme tuée par le passage d'une main à l'autre, ou par un long intervalle de temps. »<sup>6</sup>

Ces brèves considérations sur l'opposition de la lettre et de l'esprit montrent que le changement de forme et de vocabulaire dans l'exposition des principes de la doctrine de la science après 1801 n'est pas une raison suffisante pour conclure immédiatement que le contenu et l'esprit de celle-ci ont également été transformés. La surprise de Schelling découvrant dans l'*Anweisung* Dieu défini comme être absolu, placé au premier rang, et le savoir réduit à n'être que son image ou son apparition, est compréhensible ; mais cette modification formelle n'autorise pas à elle seule à affirmer un abandon des principes d'Iéna :

---

<sup>1</sup> WL 1805, GA II, 9, 181.

<sup>2</sup> Christoph Asmuth a consacré à cette impuissance du langage à saisir l'absolu dans sa *vie* des pages remarquablement précises et documentées (cf. *Das Begreifen...*, p. 153-169).

<sup>3</sup> WL 1804-II, M. p. 93 (nous soulignons).

<sup>4</sup> WL 1804-II, M. p. 93 ; trad. fr. p. 100.

<sup>5</sup> J.-C. Goddard cite à ce sujet l'« expression déroutante de Fichte, de "construire une fluidité dans une construction elle-même *fliessend*, mobile, fluide" », comme définition du projet de la doctrine de la science (J.-C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie...*, p. 31).

<sup>6</sup> WL 1804-II, M. p. 93 ; trad. fr. p. 100.

ici comme ailleurs il nous faudra dépasser la lettre des écrits tardifs pour confronter l'intuition vivante qu'ils expriment à celle des textes d'Iéna.

*Une synthèse impossible ?* Entre les deux termes de l'alternative (admettre que Fichte a tourné le dos à sa première philosophie ou poser que les exposés tardifs de la WL ont un contenu strictement identique à celui de la *Grundlage*) l'opposition est donc totale. Reste une troisième possibilité que nous n'avons pas encore mentionnée. Si chaque membre de l'antinomie génère autant de difficultés d'interprétations qu'il n'en résout, n'est-il pas envisageable d'élaborer une solution médiane ? Celle-ci consisterait à faire l'hypothèse que le contenu principiel de la doctrine de la science a pu se modifier et s'enrichir, sans pour autant entrer en contradiction avec ses principes de départ. Il s'agirait alors de montrer que la position nouvelle développée à partir de 1804, selon laquelle le moi absolu n'est que l'image ou le phénomène de Dieu, à qui revient le statut de fondement ultime, n'est qu'un approfondissement logique des principes du système d'Iéna. Dans cette synthèse, il y aurait, entre la première WL et les exposés tardifs, à la fois un changement de forme (comme l'admet Fichte) et un changement de contenu (comme le veut Schelling), mais celui-ci n'entrerait pas en contradiction avec le cadre spéculatif élaboré à Iéna, il en dessinerait plutôt l'achèvement logique et conséquent. Cette solution, si elle est praticable, serait à la fois la plus élégante et la plus englobante, restituant à l'œuvre de Fichte son unité tout en nous donnant les moyens de penser son évolution et ses transformations. Mais il n'est pas certain qu'elle soit praticable, ou, pour le dire autrement, il n'est pas certain qu'elle soit autre chose qu'une synthèse boiteuse, retombant finalement dans l'un des membres de l'alternative qu'elle prétend dépasser. L'exemple de M. Gueroult, le premier commentateur à développer de façon systématique ce schéma interprétatif, doit en effet nous faire réfléchir. Gueroult admet après 1801 une forte évolution de la pensée de Fichte, mais son innovation consiste à penser cette évolution comme le fruit d'une logique *interne* et non comme l'effet d'influences extérieures, dédouanant ainsi Fichte de l'accusation de « plagiat » qu'avait porté contre lui Schelling.<sup>1</sup> Ce schéma permet à la fois de garantir l'unité de l'œuvre de Fichte et de rendre compte de ses variations. Mais une question se pose alors : quel est le motif interne à la pensée fichtéenne qui a impulsé la transformation des principes posés à Iéna ? Gueroult le trouve dans la quête d'une évidence génétique parfaite, dans laquelle toute factualité ou hypothéticité serait

---

<sup>1</sup> Sur ce point très important de la thèse de Gueroult, v. *L'évolution et la structure...*, t. I, pp. 151-153, 207-211 et 264-268.



éliminée : l'ambition philosophique essentielle de Fichte, tout au long de son œuvre, consisterait à « réaliser de plus en plus la genèse, c'est-à-dire à s'affranchir complètement du mode apagogique lui-même pour y substituer un panlogisme génétique. Ce panlogisme, ou abolition du fait, la WL, à la différence de l'hégélianisme, n'y parviendra jamais complètement. Mais en recherchant au-delà du Moi pur la production de celui-ci, elle cessera de confondre le principe (*Prinzip*) avec la proposition fondamentale ou axiomatique (...) »<sup>1</sup>. Ce serait ainsi la radicalisation de l'exigence rationaliste classique d'une évidence absolue ou comme le dit Fichte génétique qui, à partir de 1800, ferait voir à ce dernier que la proposition fondamentale (*Grundsatz*) de la *Grundlage* (le moi absolu donné dans l'intuition intellectuelle) comporte encore un élément de factualité ; ainsi s'imposerait, lors du réexamen de sa doctrine que lui impose l'accusation d'athéisme, le besoin de dégager un principe spéculatif plus radical, exempt de toute trace de subjectivité.

Parvenu à ce point, il est cependant remarquable de constater que la logique de l'interprétation évolutive conduit inexorablement Gueroult à postuler que le dépassement de la première philosophie de Fichte a son origine dans une *faiblesse* fondamentale de celle-ci. Le système d'Iéna *doit* contenir une aporie de fond et déboucher sur une impasse, postule Gueroult, sans quoi le besoin d'approfondissement et de dépassement qui anime Fichte après 1801 serait inintelligible. C'est l'exigence interne d'atteindre à une évidence génétique parfaite qui conduit à cette époque Fichte à remettre son système sur le métier : mais si cette exigence se fait entendre, c'est parce qu'elle n'a pas été entièrement satisfaite dans le système d'Iéna et que celui-ci contient *une contradiction majeure* entre ses principes et ses conséquences ultimes. Nous n'examinerons pas la valeur de cette contradiction que Gueroult croit déceler dans le système d'Iéna et qu'il définit comme une contradiction entre le théorique et le pratique.<sup>2</sup> Ce qui nous intéresse et doit nous retenir ici, c'est plutôt que la position de Gueroult prouve qu'*on ne peut pas admettre une évolution au sens fort, c'est-à-dire une modification des principes, même si elle n'est qu'interne, sans postuler du même coup l'existence d'une contradiction dans le premier système de Fichte*. C'est pour cette raison que ce schéma général de synthèse s'avère boiteux. En effet, quiconque concède une

---

<sup>1</sup> M. Gueroult, *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 211.

<sup>2</sup> « Le point de vue théorique ou génétique non seulement ne démontre pas la réalité des éléments qu'il appartient à la philosophie pratique d'affirmer, mais loin de leur ménager une place, elle apporte une démonstration directe de leur non-réalité. Par là, elle rend radicalement impossible un certain nombre d'affirmations pratiques. Dans ce cas, de deux choses l'une : ou la genèse [= la déduction] doit valoir absolument et ces affirmations pratiques sont sans valeur ; ou bien les affirmations pratiques doivent être conservées, alors la genèse est illusoire. Le pratique et le théorique ne se complètent plus, ils se contredisent, (...). C'est la faillite de la WL comme genèse. » (M. Gueroult, *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 342, note). Cette contradiction du théorique et du pratique est déjà dénoncée par R. Kroner, cf. *Von Kant bis Hegel*, t. 1, p. 395.

évolution au sens fort, concède du même coup le point capital de la critique de Schelling et de Hegel, à savoir que Fichte a dû dépasser le système d'Iéna parce que ce dernier était partiel et intenable. Voici donc qu'à la place de la synthèse recherchée, nous retombons dans l'un des deux termes du dilemme.

Est-ce donc qu'il n'y a pas de moyen-terme et que l'antinomie interprétative développée est indépassable ? Cela expliquerait pourquoi l'interprétation de Gueroult, qui tente de rendre justice à Fichte en s'efforçant de produire une lecture *immanente* de son évolution, retombe finalement assez vite du côté de l'interprétation hégélienne : si le point de vue de la *Grundlage* peut être compris à partir de celui élaboré en 1804 mais non l'inverse, comme l'affirme Gueroult<sup>1</sup>, c'est bien parce que le premier n'est spéculativement pas autonome et qu'il ne peut pas fonder un système cohérent et achevé. Or, répétons-le, c'est concéder là le point essentiel de la lecture hégélienne et schellingienne<sup>2</sup>, car Fichte de son côté, a toujours contesté toute incomplétude ou incohérence de la *Grundlage* : « il ne manque absolument rien à la doctrine de la science pour ce qui concerne les principes », écrit Fichte en 1801, concédant uniquement qu'« il lui manque bien d'être *achevée* »<sup>3</sup> – ce qui n'est pas du tout la même chose !

*L'auteur d'un système n'est-il pas le mieux placé pour se comprendre ?* Face à l'antinomie interprétative qui nous occupe, la possibilité d'une synthèse – du moins formelle – apparaît donc problématique, et peut-être n'y a-t-il pas d'autre choix que d'adopter un parti à l'exclusion de l'autre. De fait, depuis les années 1960, la plupart des commentateurs fichtéens ont choisi le second parti et s'efforcent, contre les critiques schellingienne et hégélienne, d'établir non seulement la continuité, mais l'unité voire l'identité de fond des différentes versions de la doctrine de la science.<sup>4</sup> L'objectif majeur de ces interprétations englobantes est de retrouver l'intuition fondamentale, l'*ursprüngliche Einsicht* (selon le mot de Dieter Henrich), de laquelle jailliraient comme d'une source unique tous les exposés

---

<sup>1</sup> « Si l'on considère dans son ensemble l'évolution de la WL, elle apparaît comme une réalisation progressive de ce point de vue suprême [celui défini dans les textes de 1804-1806] », mais « elle n'apparaît de la sorte que si l'on se place à ce point de vue lui-même. » (M. Gueroult, *L'évolution et la structure...*, t. II, p. 160.)

<sup>2</sup> Gueroult ne dissimule d'ailleurs nullement que sa critique du système d'Iéna coïncide pour l'essentiel avec celle de Hegel (cf. *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 211 et p. 269-271).

<sup>3</sup> Lettre à Schelling du 31 mai 1801 ; trad. fr. p. 116 (nous soulignons).

<sup>4</sup> Parmi les principaux travaux refondateurs de cette période se trouvent les ouvrages de H. Girndt, R. Lauth, A. Philonenko et D. Henrich. Tous ont en commun de commencer par une critique en règle des interprétations hégélienne et schellingienne de Fichte, et de soutenir la continuité voire l'identité de fond des divers exposés de la doctrine de la science.

particuliers élaborés par Fichte et qui permettrait d'en apercevoir la cohérence et l'identité. Le schéma décrit par Bergson dans son article, avec ses trois étapes (intuition simple ineffable – image médiatrice – traduction conceptuelle nécessairement imparfaite), est ici tout à fait opérant, et il ne serait pas difficile de trouver dans les textes de Fichte des descriptions extrêmement proches de celle de Bergson. C'est bien Fichte lui-même qui a le premier affirmé qu'une intuition fondamentale, une *ursprüngliche Einsicht* toujours identique, gouvernait l'intelligibilité de toute sa philosophie et constituait la clé de l'unité de tous les exposés de la WL. Ainsi Fichte affirme-t-il à Iéna que « la proposition : "le moi se pose absolument lui-même", est l'âme de mon système (*die Seele meines Systems*) »<sup>1</sup>. Le *Versuch* de 1798 affirme que l'acte de se poser *en tant que* posant (*das sich setzen als setzend*) « constitue l'assise de tout le système que nous avons à exposer (*die Grundlage des ganzen vorzutragenden Systems*) »<sup>2</sup>. De cet acte, de cette identité absolue du sujet et de l'objet et « d'elle seule (*aus ihr allein*) », ajoute Fichte, « procède la philosophie toute entière (*geht die ganze Philosophie hervor*) »<sup>3</sup>.

Comme on le voit dans la dernière citation, tirée d'un article publié en 1795, Fichte affirme nettement que son système découle tout entier d'un principe unique, et non de deux ou de trois principes indépendants et également absolus, comme une lecture trop rapide des §1-3 de la *Grundlage* pourrait le laisser croire. Ce principe il le nomme en général à Iéna – la raison (*die Vernunft*), le moi (*Ich*) ou l'égoïté (*die Ichheit*), et il le définit formellement comme un acte d'identité absolue du subjectif et de l'objectif. Or sur ce point au moins (à savoir que le système vrai de la philosophie est celui qui remonte jusqu'à un principe *absolu*), chacun s'accorde à reconnaître que Fichte n'a jamais varié. Même le second exposé de 1804, en dépit du schéma conceptuel ternaire qu'il met en place (lumière/concept/être), parvient finalement, dans la 15<sup>e</sup> conférence, à l'énoncé d'un principe (*Grundsatz*) *unique* de l'ensemble de la doctrine de la science. Il nous faut souligner ce point de convergence, car le conflit des interprétations ne peut être tranché que si l'on parvient à établir au départ un accord unanime sur un ou plusieurs critères permettant d'évaluer le système de Fichte. Certes, Hegel a reproché à Fichte d'avoir introduit, avec l'opposition du non-moi (GWL §2), un deuxième principe absolu qui concurrence le premier et qui en ruine d'emblée l'indépendance. Mais il s'agit là pour Hegel d'une déviance, et au fond de la dernière trace du dualisme kantien dont Fichte n'a pas réussi à se défaire. Hegel n'a en revanche jamais

<sup>1</sup> Lettre à Reinhold du 2 juillet 1795, GA III, 2, 344 (nous soulignons).

<sup>2</sup> *Versuch*, SW I, 528.

<sup>3</sup> *Vergleichung*..., SW I, 442 (nous soulignons).

contesté que Fichte ait le premier développé un concept exact du *système*, ni contesté qu'il ait eu le projet de déduire l'ensemble du savoir fondamental d'un principe unique.<sup>1</sup> Il y a donc ici un point d'accord important. *Le différend interprétatif ne débute en fait que lorsqu'il s'agit de savoir si Fichte a maintenu tout au long de son parcours le même absolu au principe de son système.* A Iéna, Fichte soutient que l'on ne peut pas remonter plus haut que le savoir pur (moi absolu) ; après 1801, il affirme au contraire que le savoir doit être compris comme « dépendant et requérant un support, [celui de] l'Un qui existe absolument par soi. »<sup>2</sup> Pour trancher ce différend, nous trouvons face-à-face la certitude et les arguments critiques de Hegel et de Schelling, fondés sur une analyse très précise des textes de Fichte, et d'autre part les arguments et la certitude exprimés par Fichte d'être resté toujours fidèle au grand principe spéculatif découvert durant l'hiver 1793. Est-il possible de trancher ce différend, et si oui, de quelle manière ?

Il importe d'abord d'en reformuler les termes. En effet, si l'on se place à l'*extérieur* des parties en lice, on ne trouve que deux assurances nues, c'est-à-dire subjectives, qui se font face ; elles sont d'égale valeur, chacun assurant être certain de son affaire. A ce niveau, rien ne nous autorise à accorder plus de crédit à l'affirmation schellingienne ou hégélienne d'un reniement de Fichte ou d'une incohérence de son premier système, qu'aux protestations de constance de ce dernier. C'est pourtant en cette croisée des chemins que l'interprète se voit sommé d'adopter un parti contre l'autre. Etre « schellingien » ou « hégélien », c'est admettre l'idée que la doctrine de la science est bien cet idéalisme subjectif décrit en termes semblables par Schelling et par Hegel en 1800-1801, puisque la critique de cet idéalisme est une condition nécessaire pour concevoir le passage à l'idéalisme supérieur du système de l'Identité. A l'inverse, être « fichtéen » c'est commencer par rejeter catégoriquement cette assimilation de la WL à l'idéalisme subjectif. On présupposera alors que la doctrine de la science effective ne coïncide nullement avec le système présenté sous ce nom par Schelling et Hegel et que la WL, incomprise en son temps, est restée pour ses contemporains comme un livre fermé.

---

<sup>1</sup> « Le grand mérite de la philosophie fichtéenne, son importance, c'est d'avoir affirmé que la philosophie doit être une science à partir d'un principe suprême d'où toutes les déterminations sont nécessairement déduites. Ce qu'il y a ici de grand, c'est l'unité du principe et la tentative de développer à partir de là de manière scientifiquement conséquente le contenu entier de la conscience (...). » (Hegel, *Histoire de la philosophie*, trad. fr. par P. Garniron, Vrin, t. 7, p. 1979)

<sup>2</sup> WL-Umriß 1810, SW II, p. 703 ; trad. fr. (modif.) p. 168.

*Une philosophie « incomprise » : le poids de la parole de Fichte.* Le jugement de Fichte sur son œuvre a exercé sur l'ensemble des études fichtéennes une influence considérable, à tel point que l'idée qu'on ne peut comprendre son œuvre sans présupposer l'identité foncière de sa philosophie s'est généralement imposée. Le verbe fichtéen, la puissance de conviction qui l'anime et qu'elle fait peser sur le lecteur, sont entraînants et parfois subjuguants. Fichte n'a semble-t-il jamais douté de la vérité de son système ni de sa permanence à travers les multiples présentations qu'il en a données. Il le sait et affirme au détour de chaque nouvel exposé sa constance et sa fidélité aux principes de la *Grundlage*. Rappeler le jugement que Fichte a lui-même porté sur la réception de sa philosophie fera comprendre le type d'adhésion que sa philosophie a pu susciter et la manière dont il a pu déterminer le cadre du renouveau des études fichtéennes. Ce jugement n'est en effet pas isolé, mais il se retrouve après 1801 dans presque tous les écrits de Fichte.

Voici ce que dit Fichte de la réception de la WL dans l'un de ses tout derniers cours, en 1813 : « La doctrine à laquelle j'introduis ici, que Kant a présentée dans les Critiques et que j'ai exposée après lui sous le nom de doctrine de la science, n'a été, en trois décennies, pour ainsi dire pas du tout comprise. » Et de préciser le sens de ce jugement : « Pour ainsi dire pas du tout. Certes, on a bien entrevu des *conséquences* découlant de prémisses *obscurément saisies*, et on a, de façon générale, reconnu [dans la WL] un esprit audacieux et courageux ; mais la *compréhension* (*Verständniss*), la *possession* et la *maîtrise* de son principe fondamental a fait totalement défaut. Les écrivains philosophiques de notre temps ont oublié ou plutôt n'ont jamais su de quoi il était question ; ils se sont précipités et se sont laissés fasciner plus passionnément que jamais par l'erreur fondamentale pourtant réfutée. »<sup>1</sup>

Ce jugement (la doctrine de la science, en son principe vrai, n'a été comprise de personne), dont on pourrait donner tant d'exemples, résume le rapport de Fichte au public savant de son temps. Mais il est surtout important en ce qu'il est à l'origine de la représentation d'une « philosophie cachée », qui a durablement marqué le renouveau des études fichtéennes, ainsi qu'on peut le voir de façon très nette dans la thèse marquante d'A.

---

<sup>1</sup> *Einleitung in die WL 1813*, 1<sup>ère</sup> conférence (in *Ultima Inquirenda. Fichtes Letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre. Ende 1813/Anfang 1814*, p. 3). Le manuscrit de Fichte est lacunaire, nous le complétons en suivant les indications d'Y. Radrizzani, tout en modifiant par endroits sa traduction. Voici le texte original : « Die Lehre, in welche ich hiermit eine Einleitung eröffne, welche Kant in den Kritiken, ich nach ihm unter dem Namen der WL vorgetragen, ist in den 3 Jahrzehnden fast so gut als gar nicht verstanden worden. So gut als gar nicht. – Folgen aus den *dunkel aufgefassten* Prämissen, und überhaupt ein kühner muthiger Geist wohl; aber *Verständnis, Besitz, Handhabung* des Grundprinzips gar nicht. Die philosophischen Schriftsteller der Zeit – haben vergessen – nie gewusst wovon die Rede war, [sind] fester gerannt, und leidenschaftlicher besessen denn jemals zuvor, von dem GrundIrrthume, der widerlegt ist. » Cf. pour un autre exemple de ce jugement WL Königsberg (1807), GA II, 10, 111.

Philonenko.<sup>1</sup> En effet, admettre que la WL, avant de tomber dans l'oubli, n'a *réellement* pas été comprise par ses contemporains, revient à dire qu'elle a conservé avec elle intact le secret de sa découverte et de sa signification. Extérieure et au fond *étrangère à l'histoire de la philosophie* et des doctrines qui s'y affrontent (histoire qui n'est pour elle que celle d'une longue erreur), elle s'est, depuis l'époque de son occultation, conservée dans son retrait, entière et inconnue, toujours neuve, attendant d'être redécouverte par des esprits d'un temps nouveau, enfin mûrs pour la vérité. L'époque actuelle, que Fichte définit comme celle du « péché consommé »<sup>2</sup>, n'est en effet pas encore mûre pour la vérité radicalement neuve et révolutionnaire que porte la doctrine de la science. Ainsi, l'incompréhension de la WL, sa dénaturation et même son absorption scolaire dans l'histoire de la philosophie avec laquelle elle n'a pourtant rien à voir, sont aux yeux de Fichte des maux qui sont dans un premier temps presque inévitables. Étrangère à son époque, la doctrine de la science cherche seulement à « gagner quelques disciples qui pourront la transmettre à une époque meilleure »<sup>3</sup>. D'où le choix de Fichte après 1801 de réserver la transmission du système scientifique de la WL à l'enseignement oral et vivant du cercle de ses auditeurs. Il est facile d'imaginer l'impression et la fascination que ces affirmations peuvent produire sur l'historien de la philosophie<sup>4</sup> et qu'elles ont effectivement produites en déterminant dans les années 1960 le renouveau des études fichtéennes. Apparaissait en effet la figure d'une philosophie rationaliste, systématique, et pourtant étrangère au Système, à l'hégélianisme, et même incompréhensible pour lui ; l'image d'une philosophie qui saurait rendre compte de la conscience sans se transformer en idéalisme et qui n'appartiendrait pas à cette « métaphysique de la subjectivité » censée culminer avec Hegel. En grattant comme un palimpseste la toile de Fichte, les nouveaux interprètes de Fichte découvraient comme un chef-d'œuvre inconnu dissimulé sous les couleurs d'une peinture banale et bien connue. R. Lauth, A. Philonenko ou H. Girndt invitaient à un renversement complet de perspective : le vocabulaire du « moi » et du « non-moi » avait induit tout le monde en erreur ; la philosophie de la *Ichheit* était en

<sup>1</sup> Cf. l'Introduction de *La liberté humaine...*, p. 11-18, qui développe des considérations étonnantes sur le caractère de Fichte et sur sa conception de la communication et de l'enseignement de la vérité. Toutes visent évidemment à préparer le lecteur à admettre l'hypothèse du moi absolu comme « illusion transcendante » qui constitue le centre de la thèse de Philonenko.

<sup>2</sup> Cf. *Le caractère de l'époque actuelle*, en particulier les leçons 2, 5 et 6.

<sup>3</sup> *Rapport...*, SW II, 410 ; trad. fr. (modif.) p. 90. « Une telle philosophie n'est pas chez elle dans ce siècle : elle constitue bien plutôt une anticipation sur le temps (...). Il lui faut donc renoncer à la présente génération, mais afin de ne pas rester inactive en attendant, il convient pour le moment qu'elle assume la tâche de former à sa possible réception la génération à laquelle elle appartient. » (*Reden...*, SW VII, 309 ; trad. fr. p. 113).

<sup>4</sup> Il en est ainsi chaque fois qu'il est question d'un « oubli », d'un « recouvrement », d'une « occultation » dont le descellement modifierait ou romprait le cours entier de l'histoire de la philosophie. On trouve, sur d'autres bases, des thématiques analogues chez Heidegger ou Michel Henry.

réalité tout sauf un idéalisme ou une philosophie de la subjectivité.<sup>1</sup> Et Fichte l'avait dit ! Le concept du moi ne sera compréhensible qu'à « ceux qui sont capables de produire l'abstraction de *leur propre moi* (von ihrem eigenen Ich) »<sup>2</sup>... Mais reprenons et complétons, avant d'en extraire les autres conséquences, le jugement de Fichte.

La doctrine de la science n'a donc, selon Fichte, pas du tout été comprise. Nicolai, Krug, Schmid, Jacobi, Reinhold, Schelling, Hegel : des plus obscurs aux plus illustres, les critiques de la WL n'ont pas manqué. Chacun a prétendu tour à tour « compléter », « réfuter » ou « dépasser » la doctrine de la science. Elle a passé successivement pour un athéisme, un « nihilisme », une logique formelle ayant pour projet insensé de déduire le monde réel en partant du principe d'identité, pour un idéalisme subjectif borné mais incapable de concevoir et de reconnaître sa limitation... Mais ces critiques sont sans rapport avec la Doctrine de la science réelle : c'est un épouvantail, une philosophie imaginaire qu'on a réfutée, forgée de lambeaux épars et incohérents, de même que le kantisme réfuté par les philosophes, fondé sur l'affirmation d'un dualisme radical (matière donnée/forme produite, sensibilité/entendement, phénomène/chose en soi), est étranger à l'esprit du kantisme véritable. Ces critiques n'ont donc

« nullement touché la Doctrine de la science, *qui est restée cachée aux yeux de ses détracteurs comme un esprit invisible*, mais bien les chimères que ces messieurs se sont fabriqués de leurs propres mains. »<sup>3</sup>

Elles ont eu un effet pourtant, que redoutait déjà Fichte en 1801<sup>4</sup> : sous le nom de Doctrine de la science, l'histoire de la philosophie a fini par ranger dans un chapitre de ses manuels une pensée qui a bien en commun avec elle le *nom*, mais qui contient précisément le *contraire* de

---

<sup>1</sup> Le prétendu « idéalisme » ou subjectivisme de la WL au point de vue théorique (l'accusation de conduire, avec la thèse de l'imagination productrice, à un égoïsme spéculatif ou un solipsisme, dont Fichte se plaignait déjà en 1795 dans une lettre à Jacobi) est « la source de toutes les objections présentées à la philosophie de Fichte », remarque justement A. Philonenko (*La liberté humaine...*, p. 26). Pour sauver la WL de la contradiction artificielle entre son prétendu « idéalisme » théorique et le réalisme que supposent les disciplines pratiques (droit, éthique...), dans laquelle les commentateurs hégéliens ont enfermée la WL, le postulat commun des interprètes est donc que « la théorie de la connaissance [de Fichte] puisse être interprétée *comme une réfutation de l'idéalisme absolu* » (A. Philonenko, *ibid.*, nous soulignons). Cf. H. Girndt, « La critique de Fichte par Hegel », p. 42 : « S'il est vrai que Fichte, en se rattachant à Kant, ait souvent désigné au commencement sa propre philosophie comme un "idéalisme transcendantal", *il n'y a cependant pas dans cette philosophie, comme le montrent très clairement les écrits de Fichte, d'idéalisme et encore moins d'"idéalisme subjectif"*. Bien plutôt la philosophie de Fichte, parce qu'elle procède d'une manière rigoureusement transcendantale, se situe au-delà de l'idéalisme comme du réalisme (...). » (Nous soulignons.)

<sup>2</sup> GNR, SW III, 1 ; trad. fr. p. 17.

<sup>3</sup> WL 1804-II, 3<sup>e</sup> conf., M. p. 31-32 (nous soulignons).

<sup>4</sup> « En ce qui concerne le temps présent, la WL veut et espère seulement n'être pas rejetée et plongée dans l'oubli sans avoir été *entendue* ; elle espère seulement gagner quelques individus à sa cause, qui pourront la transmettre à des temps meilleurs. Si elle y réussit, alors le but de cet écrit, comme des écrits précédents et à venir de l'auteur, sera atteint. » (*Rapport...*, SW II, 410).

ce qu'elle enseigne. Occultée et recouverte dans l'histoire de la philosophie par ce malentendu initial, la Doctrine de la science authentique est tombée dans l'oubli, comme une toile sur laquelle des mains étrangères auraient repeint un autre tableau, emportant et conservant la vérité qu'elle n'a pas réussi à communiquer au public de son temps, et ne plaçant plus son espoir qu'en quelques auditeurs qui sauront peut-être la conserver vivante pour la transmettre à une époque meilleure.<sup>1</sup>

« Pas un d'entre vous n'a seulement aperçu le sol sur lequel [la WL] repose. »<sup>2</sup> Tel est, résumé en peu de mots, le jugement que Fichte porte sur la réception de sa philosophie jusqu'à la fin de sa vie, et tout particulièrement après 1801 : la Doctrine de la science, comme la philosophie kantienne, est demeurée incomprise ; assise sur des malentendus, la critique qui en a été faite par ses contemporains est sans valeur, et l'écran qu'a formé entre elle et le public l'interprétation dominante (schellingienne et hégélienne) est devenu si opaque que celui qui veut aujourd'hui la comprendre doit la considérer comme une science inconnue et récemment découverte.<sup>3</sup> Les premiers malentendus sont venus du fait que l'on n'a pas compris le seul exposé de la doctrine de la science publié du vivant de Fichte<sup>4</sup>, et cette incompréhension tient au fait que la *Grundlage* n'a pas été étudiée de façon systématique, jusqu'à la fin ou au moins jusqu'à la partie pratique (le §5 et les §6-11), qui permet de comprendre le vrai sens de l'exposé lapidaire et elliptique des trois principes qui ouvre le livre. Reinhold, Schelling et Hegel se sont mépris sur le sens des concepts du *moi* et du *non-moi*, sur la thèse de *l'imagination productrice* développée dans le §4, parce qu'ils n'ont pas tenu compte du caractère systématique de la *Grundlage*. Dans un système authentique comme l'est la doctrine de la science, aucune proposition particulière ne peut en effet recevoir son vrai sens autrement que par l'intermédiation du tout :

« mon exposé, comme doit le faire tout exposé scientifique, procède à partir de ce qui est le plus indéterminé, et le détermine progressivement sous les yeux du lecteur. D'où il suit que, dans le cours du développement, il est attribué aux objets des prédicats qu'on leur refusait au début. Un exposé de ce genre développe et établit donc très souvent des propositions qu'il

---

<sup>1</sup> Cf. par ex. la fin de la 6<sup>e</sup> leçon du *Rapport...*, SW II, 410 ; trad. fr. p. 90.

<sup>2</sup> *Rapport...*, SW II, 417 ; trad. fr. (modif.) p. 96.

<sup>3</sup> « Que la Doctrine de la science soit considérée par le public et par quiconque ne l'a pas étudiée à fond comme une science nouvellement découverte, inconnue, tout comme en mathématiques la théorie de Hindenburg sur les combinaisons. Et qu'on veuille bien croire notre affirmation que cette science n'a rien de commun avec ce que l'on peut bien appeler philosophie : entre elles, il ne peut y avoir de controverse. » (*Rapport...*, SW II, 328 ; trad. fr. p. 18).

<sup>4</sup> La *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, parue en 1794-1795.



réfute ensuite, étant donné qu'il progresse par antithèses jusqu'à la synthèse. *Le résultat entièrement déterminé, vrai, définitif, ne se trouve qu'à la fin de l'exposé.* »<sup>1</sup>

Où se trouvent chez les adversaires de la WL la critique et surtout la compréhension du §5 et des §6-11 de la *Grundlage*, à partir desquels seuls le sens des §1-3 peut se révéler ? Nulle part, répond Fichte. C'est donc une caricature de la WL, un fantôme ou un spectre (*ein Gespenst*), destiné à effrayer le public par la représentation d'un « idéalisme subjectif », d'un « égoïsme spéculatif » qui anéantirait l'existence du monde objectif dans la représentation d'un moi individuel et solipsiste, que les critiques de Schelling, de Reinhold et de Hegel ont mis en circulation. Mais la vraie doctrine de la science n'a jamais rien eu à avoir avec cela.<sup>2</sup> Comment Schelling aurait-il pu ne pas se fourvoyer en s'interrogeant sur l'identité de contenu d'une présentation nouvelle de la doctrine de la science avec la *Grundlage*, puisqu'il n'avait pas compris celle-ci ?

Voilà ce qu'affirme Fichte, inébranlable et sûr de son fait. Et nous devons nous interroger : l'auteur d'un système n'est-il pas le mieux placé pour se comprendre, n'est-ce pas lui qui sait le mieux ce qu'il veut faire et ce qu'il a fait ? N'est-ce pas lui qui est le plus apte à juger de l'identité de sa pensée à travers ses diverses expressions ? C'est ce que Fichte écrit à Jacobi en 1806 à propos des principes élaborés dans l'*Anweisung*, peu de temps après avoir pris connaissance du pamphlet de Schelling :

« On dira sans doute : il parle ainsi maintenant, mais il n'a pas toujours ainsi parlé. Mais toujours dès le commencement j'ai tenu ce langage, et déjà le §5 de la *Grundlage* donne l'*effort* (*Streben*) et la *tendance* (*Trieb*) comme le véritable *vehiculum* de la réalité. Je soupçonne fort ceux qui depuis des années s'efforcent avec ardeur de guérir la doctrine de la science d'une cataracte qu'elle n'a jamais eue, de n'avoir pas lu jusqu'à ce §5. »<sup>3</sup>

Il est certain que l'idée d'une philosophie cachée, d'un système qui, en dépit de son bref éclat historique, serait demeuré incompris de son temps et inconnu, et qui attendrait, scellé dans sa lettre imparfaite, d'être redécouvert et réexposé en une autre époque par des esprits vivants et libres, a de quoi fasciner. Et il est certain aussi que cette représentation de la doctrine de la science en « évangile perdu » de la philosophie, défiguré d'abord, puis recouvert et occulté par des contemporains incapables de saisir sa vérité, n'était pas étrangère à l'esprit messianique et fortement religieux de Fichte.

---

<sup>1</sup> *Rapport...*, SW II, 414-415 ; trad. fr. (modif.) p. 94 (nous soulignons).

<sup>2</sup> Cf. WL 1804-II, conf. 11, Meiner p. 110 et conf. 13, p. 135.

<sup>3</sup> Lettre de Fichte à Jacobi du 8 mai 1806, GA III, 5, 356.

Si l'on veut savoir quelle influence ces thèmes, portés par la parole et la foi de Fichte, ont pu avoir sur les études fichtéennes, il suffit de se tourner vers la thèse d'A. Philonenko et vers son interprétation du moi absolu comme « illusion transcendantale ». Celle-ci repose en effet entièrement sur le postulat que le sens véritable de la doctrine de la science serait resté impénétrable à ses contemporains et qu'il se serait conservé intact à travers le temps. En exposant les trois principes de la *Grundlage*, Fichte aurait selon Philonenko usé d'une « ruse », d'un « stratagème » destiné à éprouver l'autonomie spirituelle de ses disciples, écartant par une méthode dialectique nouvelle les lecteurs incapables de liberté. « Si l'on considère bien les textes de Fichte, on relèvera de frappantes concordances entre ce qu'il dit du Christ et de lui-même ou de sa philosophie », remarque Philonenko en rappelant le surnom de « Messie de la raison pure » que lui avait donné Jacobi, Fichte se définissant lui-même comme un « prêtre de la vérité »<sup>1</sup>. Dans l'enseignement de la doctrine de la science comme dans celui du Christ, affirme Philonenko, « le thème de l'obscurité dans l'exposition (...) est fondamental », citant à l'appui de remarquables textes de jeunesse. Dans les deux cas, « il existe des vérités que Dieu lui-même ne peut donner et qui doivent être trouvées par l'effort de la pensée personnelle » (A. Philonenko, *ibid.*, p. 17, note 22) : Fichte trouvait donc dans l'enseignement du Christ une *ruse* semblable à celle qu'il invente en « trompant » intentionnellement son lecteur au §1 de la *Grundlage*, lui laissant croire que sa philosophie part d'un moi absolu substantiel enfermé en soi : « Dans l'enseignement du Christ, Fichte voyait une ruse de la raison pratique : lier obscurité et vérité *afin de contraindre les hommes à penser par eux-mêmes* »<sup>2</sup>, donc à devenir libres. Pourquoi cette ruse ? Pourquoi commencer, sans en avertir le lecteur, par l'erreur du paralogisme du moi substantiel et simple pour la réfuter ensuite, pourquoi inverser l'ordre de la Critique en débutant tacitement par la dialectique transcendantale et plus particulièrement par les paralogismes ? C'est que la doctrine de la science doit être un *besoin*, sa compréhension une ascension, une épreuve morale, qui permet de trier les hommes libres du temps nouveau et de les séparer des réalistes incurables : Fichte « désirait susciter la pensée personnelle, afin de séparer les hommes du passé et ceux de l'avenir »<sup>3</sup>. Voilà pourquoi sa formulation de l'intuition intellectuelle a été volontairement entourée d'une obscurité qui rendait possible ce *tri des âmes*. L'erreur du réalisme – celle de Schelling et de Hegel – comprenant l'intuition intellectuelle fichtéenne

---

<sup>1</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 15.

<sup>2</sup> A. Philonenko, *ibid.*, p. 17 (nous soulignons).

<sup>3</sup> A. Philonenko, *ibid.*, p. 94.

comme l'être absolu et critiquant ensuite la WL pour n'être pas restée fidèle à ce principe de départ, Fichte n'a pas voulu qu'on ne puisse pas la commettre :

« Je prévois avec certitude bien des malentendus que j'aurais pu prévenir en deux mots. Je n'ai pas dit ces deux mots, car j'aurais pu opprimer la pensée personnelle. La doctrine de la science ne doit pas *s'imposer*, elle doit être un *besoin*, comme elle l'a été pour son auteur. »<sup>1</sup>

La philosophie hégélienne a triomphé, imposant du même coup dans l'histoire de la philosophie son concept téléologique et ternaire de l'idéalisme allemand (idéalisme subjectif, idéalisme objectif, idéalisme absolu) : depuis lors, on a toujours « jugé le système de Fichte en partant d'un concept qui lui était étranger », conclut Philonenko<sup>2</sup>.

Cette conclusion, atteinte par d'autres chemins, appuyée sur d'autres arguments, on la retrouve à l'identique chez de nombreux interprètes de Fichte.<sup>3</sup> Certes peu d'entre eux ont suivi Philonenko dans l'idée que l'exposé de la *Grundlage*, partant du faux, avait été intentionnellement « crypté » par son auteur afin de ne pas figer le système dans une lettre morte susceptible des pires usages, et afin surtout de laisser au disciple la liberté nécessaire pour s'approprier de façon vivante et personnelle la pensée fondamentale de la WL<sup>4</sup>. Mais malgré ces divergences, la plupart des commentateurs de Fichte se sont retrouvés dans l'idée que la doctrine de la science, fondamentalement déformée par Schelling et Hegel, est bel et bien restée *comme un livre fermé* jusqu'à la renaissance des études fichtéennes : « le préjugé [hérité de Schelling et de Hegel] selon lequel la philosophie de Fichte est un idéalisme subjectif *a pu, jusqu'à nos jours, dissimuler essentiellement le véritable contenu de cette philosophie.* »<sup>5</sup>

*Pour une réévaluation de la critique hégélienne de Fichte.* Or il nous semble que cette affirmation, si elle a d'abord joué un rôle positif, en dégageant enfin la doctrine de la science de la place scolaire qui lui était échue dans l'histoire de la philosophie – celle d'une première étape, encore insuffisante et partielle, en direction de l'idéalisme absolu hégélien –, est ensuite devenue, au fil du temps, un *obstacle* à la juste compréhension de son sens. Car de même que c'était auparavant un lieu commun, qu'on ne se souciait guère d'interroger, de voir en Fichte

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 89 ; OCPP p. 15.

<sup>2</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 94.

<sup>3</sup> Cf. par ex. H. Girndt, « La critique de Fichte par Hegel dans la *Differenzschrift* de 1801 », Archives de philosophie, janvier-mars 1965, p. 37-61 ; R. Lauth, *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*.

<sup>4</sup> Les textes dans lesquels Philonenko signale la proximité entre la manière dont Fichte définit l'enseignement de la WL et celui du Christ sont pourtant frappants et ils ne peuvent pas être négligés.

<sup>5</sup> H. Girndt, « La critique de Fichte par Hegel... », art. cit., p. 42 (nous soulignons).

un simple précurseur ou un simple moment de la synthèse hégélienne, autrement dit de déterminer le sens de sa philosophie en partant de la problématique hégélienne ; de même c'en est devenu un aujourd'hui de considérer sans plus d'examen que la critique hégélienne de Fichte est fondamentalement inadéquate et irrecevable, qu'elle a même été réfutée pour de bon et définitivement, de sorte qu'il n'y a plus à y revenir et que la doctrine de la science, étrangère au cours de l'histoire du rationalisme qui s'achève avec Hegel, ressortirait aujourd'hui comme une philosophie intacte et neuve, à nulle autre pareille. En souscrivant sans réserve au jugement de Fichte selon lequel la WL aurait été radicalement méconnue en son temps, avant de sombrer dans l'oubli, les commentateurs de Fichte ont fini par admettre l'idée que la doctrine de la science était compréhensible uniquement en soi, de soi et par soi. Il est vrai que c'est ainsi, et non à partir de présupposés extérieurs, que toute grande philosophie doit être évaluée et comprise ; il était donc fructueux de chercher enfin dans la doctrine de la science un texte neuf, vierge de toutes les critiques historiques qui l'avaient recouverte. Mais cette perspective a finalement conduit à tenir pour acquise la critique de l'interprétation hégélienne conduite par Girndt, Lauth et Philonenko, à tel point que la valeur des objections hégéliennes n'a, depuis lors, plus été prise en compte. Si l'on mentionne encore dans les études fichtéennes les critiques de Hegel, elles n'apparaissent plus guère que comme des lieux communs, coupées de l'origine d'où elles tirent leur force. Or pour celui qui a étudié de près et sans parti pris les textes que Hegel consacre à la critique de la doctrine de la science, les réponses de ces interprètes apparaissent soit insuffisantes, soit inadéquates, comme le montrera la suite de ce travail. Ainsi la critique que Hegel fait de l'exposé du second principe (l'opposition du non-moi) est généralement évacuée avant qu'on en ait restitué la portée<sup>1</sup> – alors que son examen s'avère essentiel pour lever l'une des plus grandes difficultés de l'exposé de la *Grundlage*. D'où la nécessité d'un réexamen de la critique hégélienne, établissant avec précision les points fondés et infondés de celle-ci, et ouvrant enfin entre Hegel et Fichte un dialogue franc. Concernant le rapport de Schelling à Fichte, ce travail a débuté depuis plusieurs années<sup>2</sup>, et à mi-parcours de ce réexamen, il apparaît déjà

---

<sup>1</sup> Cf. par ex. I. Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation*, p. 99-100 et le chap. X de *La liberté humaine...* de Philonenko (en particulier p. 159-164). Celui qui a compris le sens de l'objection de Hegel concernant le deuxième principe verra que les réponses proposées dans ces deux passages sont tout à fait insatisfaisantes. On trouve, nous aurons l'occasion d'y revenir, un examen plus approfondi de l'objection hégélienne chez W. Janke, dans son ouvrage de 1993, *Vom Bilde des Absoluten...*, p. 29-73.

<sup>2</sup> Citons seulement, parmi les plus importants de ces travaux : Ingtraud Görland, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte* (Klostermann, 1973) ; Lore Hühn, *Fichte und Schelling oder über die Grenze menschlichen Wissens* (Stuttgart, 1994) ; Christoph Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Fichte (1800-1806)*, Frommann-Holzboog, 1999 (la dernière partie de l'ouvrage est consacré au débat entre Fichte et Schelling entre 1801 et 1806) ; Alexander Schnell,

clairement que nombre des « contre-sens » qu'un commentateur comme A. Philonenko croyait déceler dans la lecture schellingienne de Fichte n'en sont pas. Mais avec Hegel, rien de semblable ne s'est encore produit, comme si ses critiques paraissaient plus redoutables – ou peut-être au contraire parce qu'on n'en soupçonne pas, côté fichtéen, la valeur et la portée ? Depuis les ouvrages de Lauth et de Girndt, instruisant contre Hegel un procès à charge, il n'y a plus eu d'étude précise et détaillée de la critique hégélienne de Fichte.

L'adoption dans les études fichtéennes du point de vue interne et continuiste – indissolublement liée à la polémique anti-hégélienne et à un certain refus d'intégrer la WL dans l'histoire de l'idéalisme allemand – s'explique donc en partie par l'empire qu'a exercé le thème de la WL en évangile métaphysique perdu et incompris, étranger aux systèmes formellement et chronologiquement proches de lui dont on a voulu le rapprocher. Que l'on soit entraîné par la vigueur de la parole de Fichte et que l'on tienne finalement pour nécessaire d'admettre à la fois la permanence de sa philosophie tout au long de son œuvre et le caractère fondamentalement inadéquat des critiques de Schelling et de Hegel, c'est ce qui se comprend très bien lorsque l'on voit avec quelle assurance Fichte a répondu aux objections de Schelling et de Hegel. Mais peut-on se contenter de cette profession de foi ? Cela reviendrait à dire que nous sommes simplement priés de croire Fichte sur parole lorsqu'il affirme que la doctrine de la science n'a rien à voir avec « l'idéalisme subjectif » critiqué par Schelling et Hegel et qu'il est impossible de trouver un point extérieur à partir duquel la WL pourrait être réfutée. On trouve sur l'irréfutabilité de la WL des textes d'une radicalité extraordinaire dans les WL de 1801 et de 1804. Dès la *Grundlage* Fichte écrivait : « Il est impossible de philosopher sur objet quelconque sans rencontrer cette idée [qui est au fondement de la WL] et sans avec elle pénétrer sur le terrain de la doctrine de la science. Tout adversaire doit lutter sur le terrain de celle-ci, comme avec un bandeau sur les yeux et avec les armes de celle-ci. Et ce sera toujours un jeu que de lui arracher ce bandeau des yeux et que de lui faire apercevoir en quel lieu il se trouve. »<sup>1</sup>

Mais il importe de rappeler ici un principe : la conviction que Fichte a eue de la vérité et de l'irréfutabilité de son système et de son identité durant les vingt années de sa production philosophique n'a, pas plus qu'une autre, la moindre valeur philosophique. Elle est, pour nous

---

*Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling* (J. Millon, 2009), ainsi que J.-C. Goddard, *Fichte. L'émancipation philosophique (1801-1813)*, Paris PUF, 2003, p. 22-34.

<sup>1</sup> GWL §5, SW I, 285 ; OCPP p. 149.

lecteurs, une certitude *étrangère*, une simple affirmation subjective. Fichte peut bien dire au sujet de son principe : « je suis intérieurement certain de mon affaire, et l'impossibilité de prouver ma conviction, loin de l'affaiblir, la confirme bien plutôt, puisqu'il s'agit de quelque chose qui ne peut pas être prouvé ». Mais quant il s'agit du *système* et de la concordance entre deux expositions d'un même système, nous sommes tenus de *prouver* objectivement cette concordance (par exemple l'accord entre les points de vue de 1806 et de 1794). C'est à cette condition seulement que l'assurance, maintes fois exprimée par Fichte, d'avoir toujours défendu le même système peut recevoir une valeur philosophique. Mais cette certitude ne doit pas à elle seule servir d'argument d'autorité. De ce point de vue, l'interprète doit faire preuve d'une neutralité méthodique et ne pas accorder davantage de crédit aux déclarations de constance de Fichte, qu'à la certitude de Hegel que la WL correspond bien à l'idéalisme subjectif conçu par lui ou à celle de Schelling que la « seconde philosophie » de Fichte serait un reniement de la première.<sup>1</sup>

Le jugement que Fichte porte sur la constance de ses principes et sur la réception de la doctrine de la science par ses contemporains soulève donc une question importante. La conviction de Fichte, pas plus que celle exprimée par Hegel ou par Schelling à l'endroit des principes et des résultats de la doctrine de la science, ne peut tenir lieu de *preuve*. Mais si la question se pose d'une façon peut-être plus aiguë à propos de Fichte, c'est parce que la certitude ou conviction joue chez lui un rôle autrement plus fondamental que chez Hegel : c'est seulement dans sa philosophie que l'on peut dire de la conviction (*die Überzeugung*) qu'elle « n'est pas quelque chose d'accidentel par rapport à l'âme, mais c'est l'âme elle-même (*sondern selbst das Gemüt ist*). On ne peut être convaincu que du vrai immuable et éternel : dans l'erreur, la conviction est absolument impossible. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> M. Gueroult a donc raison de ne pas tenir sans plus de discussion pour vraies les protestations de constance de Fichte – même si, la suite de ce travail le montrera, la position à laquelle il parvient nous semble intenable. « Les protestations [de constance] de Fichte ne doivent donc pas nous abuser, écrit Gueroult. (...) l'opposition entre les assurances de Fichte et sa doctrine est loin d'être inexplicable. Les raisons extra-philosophiques d'affirmer l'identité du système étaient en effet nombreuses. Avouer un changement, c'eût été accrédi-ter les accusations de Schelling se plaignant sans cesse des prétendus vols commis par son rival au préjudice de sa propre pensée. D'autre part, la doctrine de la science a pu, sous certains aspects, rester semblable à elle-même : (...) l'évolution a pu s'accomplir à l'intérieur d'un même cercle en obéissant à une logique interne. » (M. Gueroult, *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 265.)

<sup>2</sup> ZE, SW I, 513 ; OCPP p. 308.

*Objet et plan de ce travail.* Nous nous sommes proposé dans ce travail d'interroger le lien entre l'idéalisme de Fichte et son ambition de réaliser la philosophie comme système, c'est-à-dire comme *science*. L'idéalisme de Fichte est en effet indissociablement un idéalisme ontologique et pratique, c'est-à-dire éthique au sens large (englobant les points de vue politique, moral et religieux). L'idéalisme est en effet la thèse selon laquelle d'une part la seule chose qui existe hors de Dieu (hors de l'être absolu) est l'idée (*die Idee, das Gesicht*), c'est-à-dire le savoir ou la raison<sup>1</sup>, et selon laquelle d'autre part le monde sensible, forgé par et pour le monde éthique ou intelligible, n'est que le reflet (*Widerschein*) que doit s'opposer le savoir pour se rendre visible à lui-même.<sup>2</sup> Or il nous a semblé que cette tension entre l'ambition scientifique ou systématique et la vocation pratico-éthique de la philosophie est la *contradiction* (au sens fichtéen et positif du terme, c'est-à-dire au sens où il n'y a pas de synthèse par l'imagination si des opposés *absolus* ne se présentent pas au pouvoir de saisie du moi<sup>3</sup>) la plus à même d'éclairer le sens et la spécificité du projet fichtéen. Pour être une *science* au sens propre du mot, on exige en effet traditionnellement de la philosophie qu'elle soit une connaissance *objective* ; mais au sens, où, ainsi que nous tentons de le montrer dans l'introduction de la deuxième partie, l'idéalisme allemand prend le mot de science (*Wissenschaft*), on exige de la philosophie davantage encore : qu'elle soit une connaissance auto-objective, c'est-à-dire une connaissance qui a affaire à un objet *vivant* (la raison), qui se développe ou se construit lui-même selon ses propres lois, indépendamment de la subjectivité du moi philosopant.<sup>4</sup> Fichte est le premier à distinguer clairement la série des pensées du moi philosopant de la série des actes ou pensées du moi observé par le moi philosopant (ce « moi » observé qui est en fait la raison elle-même, le moi absolu). Le moi de la première

<sup>1</sup> Cf. WL 1811, SWV II, p. 48-49.

<sup>2</sup> « Ce n'est pas le monde sensible qui forge (*schaft*) le monde éthique, mais l'inverse. L'image factuelle originaire de Dieu (*das faktische Urbild Gottes*) est l'éthicité (*Sittlichkeit*) : et le monde sensible est seulement le reflet de celle-ci, reflet déterminé par ses propres lois, que nous avons dégagées. C'est ainsi seulement que le monde et les individus obtiennent une réalité. » (WL 1811, SWV, II, p. 223) « Il faut toutefois s'entendre sur le sens de cette idéalisation [du monde]. Car elle n'est nullement une réduction du monde à son appropriation dans la représentation subjective. Par idéalisation, on entendra en effet ici plutôt la réduction du monde à son caractère objectif, c'est-à-dire précisément à son caractère d'ex-istence, ou d'être l'être projeté hors de l'être. L'idéalisation transcendante du monde n'est en effet réduction du monde aux idées qu'à condition d'entendre par "idea" un "Gesicht", et par "Gesicht", comme le notera Fichte en 1813, un *visum*, c'est-à-dire précisément la projection d'une apparence d'être, l'apparaître d'une pure apparition : une vision. » (J.-C. Goddard, 1804-1805. *La désobjectivation du transcendantal*, in Archives de Philosophie, juillet-sept. 2009, t. 72, cahier 3, p. 431.)

<sup>3</sup> Cf. GWL, SW I, 226 ; OCPP p. 107.

<sup>4</sup> C'est chez Fichte, note J.-F. Marquet, qu'apparaît « pour la première fois l'idée du système absolu, d'une vérité qui se tient debout par ses propres forces, d'une expérience où je n'ai pas affaire à ma seule pensée, mais à quelque chose d'autonome qui, à travers elle, s'édifie, se révèle et prend conscience de soi. Le système "vulgaire" est un produit purement passif de l'activité de mon esprit ; le système "absolu", au contraire, se produit lui-même sous mes yeux et je n'interviens dans sa construction que comme le physicien intervient dans l'appareillage d'un processus expérimental. » (J.-F. Marquet, « Système et sujet chez Hegel et Schelling », in *Restitutions. Etudes d'histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 2001, p. 153)

série, le moi du philosophe, n'est que le témoin, l'observateur ou, comme le dit une fois Fichte, « l'historiographe » de l'auto-construction originaire de la raison. Il ne pense à vrai dire rien, n'émet pas d'« opinions », mais se contente de recueillir et de traduire sous forme conceptuelle la circulation des actes par lesquels la raison, partant de son action la plus originaire, la plus fondamentale, pose et déroule pour elle-même son propre être. « Le vrai philosophe doit observer la raison dans sa démarche *originnaire et nécessaire*, par laquelle son moi et tout ce qui est pour celui-ci existent. »<sup>1</sup>

Toutefois, cette conception radicale et neuve de la scientificité philosophique, si fortement exprimée au début de la 8<sup>e</sup> conférence de la doctrine de la science de 1804, semble chez Fichte pour ainsi dire contredite et court-circuitée par une thématique tout aussi fondamentale, à savoir l'idée qu'il est impossible de faire *l'expérience* objective de ce concept de la raison ou de la subject-objectivité originaire. L'acte absolu d'auto-position qui constitue le point de départ de l'auto-construction de la raison, et par conséquent du système de la philosophie (lequel n'est que *l'image* de cette auto-construction originaire), *n'est pas un fait de la conscience et ne peut pas le devenir* : il ne peut être ni trouvé, ni perçu, ni représenté, ni même, ajoute Fichte, être conçu. Mais alors, comment accédons-nous au commencement *objectif* du système, comment accédons-nous au point de vue spéculatif, c'est-à-dire à la raison ? Autrement dit, en quoi consiste le commencement *subjectif* du philosopher, et dans quelle mesure peut-on garantir que cet acte subjectif du moi philosophant (du moi qui devient « philosophant » *par* cet acte) ne cause pas la ruine de la prétention du système à l'objectivité ? Fichte résume cette difficulté dans le même passage du *Fondement du droit naturel* : « Comme le philosophe ne trouve pas ce moi agissant [le moi absolu, la raison] dans la conscience empirique, il le pose à son point de départ au moyen de *l'unique acte de l'arbitre qui lui soit permis et qui est à proprement parler la libre décision de vouloir philosopher*, et il le laisse ensuite sous ses yeux développer son activité selon ses lois propres, bien connues du philosophe. »<sup>2</sup> Or cette « libre décision de vouloir philosopher », condition *exclusive* de l'accès au principe de la doctrine de la science, c'est-à-dire au commencement objectif du système de la philosophie, Fichte montre qu'elle repose en définitive sur une  *croyance*, et plus précisément comme une croyance, fondée sur la conscience de la loi morale, en la liberté de la raison. Je ne peux pas *prouver* que la raison est active, qu'elle est même agir pur et sans mélange, mais je l'affirme, car je *veux* être libre. Or sans cette  *affirmation*, il est impossible de se faire un concept de la raison ou *Ichheit* qui est le principe de la doctrine de la

<sup>1</sup> Fichte, GNR, SW III, 5 (note) ; trad. fr. p. 21 (note).

<sup>2</sup> GNR, *ibid.* ; *ibid.* (trad. modif.). Nous soulignons.



science. Cette croyance n'est-elle qu'une conviction subjective ? En ce cas, le système de la doctrine de la science ne serait au mieux que le déploiement d'une vision-du-monde cohérente, mais toute subjective, et donc privée de valeur scientifique. Cette conséquence, Fichte ne l'a jamais admise, mais au contraire toujours combattue. Il maintient les deux exigences : la doctrine de la science est une *science*, au sens indiqué ; et en même temps, son commencement subjectif et l'accès à son principe reposent sur l'effectuation indémontrable d'un acte et sur la croyance en la *validité objective* de cet acte. Comprendre comment ces deux affirmations sont compatibles est le but de ce travail ; par là, nous apercevrons peut-être ce qui distingue le plus profondément Fichte de Hegel et en même temps, le point essentiel qui, dans le système de Fichte, demeure invulnérable à la critique hégélienne. La thèse que nous défendrons, et à laquelle nous parviendrons dans notre troisième partie (notamment en ses chapitres II et IV) est que cette croyance peut elle-même recevoir une valeur objective dès lors qu'elle se démontre être la croyance *de la raison en elle-même, l'intérêt* par lequel la raison se pose et s'affirme comme telle.

La première partie de notre travail est consacrée à explorer le double concept, en apparence antinomique, par lequel la doctrine de la science se définit d'une part comme théorie pure, affectivement neutre (un système de la science), d'autre part comme un idéalisme pratique et même, ainsi que le dit parfois Fichte, « comme l'unique façon de penser morale en philosophie ». La tension entre ces deux faces du concept fichtéen de la philosophie a été remarquée par bien des commentateurs ; elle a parfois conduit à des essais d'interprétations unilatérales, s'efforçant de lire l'ensemble du système à partir d'une seule de ces deux exigences. Le but de cette partie est d'une part de développer à part et de façon complète chacun de ces deux aspects, et d'établir d'autre part les critères qui caractérisent la synthèse du théorique et du pratique que la doctrine de la science se propose de réaliser.

La deuxième partie suit le fil conducteur du concept de *science* pour s'interroger sur la réalisation effective du système : si le commencement subjectif du philosophe, c'est-à-dire le passage du point de vue de la conscience naturelle au point de vue transcendantal, nécessite un acte de libre réflexion (la libre décision de *vouloir* philosopher, de prendre le penser pour objet du penser), une question fondamentale se pose : comment garantir *l'objectivité* du savoir philosophique ? Que répondre à la critique qui assure qu'un tel point de départ subjectif ne peut rien produire d'autre que le savoir d'une « vision-du-monde » ? La confrontation avec la

méthode phénoménologique de Husserl d'une part, avec la critique hégélienne du commencement immédiat d'autre part, joue dans cette partie un rôle déterminant pour cerner par contraste la position spécifique de Fichte. Nous tentons en effet de montrer, en nous appuyant sur une mise en perspective de la position de Fichte avec la critique que Michel Henry fait de la phénoménologie, que le concept *théorique* d'intentionnalité est précisément ce que Fichte se propose de dépasser pour accéder au *fondement* du savoir. D'autre part, il y a bien chez Fichte comme chez Hegel, à la *fin* du système, une *reprise* du commencement subjectif qui sert à en manifester l'objectivité : mais cette reprise ne supprime pas la libre subjectivité du commencement ; elle la conçoit seulement de façon rationnelle, comme une « hypothéticité catégorique » (§§17-20).

La troisième partie est pour l'essentiel consacrée à l'explication de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794. Le but de ce commentaire est d'établir de façon concrète dans le texte même de Fichte le point d'unification de la double problématique développée dans les deux premières parties. C'est évidemment l'examen de la partie pratique (et en particulier le §5 de la *Grundlage*) qui doit permettre de montrer comment peut se concilier la thèse du système, de la circularité (donc de la philosophie comme *science*, à même de prouver rétroactivement l'objectivité de son commencement subjectif) et la thèse de l'idéalisme selon laquelle la WL toute entière repose sur une « croyance ». Le cercle systématique est bel et bien présent à l'intérieur de l'exposé de la *Grundlage*, dès lors que l'on comprend que le moi pratique du §5, qui ne peut être et prendre conscience de soi qu'en exigeant la réalisation de l'idée du moi absolu, occupe précisément la *même* position que le moi philosopant à l'égard du moi absolu dans le §1.

L'originalité de ce travail tient, nous l'espérons, à deux choses. En premier lieu, nous avons tenté de replacer Fichte dans l'histoire de la philosophie : dans l'histoire de « l'idéalisme », au sens où Heidegger prend par exemple ce mot dans son article sur *La doctrine platonicienne de la vérité*, d'une part, dans celle du rationalisme et des philosophies de la subjectivité de Descartes, de Kant et de Husserl d'autre part. La conviction, maintes fois formulées par Fichte, selon laquelle la doctrine de la science serait une science absolument neuve, sans rapport ni attaches avec le reste de l'histoire de la philosophie est plutôt une marque du génie de Fichte qu'une vérité historique objective. Nous avons conçu les confrontations avec la phénoménologie d'une part, avec Hegel d'autre part, comme des moyens pour délimiter les solutions originales que Fichte tente d'apporter à des problématiques parfois communes, comme celle de la sortie hors du point de vue de la

conscience naturelle et de l'accès au point de vue transcendantal. En second lieu, nous avons tenté, notamment dans la troisième partie, de considérer et d'expliquer la *Grundlage* en tant que *système*, selon le critère de la circularité défini par Fichte dans le §4 de *Sur le concept*, c'est-à-dire en montrant en quel sens original la fin de la *Grundlage* fait retour à son commencement (donc au moi absolu du §1). C'est cette exigence qui, selon nous, permet de comprendre comment la doctrine de la science peut constituer un système achevé et cohérent, et pourtant autre que le système hégélien.

## **PREMIÈRE PARTIE**

### **RECHERCHES SUR LE SENS ET L'UNITÉ DU PROJET FICHTÉEN**

## Introduction : Système de la science ou science de la liberté ? Les deux concepts de la doctrine de la science

On trouve dans les écrits de Fichte deux définitions distinctes, sinon opposées, de la doctrine de la science. D'une part Fichte présente la WL comme une théorie du savoir scientifique, un *système de la science* ; d'autre part, elle est définie une théorie de la liberté, ou comme Fichte le dit une fois, un *système de la liberté*.<sup>1</sup> Au premier sens, la WL est, conformément à son nom, une réflexion sur le concept de scientificité (*Wissenschaftslehre*) ; elle a pour tâche d'expliquer comment la science est possible, de fonder le contenu et la forme de toute science, c'est-à-dire du savoir en général<sup>2</sup>. Dans les autres textes, si la philosophie est encore définie comme une science, son objet semble bien différent, et la réflexion philosophique débute alors par une *demande* adressée au lecteur : celle d'effectuer un libre retour sur son être pensant, d'accomplir un acte qui permet au moi de se penser comme *absolu*, libre.<sup>3</sup> Et, puisque dans cette pensée le moi est conçu comme étant toute réalité (le moi absolu n'est pas un sujet, il est la *raison* en général, la *Ichheit*, qui n'est opposée à aucun objet mais est l'*Inbegriff* de toute réalité)<sup>4</sup>, la tâche qui se propose alors au philosophe est d'expliquer comment le « moi pur » institué par sa réflexion peut dépasser cet acte d'auto-position qui comprend tout être, d'expliquer par quel processus s'engendre la représentation d'un monde objectif, le monde de l'expérience, avec son jeu d'opposition entre le sujet conscient et les objets qui lui font face. Dans cette perspective, la question fondamentale de la philosophie est la suivante : comment en venons-nous à admettre un *être*, ou comment *l'expérience* est-elle possible ? Puisque cette question ne peut surgir que du « retour en soi-

---

<sup>1</sup> Lettre de Fichte à Baggesen (avril/mai 1795), GA III, 2, p. 298 et 300. Cf. aussi la lettre de Fichte à Reinhold du 8 janvier 1800 : « Mon système n'est, du début à la fin, qu'une analyse du concept de liberté » (GA III, 4, 182).

<sup>2</sup> À condition, nous y reviendrons, de donner au terme de science (*Wissenschaft*) le sens qui est le sien chez Fichte, sens qui n'est en tout cas pas celui de ce qu'on nomme de façon vague la « science expérimentale ». Heidegger propose la définition suivante : « *Science*, cela signifie à l'époque de l'idéalisme allemand, (...) ce savoir qui connaît les fondements premiers et derniers, et qui expose, conformément à ce savoir principal, l'essentiel de ce que l'on peut savoir en général selon un enchaînement bien fondé. » (Heidegger, *Schelling*, trad. fr. p. 38)

<sup>3</sup> « Prête attention à toi-même : détourne ton regard de tout ce qui t'entoure et tourne-le vers ton intériorité ; telle est la première exigence (*die erste Forderung*) de la philosophie à l'égard de son disciple. Il n'est question de rien qui te soit extérieur, mais seulement de toi-même. » (EE, SW I, 423 ; OCPP (trad. modif.) p. 245.)

<sup>4</sup> « Tout ce qui est, n'est que pour autant qu'il est posé dans le moi, et en dehors du moi il n'y a rien » (GWL, §1, SW I, 99 ; OCPP (trad. modif.) p. 22.) Sur l'équivalence entre *Ichheit* et *Vernunft*, cf. GNR, SW III, 1 ; trad. fr. p. 17.

même et de la remarque que l'objet immédiat de la conscience est la conscience elle-même »<sup>1</sup>, elle est suspendue à un acte *personnel*, par lequel l'individu se *décide* à se penser lui-même en tant que pensant. Dans cette perspective, l'objet de la philosophie *n'existe que pour celui qui a accompli cet acte* : l'objet immédiat de la philosophie *est* la liberté et il est rendu possible *par* la liberté : « ce moi qui se construit lui-même n'est que son propre moi. Il [le philosophe] ne peut intuitionner l'acte indiqué du moi qu'en lui-même, et pour pouvoir l'intuitionner, il lui faut l'accomplir. Il le produit en lui par un acte d'arbitre, librement (*er bringt ihn willkürlich und mit Freiheit in sich hervor*) »<sup>2</sup>. Au contraire, dans la première présentation que Fichte donne de sa philosophie (*Sur le concept*, 1794), il n'est pas question d'un tel postulat ; l'objet de la philosophie n'est pas la liberté mais *le fait de la science*, sa question, la possibilité du scientifique. Le point de départ est l'idée de science, et la WL est définie comme la science qui a pour tâche de fonder le contenu et la forme de la science en général, non comme une science de la liberté.

Y a-t-il une mutation dans la manière dont Fichte détermine la tâche et le concept de la philosophie ? Fichte aurait-il abandonné l'idée que la WL doit concevoir sa tâche en partant du fait de la science, pour lui substituer l'exigence pratique de commencer par produire l'intuition indémontrable de sa propre liberté, le commencement de la philosophie étant alors *la volonté morale d'être libre* (je veux être libre, donc je me *pense* comme tel<sup>3</sup>) ? Car ce n'est en effet « que par le médium de la loi morale que je m'aperçois *moi-même* »<sup>4</sup>. Ou est-ce au contraire cette dernière caractérisation, si fréquente dans la période d'Iéna, de l'idéalisme transcendantal comme « unique façon de penser conforme au devoir (*einzig pflichtmässige Denkart*) »<sup>5</sup>, qui aurait été délaissée après 1800, avec l'évolution de Fichte vers une préséance toujours plus marquée de l'élément théorique et spéculatif ? La question n'est pas sans importance. Formulons-la autrement. *Introduire* à la philosophie consiste selon Fichte à déterminer le problème et le principe et de la philosophie. De ce point de vue, la question serait donc pour l'interprète de savoir si l'on peut dépasser l'antagonisme formel des multiples introductions à la WL qui parsèment l'œuvre fichtéenne, pour établir le sens *unitaire* du concept de la philosophie comme doctrine de la science. L'hypothèse que nous mettons à l'épreuve est la suivante : de 1794 à 1813, le concept de la doctrine de la science est resté inchangé ; mais tout au long de l'œuvre de Fichte, il se présente sous deux faces

<sup>1</sup> ZE, SW I, 456 ; OCPP p. 267.

<sup>2</sup> ZE, SW I, 459-460 ; OCPP (trad. modif.) p. 269-270.

<sup>3</sup> Cf. SL, §1 : « ich *will* selbständig sein, darum halte ich mich dafür » (SW IV, 26 ; trad. fr. p. 30).

<sup>4</sup> ZE, SW I, 466 ; OCPP p. 274 (trad. modif.).

<sup>5</sup> ZE, SW I, 467 ; OCPP p. 275.

distinctes et à ce point divergentes qu'elles semblent mettre en jeu deux idées différentes voire concurrentes de la philosophie. D'une part la WL, fondée sur le fait de la science, du savoir certain, est définie comme une théorie de ce qu'il y a de scientifique en tout savoir (science du système du savoir). D'autre part, elle est une science de la liberté et de l'autonomie absolue de la raison, et par là elle est, comme Fichte le souligne plus d'une fois, un *moralisme*, et même la seule façon de penser morale en philosophie<sup>1</sup>. La science philosophique repose alors toute entière sur une donnée pratique, qui est la conscience *non factuelle* de la liberté et de la loi morale : « il n'existe pas de point d'appui fixe à part celui que j'ai indiqué et qui est fondé non par la logique, mais par la disposition morale (*durch die moralische Stimmung*). »<sup>2</sup> D'un côté donc, la WL est « doctrine, théorie ou science en général, et, tout simplement, doctrine du savoir ; (...) doctrine d'un savoir stable, parfaitement déterminé, un, égal à lui-même, immuable. »<sup>3</sup> De l'autre, Fichte définit la WL comme « le premier système de la liberté »<sup>4</sup> et affirme plus radicalement encore : « Mon système n'est, du début à la fin, qu'une analyse du concept de liberté ; rien ne peut venir contredire ce concept au sein du système, car absolument aucun autre ingrédient n'y pénètre (*indem gar kein anderes Ingrediens hineinkommt*). »<sup>5</sup>

Système de la science ou système de la liberté ? L'opposition pourrait être dénoncée comme artificielle. Car après tout, rien n'interdit de penser qu'elle puisse être l'un et l'autre à la fois. Mais sommes-nous capables de penser ce lien, et peut-être cette identité ? Car Fichte ne dit pas que la WL est *d'une part* une science du savoir et *d'autre part* une science de la liberté, mais il affirme qu'elle est l'un et l'autre *d'un seul et même coup*, donc que science et liberté sont identiques, et c'est cette *identité* du savoir et de la liberté qu'il faut parvenir à penser. Autrement dit, il s'agit de comprendre en quel sens il est possible de dire que

« le savoir, dans sa forme intérieure et son essence, est *l'être de la liberté*. »<sup>6</sup>

À ces deux concepts de la philosophie correspond nous l'avons dit une dichotomie entre deux façons d'*introduire* à la philosophie, dichotomie que Fichte a lui-même thématifiée

<sup>1</sup> « Moralisme pur qui est réellement tout à fait la même chose que ce que la WL est formellement et idéalement. » (WL 1801-1802, §21, M. p. 79 ; trad. fr. p. 83).

<sup>2</sup> *Ueber den Grund...*, SW V, 182 ; trad. fr. p. 203.

<sup>3</sup> WL 1812 GA II, 13, 44. Cf. également WL 1811, in SWV, II, p. 3-4 ; et les passages déjà mentionnés de *Sur le concept* (GA I, 2, 117-118).

<sup>4</sup> Lettre à Baggesen, avril/mai 1795, GA III, 2, 300.

<sup>5</sup> Lettre à Reinhold, 8 janvier 1800, GA III, 4, 182.

<sup>6</sup> *Tatsachen des Bewußtseins 1810-1811*, SWV, I, p. 238.

dans la *Préface* de la seconde édition de l'écrit *Sur le Concept*. De façon générale, l'introduction à la philosophie est une recherche « sur la possibilité, la signification propre et les règles » de la science philosophique<sup>1</sup>. Mais alors, toute recherche introductive peut suivre deux voies : on peut introduire à la *matière* de la philosophie transcendantale, c'est-à-dire caractériser son *objet*, qui est l'auto-développement du savoir *absolu*, en l'opposant aux savoirs déterminés mis en jeu dans les sciences particulières.<sup>2</sup> Sur cette voie, le problème qui importe surtout est de comprendre ce qui distingue le savoir originaire (*Urwissen*), unique objet de la WL, des savoirs particuliers des sciences. Mais cette voie introductive n'est pas la seule. En effet, dès lors que la philosophie se conçoit comme *science*, il se révèle du même coup qu'elle appartient à un *autre monde* spirituel que celui de la conscience naturelle, conséquence que Platon est le premier à assumer au livre VII de la *République*. C'est alors le besoin d'*introduire le sujet* de la conscience commune à la science philosophique qui se fait jour, d'élever le *sujet philosophant* au point de vue du savoir originaire, c'est-à-dire d'exposer le chemin de libération par lequel la conscience naturelle se hisse au point de vue que Fichte nomme le point de vue *transcendantal* ou *spéculatif*.

En un mot, toute introduction à la philosophie a pour tâche d'étudier « le rapport de la doctrine de la *science* au savoir commun »<sup>3</sup>, mais ce rapport est double : il est soit celui de la Science, du savoir absolu qu'étudie la WL (la *Wissenschaft* dans l'expression *Wissenschafts-Lehre*, l'*Urwissen*), au savoir de la vie commune et de la science *materialiter sic dicta*.<sup>4</sup> Dans ce cadre introductif, on suppose alors que la compréhension du point de vue spéculatif est déjà acquise (on suppose que l'introduction subjective à la Science a déjà été effectuée). Ou bien il est celui du savoir commun (le savoir de la conscience naturelle) au point de vue du savoir absolu originel, et l'on se demande alors comment il est possible à la conscience naturelle d'atteindre ce point de vue du savoir absolu. En effet, puisque l'attitude naturelle de la pensée, qui est aussi celle des sciences particulières, consiste à « *penser des objets immédiats* », la conscience commune a besoin d'une *initiation* pour s'exercer à l'art du penser philosophique. Car la science philosophique consiste au contraire et de façon pour elle

<sup>1</sup> UdB, *Préface* de la seconde édition, GA I, 2, 159 ; trad. fr. p. 23.

<sup>2</sup> Telle est par exemple la voie que suit Kant dans les *Prolégomènes* : « Si l'on veut présenter une connaissance comme *science*, il faut d'abord pouvoir déterminer exactement son caractère distinctif, ce qu'elle n'a de commun avec aucune autre science, et du même coup *ce qui lui appartient en propre* ; faute de quoi, les limites de toutes les sciences se confondent et on ne peut en traiter aucune à fond selon sa nature. Or que ce caractère distinctif consiste dans la différence de l'*objet*, dans celle des *sources de connaissance*, ou encore dans celle du *mode de connaissance*, en certains de ces éléments ou en tous, c'est là-dessus que repose de façon primordiale l'idée de la science possible et de son territoire. » (*Prolégomènes à toute métaphysique future...*, §1, trad. fr. p. 25.)

<sup>3</sup> UdB, GA I, 2, 160 ; trad. fr. (modif.) p. 24.

<sup>4</sup> Cf. QA, SW V, 339 ; trad. fr. p. 137.



déroutante à « *penser intentionnellement son penser lui-même* »<sup>1</sup>. Exiger *immédiatement* cela de la conscience, c'est pour elle, comme le dira Hegel, essayer de « marcher sur la tête » sans comprendre ce qui justifie ce renversement. Deux types d'introduction sont donc possibles : l'introduction *subjective* a pour tâche de décrire le « point de vue à partir duquel le philosophe transcendantal aperçoit le savoir tout entier, et sa disposition d'esprit (*Gemütsstimmung*) dans la spéculation. »<sup>2</sup> Pour illustrer ce type d'introduction, Fichte renvoie explicitement aux deux *Introductions à la doctrine de la science* de 1797 et particulièrement à la seconde.<sup>3</sup> C'est dans ce type d'introduction que le commencement de la philosophie se présente comme un acte de liberté motivé par la disposition morale ; c'est ici que le philosophe tente de montrer à la conscience commune comment le passage au point de vue spéculatif peut s'opérer. Dans *Sur le concept* en revanche, Fichte développe au contraire une introduction *objective* à la WL, traitant de la *matière* du savoir philosophique (ce dernier portant sur la Science, c'est-à-dire sur la scientificité qui est au fondement de toute science particulière), alors que l'introduction subjective traite de la possibilité de la *forme* du savoir philosophique, c'est-à-dire de la possibilité pour la conscience naturelle de se hisser au point de vue de l'identité sujet-objet.

Dans les introductions « subjectives », la tâche ou le problème fondamental de la philosophie est, du moins à Iéna, toujours déterminé de la même façon : il s'agit de savoir comment l'expérience est possible, autrement dit, puisque l'expérience se définit pour le sujet par la rencontre d'une nécessité, d'un être objectif, de savoir *comment un être est pour nous possible*.<sup>4</sup> Mais la reconnaissance et la compréhension de ce problème supposent que la conscience ait abandonné son attitude naturelle en accomplissant puis en concevant un acte qui est *l'acte même de la liberté*, cet acte par lequel la raison se pose et prend conscience d'elle-même comme *raison absolue*. En effet ce n'est que si le moi ou la raison est conçue comme absolue, c'est-à-dire comme étant toute réalité et tout être, que la finitude, le fait de l'objectivité, deviennent problématiques :

<sup>1</sup> *Ibid.*, SW V, 339 ; trad. fr. p. 137.

<sup>2</sup> *Ibid.*, GA I, 2, 160 ; trad. fr. (modif.) p. 24.

<sup>3</sup> SW I, 453-518 ; OCPP p. 265-311.

<sup>4</sup> « La question que doit résoudre la doctrine de la science est, comme on le sait, la suivante : quelle est l'origine du système des représentations accompagnées du sentiment de nécessité ? ou : comment en venons-nous à attribuer à ce qui n'est pourtant que subjectif une valeur objective ? ou, puisque la valeur objective est caractérisée par l'être : comment en venons-nous à admettre un être ? » (ZE, SW I, 455-456 ; trad. fr. (modif.) p. 267.)

« Si originellement le moi ne fait que *se poser lui-même*, comment en vient-il à poser encore quelque chose d'autre, quelque chose d'opposé à lui ? [Comment en vient-il] à sortir de lui-même (*aus sich selbst herauszugehen*) ? »<sup>1</sup>

Pour concevoir cet acte d'auto-position absolue, il faut d'abord le réaliser en soi. « L'âme » du système fichtéen est donc bien la proposition *le moi se pose absolument lui-même*, mais « ces mots n'ont aucun sens ni aucune valeur sans l'intuition interne du moi par lui-même »<sup>2</sup>. C'est pourquoi la doctrine de la science est dans ce cas définie comme une science de la liberté, une science de l'esprit en sa liberté, « en laquelle la spéculation et la loi morale s'unissent étroitement »<sup>3</sup>.

Dans l'écrit *Sur le concept* au contraire (introduction « objective »), il n'est nulle part question d'idéalisme, de moralisme, ni d'une liberté du sujet comme « pouvoir qui seul donne les prémisses sur lesquels [toute] la suite est édifiée »<sup>4</sup> : la philosophie se situe d'emblée sur le terrain de la science. Le problème fondamental de la WL semble alors bien différent :

« Comment le contenu et la forme d'une science en général, c'est-à-dire comment la science elle-même est-elle possible ? Ce en quoi une telle question trouverait sa réponse serait lui-même une science, *et précisément la science de la science en général.* »<sup>5</sup>

Si la WL ne contient pas dès ses prémisses, c'est-à-dire dans son projet même, une antinomie<sup>6</sup>, il faut que l'on puisse rattacher cette double définition de la doctrine de la science à une *source commune* et l'expliquer à partir d'elle. Nous supposons donc que cette dichotomie n'est ni accidentelle ni impensée, mais qu'elle est bien plutôt une expression de cette « duplicité qui court à travers tout le système de la raison »<sup>7</sup> et dont la WL se donne justement pour tâche de concevoir la *racine*. *Il nous faut donc voir s'il est possible d'obtenir un concept unitaire de la philosophie à partir duquel se laisse déduire sa disjonction en introduction subjective et objective, c'est-à-dire qui explique comment la WL peut être en même temps et par la même essence une science de la liberté et une science du savoir*. On supposera donc que le concept que Fichte se fait de la philosophie n'a pas varié au cours de

---

<sup>1</sup> Lettre de Fichte à Reinhold, 2 juillet 1795, GA III, 2, 345.

<sup>2</sup> Lettre de Fichte à Reinhold, 2 juillet 1795, GA III, 2, 344.

<sup>3</sup> ZE, SW I, 467 ; trad. fr. p. 275.

<sup>4</sup> ZE, SW I, 507 ; trad. fr. (modif.) p. 304.

<sup>5</sup> UdB, GA I, 2, 117 ; trad. fr. (modif.) p. 35.

<sup>6</sup> Telle est, on le verra plus loin, la thèse que Guérout a puissamment développée : « Ainsi, dès sa formation, la WL enveloppe une antinomie où est inscrite la nécessité de ses changements futurs. Elle l'enveloppe en vertu de la duplicité de ses origines. » (M. Guérout, *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 151)

<sup>7</sup> *Rappels, Réponses...*, SW V, 343 ; trad. fr. QA, p. 140.

son œuvre, et cette hypothèse ne pourra être validée que par le fait, c'est-à-dire en montrant l'accord et l'identité de fond de ces diverses introductions à la WL (en particulier l'écrit *Sur le concept* et les *Introductions à la doctrine de la science* de 1797).

Ce qui fait aussi l'importance de ce flottement, de ce *Schweben* du concept de WL entre sa face subjective, particulièrement prégnante dans les textes de la période d'Iéna, qui présentent le conflit de l'idéalisme et du dogmatisme comme un conflit d'*intérêt*, de *tempérament*, opposant l'individu désireux de liberté au fatalisme de l'homme dont le soi s'est perdu dans la chose, et sa face objective, exprimée dans de nombreux textes aussi bien en 1794 qu'en 1804 ou dans les exposés tardifs de Berlin, c'est qu'il est à l'origine d'un conflit d'interprétations majeur sur le sens du projet originel de Fichte, et par voie de conséquence sur l'unité et l'évolution de son œuvre après Iéna. Selon A. Philonenko, « la première philosophie de Fichte consiste, comme celle de Jacobi, à défendre la "non-philosophie" – qui s'affirme comme "foi" chez Jacobi et Fichte – contre toute philosophie. »<sup>1</sup> Philonenko ajoute certes – ce qui ne doit pas être négligé, sauf à caricaturer sa position – que Fichte se sépare de Jacobi par une volonté rationaliste de « fonder logiquement les thèses qui sont supposées par la vérité de la conscience commune »<sup>2</sup> ; mais il n'en reste pas moins que l'esprit de la première philosophie de Fichte tend selon Philonenko à « légitimer la vie empirique de l'homme dans le temps », à « justifier la δόξα »<sup>3</sup>, de sorte que la vision promue par la WL « n'est pas celle de la "science" ; c'est celle de la foi, la "foi" étant le dernier mot des *Principes*. »<sup>4</sup> C'est donc dans une nette proximité à Jacobi et à une certaine compréhension du kantisme, que Philonenko situe le projet fichtéen de la philosophie. Fichte a voulu réaliser le programme kantien : « abolir le *savoir* afin d'obtenir une place pour la *croissance*. »<sup>5</sup> La conséquence de cette interprétation est ainsi de détacher comme un bloc à part la première philosophie de Fichte, développée à Iéna, de l'œuvre postérieure, marquée

---

<sup>1</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 58

<sup>2</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 59. Cf. aussi A. Philonenko, « Traduction et commentaire de la lettre à F. A. Weissshuhn », in *Revue de théologie et de philosophie*, 123 (1991), p. 229-248, en particulier les notes 12 et 18.

<sup>3</sup> A. Philonenko, *ibid.*, p. 42.

<sup>4</sup> A. Philonenko, *ibid.*, p. 33.

<sup>5</sup> Cf. A. Philonenko, *ibid.*, p. 121. « Aux rhéteurs qui veulent ignorer la vérité de la conscience humaine, Fichte répond ainsi en des termes qui sont ceux de Jacobi, mais aussi ceux de Luther. La métaphysique est en vérité ignorance et seule la foi est connaissance de soi. » (*ibid.*, p. 340) Philonenko oppose l'inspiration luthérienne de Fichte à la vision grecque, platonicienne, du monde, comme une pensée de légitimation du sens commun à une pensée qui dévalorise le monde de l'existence temporelle et empirique (cf. *La liberté humaine...*, p. 73 note 52 et p. 91). Le paradoxe de cette interprétation veut sauver Fichte de la critique hégélienne, c'est qu'elle repose sur une compréhension du kantisme fort peu éloignée... de celle de Hegel ! Pour Hegel aussi, le dernier mot du kantisme est la foi, l'incapacité avouée de *connaître* Dieu et l'absolu (cf. Hegel, *Glauben und Wissen*, 1<sup>ère</sup> section).

par un retour de l'ambition spéculative et de l'idée de salut par la *θεωρία* : « Il n'est pas non plus interdit de penser que Fichte lui-même voulut s'affranchir de cette chaîne à partir de 1800. »<sup>1</sup>

À cette interprétation, I. Thomas-Fogiel a récemment opposé une toute autre lecture du projet fichtéen, dans laquelle c'est au contraire l'exigence de *scientificité* et la découverte d'un type nouveau d'argumentation transcendantale qui font la spécificité de la WL, et nullement la volonté éthique de limiter le savoir théorique pour retrouver la vérité de la conscience commune. Selon cette auteure, « à trop vouloir insister sur le souci initialement éthique, à *trop interpréter la fondation du théorique sur le pratique comme la seule expression d'une préoccupation morale*, une certaine interprétation de Fichte a conduit à une véritable moralisation de ses énoncés philosophiques. »<sup>2</sup>. Le sens du projet fichtéen n'est pas à chercher plus loin que dans le *nom* même de doctrine de la science : la WL est *la science de ce qui fait qu'une proposition est scientifique*, c'est-à-dire vraie ; et c'est dans la découverte d'un critère de vérité inédit (qu'I. Thomas-Fogiel nomme, en s'inspirant d'Austin, « auto-référentialité », accord du *dire* et du *faire*), bouleversant le concept traditionnel de la vérité comme adéquation *externe* de la pensée et de la chose, que résiderait l'apport propre de Fichte. Nous aurons l'occasion de revenir sur le contenu de ces interprétations antagonistes et sur les difficultés qu'elles soulèvent, mais il est important de remarquer que la seconde s'oppose à la première *d'une manière semblable à celle dont l'introduction objective de 1794 s'oppose aux introductions subjectives à la WL* : comme si chacun des deux interprètes avait isolé et absolutisé l'un des deux aspects du projet fichtéen (science de la *liberté* ou science de la *science*). La conséquence de ces lectures unilatérales est claire : de même que les exposés tardifs de la WL semblent inexplicables au point de vue où se place Philonenko, de même des déclarations comme celle-ci, dont on pourrait donner de nombreux exemples, restent incompréhensibles et pour tout dire ignorées dans l'interprétation de Thomas-Fogiel :

« C'est à juste titre que l'on dit : *la foi est l'élément de toute certitude*. Il fallait qu'il en fût ainsi, car la moralité, aussi certainement qu'elle est cela, ne peut en fin de compte se constituer que par elle-même et non par une contrainte logique. »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> A. Philonenko, *ibid.*, p. 59. Cette opposition tranchée entre le système d'Iéna et le reste de l'œuvre fichtéenne se retrouve chez des interprètes comme A. Renaut ou P.-P. Druet, partis des résultats de la thèse de Philonenko.

<sup>2</sup> I. Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation. Etude sur Fichte*, p. 286 (nous soulignons).

<sup>3</sup> *Ueber den Grund...*, SW V, 182 ; trad. fr. (modif.) p. 202.

Notre affaire est donc maintenant de développer les caractères de cette antinomie apparente entre les deux faces du projet fichtéen : science et liberté, intention théorique ou spéculative et intention pratique ou éthique. Mais cela, dans l'idée qu'il est possible de dénouer cette dualité en rendant manifeste que « cette duplicité des caractères, par laquelle nous saisissons inévitablement l'absolu – duplicité qui, eu égard à l'absolu, doit certes paraître étrange – *est elle-même un résultat de notre penser*, donc précisément d'un savoir »<sup>1</sup> ; toute antithèse est la décomposition par la conscience finie d'une synthèse qui est plus originelle que son penser séparateur.

---

<sup>1</sup> WL 1801-1802, §8, M. p. 23 (nous soulignons).

## Chapitre premier : Le besoin de science et la quête d'une évidence génétique

« Il y a en l'homme un besoin de science, et la doctrine de la science se fait fort d'y satisfaire. »<sup>1</sup>

### §1 – *L'intention scientifique : « réaliser la philosophie comme science »*<sup>2</sup>

« La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité. Collaborer à cette tâche, rapprocher la philosophie de la forme de la science – ce but atteint elle pourra déposer son nom d'*amour du savoir* pour être savoir *effectivement réel* (*wirkliches Wissen*) – c'est là ce que je me suis proposé. »<sup>3</sup> Ce mot de Hegel exprime l'ambition commune des philosophies de l'idéalisme allemand. Cette ambition trouve sa source chez Kant et Fichte. En affirmant que l'objet dont la philosophie est en quête depuis ses origines est *la science*, le savoir en tant que savoir *absolu*, à la fois immuable, substantiel, et en même temps synthétique et génétique, et qu'une science de ce savoir absolu est possible, Fichte est le premier à tirer la conclusion que le nom de philosophie, ce nom « qu'elle a jusqu'à présent porté par une modestie qui n'était pas excessive, le nom d'une érudition, d'un amour, d'une prédilection »<sup>4</sup>, doit être déposé et remplacé par celui de « *science* (*Wissenschaft*) » ou de « *doctrine de la science* (*Wissenschaftslehre*) »<sup>5</sup>. Mais c'est déjà la Critique qui, mettant en rapport la question de la possibilité des sciences *a priori* effectives et déjà constituées (mathématiques et physique) avec celle de la métaphysique, et demandant à propos de cette dernière : « d'où vient qu'on n'a pas pu trouver encore ici la sûre voie de la science ? Cela serait-il par hasard impossible ? »<sup>6</sup>, avait pour la première fois posé les termes du problème. Contrairement à une idée reçue, l'ambition de Kant est en effet bien de *réaliser la métaphysique comme science*, à condition de comprendre la métaphysique comme un savoir de la raison ou comme « l'inventaire, systématiquement ordonné, de tout ce que nous

<sup>1</sup> WL-NM, Introd., GA IV, 3, 326 ; trad. fr. p. 46.

<sup>2</sup> « La grande fin de la raison (...) qui est de réaliser la philosophie comme science. » (Rez. Aen., SW I, 3 ; trad. fr. p. 129)

<sup>3</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Préf., Gesammelte Werke, IX, p. 11 ; *Phénoménologie de l'esprit* [cité désormais: Ph. e.], trad. fr. par J. Hyppolite, p. 8.

<sup>4</sup> UdB, GA I, 2, 117-118 ; trad. fr. (modif.) p. 36.

<sup>5</sup> UdB, GA I, 2, 118 ; trad. fr. p. 36. « (...) "philosophie" ne signifie rien à proprement parler ; ce n'est que lorsqu'elle devient doctrine de la science que sa tâche lui est indiquée de manière déterminée. » (*Doctrine de l'Etat*, SW IV, 373 ; trad. fr. p. 65)

<sup>6</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [cité désormais KrV], B, XV ; *Critique de la raison pure*, trad. fr. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF 1944, p. 18.

possédons par raison pure »<sup>1</sup>. Le but de Kant est bien de « laisser à la postérité une métaphysique systématique construite sur le plan de la Critique de la raison pure »<sup>2</sup>. À la fin de l'*Introduction* de la première Critique, Kant insiste sur la distinction qu'il faut faire entre la *critique* et le *système*. Et le rapport qu'il établit entre les deux ne laisse aucun doute sur la finalité de son entreprise, qui est de réaliser la philosophie (métaphysique) comme science, c'est-à-dire comme système : « la Critique est plutôt la préparation nécessaire au développement d'une métaphysique bien établie en tant que science qui doit être nécessairement traitée d'une manière dogmatique et *strictement systématique* (...) »<sup>3</sup>.

Notre propos n'est pas de remonter le cours historique de cette détermination de la philosophie comme science – ce qui ne pourrait se faire qu'en se tournant vers Platon et Aristote, les premiers à avoir soulevé et déterminé la question – ni d'examiner dans quelle mesure la manière dont Kant pose le problème de la scientificité de la philosophie se distingue des voies du rationalisme classique. Ce qui nous importe ici, c'est de montrer *en quel sens la science est pour Fichte la détermination essentielle du concept de philosophie*, au point que la philo-sophie, une fois parvenue à la claire conscience de ce qu'elle cherchait, doit abandonner le nom qui désignait sa quête et se nommer désormais, conformément à son essence *réalisée*, la Science – cette science qui, en tant que science fondamentale, est seule entre toutes tenue à la perfection, c'est-à-dire à l'achèvement (*Vollständigkeit*)<sup>4</sup>.

À cette fin, quatre considérations sont nécessaires. La première concerne ce que Fichte pose dans certains textes comme l'unique condition nécessaire pour comprendre la WL, à savoir la maîtrise d'une connaissance scientifique déterminée. La seconde touche à la caractérisation du savoir philosophique par rapport au savoir commun d'une part, au savoir des sciences particulières d'autre part. La troisième, à l'opposition de Fichte aux thèses de Jacobi sur la révélation de la vérité par la perception (*Wahrnehmung*). Enfin, en rappelant que l'insuffisance du kantisme est pour Fichte essentiellement une insuffisance de systématicité, c'est-à-dire de *scientificité*, on pourra comprendre pourquoi la détermination de la philosophie

---

<sup>1</sup> KrV, A, XX ; trad. fr. p. 10. Définition à laquelle correspond celle que donne Fichte dans *Sur le concept* (la métaphysique n'est pas une « doctrine des prétendues choses en soi » mais « une déduction génétique de ce qui survient dans notre conscience », GA I, 2, 159 ; trad. fr. p. 23).

<sup>2</sup> KrV, B, XXX ; trad. fr. p. 24.

<sup>3</sup> KrV, B, XXXVI ; trad. fr. p. 26 (nous soulignons).

<sup>4</sup> Cf. KrV, B, XXIV ; trad. fr. p. 21. Fichte ne dit pas autre chose : la WL est la seule science qui est tenue à la totalité, à la *Vollendung*, cf. UdB, §4, GA I, 2, 131 (note) ; trad. fr. p. 49 (note).

comme science de la science paraît exclure toute fondation d'ordre pratique, éthique ou religieuse<sup>1</sup>.

*Le préalable scientifique.* Si « l'objet de la doctrine de la science est la science en général (*die Wissenschaft überhaupt*) »<sup>2</sup>, il est en premier lieu nécessaire, pour comprendre son projet, de former et de posséder un concept de ce qu'est le *scientifique* dans sa généralité. Nul ne peut saisir l'objet de la WL qui ne sait pas au préalable *ce qu'est* la science. Sans connaissance de ce concept, la WL est littéralement sans objet et elle s'abîme pour celui qui l'étudie en un discours sur rien. Et il faut même aller plus loin : l'obtention et la possession d'un tel concept sont *l'unique présupposition* de la WL, dès lors qu'elle n'est « précisément rien d'autre que l'intuition du savoir *présupposé* et à *présupposer* par elle (savoir de l'acte de tirer une ligne, du triangle, etc.) »<sup>3</sup>.

Mais quel est cet unique objet dont s'occupe la doctrine de la science, c'est-à-dire que faut-il entendre par « savoir » ou par « science en général » ? L'exposé de 1801 en donne une définition nominale que l'on retrouve en 1794 comme en 1804. Posséder un savoir, c'est posséder « une permanence, une solidité et une inébranlabilité du représenter »<sup>4</sup>, sur laquelle le sujet sait qu'il peut se reposer immuablement. La science est la connaissance de la vérité. « Mais qu'est-ce que la *vérité* et que cherchons-nous proprement lorsque nous la cherchons ? Rappelons-nous simplement ce que nous ne laissons pas valoir comme vérité : lorsque quelque chose peut être *ainsi*, ou *encore ainsi* ; c'est-à-dire la multiplicité et la muabilité de la façon de voir (*die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Ansicht*). La vérité est par conséquent unité absolue et immuabilité de la façon de voir (*absolute Einheit und Unveränderlichkeit der Ansicht*). »<sup>5</sup> Cette définition n'est certes que formelle, mais il est possible d'en préciser le sens. Dans les nombreux textes introductifs que Fichte publie entre

---

<sup>1</sup> Nous examinons donc la première face de l'antinomie, opposée à celle isolée par A. Philonenko, qui soutient au contraire, et non sans raison, on le verra, que « les valeurs que Fichte se propose de défendre demeurent essentiellement religieuses. » (*La liberté humaine...*, p. 65 ; cf. aussi p. 72, qui souligne « le caractère religieux » de la notion du moi.)

<sup>2</sup> *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre* [cité dorénavant : *Züricher Vorlesungen...*] GA IV, 3, 23.

<sup>3</sup> WL 1801-1802, §4, M. p. 16 ; trad. fr. p. 37 (nous soulignons).

<sup>4</sup> WL 1801-1802, §1, M. p. 10 ; trad. fr. p. 33. *Sur le concept* parle d'une « vision de l'inséparabilité d'un contenu déterminé et d'une forme déterminée » (UdB, §2, GA I, 2, 123 ; trad. fr. (modif.) p. 42), la WL 1804 d'une substance « restant toujours égale à soi en toute variation des objets » (WL 1804-II, 3<sup>e</sup> conf., M. p. 24 ; trad. fr. p. 24), et le §1 de la GWL de quelque chose qui, dans le moi, « est toujours égal (*gleich*), toujours un et identique à soi » (GWL, SW I, 94 ; OCPP p. 19).

<sup>5</sup> WL 1804-II, M. p. 7 ; trad. fr. p. 3.



1800 et 1802, un même exemple revient sans cesse pour caractériser cette *Unveränderlichkeit* du savoir : celui de la construction géométrique d'un triangle.<sup>1</sup> Soit un angle donné dont je tire les deux côtés déterminés. Je peux *voir*, par une intuition qu'il faut qualifier d'*intellectuelle*, qu'il n'existe absolument qu'une seule ligne droite déterminée pour relier entre elles les deux extrémités des côtés. Ce que j'intuïtionne alors, ce n'est pas une ligne sensible particulière, comme cette ligne matérielle par laquelle je représente ou schématise mon intuition, mais un acte *a priori* de mon esprit et la loi qui détermine cet acte. Autrement dit je peux *savoir* qu'un angle *quelconque* ne peut être fermé que par *une seule* ligne droite *déterminée*. Un tel savoir excède manifestement celui de la perception sensible (*Wahrnehmung*), car j'affirme cette propriété géométrique avant toute épreuve comme valant à la fois *de* tous les angles possibles et *pour* tous les êtres raisonnables possibles, dans une double universalité du *von* (*de* tous les triangles...) et du *für* (*pour* tous les sujets pensants...). Or il est impossible de *percevoir* l'infini. Il s'agit donc là de ce que Fichte nomme au sens strict et scientifique une *intuition* (*Anschauung*). L'intuition est ce en quoi tout savoir repose et consiste.<sup>2</sup> Ce savoir livré par l'intuition est le savoir au sens propre, c'est-à-dire le savoir *scientifique*, dont les deux caractéristiques sont d'enfermer une *infinité* ou une itérabilité à l'infini (Fichte parle de *Wiederholbarkeit ins Unendliche*<sup>3</sup>) et d'apparaître comme absolument *nécessaire* (je ne peux pas penser qu'il *puisse* en aller autrement). C'est la raison pour laquelle la vérité se caractérise par cette « inébranlabilité » qui prend subjectivement la forme d'un *sentiment de la certitude*.

Toutefois, l'objet de la WL n'est pas limité à un domaine *particulier* du savoir, comme l'est le savoir géométrique qui s'occupe exclusivement de l'activité de la raison dans la construction de l'espace pur. La doctrine de la science a pour objet le savoir *en général*, la présentation de la vérité même.<sup>4</sup> D'où la nécessité, dans un second temps, d'opérer une *abstraction* sur le savoir particulier qui nous a servi de point de départ, afin de dégager le

<sup>1</sup> Cf. *Zur neuen Bearbeitung der WL* (1800), GA II, 5, 335 ; WL 1801-1802, §1 ; *Rapport clair comme le jour* (SW II, p. 370-373) ; *Antwortsschreiben an Herrn Prof. Reinhold* (SW II, p. 506-507) ; lettre à Schelling du 31 mai 1801 (trad. fr. in *Correspondance*, p. 117-118), etc.

<sup>2</sup> « Cet acte absolu de réunion et de saisie en un regard de la multiplicité d'un représenter (*absolutes Zusammenfassen und Uebersehen eines Mannigfaltigen vom Vorstellen*), (...) s'appelle dans l'exposé qui suit et de manière générale dans la doctrine de la science, une *intuition*. Dans cette construction [du triangle], on a trouvé que c'est seulement dans l'intuition que le savoir repose et consiste. » (WL 1801-1802, §2, M. p. 13 ; trad. fr. (modif.) p. 35)

<sup>3</sup> *Antwortsschreiben*, SW II, 507. Dans les dernières introductions de Berlin (l'*Introduction à la philosophie* de 1810 et l'*introduction générale de la Doctrine de l'Etat* de 1813), Fichte remplacera l'exemple géométrique de la construction du triangle, par un exemple de physique, portant sur la gravitation.

<sup>4</sup> « Que doit faire la philosophie, d'après ce que l'on exige généralement d'elle ? Sans aucun doute : exposer la vérité (*die Wahrheit darstellen*). » (WL 1804-II, 1<sup>ère</sup> conf., M. p. 7 ; trad. fr. p. 2.)

concept du savoir ou de la science *en général* : car « lorsque je sais quelque chose, et ensuite autre chose, etc., le contenu du savoir change, mais le fait que je sache ne change pas – c'est cette permanence, cette stabilité, que Fichte appelle explicitement la "substantialité" du savoir. »<sup>1</sup> Tel est, résumé de façon sommaire, le procédé de construction ou de dégagement du savoir absolu à partir de l'expérience d'un savoir scientifique particulier. Ce n'est pas le lieu de l'analyser en détail : le seul fait qu'il nous importe ici de relever, c'est qu'il paraît impossible de s'élever au concept de savoir *en général*, si l'on n'a pas au préalable eu l'expérience effective de la certitude contenue dans un savoir scientifique *particulier*. *Ce serait donc là la véritable condition d'accès à la WL*. Si la WL peut être définie comme une « *mathesis* de la raison elle-même »<sup>2</sup>, différant de la géométrie en ce que celle-ci embrasse le système de nos constructions et limitations de l'espace, tandis que la WL « embrasse le système de la raison entière »<sup>3</sup>, il est alors clair que l'on ne peut étudier et comprendre la WL si l'on n'a pas d'abord fait l'expérience de cet « acte de l'évidence », dont Fichte dit dans une lettre à Schelling : « c'est là mon *point fondamental* »<sup>4</sup>. Dans l'annonce de la publication d'un nouvel exposé de la doctrine de la science (*Seit sechs Jahren...*), Fichte écrit ainsi :

« Je souhaiterais que l'on ne se lance pas dans l'étude de la doctrine de la science sans une certaine connaissance des mathématiques – le seul procédé existant qui soit matériellement rigoureusement scientifique – sans une vision claire (*helle Einsicht*) de l'*évidence immédiate* et de l'*universalité* des postulats et théorèmes mathématiques. »<sup>5</sup>

Dans les manuscrits préparatoires de la WL 1801, Fichte ajoute : « Le procédé [de la WL] est tout à fait comparable à celui des mathématiques. Il est prouvé dans l'intuition [que] je ne peux pas [faire] autrement. Les démonstrations mathématiques sont elles aussi de simples indications pour nous conduire au point où a lieu l'intuition. Il s'agit donc bien d'une *règle*

---

<sup>1</sup> A. Schnell, *Réflexion et spéculation...*, p. 30. Cf. sur ce point le dernier alinéa du §1 de la WL 1801-1802 ou le troisième alinéa de la 3<sup>e</sup> conf. de la WL 1804-II, qui décrivent cette opération d'abstraction destinée à établir le concept du savoir pur dans sa généralité.

<sup>2</sup> *Seit sechs Jahren...* (1800), GA I, 7, 160. Le texte intitulé « Seit Sechs Jahren » (parce qu'il débute par ces mots) est l'annonce, datée de novembre 1800 mais publiée par Fichte au début de l'année 1801, de la publication d'une nouvelle exposition de la doctrine de la science (qui ne verra finalement jamais le jour). Il contient des pages remarquablement importantes sur le mode de connaissance philosophique de la WL dans son rapport au mode de connaissance mathématique (GA I, 7, p. 153-164). Cf. également GA II, 5, 344 (note) : « La WL est la *mathesis* de l'esprit. Dans la mathématique au sens propre, on ne considère que les *produits* de la construction ; ici c'est le construire lui-même qui est considéré. »

<sup>3</sup> *Ibid.*, GA I, 7, 160.

<sup>4</sup> « Imaginez, p. ex., qu'entre deux points il ne passe qu'une seule ligne droite. En premier lieu, vous avez précisément ici votre se *saisir et pénétrer* (*Ihr sich Erfassen u. Durchdringen*), l'acte de l'évidence ; et c'est là mon *point fondamental*. » (Lettre de Fichte à Schelling du 31 mai 1801, in *Corresp.*, p. 117.)

<sup>5</sup> *Seit sechs Jahren...*, GA I, 7, 160.

(*Lehrsatz*) – seulement pas à partir de concepts. C’est pourquoi je préfère maintenir [le mot de] *théorème* (*Theorem*). »<sup>1</sup>

Pour Fichte, comme pour Platon ou Spinoza<sup>2</sup>, l’étude des mathématiques est donc une propédeutique nécessaire au savoir philosophique, à cette science que la *République* nomme pour sa part dialectique et qu’elle caractérise par l’anhypothéticité. Dans la série des sciences qui doivent mener l’apprenti philosophe jusqu’à la νόησις (par opposition à la διάνοια, connaissance rigoureuse mais dégradée, au-delà de laquelle les sciences hypothétiques ne peuvent pas aller), les sciences mathématiques sont selon Platon les premières car elles ont pour effet « d’attirer l’âme de ce qui naît à ce qui est »<sup>3</sup>, c’est-à-dire de l’appréhension du devenir multiple à l’intuition de l’immuable. La propédeutique fichtéenne à la philosophie est certes moins détaillée que la lente ascension platonicienne qui, passant par l’arithmétique, la géométrie, l’astronomie, la stéréométrie, l’harmonie, finit par conduire le disciple à la science ultime de la dialectique<sup>4</sup>, mais il n’en reste pas moins que comme chez Platon, l’expérience de la vérité comme immuabilité qu’elle procure fait de la mathématique un préalable nécessaire à la philosophie : « la géométrie oblige à contempler l’essence »<sup>5</sup>, dit Platon ; elle oblige, dirait Fichte, l’esprit à s’intuitionner comme actif, à comprendre que le monde effectif est soumis à des lois nécessaires qui ne sont pourtant que les lois de sa propre essence, celle de la raison comme pouvoir de construire.

*Savoir historique et savoir scientifique.* La représentation des degrés du savoir par l’image d’une ligne coupée en deux parties inégales (l’une représentant la connaissance sensible, l’autre la connaissance intelligible, chacune comprenant en elle à nouveau deux parties inégales), que l’on rencontre à la fin du livre VI de la *République*<sup>6</sup>, outre qu’elle se retrouve de façon étonnamment proche dans le *Traité de la réforme de l’entendement*<sup>7</sup>, est

---

<sup>1</sup> *Zur neuen Bearbeitung...*, GA II, 5, 335.

<sup>2</sup> « (...) cette seule raison, certes, eût suffi pour que la vérité demeurât à jamais cachée au genre humain, si la Mathématique, qui s’occupe non des fins, mais seulement des essences et des propriétés des figures, n’avait montré aux hommes une autre règle de vérité. » (*Ethique*, I, Appendice, éd. Pléiade, p. 349.)

<sup>3</sup> Platon, *ibid.*, 521d ; trad. fr. (modif.) p. 1111.

<sup>4</sup> *Rép.* VII, 521c-535a. « Il faut les exercer dans un grand nombre de sciences, pour voir si leur esprit est capable de soutenir les plus hautes études. » (503e-504a). C’est peut-être avec l’échelle comtienne des sciences menant des mathématiques au savoir synoptique de la sociologie que la proximité est la plus grande.

<sup>5</sup> *Rép.* VII, 526e.

<sup>6</sup> *Rép.* VI, 509e-511e.

<sup>7</sup> Dans le *Traité de la réforme*, Spinoza distingue comme Platon quatre modes de connaissance, divisés en deux groupes (d’un côté la connaissance vague et la connaissance par oui-dire, qui s’apparente à la connaissance sensible, de l’autre la connaissance déductive et la connaissance intuitive, qui sont des connaissances rationnelles, intelligibles), et il oppose également à l’intérieur du second groupe le savoir discursif ou déductif au savoir intuitif, reconnaissant finalement à ce dernier seul le statut de savoir scientifique certain. Cf. *Traité de la*

aussi la première formulation claire de l'opposition que le rationalisme classique définira comme celle du savoir *historique* et du savoir *scientifique*. Considérons un instant la seule section de la connaissance intelligible. En elle, l'opposition passe entre les sciences qui partent d'hypothèses qu'elles ne remettent plus en question par la suite (comme les mathématiques, l'astronomie, etc.) – et qui, en raison de cette hypothéticité, ne devraient selon Platon pas porter le nom de sciences – et la dialectique, seule science au sens propre du mot, dans la mesure où elle remonte jusqu'à un principe é-vident et anhypothétique. En revanche, si l'on considère le rapport de la connaissance intelligible et de la connaissance sensible, l'opposition est toute autre : dans ce cas, connaissances hypothétiques et connaissance anhypothétique *méritent en commun le nom de science* (ἐπιστήμη), dans la mesure où elles sont toutes démonstratives, tandis que les connaissances sensibles relèvent au mieux de la *croyance* (πίστις), au pire de l'illusion imaginative (εἰκασία). Qu'elle s'attache aux objets sensibles eux-mêmes ou seulement aux images illusoires que ces objets renvoient, la connaissance sensible est en fait une croyance plutôt qu'un savoir : elle se borne à accorder foi à un donné dont elle ne rend pas raison, qu'elle ne rend pas rationnel. Elle est comparable à ce que les Modernes appelleront une connaissance *historique* : simple réception d'un donné factuel sans pénétration de l'élément rationnel (songeons par exemple à l'opposition leibnizienne des vérités de fait et des vérités de raison<sup>1</sup>). Cette opposition se retrouve chez Fichte : avant toute distinction au sein du *genus* de la connaissance scientifique, la philosophie se caractérise par son appartenance à ce genre commun de la scientificité (*Wissenschaftlichkeit*), opposé à ce que Fichte nomme le savoir commun, naturel, ou encore historique.

« Tout savoir historique a en commun d'être le savoir d'un donné, d'une perception, d'un phénomène. Le savoir scientifique est au contraire celui qui, dépassant la perception, se dirige vers le fondement du phénomène. »<sup>2</sup>

Dépassement du donné perceptif de l'expérience immédiate, recherche du fondement (*Grund*), défini comme une *loi* non perceptible par les sens : cette attitude est, comme le

---

*réforme...*, §19-23 (éd. Pléiade p. 107-109). Fondant les deux premiers modes en un seul, il n'en conservera que trois dans l'*Ethique* : *imaginatio*, *ratio* et *scientia intuitiva*. Cf. *Ethique*, II, 40, scolie II.

<sup>1</sup> « Les hommes agissent comme les bêtes, en tant que les consécutives de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire ; ressemblant aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie ; et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en empirique, parce que cela s'est toujours fait ainsi, jusqu'ici. Il n'y a que l'astronome qui le juge par raison. » (*Monadologie*, §28.)

<sup>2</sup> *Einleitung 1810*, SWV I, 204. Cf. le cours sur *Les Faits de la conscience* de 1810-1811 : « l'essence de toute science consiste dans le fait de s'élever, au moyen de la pensée, d'un [fait] perçu sensible quelconque à son fondement suprasensible. » (SWV I, 229).

montre en détail l'*Introduction* de 1810, commune à toute démarche scientifique, qu'elle soit celle du mathématicien, du physicien ou du théoricien de la science, et elle s'oppose en bloc à la connaissance commune (*gemeine Erkenntnis*), rivée à la perception du *fait* comme tel. Dans celle-ci, l'homme « se contente d'avoir trouvé qu'il en est ainsi, sans demander de quelle manière et pour quelles raisons cela vient à en être ainsi. »<sup>1</sup> Comme Platon et comme Spinoza, Fichte caractérise cette connaissance par la *croyance* (*Glaube*). Mais si l'homme « n'arrête pas ses pensées au fait, ne se contente pas de la simple perception, mais demande un savoir des raisons (*Gründe*) de ce qu'il perçoit », alors prend naissance un tout autre type de connaissance, qu'il faut qualifier de *savante* ou de *scientifique* (*gelehrte Erkenntnis*). Le scientifique « ne se satisfait pas de la connaissance factuelle, mais réclame une connaissance génétique », il ne se contente pas de la connaissance du *dass* (le fait *que* la chose est), mais il veut « voir comment (*wie*) la chose est engendrée »<sup>2</sup>. Or la connaissance des fondements du donné factuel est précisément ce qu'il faut selon Fichte entendre sous le terme de *déduction* (*Ableitung, Deduktion*). Dédire un fait de la conscience (par exemple le fait que certains objets m'apparaissent comme étant des *alter ego*, le fait de la conscience morale, de la représentation de l'espace ou encore le fait de la croyance en Dieu), c'est montrer de quel acte nécessaire de la raison il est le produit, et ce concept de la déduction revient à définir la philosophie comme la présentation du système des actes que l'esprit doit nécessairement accomplir pour parvenir à une complète conscience de soi.<sup>3</sup> Ainsi, on peut dire que l'essence de la connaissance scientifique, et par voie de conséquence, de la connaissance philosophique, réside dans la génétisation de ce qui est factuellement donné dans l'expérience, autrement dit dans la *déduction* :

« l'essence de *ma* philosophie et, d'après moi, de toute philosophie, consiste exclusivement dans un déduire (*lediglich im Deduciren bestehe*). »<sup>4</sup>

*L'évidence du savoir philosophique – Fichte contre Jacobi.* Mais d'où la déduction doit-elle partir ? Autrement dit comment caractériser le point stable à partir duquel l'ensemble du donné factuel *nécessaire* ou *fondamental*<sup>5</sup> pourra être déduit ? C'est sur cette

<sup>1</sup> SL, SW IV, 13 ; trad. fr. p. 19.

<sup>2</sup> SL, SW IV14 ; trad. fr. (modif.) p. 20 pour les trois citations.

<sup>3</sup> La métaphysique n'est pas « une doctrine des prétendues choses en soi », mais elle est « une déduction génétique de ce qui survient dans notre conscience » (UdB, GA I, 159 ; trad. fr. p. 23).

<sup>4</sup> *Aus einem Privatschreiben*, SW V, 395 ; trad. fr. (modif.) QA, p. 189.

<sup>5</sup> Contrairement à un contre-sens populaire longtemps répandu (et sans parler du malentendu philosophique sur le sens du concept fichtéen de déduction, qui se retrouve dans la lecture que Bergson fait de la WL), il n'a jamais

question que Jacobi traçait le partage entre la philosophie ou le savoir et la non-philosophie ou non-savoir. Fichte et Jacobi semblent au moins d'accord sur un point : « au fondement de toute démonstration gît quelque chose d'absolument indémontrable. »<sup>1</sup> Puisque la WL doit établir le principe de tout savoir, donc de toute démonstration, et en partir, son principe est nécessairement indémontrable. Mais Jacobi en tire la conclusion que, puisque cet absolu qui fonde tout savoir doit être quelque chose d'*immédiat*, il est l'objet d'une *croyance*, d'une *foi*, autrement dit d'une perception immédiate (*unmittelbare Wahrnehmung*). Lorsque Jacobi écrit que la fin dernière que poursuit le penseur est « ce qui ne peut pas être expliqué, ce qui est insoluble, immédiat, simple »<sup>2</sup>, il faut comprendre que cette immédiateté n'est pas rationnelle, d'où le terme de révélation (*Offenbarung*) que Jacobi emploie à son propos : « Si tout *assentiment* (*jedes für Wahr halten*), qui ne provient pas de fondements rationnels, est foi (*Glaube*), alors il faut que la conviction tirée de fondements rationnels vienne elle-même de la foi et reçoive d'elle seule sa force. »<sup>3</sup> Qu'en est-il chez Fichte ? Trouve-t-on chez lui la même opposition entre la science et la foi ? La WL veut remonter jusqu'au principe absolu de tout savoir. Précédant toute démonstration, ce principe est indémontrable ; mais est-il comme chez Jacobi de l'ordre de la croyance ? Ce n'est pas ainsi que Fichte le caractérise dans les WL de 1794 ou de 1804, mais plutôt par le concept rationnel de l'*évidence*. Fichte ajoute toutefois que cette évidence du savoir absolu diffère de celle qui appartient aux principes des sciences particulières. Précisons ce point.

Jusqu'à présent, nous avons en effet souligné l'appartenance de la WL au genre commun du savoir scientifique, appartenance qui explique qu'elle s'oppose, au même titre que la mathématique ou la physique, au savoir commun perceptif, qui se contente d'accueillir et d'associer les données sensibles. Mais comme dans l'image platonicienne de la ligne, le savoir scientifique est selon Fichte *double* et contient lui-même une opposition capitale entre deux types de savoirs scientifiques : « partout dans le monde des sciences, sauf dans la doctrine de la science, on ne peut trouver – j'entends dans les *premiers* principes – aucune autre évidence que l'évidence *factuelle*. » Ainsi, la mathématique prétend comme la

---

été question pour Fichte de « déduire » le donné particulier, dans sa contingence. « Seule la légalité du savoir peut être appréhendée comme telle (...). Ce que peut être l'informe, le contingent (ce qui est sans loi), on ne saurait le dire. Les hommes vulgaires exigent qu'on leur déduise leur plume et les sottises qu'elle écrit. Ils n'ont rien à faire ici. En effet, seul est déductible ce qui est sous la loi, qui est ce qui est véritablement réel. » (WL 1812, trad. fr. (modif.) p. 34) Cf. également *Rapport clair comme le jour*, SW II, 352 : la doctrine de la science « limite ses affirmations (...) aux *déterminations premières et fondamentales de la conscience* » et n'entreprend pas de déduire les « puissances » supérieures, libres, de la conscience.

<sup>1</sup> Fichte, ZE, SW I, 508 ; OCPP (trad. modif.) p. 305. Fichte en appelle d'ailleurs explicitement à Jacobi dans ce passage (« À ce sujet encore ils auraient pu s'instruire en lisant Jacobi. »)

<sup>2</sup> Jacobi, *Lettres à Mendelssohn*, éd. Meiner p. 35 ; trad. fr. p. 119.

<sup>3</sup> Jacobi, *ibid.*, éd. M. p. 113 ; trad. fr. (modif.) p. 187.

philosophie à l'évidence ; mais « bien que dans sa progression, elle devienne certes génétique, ses principes ne sont cependant susceptibles que d'une évidence factuelle et d'aucune autre. »<sup>1</sup> Contrairement à Jacobi, Fichte affirme donc que *si la philosophie diffère des autres sciences, ce n'est pas parce qu'elle abandonne, mais au contraire parce qu'elle radicalise l'exigence d'intelligibilité propre à toute connaissance scientifique*. S'il est véritablement absolu, le savoir dont elle part ne peut pas être simplement donné « de façon immédiate dans une intuition factuelle »<sup>2</sup>, mais il doit se produire comme une évidence *génétique*, c'est-à-dire dans une évidence qui se construit et s'engendre elle-même de façon absolue.<sup>3</sup> La WL se distingue des autres sciences en ce qu'elle vise à atteindre *la source vivante de l'évidence*, c'est-à-dire à saisir et à concevoir l'*acte* producteur de l'évidence ou du savoir, le *Satz des Wissens*, comme Fichte le dit déjà en 1794.<sup>4</sup> La connaissance qu'on en a est certes *immédiate* (*man weiß es unmittelbar*), mais ce n'en est pas moins une *connaissance* pour cela : « on sait ce qu'il [cet acte] exprime, parce que de façon générale on possède un savoir »<sup>5</sup>. Pour le dire autrement, « l'objet des autres sciences est quelque chose de su (*ein Bewußtes*) ; l'objet de la philosophie est le savoir même (*das Wissen selbst*) »<sup>6</sup>, l'*acte* par lequel tout savoir particulier est un *savoir*.

C'est donc ici, dans la proximité d'un même recours à l'indémontrable, que l'opposition de Fichte à Jacobi est la plus tranchée, lui qui définissait sa pensée comme une « non-philosophie (*Unphilosophie*) dont l'essence réside dans le non-savoir »<sup>7</sup>. Pour Fichte au contraire, à la source de tout savoir déterminé se trouve le savoir même, dans son absoluité. Parce que Jacobi partage – ou croit partager – la conception fichtéenne et classique du savoir scientifique comme déduction, comme *genèse*, il estime que la science ne peut justement pas nous mener à l'appréhension de la vérité. Le mot célèbre des *Lettres à Mendelssohn* selon lequel « nous naissons tous dans la foi »<sup>8</sup> pourrait certes être rapproché de maintes déclarations de Fichte, l'un et l'autre soulignant – sans se référer à Aristote – que toute conviction due à des preuves, toute connaissance démontrée, suppose une certitude de

<sup>1</sup> WL 1804-II, 3<sup>e</sup> conf., M. p. 30 ; trad. fr. p. 14 (pour les deux citations). Fichte retrouve ici la logique de l'argumentaire de *République* VI, 510b-511d.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 3<sup>e</sup> conf., M. p. 30 ; trad. fr. p. 14.

<sup>3</sup> Cette opposition entre évidence factuelle et évidence génétique est déjà présente au §1 de la GWL, dans l'opposition entre la première partie du raisonnement qui établit le Je suis comme simple *Tatsache* (points 1 à 5) et la deuxième partie, qui parvient à le pénétrer comme expression d'une *Tathandlung* (points 6 à 10).

<sup>4</sup> Cf. UdB, GA I, 2, 121 (l. 4-5) ; trad. fr. p. 39.

<sup>5</sup> UdB, *ibid.* (l. 8) ; trad. fr. (modif.) p. 39 – je développe intentionnellement la phrase très dense de Fichte : « man weiß was er aussagt, weil man überhaupt weiß. »

<sup>6</sup> *Einleitung 1810*, SWV I, p. 217.

<sup>7</sup> Jacobi, *Lettre à Fichte*, trad. fr. p. 47.

<sup>8</sup> Jacobi, *Lettres à Mendelssohn*, éd. Meiner p. 113 ; trad. fr. p. 186.

première main qui est indémontrable. Puisque la *déduction*, dépliement purement formel d'un contenu qui la précède, ne peut nous apporter aucune connaissance nouvelle et réelle ; puisqu'elle n'est qu'une *analyse*, une décomposition ou encore une mise en forme d'un donné originel qu'elle ne peut pas produire, il lui faut recevoir son contenu par un autre canal, par le moyen de cette saisie immédiate du vrai qu'est la perception (c'est ainsi, on le sait, que Jacobi comprend le mot *Wahr-nehmung*). Jacobi en tire donc la conclusion que seul le contact du *sentir* donne accès à une réalité vraie, à une réalité qui n'est pas seulement pensée, conçue (abstraite) ; le monde nous est *révélé*. Ainsi, c'est « par la foi que nous savons que nous avons un corps et qu'il y a en dehors de nous d'autres corps et d'autres êtres pensants »<sup>1</sup>. Comme on l'a vu, Fichte ne conteste nullement (et qui la contesterait ?) la priorité *chronologique* de ce savoir de la conscience commune. Mais le désaccord vient de ce que pour Jacobi, toute entreprise de justification logique de ces convictions aboutit fatalement à supprimer leur vérité, à dissoudre leur absoluité. Celui qui entreprend de fonder ou de déduire ce sentiment *naturel* de l'extériorité de l'être, d'où découle la conviction de l'existence d'un être absolu et infini hors de nous, ne peut qu'aboutir au spinozisme et à la dissolution de toutes les croyances morales. L'opposition de l'immédiateté et de la médiation est ici totale et bien peu satisfaisante pour la raison, comme Hegel le remarquera après Fichte. Car Jacobi ne dit pas seulement que nous *naïssons* tous dans la foi (ce que chacun accorderait), mais encore que nous *devons rester* dans la foi et refuser de nous engager dans une explication nécessairement destructrice des fondements de cette foi.<sup>2</sup> S'engager dans cette recherche conduit en effet inmanquablement à transformer la réalité vécue et sentie en un rêve, les choses n'étant plus qu'une projection inconsciente et illusoire de la conscience. Pour Fichte au contraire, « *la science, partout où elle est possible, est une fin en soi* »<sup>3</sup>, et l'homme *doit* s'extraire de sa foi première et naïve pour devenir par lui-même et pour lui-même ce qu'immédiatement il n'est qu'en soi et par la nature. Le différend avec Jacobi semble ici parfaitement assumé :

« Ne vaudrait-il alors pas mieux se passer totalement de la philosophie et conseiller à celui qui a perdu cet abandon naïf en sa raison de s'en tenir à la foi en la vérité de sa conscience ? Si l'homme croit naïvement en sa conscience, c'est fort bien, mais telle n'est pas la destination de l'humanité ; celle-ci est en quête incessante de connaissances fondées ; (...) celui qui s'est laissé entraîner au doute philosophique ne peut plus être ramené en arrière ; toujours, il cherchera à vaincre ses doutes. (...) Or la tâche pratique est de vaincre ce doute, de réconcilier l'homme avec lui-même, *de sorte que ce soit par conviction et d'une manière fondée qu'il ajoute foi en sa conscience*, comme il le faisait auparavant par instinct de raison.

<sup>1</sup> Jacobi, *Lettres à Mendelssohn*, Meiner p. 114 ; trad. fr. p. 187.

<sup>2</sup> Jacobi, *ibid.*, M. p. 113 ; trad. fr. p. 186 : « nous naissons tous dans la foi et devons rester dans la foi. »

<sup>3</sup> SL, SW IV, 15 ; trad. fr. (modif.) p. 20 (nous soulignons).



Le but entier de l'éducation de l'homme est de faire de lui par le travail ce qu'il était auparavant sans travail. (...) Il y a en l'homme un besoin de science et la doctrine de la science se fait fort d'y satisfaire. »<sup>1</sup>

*Le rapport de la doctrine de la science au kantisme et la limitation théorique du projet transcendantal kantien.* Nous n'examinerons pas ici tout le rapport riche et complexe de Fichte à la philosophie kantienne, qui débute comme on le sait par la lecture enthousiaste des trois Critiques à l'été 1790. Il nous importe seulement de relever deux points qui pourraient confirmer que l'intention originelle de la WL est d'ordre théorique. Le premier concerne ce que Fichte estime être l'insuffisance principale de la philosophie critique, le second la proximité étroite entre la définition du problème de la philosophie que donne la *Critique de la raison pure* et celle que livrent les introductions que nous avons appelées *objectives* à la doctrine de la science.

En premier lieu donc, il y a donc le reproche constant et fondamental que Fichte adresse à la philosophie critique depuis 1793 : l'insuffisance du kantisme tient à un manque de *scientificité*, c'est-à-dire de systématisme. Lorsque Fichte affirme : « Kant n'a pas établi de système, il a seulement écrit des critiques, c'est-à-dire des recherches préliminaires sur la philosophie »<sup>2</sup>, il s'appuie sur la lettre de certains passages bien connus des *Préfaces* et de l'*Introduction* de la première Critique, déjà exploités par Reinhold dans son *Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation* de 1789.<sup>3</sup> Mais le jugement de Fichte va plus loin : selon lui, la déficience provient de la *méthode* employée dans la Critique. Kant a procédé par induction en partant de *faits* de la raison tenus pour évidents (le fait de la science mathématico-physique, le fait du devoir, le fait esthétique, etc.), alors que la science philosophique doit dépasser l'évidence factuelle pour remonter jusqu'à « la *genèse absolue* »<sup>4</sup> de l'évidence. Dans les deux *Introductions* de 1797, Fichte précise le sens de ce jugement :

---

<sup>1</sup> WL-NM, Introd., GA IV, 3, 326 ; trad. fr. p. 45-46 (nous soulignons).

<sup>2</sup> WL *Nova methodo*, GA IV, 3, p. 325 ; trad. fr. p. 45.

<sup>3</sup> À la fin de la *Préface* de la première édition, Kant écrit : « J'espère présenter moi-même un tel système de la raison pure (spéculative) sous le titre de *Métaphysique de la nature*, et ce système, qui n'aura pas la moitié de l'étendue de la Critique actuelle, contiendra cependant une matière incomparablement plus riche. Mais cette Critique devait tout d'abord exposer les sources et les conditions de la possibilité de cette métaphysique et il lui était nécessaire de déblayer et d'aplanir un terrain entièrement en friches. » (KrV, A, XXI ; trad. fr. p. 10) Dans la *Préface* de la seconde édition, Kant désigne la Critique comme étant simplement la « préparation » ou le « plan » d'un système de métaphysique complet (cf. KrV B, XXXVI ; trad. fr. p. 26). Mais c'est surtout dans la dernière section de l'*Introduction* qu'il définit la Critique comme une « *propédeutique* du système de la raison pure », précisant qu'une telle science « devrait être appelée non pas une *doctrine* mais seulement une *critique* de la raison pure », son utilité réelle n'étant, au point de vue de la spéculation, que « négative » (KrV, A, 11/ B, 25 ; trad. fr. p. 46).

<sup>4</sup> WL 1804-II, 5e conf., M. p. 50 ; trad. fr. p. 62.

Kant « n'a nulle part traité du fondement (*Grundlage*) de toute la philosophie »<sup>1</sup>. Pourtant, ce fondement n'est pas absent chez Kant, il est même « très manifestement posé ». Mais le défaut tient à ce qu'il est resté implicite, irréfléchi : rien n'a été construit sur lui et « les matériaux – bien que déjà soigneusement préparés – gisent de ci, de là, dans un ordre tout à fait arbitraire. »<sup>2</sup> Comme le dira la WL 1804-II, Kant a multiplié son absolu par trois, débutant chacune des Critiques par un nouveau principe, à chaque fois trouvé par le biais d'une évidence factuelle. Ici encore, l'intention de la WL semble donc strictement scientifique. Tout au long de son œuvre, Fichte se déclare kantien ; mais constatant que « la philosophie kantienne n'est prouvée que par induction, non par déduction »<sup>3</sup>, il veut *systematiser* le kantisme, constituer l'idéalisme transcendantal comme système – et telle sera précisément la seule découverte que s'attribuera Fichte : « j'ai découvert un nouveau fondement à partir duquel la philosophie entière (*die gesammte Philosophie*) se laisse très facilement développer. »<sup>4</sup>

D'autre part – c'est le second point – si l'on s'en tient à la description que nous avons développée de la WL comme science du savoir fondamental, force est de considérer que sa tâche est très proche de celle de la *Critique de la raison pure*. Dans les deux cas, il s'agit de savoir comment des *sciences*, c'est-à-dire des ensembles de jugements synthétiques *a priori* comme ceux formés par les mathématiques ou la physique, sont possibles. Le problème général de la Critique (comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ?) se détaille d'abord dans les deux questions suivantes : « Comment la mathématique pure est-elle possible ? Comment la physique pure est-elle possible ? »<sup>5</sup> Cette priorité tient au fait que ces deux sciences sont les seules sciences *a priori* à être « réellement données »<sup>6</sup> en tant que sciences, la métaphysique n'ayant d'existence que comme disposition naturelle. Toutefois la Critique n'a pas pour seule ambition, ni même pour ambition première, de fonder la possibilité des sciences mathématico-physiques. L'objet de ce que Kant nomme philosophie transcendantale est bien plus vaste : elle a affaire « à la raison elle-même »<sup>7</sup>, celle-ci étant « le pouvoir qui nous fournit les principes de la connaissance *a priori*. »<sup>8</sup> L'objet véritable et même « le seul objet auquel nous ayons affaire » dans la *Critique de la raison pure* ce sont

<sup>1</sup> ZE, SW I, 472 ; OCPP (trad. modif.) p. 279.

<sup>2</sup> ZE, SW I, 478 (note) ; OCPP p. 283 (note).

<sup>3</sup> WL *Nova methodo*, GA IV, 3, p. 325 ; trad. fr. p. 45.

<sup>4</sup> Lettre de Fichte à Stephani, décembre 1793, GA III, 2, 28.

<sup>5</sup> Cf. KrV, B, 20 ; trad. fr. p. 43.

<sup>6</sup> KrV, B, 20 ; trad. fr. p. 44.

<sup>7</sup> KrV, B, 23 ; trad. fr. p. 45 ; et p. 47 : « nous ne faisons que la critique du pouvoir même de la raison pure. »

<sup>8</sup> KrV, B, 24 ; trad. fr. p. 46.

donc « les principes de la synthèse *a priori* »<sup>1</sup>. Kant définit le savoir scientifique comme un savoir capable de prouver la nécessité ou l'universalité de l'inférence, du lien, entre les deux extrêmes d'une proposition (une synthèse donc, mais une synthèse *a priori*). La Critique n'est donc évidemment pas un exposé du savoir scientifique lui-même. Mais il serait encore inexact de dire qu'elle est un exposé des *principes* du savoir scientifique, si l'on entend par là qu'elle devrait procéder par recollection, en partant d'un dénombrement des sciences existantes et de leurs principes. En réalité, puisque le principe général du savoir scientifique est la synthèse *a priori*, et que la raison est elle-même « le pouvoir qui nous fournit les principes de la connaissance *a priori* »<sup>2</sup>, la philosophie transcendantale

« n'a pas affaire aux objets de la raison, dont la variété est infinie, mais simplement à la raison elle-même (...). »<sup>3</sup>

Or la raison pure est un *système*, et un système *organique*, c'est-à-dire « une unité tout à fait à part et qui se suffit à elle-même »<sup>4</sup>. La philosophie transcendantale est donc une *science du système de la raison*, la raison désignant le pouvoir de la synthèse *a priori*, qui est le pouvoir des principes de la connaissance scientifique.

C'est cette conception de fond que Fichte paraît retrouver en définissant la WL comme une science du savoir en général. Si cette définition revient constamment sous la plume de Fichte, tout au long de son œuvre, c'est sans doute parce que c'en est la définition la plus obvie : « le nom [de WL] parle [de lui-même] »<sup>5</sup>, dit souvent Fichte. C'est-à-dire qu'il indique par lui-même suffisamment ce qu'elle est, à condition seulement de comprendre que la *Wissenschaft* de *Wissenschaftslehre* ne désigne pas l'ensemble des sciences empiriques, mais le savoir « comme substant (*selbstständig*) et demeurant toujours égal à soi en toute variation des objets, donc comme unité qualitative en soi absolument invariable »<sup>6</sup>. Pour accéder au concept de WL, une seule condition est, on l'a vu plus haut, requise : « penser le savoir comme quelque chose d'autonome [ou d'auto-stant : *das Wissen als etwas selbstständiges zu denken*] »<sup>7</sup>. La WL ne veut rien être d'autre qu'un savoir rigoureux et exhaustif (scientifique) de ce savoir originel qu'on suppose être au fondement de tout savoir réel particulier. De ce point de vue, les exposés berlinois ne font que réitérer fidèlement la

---

<sup>1</sup> KrV, B, 25 ; trad. fr. p. 46 (pour les deux citations).

<sup>2</sup> KrV, B, 25 ; trad. fr. p. 46.

<sup>3</sup> KrV, B, 23 ; trad. fr. p. 45.

<sup>4</sup> KrV, B, XXIII ; trad. fr. p. 21 (cf. également sur la raison comme « système » trad. fr, p. 27, 47 et 558).

<sup>5</sup> WL 1811, SWV II, p. 3.

<sup>6</sup> WL 1804-II, 3e conf., M. p. 24; trad. fr. p. 11.

<sup>7</sup> WL 1811, SWV II, p. 4.

définition initiale de la WL donnée à Iéna dans *Sur le concept* ; car dès cette époque, Fichte soulignait que l'objet de la WL n'est pas le savoir empirique, mais le savoir compris comme une totalité autodéterminée et immuable, le savoir absolu que l'on peut aussi bien nommer *raison* si on la saisit dans son autonomie :

« Quel est en deux mots le contenu de la doctrine de la science ? Celui-ci : la raison est absolument autonome (*die Vernunft ist absolut selbstständig*) ; elle n'est que pour soi, et de même pour elle il n'y a qu'elle. »<sup>1</sup>

L'objet de la philosophie est donc « le savoir, elle est une doctrine du savoir (*Lehre des Wissens*), et ce qu'elle saisit [par là] n'est certes pas le savoir changeant et fuyant, mais le savoir en tant que stable, immuable, se déployant dans son unité systématique d'après des lois invariables. »<sup>2</sup> C'est donc du début à la fin de l'œuvre la « raison pure » comme « unité tout à fait à part et qui se suffit à elle-même, dans laquelle chaque membre, comme dans un corps organisé, existe pour les autres et tous pour chacun »<sup>3</sup>, qui semble constituer l'objet et le thème unique de la philosophie comme doctrine de la science.

Ainsi, chez Fichte comme chez Kant, la légitimation de la possibilité des sciences particulières apparaît comme une simple conséquence d'une tâche bien plus fondamentale qui est d'explorer le *système de la raison* conçu comme principe de toute connaissance *a priori*, c'est-à-dire scientifique. Certes on pourrait relever des antagonismes apparents entre les deux projets, notamment si l'on considère la transformation que Fichte fait subir au concept kantien de déduction, en l'interprétant comme une exigence que les principes des sciences particulières puissent être directement dérivés d'un principe unique (le moi ou savoir absolu) établi dans la philosophie première.<sup>4</sup> Ce qui demeure commun pourtant, c'est une idée de la philosophie conçue non comme une « théorie de la connaissance mathématico-physique » ou « théorie des sciences positives »<sup>5</sup>, mais plutôt comme une auto-analyse ou une auto-connaissance de la raison :

« Je m'occupe uniquement de la raison et de sa pensée pure. »<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 474 ; OCPP p. 280.

<sup>2</sup> *Introduction 1810*, SWV I, p. 219.

<sup>3</sup> Kant, KrV, B XXIII ; trad. fr. p. 21.

<sup>4</sup> Cf. UdB, GA I, 2, 128 ; trad. fr. p. 46. Le contenu du principe du savoir est le « contenu absolu », qui « contient en soi tout contenu possible » (I, 2, 124 ; trad. fr. modif. p. 42).

<sup>5</sup> Ce que Heidegger reproche, non sans quelque injustice, à la lecture néo-kantienne de Cohen et de Cassirer (respectivement in *Débat sur le kantisme et la philosophie*, trad. fr. p. 29, et *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. fr. p. 76, pour les deux citations).

<sup>6</sup> Kant, KrV, A XIV ; trad. fr. p. 7.

Or, de cette analyse du concept de philosophie transcendantale, Kant tire une conséquence extrêmement importante, à savoir qu'elle est « une philosophie de la raison pure simplement *spéculative* »<sup>1</sup>. Autrement dit, les concepts fondamentaux de l'éthique, même s'ils procèdent de connaissances *a priori*, n'appartiennent pas à la philosophie transcendantale, « car les concepts du plaisir et de la peine, des désirs et des inclinations, de la volonté de choisir, etc., qui sont tous d'origine empirique, devraient y être présupposés. »<sup>2</sup>

Ne faut-il pas dire la même chose du concept fichtéen de la philosophie comme science du savoir en général ? De fait, il n'est dans tout l'écrit *Sur le concept* nulle part question de liberté ni de problèmes juridiques, éthiques ou religieux. Et pourtant, cet écrit, qui paraît en 1794, au moment où débute son enseignement à Iéna, est présenté par Fichte comme une introduction à l'ensemble de son système ! Est-ce que les questions pratiques y occupent une place secondaire ? Le seul passage qui mentionne une « doctrine de l'éthique (*Sittenlehre*) », l'intercale sans distinction entre de nombreuses autres « théories », pour dire seulement que toutes ces disciplines (l'éthique donc, mais aussi le droit naturel, la doctrine de Dieu, la théorie de l'agréable et du beau, etc.) seront seulement *fondées* dans la seconde partie, dite « pratique », de la doctrine générale de la science<sup>3</sup>. Dans ce texte fondateur, l'éthique, le droit et la religion n'apparaissent donc que comme des disciplines philosophiques subordonnées, dérivées d'une assise (la *Grundlage* ou doctrine générale de la science) qui s'occupe d'un problème strictement théorique ou « spéculatif » (pour reprendre le mot de Kant), celui de la fondation du savoir en tant que savoir scientifique ou *a priori*. À lire le seul écrit *Sur le concept*, on ne voit pas comment la doctrine de la science pourrait être *essentiellement* une philosophie de la liberté et un « moralisme ». À l'instar de la *Critique de la raison pure*, elle apparaît au contraire comme une philosophie essentiellement *théorique*, ou plutôt comme l'idée même de la philosophie théorique – de la philosophie comme connaissance de la raison théorique, au double sens du génitif.

---

<sup>1</sup> KrV, A, 15/B, 29 ; trad. fr. p. 48 (nous soulignons). La raison *spéculative* s'oppose, dans le vocabulaire de Kant, à la raison *pratique* (cf. les premières lignes de la *Préface* de la *Critique de la raison pratique*).

<sup>2</sup> Kant, KrV, A, 15 ; trad. fr. p. 48. Cette affirmation est maintenue par Kant dans l'édition de 1787. Voici le passage en son entier : « Il faut surtout faire attention, dans la division d'une telle science [i.e. la philosophie transcendantale], à ne laisser entrer aucun concept qui contienne rien d'empirique, ou veiller à ce que la connaissance *a priori* soit [en outre] complètement pure. Par conséquent, quoique les principes suprêmes de la moralité ainsi que ses concepts fondamentaux soient des connaissances *a priori*, ils n'appartiennent pourtant pas à la philosophie transcendantale, car les concepts du plaisir et de la peine, des désirs et des inclinations, du libre-arbitre (*Willkür*), etc., qui sont tous d'origine empirique, *devraient y être présupposés*. C'est pourquoi la philosophie transcendantale est une philosophie de la raison pure simplement spéculative. Tout ce qui touche à la pratique, en effet, en tant que renfermant des mobiles, se rapporte aux sentiments qui appartiennent aux sources empiriques de la connaissance. » (KrV, A, 14-15 ; trad. fr. (modif.) p. 48.)

<sup>3</sup> Cf. UdB, §8, GA I, 2, 151 ; trad. fr. p. 70.

*Résultats.* Quelle conclusion pouvons-nous tirer des analyses précédentes ? Toutes convergent pour souligner l'importance déterminante de l'exigence scientifique dans le projet fichtéen. En un sens, Fichte semble fidèle à la première règle de la méthode cartésienne : « rien reconnaître pour vrai que je ne connusse *évidemment* être tel » – l'évidence pouvant procéder soit de l'intuition intellectuelle, soit de la déduction. Cette règle induit une coupure entre la *foi* et la *science*, que Malebranche formulait ainsi : « pour être fidèle, il faut croire aveuglément, mais pour être philosophe, il faut voir évidemment »<sup>1</sup>. Dans l'écrit *Sur le concept*, la WL est, on l'a vu, définie comme une science ayant pour objet le contenu et la forme du savoir *en général*, c'est-à-dire une science qui doit répondre à la question : « comment la science elle-même est-elle possible ? »<sup>2</sup> L'analyse du concept de science dont cette définition résulte est en tout point théorique. Elle part de l'idée que toute science se fonde sur un principe qui en livre le *contenu*, le domaine, ce que l'on pourrait appeler son *objet*. La géométrie se fonde par exemple sur la considération d'un espace pur ou abstrait, elle a pour tâche de trouver les lois des figures que l'on peut construire dans cet espace pur. Mais toute science est également, par opposition à l'opinion, un savoir *fondé*, et à cet égard elle possède une *forme*, qui est celle de l'inférence, de la preuve. Une science est un savoir qui établit la nécessité de ses propositions, c'est-à-dire qui progresse de l'une à l'autre en montrant *que* et *comment* la proposition suivante doit être posée à partir de la proposition suivante (*si* A est posé, *alors* B doit aussi être posé). Cette forme de l'inférence ou du raisonnement, les sciences particulières s'en servent, mais elles n'en démontrent pas la validité, elles la présupposent plutôt.

« Ce que le principe possède et qu'il doit communiquer à toutes les autres propositions qui surviennent dans la science, je le nomme le *contenu interne* (*den innern Gehalt*) du principe et de la science en général ; la manière dont il doit communiquer cela aux autres propositions, je le nomme la *forme* de la science. La question posée est donc la suivante : Comment le contenu et la forme d'une science en général sont-ils possibles, c'est-à-dire comme la science elle-même est-elle possible ? Cela en quoi une telle question trouverait sa réponse serait lui-même une science, *et à vrai dire la science de la science en général.* »<sup>3</sup>

Telle semble être l'unique tâche d'une philosophie transcendantale vouée aux problèmes théoriques ou, comme le dit Kant, spéculatifs.

C'est donc pour des raisons *internes* que la conception fichtéenne de la philosophie semble ne pas pouvoir tolérer un recours de type jacobien à l'élément de la foi. Que l'on se

<sup>1</sup> Malebranche, *La recherche de la vérité*, I, 3 (éd. Vrin p. 143).

<sup>2</sup> UdB, GA I, 2, 117 ; trad. fr. (modif.) p. 35.

<sup>3</sup> UdB, GA I, 2, 117 ; trad. fr. (modif.) p. 35.

tourne vers l'écrit *Sur le concept* ou vers la doctrine de la science de 1804, l'exigence de scientificité a toujours la même signification de reconduction à l'unité vivante du savoir absolu. Absolu, ce savoir ne l'est pas au sens où il serait absolument *donné*, mais au sens où il doit exprimer l'intelligibilité absolue, exprimer ce qui fait qu'un savoir est justement un savoir : « on sait ce que [le principe de tout savoir] exprimer, parce qu'on sait en général »<sup>1</sup>. Pour le dire autrement, le principe est la *genèse* du savoir, son acte d'auto-constitution, ou comme on pourrait le dire encore, l'évidence *se faisant*. Que la « grande fin » de la raison soit de « réaliser la philosophie comme science »<sup>2</sup> prend alors le sens suivant : la WL doit être cette science dans laquelle le savoir se rend manifeste à lui-même et déploie de lui-même son essence. « La doctrine de la science est *mathesis*, non pas selon la simple *forme extérieure*, mais aussi quant au *contenu*. Elle décrit une série continue de l'intuition et prouve toutes ses propositions dans l'intuition. Elle est la *mathesis* de la raison elle-même. »<sup>3</sup> Et il serait ainsi tentant d'accorder Fichte avec Schelling quand ce dernier affirme que de la foi, « il peut aussi peu être question en philosophie qu'en géométrie »<sup>4</sup>.

*Une interprétation « épistémologique » de la WL.* S'appuyant sur la permanence de cette définition de la WL comme science de la science, I. Thomas-Fogiel a proposé d'y voir la clé, inaperçue parce que trop manifeste, de l'unité du projet fichtéen. Pointant les désaccords des interprètes sur la question de l'évolution de Fichte, I. Thomas-Fogiel note que cette situation « pose d'emblée un problème de méthode lorsqu'on entreprend de démontrer l'hypothèse de la continuité stricte des WL, puisque, sauf à suivre l'ordre chronologique en détaillant chaque œuvre et en montrant le passage cohérent de l'une à l'autre, il semble impossible de traiter de la philosophie de Fichte. Pour surmonter cet obstacle, nous avons risqué une autre méthode consistant à dégager la structure nucléaire, le noyau commun à toutes les doctrines de la science. »<sup>5</sup> Quel est ce problème commun qui fait l'unité de l'œuvre de Fichte ? L'auteur formule l'hypothèse suivante : « et si l'expression "doctrine de la science" était le principe unificateur de la philosophie de Fichte ? Cette expression n'est-elle pas comparable à la lettre volée d'Edgar Poe, à savoir ce que l'on a sous les yeux et que l'on cherche partout ? Pourquoi assigner aux différentes versions des doctrines de Fichte, les titres de doctrine de la liberté ou du sujet fini (pour 1794), de doctrine de l'infini (pour la *Nova methodo*), ou de doctrine de l'absolu (pour 1804), alors qu'en rebaptisant ainsi ce qui pourtant

---

<sup>1</sup> UdB, GA I, 2, 121 ; trad. fr. (modif) p. ?

<sup>2</sup> Fichte, *Rez. Aen.*, SW I, 3 ; trad. fr. p. 129.

<sup>3</sup> Fichte, *Seit sechs Jahren...* (1800), GA I, 7, 160.

<sup>4</sup> Schelling, lettre à Fichte du 3 octobre 1801, *Briefwechsel*, p. 205 ; *Corresp.*, p. 126.

<sup>5</sup> I. Thomas-Fogiel, *Fichte, Réflexion et argumentation*, p. 9.

avait initialement un nom, non seulement on fait surgir une évolution là même où ce qui frappe d'emblée est plutôt la permanence d'une expression, mais encore on confère subrepticement au terme "doctrine" une dimension transitive (la doctrine est doctrine de quelque chose : la liberté, le sujet fini, Dieu, l'absolu), là où l'expression de l'auteur est très clairement réflexive, puisque, nous dira toujours Fichte, la doctrine de la science doit s'entendre précisément comme science de la science. »<sup>1</sup> C'est donc dans la définition de la WL comme science de la science qu'il faut selon Thomas-Fogiel trouver le sens du projet fichtéen.

L'ensemble des analyses que nous venons de conduire pourrait inviter à légitimer une telle tentative, tant le motif scientifique, systématique ou déductif apparaît central dans le développement de la philosophie fichtéenne. Mais encore faut-il s'entendre sur le sens de la réflexivité exprimée dans le vocable *science de la science*. Selon I. Thomas-Fogiel, ce sens est le suivant : « à chaque fois, il s'agit de produire des actes de pensée en vue d'honorer une finalité : l'identité comme *noesis noeseos* ou congruence entre ce qui est dit et ce qui fait, entre l'effectué et l'effectuation, entre le *Tun* et le *Sagen*. Ainsi le noyau commun de toutes les WL est-il cette définition de l'identité comme identité entre ce qui est dit et le fait de le dire (identité caractérisable dans des termes contemporains comme non-contradiction performative). »<sup>2</sup> Laissons pour l'instant de côté la question de la valeur de cette interprétation « performative » de l'expression « science de la science », et interrogeons-en seulement les implications. Il est clair qu'affirmer que « le but et l'unité » de tous les exposés de la WL est « de produire, à partir d'une interrogation sur leurs conditions d'énonciation, des propositions toutes conformes à l'identité exigée »<sup>3</sup>, revient à affirmer que ce procédé argumentatif *formel* (produire des propositions dans lesquelles ce que je dis est en accord avec ce que je fais) est le *contenu*, le « noyau », de la WL. La suite est prévisible : puisque, vide de tout contenu effectif, la doctrine de la science n'est rien de plus qu'un instrument logique qui permet de détecter ou de produire des propositions formellement vraies ou fausses, elle n'est finalement rien de plus qu'un instrument ou une *méthode*, que l'on peut aussi appliquer à n'importe quel problème ou proposition philosophique. Cette conséquence ruineuse, qui réduit la doctrine de la science au rang de simple logique formelle, découle néanmoins de ce que l'auteur a posé comme étant à la fois le noyau et le but général de toutes les WL. On rencontre donc un peu plus loin cette déclaration pour le moins étonnante : « C'est pourquoi il est loisible de dire que

---

<sup>1</sup> I. Thomas-Fogiel, *ibid.*, p. 10.

<sup>2</sup> I. Thomas-Fogiel, in Fichte, « Doctrine de la science. Exposé de 1812 », *Présentation*, p. 9-10 (PUF, 2005).

<sup>3</sup> I. Thomas-Fogiel, *ibid.*, p. 12.



la WL permet toutes les doctrines et il serait sans doute possible aujourd'hui de prendre pour point de départ une série de propositions actuelles, par exemple celles de Merleau-Ponty ou, à l'opposé, celles du naturalisme américain le plus dur pour rejouer la partition de la WL. »<sup>1</sup> Ici le projet transcendantal d'une science de la science n'est même pas compris au sens néo-kantien critiqué par Heidegger d'une « théorie de la science mathématico-physique », mais de façon plus réductrice encore, comme une simple science des conditions formelles d'énonciation de propositions scientifiques.

Une telle interprétation n'est à l'évidence pas tenable, mais c'est à une autre objection qu'I. Thomas-Fogiel s'intéresse : « l'insistance sur la thématique du savoir et de la "doctrine de la science" ne masque-t-elle pas, en dernière instance, le souci initialement éthique qui décida, dit-on, de l'engagement de Fichte en philosophie ? C'est, en effet, devenu un véritable lieu commun que d'affirmer que les recherches de Fichte en philosophie première furent initialement impulsées puis, par la suite, orientées, voire entièrement finalisées, par les "exigences du cœur", c'est-à-dire par des préoccupations éthiques. Ainsi, nous explique-t-on, Fichte se serait "converti" au criticisme parce que celui-ci ménageait une place pour la foi et la liberté dans un siècle de part en part dogmatique et nécessitariste. »<sup>2</sup> La célèbre lettre de Fichte à Weissshuhn ayant été convoquée par certains commentateurs comme preuve que le motif de la philosophie de Fichte était de dénouer le conflit existentiel opposant les exigences de la raison, qui conclut à un strict déterminisme universel, et les besoins du cœur, de la foi, qui réclament le maintien du libre-arbitre et d'une providence divine, ou « comme l'expression du désir fichtéen de ménager une place à la foi et à la liberté contre les rigueurs de la raison et les impératifs du savoir », I. Thomas-Fogiel propose au contraire de prêter attention au vocabulaire de la *preuve* qui émaille la lettre : ce qui importe à Fichte selon l'auteur, c'est que la Critique *démontre* pour la première fois des choses qu'il tenait jusqu'alors pour *in-démonstrables* <sup>3</sup>. La philosophie pratique de Kant ne révèle donc pas à

---

<sup>1</sup> I. Thomas-Fogiel, *ibid.*, p. 28 (nous soulignons). Cette déclaration n'est pas isolée, cf. *ibid.*, p. 17 : « En dernière instance, Fichte pourrait reprendre n'importe quel système philosophique (de l'être, de l'un, de l'absolu, de la nature, de Dieu, de la volonté de puissance ou du vouloir-vivre) et montrer à quelle condition (comme prise en compte du « dire ») ce système peut être accepté. » L'auteur affirme ailleurs la même chose de l'intuition intellectuelle (« le contenu du jugement (...) peut être résolument n'importe quoi » : *Critique de la représentation*, p. 60-61).

<sup>2</sup> I. Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation*, p. 276. L'auteur se réfère principalement, mais de façon trop schématique, aux travaux de M. Guérault et d'A. Philonenko pour illustrer ce type d'interprétation.

<sup>3</sup> Rappelons-en le passage le plus connu : « Je vis dans un monde nouveau depuis que j'ai lu la *Critique de la raison pratique*. Des propositions que je croyais inébranlables ont été renversées devant moi ; des choses que je croyais impossibles à démontrer, comme le concept d'une liberté absolue, du devoir, etc., me sont démontrées, et je m'en trouve d'autant plus heureux. Ce que ce système peut procurer comme respect pour l'humanité, comme force, est inconcevable ! » (Lettre de Fichte à Weissshuhn, août-sept. 1790, GA III, 1, p. 167.)

Fichte qu'il faut limiter le savoir pour faire place à la foi, mais plutôt qu'une *science* des concepts pratiques (la liberté, le devoir) est possible.<sup>1</sup> Même dans le champ pratique, ce serait encore une fois la seule exigence de scientificité qui motiverait le philosophe fichtéen : « *ce qui compte en éthique, comme partout ailleurs, c'est la question de la scientificité.* »<sup>2</sup>

Par une telle réduction des questions pratiques à un problème de démontrabilité, de scientificité, la pensée de Fichte n'est pas seulement appauvrie, mais gravement mutilée : si on maintient cette thèse telle quelle, d'innombrables textes et déclarations dont Fichte souligne lui-même l'importance deviennent tout à fait incompréhensibles, et il ne reste plus qu'à les ignorer. Ce n'est pas un manque de perspicacité qu'il faut incriminer ici, mais plutôt l'extrême complexité du concept de doctrine de la science dans lequel se rejoignent deux aspirations tenues par la tradition philosophique pour conflictuelles et même incompatibles : la science, le système, avec son exigence de déduction et de conception ; et la liberté dans sa dimension pratique, qui, pour ne pas se transformer en cette spontanéité illusoire que Kant dénonçait dans la monade leibnizienne, doit impliquer une dimension de création absolue. Aussi peut-il paraître difficile d'accorder les analyses précédentes avec cette déclaration, qui n'exprime pourtant pas un principe moins fondamental de la WL que l'exigence d'intelligibilité par la preuve :

« *Concevoir* (Begriffen) veut dire rattacher une pensée à une autre, penser la première par l'intermédiaire de la seconde. Là où une telle médiation est possible, il n'y a pas liberté, mais mécanisme. Prétendre concevoir un acte de liberté est donc absolument contradictoire. Si [ceux qui veulent concevoir cet acte] pouvaient le concevoir, ce ne serait précisément pas la liberté. »<sup>3</sup>

Il nous faut donc approfondir l'examen du lien qui existe entre le savoir démonstratif et l'idée de nécessité et nous demander si la définition théorique de la philosophie transcendantale n'implique pas, non seulement la réduction des convictions pratiques au rang d'illusion, mais encore l'exclusion hors de la sphère de la connaissance philosophique du concept le plus fondamental du domaine pratique : le concept de liberté.

---

<sup>1</sup> Cf. I. Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation* p. 276-277 et *Fichte, réflexion et argumentation*, p. 18.

<sup>2</sup> I. Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation*, p. 277 (nous soulignons).

<sup>3</sup> SL, §16, SW IV, 182 ; trad. fr. (modif.) p. 175.

## §2 – Science et nécessité

Jusqu'à présent, nous avons réfléchi à ce qui se présente comme la détermination principale de la philosophie transcendantale fichtéenne, celle d'être un *système de la science*. Cette expression ne désigne pas une théorie réflexive de la scientificité des sciences particulières, encore moins un projet de grammaire épistémologique formelle. La doctrine de la science est le *système de la conscience fondamentale*, c'est-à-dire *commune* ; elle est donc le savoir de ce que Fichte nomme dans le *Rapport clair comme le jour* – en détournant le vocabulaire schellingien des puissances – la puissance fondamentale de la vie ou de la conscience.<sup>1</sup> Par « conscience fondamentale », il faut entendre l'ensemble des faits *universels*, théoriques et pratiques, de la conscience, autrement dit, *tout ce qui est nécessairement posé pour le moi, dès lors qu'un moi est posé* : « il faut prouver que le moi ne peut pas se poser sans poser encore bien d'autres choses. »<sup>2</sup> Ces représentations sont le fonds commun de tout être raisonnable, ce que chaque être conscient expérimente comme naturellement donné dès lors qu'il se trouve lui-même.

Ce qui se retrouve ici c'est la conviction commune du rationalisme moderne que « la raison est la chose du monde la mieux partagée » ; mais chez Fichte, cette raison est devenue un organisme intelligible, immuable, qui se temporalise et se fragmente en raisons individuelles pour s'apparaître à soi et se connaître.<sup>3</sup> Qu'un moi existe, c'est-à-dire soit conscient de lui-même en tant que moi *individuel*, cela n'est possible que s'il possède un certain nombre de contenus de conscience communs à tout individu raisonnable. Il ne peut par exemple vivre en tant que moi sans se représenter qu'il existe un monde d'objets extérieurs à lui et indépendants de lui, occupant un certain espace et remplissant un certain temps ; s'il distingue un objet dans l'espace, il doit nécessairement, c'est-à-dire naturellement, penser que les qualités sensibles qu'il perçoit appartiennent à un *substrat*, opération grâce à laquelle l'esprit peut justement découper, dans le fondu et le *continuum* des impressions sensibles, des

---

<sup>1</sup> Cf. *Rapport...*, SW II, 345 (trad. fr. modif. p. 35) : « Qu'il nous suffise ici, suivant notre convention, de considérer la sphère de la première puissance comme étant la sphère des déterminations fondamentales de notre vie, aucunement comme étant la sphère des choses en soi (...). Ce qui se trouve contenu dans cette sphère est aussi ce qu'on appelle par excellence : *réalité, fait de la conscience*, ou encore *l'expérience*. » La différence entre la première puissance et les puissances supérieures est comparable à la différence « entre la vie qui nous est pour ainsi dire donnée et offerte, que nous n'avons qu'à accueillir pour en faire notre vie réelle, et la vie qui ne nous est pas donnée, mais que seule notre auto-activité peut produire », de sorte que « la première puissance est proprement la base et la racine de toute autre vie. » (*Ibid.*, SW II, 344-345 ; trad. fr. (modif.) p. 34-35). La conscience « secondaire » désigne donc l'ensemble des réflexions que je peux librement produire par retour sur le donné de la conscience fondamentale.

<sup>2</sup> WL-NM, GA IV, 3, 338 ; trad. fr. p. 60.

<sup>3</sup> Cf. *Grundzüge...*, 2<sup>e</sup> leçon, SW VII, 23-24 ; trad. fr. p. 38-39.

objets, des choses relativement stables ; il se trouve aussi nécessairement comme un être voulant et sentant, et s'attribue dans le monde objectif un corps qui lui est propre, un corps charnel dont il éprouve qu'il est le *sien* ; il reconnaît hors de lui des *semblables* qu'il distingue des autres objets, inanimés ou animés.

Ces représentations sont des faits *nécessaires* et *universels*, autrement dit, elles sont selon Fichte consubstantielles à l'existence de la raison : aucun moi, aucun être conscient de soi, ne peut exister sans poser *immédiatement* (c'est-à-dire sans réflexion, indépendamment de sa volonté) cet ensemble de représentations théoriques et pratiques. Je ne peux pas exister sans croire en l'existence d'une nature indépendante de moi, sans me percevoir comme capable de volonté ; de même, un être raisonnable ne peut pas « se poser comme tel, avec conscience de soi, sans se poser comme individu, comme un, au sein d'une pluralité d'êtres raisonnables qu'il admet en dehors de lui »<sup>1</sup>. La reconnaissance d'autrui comme être libre semblable à moi (intersubjectivité qui fonde pour Fichte le concept du droit), la conscience du déplaisir, de la beauté ou de l'aspiration, constituent, au même titre que la conscience théorique de la spatialité, de la temporalité, ou des catégories de causalité, de substantialité, d'action réciproque, etc., ce que Fichte nomme le *système de la conscience fondamentale* ou du savoir commun. C'est ce système du savoir naturel que la WL veut connaître et qu'elle se donne pour but de déduire, en le reconstruisant idéellement à partir de son principe. On pourrait estimer qu'en se bornant à ce savoir fondamental, qui seul est *a priori*, donc déductible, la philosophie fait vœu de pauvreté et renonce à toutes les grandes ambitions de la métaphysique dogmatique. En ce sens, A. Philonenko n'a sans doute pas tort de dire que « le problème que Fichte se propose de résoudre est nécessairement lié à une valorisation du monde de la conscience commune. En s'appliquant à la démonstration de l'existence d'autrui, Fichte tentait de retrouver ce qui est le plus quotidien », de sorte qu'il n'est pas illégitime de considérer que le *résultat* d'une telle philosophie « n'est pas philosophique », car « dire qu'autrui existe et que nous communiquons, c'est là une affirmation qu'il peut être difficile d'établir philosophiquement, mais qui, en elle-même, n'est assurément pas philosophique. »<sup>2</sup>

*L'idée de communauté humaine.* Ce qu'un tel système de la science cherche à exhiber, c'est en définitive ce qui fonde l'idée d'une *communauté* humaine, l'idée même d'humanité, mais sans que cette fondation soit empirique, ou comme le dirait Kant, anthropologique. Si tout individu doué de raison ne possédait pas un même système de représentations

---

<sup>1</sup> GNR, SW III, 8 ; trad. fr. p. 24.

<sup>2</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 43.

fondamentales, chacun vivrait alors dans un monde à part « et aucun accord (*Uebereinstimmung*) ne serait plus possible sur quelque objet que ce soit »<sup>1</sup>. Qu'est-ce qui nous est *commun*, qu'est-ce qui nous rassemble et nous identifie, par delà la variété infinie des différences historiques et culturelles qui séparent *de fait* les humains ? À cette question, la philosophie répond depuis Descartes : la raison. Et Descartes précisait déjà que si le bon sens ou la raison est « la chose du monde la mieux partagée », c'est parce qu'elle est identique ou « naturellement égale en tous les hommes » : « pour la raison ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes qui disent qu'il n'y a du plus ou du moins qu'entre les *accidents*, et non point entre les *formes* ou natures des *individus* d'une même *espèce*. »<sup>2</sup> Le seul moyen de penser une communauté humaine stable, qui ne soit pas menacée par la fragmentation et l'exclusion radicales, c'est-à-dire par la barbarie, c'est qu'elle repose sur un principe invariable. Or l'unique fondement non-empirique – et donc non susceptible de vaciller, d'être contesté et brisé – de cette communauté, c'est la présence de la raison *une* et *immuable* en chaque individu. Et c'est bien de ce principe dont Fichte hérite : « où que tu habites, toi, qui pour le moins portes un visage humain, (...) quand bien même tu me semblerais le plus dépravé, le plus misérable des malfaiteurs, tu es tout de même ce que je suis ; car tu peux me dire : *Je suis*. »<sup>3</sup>

*Le concept de déduction.* La grande idée de Fichte, dont on peut déjà déceler les linéaments chez Kant, c'est que la raison n'est pas une faculté de connaissance parmi d'autres (entendement, imagination...), mais qu'elle est un être autonome (*selbstständig*) et constitue une totalité organique, synthétique, à l'intérieur de laquelle toute existence et tout savoir particuliers prennent place. C'est pour éviter cette confusion que Fichte préfère souvent le terme de savoir à celui de raison. Et si le « rationalisme » de Fichte est plus radical que celui de Descartes c'est parce qu'il ne lui suffit pas de dire que la raison est la « propriété d'êtres raisonnables qui sont ensuite censés subsister pour eux-mêmes », comme si chaque individu pouvait vivre d'une vie autonome, séparé de tous les autres ; il faut plutôt dire que

« la raison est l'unique existence, l'unique vie possible, reposant sur elle-même et constituant son propre support, et [que] tout ce qui nous paraît exister et vivre n'en est que la modification, la détermination, la transformation et la formation propre. »<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> WL 1804-II, 1<sup>ère</sup> conf., M. p. 8.

<sup>2</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, I.

<sup>3</sup> *De la dignité de l'Homme* (1794), GA I, 2, 89 ; trad. fr. in *Querelle de l'athéisme*, p. 266.

<sup>4</sup> *Grundzüge...*, SW VII, 23 ; trad. fr. p. 39.

Il faut se représenter le savoir ou la raison de Fichte comme un organisme, au sein duquel les multiples « parties » sont en fait inséparables. Au sens propre, elles ne sont pas des *parties* car elles n'ont pas *réellement* d'existence à part, si ce n'est pour un entendement extérieur qui s'efforce de comprendre le fonctionnement de cette totalité vivante et qui est pour cela contraint d'analyser, donc de séparer, les membres qui interagissent dans en elle.

« Le corps vivant que nous reproduisons, c'est la *conscience réelle commune*. L'assemblage progressif de ses parties, ce sont nos *déductions*, qui ne peuvent avancer que pas à pas. Jusqu'à ce que le système entier soit achevé, tout ce que nous pouvons avancer n'est qu'une partie. »<sup>1</sup>

C'est pourquoi Fichte souligne sans cesse que la raison effective, celle qui existe dans l'individu particulier comme conscience de soi, existe « d'un seul coup », et qu'elle ne peut pas être *réellement* composée de façon progressive, puisqu'aucune de ses parties ne peut exister sans toutes les autres : « seul le tout parvient à la conscience, (...) et ce tout est l'expérience. »<sup>2</sup> La re-composition de la conscience de soi que présente la déduction philosophique est purement idéelle ; c'est l'analyse logique d'un acte *réel* qui est *originellement* synthétique, c'est-à-dire qui est réellement un tout organique et qui ne peut se présenter dans la réalité *qu'en tant que tout*. En quoi consiste alors l'opération du philosophe ? Son ambition n'est pas de *produire* la conscience, ni même de découvrir les étapes ou les conditions par lesquelles la conscience a pu réellement être engendrée, émergeant de la non-conscience : un tel projet est pour Fichte impossible et contradictoire, c'est l'erreur du réalisme de croire que l'on peut raisonnablement faire abstraction de la raison. La WL a plus simplement pour ambition de comprendre le fonctionnement et la fin de cet organisme intelligible et immuable qu'est le savoir, d'analyser cet acte absolu de la conscience de soi, qui est à la fois simple, unique, et synthétique, complexe.

Or pour que ce projet ait un sens, il faut faire au préalable deux hypothèses : la première est que la conscience fondamentale ou le savoir commun forme un *système*, c'est-à-dire soit constitué par un ensemble *fini* et *invariable* de représentations nécessaires, de convictions naturelles, qui ne sont pas les convictions d'un temps ou d'une culture, mais des produits essentiels de la raison. C'est un tel ensemble de représentations que l'on trouve dans les trois Critiques de Kant, mais il n'est pas déduit d'un principe unique, si bien qu'il est impossible par cette méthode de savoir si la raison forme réellement un système. Les faits

---

<sup>1</sup> *Rappels, réponses, questions*, SW V, 341 ; trad. fr. QA, p. 139.

<sup>2</sup> EE, SW I, 448; OCPP p. 263.

élémentaires de la conscience doivent former une totalité close et ils doivent pouvoir être dénombrés, non pas empiriquement, mais par déduction. La seconde est que ce système doit reposer sur un principe fondamental à partir duquel la déduction se laisse conduire.

Supposons – sans nous arrêter à éclaircir le sens et la pertinence de cette hypothèse – que ce principe, fondement de tout savoir particulier, soit un acte absolu d’auto-position. La déduction ou le savoir philosophique consiste alors à montrer que cet acte A, n’est pas possible sans un autre acte, B, et que B ne peut à son tour pas être posé sans un troisième acte C ; et ainsi de suite, non pas à l’infini, mais jusqu’à ce que l’on parvienne au résultat visé, qui est la position de la conscience de soi effective, commune, celle que nous possédons tous. La déduction se poursuit donc jusqu’à ce que l’on ait déduit l’ensemble cohérent des représentations nécessaires communes à toutes les consciences, jusqu’à ce que l’on ait *retrouvé l’expérience* : « si le principe est correct et si les conclusions que l’on en tire le sont aussi, le résultat doit correspondre à l’expérience commune. »<sup>1</sup> La doctrine de la science « construit, absolument *a priori*, l’ensemble de la conscience commune des êtres raisonnables, quant à ses traits fondamentaux, de la même manière que la géométrie construit absolument *a priori* les modes universels de limitation de l’espace dont usent tous les êtres raisonnables. Elle part de la détermination la plus simple et la plus caractéristique de la conscience de soi, à savoir l’égoïté (*Ichheit*), progresse en suivant l’hypothèse que la conscience de soi entièrement déterminée est le dernier résultat de toute autre conscience, jusqu’à ce que ce résultat soit déduit. En même temps, à chaque anneau de sa chaîne se rattache constamment un nouvel anneau, à propos duquel il apparaît clairement, dans une intuition immédiate, qu’il doit pareillement se rattacher pour tout être raisonnable. Posons que moi = A ; on trouvera dans l’intuition du construire de ce moi qu’un B s’y rattache inséparablement ; dans l’intuition du construire de ce B, qu’un C s’y rattache de la même façon, et ainsi de suite, jusqu’à ce que l’on arrive, avec le dernier anneau de A, à la conscience de soi complète, qui apparaît comme close par elle-même et complète. »<sup>2</sup>

C’est en ce sens que Fichte peut dire que la philosophie consiste toute entière en un déduire : elle se donne pour tâche de reconstruire, c’est-à-dire de génétiser l’ensemble des données nécessaires et immédiates de la conscience, système que Fichte appelle, en s’inspirant de la signification kantienne du mot, *l’expérience*<sup>3</sup>. Or toute déduction est par

---

<sup>1</sup> WL-NM, GA IV, 3, 338 ; trad. fr. p. 60.

<sup>2</sup> *Rapport...*, SW II, 379-380 ; trad. fr. (modif.) p. 63.

<sup>3</sup> L’*Erfahrung* n’est pas, chez Kant et Fichte, synonyme de l’*expérience* des empiristes anglais et écossais. La dimension de passivité qui se rencontre dans toute expérience est pour Fichte l’index d’une nécessité, donc d’une

définition *a priori* : déduire, c'est obtenir le résultat sans le présupposer, en partant d'un principe autonome différent de lui et en montrant comment le développement de ce principe génère le résultat, au contraire de la perception ou conscience naturelle, qui le saisit de façon immédiate, factuelle, sans lui attribuer aucun fondement. C'est pourquoi Fichte estime qu'on peut identifier le problème général de la WL à celui de la première Critique : *comment l'expérience est-elle possible ?* (à condition d'entendre par expérience le système de toutes les représentations nécessaires de la raison, et pas seulement celui des représentations théoriques).<sup>1</sup> La WL s'accorde selon Fichte « parfaitement avec la doctrine kantienne, et elle n'est rien d'autre que cette dernière bien comprise »<sup>2</sup>. Toutefois, sa méthode, son mode d'exposition ou son procédé (*Verfahren*) est « entièrement indépendant de la présentation kantienne. »<sup>3</sup> Que faut-il entendre par là ? Comme on l'a vu, l'exposé kantien n'est, aux yeux de Fichte, pas rigoureusement scientifique, puisque Kant part de certains faits qu'il trouve dans l'expérience interne et qu'il tient pour absolus (le fait des jugements synthétiques de la science mathématico-physique, le fait du devoir, le fait de la finalité interne, etc.), cherchant ensuite à dégager dans l'activité de l'entendement ou de la raison la loi dont ils procèdent. Or avec cette façon de procéder, on ne peut ni être certain de l'exhaustivité de ces lois (la philosophie critique ne prouve pas qu'elle embrasse le système *total* de la conscience fondamentale), ni ramener « les manifestations les plus remarquables de l'esprit humain : pensée, vouloir, sensation de plaisir ou de déplaisir, à un principe premier »<sup>4</sup>, c'est-à-dire à l'*unité*. Au contraire, le procédé de la WL consistera à déduire, en partant d'une évidence *génétique* et non pas factuelle, d'un principe unique et *a priori*, sans jeter un regard sur l'expérience donnée, « ce qui doit, selon elle, surgir *a posteriori* dans la perception. »<sup>5</sup> Par

---

activité de la raison qui obéit à des lois universelles. Si l'expérience m'apparaît comme ce que je ne peux pas modifier, ce qui est donné de façon nécessaire, par opposition aux libres représentations de l'imagination ou de la réflexion, c'est parce qu'elle exprime une structure interne à la raison. Certaines de nos représentations « nous apparaissent comme tout à fait dépendantes de notre liberté, et il nous est alors impossible de croire que quelque chose leur correspond hors de nous, indépendamment de notre activité. Notre imagination (*Phantasie*), notre liberté, nous apparaissent comme libres. [Au contraire] nous rapportons d'autres représentations à une vérité qui, solidement établie indépendamment de nous, doit être posée comme le modèle de celles-ci (...). Dans l'acte de la connaissance, nous ne nous sentons pas libres par rapport au contenu de ces représentations. » (EE, SW I, 422-423 ; OCPP (trad. modif.) p. 245).

<sup>1</sup> Cf. pour un exemple de ce rapprochement avec la question kantienne, le cours *Logique et métaphysique* de 1797, GA IV, 1, 177-178.

<sup>2</sup> ZE, SW I, 469 (cf. également EE, SW I, 420 : « mon système n'est autre que le système *kantien*, c'est-à-dire : il contient la même vision de la chose [*dieselbe Ansicht der Sache*] »).

<sup>3</sup> EE, SW I, 420.

<sup>4</sup> WL-NM, trad. fr. p. 45.

<sup>5</sup> « Ces expressions, *a priori*, *a posteriori* – ajoute Fichte – ne désignent donc pas, pour la doctrine de la science, deux types d'objets différents, mais deux manières différentes de considérer un seul et même objet », de même par exemple qu'une montre pourrait être dite *a priori* pour celui qui la conçoit et la construit, et *a posteriori* pour celui qui perçoit pour la première fois un objet de ce type dans l'expérience (*Rapport...*, SW II, 355 ; trad. fr. (modif.) p. 44).



conséquent, ces faits ou données nécessaires de toute conscience, la WL ne les récolte pas par une observation empirique pour tenter de les justifier ensuite en les dérivant d'un principe commun ; au contraire, elle part d'un principe absolu, de ce qu'elle *suppose* être le principe absolu de tout savoir, et elle observe ensuite l'auto-développement idéal de ce principe actif, générateur de connaissances, pour voir s'il se développe jusqu'à produire la conscience fondamentale commune.

C'est parce que le principe découvert par la WL est « quelque chose de vivant et d'actif (*ein Lebendiges und Tätiges*), qui produit des connaissances de soi-même et par soi-même »<sup>1</sup>, que le philosophe n'a pas besoin de recourir à la perception pour mener à bien sa déduction : l'acte institué au principe est comme une cellule impliquant un auto-développement qui va de lui-même jusqu'à son terme : la claire conscience de soi, ou encore la conscience factuelle, effective, que nous possédons tous. Cet auto-développement, le philosophe a seulement à l'observer et à le décrire, il ne peut ni l'inventer ni le produire par ses propres forces.

*Finalité de la déduction philosophique.* Or quel est le *but* de cette déduction de la conscience naturelle ? Il s'agit de nous permettre de *comprendre* la nécessité de ces représentations qui dans la vie s'imposent à nous de façon immédiate, donc inintelligible. Chacun peut faire le constat empirique qu'il ne peut percevoir ou imaginer un corps sans lui accorder une spatialité ou une étendue, que toute conscience interne est nécessairement temporelle, que je reconnais un seul corps dans la nature pour mien, etc. Ces représentations sont bien nécessaires, mais elles sont tout aussi bien inintelligibles : je ne peux pas dire pourquoi il en est ainsi, si bien qu'aucune de ces représentations n'a véritablement de *sens* pour moi. Ce que nous montre la déduction philosophique, c'est qu'à chacune de ces représentations naturelles de la conscience commune correspond un *acte* inconscient mais nécessaire à la constitution et au plein développement de la conscience. La déduction révèle l'interdépendance organique de toutes ces actions fondamentales (qui en soi n'en forment en réalité qu'une, mais cet *un* est pour notre conscience séparatrice insaisissable en tant que tel) par lesquelles l'esprit accède à la conscience de soi. Elle nous permet ainsi de pénétrer le *sens* de cette nécessité qui dans la vie n'est que *sentie* en nous révélant que c'est la vie et la finalité même de la raison qui impliquent l'existence de ce système de représentations nécessaires. *Substituer à la nécessité sentie mais inintelligible, une nécessité rationnelle, comprise* : n'est-

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 454 ; OCPP p. 265.

ce pas là, chez Fichte comme chez Spinoza, l'ultime résultat de la connaissance philosophique ?

Une même réalité, nous dit Fichte, peut en effet être *perçue* (connaissance *a posteriori*) ou *déduite* à partir d'un fondement qui lui est extérieur (connaissance *a priori*). Considérons le fait de la conscience morale, du devoir. Chacun peut faire en soi l'expérience de cette obligation intérieure qui m'intime « de faire certaines choses tout à fait indépendamment de fins extérieures, absolument et simplement pour que cela advienne »<sup>1</sup>. Mais tandis que la conscience naturelle en reste au fait comme tel et se contente d'y ajouter foi, de croire que cette voix n'est pas trompeuse, et d'agir en conséquence, la connaissance génétique montre comment cette conscience du devoir dérive du fait d'être raisonnable en général, elle montre comment cet aspect déterminé de la conscience fondamentale dérive « du principe suprême et absolu, celui de l'égoïté (*Ichheit*), et démontre qu'il en dérive nécessairement »<sup>2</sup>. Tel est justement l'objet de la « Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit » qui forme le premier chapitre du *Système de l'éthique* de 1798. Dans les deux cas, la conscience morale m'apparaît comme une représentation *nécessaire*, mais pas de la même façon. C'est seulement pour le philosophe qui en reconstitue idéalement la genèse rationnelle que cette nécessité devient intelligible.

Comme on le voit, Fichte hérite du concept traditionnel de la science déterminé par Platon et Aristote et transmis à Kant et Jacobi par l'intermédiaire du rationalisme classique : « Nous estimons posséder la science d'une chose d'une manière absolue (...) quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose, et qu'en outre il n'est pas possible que la chose soit autre qu'elle n'est. Il est évident que telle est la nature de la connaissance scientifique »<sup>3</sup>. Fichte conçoit le système de la science comme une déduction *a priori*, à partir d'un principe unique, *évident*, de toutes les représentations nécessaires de la conscience, autrement dit de tous les concepts de la raison pure. Il est en ce sens d'accord pour définir avec Kant la métaphysique comme « l'inventaire systématiquement ordonné de tout ce que nous possédons par la raison pure »<sup>4</sup>, à condition de comprendre pourquoi Kant n'a justement pas su mener cette entreprise à bien. Le besoin de science qui anime l'homme ne peut être satisfait que par une méthode

---

<sup>1</sup> SL, SW IV, 13 ; trad. fr. (modif.) p. 19.

<sup>2</sup> *Ibid.*, SW IV, 14 ; trad. fr. p. 20.

<sup>3</sup> Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b. La fin du *Ménon*, distinguant l'opinion vraie de la science, ne disait déjà pas autre chose. Cf. aussi Spinoza, *Traité de la réforme...*, éd. Pléiade, §85.

<sup>4</sup> KrV, A, XX ; trad. fr. p. 10.

déductive : « nous ne possédons alors pas seulement une connaissance discursive, formée d'un agrégat d'observations empiriques, mais une connaissance systématique, à l'intérieur de laquelle tout se laisse déduire à partir d'un seul point et forme un ensemble cohérent avec lui. »<sup>1</sup>

*Déduction et liberté.* Que reste-t-il de l'idée de liberté dans cette perspective déductive ? Fichte, on l'a vu, pense « avoir découvert le chemin par lequel la philosophie doit s'élever au rang d'une science évidente »<sup>2</sup>, d'une science qui doit égaler en évidence la géométrie : la philosophie « peut et doit, en partant d'un principe unique que chacun doit concéder, *déduire par la pensée*. La forme de cette déduction est la même que celle qui vaut en mathématiques (...). »<sup>3</sup> Impossible en lisant ces lignes de ne pas situer Fichte dans la lignée du projet rationaliste, qui, avec Descartes et plus encore avec Spinoza et Leibniz, se donne pour modèle « ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations », et qui font supposer à Descartes « que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. »<sup>4</sup>

Or on sait qu'en examinant la chaîne des raisons cartésiennes, il est une idée que ses successeurs (Spinoza comme Leibniz) trouveront particulièrement obscure et dépourvue de cette évidence qui seule donne aux idées droit de cité dans la science philosophique : c'est celle d'une *volonté libre* et infinie, libre au point qu'elle peut, souligne Descartes, nier jusqu'à l'évidence d'une proposition mathématique ou du bien moral.<sup>5</sup> S'il faut considérer, comme la philosophie le pose depuis Aristote, que seule la connaissance qui établit la *nécessité* de son objet mérite le nom de connaissance scientifique, qu'est-ce que la science philosophique peut faire de l'idée d'une telle liberté radicale, sinon la rejeter ? La philosophie est *science*, elle doit par conséquent postuler que la nature de toute substance, de tout être véritable, est « d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, trad. fr. p. 48.

<sup>2</sup> GWL, SW I, 86 ; OCPP (trad. modif.) p. 13.

<sup>3</sup> Lettre de Fichte à Reinhard, 15 janvier 1794, GA III, 2, 40. « J'ai découvert un nouveau fondement à partir duquel la philosophie dans son ensemble se laisse très facilement déduire. (...) Bref, nous aurons dans quelques années, à ce qu'il me semble, une philosophie qui égalera la géométrie en évidence. » (Lettre à Stephani, décembre 1793, GA III, 2, 28).

<sup>4</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, deuxième partie.

<sup>5</sup> Cf. la lettre à Mesland du 9 février 1645.

tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée », de sorte par exemple que « Dieu, voyant la notion individuelle ou hecceité d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, comme par exemple qu'il vaincrait Darius et Porus, jusqu'à y connaître *a priori* (et non par expérience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire. »<sup>1</sup> Si Alexandre ou César, peu différents en cela de la pierre qui pense de Spinoza<sup>2</sup>, se *croient* libres de décider et de faire ce qu'ils font, le philosophe sait qu'au point de vue du savoir absolu, intuitif, en lequel l'enchaînement de chaque être avec ses attributs apparaît parfaitement, chacun de ces événements est certain, c'est-à-dire contenu *a priori* dans la notion de la pierre, d'Alexandre ou de César : « nous soutenons que tout ce qui doit arriver à quelque personne est déjà compris virtuellement dans sa nature ou notion, *comme les propriétés le sont dans la définition du cercle.* »<sup>3</sup>

Dans les débats sur la signification et les conséquences morales des systèmes spinoziste et leibnizien qui agitent la philosophie allemande à partir des années 1740, la conclusion est invariablement la même, et se retrouvera quelques années plus tard chez Jacobi et Kant : en dépit de ses efforts, Leibniz n'a pas réussi à maintenir un véritable libre-arbitre au sein du déterminisme absolu qu'implique le concept rationaliste de la vérité ; sa distinction des vérités nécessaires et des vérités de fait n'est qu'une parade. Et Jacobi ajoute : *le seul système rationaliste conséquent est donc le necessitarisme absolu de Spinoza.*<sup>4</sup> Il est le seul rationaliste cohérent, car il est le seul qui assume résolument les conséquences de la connexion entre savoir et nécessité : « une chose n'est dite *contingente* que par rapport à un manque de connaissance ». <sup>5</sup> C'est donc de façon parfaitement logique que Spinoza abandonne l'idée d'un libre-arbitre pratique, individuel : la seule liberté qu'il maintient est celle que donne au sage la connaissance intuitive de la nécessité naturelle.

*Or Fichte souligne lui aussi que la seule activité de la raison que nous puissions scientifiquement connaître est son activité nécessaire, c'est-à-dire comme on l'a vu l'ensemble des actes que le moi accomplit nécessairement mais inconsciemment pour*

<sup>1</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, art. 8.

<sup>2</sup> Cf. la lettre 58 à Schuller, éd. Pléiade p. 1251-1253.

<sup>3</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, art. 13, éd. Vrin p. 47 (nous soulignons).

<sup>4</sup> Sur ce débat, propre à l'*Aufklärung* allemande et portant notamment sur le rapport entre le principe de non-contradiction et le principe de raison suffisante, qui opposent l'école wolffienne, Crusius, Lambert et le jeune Kant, voir le livre VII, chap. III, du *Problème de la connaissance* de Cassirer, ainsi que le chap. I du livre VIII. On sait quel jugement sévère Kant portera dans la *Critique de la raison pratique* sur le concept leibnizien du libre-arbitre (KpV, trad. fr. p. 102-103).

<sup>5</sup> Spinoza, *Eth.*, I, prop. 33, scolie I.

parvenir à la claire conscience de soi. En effet, « il est impossible de poser raisonnablement la question de savoir pourquoi les représentations dépendantes de notre liberté sont déterminées ainsi et non pas autrement ; car s'il est posé qu'elles dépendent de la liberté, toute application du concept de raison (*alle Anwendung des Begriffs vom Grunde*) est refusée : elles sont telles, parce que je les ai déterminées ainsi, et si je les avais déterminées autrement, elles auraient été autres. »<sup>1</sup>

Aux actions libres, le principe de raison, fondement de toute déduction scientifique, de toute démonstration rationnelle, est inapplicable. N'est-ce pas dire comme tout rationalisme conséquent que la WL, qui veut être une théorie de la con-science fondamentale, doit exclure de son champ la question de la liberté, puisque l'être de celle-ci contredit l'être même du savoir ? Exclure la liberté du champ du savoir, n'est-ce pas dire comme Spinoza qu'un phénomène nous paraît libre en raison seulement d'un « manque de connaissance »<sup>2</sup> ? « On voit donc déjà ici pourquoi seule la doctrine de la science possède une totalité absolue, tandis que toutes les sciences particulières sont infinies. *La doctrine de la science contient seulement le nécessaire* ; et si le nécessaire est à tous égards nécessaires, il l'est aussi au point de vue de la quantité, c'est-à-dire qu'il est nécessairement limité. »<sup>3</sup> Fichte n'affirme-t-il pas de façon plus explicite encore que

« la plus douce récompense de la réflexion philosophique est précisément de trouver tout nécessaire, et donc bon, étant donné qu'elle considère toute chose dans son contexte et rien isolément, et de s'accommoder de tout ce qui existe, tel qu'il est, puisqu'il est censé être au nom de la fin supérieure ? »<sup>4</sup>

Nous voici donc à nouveau face au dilemme que Jacobi énonce dès 1785, lorsque ses *Lettres à Mendelssohn* déclenchent la Querelle du panthéisme : tout système philosophique déductif, toute entreprise conséquente de démonstration *a priori*, aboutit inévitablement à l'affirmation d'une nécessité complète des événements et des actions humaines : « La voie de la démonstration aboutit chaque fois au fatalisme. »<sup>5</sup> Pour le dire autrement, c'est l'idée même même d'un « système de la liberté » qui implique contradiction dans les termes – et il est loin

---

<sup>1</sup> EE, SW I, 423; OCPP (trad. modif.) p. 245.

<sup>2</sup> « (...) l'existence *factuelle* dans le temps apparaît comme pouvant être autrement, et donc comme contingente ; mais cette apparence prend sa source dans le caractère inconçu (*Unbegriffenheit*) de cette existence factuelle » (Fichte, *Grundzüge...*, SW VII, 131 ; trad. fr. p. 141-142.)

<sup>3</sup> UdB, §5, GA I, 2, 136 ; trad. fr. (modif.) p. 54 (nous soulignons).

<sup>4</sup> *Grundzüge...*, SW VII, 14 ; trad. fr. p. 30. Cf. aussi *ibid.*, SW VII, 141-142 ; trad. fr. p. 152 : « *Ce n'est qu'une fois que l'on s'est placé sous la douce conduite de cette nécessité que l'on est devenu véritablement libre, et que l'on s'est frayé un chemin jusqu'à l'être* » (nous soulignons).

<sup>5</sup> Jacobi, *Sur la doctrine de Spinoza*, éd. M. p. 122 ; trad. fr. p. 193. Jacobi développe cette idée dans l'Appendice VII des *Lettres*.

d'être acquis que la synthèse hégélienne ait résolu le problème tel que le comprenaient Kant et Jacobi, impliquant la reconnaissance d'une *liberté pratique individuelle*. Il n'y a de système que de la nécessité, dit Jacobi : le système est rationaliste par essence, et tout rationalisme conséquent mène à la négation des idées de contingence et de libre-arbitre. En 1809 encore, au début de ses *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, Schelling commencera par rappeler ce « dire ancien » de Jacobi sur l'incompatibilité du système et de la liberté.

Tel est donc le point où nous conduit le concept de déduction, comme essence du savoir philosophique : l'exigence génétique de fondation, d'intelligibilité, propre au savoir scientifique, a partout le même résultat, qui est de confirmer la nécessité du donné factuel, de transformer la nécessité factuelle, donnée, en une nécessité d'autant plus inébranlable qu'elle apparaît fondée, intelligible, tout comme la somme des angles d'un triangle, *trouvée* empiriquement à l'aide d'un instrument de mesure, apparaîtra d'autant plus nécessaire lorsqu'on aura pu faire la *démonstration* qu'elle *doit* être égale à 180°. Spinoza l'énonce on ne peut plus clairement : « Il n'est pas dans la nature de la raison de considérer les choses comme contingentes, elle les considère au contraire comme nécessaires. »<sup>1</sup> La question est donc maintenant de savoir comment la liberté pratique peut faire retour au sein même de cette exigence spéculative qui semble exclure toute donnée autre que celle de l'agir en tout point nécessaire de la raison.

### §3 – *Le point aveugle du savoir*

La philosophie reconnaît et distingue depuis Platon et Aristote deux types de savoir rigoureux, scientifiques, qu'elle oppose au savoir non fondé de l'opinion. Ces deux savoirs, les Modernes les nomment généralement, à partir de Descartes, l'*intuition* et la *déduction*. Qu'il s'agisse des livres VI et VII de la *République* opposant les sciences déductives hypothétiques à la science dialectique (laquelle, quoique devenant elle aussi déductive dans son développement, repose pourtant sur un principe anhypothétique – l'idée du Bien – qu'elle *intuitionne* directement, dans une vue intellectuelle de l'essence) ; qu'il s'agisse du célèbre chapitre des *Seconds Analytiques* sur l'appréhension immédiate et la connaissance non démonstrative des principes de la démonstration<sup>2</sup> ; qu'il s'agisse de l'opposition cartésienne de l'intuition et de la déduction dans les *Regulae*, de la distinction des trois genres de

---

<sup>1</sup> Spinoza, *Eth.* II, prop. XLIV.

<sup>2</sup> Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 19.

connaissance de Spinoza ou de la hiérarchie leibnizienne des divers modes de la connaissance exposée pour la première fois dans les *Meditationes* de 1684 et dont l'étage ultime est encore une fois la connaissance intuitive, toute la tradition rationaliste fait appel, pour penser le savoir scientifique, à une opposition qui demeure constante. Cette opposition est celle de la *transmission* de la vérité d'une proposition à une autre (*si A existe, alors il faut que B existe*), au *contenu* primordial, principiel, du savoir, sans la supposition duquel la déduction tournerait à vide, n'ayant à proprement parler *rien* à transmettre.

*Le schéma aristotélicien.* Examinons la manière dont le problème se pose à Aristote. Dans les *Analytiques*, Aristote distingue comme on le sait deux types de déduction : celle produite par le syllogisme dialectique et celle du syllogisme démonstratif. Seul ce dernier donne lieu à ce mode de connaissance particulier et éminent qu'Aristote désigne du nom d'*epistèmè*.<sup>1</sup> Il est bien clair en effet que la forme déductive, commune aux syllogismes dialectiques et démonstratifs, ne suffit pas à produire une connaissance scientifique, car si les prémisses sont fausses ou simplement obscures, la conclusion, quoique correctement déduite, sera également soit fausse, soit douteuse. On distingue habituellement le savoir scientifique de l'opinion par deux critères principaux : il sait *pourquoi* la chose qu'il connaît est ainsi et il sait qu'elle ne peut pas être *autrement* qu'elle est.<sup>2</sup> Mais ces deux critères ne sont pas suffisants pour le distinguer du savoir apparent, puisqu'ils appartiennent aussi bien au syllogisme dialectique. Ce dernier établit lui aussi la cause et la nécessité de sa conclusion, étant donné que tout syllogisme, qu'il soit dialectique ou démonstratif, est « un discours dans lequel, certaines choses ayant été posées, quelque chose d'autre s'ensuit nécessairement *du fait que ces choses sont* »<sup>3</sup>. C'est pourquoi il est nécessaire, pour distinguer la connaissance scientifique du syllogisme dialectique, d'ajouter « un ensemble de conditions supplémentaires portant sur les prémisses »<sup>4</sup>. Alors que le syllogisme dialectique se caractérise par l'incertitude de ses prémisses, Aristote définit de la façon suivante la connaissance scientifique au sens propre :

---

<sup>1</sup> Platon souligne de la même façon que le terme d'*epistèmè*, rigoureusement pris, ne convient qu'à la seule science dialectique ; c'est improprement que l'on dit que les mathématiques sont des sciences (cf. *Rép.* VII, 533d).

<sup>2</sup> Rappelons le passage classique des *Seconds analytiques*, I 2, 71b 9 : « Nous pensons connaître scientifiquement chaque chose au sens absolu, et non pas à la manière sophistique par accident, lorsque nous pensons connaître la cause du fait de laquelle la chose est, savoir que c'est bien la cause de la chose et que cette chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est. »

<sup>3</sup> Aristote, PA, I 1, 24b 18.

<sup>4</sup> M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote* (éd. du Seuil, 2002), p. 44-45.

« J'appelle *démonstration* un syllogisme scientifique, et par *scientifique*, j'entends celui conformément auquel, et du fait que nous le possédons, nous connaissons de façon scientifique. Si donc le savoir scientifique est bien tel que nous l'avons défini, alors il est nécessaire que la science démonstrative soit constituée de propositions vraies, premières, immédiates, mieux connues que la conclusion et antérieures à elle, et causes de la conclusion. (...) En effet, il peut bien y avoir syllogisme sans que ces conditions soient remplies, mais non pas démonstration, car un tel syllogisme ne produirait pas un savoir scientifique. »<sup>1</sup>

Aristote nous invite donc à séparer la *forme de l'inférence*, qui repose sur la découverte du moyen-terme et qui permet de prouver la nécessité d'une proposition en montrant le lien que son sujet entretient avec le moyen-terme des prémisses posées – cette forme étant commune à *tous* les syllogismes –, de la *connaissance de prémisses elles-mêmes*, qui livre le contenu premier de l'inférence et conditionne par conséquent sa vérité. Ce qui assure la scientificité du syllogisme, dit Aristote, c'est que les prémisses soient non seulement vraies, mais « premières, immédiates, mieux connues que la conclusion et antérieures à elle ». On ne peut pas dire plus clairement qu'elles ne peuvent pas être connues de la même manière que la conclusion qui est produite par le syllogisme scientifique. Autrement dit, *ces prémisses ne peuvent pas être déduites : elles sont indémonstrables*. Dès lors qu'on reconnaît l'existence de démonstrations complètes, de longueur finie, il faut nécessairement admettre l'existence de prémisses immédiates et indémonstrables. « Il est impossible de connaître scientifiquement par démonstration si on ne connaît pas les principes premiers et immédiats (...). Mais on peut se demander, à propos de la connaissance des immédiats, à la fois si elle est la même ou pas la même <que la connaissance scientifique>, autrement dit s'il y a science dans les deux cas, ou bien si dans un cas il y a science, et dans l'autre un autre genre de connaissance (...). »<sup>2</sup> Si la suite du chapitre 19 affirme clairement qu'il existe un *autre mode de connaissance* qui permet d'appréhender les principes des démonstrations, la nature de ce mode de connaissance est difficile à déterminer dans le texte aristotélicien, du moins si l'on s'en tient aux indications elliptiques du chapitre 19. Notre but n'est pas ici d'examiner la solution qu'Aristote apporte à ce problème qu'il est peut-être le premier à formuler de façon aussi claire (quoiqu'Aristote renvoie au paradoxe du *Ménon* comme première détermination du problème) ; sa complexité et les nombreux débats qu'elle a occasionnés chez les interprètes nous détourneraient de notre propos. Tout juste peut-on rappeler que le dernier chapitre des *Seconds Analytiques* semble superposer deux solutions en apparence incompatibles, Aristote affirmant d'une part que l'on parvient à la connaissance des principes premiers par une *induction*, basée sur la perception

<sup>1</sup> Aristote, SA, I 2, 71b 16. Nous reprenons la traduction proposée par M. Crubellier et P. Pellegrin dans leur *Aristote*, p. 44.

<sup>2</sup> Aristote, SA, II 19, 99b 22.



sensible et la mémoire – développant une théorie qui paraît alors « incontestablement empiriste »<sup>1</sup> –, et mentionnant d’autre part l’existence d’une « intellection » (*noûs*<sup>2</sup>), ou, suivant une longue tradition interprétative, d’une « intuition » (c’est la traduction retenue par J. Tricot), par laquelle on pourrait directement appréhender les principes : « Et puisque, à l’exception de l’intuition, aucun genre de connaissance ne peut être plus vrai que la science, c’est une intuition qui appréhendera les principes. Cela résulte non seulement des considérations qui précèdent, mais encore du fait que le principe de la démonstration n’est pas lui-même une démonstration (...) »<sup>3</sup>.

*Le schéma fichtéen : la contingence au fondement du nécessaire.* Ce qui nous importe ici, c’est de comprendre le sens et les enjeux de ce problème auquel Aristote s’est trouvé le premier confronté pour avoir défini le savoir scientifique comme connaissance déductive, connaissance qui établit le pourquoi et la nécessité de ce qu’elle connaît, étant donné que cette conception se retrouve de façon particulièrement aiguë chez Fichte. Fichte, on l’a vu, soutient lui aussi que « l’essence (...) de toute philosophie, réside exclusivement dans un déduire »<sup>4</sup>, c’est-à-dire dans la capacité de re-construire ou de génétiser le donné factuel de la conscience fondamentale pour en saisir la nécessité intelligible, rationnelle. Au début de l’écrit *Sur le concept*, Fichte donne même du savoir scientifique une description tout à fait classique : « Une science possède une forme systématique ; en elle, toutes les propositions se connectent en un principe unique, et elles s’unifient en lui pour former un tout – chacun admet aussi en général cela. »<sup>5</sup> Pourtant, immédiatement après, Fichte se demande si cette caractérisation formelle suffit à épuiser le concept de science, et il pose la question suivante : « Si quelqu’un, sur la base d’une proposition sans fondement et indémontrable, posant par exemple qu’il y a dans les airs des créatures avec des penchants, des passions et des concepts humains, et des corps éthérés, si quelqu’un édifiait sur cette base une histoire naturelle systématique de ces esprits aériens, ce qui en soi est tout à fait possible, reconnâtrions-nous un tel système pour une science, quelque rigoureuses qu’en soient les déductions, et si intimement liées les unes aux autres qu’en puissent être les différentes parties ? »<sup>6</sup> La réponse est évidemment négative, mais ce n’est là semble-t-il rien de nouveau par rapport à la doctrine traditionnelle montrant

---

<sup>1</sup> M. Crubellier, P. Pellegrin, *Aristote*, p. 91.

<sup>2</sup> Rappelons que le *noûs* est la faculté qui, au livre VI de la *République*, permet d’appréhender les essences.

<sup>3</sup> Aristote, SA, II 19, 100b 11 (nous donnons ici intentionnellement la traduction Tricot, que l’on comparera avec fruit avec la traduction récente de P. Pellegrin).

<sup>4</sup> *Aus einem Privatschreiben*, SW V, 395 ; trad. fr. in QA, p. 189.

<sup>5</sup> UdB, §1, GA I, 2, 112 ; trad. fr. (modif.) p. 29.

<sup>6</sup> *Ibid.*, GA I, 2, 112 ; trad. fr. (modif.) p. 30.

que l'erreur peut résulter d'un syllogisme dialectique : que la déduction soit formellement correcte et même nécessaire ne garantit pas la vérité de la conclusion. Or c'est la suite du texte fichtéen qui est originale et même choquante si l'on se place au point de vue du rationalisme classique ou d'une interprétation rigoriste des *Seconds analytiques* : « En revanche si quelqu'un énonce un théorème particulier ou un fait – par exemple si l'ingénieur énonce la proposition que par rapport à une ligne droite horizontale la perpendiculaire produit des deux côtés un angle droit ; ou si le paysan inculte énonce le fait que l'historien juif Josèphe a vécu à l'époque de la destruction de Jérusalem, chacun reconnaîtra qu'il a la science de ce qu'il dit, et cela bien que ni le premier ne puisse produire systématiquement la preuve géométrique de sa proposition à partir du premier principe de cette science, ni le second ne puisse mettre en évidence correctement la crédibilité historique de son information, l'un et l'autre n'ayant admis la chose que par confiance et croyance (*auf Treu und Glauben*) »<sup>1</sup>. Même si dans la seconde édition de 1798, Fichte supprime l'exemple de la connaissance historique du paysan, et la mention du « par confiance et croyance », le fait est que ni Aristote ni aucun rationaliste classique n'admettrait que l'ingénieur en question « a la science de ce qu'il dit (*derselbe habe Wissenschaft von dem gesagten*) », dès lors que sa connaissance est empirique et non pas démonstrative. Que veut dire Fichte ? Simplement que dans le premier cas, en dépit de la forme systématique et démonstrative, l'histoire naturelle en question « ne contient *rien* que l'on puisse savoir », tandis que les deux personnages suivants « disent quelque chose qu'ils *savent* effectivement et qu'ils *peuvent savoir* (...*etwas sagen, das sie wirklich wissen und wissen können*). »<sup>2</sup> D'un point de vue rationaliste, on pourrait certes concéder que l'ingénieur énonce quelque chose qu'il *peut* savoir (puisqu'il peut en acquérir la démonstration), mais non pas quelque chose qu'il sait effectivement.

Or c'est pourtant bien ce que dit Fichte, et de ces exemples, il tire une conclusion importante, qui remet brusquement en cause la prééminence de la déduction dans le savoir scientifique :

« l'essence de la science résiderait donc dans la nature [la structuration : *Beschaffenheit*] de son contenu, celui-ci devrait du moins être certain pour celui qui doit avoir la science ; ce devrait être quelque chose qu'il puisse savoir : et *la forme systématique ne serait pour la science que contingente* ; elle ne serait pas le but de celle-ci, mais seulement un moyen en vue de ce but. »<sup>3</sup>

La forme systématique, c'est-à-dire la démonstration, n'est pas essentielle à la science, elle n'est pas la fin de la science, mais seulement un moyen contingent dont la science peut se

<sup>1</sup> *Ibid.*, GA I, 2, 112-113 ; trad. fr. (modif.) p. 30.

<sup>2</sup> *Ibid.*, GA I, 2, 113 ; trad. fr. (modif.) p. 30.

<sup>3</sup> UdB, GA I, 2, 113 ; trad. fr. (modif.) p. 31 (nous soulignons).

servir pour atteindre son but. On objectera encore une fois qu'il n'y a là rien de nouveau : aucun rationaliste n'a jamais soutenu que la science était une démonstration pour la démonstration, et Aristote soulignait déjà que la déduction n'est en soi qu'un procédé formel qui ne peut pas garantir par elle seule la vérité de la conclusion.

Mais c'est ici qu'un retournement singulier se produit, et Fichte est sans doute le premier rationaliste rigoureux à en avoir pris conscience et à en avoir tiré les conséquences : si toute nécessité rationnelle est le produit d'une démonstration, ou, pour le dire autrement, si toute nécessité intelligible (et non pas sentie) est l'effet propre et exclusif de la démonstration, et si en second lieu toute démonstration doit, pour être effective, avoir un premier terme, c'est-à-dire reposer sur des prémisses qui ne peuvent pas et ne doivent pas pouvoir être démontrées, alors il est clair qu'il y a à la base de toute nécessité quelque chose de non-nécessaire, de contingent :

« Une proposition de ce genre, c'est-à-dire une proposition qui doit être certaine avant la liaison et indépendamment d'elle, s'appelle une *proposition-de-fond*, un *principe* (*ein Grundsatz*). Il faut que chaque science ait un principe. »<sup>1</sup>

Tout principe est donc indémontrable au sein de la science qu'il fonde. Or la doctrine de la science est la science de *tout* savoir absolument ; son principe est donc, par définition, non seulement *relativement* mais *absolument* indémontrable. L'indémontrabilité, et par voie de conséquence l'inconcevabilité, ne lui sont pas accidentelles, mais font partie de son essence positive : « L'entrée dans ma philosophie est l'absolument *inconcevable*. »<sup>2</sup>

Pour le dire autrement, si le savoir (la science) s'oppose à l'opinion, bornée à la perception passive et factuelle de A, et se définit comme la connaissance du lien nécessaire par lequel B produit A, ou comme l'intellection du fait que « si B est, alors A est », vision qui nous donne la connaissance du fondement de A et par là de sa nécessité, alors il faut admettre que *ce type de savoir ne peut pas se fonder lui-même* : il suppose et repose littéralement sur un *non-savoir*. Or n'était-ce pas déjà le raisonnement qui conduisait Jacobi à effectuer un « saut périlleux », c'est-à-dire irrationnel, vers la foi, pour garantir au savoir un contenu ? Il est certain que c'est la lecture de Jacobi bien plus que celle d'Aristote qui a poussé Fichte à réfléchir à cette question, comme en témoigne un remarquable passage de la *Seconde introduction à la doctrine de la science* de 1797, dans lequel Fichte se réfère explicitement à l'auteur d'*Alwill* :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, GA I, 2, 115 ; trad. fr. (modif.) p. 33.

<sup>2</sup> « Der Eingang in meine Philosophie ist das schlechthin *unbegreifliche*. » (Lettre de Fichte à Reinhold, 2 juillet 1795, GA III, 2, 344.)

« Le principe fondamental de toutes les erreurs de nos adversaires pourrait bien être ceci : ils ne se sont jamais fait une idée bien claire de ce que signifie *prouver* (*was beweisen heisse*), et ils n'ont donc pas pensé que toute démonstration (*Demonstration*) a à son principe quelque chose d'absolument indémontrable (*etwas schlechthin Undemonstrierbares*). À ce sujet encore ils auraient pu s'instruire en lisant Jacobi, qui a exposé très clairement ce point, ainsi que bien d'autres qu'ils ignorent également. – On vise par la démonstration à obtenir une certitude conditionnée et médiate (*eine bedingte, mittelbare Gewissheit*) ; quelque chose en fonction de la démonstration est certain, si quelque chose d'autre est certain. Si un doute surgit sur la certitude accordée à cet autre terme, la certitude de cet autre terme doit être rattachée à la certitude d'un troisième terme et ainsi de suite. Mais ce mouvement de référence (*dieses Zurückverweisen*) se poursuit-il à l'infini ou existe-t-il quelque part un terme ultime (*oder gibt es irgendwo ein letztes Glied*) ? Je sais que certains partagent la première opinion ; toutefois ceux-ci n'ont pas réfléchi au fait que s'ils avaient raison, ils ne pourraient pas non plus se faire une idée de la certitude, ni rechercher la certitude ; car ce que signifie : être certain, ils ne le savent que parce qu'ils sont certains de quelque chose. Si tout n'est certain que sous telle ou telle condition, alors il n'est rien de certain et il n'est même pas quelque chose de certain sous condition. Si toutefois il existe un terme ultime (*letztes Glied*), dont on ne puisse demander pourquoi il est certain, alors il existe un indémontrable qui est au principe de toute démonstration. »<sup>1</sup>

Nous voici proche du but que nous poursuivions, au terme du premier moment de notre analyse du concept de philosophie comme doctrine de la science. Certes notre réflexion, partie de l'analyse du simple concept du savoir, et concluant à la primauté d'un « non-savoir » libre au fondement de tout savoir effectif, d'une contingence au principe de toute nécessité, n'a été jusqu'à présent que formelle. En *quoi* ce principe indémontrable de tout savoir peut consister et comment il peut se rapporter au savoir effectif, nous n'en savons encore rien. Mais l'analyse rigoureuse et simplement théorique du savoir scientifique comme fondation du donné, déduction ou liaison nécessaire de propositions (*Verbindung*), nous conduit bien à l'idée qu'il doit y avoir un *principe* du savoir, et que pour être tel, celui-ci doit être *hors* de la liaison, hors de la prise du concept (*Begriff*), qui anime tout le mouvement de la preuve.

Ce raisonnement est simplement logique et formel, avons-nous dit ; mais n'est-il pas « dialectique » ? Kant souligne que « personne ne peut se risquer à l'aide de la logique seule, à juger des objets et à en affirmer la moindre des choses », car « la logique générale, *considérée comme organon*, est toujours une logique de l'apparence, c'est-à-dire dialectique. En effet, étant donné qu'elle ne nous apprend rien sur le contenu de la connaissance, mais qu'elle ne fait qu'enseigner simplement les conditions formelles de l'accord avec l'entendement (...), on ne peut donc aboutir à rien de plus qu'à un verbiage par lequel on affirme, avec quelque apparence, ou l'on conteste, suivant son humeur, tout ce

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 508 ; OCPP (trad. modif.) p. 305 (nous soulignons la fin de la dernière phrase).

qu'on veut. »<sup>1</sup> De fait, c'est l'objet même de la *Dialectique transcendantale* de montrer que « le principe propre de la raison en général (dans son usage logique) est de trouver pour la connaissance conditionnée de l'entendement, l'inconditionné qui en achèvera l'unité. »<sup>2</sup> C'est le principe même de la raison, dans son usage dialectique, de poser l'existence d'un inconditionné pour fonder l'existence factuelle de la série des termes conditionnés : l'inconditionné (*das Unbedingte*) est le « titre commun à tous les concepts rationnels. »<sup>3</sup> En quoi consiste en un mot le *Vernunftschluss* selon Kant ? Tout simplement à affirmer que « s'il existe quelque chose, quoique ce soit, il faut accorder aussi que quelque chose existe nécessairement. Car le contingent n'existe que sous la condition d'autre chose, à titre de cause, et le même raisonnement s'applique à celle-ci jusqu'à ce qu'on arrive à une cause qui n'est plus contingente et qui, par cela même, existe nécessairement sans condition. »<sup>4</sup> La *Dialectique transcendantale* a justement pour tâche d'examiner si le principe rationnel selon lequel *la série des conditions implique l'existence d'un inconditionné* « a ou n'a pas de valeur objective »<sup>5</sup>. Et sa conclusion est que ce besoin de la raison, s'il a bien une valeur *logique* indiquant à la connaissance humaine le but qu'elle doit poursuivre, ne peut cependant fonder aucune connaissance *réelle*. Or n'est-ce pas un *Vernunftschluss* de ce type qu'opère Fichte en postulant que le renvoi démonstratif d'un savoir conditionné à un autre savoir conditionné ne peut pas sans absurdité se poursuivre indéfiniment, pour conclure ensuite à l'existence d'un principe indémontrable, *inconditionné*, de tout savoir ? Le résultat auquel nous sommes parvenus se double donc d'une interrogation sur l'accord de la WL avec l'un des principes les plus fondamentaux de la critique kantienne. Mais nous laisserons pour l'instant cette question de côté pour nous concentrer sur la nature du résultat obtenu.

La première branche de l'antinomie dont nous sommes partis est en fait inconsistante dès lors qu'elle prétend se constituer en position autonome : *il n'est pas possible de poser le problème de la connaissance ou du savoir de façon strictement théorique, c'est-à-dire sans buter à la fin sur un élément pratique*. Or, même sans rejoindre l'interprétation extrême d'I. Thomas-Fogiel, nombreux sont les commentateurs qui s'en tiennent à cette détermination de système du savoir pour caractériser le concept et le projet de la doctrine de la science.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> KrV, A, 60/B, 85 et A, 61/B, 86 (trad. fr. p. 82) pour les deux citations.

<sup>2</sup> KrV, A, 307/B, 364 ; trad. fr. p. 259.

<sup>3</sup> KrV, A, 324/B, 380 ; trad. fr. p. 268.

<sup>4</sup> KrV, A, 584/B, 612 ; trad. fr. p. 421-422.

<sup>5</sup> KrV, A, 308/B, 365 ; trad. fr. p. 260.

<sup>6</sup> Cf. par exemple les pages que Christoph Asmuth consacre au concept de doctrine de la science (*Das Begreifen des Unbegreiflichen*, p. 170-192). Selon Asmuth, Fichte, parti en 1794 d'une théorie du savoir *humain* (cf. le

Il nous a d'abord semblé à nous aussi que Fichte, dans le sillage de la première *Critique*, définissait la doctrine de la science comme un système purement théorique du savoir *a priori*. Mais l'analyse, poussée à son terme, conduit à un point de retournement où il s'avère que le savoir ne peut pas se fonder lui-même, et ce point renvoie la pensée à quelque chose qui n'est pas un savoir tel que la tradition comprend comme *epistèmè*, en identifiant la science au savoir fondé. Pour caractériser ce point, Fichte parle à Iéna de *conscience immédiate d'un acte*, et il ajoute que si cette conscience peut être *vécue*, elle ne peut pas être *connue* en tant que telle, sans perte. Après 1801, il précisera que le savoir absolu, indémontrable, est un « savoir *de rien* »<sup>1</sup>. Ainsi la question doit se poser de déterminer si l'on peut encore qualifier cet absolu de « savoir », quand Fichte déclarait en 1798 : « Notre philosophie part donc d'une croyance, et elle le sait. »<sup>2</sup>

Voici le résultat de notre analyse : développé de manière conséquente, le projet d'une théorie du savoir nous conduit *hors* du savoir, ou du moins hors de ce type de savoir que Fichte assimile avec la tradition au savoir scientifique comme savoir du *Grund*, connaissance du pourquoi qui confère intelligibilité et nécessité au *datum* contingent de l'expérience : « la vraie science procède de la cause aux effets. »<sup>3</sup> Et certes, le simple concept de *doctrine* du savoir (*Wissenschafts-lehre*) suffisait à nous en avertir. Car lorsque Fichte note en marge de son exemplaire des *Rappels* de 1799 : « la théorie des couleurs n'est elle-même ni rouge ni verte ni bleue, mais la théorie des principes généraux ; de même la théorie de la vie raisonnable n'est pas elle-même une vie : elle n'en serait pas sinon la théorie. »<sup>4</sup>, il entend de façon plus générale que toute réflexion implique nécessairement un mouvement de détachement ou de transcendance à l'égard de son objet. Connaître, c'est pour l'esprit aliéner quelque chose qu'il était d'abord lui-même, se poser hors de soi dans une pensée : « Ce dont

---

premier alinéa du §1 de la GWL), aurait évolué à partir de 1801 vers une théorie du savoir *absolu* ou du savoir de l'absolu, c'est-à-dire à une doctrine de Dieu. Il y voit une conséquence de la radicalisation du questionnement de Fichte sur *l'unité* du savoir : s'il n'y a qu'*un* savoir, ce savoir est par conséquent absolu, divin. Cela pose deux questions selon Asmuth : d'une part comment une unité *organique* est-elle possible sans perte de l'unité ? D'autre part comment une différence, une diversité ou une finitude peut-elle être pensée en dehors ou à côté de l'unité absolue ? C'est à ces questions que vont répondre les exposés de la WL de 1804-1805 : « On peut clairement remarquer qu'en 1801-1802, la problématique de la WL s'est radicalisée. Certes, la WL demeure fidèle à la tâche d'être un *savoir du savoir* ou une *science de la science* ; mais la dynamique interne de la pensée de l'unité s'est renforcée. Le savoir en général est possible seulement en tant qu'il est *un* savoir. Cet aspect du savoir, consistant à être l'unité du divers qui est différent de lui, contient à la fois le problème et la tâche. L'unité du savoir ne peut rester fermée face à la diversité de ce qui est su. Elle doit assimiler en elle le divers. » (p. 181)

<sup>1</sup> WL 1804-II, 2<sup>e</sup> conf., M. p. 14.

<sup>2</sup> SL, SW IV, 26 ; trad. fr. p. 31.

<sup>3</sup> Spinoza, *Traité de la réforme...*, §85, Pléiade p. 133.

<sup>4</sup> QA, trad. fr. p. 141, note 1. Pour un commentaire de ce « principe méthodologique de la doctrine de la science » qu'est l'opposition entre vie et théorie, cf. J.-C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie*, p. 19-25.

on est imprégné, ce que l'on est soi-même, on ne peut le connaître. Il faut en sortir, se transporter dans un point de vue extérieur. Cette sortie hors de la vie effective, ce point de vue qui lui est extérieur, c'est la spéculation. »<sup>1</sup> En ce sens, il est donc clair que pour être une théorie de la raison, une doctrine du savoir fondamental, la WL doit nécessairement être autre et extérieure à ce qu'elle contemple, ou comme le dit de façon rigoureuse la WL 1801 : « Dans le savoir du savoir, le savoir s'est aliéné lui-même (*entäusserte das Wissen sich seiner selbst*), et il se propose à lui-même, pour pouvoir se re-saisir. »<sup>2</sup> Le simple concept formel de *doctrine* de la science indique que celle-ci ne peut pas, du moins en son principe, être un savoir du même type que celui qu'elle examine : si « l'objet de la philosophie est le savoir lui-même »<sup>3</sup>, elle ne peut pas être elle-même ce savoir. En même temps, on l'a vu, Fichte souligne sans cesse que la WL est une science et qu'elle appartient au genre commun du savoir scientifique, et il semble donc qu'il y ait là une difficulté. Fichte formule clairement ce problème au début du §7 de l'écrit *Sur le concept*<sup>4</sup> ; quant à savoir quelle solution il lui apporte et si cette solution demeure la même que celle qui est proposée dans la WL 1804<sup>5</sup>, c'est ce que nous verrons plus tard. Ce que nous voulons pour l'instant comprendre, c'est en quel sens une théorie du savoir doit, par principe, différer du savoir dont elle est la théorie.

Le savoir démonstratif consiste tout entier à développer et à transmettre un contenu originel qu'il ne peut pas lui-même produire, un contenu indémontrable sur lequel sa déduction n'a pas prise. Ce contenu Fichte le qualifie en 1794 de contenu *absolu* : « Si notre présupposition est juste et s'il doit y avoir un premier principe absolu de tout savoir, il faudrait donc que le contenu (*Gehalt*) de ce principe soit tel qu'il contienne en lui tout contenu possible, sans être lui-même contenu en aucun autre. Ce serait le contenu au sens absolu, le contenu absolu (*der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt*). »<sup>6</sup> Cela revient à dire dire qu'à la base de tout savoir certain se trouve une certitude qui n'est pas un savoir, au sens d'un savoir fondé. Fichte souligne d'ailleurs explicitement ce point au §3 de la *Grundlage*, lorsqu'il introduit la notion de jugement thétique (*thetisches Urteil*) pour caractériser le *Je suis*, et l'opposer aux jugements synthétiques et aux jugements analytiques (ou antithétiques)<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Rappels, SW V, 342 ; QA, p. 140.

<sup>2</sup> WL 1801-1802, §3, M. p. 14.

<sup>3</sup> *Introduction 1810*, SWV I, p. 217.

<sup>4</sup> « (...) la doctrine de la science est elle-même la science de quelque chose ; mais elle n'est pas ce quelque chose lui-même (... *ist die Wissenschaft von etwas ; nicht aber dieses Etwas selbst*). Elle serait donc en général, avec l'ensemble des propositions qui la constituent, la forme d'un certain contenu existant antérieurement à elle. Comment se rapporte-t-elle à ce contenu, et quelles sont les conséquences de ce rapport ? » (UdB, §7, GA I, 2, 140 ; trad. fr. (modif.) p. 59. La traduction française contient dans la première phrase citée un contre-sens qui gêne la compréhension.)

<sup>5</sup> Cf. WL 1804-II, 3<sup>e</sup> conférence, M. p. 27 ; trad. fr. p. 42.

<sup>6</sup> UdB, §2, GA I, 2, 124 ; trad. fr. (modif.) p. 42.

antithétiques)<sup>1</sup>. Ce qui caractérise le jugement thétique, c'est *l'absence totale de fondement*, la *Grundlosigkeit*. Le jugement thétique exprime une thèse (*Thesis*), c'est-à-dire « un poser absolu (*ein Setzen schlechthin*), par lequel un A (le moi), qui n'est identifié ni opposé à rien d'autre, est purement et simplement posé. »<sup>2</sup> Tandis qu'un jugement synthétique consiste à unifier deux termes opposés en montrant qu'ils s'identifient dans un troisième terme, autrement dit à dégager une « raison de relation (*Beziehungsgrund*) » dans ce qui se présente d'abord comme sans lien, la réflexion analytique ou antithétique cherche au contraire à découvrir ce qui différencie des termes identiques, leur *Unterscheidungsgrund*. Synthèse et antithèse se conditionnent ainsi mutuellement, aucune de ces deux opérations n'étant pensable sans l'autre : on ne peut distinguer que ce qui a été identifié et on ne peut identifier que ce qui a été séparé ou opposé. Fichte remarque à cet endroit – remarque qui prend toute son importance quand on se souvient qu'il qualifie en 1794 la méthode de construction de la WL de « méthode synthétique » – que la justesse de ces deux types de jugement présuppose toujours l'existence d'un fondement, que ce soit un fondement de relation ou de distinction. Dans tous les cas, ajoute Fichte, « si le jugement doit être prouvé (*wenn das Urteil bewiesen werden soll*) »<sup>3</sup>, il faut qu'un fondement puisse être indiqué. Au contraire, un jugement thétique est un jugement dont « on ne peut donner aucune raison (*kein Grund*) »<sup>4</sup>, qu'on ne peut justifier à l'aide d'aucun fondement, c'est un jugement « en lequel quelque chose n'est rapporté à rien d'autre, ni opposé à rien d'autre, mais simplement posé dans son identité à soi-même », un jugement qui ne présuppose « ni raison de relation, ni raison de différence »<sup>5</sup>. *Je suis* et, précise Fichte, « tous les jugements qui sont compris sous celui-ci, c'est-à-dire sous la position absolue du moi »<sup>6</sup>, sont des jugements de ce type. Le jugement thétique est sans preuve, et l'usage de la méthode synthétique est vain, car le *Grund* qui fournit son support à la synthèse comme à l'analyse fait défaut.

*Fichte et Jacobi : retour sur la question de la foi.* À la base de tout savoir (tout savoir du *Grund*, qu'il soit analytique ou synthétique) se trouve donc une certitude, un contenu absolu, qui n'est pas un savoir (fondé). Est-ce pour autant une croyance, une « foi » (*Glaube*), au sens où l'entend Jacobi ? Mais d'abord, que veut dire Jacobi lorsqu'il parle de croyance et qu'il soutient que « la croyance est l'élément de toute connaissance », de sorte que « sans

<sup>1</sup> Cf. GWL, §3, SW I, 115-120 ; OCPP p. 33-37.

<sup>2</sup> GWL, §3, SW I, 115 ; OCPP (trad. modif.) p. 33-34.

<sup>3</sup> GWL, §3, SW I, 116 ; OCPP (trad. modif.) p. 34 (nous soulignons).

<sup>4</sup> *Ibid.*, SW I, 118 ; OCPP p. 35.

<sup>5</sup> *Ibid.*, SW I, 116 ; OCPP p. 34.

<sup>6</sup> GWL, §3, *ibid.*



croissance nous ne pourrions franchir la porte ni nous mettre à table ou au lit »<sup>1</sup> ? Toute la première partie du *Dialogue sur l'idéalisme et le réalisme* de 1787 est consacré à expliquer l'usage jacobin du mot croissance et à le justifier contre l'accusation de professer une croissance aveugle et de répandre l'irrationalisme<sup>2</sup>. Pour cela, Jacobi s'appuie sur un passage de *l'Enquête sur l'entendement humain*<sup>3</sup> dans lequel Hume cherche à comprendre ce qui distingue une idée fictive, imaginaire, d'un événement ou du souvenir d'un événement réel, en l'existence duquel nous *croisons* (ce que Fichte appelle l'opposition entre les représentations libres et les représentations accompagnées du sentiment de nécessité, d'un sentiment de contrainte). C'est de cette citation de Hume que Jacobi extrait sa conception de la croissance, qu'il définit comme *une vérité certaine, qui pourtant ne repose sur aucun fondement rationnel* : « ce savoir n'est qu'une croissance, car ce qui n'est pas susceptible d'une preuve rigoureuse peut seulement être cru »<sup>4</sup>. À vrai dire, la référence à Hume, même si elle n'est pas philosophiquement fidèle, est réfléchie et tout à fait pertinente, car la croissance dont parle Jacobi est celle de l'empirisme le plus immédiat, du « franc réaliste (...) qui, sur le témoignage de ses sens, admet comme indubitables les choses extérieures, considère cette certitude comme une conviction fondamentale, et ne peut faire autrement que de penser que c'est sur cette expérience fondamentale que doit se fonder tout usage de l'entendement pour la connaissance du monde extérieur »<sup>5</sup>. De quoi s'agit-il au fond ? D'un refus pur et simple de la prémisse du raisonnement idéaliste (qui est, selon Jacobi, celle de tout raisonnement philosophique, au sens où toute philosophie conséquente est nécessairement rationaliste, donc idéaliste), prémisse qui, depuis Descartes, consiste à distinguer l'existence de l'objet « en lui-même » de la *conscience* ou la *représentation* que j'en ai.

L'affirmation fondamentale du rationalisme est que la réalité vraie n'est pas celle que livre la perception sensible des corps extérieurs, mais est la réalité *représentée*, celle qui se

<sup>1</sup> Jacobi, *David Hume et la croissance. Idéalisme et réalisme, un dialogue* [cité dorénavant : *David Hume...*], trad. fr. par L. Guillermit, Vrin 2000, p. 190-191 pour les deux citations. Fichte cite et approuve ce dernier de mot de Jacobi dans sa *Réponse* à Reinhold, SW II, p. 506.

<sup>2</sup> La doctrine jacobienne de la croissance avait encore été accusée par d'obscurs polémistes de favoriser le catholicisme et le papisme et de ruiner l'esprit protestant de libre examen. Dans la *Préface* de 1815, Jacobi résume ainsi l'objet du *Dialogue* et son rapport aux *Lettres à Mendelssohn* de 1785 : « La thèse soutenue par l'auteur dans l'ouvrage sur la doctrine de Spinoza : *toute connaissance humaine provient de la révélation et de la croissance*, avait suscité un scandale général dans le monde philosophique allemand. Il était absolument inadmissible qu'il y eût un savoir de première main qui fût la condition première de tout savoir de seconde main (*la science*), un savoir *sans preuves* qui précédât nécessairement le savoir qui *procède de preuves* (...). C'est pour justifier cette thèse et pour exposer dans toute leur absurdité (...) les reproches qui me furent adressés à son propos : d'être un ennemi de la raison, un prêcheur de la croissance aveugle (...), un papiste, que le dialogue qui suit a été écrit. » (*David Hume...*, *Préface*, trad. fr. p. 125).

<sup>3</sup> Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section V, début de la deuxième partie, trad. fr. GF Flammarion p. 110-112.

<sup>4</sup> Jacobi, *David Hume...*, trad. fr. p. 183.

<sup>5</sup> Jacobi, *David Hume...*, trad. fr. p. 191.

rencontre dans la *pensée*, ou si l'on préfère envisager au point de vue objectif de Spinoza, dans l'*idée*. Ainsi, dans le doute cartésien, ce qui se révèle d'abord comme indubitablement vrai, ce qui possède une existence réelle, c'est le *videre videor* de la Méditation seconde, c'est-à-dire le fait que je pense voir *même si je ne vois rien*, que je crois sentir *même si je ne sens rien*, qu'il me semble que j'entends *même si je n'entends rien* : c'est exclusivement dans la pensée, dans la conscience, qu'est la réalité assurée, indubitable. « J'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants, à savoir qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde (...) »<sup>1</sup>. Chez Spinoza, le réel est placé dans l'*idée*, cette idée qui peut être clairement conçue et engendrée par l'esprit, et ce, prend soin d'ajouter Spinoza, même si « aucun objet dans la nature »<sup>2</sup> ne lui correspond. Partout, du même constat de l'inintelligibilité du donné sensible immédiat le rationalisme conclut à la même négation de son existence réelle, ou comme le dirait Hegel, *effective*. Partout se retrouve la même dissociation de la réalité pensée et de la réalité perçue et c'est toujours à la première qu'on accorde la priorité sur la seconde : c'est cet *idéalisme* foncier qui traverse toutes les philosophies rationalistes depuis Platon que Jacobi est le premier à mettre distinctement en exergue et qu'il récuse d'un coup.

Quel est le sens de ce rejet et du « saut périlleux » (*salto mortale*) que Jacobi préconise en guise de planche de salut ? L'un et l'autre sont explicitement conçus comme un *refus de philosopher*, et ce refus est celui du sens commun qui ne veut pas renoncer à sa croyance de percevoir directement les objets en soi, sans médiation de la conscience. Lorsque Jacobi écrit : « Que des choses nous apparaissent comme extérieures à nous, ne requiert absolument aucune preuve. Que néanmoins ces choses ne soient pas de simples phénomènes en nous, de simples déterminations de notre propre moi, et que par suite elles ne soient absolument pas des représentations de quelque chose hors de nous ; [mais] que tout au contraire, en tant que représentations en nous, elles se rapportent à des êtres réellement extérieurs, existant en soi, et qu'elles soient tirées de ceux-ci, là-dessus non seulement des doutes sont permis, mais on a même souvent démontré que ces doutes ne peuvent être levés par des raisons strictement rationnelles. »<sup>3</sup> – il ne faut pas se méprendre. Certes, il y a là au moins un point sur lequel il s'accorde avec le rationaliste Fichte, qui demande lui aussi « que l'on se pose la question : comment en arrivons-nous à admettre qu'en dehors de notre représentation, il existe encore des choses effectives ? Beaucoup de gens ne se posent pas cette question, soit qu'ils ne

<sup>1</sup> Descartes, *Lettre-Préface* de l'édition française des *Principes*, éd. de F. Alquié, Classiques Garnier, t. III, p. 776.

<sup>2</sup> Spinoza, *Traité de la réforme...*, §72, éd. Pléiade p. 127.

<sup>3</sup> Jacobi, *David Hume...*, trad. fr. (modif.) p. 182-183.

remarquent pas la différence [entre représentation et objet], soit qu'ils sont trop irréfléchis. Mais celui qui pose cette question, celui-là s'élève à l'enquête philosophique. Répondre à cette question est le but de l'enquête philosophique et la science qui y répond est la philosophie. »<sup>1</sup> Jacobi accorde qu'il s'agit là de la question de la philosophie, si l'on entend que toute philosophie qui sait ce qu'elle veut est un idéalisme. Mais toute la différence est que cette science qu'envisage Fichte lui paraît impossible, contradictoire en son principe, et c'est justement pour cette raison qu'il définit sa pensée comme une « non-philosophie »<sup>2</sup>. Car si ces doutes sur la réalité extérieure ne peuvent être levés par aucun savoir, par aucune raison rationnelle, c'est ce doute lui-même qu'il faut refuser.

Dans le *David Hume*, cette question, déterminée par une interprétation sinon dogmatique du moins franchement réaliste du dualisme introduit par Kant entre phénomène et chose en soi, se rapporte plus particulièrement au long débat ouvert par la *Méditation première* de Descartes, et à la solution que la première Critique prétend lui donner dans l'examen du 4<sup>e</sup> Paralogisme.<sup>3</sup> Si Jacobi ne fait pas de Kant un allié dans sa polémique anti-cartésienne, c'est parce qu'il estime que sa réfutation de l'idéalité des choses extérieures manque son but en se comprenant comme une réfutation *démonstrative* (la *Réfutation de l'idéalisme* se présente en effet comme un « Théorème », suivi d'une « Preuve »). Car on ne peut pas réfuter l'idéalisme par des *raisons*, mais seulement par le recours à une conscience *immédiate*. Or Jacobi ne semble pas avoir vu que la première édition de la Critique concède déjà très clairement ce point, puisque Kant affirme que l'existence des choses extérieures repose aussi bien que ma propre existence « sur le témoignage *immédiat* de notre conscience »<sup>4</sup>. La réfutation de l'idéalisme ajoutée dans la seconde édition ne fait en réalité que reprendre l'argumentation du 4<sup>e</sup> paralogisme, pour constater comme celle-ci *que l'on ne peut pas prouver au sens strict l'existence des choses extérieures* : « je n'ai pas plus besoin de raisonner (*schliessen*) par rapport à la réalité des objets extérieurs que par rapport à la réalité de l'objet de mon sens interne (de mes pensées) (...) » étant donné que « la matière, considérée comme phénomène, (...) est immédiatement perçue (*unmittelbar wahrgenommen*) »<sup>5</sup>. Toutefois, la précision de la matière « considérée comme phénomène »,

---

<sup>1</sup> WL-NM, Première Introd., GA IV, 3, 324 ; trad. fr. p. 44.

<sup>2</sup> « (...) ma non-philosophie, dont l'essence réside dans le non-savoir, tout comme votre philosophie réside uniquement dans le savoir » (Jacobi, *Lettre à Fichte*, in Fichte GA III, 3, 225, trad. fr. p. 47).

<sup>3</sup> Posant comme prémisses 1) que ce qui ne peut être que conclu comme cause d'une perception donnée n'a qu'une existence *douteuse* et 2) que l'existence d'un phénomène extérieur ne peut jamais être immédiatement perçue, mais seulement conclue comme cause d'une perception donnée, le 4<sup>e</sup> paralogisme conclut que l'existence de tous les objets du sens externe est douteuse. C'est la mineure que conteste Kant.

<sup>4</sup> KrV, A, 370-371 ; trad. fr. p. 300.

<sup>5</sup> KrV, A, 371 ; trad. fr. p. 300-301, pour les deux citations.

serait pour Jacobi suspecte, indiquant que le réalisme empirique kantien n'est pas un « empirisme franc », mais plutôt un idéalisme voilé, puisqu'elle renvoie au dualisme et à l'idée que les objets que nous connaissons ne sont que des représentations *en nous*, des phénomènes.

De l'ambivalence kantienne, Jacobi tire une conséquence simple et radicale : il faut refuser le *doute* qui est à l'origine de la dissociation entre chose et représentation et surtout de la prééminence accordée à la *conscience* de la chose sur la chose elle-même. Accepter de chercher des *raisons* à cette croyance, ce serait tomber dans « le piège de l'idéaliste »<sup>1</sup>, qui conçoit la croyance en l'extériorité des objets comme le résultat d'un raisonnement (*Schluss*) que l'esprit effectuerait inconsciemment, concluant de la sensation immédiate qu'il trouve en lui à l'existence d'une cause extérieure de cette sensation qui serait l'objet « en soi ».

Mais alors, si nous n'avons aucune preuve de l'existence en soi d'une chose hors de nous, et que nous soutenons pourtant « avec la plus entière conviction que des choses existent réellement hors de nous, (...) sur quoi se fonde cette conviction ? En réalité, sur rien, sinon justement sur une révélation que nous ne pouvons qualifier autrement que de *vraiment miraculeuse*. »<sup>2</sup> Le miracle de cette foi qui nous est donnée et dans laquelle nous naissons, c'est qu'elle nous permet de tenir pour indubitables et absolument certains des faits qui non seulement ne peuvent être prouvés ni établis comme vrais par aucun savoir, mais qui deviennent même nécessairement et éternellement douteux à celui qui nous chercherait par un examen rationnel à en découvrir le fondement. C'est pourquoi non seulement nous *naïssons* mais nous devons *rester* dans cette foi naïve au sein de laquelle seule les représentations morales et religieuses qui donnent sens à notre existence peuvent subsister.

À la base de tout savoir fondé se trouve donc une certitude, un contenu absolu, qui n'est pas fondé et n'a pas à l'être – ce que Jacobi résume en écrivant : « par *vrai*, j'entends quelque chose qui est avant le savoir et en dehors du savoir (*etwas was vor und ausser dem Wissen ist*) »<sup>3</sup>. Si l'on entend par « savoir » le savoir fondationnel ou démonstratif, non seulement Fichte accorde cette affirmation, mais on l'a vu, il se réfère explicitement à Jacobi pour en établir la vérité.<sup>4</sup> Pour autant, cette base (*Grundlage*) de tout savoir est-elle chez Fichte une croyance, une « foi » (*Glaube*), au sens où l'entend Jacobi ? C'est ici que devrait

---

<sup>1</sup> Jacobi, *David Hume...*, trad. fr. p. 194.

<sup>2</sup> Jacobi, *David Hume...*, trad. fr. p. 192. Tout le livre II de *La Destination de l'Homme* de Fichte peut être lu comme une réponse à ce dialogue de Jacobi, comme peut le faire voir la comparaison des premières pages du livre II et du *Dialogue*.

<sup>3</sup> *Lettre à Fichte*, in Fichte GA III, 3, 239; trad. fr. (modif.) p. 62.

<sup>4</sup> Cf. le passage cité plus haut de la ZE, SW I, 508 ; OCPP p. 305.

prendre place l'examen d'affirmations en apparence parfaitement jacobiniennes de Fichte, celles que la plupart des commentateurs minorent ou laissent de côté, tant elles paraissent incompatibles avec l'exigence d'évidence rationnelle et génétique qui anime le système fichtéen. C'est pourtant bien Fichte qui écrit :

« J'ai trouvé l'organe avec lequel j'appréhende cette réalité et avec elle vraisemblablement toute autre réalité. Ce n'est pas le savoir qui est cet organe ; aucun savoir ne peut se fonder ni se démontrer soi-même ; tout savoir présuppose comme fondement quelque chose de plus haut, et cette ascension est sans fin. C'est la croyance (*der Glaube*), cet abandon volontaire à la manière de voir qui se présente naturellement à nous, parce qu'elle est la seule qui nous permette de remplir notre destination, c'est la croyance seule qui apporte l'assentiment au savoir et élève à la certitude et à la conviction ce qui sans elle pourrait n'être qu'une illusion. Elle n'est pas un savoir, mais la résolution de la volonté de donner une valeur au savoir (*ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen*). »<sup>1</sup>

Certes on pourrait objecter que *La destination de l'Homme*, rédigée en 1799, en pleine Querelle de l'athéisme, quelques mois seulement après l'ébranlement qu'avait suscité chez Fichte la publication de la *Lettre à Fichte* de Jacobi, est, comme réponse à cette dernière, le plus jacobin des écrits de Fichte – à tel point que Jacobi parlera à propos du livre III de « plagiat ». On pourrait objecter encore qu'il s'agit d'un exposé *populaire*, c'est-à-dire admettant sans examen certains présupposés qui peuvent recevoir une preuve et par là une nouvelle signification dans une exposition scientifique de la philosophie. Pourtant, quelques mois *avant* la *Lettre* de Jacobi, Fichte affirmait déjà dans l'*Appel au public* : « Ma destination éthique, et ce qui se rattache à la conscience de celle-ci, est la seule chose immédiatement certaine qui me soit donnée et qu'aussi bien je me donne à moi-même, la seule qui me donne à moi-même une réalité pour moi. (...) *il n'y a aucune certitude, hormis la certitude morale* »<sup>2</sup>. En réalité, l'objection ne tient pas car on trouve des affirmations identiques tout au long de la période d'Iéna et ce, aussi bien dans les exposés strictement scientifiques et antérieurs à la Querelle de l'athéisme que sont le *Système de l'éthique* et la *Grundlage* de 1794<sup>3</sup>.

Notre problème peut à présent recevoir une formulation plus précise : comment l'*évidence génétique*, requise pour que le principe absolu du savoir soit quelque chose d'intelligible, de rationnel, peut-elle se concilier avec l'affirmation réitérée que ce principe est

---

<sup>1</sup> *La destination de l'Homme*, I. III, SW II, 253 ; trad. fr. p. 157.

<sup>2</sup> SW V, 210-211 ; trad. fr. in QA, p. 52 (nous soulignons).

<sup>3</sup> Il s'agit du passage célèbre et controversé de GWL, §9, SW I, 301 ; OCPP p. 160 : « Il existe donc uniquement *une croyance* (ein Glaube) à la réalité en général, qu'il s'agisse de la réalité du moi ou de la réalité du non-moi. »

l'objet d'une *croyance* – affirmation qui découle, on l'a vu, de l'indémontrabilité inhérente au principe du savoir ? En effet, la croyance semble nécessairement impliquer une dimension de réceptivité, de passivité face à un donné dans lequel demeure irréductiblement quelque chose d'extérieur, de factuel, donc d'inintelligible. Cette ambivalence dans le mode d'appréhension du principe est-elle, comme le pense Martial Gueroult, la trace d'un conflit intérieur à la WL « entre l'unité rationnelle et l'exigence pratique »<sup>1</sup>, conflit que Fichte aurait tenté de dépasser après 1800 en accordant une prééminence de plus en plus complète à l'élément spéculatif ? Gueroult estime que la première philosophie de Fichte est sourdement travaillée par une opposition « entre la démonstration rationnelle et la certitude morale »<sup>2</sup> et qu'elle ne parvient pas à résoudre ce conflit de manière satisfaisante. En effet, si « la croyance en la réalité de ma liberté et de ma spontanéité se justifie par la présence en moi de la loi morale, qui m'oblige à m'apercevoir moi-même comme absolument actif », un dilemme surgit, qui ne peut être éludé : « Ou bien l'intuition du premier principe est par soi-même évidente, et n'a pas besoin de preuves pour nous illuminer de sa souveraine clarté ; dans ce cas, la garantie de la loi morale paraît inutile. Ou bien cette garantie est nécessaire, alors, pourquoi prétendre que l'intuition est évidente par elle-même, et que signifie l'évidence géométrique de la WL ? »<sup>3</sup>

Nous aurons donc à poser dans le chapitre suivant la question de savoir si le problème auquel nous sommes parvenus diffère ou non du grand dilemme, évidemment inspiré de Hegel, sur lequel Gueroult fonde sa thèse selon laquelle l'abandon du système d'Iéna et l'évolution de la WL seraient gouvernés par la dynamique de l'exigence théorique, qui conduit Fichte à accorder une domination de plus en plus marquée à la genèse (déduction), jusqu'à supprimer à partir de 1804 le recours à la croyance morale et plus généralement à toute factualité de quelque ordre qu'elle soit. Mais, on le voit déjà, ce problème ne peut être convenablement posé que si l'on envisage sérieusement l'autre branche de l'« antinomie », celle de l'exigence pratique.

---

<sup>1</sup> M. Gueroult, *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 25.

<sup>2</sup> M. Gueroult, *ibid.*, t. I, p. 34.

<sup>3</sup> M. Gueroult, *ibid.*, t. I, p. 196-197 pour les deux citations.

## Chapitre II : La source pratique de la philosophie

« Il est vain, en effet, de vouloir affecter de l'indifférence par rapport à des recherches dont l'objet ne peut être indifférent à la nature humaine. »<sup>1</sup>

### §4 – Les enjeux du motif pratique dans l'interprétation de la philosophie de Fichte

Dans le premier chapitre, nous avons tenté d'exposer ce qui semble être l'intention la plus obvie de la philosophie fichtéenne : celle d'être une *Wissenslehre*, une science, *a priori* et déductive (constructive, si l'on préfère), du savoir substantiel (*selbstständig*) et immuable qui est au fondement de tout savoir scientifique particulier. Ce qui rend ce projet difficile à comprendre, c'est l'ambiguïté permanente qui s'attache au mot de science (*Wissenschaft*), depuis que l'époque moderne a identifié le concept de science à la science expérimentale de la nature. Car quelle est cette *science*, ce savoir substantiel, que la WL prend pour objet ? Et de quelle scientificité est-il question quand on dit que la WL est elle-même une *science* ? Que désigne le mot science dans les deux moments du redoublement par lequel Fichte définit la philosophie comme « la science d'une science en général »<sup>2</sup> ? Pour la culture de notre temps, le mot science renvoie certes encore à la connaissance mathématique, seule déductive *a priori* – mais pour cette raison affectée d'une certaine contingence axiomatique –, mais il a de plus en plus tendance à être assimilé à la connaissance *expérimentale* (et non pas simplement empirique) des sciences matérielles comme la chimie, la biologie, la géologie, etc. Le concept que l'on se fait de cette « méthode expérimentale », dont Galilée est considéré comme le fondateur, reste en général assez flou. Toujours est-il que la WL n'est science ni dans le second sens ni dans le premier – quoiqu'elle ait certains rapports avec le mode de connaissance mathématique. De là des textes qui peuvent paraître contradictoires, Fichte affirmant d'un côté vigoureusement que la philosophie n'est pas une science<sup>3</sup>, qu'elle se distingue de la science non par le degré mais par le mode même<sup>4</sup>, et de l'autre, que la

---

<sup>1</sup> Kant, KrV, A, X ; trad. fr. p. 6.

<sup>2</sup> UdB, §1, GA I, 2, 118 ; trad. fr. p. 36.

<sup>3</sup> Cf. *Vergleichung*, SW II, 456.

<sup>4</sup> « Allein Philosophie und Wissenschaft sind nicht bloß dem Grade sondern der Art nach verschieden. » *Logik u. Metaphysik*, GA IV, 1, 181.

philosophie, en tant que savoir du *Grund*, appartient au genre de la connaissance scientifique commun à toutes les sciences particulières.

« Délaissant tout savoir particulier et déterminé, la doctrine de la science part du savoir simplement comme tel (*von dem Wissen schlechtweg*), dans son unité, savoir qui lui apparaît comme existant ; et la question qu'elle soulève en premier lieu est celle-ci : comment ce savoir peut-il exister et qu'est-il par conséquent dans son essence intérieure et simple ? »<sup>1</sup> Par cette phrase, Fichte résume l'opération d'abstraction-construction qui se retrouve au commencement de presque tous les exposés de la WL<sup>2</sup>, et que nous avons examinée plus haut en considérant l'abstraction qui nous fait passer de l'intuition d'une proposition géométrique déterminée au concept du savoir absolu, *selbstständig*. Quel est donc ce savoir substantiel ou autonome dont la WL est la présentation scientifique ? Nous avons vu que son contenu ne saurait être réduit aux principes des sciences particulières, comme s'il ne restait plus à la philosophie que « la connaissance de la science, non celle de l'étant », possibilité qui surgit à partir du moment où « les sciences, aussi bien celles de l'esprit que celles de la nature, ont occupé la totalité du champ du connaissable »<sup>3</sup>. Pour Fichte le savoir substantiel dont s'occupe la WL est la raison elle-même (*die Vernunft*), considérée comme un organisme intelligible, immuable, que l'on peut se représenter comme le système des représentations universelles inhérentes à toute conscience finie particulière. C'est la présence de cette raison une qui fait que tout *individu* – moment du particulier – est un individu *raisonnable* (*vernünftig*) – moment de l'universel. Autrement dit, le savoir pur dont s'occupe la WL est une synthèse *a priori*, un organisme intelligible. Mais comme dans la vie effective, empirique, cette synthèse se donne d'un seul coup comme déjà faite (comme une *thèse* immédiate), l'ambition du philosophe est d'apprendre à connaître la structure génétique de cet acte un, en le décomposant et en le recomposant idéellement à partir de son moment fondamental (son principe).

Cette conception de la raison, on l'a vu, est déjà explicitement présente chez Kant<sup>4</sup> ; Fichte ne fait que l'approfondir, la radicaliser, et surtout en tirer la conséquence que si la

---

<sup>1</sup> *WL in ihrem allgemeinen Umriss* (1810), SW II, 696 ; trad. fr. (modif.) p. 163.

<sup>2</sup> Par exemple dans le §1 de la GWL et de la WL 1801, dans la 3<sup>e</sup> conférence de la WL 1804-II, M. p. 23-25 ; trad. fr. p. 39-40, etc.

<sup>3</sup> Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, trad. fr. p. 29.

<sup>4</sup> « La raison humaine est, de sa nature, architectonique, c'est-à-dire qu'elle considère toutes les connaissances comme appartenant à un système possible (...) » (KrV A, 474/B, 502 ; trad. fr. p. 364). On trouve d'autres expressions de la même idée dans les deux *Préfaces* et dans le chapitre sur l'*Architectonique* de la KrV, ainsi bien sûr que dans l'*Introduction de la Critique du jugement*, texte dont Fichte a maintes fois souligné l'importance pour comprendre le système kantien. C'est Kant qui « a donné l'idée d'une telle science [la WL] », souligne Fichte (ZE, SW I, 477 ; OCPP p. 282). Sur le rapport, chez Kant, de la métaphysique à l'idée de système, cf. E. Cattin, *Transformations de la métaphysique*, p. 7-23.



philosophie a pour objet un système vivant de connaissances nécessairement liées les unes aux autres, *elle doit elle-même prendre la forme du système*, c'est-à-dire se présenter comme une reproduction ou une image (*Bild*), médiatisée par le temps du concept, de cette synthèse originaire de la raison qui en soi n'est pas à proprement parler un système, mais un acte un, a-conceptuel et atemporel.<sup>1</sup> En revanche, ce que Fichte souligne davantage que Kant, c'est que ce système de représentations nécessaires ne comprend pas seulement des représentations *théoriques* (formes de l'intuition, catégories), mais aussi des représentations *pratiques* (relation juridique, reconnaissance du corps propre, intersubjectivité, loi morale, foi religieuse, sentiment esthétique, etc.). C'est pourquoi le principe de la WL doit pouvoir fonder aussi bien le champ théorique que le champ pratique, c'est-à-dire unifier les domaines des trois Critiques. La WL consiste « dans l'exploration de la racine, insondable pour Kant – en laquelle le monde sensible et le monde suprasensible s'articulent –, ensuite dans la déduction effective et concevable des deux mondes à partir d'un principe unique. »<sup>2</sup>

*Rappels sur l'essence et la destination théoriques de la WL.* Il nous a semblé d'abord que le projet d'une telle fondation/déduction du système des représentations nécessaires devait être qualifié d'essentiellement *théorique* et de *métaphysique*, puisqu'il vise uniquement à produire une *connaissance* de quelque chose qui n'est pas et ne peut pas être *donné*.<sup>3</sup> La philosophie est *théorie* (vision ou contemplation) en ce sens qu'elle ne peut rien produire de nouveau ; elle « ne peut qu'*expliquer* des faits (*kann nur Fakta erklären*) ; en aucun cas elle ne peut en produire, excepté celui de se produire elle-même comme fait. »<sup>4</sup> Qu'il s'agisse de représentations théoriques ou pratiques, la connaissance que Fichte nomme « savante » (*gelehrte Erkenntnis*) nous procure une vision de la *genèse* de ce qui dans l'expérience est reçu *a posteriori* comme une projection factuelle venue de nulle part, et donc dépourvue de sens. La philosophie se propose de découvrir la nécessité et la cohérence de ces faits de la conscience dont chaque être raisonnable a une connaissance empirique ou pratique, par

---

<sup>1</sup> Cette idée d'une unité entre le système originaire du savoir et sa re-présentation dans le système de la WL, approfondie dans la WL 1804-II, est déjà nettement articulée dans le difficile §7 de l'écrit *Sur le concept*. A. Schnell remarque à ce propos que « l'expression de "substantialité du savoir" indique l'unité de l'auto-construction de l'Absolu et de la construction après coup (*Nachkonstruktion*) opérée par le *Wissenschaftslehrer*. » (*Réflexion et spéculation...*, p. 30.) C'est cette *unité* qui exige que la philosophie dépose son nom d'amour du savoir pour se transformer en système.

<sup>2</sup> WL 1804-II, 2e conf., M. p. 20 ; trad. fr. p. 36. Le point d'unité des trois Critiques : telle est déjà la découverte que Fichte attribue à la WL dans une lettre à Reinhold de 1795 (GA III, 2, 346).

<sup>3</sup> Selon Fichte « toute philosophie est métaphysique et les deux sont parfaitement synonymes » (*Logik und Metaphysik*, GA IV, 1, 184. Cf. aussi ZE, SW I, 456 ; OCPP p. 267 : « le problème de la constitution d'une métaphysique au sens indiqué du terme... »).

<sup>4</sup> *Über den Grund...*, SW V, 178 ; trad. fr. (modif.) p. 200.

l'expérience de la *vie*. En ce sens, nous l'avons vu, la doctrine de la science est productrice de nécessité ; fidèle à la tradition rationaliste, elle affirme que la connaissance rationnelle a pour effet de dissiper l'illusion de la contingence :

« Ce qui est fondé dans la raison est absolument nécessaire ; ce qui n'est pas nécessaire est de ce fait même contraire à la raison (*vernunftwidrig*) »<sup>1</sup>.

C'est donc de façon logique que le §8 de l'écrit *Sur le concept*, qui ébauche le plan du système complet de la doctrine de la science, accorde aux disciplines pratiques (droit, éthique, religion, esthétique) un rang en apparence subordonné, en les situant au *terme* d'une fondation qui est instituée par la doctrine *générale* de la science, fondation théorique au sens où toute *Lehre* est spéculaire, θεωρία au sens large.

De ce point de vue, il est donc tout à fait légitime d'affirmer que l'idéalisme transcendantal commun à Kant et à Fichte « a pour but de fonder la connaissance *comme connaissance* (dans les termes de Fichte : le savoir *comme savoir*). Il se propose ainsi d'expliquer ce qu'est la connaissance, ce qu'elle implique, ce qui la fonde et ce qui la légitime et ce, indépendamment de son objet – donc pour *toute* connaissance. »<sup>2</sup> Citant la célèbre définition kantienne de la connaissance transcendantale<sup>3</sup>, A. Schnell montre que le motif de fond du transcendantalisme fichtéen est d'expliquer « ce qui est au fondement du transcendantal lui-même », c'est-à-dire ce qui fonde la connaissance *a priori* elle-même, étant donné que Kant ne s'est pas soucié de savoir d'où la connaissance « tient proprement son caractère *a priori* »<sup>4</sup>. C'est d'ailleurs dans une intention assez similaire et sur la base d'une interprétation du concept kantien de *raison* qui n'est pas sans rapport avec celle de Fichte, que Heidegger souligne fortement que le projet de la *Critique de la raison pure* n'est pas de faire une théorie des sciences positives – ce qu'il nomme « la connaissance ontique » – mais concerne bien plutôt la question de « *la possibilité de ce qui rend possible cette connaissance ontique* »<sup>5</sup>. Que l'étant puisse se manifester et être connu (vérité ontique), cela dépend « du

---

<sup>1</sup> *Über den Grund unseres Glaubens...*, SW V, 179 ; trad. fr. p. 200.

<sup>2</sup> A. Schnell, *Réflexion et spéculation...*, p. 18.

<sup>3</sup> « J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui, en général, ne s'occupe pas tant des objets, mais de notre manière de connaître les objets, en tant que celle-ci doit être possible *a priori*. » (KrV, B, 25 ; trad. fr. p. 46. Nous suivons la traduction proposée par A. Schnell.)

<sup>4</sup> A. Schnell, *ibid.* p. 22-23 pour les deux citations. « Il faut donc bien distinguer ce qui confère à la connaissance un caractère *a priori* (c'est ce que Kant a fait) et ce qui fait qu'une connaissance *est en effet* une connaissance, ce qui la légitime *en tant que* connaissance (c'est ce que Kant n'a pas fait). Il faut donc expliquer et justifier ce qui fonde l'*a priori* lui-même. C'est cela la prémisse manquante – et c'est donc cela le motif fondamental du transcendantalisme fichtéen et schellingien. » (*Ibid.*, p. 23).

<sup>5</sup> Heidegger, *Kant et le problème...*, trad. fr. p. 71 (nous soulignons).

dévoilement de la constitution de l'être de l'étant (vérité ontologique) »<sup>1</sup>. Or Heidegger identifie cette connaissance ontologique avec la synthèse *a priori* elle-même, cette synthèse dont Kant dit qu'elle est le véritable objet de la Critique<sup>2</sup>. Ainsi, analysant la définition kantienne du transcendantal citée plus haut, Heidegger en vient à identifier la connaissance *transcendantale* avec ce qu'il nomme connaissance *ontologique*, et à définir la première par la seconde : « La connaissance transcendantale n'examine pas l'étant lui-même, mais la possibilité de la compréhension préalable de l'être, c'est-à-dire du même coup la constitution de l'être de l'étant. »<sup>3</sup> Certes, le rapprochement avec l'interprétation fichtéenne est limité et ne pourrait guère être poursuivi, tant le projet heideggérien d'une « ontologie fondamentale » est étranger à celui de Fichte. Mais l'intérêt qu'il y a à comparer leurs compréhensions respectives du transcendantal kantien tient au fait que Heidegger est lui aussi attentif à ce « redoublement possibilisant » logé au cœur de la définition kantienne du transcendantal et qu'A. Schnell met en relief en soulignant que la définition kantienne permet de distinguer non pas deux mais *trois* types de connaissances, étant entendu que l'exploration du troisième type de connaissance, qui est la connaissance transcendantale au sens propre, est l'œuvre de Fichte et de Schelling plutôt que de Kant.<sup>4</sup> De façon parfaitement conséquente, Heidegger souligne comme Fichte – chacun contre le néo-kantisme de son époque – que l'exploration du fondement de la connaissance ontologique (la synthèse *a priori*) interdit toute *présupposition* d'un quelconque *fait* et interdit en particulier de *présupposer le fait de la vérité des sciences positives* : une philosophie transcendantale doit, en vertu de son objet, procéder de façon strictement *a priori*. Et Heidegger de clore la première section de son ouvrage en citant, pour appuyer ce point, un texte des *Prolégomènes* qui serait tout à fait propice à l'interprétation fichtéenne : la Critique, écrit Kant, est un système « qui ne pose à sa base d'autre donnée que la raison même (*nichts... ausser die Vernunft selbst*), et qui, ainsi, sans s'appuyer sur aucun fait (*ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen*), cherche à développer la connaissance à partir de ses germes originels. »<sup>5</sup>

Ces considérations nous ont menés à la conclusion suivante. Dans la mesure où l'on définit l'objet de la philosophie transcendantale comme cette synthèse *a priori* qu'est la raison elle-même en tant qu'organisme intelligible, la philosophie fichtéenne doit être considérée

<sup>1</sup> Heidegger, *Kant et le problème...*, trad. fr. p. 73.

<sup>2</sup> « (...) la difficulté qui se rencontre dans la synthèse, objet propre de toute la Critique » (KrV, A, 14/B, 28 ; trad. fr. p. 48).

<sup>3</sup> Heidegger, *Kant et le problème...*, trad. fr. p. 76.

<sup>4</sup> Cf. sur ce point A. Schnell, *Réflexion et spéculation...*, p. 19.

<sup>5</sup> Heidegger, *Kant et le problème...*, trad. fr. p. 78. Le texte de Kant se trouve au §4 des *Prolégomènes*. Fichte ne dit pas autre chose (cf. par ex. EE, SW I, 446 ; OCPP p. 262).

comme étant *de fond en comble une philosophie théorique*, et ce, même dans ses développements pratiques (*Rechtslehre, Sittenlehre, Religionslehre*, etc.). Et en un sens, la chose va de soi : la philosophie n'est selon Fichte rien d'autre qu'une *Lehre*, une *θεωρία*, et ce, quelque soit l'objet qu'elle aborde, ou plutôt quel que soit la partie ou le côté par où elle considère et décompose – par la médiation du concept – la raison, unique objet de ses investigations. De même que la théorie des couleurs n'est pas elle-même colorée et la théorie de la vie pas une vie, de même le savoir qui découvre au philosophe la genèse de la loi morale ou de la foi en un ordre moral du monde et leur connexion avec le système total de la raison, n'est en lui-même ni éthique ni religieux, mais purement spéculatif. Cette opposition entre la vie (point de vue pratique) et la philosophie (point de vue spéculatif), est cruciale pour Fichte – il suffit pour s'en convaincre de lire les §5-13 des *Rappels, réponses, questions*, publiés en pleine Querelle de l'athéisme : « La vie est but, en aucun cas l'activité spéculative ; celle-ci n'est que moyen. Et elle n'est pas même le moyen de *former* la vie (*das Leben zu Bilden*), car elle appartient à un tout autre monde, et pour qu'une chose prétende avoir une influence sur la vie, il lui faut elle-même provenir de la vie. L'activité spéculative est seulement le moyen de *reconnaître* la vie (*das Leben zu erkennen*). »<sup>1</sup> Lorsque, en une phrase bien connue, Fichte affirme dans le même passage que « *vivre*, c'est très exactement *ne-pas-philosopher* ; *philosopher*, c'est très exactement *ne-pas-vivre* »<sup>2</sup>, n'exprime-t-il pas de la façon la plus tranchée l'essence et la destination *théoriques* de sa philosophie ?

C'est justement cela qui distingue selon Fichte la philosophie critique de toutes les autres philosophies, à savoir la reconnaissance du fait que l'activité spéculative ne peut pas produire de nouvelles perceptions, de nouvelles vérités pour la vie : l'existence ne peut pas être déduite et pour ainsi dire produite par la pensée, comme s'il était possible d'étendre la sphère de la conscience commune et de « créer par la force des syllogismes de nouveaux objets du penser naturel »<sup>3</sup>. Dire que la seule fonction de la philosophie est de « reconnaître la vie » signifie que sa tâche est seulement de re-penser l'immédiatement donné et d'en pénétrer la rationalité, d'en découvrir la cohérence systématique.

La manière dont Fichte caractérise à Iéna la tâche de la philosophie de la religion est à cet égard significative. Quelle peut être en effet cette tâche, dès lors que l'idéalisme transcendantal reconnaît que « la philosophie, même accomplie, ne peut fournir la sensation, ni la remplacer » et que « celle-ci est le seul vrai principe interne de vie »<sup>4</sup> ? Elle n'est de

<sup>1</sup> *Rappels, réponses, questions*, SW V, 342 ; trad. fr. QA, p. 140.

<sup>2</sup> *Rappels, réponses, questions*, SW V, 343 ; trad. fr. QA, p. 140.

<sup>3</sup> *Rappels...*, SW V, 340 ; trad. fr. QA, p. 137.

<sup>4</sup> *Rappels...*, SW V, 343 ; trad. fr. QA, p. 141.

toute évidence pas pratique : elle n'est pas un essai pour convertir l'incrédule (une instruction ou une prédication religieuse). Placé au point de vue de la spéculation, le philosophe « n'a absolument aucun Dieu et ne peut en avoir aucun. »<sup>1</sup> *La philosophie de la religion n'est pas la religion* : « elle en est seulement la théorie »<sup>2</sup>. Autrement dit, elle vise à comprendre « d'où vient le sens religieux de l'homme »<sup>3</sup> ; elle s'intéresse uniquement à l'examen de la *cause*, c'est-à-dire à l'obtention d'une connaissance rationnelle de la *genèse* du sentiment religieux, considéré comme l'une des représentations nécessaires du système organique de la raison. Mais cette genèse ne nous donnera jamais le *sentiment* lui-même, encore moins des *actions* découlant de ce sentiment. La philosophie ne peut pas produire la perception effective de la foi religieuse ou ce que l'on pourrait tout simplement appeler la *vie* religieuse. Et à ses détracteurs, qui le somment de donner vie à cet organisme intelligible de la raison que sa philosophie s'efforce de reconstituer idéellement, Fichte répond : « Nous n'avons jamais prétendu pouvoir faire cela. Seule la nature donne la *vie*, non l'*art*. »<sup>4</sup>

Or, on a vu qu'en développant l'analyse du sens spéculatif de la *Lehre*, Fichte découvre au cœur du savoir scientifique un élément indémontrable qui concerne le principe du savoir absolu ou l'accès à ce principe (laissons pour l'instant cette ambiguïté subsister). Et c'est ici, avons-nous noté, qu'un renversement se produit ; car étant indémontrable, le principe dévoile une dimension *a-théorique* : non seulement il ne peut pas être *prouvé*, démontré, établi par une déduction, une genèse (alors que c'est là l'essence même de la connaissance rationnelle), mais il est même douteux qu'il puisse être *connu* intuitivement, dans la mesure où l'idée d'une connaissance intuitive recèle une contradiction. Car si l'intuition est *connue*, elle cesse d'être ce qu'elle est : une immédiateté non-conceptuelle.<sup>5</sup> Toute connaissance opère en effet en recourant à la médiation du concept. Or « concevoir (*begreifen*) veut dire rattacher une pensée à une autre, penser la première par l'intermédiaire de la seconde. »<sup>6</sup> Là où une telle médiation est possible, ajoute Fichte, le conçu perd son absolutité et son immédiateté. Donc si le principe doit rester tel, il doit non seulement être

<sup>1</sup> *Rappels...*, SW V, 348 ; trad. fr. QA, p. 146.

<sup>2</sup> *Rappels...*, SW V, 345 ; trad. fr. QA, p. 143. Pour une explication des enjeux de ce « principe méthodologique » de la WL (« la philosophie de la religion n'est pas la religion »), à la simplicité trompeuse, cf. J.-C Goddard, *La philosophie fichtéenne...*, p. 19-29.

<sup>3</sup> *Rappels...*, SW V, 346 ; trad. fr. QA, p. 143.

<sup>4</sup> *Rappels...*, SW V, 341 ; trad. fr. QA, p. 139.

<sup>5</sup> Cette difficulté se rencontre aussi dans la connaissance spinoziste du 3<sup>e</sup> genre, Spinoza affirmant à la fois que la connaissance intuitive se fait « sans aucune démonstration », « d'un seul coup » (*uno intuitu*), tout en mentionnant la présence d'une « conclusion » qui nous permet de poser le quatrième nombre proportionnel (cf. *Eth.* II, 40, scolie II, Pléiade p. 395). F. Alquié a relevé cette ambiguïté (cf. *Le rationalisme de Spinoza*, p. 227).

<sup>6</sup> SL, §16, SW IV, 182 ; trad. fr. p. 175.

indémontrable, mais encore inconcevable ; ou plutôt il se situe « à la limite de toute concevabilité (*an der Grenze aller Begreiflichkeit*) »<sup>1</sup>. Il faut le concevoir, et pourtant, on ne peut le concevoir sans le perdre, comme le montrera amplement la seconde version de la doctrine de la science de 1804. Mais la philosophie ne peut renoncer au concept sans renoncer à elle-même<sup>2</sup> ; de sorte qu'il ne reste plus à la pensée philosophique qu'à concevoir l'absolu comme ce qu'il est, strictement *en tant qu'*inconcevable.

Nous voici donc rendus, comme malgré nous, à ce qui est sans doute l'un des problèmes les plus épineux et en tout cas les plus controversés, que pose l'interprétation de la philosophie fichtéenne : celui de ce qu'on appelle de façon vague la place du *motif pratique*, et de façon plus générale le *statut du pratique* dans cette philosophie. Et la première difficulté est justement là : dans l'écran que constituent les affirmations *bien connues* sur le « primat de la raison pratique » et « l'opposition entre théorie et pratique », généralités vagues sur lesquelles, sans s'embarrasser davantage, on prend appui pour dénoncer ensuite le danger d'une interprétation « moralisante » de la doctrine de la science et pour délivrer celle-ci de l'affirmation irresponsable de faire reposer le savoir scientifique sur les « besoins du cœur », le « sentiment » ou la « croyance ». Selon I. Thomas-Fogiel, « c'est devenu un véritable lieu commun que d'affirmer que les recherches de Fichte en philosophie première furent initialement impulsées puis, par la suite, orientées, voire entièrement finalisées par les "exigences du cœur", c'est-à-dire par des préoccupations éthiques. Ainsi, nous explique-t-on, Fichte se serait "converti" au criticisme parce que celui-ci ménageait une place pour la foi et la liberté dans un siècle de part en part dogmatique et nécessitariste. »<sup>3</sup> Sans nous attarder sur les trois arguments que l'auteur présente dans les pages suivantes pour mettre cette thèse en cause, il faut relever d'abord que celle-ci semble être davantage un épouvantail qu'un véritable lieu commun – au mieux pourrait-on y reconnaître une caricature des positions de Philonenko. Et lorsqu'il s'agit d'expliquer ce que signifie ces fameuses « exigences du cœur » ou ce « souci éthique », de montrer si c'est cela ce que Kant et Fichte entendent lorsqu'ils parlent d'un primat de la raison pratique – on ne trouve plus un mot.

L'examen de la position kantienne apparaît donc comme indispensable pour deux raisons. La première est que Fichte reprend et approfondit les grandes thèses de la *Critique de la raison pratique* (la liberté comme « clé de voûte » de tout le système de la raison, l'idée

---

<sup>1</sup> SL, §16, SW IV, 181 ; trad. fr. (modif.) p. 175.

<sup>2</sup> La doctrine de la science « a pourtant son essence dans le concept », dira la 10<sup>e</sup> conférence de l'exposé de 1804 (M. p. 96 ; trad. fr. p. 103).

<sup>3</sup> I. Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation*, p. 276.

d'un *intérêt* de la raison, le primat de la raison pratique, le monde sensible comme « copie » (*Abbild*) du monde supra-sensible...); la seconde, que c'est la lecture de *cet* ouvrage, et non celle de la première Critique – par rapport à laquelle Fichte émettra toujours de nombreuses réserves – qui a produit en Fichte la révélation qui a décidé de son destin de philosophe : « Je vis dans un monde nouveau depuis que j'ai lu la *Critique de la raison pratique* ! », écrit Fichte en 1790. « *Ich lebe In einer neuen Welt* », « *Offenbarung* »... Ne retrouve-t-on pas ces mots tout au long de l'œuvre de Fichte et jusque dans la première des *Leçons d'introduction à la doctrine de la science* de 1813, lorsqu'il s'agit de décrire la saisie du principe et la sortie de la conscience hors de son état naturel ? La WL ouvre à l'esprit un « monde nouveau », elle *révèle* à la conscience commune un monde aussi nouveau que pourrait l'être le monde des couleurs pour l'aveugle de naissance.<sup>1</sup> Cette découverte fondamentale, c'est la *Critique de la raison pratique* qui l'a rendue possible.

L'étude de la *Critique de la raison pure* est, aujourd'hui comme à l'époque de Fichte, souvent séparée de celle des deux autres Critiques, comme si elle formait un tout consistant.<sup>2</sup> On juge la fidélité de Fichte au kantisme par une confrontation détaillée avec la doctrine de l'*Analytique* et de la *Dialectique transcendantale* de la première Critique, mais quand il s'agit des thèses de la *Critique de la raison pratique*, l'examen se fait plus superficiel et l'on se contente plus facilement de raisonner sur des idées générales. Or l'unique thèse interprétative de Fichte au sujet de la philosophie kantienne, c'est qu'elle forme un *système*, au sens plein et rigoureux du terme, et cela, même si Kant ne l'a pas lui-même exposé comme tel.<sup>3</sup> Aux yeux de Fichte, il est impossible de comprendre *l'esprit* de la philosophie kantienne si l'on sépare une *Critique* des deux autres. Aussi faudra-t-il d'abord s'interdire de considérer comme allant de soi les propositions kantienne, de tenir par exemple pour une vérité trop claire pour qu'on prenne la peine de l'établir « la division kantienne entre théorie et pratique », et plus généralement « la séparation traditionnelle entre être et devoir-être, théorie et pratique,

---

<sup>1</sup> « *Diese Lehre setzt voraus ein ganz neues inneres Sinnenwerkzeug, durch welches eine ganz neue Welt geboren wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist.* » (*Einleitung in die WL*, 1813, *Ultima Inquirenda*, p. 4). Cette image du « monde nouveau » a une signification essentielle dans la pensée de Fichte, et elle se retrouve à l'identique dans toutes les périodes de son œuvre, des cours d'Iéna sur *La logique et la métaphysique* aux derniers cours de Berlin.

<sup>2</sup> Ce sera on le sait l'une des principales critiques que Cassirer adressera au *Kantbuch* de Heidegger (cf. *Débat sur le kantisme et la philosophie...*, trad. fr. p. 68-70).

<sup>3</sup> « Je n'ignore nullement que Kant n'a pas *établi* (aufgestellt) un tel système ; sinon l'auteur de la doctrine de la science s'en serait dispensé (...). Je sais qu'il n'a nullement *démontré* (erwiesen) que les catégories qu'il a établies étaient les conditions de la conscience de soi, mais qu'il s'est contenté de l'affirmer. (...) Mais je crois savoir de façon certaine que Kant a eu *l'idée* d'un tel système. En effet, tout ce qu'il expose effectivement n'est que fragments ou résultats de ce système, ses thèses ne prennent une signification et ne s'harmonisent que par la présupposition de ce système. » (ZE, SW I, 478 ; OCPP (trad. modif.) p. 283)

science et action »<sup>1</sup> – comme si non seulement ces équivalences, mais encore chacun des concepts qui les composent, allaient de soi.

Parvenir à un concept déterminé du *pratique*, saisir et exposer sa signification précise chez Kant et Fichte ; comprendre en quel sens la proposition « *la raison est pratique* » n'est pas une proposition *commune*, dans laquelle le prédicat exprimerait une propriété somme toute contingente, un accident parmi d'autres, d'une raison qui pourrait à loisir être théorique, pratique et bien d'autres choses encore, mais est – pour user d'une terminologie hégélienne – une proposition *spéculative*, dans laquelle c'est l'être même du sujet qui passe de lui-même dans le prédicat et exprime en lui son essence ; comprendre en quel sens la philosophie de Fichte doit être définie comme une philosophie fondamentalement pratique, et cela non pas seulement au sens vague et philosophiquement plus acceptable où elle affirmerait une primauté de l'agir sur l'être, mais aussi au sens où elle est et veut être un *moralisme* et même « l'unique façon de penser morale en philosophie » ; comprendre enfin comment cette essence pratique de la philosophie peut s'accorder à sa signification spéculative, non pas au moyen d'une synthèse *post factum* que nous aurions à composer nous-mêmes, mais du fait que théorie et pratique sont les moments, artificiellement séparés par nous, d'une *même essence* : telles sont les questions qui nous occuperont dans ce chapitre, et il est clair que c'est aussi la signification du *théorique*, de la WL comme *Lehre*, spéculation, qui en sortira approfondie et transformée par la saisie de sa détermination réciproque avec le champ pratique. Mais avant de pouvoir traiter ces problèmes, il faut tâcher d'en déterminer correctement le sens et les termes.

*La défiance philosophique à l'égard du primat de l'agir chez Fichte.* En premier lieu, quelle est la raison de cette méfiance de bien des commentateurs à l'égard d'une radicalisation fichtéenne du primat de la raison pratique ? Pourquoi vouloir circonscrire ce primat au point de l'affaiblir en le dépouillant de sa charge éthique et d'en neutraliser finalement la signification novatrice ? Citant un célèbre passage de la *Grundlage*<sup>2</sup>, qui fournit une « expression claire de ce qu'il est convenu d'appeler le primat fichtéen de la raison pratique », Frank Fischbach souligne lui-même « qu'un tel primat *n'a jamais signifié un quelconque primat de la morale* : est pratique ce qui relève de l'agir et, au niveau principiel où se joue la question du primat de l'agir, il n'est évidemment pas question de savoir si cet agir est moral

---

<sup>1</sup> I. Thomas-Fogiel, *Fichte – Réflexion et argumentation*, p. 220 (pour les deux citations).

<sup>2</sup> Il faut, écrit Fichte, montrer que « la raison elle-même ne peut pas être théorique si elle n'est pas pratique : qu'aucune intelligence n'est possible en l'homme s'il ne possède pas un pouvoir pratique et que c'est sur celui-ci que la possibilité de toute représentation se fonde. » (GWL, §5, SW I, 264 ; OCPP p. 134-135.)



ou non. »<sup>1</sup> Ce dont il est question avec ce primat, c'est plutôt « d'apercevoir que, dans la raison, l'agir est plus fondamental que le connaître, ou que la raison doit être un agir pour pouvoir être un connaître. »<sup>2</sup> Ainsi le pratique serait égal à l'agir, mais l'agir n'aurait lui-même – du moins au niveau principiel – aucune signification pratique au sens moral : il s'agirait plutôt d'un principe d'explication théorique opposé à celui de l'*ens*, car plus fondamental que lui. Dans le même passage, F. Fischbach prend toutefois position par rapport à l'interprétation d'I. Thomas-Fogiel – qui, refusant d'accorder une signification éthique à l'agir originel, en vient à identifier purement et simplement la pratique à la sphère du savoir – et demande à juste titre si la substitution d'une lecture « épistémologique » du projet de la WL à une lecture « moralisante », n'aboutit pas à un résultat tout aussi insatisfaisant que celui dénoncé par I. Thomas-Fogiel.<sup>3</sup> De fait, la position de F. Fischbach est plus équilibrée et surtout plus soucieuse de la complexité de son objet, cherchant à dégager la relation entre l'exigence d'une démonstration théorique du pouvoir pratique de la raison distingue Fichte de Kant et la thèse du *Fondement du droit naturel* selon laquelle le vouloir est le caractère propre de la raison.<sup>4</sup> Mais la question demeure : *pourquoi le réflexe premier de tant d'interprétations est-il de prémunir Fichte du grief d'avoir accordé une préséance résolue à la raison pratique ?* Est-ce parce que s'y mêle confusément un ensemble hétéroclite d'exigences affectives qui paraissent subjectives et irrationnelles – les besoins du cœur, le sentiment, l'amour, la foi, etc. ?

« La question est donc de savoir (...) si la connaissance doit être subordonnée à l'amour ou l'amour à la connaissance. La première hypothèse a mauvaise réputation chez les gens sensés ; en me ravissant à moi-même, la seconde me rend indescriptionnellement malheureux. Je ne puis faire la première hypothèse sans m'apparaître comme irréfléchi et fou ; je ne puis faire la seconde sans m'anéantir moi-même. »<sup>5</sup>. Des déclarations comme celles-ci, dont on pourrait pourtant citer tant d'exemples dans le corpus fichtéen, l'interprète les fuit avec gêne et ne veut pas en entendre parler, tant elles semblent ravalier Fichte au rang d'un irrationaliste exalté, plus fidéiste et moins philosophe encore que Jacobi : on dira qu'il s'agit d'écrits populaires, d'images et de tournures rhétoriques dont Fichte s'est servi pour

---

<sup>1</sup> F. Fischbach, *Théorie et pratique dans la première Doctrine de la science de Fichte* [cité dorénavant : *Théorie et pratique...*], in *Fichte, le moi et la liberté*, coord. par J.-C. Goddard, p. 48 pour les deux citations (nous soulignons).

<sup>2</sup> F. Fischbach, *Théorie et pratique...*, p. 49.

<sup>3</sup> Cf. F. Fischbach, *Théorie et pratique...*, p. 48, note 2.

<sup>4</sup> Dans le chapitre de *L'être et l'acte* qu'il consacre à la *WL Nova methodo*, l'auteur, approfondissant le lien entre agir, raison et volonté déjà dégagé dans l'article cité, insiste cette fois davantage sur la dimension éthique de l'agir originel (cf. F. Fischbach, *L'être et l'acte...*, p. 45-49).

<sup>5</sup> DH, I, I, SW II, 198 ; trad. fr. (modif.) p. 81.

toucher un public plus large, et que si l'on veut en comprendre la vraie signification spéculative, toute différente, on doit se trouver vers l'étude des exposés strictement scientifiques de la WL, où Fichte ne parle jamais de « besoins du cœur », mais procède uniquement par concepts, preuves et déduction. Tel est par exemple le motif avoué de la lecture « épistémologique » d'I. Thomas-Fogiel : il s'agit d'extraire la WL de l'interprétation trop affective et religieuse de Philonenko, qui semble en certains passages tenté de résumer le fond du projet de Fichte par le célèbre mot de Kant : « je dus donc supprimer le *savoir* afin d'obtenir une place pour la *croyance* »<sup>1</sup>. En ce sens, on a parfaitement raison d'insister sur l'exigence rationaliste impérieuse, constante et fondamentale qui anime Fichte et soutient sa conception de la philosophie – mais la difficulté demeure : *que faire de tous les textes qui paraissent incompatibles avec le cadre rationaliste que nous avons décrit dans le premier chapitre ?*

*Rapport de cette défiance avec la critique hégélienne de Fichte.* Au fond, ce qui nous retient de prendre trop au sérieux l'affirmation de Fichte selon laquelle l'intuition intellectuelle ne pouvant pas être prouvée, c'est un *intérêt*, et un intérêt *pratique*, qui motive la décision de philosopher et de faire du moi absolu le principe de la philosophie<sup>2</sup>, c'est *le spectre de la critique hégélienne*. En effet, si l'on peut dégager un point commun dans le renouveau des études fichtéennes des années 1950-1960, marqué par les travaux refondateurs de L. Pareyson, H. Girndt, de R. Lauth et d'A. Philonenko, c'est sans doute la volonté de dégager la doctrine de la science du cadre interprétatif imposé par Hegel, qui fournit encore au grand ouvrage de Gueroult son fil conducteur.

Quel est le fond de la critique hégélienne ? Il importe de remarquer, que Hegel, lecteur attentif de tous les ouvrages systématiques publiés par Fichte à Iéna, n'est nullement à l'origine de la caricature consistant à confondre le *moi absolu* avec l'*individu* et à accuser la WL de professer une sorte de solipsisme ou, comme le dit Fichte lui-même, d'« égoïsme pratique »<sup>3</sup> dans lequel chaque moi individuel, enfermé en lui-même, créerait librement à chaque instant son monde, avec les objets et les autres moi qui l'entourent. Cette vulgate infra-philosophique – qui aura pourtant en France la vie longue, puisqu'après Victor Cousin,

---

<sup>1</sup> Cf. par exemple *La liberté humaine...*, p. 340 et p. 121, où ce thème est explicitement développé par Philonenko. Il est vrai que l'ouvrage de Philonenko est ambigu, soulignant ce qui distingue Fichte de Jacobi, tout en dressant le portrait d'un Fichte étrangement « luthérien » et anti-spéculatif.

<sup>2</sup> Cf. par ex. le texte « bien connu » et si souvent *neutralisé* de la *Première Introduction* de 1797, SW I, 432-433 ; OCPP p. 251-252.

<sup>3</sup> Lettre à Jacobi du 30 août 1795, GA III, 2, 392.

elle sera encore enseignée au jeune Marcel Pagnol en classe de philosophie<sup>1</sup> – est apparue dès les années 1795-1796, émanant d’abord de polémistes défenseurs du sens commun et tout à fait étrangers aux élaborations, même kantienne, de la philosophie transcendantale, avant d’être popularisée par les écrits de Nicolai et par la *Clavis fichtiana* de Jean-Paul en 1799-1800<sup>2</sup>, puis par les *De l’Allemagne* de Mme de Staël et de Heinrich Heine – qui, sur ce point du moins, ne vaut guère mieux que l’ouvrage qu’il prétend corriger.

Dans *Foi et savoir*, Hegel adressait en revanche à Fichte une critique beaucoup plus précise et appuyée non seulement sur le texte du livre III de *La destination de l’homme*, mais encore sur de nombreux passages du *Système de l’éthique* et des §5-11 de la *Grundlage*. Ce reproche concerne ce qui est aux yeux de Hegel la lacune fondamentale de la philosophie critique kantienne-fichtéenne, à savoir que *l’absolu n’y est pas connu par la raison*, qu’on dénie à celui-ci la possibilité de se manifester dans l’effectivité concrète, objective. Déclaré inconnaissable, l’absolu est placé hors du savoir, soit dans l’idée d’une connaissance achevée en fait à jamais inatteignable (l’idée régulatrice), soit dans l’idéal d’un « règne des fins », d’un « ordre moral du monde » que l’accomplissement indéfini des devoirs particulier ne pourra jamais rendre *effectif*. « Sur ce point, écrit Hegel, la philosophie de Fichte s’accorde tout à fait avec la philosophie de Jacobi ; pour elle, l’absolu n’est que dans la foi, non dans la connaissance. » Fichte ambitionne si peu d’embrasser l’absolu dans la sphère de la science « que bien plutôt l’identité absolue est pour lui exclusivement hors du savoir – le savoir étant simplement formel et dans la différence, ainsi que le veut Jacobi – et que le moi ne peut être égal au moi, qu’on ne peut penser l’absolu, mais simplement le sujet *et* l’objet, l’un *après* l’autre, l’un *déterminant* l’autre, tous deux dans la seule liaison causale. »<sup>3</sup>

Tandis qu’une première génération d’interprètes (par exemple H. Girndt et A. Philonenko) a d’abord eu pour souci de montrer que Hegel, en reprochant à Fichte d’être parti d’une conception correcte de l’absolu comme identité puis d’avoir abandonné cette identité au

---

<sup>1</sup> Ce savoureux passage des souvenirs du jeune Marcel est néanmoins instructif pour se faire une idée de la réception de la philosophie fichtéenne en France dans les premières années du 20<sup>e</sup> siècle : « Octobre ! La rentrée des classes ! Je refusai d’y penser, je repoussai de toutes mes forces la douloureuse idée : je vivais alors dans un état d’esprit que je ne compris que plus tard, lorsque mon maître Aimé Sacoman nous expliqua l’idéalisme subjectif de Fichte. Comme le philosophe allemand, je croyais que le monde extérieur était ma création personnelle, et qu’il m’était possible, par un effort de ma volonté, d’en supprimer, comme par une rature, les événements désagréables. C’est à cause de cette croyance innée, et toujours démentie par les faits, que les enfants font de si violentes colères, lorsque l’événement dont ils se croient maîtres les contredit impunément. Je tentai donc de supprimer le mois d’octobre. » (Marcel Pagnol, *Le Château de ma mère*, in « Souvenirs et romans », *Œuvres complètes*, t. III, p. 174-175, éd. de Fallois 1995.)

<sup>2</sup> Sur ces deux caricatures de la philosophie fichtéenne, qui remportèrent en leur temps un certain succès polémique, on lira avec profit les pages riches et toujours parfaitement documentées de Xavier Léon (*Fichte et son temps*, t. II, première partie, p. 295-315).

<sup>3</sup> Hegel, *Glauben und Wissen*, GW IV, 397-398 ; trad. fr. (modif.) p. 282 (pour les deux citations).

profit d'une opposition et d'un conflit irréductibles du moi et du non-moi, avait commis l'erreur d'attribuer à Fichte le dessein de réaliser son propre projet spéculatif, il semble que les études fichtéennes de ces vingt dernières années, davantage soucieuses de saisir le sens et la cohérence de la philosophie tardive de Fichte, ont au contraire voulu *montrer que la doctrine de la science est, du moins à partir de 1804, apte à répondre à la critique hégélienne dans la mesure où elle se propose elle aussi comme un savoir et une connaissance de l'absolu* – refusant de confier son appréhension à la simple foi subjective, comme certains textes de la période d'Iéna pouvaient le laisser croire.

L'affirmation de Fichte dans la WL 1804 selon laquelle la tâche de la philosophie est la « présentation de l'absolu »<sup>1</sup>, semble en effet inviter le lecteur à chercher dans les exposés tardifs une science effective de l'absolu, plutôt qu'une doctrine qui rejette ce dernier dans l'idéal de la foi et dans le « mauvais infini » de l'action pratique. Ainsi, c'est bien une certaine mise à l'écart du primat de la raison pratique et du rôle qu'elle semble accorder à la foi, à l'intérêt, qui caractérise cette lecture possible de Fichte, et singulièrement de sa philosophie tardive. Initialement motivée par le désir de montrer que la doctrine de la science n'est pas cette « philosophie de la subjectivité » qui situe l'absolu hors du savoir, cette orientation interprétative oblige à poser à nouveaux frais la difficile question de l'*unité* de l'œuvre fichtéenne et du sens qu'il faut donner à la double rupture que constitue dans l'œuvre de Fichte la Querelle de l'athéisme (1799) et l'apparition de la philosophie de l'Identité (1801), défendue pendant plusieurs années en commun par Schelling et par Hegel. Car c'est d'abord contre Fichte que Schelling a souligné qu'au point de vue du système de l'Identité, « il peut aussi peu être question [de la foi] en philosophie qu'en géométrie »<sup>2</sup>, et il est semble-t-il le premier, au sein de l'idéalisme allemand, à définir la philosophie comme une *science de l'absolu*, identifié au divin : « La philosophie n'est pas foi, pressentiment ou tenir-pour-vrai, mais connaissance et science du divin »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> « die Aufgabe der Philosophie läßt sich auch ausdrücken : Darstellung des Absoluten. » (WL 1804-II, 1ère conférence, M. p. 8 ; trad. fr. p. 25.)

<sup>2</sup> Schelling, lettre à Fichte du 3 octobre 1801, *Brief.*, p. 205 ; *Corresp.*, p. 126. La critique que Schelling adresse dans cette lettre à Fichte est très proche de celle de Hegel dans la *Différence*.

<sup>3</sup> Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses...*, SW VII, p. 29. C'est en particulier dans ce texte, publié en 1806, que Schelling affirme que Fichte « serait passé de la thèse selon laquelle le divin ne peut faire l'objet que d'une croyance, non d'une connaissance (et encore, seulement d'une croyance "morale"), à la thèse selon laquelle "il n'y a entre l'absolu ou Dieu, et le savoir, en leur racine vitale la plus profonde, nulle séparation". » (M. Galland-Szymkowiak, *La philosophie comme science du divin*, in *Fichte/Schelling, Lectures croisées...*, p. 227). L'auteur montre comment les deux ouvrages presque contemporains que sont *Philosophie et religion* (1804) et *L'initiation à la vie bienheureuse* (1806) répondent « à un même problème métaphysique central pour l'idéalisme postkantien : *comment l'absolu peut-il être là pour nous ?* » (*ibid.*, p. 226) Remarquons que c'est toujours en s'appuyant sur les textes de la philosophie *tardive* de Fichte que l'on mène à bien ces confrontations

On voit donc à présent clairement pourquoi l'idée d'un primat de la raison pratique et d'un recours à une foi éthique pour appréhender le moi absolu, est considérée avec prudence, sinon avec défiance, par certains interprètes de Fichte : admettre ces thèses, qui occupent manifestement une place importante dans le système d'Iéna, n'est-ce pas se condamner à reconnaître la valeur de la critique hégélienne développée dans *Foi et savoir* – dont tout l'objet est justement de pointer le renoncement à la spéculation et la dérive typiquement subjectiviste qui se dessine dans tout glissement de l'être au devoir-être ? Lorsque Philonenko écrit que « l'idée fichtéenne de la philosophie comme reconnaissance de la vérité de la conscience commune est absente de la plupart des interprétations »<sup>1</sup>, il veut dire que c'est à tort qu'on a cru que l'intention de Fichte était spéculative, au sens hégélien du terme. Mais son interprétation – malgré tout l'intérêt qu'elle conserve pour avoir pour la première fois mis en lumière un aspect essentiel de la philosophie fichtéenne –, selon laquelle le projet de la doctrine de la science est de détruire, au moyen d'une dialectique transcendantale complexe (les §1-4 de la GWL), l'illusion d'une connaissance métaphysique de l'en-soi et de l'éternel, afin de rendre l'homme égaré par la spéculation au monde temporel d'ici-bas, celui des œuvres et de la foi<sup>2</sup>, ne permet nullement de répondre à la puissante critique hégélienne de *Foi et savoir*. Lorsque Philonenko conclut son travail en montrant que c'est le concept de l'effort qui « apparaît comme le concept critique unissant la finitude de la conscience et l'infinité de l'idéal »<sup>3</sup>, il ne dit en fait pas autre chose que Hegel ! Répondre aux analyses de *Foi et savoir* et de la *Différence* en écrivant que le concept de l'effort, loin d'exprimer l'échec de la philosophie fichtéenne « assure plutôt le fondement de l'Éthique transcendantale et le primat de la raison pratique »<sup>4</sup>, revient à éluder et à esquiver tout à fait la forte objection hégélienne. Aussi bien que lorsque l'auteur ajoute : « Le dépassement de la contradiction est impliqué dans l'idée d'une causalité réelle comme effort infini. En cet effort, Fichte veut retrouver l'impératif catégorique de Kant. L'effort est, en effet, le *postulat* de l'accord final du moi fini

---

avec la problématique schellingienne et hégélienne d'une science effective de l'absolu, tant la tâche paraîtrait plus ardue s'il fallait s'appuyer uniquement sur des textes comme la *Grundlage* ou *La destination de l'homme*.

<sup>1</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 93. L'auteur cite, aux p. 42-43 et 60-61 de son ouvrage, plusieurs textes *remarquablement importants* de Fichte pour justifier son hypothèse interprétative. « Fichte nous est apparu comme un philosophe essentiellement soucieux d'établir contre la spéculation philosophique la vérité de la conscience commune ; les malentendus sont nés de la forme spécifique de la démarche fichtéenne : c'est en dominant la spéculation elle-même que Fichte a prétendu la vaincre. » (*Ibid.*, p. 27)

<sup>2</sup> « (...) les valeurs que Fichte se propose de défendre son essentiellement religieuses », remarque, non sans raison, A. Philonenko (*ibid.*, p. 65).

<sup>3</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 336.

<sup>4</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 337.

avec le moi pur, qui est Dieu. Dans l'effort la conscience finie postule son *être absolu*. »<sup>1</sup> Au lieu de contenir une solution à la difficulté soulevée par Hegel, ce développement est bien plutôt, sans le vouloir, *un parfait résumé de la critique hégélienne* : la raison étant saisie sous une forme finie, subjective, l'absolu, l'infini ou Dieu ne peut dans une telle philosophie pas être *connu*, appréhendé rationnellement, mais il apparaît à cette raison finie comme un idéal inaccessible dont elle peut seulement postuler l'existence sur le plan pratique (« postulat de l'accord final du moi fini avec le moi pur, qui est Dieu »).

§5 – *La signification courante de la thèse kantienne du primat de la raison pratique et ses implications. Un détour par Descartes*

Notre intention est ici de comprendre comment le problème pratique peut surgir au sein d'un projet philosophique qui se définit, en vertu de son caractère rationaliste, comme essentiellement théorique. Lorsque Kant écrit que « connaissance rationnelle et connaissance *a priori* sont choses identiques »<sup>2</sup>, il réitère le principe cardinal du rationalisme selon lequel la connaissance par raison est essentiellement productrice de *nécessité*. Or il peut être intéressant de voir comment, chez Descartes comme chez Kant, un projet qui se présente d'abord comme strictement théorique et rationaliste, se voit comme débordé par l'apparition d'une exigence pratique interne, qui contraint pour ainsi dire la théorie à élargir sa base et à repenser le statut de ses principes pour rendre possible une intégration rationnelle de cet élément nouveau. Le pouvoir pratique, quel qu'il soit, doit dans une certaine mesure « faire l'objet d'une preuve et d'une démonstration, ce qui ne veut rien dire d'autre sinon que la raison pure doit pouvoir s'approprier théoriquement son propre pouvoir pratique »<sup>3</sup> – la difficulté étant, dans cette dialectique, toujours la même, à savoir que la preuve n'ait pas pour effet de supprimer l'autonomie de l'élément pratique et de le réduire au rang d'illusion. Cette comparaison entre Descartes, Kant et Fichte, est rendue légitime par ces « constantes de la raison critique » que plusieurs interprètes ont relevées entre ces trois philosophies<sup>4</sup>. Concernant Descartes, nous ne

---

<sup>1</sup> A. Philonenko, *ibid.*, p. 337.

<sup>2</sup> Kant, KpV, AK V, 12 ; trad. fr. p. 29.

<sup>3</sup> F. Fischbach, *Théorie et pratique...*, in *Fichte – le moi et la liberté*, p. 53.

<sup>4</sup> L'expression est de J.-L. Marion, in *Questions cartésiennes II*, p. 283-316 (« Constantes de la raison critique. Descartes et Kant »). J.-L. Marion renvoie lui-même à l'étude de F. Alquié (« Une lecture cartésienne de la Critique de la raison pure est-elle possible ? ») et à la réponse d'A. Philonenko (« Une lecture fichtéenne de Kant n'est-elle pas nécessaire ? »).

ferons que l'esquisser, afin de pouvoir développer davantage la position kantienne, qui reste pour Fichte la référence centrale.

*La liberté cartésienne.* Dans la *Lettre-Préface* de l'édition française des *Principes*, Descartes définit la philosophie « une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir », et ajoute que pour cette connaissance soit telle, c'est-à-dire parfaite, « il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes », ce qui implique de « commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes »<sup>1</sup>. Ce programme établi, Descartes s'emploie immédiatement à préciser la nature des principes sur lesquels doit reposer le système du savoir dans son ensemble. Ils doivent remplir deux conditions : « l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux »<sup>2</sup>. Nous retrouvons ici la complémentarité intuition/déduction qui structure le projet rationaliste depuis Platon et Aristote jusqu'à l'écrit *Sur le concept* de Fichte. Seules ces deux conditions (clarté de l'évidence et déductibilité de tout le contenu du savoir restant) sont requises pour que les principes soient tels.<sup>3</sup> Le projet cartésien de « commencer tout de nouveau dès les fondements » pour « établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences »<sup>4</sup> est donc théorique au sens défini dans notre premier chapitre. Il est également rationaliste au sens où l'entend Jacobi, puisqu'il affirme que « la certitude n'est pas dans les sens, mais dans *l'entendement seul* lorsqu'il a des perceptions évidentes »<sup>5</sup> et que le premier principe est l'existence de la pensée seule, séparée du corps. De fait, la célèbre image de l'arbre, développée à la fin de la *Lettre-Préface*, place la morale à la *fin* du système, puisque cette dernière présuppose « une entière connaissance des autres sciences »<sup>6</sup>. Certes, c'est bien sur cette dernière branche de l'arbre que l'on pourra « cueillir les fruits » du système, c'est elle qui contient « la principale utilité »<sup>7</sup> et, pourrait-on dire, le but final de toute la philosophie ; mais elle n'en demeure pas moins au premier abord subordonnée et dépourvue de toute autonomie par rapport à la première partie du système qui contient « les

---

<sup>1</sup> Descartes, *Lettre-Préface...*, éd. Alquié t. III, p. 770.

<sup>2</sup> Descartes, *ibid.*, p. 770.

<sup>3</sup> Cf. Descartes, *ibid.*, p. 775.

<sup>4</sup> Descartes, *Méditation I*, AT IX, 13.

<sup>5</sup> Descartes, *Lettre-Préface...*, p. 773 (nous soulignons).

<sup>6</sup> Descartes, *Lettre-Préface...*, p. 780.

<sup>7</sup> Descartes, *Lettre-Préface...*, p. 780.

principes de la connaissance »<sup>1</sup> et qui n'est elle-même qu'une *connaissance* reposant sur cette évidence de la pensée qui se donne à un esprit attentif.

Dans cette présentation « orthodoxe » du rationalisme cartésien, il n'y a comme on le voit guère de place pour un conflit entre les exigences théorique et pratique au niveau des principes, tant le double critère théorique de l'évidence et de la déduction semble régner en maître. Dans la lettre à Mesland du 2 mai 1644, Descartes applique ce primat du théorique à un problème pratique traditionnel, celui du rapport entre l'évidence théorique (la connaissance évidente du bien) et le choix pratique, revenant ainsi sur la doctrine du libre-arbitre ébauchée dans la *Méditation quatrième*. Dans cette Méditation, la liberté d'indifférence est définie comme « le plus bas degré de la liberté », et la position de Descartes semble assez proche de l'intellectualisme : « si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent. » (AT IX, 46) C'est cette doctrine traditionnelle du *omnis peccans est ignorans* que reprend la lettre du 2 mai 1644 en citant l'adage scolastique inspiré de Platon. Si le péché est dû à un défaut de *connaissance* et de lumière, la conséquence est qu'un esprit parfaitement sage agira toujours bien. Il est impossible de ne pas suivre le bien dès lors qu'il est très clairement aperçu : « car, si nous le voyions clairement, il nous serait impossible de pécher, pendant le temps que nous le verrions en cette sorte ; c'est pourquoi on dit que *omnis peccans est ignorans*. »<sup>2</sup> Au cœur du domaine éthique, c'est donc encore le primat du théorique qui se manifeste et qui impose la nécessité de l'action bonne au sujet éclairé par la lumière de la raison : « il est très malaisé, et même, comme je crois, *impossible*, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir. »<sup>3</sup> Il suffit donc, dans ce « climat déjà spinoziste »<sup>4</sup>, de « bien juger pour bien faire », comme l'écrivait Descartes à Mersenne le 27 avril 1637.

Pourtant, l'année suivante, dans une nouvelle lettre au Père Mesland, Descartes revient plus à fond sur ce problème et semble cette fois modifier considérablement sa position. Descartes y distingue deux concepts de la liberté d'indifférence, l'un négatif et l'autre positif, tout en soulignant qu'il n'y a là nul revirement de sa part, puisque la Méditation IV comprend déjà ces deux significations. L'indifférence peut certes désigner « le plus bas degré de la liberté », cet état « dans lequel se trouve la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai ou du bien » ; mais elle est aussi « *la faculté*

---

<sup>1</sup> Descartes, *Lettre-Préface...*, p. 781.

<sup>2</sup> Descartes, Lettre à Mesland du 2 mai 1644, éd. Alquié, t. III, p. 73.

<sup>3</sup> Descartes, Lettre à Mesland du 2 mai 1644, éd. Alquié, t. III, p. 72 (nous soulignons).

<sup>4</sup> F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 286.



*positive de se déterminer* pour l'un ou pour l'autre des deux contraires »<sup>1</sup>, et ce, de façon parfaitement libre ou « indifférente ». Comme le remarque F. Alquié, « l'indifférence, maintenant entendue comme pouvoir de choix, est assimilée à la liberté »<sup>2</sup>. Dès lors, un renversement se produit *et c'est l'évidence théorique elle-même qui se voit subordonnée ou du moins conditionnée à la volonté libre*, indéterminable par quoi que ce soit en dehors d'elle. Car cette faculté positive et « indifférente » (entendons : indifférente à toute raison ou évidence d'ordre théorique) d'auto-détermination, étant absolue, est telle

« que, lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est bien d'affirmer par là notre libre arbitre. »<sup>3</sup>

Quoique la remarque finale semble maintenir une certaine fidélité à la « thèse thomiste selon laquelle on ne peut rien vouloir que sous la raison du bien »<sup>4</sup>, Alquié insiste à juste titre sur la nouveauté de la position cartésienne, puisque Descartes affirme clairement dans cette lettre qu'il est possible « de nier l'évidence en présence même de l'évidence »<sup>5</sup>. L'antagonisme entre les deux lettres au père Mesland est grand et notre propos n'est pas ici de trancher une question fortement débattue dans les études cartésiennes : il faudrait pour cela nouer les fils d'une confrontation entre les lettres de 1630 sur la création des vérités éternelles et la Méditation IV, dans laquelle la volonté humaine, formellement identique à celle de Dieu, est pensée comme rigoureusement *infinie*. Notons seulement qu'une même conception radicale de la liberté semble traverser la thèse de la création des vérités éternelles, où la liberté divine manifeste sa puissance en rendant contingentes les vérités qui sont pour la raison théorique les plus nécessaires, et cette ultime réflexion sur le libre arbitre de la lettre du 9 février 1645, où la liberté humaine révèle son absolutité par son *indifférence* à l'évidence rationnelle la plus grande. Indifférence de Dieu aux vérités éternelles, indifférence de l'homme à l'évidence rationnelle : l'évolution de Descartes est intéressante, car elle montre *comment un concept d'abord étranger à la sphère du rationalisme théorique*, ou comme le dirait Kant, à la sphère transcendantale, – le concept de liberté comme *auto-détermination absolue* – s'avère

---

<sup>1</sup> Descartes, lettre à Mesland du 9 février 1645, éd. Alquié, t. III, p. 551 (nous soulignons).

<sup>2</sup> F. Alquié, *La découverte métaphysique...*, p. 287. On se reportera à l'ensemble du chapitre XIV de cet ouvrage (p. 280-299), consacré au problème de la liberté chez Descartes et à la discussion de l'interprétation intellectualiste de Laporte, qui privilégie la lettre du 2 mai 1644.

<sup>3</sup> Descartes, lettre à Mesland du 9 février 1645, éd. Alquié, t. III, p. 552.

<sup>4</sup> F. Alquié, note de la p. 552 du t. III, des *Œuvres philosophiques* de Descartes.

<sup>5</sup> F. Alquié, *La découverte métaphysique...*, p. 289.

*finalement indispensable pour déterminer les principes de la connaissance, c'est-à-dire, dans le cas de Descartes, pour penser le fait que tout le processus qui déclenche le doute et mène l'esprit jusqu'à la découverte du cogito repose sur une volonté qui n'aurait pu rejeter les certitudes les plus assurées si elle n'était pas capable de frapper d'une indifférence infinie ce qui se propose à l'entendement comme évident. Descartes n'a certes pas accompli le pas qu'accomplira Fichte – je ne prends conscience de moi et ne m'apparais à moi-même que parce que je suis libre –, mais il l'a rendu possible. C'est vers Kant qu'il nous faut nous tourner pour découvrir le chaînon manquant qui permet de relier la doctrine de la liberté cartésienne à Fichte.*

*La compréhension courante du primat de la raison pratique kantien.* « En dehors de la philosophie transcendantale, écrit Kant, il y a encore deux sciences rationnelles pures, dont l'une n'a qu'un contenu spéculatif, l'autre qu'un contenu pratique : la *mathématique pure* et la *morale pure*. »<sup>1</sup> Est-ce à dire que la morale pure et la *Critique de la raison pratique*, qui en fonde la possibilité, n'appartiennent pas au champ de la philosophie transcendantale ? C'est, comme on l'a vu dans le chapitre premier, ce que Kant affirme explicitement à la fin de l'*Introduction* de la première Critique, en écrivant que « la philosophie transcendantale est une philosophie de la raison pure *simplement spéculative* (*der reinen bloß spekulativen Vernunft*) »<sup>2</sup>. Si l'on définit la connaissance transcendantale comme une connaissance de la *possibilité* et de *l'application* (donc de la réalité) de toute connaissance *a priori*, cette déclaration de Kant peut surprendre, tant le champ pratique semble propice à une connaissance de ce type.<sup>3</sup> Aussi déroutante que puisse être l'affirmation kantienne, il faut en prendre acte et noter qu'elle est plusieurs fois réitérée dans la première Critique.<sup>4</sup>

Toutefois, au début de la seconde Critique, plutôt que d'une séparation entre philosophie transcendantale et philosophie pratique, c'est du *lien* entre raison spéculative et raison pratique qu'il est question, et ce lien, Kant affirme ici qu'il est assuré par le concept de la *liberté*, qui « forme la *clé de voûte* de tout l'édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative. »<sup>5</sup> Kant ne précise pas en cet endroit ce qu'il entend par *Schlußstein*,

---

<sup>1</sup> Kant, KrV, A, 480/B, 508 ; trad. fr. p. 367.

<sup>2</sup> Kant, KrV, A, 15/B, 29 ; trad. fr. p. 48 (nous soulignons). Rappelons que dans la *Critique de la raison pratique*, ni l'Analytique ni la Dialectique de ne sont qualifiées de « transcendantales ».

<sup>3</sup> V. par ex. KrV A, 800/B, 828 ; trad. fr. p. 541 : les lois morales sont des « produits de la raison pure », dont le but est « donné complètement *a priori* par la raison ».

<sup>4</sup> Par ex. KrV, A, 801/B, 829 (note) ; trad. fr. p. 541 (note).

<sup>5</sup> KpV, AK V, 3-4 ; trad. fr. p. 20.

mais même indéfini, le mot indique assez que c'est un concept issu du champ pratique qui est censé assurer la cohérence de *tout* le système de la philosophie – philosophie transcendantale comprise. Pourtant, alors que le « primat de la raison pure pratique dans sa liaison avec la raison pure spéculative » fait l'objet, dans la seconde Critique, d'un développement dense au chapitre second (point III) de la *Dialectique*, c'est à la phrase bien connue de la première Critique que nous renvoie la compréhension courante de ce primat : « Il me fallut donc abolir le *savoir* afin d'obtenir une place pour la *croyance* ».

Hormis les indications très importantes de la *Préface* de la seconde édition, la première Critique – malgré la mise en garde de l'*Introduction* – traite en trois endroits de la philosophie pratique, ou plutôt du lien qui unit la philosophie spéculative ou transcendantale et la raison pratique : dans les sections III et IX de l'*Antinomie de la raison pure*, puis à nouveau dans le chapitre II de la *Méthodologie (Canon de la raison pure)*. Qu'a-t-on retenu de ces passages ? L'idée que le résultat de la *Critique de la raison pure*, en lui-même négatif – puisqu'à la question de savoir si la métaphysique est possible, la Critique répond par la négative, en montrant que la connaissance spéculative de la raison est limitée aux seuls objets de l'expérience<sup>1</sup> – se subordonne finalement, comme moyen en vue d'une fin plus haute, à un « usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral), dans lequel elle s'étend inévitablement au-delà des limites de la sensibilité »<sup>2</sup>.

Or cette harmonie entre les résultats de la première Critique et les thèses des deux suivantes (rappelons que la *Critique du jugement* se termine, aux §86-91, par l'examen des preuves morale et téléologique de l'existence de Dieu) peut sembler trop providentielle pour n'être pas orientée et intentionnelle. N'est-il pas légitime de voir dans cette relève de la raison spéculative par la raison pratique le véritable motif caché de la philosophie critique *dans son ensemble* ? A la fin de la *Dialectique* et de la *Méthodologie* transcendantales de la première Critique, il se révèle en effet que la distinction du *phénomène* et de la *chose en soi*, à première vue purement théorique et simplement ontologique, en détruisant la possibilité d'une *connaissance* de ces concepts transcendants que sont la liberté, l'âme et Dieu – dans la mesure où toute connaissance objective suppose une synthèse temporelle, donc phénoménale –, garantit du même coup la *possibilité logique* de ces idées, et ce, d'une façon bien plus inexpugnable que n'aurait jamais pu le faire la raison théorique.

---

<sup>1</sup> Kant rappelle en plusieurs endroits que l'utilité de la Critique est, sinon uniquement, du moins d'abord, une utilité *négative* (cf. par ex. KrV, A, 795/B, 823 ; trad. fr. p. 538).

<sup>2</sup> KrV, B, XXV ; trad. fr. p. 22.

Toute l'argumentation de Kant revient finalement à donner dans un premier temps satisfaction à l'empiriste en lui concédant que de telles idées ne pourront jamais être connues, avant de montrer dans un second temps que, *pour la même raison*, il lui sera à jamais impossible de le réfuter ou de les détruire. De la sorte, le raisonnement kantien, qui dans son résultat n'est pas sans faire songer à un certain agnosticisme des Lumières, devait paraître inattaquable même au point de vue de l'empirisme, tout en visant un but final parfaitement contraire aux positions d'un Diderot ou d'un Hume. Car si la liberté ne peut pas être *connue*, elle peut néanmoins, selon la distinction célèbre, être *pensée*, ce qui signifie que « la représentation de cette liberté ne renferme du moins en soi aucune contradiction »<sup>1</sup>. La stratégie de Kant semble ici trop claire pour ne pas éveiller le soupçon, tant le lien *intéressé* des trois Critiques semble soudainement apparaître au jour quand se découvre cette téléologie qui conduit du renoncement théorique à la connaissance des vérités morales et religieuses (connaissance dangereuse, car toujours incertaine et sujette à dispute) à la restauration dans la philosophie pratique de ces mêmes vérités, mais devenues cette fois inattaquables, irréfutables, car mis à l'abri du plan théorique. Hegel distinguera dans la « vision morale du monde » le fond de la philosophie kantienne, moralisme qui appelle le dualisme ontologique du phénomène et de la chose en soi comme sa *ratio cognoscendi*. Nietzsche, on le verra dans un instant, sera plus sévère encore.

De fait, après avoir rappelé ce résultat capital de la Critique – nous ne pouvons *connaître* les objets qu'en tant que phénomènes, mais nous pouvons néanmoins sans contradiction *penser* les concepts de Dieu ou de liberté –, Kant touche au but et dévoile, dans un raccourci saisissant, le lien téléologique qui unit les deux premières Critiques : « Je ne peux donc jamais admettre Dieu, la liberté, l'immortalité, en faveur de l'usage pratique nécessaire de ma raison, *sans enlever en même temps à la raison spéculative ses prétentions injustes à des vues transcendantes.* »<sup>2</sup> N'est-ce pas là le véritable sens de la fameuse phrase si souvent citée, qui survient quelques lignes plus bas, comme une suite immédiate de ce raisonnement : « Il m'a donc fallu supprimer le *savoir* (*das Wissen aufheben*), pour obtenir une place pour la *foi* (*um zum Glauben Platz zu bekommen*). » (B, XXX) ?

Qu'est-ce qui rend cette substitution et ce déplacement *nécessaires* (Kant emploie dans la phrase citée le verbe *müssen*) ? C'est que la philosophie transcendantale ne permet nullement d'atteindre « le but que poursuit la raison », ce but qui contient « les fins suprêmes

<sup>1</sup> KrV, B, XXVIII ; trad. fr. (modif.) p. 23.

<sup>2</sup> KrV, B, XXX ; trad. fr. p. 24 (nous soulignons).

de la raison »<sup>1</sup>. Face aux questions qui contiennent ce que Kant nomme le but final (*Endabsicht*) de la raison (la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu), « l'intérêt simplement spéculatif de la raison n'est que très faible »<sup>2</sup>, car aucun de ces concepts ne peut avoir d'application *in concreto*, dans le champ de l'expérience phénoménale. Que je sois libre ou déterminé, que Dieu existe ou non, cela ne change rien à l'investigation scientifique de la nature et à la manière dont je puis la connaître. Et c'est ce qui explique que la philosophie transcendantale, dans l'esprit de Kant, n'ait finalement pour utilité et destination que de faire place nette, de libérer le champ à la raison pratique<sup>3</sup>, ou comme le dit Kant abruptement au détour d'une phrase, « d'en finir une bonne fois avec toutes les objections contre la moralité et la religion »<sup>4</sup>, en prouvant à la raison théorique qu'elle n'a rien à objecter en des matières où elle ne peut rien savoir. « Assurément, personne ne peut se vanter de *savoir* qu'il y a un Dieu et une vie future ; car s'il le sait, il est précisément l'homme que je cherche depuis longtemps. »<sup>5</sup>

C'est donc ainsi que Jacobi, comme Hegel, comprend le primat de la raison pratique kantien : « Kant remplaça les preuves théoriques perdues par des postulats nécessaires d'une raison pratique pure. C'est à elle, la raison pratique, qu'il attribua le primat sur la raison théorique, c'est-à-dire qu'il montra que toutes les propositions qui étaient indissolublement attachées à une loi pratique, *a priori*, devaient être nécessairement admises par la raison théorique comme démontrées : l'acte consistant à les admettre comme telles est appelé par Kant foi rationnelle (*Vernunftglaube*) ».<sup>6</sup> La description de Jacobi on le voit, quoique schématique, est loin d'être sans fondement : elle résume en tout cas ce que nous avons appelé la compréhension courante de la thèse du primat de la raison pratique, dont Kant donne une présentation assez voisine à la fin du chapitre II de la *Methodenlehre*, soulignant que la « foi rationnelle » au moyen de laquelle nous pouvons être certains que nous sommes libres et qu'il existe un Dieu « se fonde sur la présupposition de convictions morales (*moralischer Gesinnungen*) »<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> KrV, respectivement A, 796/B, 824 et A, 804/B, 832 ; trad. fr. p. 538 et 543.

<sup>2</sup> KrV, A, 798/B, 826 ; trad. fr. p. 539.

<sup>3</sup> « En suivant cette méthode, la raison spéculative nous a du moins procuré un champ libre pour une pareille extension (...). Il nous est donc encore permis, elle-même nous y invite, de le remplir, si nous le pouvons, par des données pratiques. » (KrV, B, XXI-XXII ; trad. fr. p. 21).

<sup>4</sup> KrV, B, XXXI ; trad. fr. p. 24.

<sup>5</sup> KrV, A, 828-829/B, 856-857 ; trad. fr. p. 556.

<sup>6</sup> Cf. Jacobi, *Des choses divines et de leur révélation*, trad. fr. p. 396.

<sup>7</sup> KrV, A, 829/B, 857 ; trad. fr. (modif.) p. 556.

Mais le plus important réside encore ailleurs : dans l'idée, à laquelle nous avons fait allusion plus haut, que le primat de la raison pratique n'est pas seulement le résultat final auquel tend d'elle-même la philosophie théorique, mais encore et plus profondément le *motif initial* qui a secrètement déterminé la division ontologique fondamentale de la philosophie transcendantale (phénomène/chose en soi). Dans la philosophie pratique, le masque transcendantal tombe, la division initialement théorique du phénomène et de la chose en soi révèle son vrai visage et apparaît pour ce qu'elle est vraiment : celle *du monde sensible et du monde intelligible*, du monde de la nature et du monde moral, que Kant propose, en se référant à Leibniz, d'appeler le « règne de la grâce » (*regnum gratiae*)<sup>1</sup>, celui dans lequel les êtres raisonnables forment un « *corpus mysticum* »<sup>2</sup> dans l'unité systématique qui les conduit vers le souverain bien.

En définitive, le résultat de la « révolution totale »<sup>3</sup> que la Critique se propose d'opérer d'opérer dans la métaphysique, en renversant sa méthode et ses présupposés de départ, n'est pas sans analogie avec le mot selon lequel « *il faut tout changer pour que rien ne change* », que le prince Salina prononce dans *Le guépard* de Visconti.<sup>4</sup> Kant le dit d'ailleurs lui-même en termes assez clairs : si la Critique produit dans l'ordre théorique un bouleversement qui a pour effet de briser les ambitions de la raison spéculative, en ce qui concerne en revanche les fins les plus hautes de l'humanité (les convictions morales et religieuses) qui sont le but véritable de la raison, tout demeurera après la Critique « dans le même état avantageux qu'auparavant »...<sup>5</sup>

*La généalogie nietzschéenne et la méfiance à l'égard d'une fondation pratique de la philosophie.* Rappelons que notre but dans ce chapitre est de comprendre *en quel sens* on peut dire que le motif originel de la philosophie fichtéenne est un motif d'ordre pratique. Sur ce chemin, nous avons rencontré la défiance de commentateurs et de philosophes à l'égard d'un primat de la raison pratique, et plus généralement à l'égard de l'idée que la place et la fonction de la métaphysique pourraient être déterminées à partir du champ pratique. Nous avons alors cherché à découvrir l'origine de cette réticence à l'égard d'une des thèses les plus originales de la philosophie kantienne, et surtout à l'égard de l'idée que la doctrine de la

---

<sup>1</sup> KrV, A, 812/B, 840 ; trad. fr. p. 547.

<sup>2</sup> KrV A, 808/B, 836 ; trad. fr. p. 545.

<sup>3</sup> « C'est dans cette tentative de changer la méthode suivie jusqu'ici en métaphysique et d'opérer ainsi en une révolution totale (*eine gänzliche Revolution*), suivant l'exemple des géomètres et des physiciens, que consiste l'œuvre de cette Critique de la raison pure spéculative. » (KrV, B, XXII ; trad. fr. p. 21.)

<sup>4</sup> Dans l'esprit du prince, il s'agit de faire de la révolution portée par les chemises rouges de Garibaldi une révolution *constitutionnelle*, afin d'éviter qu'elle se transforme en révolution *sociale*.

<sup>5</sup> KrV, B, XXXI-XXXII ; trad. fr. p. 25.

science de Fichte trouverait son point de départ dans une *radicalisation* de cette exigence kantienne. Le premier motif qui nous est apparu est d'ordre herméneutique – il tient à l'importance historique qu'a eue l'interprétation hégélienne dans l'occultation du fichtéanisme, la philosophie critique kantienne-fichtéenne étant précisément comprise par Hegel comme une philosophie de la subjectivité, où le *savoir* des phénomènes est opposé à la simple *croissance* dans l'absolu de la liberté et l'au-delà du divin.

Avec Nietzsche, nous sortons du débat spéculatif interne à l'idéalisme allemand (Hegel, rappelons-le, reconnaît en Fichte le premier philosophe à avoir énoncé clairement le principe authentique de la spéculation, l'identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être), mais par là, nous pénétrons aussi plus profondément dans ce qui est sans doute la raison majeure de la méfiance que la philosophie rationaliste entretient à l'endroit d'une fondation de la connaissance pure sur le domaine pratique. Cette interrogation moderne sur l'origine de la morale et la formation des valeurs a été, sur le plan théorique, initiée par Marx et par Nietzsche, avant de recevoir un développement immense, mais cette fois-ci extérieur au champ philosophique, au sein de disciplines venues d'ailleurs ou ayant conquis leur autonomie et rompu les ponts avec la philosophie (la psychanalyse, la sociologie et l'ethnologie). De là le soupçon supplémentaire que ce type de questionnement (et les présupposés sur lesquels il se construit) porte en lui la possibilité d'une dissolution du mode de connaissance propre à la philosophie.

L'affirmation d'un primat de la raison pratique, au sens que nous lui avons donné, ne pouvait manquer d'intéresser Nietzsche, tant elle semble involontairement confirmer l'une des intuitions essentielles de sa généalogie. Et c'est bien là, dans ce basculement vers une forme nouvelle de relativisme, ce qui fait le danger de ce primat aux yeux d'une tradition philosophique soucieuse de maintenir la possibilité d'une connaissance métaphysique pure, auto-fondatrice. Chez Nietzsche en effet, il ne s'agit plus de subordonner l'activité de la raison théorique aux fins de la raison pratique, mais de montrer que la hiérarchisation kantienne cache une structure plus générale qui organise le rapport de la connaissance et des valeurs. Plutôt que de subordination, il faudrait alors parler de sujétion, non pas de la raison théorique à la raison pratique, mais de la raison en général, comme pouvoir de connaissance, à l'activité pulsionnelle de la volonté de puissance :

« la majeure partie de la pensée consciente doit être imputée aux activités instinctives, s'agit-il même de la pensée philosophique. (...) pour l'essentiel, la pensée consciente d'un philosophe est secrètement guidée par des instincts (*Triebe*) qui l'entraînent de force dans des chemins déterminés. A l'arrière-plan aussi de toute la logique et de son apparente liberté de

mouvement, se dressent des évaluations, ou pour parler plus clairement, *des exigences physiologiques qui visent à conserver un certain mode de vie.* »<sup>1</sup>

N'est-ce pas là une façon d'interpréter la mystérieuse harmonie par laquelle la philosophie spéculative kantienne, posant des bases ontologiques en apparence axiologiquement neutres, s'accorde si merveilleusement avec la philosophie pratique que ces bases se révèlent être justement celles dont la morale a besoin pour s'établir et pour garantir l'invincibilité de ses positions ? Ici apparaît une pente dangereuse qui pourrait entraîner la philosophie dans l'abîme, et la raison pour laquelle on veut défendre Fichte du reproche d'avoir engagé la philosophie sur une telle voie devient claire. En effet, n'y a-t-il pas une logique qui conduit inéluctablement la réflexion du primat de la raison pratique kantien à la position nietzschéenne ? Ne faut-il pas dire que, si on le pense de façon rigoureuse, le concept d'un primat de la raison pratique nous force à admettre que « les intentions morales (ou immorales) constituent le germe proprement dit de toute philosophie », de sorte que la connaissance théorique ne serait que le reflet de pulsions de conservation ou de domination issues du domaine vital ?

« De fait, poursuit Nietzsche, si l'on veut comprendre ce qui a donné le jour aux affirmations métaphysiques les plus transcendantes d'un philosophe, on fera bien (et sagement) de se demander au préalable : à quelle morale veulent-elles (ou veut-il) en venir ? C'est pourquoi je ne crois pas que "l'instinct de connaissance" soit le père de la philosophie, mais qu'un autre instinct (*Trieb*), ici comme ailleurs, s'est servi de la connaissance comme d'un simple instrument. (...) Car tout instinct aspire à la domination et c'est *en tant qu'instinct* qu'il s'efforce de philosopher. »<sup>2</sup>

Le primat du pratique devient donc chez Nietzsche le primat de l'instinct ou de la pulsion (*Trieb*) et implique la sujétion de la sphère de la connaissance à des tendances vitales qui sont autant de manifestations de la volonté de puissance. Si l'on peut parler ici d'un primat du pratique, c'est au sens où ce dernier est identifié à la *vie*, cette dernière devant être interprétée au moyen de la volonté de puissance.<sup>3</sup> En conséquence, la métaphysique, la philosophie « théorétique », est comprise comme un déguisement ou une sublimation abstrayante d'évaluations morales dont un type d'individu a *besoin* pour pouvoir conserver et justifier son mode de vie : une philosophie « crée toujours le monde à son image, elle ne peut

---

<sup>1</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §3 (nous soulignons).

<sup>2</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §6.

<sup>3</sup> Cf. *Par-delà bien et mal*, §36 : « A supposer enfin qu'une telle hypothèse suffise à expliquer notre vie instinctive tout entière en tant qu'élaboration et ramification d'une seule forme fondamentale de la volonté – à savoir la volonté de puissance, comme c'est *ma* thèse... »



pas faire autrement ; la philosophie est cet instinct tyrannique lui-même, *la volonté de puissance sous sa forme la plus spirituelle*, l'ambition de "créer le monde", d'instituer la cause première. »<sup>1</sup>

Toutefois, loin de concéder à la morale un primat et une réalité autonome, Nietzsche réitère à son endroit la même démarche explicative : elle n'est qu'un symptôme dont il faut découvrir les causes (« il n'y a pas de faits moraux. (...) la morale n'est qu'une interprétation – ou plus exactement une *fausse* interprétation – de certains phénomènes. »)<sup>2</sup>. Comme le jugement religieux, le jugement moral, souligne Nietzsche, ne doit jamais être pris *à la lettre*, comme s'il renvoyait à une vérité objective ; c'est seulement en tant que « sémiotique » qu'il devient intéressant et porteur de vérité.<sup>3</sup>

Ne doit-on pas objecter que le rapprochement entre la thèse kantienne d'un primat de la raison pratique et l'idée nietzschéenne selon laquelle la pensée, même philosophique, est toujours quelque chose de personnel, c'est-à-dire de pulsionnel, est arbitraire et infondé ? Certes l'écart est grand, et les intentions qui président à ces deux entreprises de critique sont extrêmement différentes, comme l'a justement souligné Deleuze.<sup>4</sup> Cependant, en introduisant le concept d'*intérêt* au cœur de la raison, en soulignant que l'intérêt de la raison spéculative entre en conflit avec l'intérêt de la raison pratique<sup>5</sup>, et en accordant finalement à l'intérêt pratique seul le *primat*, c'est-à-dire la capacité d'unifier en un système les divers principes de la raison, Kant ne reconnaît-il pas tacitement que c'est un motif d'ordre moral qui détermine l'exercice de la spéculation et en garantit les limites ? La question chez Kant est bien de savoir lequel des deux intérêts « est le plus élevé »<sup>6</sup>. Or la réponse ne souffre pas de doute, c'est la raison pratique qui oblige la raison théorique à admettre comme vraies des propositions qui resteraient sans cela strictement indémonstrables pour elle. La raison spéculative « doit accepter ces propositions, et, quoiqu'elles soient transcendantes pour elle, doit chercher à les accorder avec ses concepts, comme une propriété étrangère qui lui est transmise »<sup>7</sup>. Sans cette subordination, ajoute Kant, aucun système de la philosophie ne serait possible, car « il y aurait conflit de la raison avec elle-même »<sup>8</sup>. Les explications fournies par Kant dans cette section, la seule qui soit explicitement consacrée à ce problème dans la

<sup>1</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §9 (nous soulignons).

<sup>2</sup> Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Ceux qui veulent "amender" l'humanité », 1, trad. fr. p. 47.

<sup>3</sup> « La morale n'est qu'un langage symbolique, qu'une "symptomatologie" : il faut déjà savoir *de quoi* il s'agit pour en tirer profit. » (*Crépuscule des idoles*, *ibid.*)

<sup>4</sup> Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 102-108.

<sup>5</sup> Cf. dans la première *Critique* la troisième section, livre II, chap. II, de la *Dialectique transcendantale*, intitulée : « De l'intérêt de la raison dans ce conflit avec elle-même. »

<sup>6</sup> Kant, KpV, AK V, 120 ; trad. fr. p. 165.

<sup>7</sup> Kant, KpV, AK V, 120 ; trad. fr. p. 165.

<sup>8</sup> Kant, KpV, AK V, 121 ; trad. fr. p. 166.

deuxième Critique<sup>1</sup>, ne répondent à vrai dire pas à toutes les difficultés. Kant montre bien pourquoi un accord entre les deux usages de la raison est nécessaire ; il montre aussi de façon satisfaisante pourquoi cet accord doit prendre la forme d'une *subordination* (*Unterordnung*) : en effet, si la raison spéculative et la raison pratique étaient simplement *coordonnés*, « la première s'enfermerait strictement dans ses limites et n'accueillerait en son domaine rien de la seconde, tandis que celle-ci étendrait malgré tout les siennes sur tout (...) » (KpV, AK V, 121 ; trad. fr. p. 166). Mais pourquoi ne peut-on pas envisager de renverser l'ordre ? Pourquoi la subordination ne pourrait-elle pas se faire au profit de la raison spéculative ? A cette question fondamentale, la réponse de Kant est à la fois évasive et lourde d'un sens sur lequel plane l'ombre de l'interprétation nietzschéenne : c'est parce qu'« *en définitive, tout intérêt est pratique* (*weil alles Interesse zuletzt praktisch ist*) et que celui même de la raison spéculative n'est que conditionné et complet seulement dans l'usage pratique. »<sup>2</sup>

Entendons-nous. Nous n'affirmons pas que le primat kantien de la raison pratique serait une anticipation de la thèse nietzschéenne. Mais s'il suscite la méfiance des philosophes, c'est parce qu'il semble ouvrir la voie à une perte d'autonomie et à une relativisation du champ théorique, ou comme le dirait Husserl, à une forme de « naturalisation de la conscience » qui aurait pour conséquence de « transformer la raison en un processus naturel »<sup>3</sup>. Encore une fois, il ne s'agit pas de dire que cette transformation est l'œuvre de Kant – affirmation évidemment absurde –, ni qu'elle entrerait dans ses intentions, mais qu'une réinterprétation et une radicalisation de la thèse du primat de la raison pratique pourraient, *in fine*, conduire à une naturalisation de ce genre.<sup>4</sup> Il est à ce propos très significatif que le débat sur le kantisme qui a opposé Husserl à Rickert ait précisément porté sur la question du sens à accorder à la thèse du primat de la raison pratique kantien.

Chez Nietzsche, le primat du pratique devient un primat du vital *sur* la raison, et cette réinterprétation a encore une conséquence. La morale, on l'a vu, n'est à ce point de vue qu'un symptôme qu'il faut interpréter à partir de la vie. C'est cette dernière qui est productrice de valeurs. Mais puisque la vie est précisément la source de toute évaluation, il est impossible de

---

<sup>1</sup> *Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen*, KpV, AK V, 119-121 ; trad. fr. p. 164-166.

<sup>2</sup> KpV, AK, V, 121 ; trad. fr. p. 166 (nous soulignons).

<sup>3</sup> Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. respectivement p. 23 et 21.

<sup>4</sup> Sur la naturalisation de l'homme chez Nietzsche, cf. J.-B. de Froment, « Anthropomorphisme et déshumanisation du monde chez Nietzsche », in *Intersections philosophiques* 2005-2006, p. 65-80. Le « naturalisme » auquel s'attaque Husserl n'est évidemment pas celui auquel songe Nietzsche mais renvoie à une psychologie expérimentale conçue sur le modèle des sciences de la nature. Cependant, Nietzsche affirme que la psychologie doit retrouver « son statut de science maîtresse, que toutes les autres sciences ont pour tâche de servir et de préparer. Car désormais la psychologie est redevenue le chemin qui conduit aux problèmes fondamentaux (*Grundprobleme*). » (PBM, §23, trad. fr. (modif.) p. 42.)

se placer hors d'elle pour l'évaluer – : « il faudrait être placé *hors* de la vie (...) pour avoir seulement le droit d'aborder le problème de la *valeur* de la vie : autant de raison qui prouvent que le problème n'est pas à notre portée », car « c'est la vie qui "valorise" à travers nous *chaque fois* que nous posons des valeurs. »<sup>1</sup> La conséquence inévitable alors, c'est une forme nouvelle de *relativisme* ou de *scepticisme* – thème que Foucault admettra sans ambiguïté –, voire ce que l'on pourrait appeler un subjectivisme de la volonté de puissance<sup>2</sup>. Dans un article de 1967, Foucault assume cette conséquence du relativisme ou du scepticisme nietzschéen, dont on trouve déjà une expression au §374 du *Gai savoir*<sup>3</sup>. Si l'interprétation est devenue infinie, affirme Foucault, c'est en vérité parce qu'il n'y a *rien* à interpréter, en ce sens qu'« au fond, tout est déjà interprétation, chaque signe est en lui-même non pas la chose qui s'offre à l'interprétation, mais interprétation d'autres signes. Il n'y a jamais, si vous voulez, un *interpretandum* qui ne soit déjà *interpretans*, si bien que c'est un rapport tout autant de violence que d'élucidation qui s'établit dans l'interprétation. En effet, l'interprétation n'éclaire pas une matière à interpréter, qui s'offrirait à elle passivement ; elle ne peut que s'emparer, et violemment, d'une interprétation déjà là, qu'elle doit renverser, retourner, fracasser à coups de marteau. »<sup>4</sup> Pour Nietzsche, tout système philosophique doit ainsi être interprété comme une *vision du monde*, car chez un philosophe, rien ne peut être impersonnel. Cette vision du monde « témoigne rigoureusement de *ce qu'il est*, car elle révèle les plus profonds instincts de sa nature et la hiérarchie à laquelle ils obéissent. »<sup>5</sup> Elle doit donc être interprétée et évaluée à l'aune du *type de vie* qu'elle promeut et qu'elle finit toujours par découvrir dans sa partie morale. Arrivé là, soit l'on réduit la position de Nietzsche à un vitalisme finalement assez étroit – ce à quoi *certain*s textes semblent inviter<sup>6</sup> –, soit on se retranche, à la manière de Foucault, dans un scepticisme subtil, et l'interprétation se trouve alors « devant l'obligation de s'interpréter elle-même à l'infini ; de se reprendre toujours », avec pour conséquence que « l'interprétation sera toujours désormais l'interprétation par le

<sup>1</sup> Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « La morale, une anti-nature », §5 ; trad. fr. p. 35-36.

<sup>2</sup> Ce sera l'interprétation de Heidegger (cf. *Nietzsche*, t. II, trad. fr. p. 104-162). Heidegger retrouve, dans sa confrontation avec Nietzsche, le débat sur la psychologie et la question de la *Weltanschauung* que Husserl aborde en se confrontant à une toute autre tradition – celle du positivisme de son temps. Cela montre toutefois que, quoique Husserl ne songe nullement à Nietzsche lorsqu'il critique les diverses formes de psychologisme qui menacent l'intégrité de la philosophie comme théorie pure de la connaissance, il n'est pas absurde d'opposer les résultats de l'analyse nietzschéenne avec la critique générale que Husserl fait du naturalisme.

<sup>3</sup> « L'intellect humain ne peut éviter de se voir lui-même sous ses formes perspectivistes et *seulement* en elles. (...) Le monde nous est bien plutôt devenu, une fois encore, "infini" : dans la mesure où nous ne pouvons pas écarter la possibilité qu'il *renferme en lui des interprétations infinies*. » (*Le gai savoir*, §374 : « Notre nouvel infini ».)

<sup>4</sup> M. Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », in *Dits et Écrits*, t. I, p. 599.

<sup>5</sup> Nietzsche, PBM, §6.

<sup>6</sup> Par ex. le §2 dans « Le problème de Socrate », in *Crépuscule des idoles* : « la valeur de la vie ne saurait être évaluée. »

"qui ?" ; on n'interprète pas ce qu'il y a dans le signifié, mais on interprète au fond : qui a posé l'interprétation. »<sup>1</sup>

C'est à ces conséquences que l'on peut craindre qu'un primat de la raison pratique n'ouvre la voie. Certes, on l'a noté, si l'on peut parler d'un primat du pratique chez Nietzsche, celui-ci n'est en aucun cas un primat de la *raison* pratique, mais il est plutôt soit un primat de la vie comme volonté de puissance, soit un primat du sujet interprétant lui-même à l'infini d'autres interprétations, qui sont autant d'expressions de la volonté de puissance. Et c'est contre un naturalisme issue d'une souche différente, mais parvenant à des résultats qui ne sont pas sans parenté que Husserl combat pour maintenir la possibilité d'une théorie *pure* de la connaissance, en rejetant toute interprétation du primat de la raison pratique qui conduirait à une retirer toute autonomie à l'idée de la philosophie comme science rigoureuse. Enfin, c'est en raison de ces conséquences (relativisme, historicisme, dissolution de l'idée même de vérité) que l'on estime nécessaire de rejeter l'idée qu'un intérêt, une pulsion ou un motif d'ordre pratique soit à l'origine de toute spéculation philosophique.

Comment situer la philosophie de Fichte par rapport à ce débat ? Il est évident que certaines affirmations de Fichte doivent jeter le trouble pour l'interprète qui veut s'en tenir à une compréhension strictement théorique du projet de la philosophie rationaliste. Tant que l'on compare des textes comme la *Lettre-Préface* de Descartes, l'*Introduction* à la *Critique de la raison pure* de Kant, l'écrit *Sur le concept* de Fichte et *L'idée de la phénoménologie* de Husserl, il semble possible d'identifier un même concept de la philosophie comme science rigoureuse fondée sur une base théoriquement évidente et auto-suffisante. Dans ce dernier texte, Husserl se réfère surtout à la démarche cartésienne du doute pour expliciter son projet d'une critique ou d'une science de la connaissance. En définissant le problème de la philosophie comme celui de la possibilité de la connaissance, c'est-à-dire le problème de savoir comment la connaissance peut « sortir au-delà d'elle-même et atteindre avec sûreté son objet »<sup>2</sup>, Husserl reprend une question qui est aussi celle de Kant dans la déduction transcendantale des catégories, celle de savoir comment *l'expérience*, en tant que rencontre et coïncidence de la connaissance et de l'objectif, est elle-même possible. Or ce problème de la *transcendance* (« comment le vécu peut-il pour ainsi dire sortir au-delà de lui-même ? »<sup>3</sup>) dont Husserl souligne qu'il est à la fois le problème initial et directeur de la critique de la

---

<sup>1</sup> M. Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », in *Dits et Écrits*, t. I, p. 601.

<sup>2</sup> Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, première leçon, Hua II, p. 20 ; trad. fr. p. 41.

<sup>3</sup> Husserl, *ibid.*, deuxième leçon, Hua II, 35 ; trad. fr. p. 60.

connaissance, est aussi, après Kant, celui que Fichte présente comme le problème central de la philosophie, et dans des termes qui sont extrêmement proches de ceux qu'emploie Husserl dans les deux premières leçons<sup>1</sup>. De Descartes à Fichte, c'est d'une certaine façon toujours le même problème de la synthèse *a priori*, de la rencontre de l'idée et du monde, qui forme le cœur de la réflexion spéculative et qui garantit son autonomie.

Mais si nous lisons la 5<sup>e</sup> section de la *Première introduction à la doctrine de la science* de 1797, le rapprochement avec l'analyse nietzschéenne du primat de l'intérêt et du *Trieb* dans la spéculation philosophique devient troublant. Car c'est bien Fichte qui, après avoir montré que l'idéalisme et le dogmatisme (ou réalisme) sont les deux seules philosophies cohérentes possibles, écrit que « le fondement ultime (*der letzte Grund*) de la différence de l'idéalisme et du dogmatisme est la différence de leurs intérêts (*die Verschiedenheit ihres Interesses*) »<sup>2</sup>. L'acte qui institue le principe premier dont tout le système ultérieur n'est qu'un développement est, précise Fichte, un acte qui dépend de l'arbitre (*Willkür*) du penseur. Cette décision du penseur doit avoir un fondement. Mais lorsqu'il est question de la vérité de leur principe, la raison (*die Vernunft*) ne livre aucun argument de décision en faveur de l'un ou l'autre des deux systèmes : *es ist kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich*<sup>3</sup>. Par conséquent, puisque ce fondement ne peut être produit par des *raisons*, il « doit être déterminé par *penchant* (*Neigung*) et par *intérêt* (*Interesse*). »<sup>4</sup> Or l'intérêt suprême, celui qui guide et détermine tous les autres, c'est l'intérêt qui s'adresse à *nous-mêmes* :

« Il en va de même pour le philosophe. Ne pas perdre son Soi dans le raisonnement, mais le maintenir et l'affirmer, tel est l'intérêt qui guide invisiblement tout son penser (*dies ist das Interesse, welches unsichtbar alles sein Denken leitet*). »<sup>5</sup>

Fichte conclut ce raisonnement par une phrase fameuse, qui témoigne de la transformation que subit dans sa philosophie l'idée d'un primat de la raison pratique :

« Ce que l'on choisit comme philosophie dépend ainsi de ce que l'on est comme homme (*was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist*) : un

---

<sup>1</sup> « D'où sais-je, moi qui connais, et d'où puis-je jamais savoir avec certitude, que ce ne sont pas seulement mes vécus, ces actes de connaître, qui existent, mais aussi ce qu'ils connaissent – d'où sais-je qu'il y a même quoi que ce soit qui puisse être opposé à la connaissance comme son objet ? » (Husserl, *ibid.*, Hua II, 20 ; trad. fr. p. 41.)

<sup>2</sup> Fichte, EE, SW I, 433 ; OCPP (trad. modif.) p. 252.

<sup>3</sup> EE, *ibid.* ; *ibid.*

<sup>4</sup> EE, *ibid.* ; *ibid.*

<sup>5</sup> EE, SW I, 433 ; OCPP (trad. modif.) p. 252.

système philosophique n'est en effet pas un instrument mort, que l'on pourrait adopter ou rejeter indifféremment, mais il est animé par l'âme de l'homme qui le possède. »<sup>1</sup>

Dans une philosophie, « rien n'est impersonnel »<sup>2</sup>, dit Nietzsche, rien n'est indépendant de l'intérêt qui anime le philosophe, de la pulsion qui gouverne sa vie et lui donne sens ; rien, et moins que tout sa métaphysique, sa « théorie pure de la connaissance », car quelle que soit le domaine de son activité, « un être vivant veut avant tout *déployer* sa force »<sup>3</sup>. Ainsi pour Fichte ce ne sont pas seulement des erreurs théoriques que les partisans du réalisme combattent lorsqu'ils contestent le principe de l'idéalisme transcendantal : ils « luttent *pour leur vie*, pour la racine la plus personnelle et la plus intime de leur vie, pour la possibilité de se supporter eux-mêmes. »<sup>4</sup>. De même, ce n'est pas seulement une *connaissance*, mais bien l'accès à une *vie nouvelle* que procure la compréhension du principe de l'idéalisme transcendantal (*Ich lebe in einer neuen Welt !*) : vie nouvelle qui n'est pas « une simple amélioration [théorique], mais une transformation complète (*gänzliche Umschaffung*) », c'est-à-dire une « renaissance (*Wiedergeburt*) »<sup>5</sup>.

Que faire de ces textes ? Faut-il les éluder en considérant qu'ils n'expriment qu'un à-côté contingent de la philosophie de Fichte, propre à la période du premier système d'Iéna ? Leur reconnaître une signification centrale ne nous obligerait-il pas à valider la critique hégélienne d'un *subjectivisme* de la doctrine de la science ? Mais n'importe quel lecteur attentif sait que de telles affirmations se retrouvent dans *toute* l'œuvre de Fichte, aussi bien à Iéna que par exemple dans les textes de 1804-1806, aussi bien dans les ouvrages populaires que dans les exposés strictement scientifiques. Reste la question de savoir quelle importance et quelle place accorder à ce thème exprimé dans la *Première introduction*. Il est certes possible de vouloir isoler un aspect de la philosophie de Fichte pour y chercher les germes des problèmes philosophiques de notre temps, et en ce cas, il est parfaitement légitime de mettre à l'écart certaines thèses du corpus. Mais si le but de notre travail est de comprendre l'unité et la signification globale du projet fichtéen, une telle abstraction n'est pas légitime : nous avons l'obligation de prendre au sérieux (non à la lettre) toutes les thèses de sa philosophie, même celles qui nous paraissent encombrantes ou excessives. Ce n'est qu'à cette condition que la philosophie fichtéenne pourra découvrir toute sa richesse et ses limites. Il serait arbitraire et sans doute erroné d'arguer de ces textes pour faire, sans plus d'examen, de Fichte un pré-

---

<sup>1</sup> EE, SW I, 434 ; OCPP (trad. modif.) p. 253.

<sup>2</sup> Nietzsche, PBM, §6 ; trad. fr. p. 26.

<sup>3</sup> Nietzsche, PBM, §13 ; trad. fr. p. 32.

<sup>4</sup> Fichte, AsZL, SW V, 426 ; trad. fr. (modif.) p. 126 (nous soulignons).

<sup>5</sup> QA, SW V, 230 ; trad. fr. (modif.) p. 71.

nietzschéen ; pour comprendre le sens de la thématique fichtéenne de l'intérêt, une tâche s'impose : celle de déterminer de façon précise la nature et le nombre des problèmes du champ pratique dans la philosophie de Fichte.

## Chapitre III : L'unité du théorique et du pratique

### §6 – Les deux problèmes du champ pratique dans la philosophie de Fichte

Que faut-il entendre par l'expression de « champ pratique » ? Nous ne possédons pas un concept précis du pratique, aussi cette expression désigne-t-elle encore une place vide et indéterminée. Tout juste avons-nous saisi qu'elle indique que le concept de philosophie n'est pas épuisé par sa caractérisation comme savoir pur, *a priori* et autonome, du savoir fondamental. Ou, pour le dire autrement, la caractérisation théorique de la philosophie ne nous permet pas de comprendre en quel sens Fichte peut dire que « les formules "Dieu existe absolument" et "le savoir existe absolument" signifient exactement *la même chose*. »<sup>1</sup> L'opposition du théorique et du pratique, à laquelle on renvoie comme à quelque chose de bien connu, ne peut guère nous aider, car elle n'est pas moins confuse et non interrogée que les concepts qui la composent. Il pourrait sembler dans l'ordre de commencer par déterminer le sens général du concept du pratique dans la philosophie de Fichte. Dans ce but, il serait d'une part utile d'éclaircir le rapport de l'usage fichtéen de ce concept à son histoire. Aristote est le premier à inventer « la notion de "science pratique", c'est-à-dire de science qui concerne l'action (*praxis*), par quoi il faut entendre l'action humaine libre »<sup>2</sup>, en l'opposant aux sciences productive et théorétique. Quoique l'acception aristotélécienne du pratique semble extrêmement éloignée de celle de Fichte, le rôle que joue la liberté dans la détermination des actions volontaires fournit déjà un élément de continuité. Kant en effet, chez qui il faut chercher la source principale du concept fichtéen, définit le pratique comme « tout ce qui est possible par liberté »<sup>3</sup>. D'autre part, le pratique a chez Fichte plusieurs significations : pratique est d'abord synonyme de *vie* – lorsque Fichte oppose le point de vue philosophique ou spéculatif au point de vue non réflexif ou immédiat de la vie, qui est le point de vue intéressé et vital de la conscience naturelle<sup>4</sup> –, mais il est aussi synonyme d'activité, à la fois au sens *étroit* et au sens *large* (l'action morale d'une part, l'agir comme principe ontologique opposé à l'*ens*, au *Bestehen*, d'autre part). Toutefois, une autre voie est possible, qui consiste

---

<sup>1</sup> *Grundzüge...*, SW VII, 130 ; trad. fr. p. 140.

<sup>2</sup> M. Crubellier, P. Pellegrin, *Aristote*, p. 153.

<sup>3</sup> KrV A, 800/B, 828 ; trad. fr. p. 540. Une volonté « qui peut être déterminée indépendamment des impulsions sensibles, par conséquent par des mobiles qui ne sont représentés que par la raison, reçoit le nom de *libre arbitre* (*freie Willkür, arbitrium liberum*), et tout ce qui s'y rattache, soit comme principe, soit comme conséquence est appelé *pratique*. » (*Ibid.*, A, 802/B, 830 ; trad. fr. p. 541.)

<sup>4</sup> C'est par exemple le cas dans la lettre à Jacobi du 30 août 1795 (GA III, 2, 392, l. 11 à 16).



à répertorier et à analyser les problèmes qui, chez Fichte, relèvent du champ pratique ou révèlent une implication du pratique, pour parvenir ensuite à une définition générale du pratique. Méthode inductive en quelque sorte et plus modeste, mais qui semble mieux appropriée eu égard à l'obscurité et aux disputes qui entourent la signification du motif pratique chez Fichte.

Avant de débiter notre examen, rappelons que la fonction de cette partie est d'abord de *construire des problèmes*, d'en poser correctement les termes dans lesquels le projet général et la question unitaire de la doctrine de la science doivent être posés. Quels sont les problèmes qui se posent dans ce qu'on appelle provisoirement, et faute d'un concept plus clair, le « champ pratique » ? Ces problèmes sont au nombre de deux. Le premier concerne la connaissance du principe, et plus particulièrement le statut de la certitude (*Gewissheit*) comme critère de cette connaissance. C'est la confrontation avec le concept hégélien de la vérité (*Wahrheit*) qui nous permettra de saisir, au sein du concept de la certitude, une première dimension du pratique. L'autre problème concerne les trois questions traditionnelles du domaine pratique : la morale, la politique et la religion. Pourtant, la doctrine de la religion ne relève pas pour Fichte de la philosophie *pratique*, car la vraie religion « ne pousse nullement l'homme à faire quoique ce soit qu'autrement il n'aurait pas fait. »<sup>1</sup> Elle donne seulement à l'homme une *lumière* qui confère à son existence pratique une intelligibilité et « lui apporte l'accomplissement intérieur, le met en parfait accord avec lui-même »<sup>2</sup>. Mais son rapport avec les disciplines pratiques, et en particulier celle de l'éthique, rend nécessaire le traitement commun de ces trois disciplines.

*La connaissance pratique du premier principe de la doctrine de la science.* Pour des raisons que nous avons mises en évidence dans le chapitre I, Fichte, retrouvant un raisonnement ancien qui lui parvient par Jacobi, soutient que le principe d'une science ne peut pas être prouvé au moyen de la science qu'il fonde, sauf à perdre son statut de principe. Le principe de la doctrine de la science étant le principe de *tout* savoir absolument, il ne peut *absolument* pas être démontré, ni dans la WL ni ailleurs – il s'agit si l'on veut d'une impossibilité de principe, non d'un empêchement contingent ou d'un échec subjectif de la

---

<sup>1</sup> *Grundzüge...*, SW VII, 231 ; trad. fr. p. 233.

<sup>2</sup> *Grundzüge...*, SW VII, 231 ; trad. fr. p. 233. Dans la 5<sup>e</sup> conférence de l'*Initiation*, Fichte range le point de vue religieux aux côtés du point de vue de la science (4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> points de vue possibles sur le monde) : en effet, l'un et l'autre, s'opposant aux points de vue juridique et éthique, sont « simplement contemplatifs et spéculatifs, nullement actifs et pratiques en soi. » (AzSL, SW V, 473 ; trad. fr. p. 179) Mais la suite de ce passage montrera que le problème est plus complexe, et que la vraie religion doit aussi en un sens être considérée comme « nécessairement active » (ibid., V, 573 ; trad. fr. p. 179)

pensée qu'un progrès ultérieur pourrait effacer. Ce principe, Fichte le nomme à Iéna « intuition intellectuelle » : intuition immédiate par le moi de son activité.<sup>1</sup> Cette expression signifie que le moi *est* un agir pur, sans mélange. Qu'est-ce qu'un agir *pur* ? C'est un agir qui n'a besoin et ne présuppose rien d'autre que lui-même. C'est donc un agir *sur soi* : une auto-position. Tel est le pôle *réel* du moi. Mais l'intuition intellectuelle signifie en même temps que le moi est une *conscience* immédiate de cet agir (pôle *idéel*). L'être entier du moi en tant qu'intuition intellectuelle consiste donc dans l'identité du réel et de l'idéal, dans cette fusion effective et pour nous incompréhensible, d'une activité réelle (pratique) absolue, qui se crée et se pose elle-même, et d'une vision théorique ou d'une aperception immédiate de cette activité. Le moi est un *se poser* : la réflexivité impliquée dans cette définition signifie que « *se poser* » est = « *se poser comme se posant* ». Pour le dire autrement, la conscience que le moi a de son action ne vient pas *après* celle-ci, elle n'est pas un retour réflexif sur un agir qui se fait indépendamment d'elle, mais ces deux actions (l'acte pratique et réelle de l'auto-position et l'acte d'auto-position idéale de cette auto-position réelle, c'est-à-dire la *répétition* de l'auto-position) n'en font qu'une, et c'est cette *unité* que Fichte déclare inconstructible, impensable ou inconcevable en tant qu'unité (c'est « l'Un inconcevable » du *Système de l'éthique*, le « coup un et inconstructible » de la WL 1804-II, etc.)<sup>2</sup>.

Cette intuition intellectuelle est présente à chaque moment de notre vie consciente (*je ne peux pas lever le bras ni faire un pas sans l'intuition intellectuelle*). C'est elle qui rend possible et qui anime invisiblement chacune de *mes* décisions, chacune de *mes* actions volontaires. Pourtant, dans l'irréflexion qui est celle de la vie pratique, le moi ne prend pas conscience de ce principe comme tel, et l'intuition intellectuelle accomplit son œuvre sans que la conscience commune ait besoin de réfléchir sur elle pour en dessiner le concept abstrait :

« Le pur *moi*, que certains se disent incapables de penser, est au fondement de toute leur pensée et intervient dans toute leur pensée, car ce n'est que par sa médiation que toute pensée est effectuée. Et ainsi, tout s'enchaîne mécaniquement. Toutefois, pénétrer la nécessité ainsi affirmée, re-penser cette pensée, c'est là ce qui ne dépend pas du mécanisme : il faut à cet

<sup>1</sup> *Immédiate*, car cette intuition « est la seule de son espèce qui se présente *originellement* et *effectivement* (ursprünglich und wirklich) en tout homme, sans la liberté de l'abstraction philosophique. » (SL, SW IV, 47 ; trad. fr. (modif.) p. 50). *Il est donc essentiel de bien distinguer l'intuition intellectuelle, naturellement présente en chaque conscience, de la conscience libre et artificielle de cette intuition, qui est propre au savoir philosophique.*

<sup>2</sup> Cf. SL §3, SW IV, 42 ; trad. fr. p. 46. WL 1804-II, 3e conf., M. p. 22 (où il est question d'une unité « durchaus in Einem innern stehenden Schlage ») et 4<sup>e</sup> conf. p. 34 (trad. fr. p. 38 et 48). Cf. à ce sujet J.-Ch. Goddard, « Construction et violence transcendante dans la Doctrine de la science 1804/II », in *L'être et le phénomène*, J. G. Fichte. *Die Wissenschaftslehre 1804*, J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), Vrin 2009, p. 131-146.

effet s'élever par la liberté dans une toute autre sphère, en laquelle nous ne sommes pas situés immédiatement par notre seule existence. »<sup>1</sup>

Le principe de la *vie* de la conscience est donc l'intuition intellectuelle<sup>2</sup>, mais le principe que le philosophe place au commencement de cette *théorie de la vie* qu'est la WL n'est pas l'intuition intellectuelle elle-même, c'est une *conscience* ou un *concept* de cette intuition.<sup>3</sup> Conscience savante ou artificielle qui présuppose la présence et l'effectuation vivante de l'intuition, car « nous ne pouvons penser que l'immédiatement intuitionné »<sup>4</sup>. Ainsi, le théoricien de la science ne fait que penser la vie : « lorsqu'il *se* pense, le philosophe ne fait que se rendre clair ce qu'il pense effectivement et a toujours pensé. »<sup>5</sup> Le philosophe doit commencer par se penser en tant que moi ; et c'est seulement à la suite de cette décision et de l'acte qui en découle qu'il pourra analyser et comprendre *ce qu'il a fait* en agissant ainsi, c'est-à-dire qu'il produira un *concept* de son action, un concept de l'intuition intellectuelle.<sup>6</sup>

Ainsi, la liberté intervient deux fois au commencement de la philosophie. Car d'une part, le désir ou la volonté d'où procède la décision de se penser soi-même, ce « besoin de philosopher » comme l'appellera Hegel, ne peut pas être produit ou imposé de l'extérieur dans le sujet. C'est par un acte de liberté que le moi engendre le besoin de réfléchir sur soi : « Ce pouvoir [de la liberté] seul donne les prémisses sur lesquelles le reste est édifié. »<sup>7</sup> En second lieu, c'est librement, parce que je ne *veux* pas renoncer à moi-même – parce que je ne veux pas renoncer à être un *moi* – que je me refuse à expliquer et à dériver l'un des caractères du moi au moyen de l'autre (sa réalité au moyen de son idéalité ou inversement) – ce qui aurait pour effet de supprimer l'absoluité de son essence. En effet, toute explication rend ce qu'elle explique *dépendant* (« *alle Erklärung macht abhängig* », SW V, 180). Il ne faut donc par exemple pas penser le moi comme une *substance* agissante à laquelle viendrait s'ajouter ensuite de façon contingente une conscience de son action, comme je pourrais très bien le faire, et comme l'entendement, avide d'analyse et d'oppositions, m'invite à le faire :

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 506 ; OCPP (trad. modif.) p. 303.

<sup>2</sup> « En elle est la source de la vie (*die Quelle des Lebens*), et sans elle il n'est que mort » (ZE, SW I, 463 ; OCPP p. 272).

<sup>3</sup> « (...) ce dont il est question ne se trouve absolument pas dans la conscience commune, mais doit être engendré par une abstraction libre. » (*Rapport...*, SW II, 381 ; trad. fr. (modif.) p. 65.)

<sup>4</sup> ZE, SW I, 492 ; OCPP p. 293.

<sup>5</sup> ZE, SW I, 460 ; OCPP p. 270.

<sup>6</sup> « Le premier postulat : pense-toi, construis le concept de ton soi et observe comment tu procèdes » (ZE, SW I, 458 ; OCPP p. 268).

<sup>7</sup> ZE, SW I, 506 ; OCPP (trad. modif.) p. 304.

« Si donc on se décide à ne pas pousser plus loin l'explication de ce phénomène et à le tenir pour absolument inexplicable (...), c'est par suite, non d'une évidence théorique, mais d'un intérêt pratique : je *veux* être autonome, c'est pourquoi je me tiens pour tel. Or un tel acte de tenir pour vrai (*Fürwahrhalten*) est une *croyance* (*ein Glaube*). Notre philosophie part donc d'une croyance et elle le sait. »<sup>1</sup>

L'élévation au *phénomène absolu* (le moi comme intuition intellectuelle) requiert une libération, un arrachement de la sphère représentative, dans laquelle la conscience naturelle, fascinée par l'objet, vit de s'oublier d'elle-même. La première demande adressée au philosophe n'est en effet pas de connaître, mais « de connaître une nouvelle fois le *connaître* », et pour y parvenir « il faut que chacun le fasse en sa propre personne ; chacun a à construire et à intuitionner quelque chose *en lui-même* »<sup>2</sup>. Or cet acte personnel ne se laisse forcer par aucune démonstration. Puis, la liberté reparait une deuxième fois lorsqu'il s'agit d'*interpréter* le phénomène dégagé par cette libre réflexion ; ou plutôt elle se manifeste comme un *refus* d'expliquer – et, ce qui en est la conséquence, de supprimer – ce qui se donne à la conscience comme un phénomène absolu. Certes ce refus est loin d'être irrationnel, et Fichte s'emploiera à montrer que c'est au contraire la dissection idéaliste ou réaliste de l'essence du moi qui, en séparant le pôle réel et le pôle idéal, produit une unilatéralité absurde qui a pour effet de rendre le phénomène de la conscience incompréhensible. Toujours est-il que ce refus ne peut pas, *au commencement de la philosophie*, être légitimé par des raisons théoriques, de sorte qu'au commencement, nous devons seulement dire que « je ne *peux* pas m'écarter de ce point fixe [l'intuition intellectuelle], car je ne le *dois* pas (*ich kann nicht... weil ich nicht darf*). »<sup>3</sup>

Tirons les conséquences. Nous avons vu que la connaissance du principe de la WL ne peut pas *s'imposer*, comme il est possible d'imposer à quelqu'un une connaissance médiate en lui administrant la preuve qu'elle est *impliquée* par une autre proposition antérieure qu'il admet (c'est en cela que consiste toute démonstration mathématique, où l'on présuppose toujours la validité de certains axiomes. On peut ainsi *prouver* que  $\sqrt{2}$  est un nombre irrationnel). Au contraire, ni la conscience de l'intuition intellectuelle, ni la vérité du phénomène que livre cette conscience, ne peuvent être prouvées. C'est pour cela que Fichte écrit dans l'Avant-propos de la *Grundlage* : « la doctrine de la science ne doit en général pas *s'imposer* (*sich aufdringen*), elle doit être un *besoin* (*Bedürfnis*), comme elle l'était pour son

---

<sup>1</sup> SL, SW IV, 25-26 ; trad. fr. p. 30.

<sup>2</sup> *Staatslehre*, SW IV, 370 ; trad. fr. p. 62 (nous soulignons).

<sup>3</sup> ZE, SW I, 467 ; OCPP p. 275.

auteur. »<sup>1</sup> Mais il en résulte alors que le principe ne peut, du moins au commencement du système, faire l'objet que d'une croyance : il est de l'ordre de la *certitude* (*Gewissheit*). Or la certitude est un sentiment *intérieur au sujet*, une conviction (*Überzeugung*), qui en tant que telle ne peut pas s'extérioriser. Je ne peux pas prouver la *vérité* de ma certitude à autrui sans quitter le domaine de la certitude. Cela sera plus inévitable encore si l'on ajoute que *toute certitude est d'ordre moral* : de la sorte, il est encore plus clair que *la certitude ne peut pas et ne doit pas devenir objective*. Car prendre la forme de la contrainte qui est le propre de l'objectivité, ce serait se transformer en *autorité* ; or « *celui qui agit suivant une autorité agit nécessairement sans conscience* (*gewissenlos*) »<sup>2</sup>.

*La conception éthique de la vérité et le « christianisme » de Fichte.* Il nous faut donner un aperçu sommaire de la chaîne de conséquences extrêmement importantes qui se rattache au thème de l'indémontrabilité du principe de la philosophie. C'est en effet à partir de là que nous pourrions comprendre le sens de la critique que Hegel adresse au mode de connaissance que la WL requiert pour accéder à son principe.

1) Tout part de l'idée, maintes fois réaffirmée par Fichte, que « toute preuve présuppose quelque chose d'absolument improuvable. Le point dont part la WL ne se laisse pas concevoir (*begreifen*) ni communiquer au moyen de concepts, mais il doit être intuitionné immédiatement. Pour celui qui n'a pas cette intuition, la WL demeure nécessairement dépourvue de fondement et simplement formelle, et avec celui-ci, ce système ne peut strictement rien entreprendre. »<sup>3</sup>

2) De cette affirmation découle l'idée que la connaissance du principe (l'intuition immédiate) est de l'ordre de la *certitude*, cette dernière étant justement un type de connaissance qui se caractérise par l'*intérieurité* ou si l'on préfère par l'*inobjectivabilité*. Fichte définit donc de façon tout à fait conséquente la certitude comme un *sentiment subjectif* et il l'assimile à la conviction (*Überzeugung*, cf. *Système de l'éthique*, §15, *Seconde introduction*, section X.).

3) De là résulte le corollaire suivant : certitude et conviction sont identiques à la vérité, ou plutôt ils sont les seuls moyens dont nous disposons pour atteindre une vérité *principielle*. La conviction ou certitude est l'unique critère nous permettant de reconnaître une vérité absolue – tandis que la déduction ou la preuve est l'instrument pour reconnaître la vérité

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 89 ; OCPP p. 15.

<sup>2</sup> SL, SW IV, 175 ; trad. fr. p. 169. Fichte lie étroitement la certitude (*die Gewissheit*) et la conscience morale (*das Gewissen*).

<sup>3</sup> *Ueber den Grund unseres Glaubens...*, SW V, 181 (note) ; trad. fr. (modif.) p. 201 (note).

d'une proposition dérivée ou relative. C'est ce qui explique que Fichte définisse la conviction au moyen des mêmes prédicats que la vérité : invariabilité (*Unveränderlichkeit*), inébranlabilité (*Unerschütterlichkeit*).<sup>1</sup>

4) Puisque la certitude est une immédiateté intérieure, elle ne peut être que le sentiment de l'accord de notre individualité avec le moi pur (l'absorption de notre moi empirique dans la raison, le sentiment de coïncider avec elle ou de s'identifier à elle). Par suite, il faut dire qu'au sens strict « *il n'y a aucune certitude, hormis la certitude morale* »<sup>2</sup>, étant donné que cette coïncidence ou cet accord est ce qui caractérise l'action morale. Ceci nous conduit à une double conclusion.

5) En premier lieu, la doctrine de la science ne peut pas être communiquée (ou partagée : *mitgeteilt*) à celui qui n'en saisit pas le principe. Il y a en elle quelque chose *d'incommunicable*, ou comme le dirait Hegel, *d'ineffable*.<sup>3</sup> Or puisque ce quelque chose est son principe, qui fonde et donne sens et matière à toutes les autres propositions, c'est *tout* le système qui est incommunicable à celui qui n'est pas *capable* d'en comprendre le principe.<sup>4</sup> La doctrine de la science ne peut pas être communiquée à celui qui ne sait et ne veut pas se *penser* comme libre parce qu'il *n'est* pas libre : pour lui, elle restera toujours un ensemble de formules creuses et abstraites, un jeu déductif qui possède peut-être une rigueur formelle, mais qui est dépourvu de signification et de vie. Une dispute ne peut être aplanie que si les parties en présence s'accordent au moins sur une proposition commune : « Toute communication de la conviction par une preuve présuppose que les deux parties sont tout au moins d'accord sur *une* chose. »<sup>5</sup> Or entre l'idéaliste transcendantal et les autres systèmes philosophiques, ce terrain commun *n'existe pas*. En effet, « le dogmatisme part d'un être en tant qu'absolu, et son système ne s'élève donc jamais au-dessus de l'être », tandis que l'idéalisme transcendantal pose la liberté comme étant l'absolu et « ne veut rien savoir d'un être comme de quelque chose subsistant pour soi »<sup>6</sup>. Par conséquent, il est évident que la

---

<sup>1</sup> Comparer par ex. la définition de la conviction (*Überzeugung*) dans le *Système de l'éthique* (SL, SW IV, 169 ; trad. fr. p. 163) avec celle de la vérité dans la première conférence de la WL 1804-II.

<sup>2</sup> « Es gibt keine Gewissheit, als die moralische » (QA, SW V, 211 ; trad. fr. p. 52, nous soulignons.) V. aussi SL, SW IV, 169-170 (trad. fr. p. 163) : « Ce n'est que dans la mesure où je suis un être moral qu'une certitude est possible pour moi. »

<sup>3</sup> Ce que je veux communiquer est quelque chose qui ne peut absolument pas être *dit*, ni *conçu*, mais seulement *intuitionné* » (lettre à Reinhold du 2 juillet 1795, GA III, 2, 344).

<sup>4</sup> « La doctrine de la science ne peut rien entreprendre avec un homme, si ce pouvoir de la liberté (*Vermögen der Freiheit*) n'est pas déjà donné et exercé. » (ZE, SW I, 506 ; OCPP p. 303-304) Fichte parle souvent d'« impuissance subjective (*subjectives Unvermögen*) » pour expliquer l'incapacité où se trouvent certaines personnes de donner un sens vivant à la question fondamentale de la WL (cf. ZE, SW I, 457 ; OCPP p. 258). Pour celui qui ne connaît que l'être objectif, cette question n'a réellement aucun sens.

<sup>5</sup> ZE, SW I, 508-509 ; OCPP p. 305.

<sup>6</sup> ZE, SW I, 509 (note) ; OCPP (trad. modif.) p. 305 (note).

doctrine de la science ne peut pas « être communiquée au dogmatique, puisque (...) elle n'a absolument aucun point commun avec lui, et que manque par conséquent le domaine commun (*das gemeinschaftliche*) dont ils pourraient partir l'un et l'autre. »<sup>1</sup>

6) En conséquence de ce primat de la certitude, on doit reconnaître que *le conflit des philosophies ne peut être ni supprimé ni arbitré : il est théoriquement insoluble*. Si l'on accepte de définir la philosophie comme la science qui a pour tâche de résoudre le problème de l'existence de la conscience (ou de l'existence du monde, puisque l'un n'est pas sans l'autre), l'idéalisme et le réalisme sont au fond les deux seuls systèmes philosophiques possibles, quoique chacun des deux puisse prendre des formes et être développé selon des modalités différentes. Or « ces deux systèmes semblent, au point de vue spéculatif, d'une égale valeur », de sorte que « l'idéalisme ne peut réfuter le dogmatisme » et que « le dogmatisme n'est pas plus capable de réfuter l'idéaliste »<sup>2</sup>.

Arrêtons-nous un instant sur cette dernière idée, dont les implications sont essentielles si nous voulons comprendre un aspect central de la critique hégélienne de Fichte. Quoique les dernières citations puissent laisser croire, il n'y a en fait chez Fichte nul relativisme comparable à celui qu'il est possible de tirer de Nietzsche, et que certains nietzschéens comme Foucault n'ont pas manqué de développer. Fichte affirme en effet avec vigueur qu'« il n'y a qu'une philosophie (...) qui est la vraie, et que toutes les autres en dehors d'elle sont nécessairement fausses »<sup>3</sup>. En effet, il n'y a qu'un absolu, et la vraie philosophie est celle qui le prend pour principe et en présente l'auto-exposition. Mais si Fichte n'est pas « perspectiviste », il semble également étranger à l'idée hégélienne (et déjà leibnizienne) d'un *progrès* de l'idée philosophique, qui permet de penser que « la philosophie la dernière dans le temps est le résultat de toutes les philosophies précédentes et doit par conséquent nécessairement contenir les principes de toutes. »<sup>4</sup>

Pour Fichte au contraire, l'histoire de la philosophie n'est jusqu'à Kant que l'histoire d'une erreur, au sein de laquelle nul progrès n'est repérable : « pour autant que cela ressort clairement de toutes les philosophies jusqu'à Kant, l'absolu a été posé dans *l'être*, dans la

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 509 ; OCPP p. 305.

<sup>2</sup> Respectivement EE, SW I, 431 et 430 (OCPP p. 251 et 250).

<sup>3</sup> WL 1804-II, M. p. 9 ; trad. fr. p. 25.

<sup>4</sup> Hegel, *Enc. I*, Introd. (1830), GW XX, 55 ; trad. fr. p. 180. « L'histoire de la philosophie est l'histoire de la découverte des *pensées* concernant l'absolu, qui est son objet. » (Hegel, *ibid.*, Préface de la deuxième édition, GW XX, 12 ; trad. fr. p. 129).

chose morte, en tant que chose ; la chose devait être l'en-soi. »<sup>1</sup> Certes, le christianisme pur, originel, celui de l'évangile de Jean, « dit tout à fait la même chose que ce que nous enseignons et démontrons », de sorte que la vérité qu'expose la doctrine de la science « s'est déjà rencontrée avant notre temps (...), avec un degré de pureté et de clarté que nous ne sommes aucunement capables de dépasser, dès l'origine du christianisme ».<sup>2</sup> Mais le christianisme s'adresse au sens naturel de la vérité, au sentiment ; il n'est pas une philosophie car il présuppose la vérité de certaines thèses métaphysiques qu'il n'est pas en mesure de prouver. La connaissance *systématique*, c'est-à-dire philosophique ou scientifique de cette vérité, est donc l'œuvre propre de la WL et d'elle seule, de sorte que l'on peut bien dire que toutes les philosophies antérieures à l'idéalisme transcendantal fondé par Kant, ayant pour point commun de chercher à déduire la vie de la mort, la conscience de l'être subsistant, n'ont été que la répétition d'une même erreur.

Cette représentation catégoriquement binaire et discontinuiste de l'histoire<sup>3</sup> prend source dans une conception chrétienne de la vérité comme d'un salut qui nécessite pour être atteint une régénération totale de l'individu, un acte libre d'arrachement à la vie naturelle qui me fait naître à une vie nouvelle, à un monde nouveau. Le *nouveau monde* est à la fois celui dans lequel je pénètre pratiquement en prenant conscience du sens moral de mon existence et le monde de la vérité que me découvre théoriquement l'idéalisme transcendantal, qui se confirme ainsi comme étant la seule façon de penser en philosophie conforme au devoir :

« Il n'existe pas de passage continu de la sensibilité à la moralité (...) ; le changement (*die Umänderung*) doit avoir lieu par un saut (*durch einen Sprung*), et ne doit pas être une simple correction, mais une transformation complète (*gänzliche Umschaffung*) – il doit être une renaissance (*Wiedergeburt*). »<sup>4</sup>

De là l'idée si prégnante chez Fichte que le conflit des philosophies ne peut pas être réglé par des arguments simplement théoriques, puisqu'il est en son fond l'expression d'un

<sup>1</sup> WL 1804-II, M. p. 10 ; trad. fr. p. 26.

<sup>2</sup> AzSL, respectivement SW V, 424 ; trad. fr. p. 124 et SW V, 419 ; trad. fr. p. 119.

<sup>3</sup> Dont on trouve bien des exemples dans *Le caractère de l'époque actuelle*, par exemple SW VII, 134 ; trad. fr. p. 144 : « Que l'histoire, ainsi qu'une certaine demi-philosophie, se gardent de rien tant que de l'effort, parfaitement non-rationnel et toujours vain, d'élever, par diminution progressive de son degré, la non-raison à la raison (...). » Cf. aussi la lettre de Fichte à Fessler du 10 juin 1800 (GA III, 4, 265) : « il n'y a pas d'état intermédiaire, d'oscillation entre être et non-être » (principe qui doit être compris, non à partir de Parménide, mais selon l'idée spinoziste que tout ce qui existe réellement est en même temps parfaitement déterminé.)

<sup>4</sup> QA, SW V, 230 ; trad. fr. (modif.) p. 71. Cf. aussi SW V, 213 (trad. fr. p. 54-55), où Fichte parle d'« une régénération totale (*gänzliche Wiedergeburt*) comme unique condition de notre salut. » A vrai dire, on trouve des exemples sans nombre de ce thème dans toute l'œuvre de Fichte (*Cours sur la logique et la métaphysique* d'Iéna, *Doctrine de l'Etat*, *Initiation...*, *Epoque actuelle...*, etc.).



combat éthique, d'une lutte de *caractères*, entre deux sortes d'hommes ou plutôt entre deux stades de l'humanité :

« Il y a deux stades dans l'humanité (*zwei Stufen der Menschheit*) et deux espèces d'hommes existeront tant que par son progrès l'humanité n'aura pas atteint tout entière le second stade. Ceux qui ne se sont pas encore élevés au plein sentiment de leur liberté et de leur autonomie absolue, se trouvent eux-mêmes seulement dans la représentation des choses (...); si on leur arrache celles-ci, leur soi est en même temps perdu; dans leur propre intérêt, ils ne peuvent donc abandonner la croyance à l'indépendance des choses, car ils ne subsistent qu'autant que celles-ci subsistent. Tout ce qu'ils sont, ils le sont effectivement devenus par le monde extérieur. Celui qui n'est, en fait, qu'un produit des choses, ne peut pas lui-même se considérer autrement. (...) Celui qui, en revanche, est conscient de son autonomie et de son indépendance par rapport à tout ce qui lui est extérieur – et l'on ne devient tel qu'en faisant, par soi-même et indépendamment de toute chose, de soi quelque chose – celui-là n'a plus besoin des choses comme point d'appui pour son soi (...). Sa croyance en lui-même est immédiate. »<sup>1</sup>

Dans ce dualisme, l'influence chrétienne se fait sentir dans le fait que le conflit des deux seules philosophies cohérentes possibles a au fond le sens d'un combat du bien contre le mal (le mal ayant selon Fichte sa source dans l'inertie, c'est-à-dire dans l'apathie et l'indifférence vis-à-vis de la liberté)<sup>2</sup>, d'une lutte entre la vérité absolue (la « lumière », le « monde nouveau ») et l'erreur absolue (« l'aveuglement », les ténèbres de « l'ancien monde »), vérité et erreur étant séparées par un *abîme* que l'on ne peut franchir qu'au moyen d'un *saut* qui signe la régénération de l'individu.

Aussi gênante qu'elle puisse nous paraître en raison de sa dureté théorique – surtout si on la compare à l'intuition infiniment plus souple d'un développement historique continu, qui permet par exemple à Hegel de donner une valeur de vérité à toute création philosophique authentique<sup>3</sup> – cette idée occupe pourtant une place centrale dans la pensée de Fichte et nous devons l'intégrer à notre réflexion si nous voulons saisir le sens total du projet fichtéen. C'est elle qui explique par exemple que Fichte écrive à propos des partisans du réalisme : « Comme il n'existe absolument aucun point à partir duquel nous pourrions les rencontrer, nous n'écrivons pas, nous ne parlons pas, nous n'enseignons pas *pour* eux. Si nous parlons *de* ceux-ci, ce n'est pas à leur intention, mais à l'intention d'autres personnes que nous voulons

---

<sup>1</sup> EE, SW I, 433-434 ; OCPP (trad. modif.) p. 252-253.

<sup>2</sup> « (...) la vérité est un bien et le bien suprême contenant en soi tous les autres biens, tandis qu'en revanche l'erreur est la source de tous les maux, (...) la source du péché et de tous les péchés, (...) celui qui entrave la vérité et répand l'erreur commet envers l'humanité le plus abominable de tous les péchés. » (WL 1801-1802, trad. fr. p. 30) Et un peu plus loin : « La source de l'indifférence envers la vérité est légèreté, paresse, égoïsme, profonde corruption morale. » (*Ibid.*, trad. fr. p. 31)

<sup>3</sup> « Chaque philosophie est achevée en elle-même, et, telle une authentique œuvre d'art, elle a la totalité en soi. » (Hegel, *Differenzschrift*, GW IV, 12 ; trad. fr. p. 86)

garder de leurs erreurs »<sup>1</sup>. Le réaliste se réduit lui-même à n'être qu'une chose animée, un simple être vivant dont la conscience n'est qu'un miroir passif, une chambre d'enregistrement des pulsions qui lui viennent de sa nature<sup>2</sup> : entre lui et l'homme libre, qui fixe de lui-même la direction et le but de son activité, aucun dialogue n'est possible. « Si seulement vous *saviez* que vous vivez, tout serait changé pour vous »<sup>3</sup>, dit Fichte aux réalistes. Il ne faut pas minorer ici la violence de la position fichtéenne, qui réduit ses adversaires philosophiques au rang de simples vivants, aveuglément poussés par un instinct naturel dont ils ignorent tout, et il importe de voir qu'elle est liée d'une part à une conception absolutiste et catégorique de l'opposition entre vérité et erreur (celle-là que dénonce précisément Hegel au début de la Préface de la *Phénoménologie*), et d'autre part au fait que l'accès à la vérité est conditionné par une libération et une transformation morales de l'homme tout entier, ce qui fait que ce conflit théorique est en dernière instance une expression du conflit moral fondamental entre le bien et le mal qui traverse tout homme : « Celui qui déplore chez son frère cette impuissance (*dieses Unvermögen*), s'est lui-même nécessairement trouvé autrefois dans le même état. Car nous naissons tous en cet état et il faut bien du temps pour le dépasser. »<sup>4</sup>

Cela explique la dureté et parfois même la violence avec laquelle Fichte traite ses adversaires<sup>5</sup>, car la conversion philosophique est en même temps une conversion de l'âme

<sup>1</sup> ZE, SW I, 510 ; OCPP p. 306.

<sup>2</sup> Au premier stade, l'homme « prend conscience de l'impulsion de la nature et il agit selon ce qu'elle exige, avec liberté certes, au sens formel du mot, mais sans avoir conscience de cette liberté qui lui appartient. Il est libre pour une intelligence en dehors de lui, mais pour lui-même, il n'est, à ce stade, qu'un animal. » (SL, SW IV, 178 ; trad. fr. p. 172)

<sup>3</sup> *Rapport...*, SW II, 413 ; trad. fr. p. 93.

<sup>4</sup> ZE, SW I, 511 ; OCPP p. 307. Il s'agit de l'état d'irréflexion et d'égoïsme involontaire dans lequel l'homme se trouve immédiatement placé par sa nature. L'égoïsme de l'homme naturel n'est pas l'amour-propre, il s'apparente plutôt à *l'amour de soi* rousseauiste.

<sup>5</sup> Songeons aux accusations que Fichte porte contre Schelling dans la 8<sup>e</sup> leçon du *Caractère de l'époque actuelle* (SW VII, 123 ; trad. fr. p. 133), à la virulence de ses polémiques contre Schmid en 1795 ou contre Reinhold en 1801. C'est contre Nicolaï, représentant sarcastique mais philosophiquement inoffensif de l'empirisme et du scepticisme voltairiens, que les attaques de Fichte sont les plus violentes. Ici encore, l'*Unvermögen*, l'impuissance de l'adversaire à atteindre le point de vue spéculatif, le réduit finalement au rang d'une *animalité* dépourvue de conscience : « Ainsi l'œil de notre héros [il s'agit de Nicolaï] déforme tout, défigure tout, rend tout saugrenu. On lui a très souvent reproché pendant sa vie de fausser méchamment et de souiller de façon dégoûtante tout ce qui lui tombait sous la main. Nous le défendons contre cette accusation. Il est très vrai que de ses mains tout sort sali et faussé ; mais il n'est pas vrai qu'il eût l'intention de salir et de fausser. Il le faisait par une propriété inhérente à sa nature (*durch die Eigenschaft seiner Natur*). *Qui reprocherait à une bête puante (ein Stinktief) d'infecter tout ce qu'elle touche ou à la vipère de sécréter du venin ? Ces animaux sont tout à fait innocents (diese Tiere sind daran sehr unschuldig) ; ils ne font que suivre leur nature (sie folgen nur ihrer Natur)*. Pareillement notre héros, qui était destiné à être la bête puante de la littérature et la vipère du XVIII<sup>e</sup> siècle, répandait autour de lui l'infection et jetait le venin, non par méchanceté, mais simplement parce qu'il est poussé par sa détermination [ou par sa destination : *sondern lediglich durch seine Bestimmung getrieben*]. » (Fichte, *Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen* (1801), SW VIII, p. 58 ; GA I, 7, 426. Nous soulignons.) Ces lignes ne nous intéressent pas par ce qu'elles pourraient nous apprendre du caractère ou de la psychologie de Fichte, mais plutôt parce qu'en dépit de leur violence polémique, elles *reposent sur des fondements philosophiques*, ceux que nous avons mentionnés dans les passages cités du *Système de l'éthique*, et notamment de son §16.

toute entière. Dès 1797, immédiatement après avoir montré que « ce que l'on choisit comme philosophie dépend de ce que l'on est comme homme », Fichte précisait qu'un système philosophique est *animé* par l'esprit de l'homme qui le possède, de sorte que

« un caractère veule de nature ou aveuli par une mentalité de valet, un luxe raffiné et la vanité, – un caractère déformé ne s'élèvera jamais jusqu'à l'idéalisme. »<sup>1</sup>

L'emprise du caractère moral sur les fondements mêmes de la philosophie semble ici si forte, qu'on ne peut s'empêcher de songer, à propos de toute cette section V de la *Première introduction* de 1797, à l'analyse de l'idée de liberté dans laquelle Nietzsche montre que c'est « sous deux aspects contradictoires, mais toujours éminemment *personnels*, que l'on envisage le problème du "serf arbitre" : les uns ne veulent à aucun prix se départir de leur "responsabilité", de leur foi en eux-mêmes, de leurs prétendus mérites (c'est le cas des races orgueilleuses) ; les autres, à l'inverse, ne veulent être responsables de rien, coupables de rien et, dans l'intime mépris qu'ils ont d'eux-mêmes, entendent se *décharger* sur n'importe quoi d'un fardeau qui les accablerait. »<sup>2</sup> Le rapprochement avec les textes de Fichte cités précédemment est troublant – et ce trouble signale que nous ne sommes pour l'instant pas en mesure d'écarter – ou au contraire de légitimer – l'idée relativiste qui peut facilement découler de cette généalogie morale des concepts théoriques.<sup>3</sup>

Cette conception morale du problème de la vérité explique aussi l'importance – justement relevée par A. Philonenko – de l'*exhortation* et de l'*édification* dans certains textes de Fichte. Dans des ouvrages populaires comme *La destination de l'homme*, *Le caractère de l'époque actuelle* ou *L'initiation à la vie bienheureuse*, Fichte revendique explicitement cette intention « d'échauffer les cœurs », de faire appel à la sensibilité morale et au « sens naturel de la vérité » de l'auditeur ou du lecteur – ce recours étant même défini comme le trait caractéristique d'un exposé populaire.<sup>4</sup> N'oublions pas que le premier projet de Fichte après

---

<sup>1</sup> EE, SW I, 434 ; OCPP p. 253.

<sup>2</sup> Nietzsche, PBM, §21, trad. fr. p. 39-40.

<sup>3</sup> En effet, Nietzsche distingue lui aussi deux sortes d'hommes, nobles et non nobles, et oppose la *morale aristocratique* à la *morale des esclaves* (cf. par ex. PBM, §260). Sur cette opposition du caractère noble et du caractère non-noble (*Edler/Unedler*) comme expression de l'opposition entre l'idéaliste et le réaliste, cf. Fichte, *Epoque actuelle...*, SW VII, 36, trad. fr. p. 50-51. Mais les *valeurs* par lesquelles Fichte et Nietzsche définissent le noble, en dépit de certains éléments communs, sont profondément opposées.

<sup>4</sup> « Je voulais d'abord vous montrer sur vous-mêmes que vous ne pouviez pas vous empêcher d'approuver, d'admirer et de révéler le sacrifice des joies de la vie personnelle pour la réalisation d'une idée... », déclare Fichte à ses auditeurs au début de la 4<sup>e</sup> leçon du *Caractère de l'époque actuelle* (SW VII, 48 ; trad. fr. p. 63), en résumant les acquis de la leçon précédente. Songeons au *désespoir* du Moi à la fin du livre I et surtout du livre II de *La destination de l'homme* ; à sa *joie*, lorsqu'il découvre au début du livre III la vérité qui donne sens à son existence. Dans l'Avant-propos, l'auteur résume ainsi l'intention de son livre : « Il devrait susciter l'intérêt, échauffer le lecteur et l'arracher avec force à la sensibilité pour le conduire au supra-sensible. » (DH, SW II,

sa découverte de Kant en 1790 était « de ne faire rien d'autre que de rendre ses principes [ceux de Kant] populaires, et de chercher, par mon éloquence, à les rendre efficaces sur les cœurs. »<sup>1</sup> Il y a chez Fichte, dans les écrits populaires *mais aussi lorsqu'il est question d'appeler l'auditeur à la pensée du premier principe*, une dimension très vive d'exhortation ou si l'on veut de *prédication* morale.<sup>2</sup> Mais cette vérité nouvelle, celui que Jacobi appelait « le Messie de la raison pure » la prêche dans l'ancien monde, dans un monde corrompu qui n'est pas préparé à recevoir et à comprendre cette vérité – rappelons-nous qu'il qualifiera son temps d'« époque du péché consommé » dans le *Caractère de l'époque actuelle*. Telle est la raison par laquelle Fichte justifiera à partir de 1801 son refus de publier aucun des nombreux exposés de la doctrine de la science qu'il enseignera oralement. « Ici apparaît déjà l'aspect pathétique de la pensée de Fichte ; comme tous les penseurs qui entendent construire un monde nouveau, il défend une conception de l'existence humaine qui n'est pas encore prête à se traduire dans les faits et Fichte ne peut qu'être déçu par la réalité qui l'entoure. »<sup>3</sup>

*Certitude pratique ou vérité théorique du premier principe ? Fichte face à Hegel.*  
 Dans la Préface de la *Phénoménologie*, nous trouvons une critique en règle de cette conception fichtéenne de la vérité et des implications que nous en avons dégagé. En effet, loin de ne s'attaquer qu'à Schelling et à Jacobi, la Préface et l'Introduction de l'ouvrage de Hegel contiennent, pour un connaisseur de Fichte, de nombreuses références polémiques aux présupposés de la doctrine de la science. Dans la conception binaire et moralisante de l'histoire fichtéenne de la philosophie, Hegel ne voit par exemple que la « façon commune de

---

168 ; trad. fr. p. 48). On serait bien en peine de trouver chez Hegel un seul passage où *l'affect* joue un rôle comparable. Et cela pour une raison simple : Hegel n'a pas écrit d'ouvrages populaires. Il y a là une divergence fondamentale et très significative : selon Fichte, la vérité que connaît la philosophie peut être saisie par une autre voie que la voie systématique ; en cette voie, l'appel au sentiment noble par lequel l'homme éprouve sa tendance morale (*sittlicher Trieb*) est nécessaire, et c'est pourquoi l'édification, cet appel au cœur, est, *dans ce contexte*, légitime.

<sup>1</sup> Lettre de Fichte à Marie Johanne Rahn du 5 sept. 1790, GA III, 1, 172. Fichte précise lui-même que cette tâche de popularisation d'une philosophie morale « plus noble » (*edlere*) est étroitement apparentée à celle d'un *prédicateur* (« steht mit der Bestimmung eines Predigers in einer sehr nahen Beziehung »).

<sup>2</sup> Parler en revanche de « prédication logique » ou de « sermon logique », comme le fait Philonenko pour exprimer l'idée que le discours scientifique de Fichte répondrait à la fois aux exigences du cœur et de la raison, n'est guère fondé : c'est confondre ce qui relève de l'exposé populaire et ce qui relève de l'exposé scientifique (cf. A. Philonenko, « Traduction et commentaire de la lettre à F. A. Weissshuhn, in « Revue de théologie et de philosophie », 123 (1991), p. 241). Au contraire de l'exposé populaire, la spéculation se développe dans le silence des passions et le froid détachement à l'égard de l'objet. La science n'a aucunement le droit de présupposer un « sens naturel de la vérité » qui rendrait admissible telle ou telle proposition, ni de tenir pour légitimes certaines aspirations du cœur : elle n'a en général pas le droit de *présupposer* quoique ce soit.

<sup>3</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 67-68. En 1801, Fichte conclut le *Rapport clair comme le jour* par ces lignes : « Pour l'époque actuelle, la doctrine de la science ne veut et n'espère plus qu'une chose : ne pas être rejetée sans avoir été entendue et ne pas retomber dans l'oubli ; *elle veut seulement gagner à sa cause quelques disciples qui pourront la transmettre à une époque meilleure.* » (*Rapport...*, SW II, 410 ; trad. fr. (modif.) p. 90 – nous soulignons.)

penser », qui conçoit « l'opposition mutuelle du vrai et du faux » de façon rigide et statique, au lieu de comprendre « la diversité des systèmes philosophiques comme le développement progressif de la vérité »<sup>1</sup>. De même lorsque Hegel affirme que « la philosophie doit se garder d'être édifiante », il est clair qu'il songe autant aux ouvrages populaires de Fichte qu'à l'œuvre de Jacobi.<sup>2</sup> Mais le plus important n'est pas là, étant donné que Hegel a toujours soigneusement tenu compte, dans sa critique de la philosophie fichtéenne, de la différence établie par Fichte entre exposé scientifique et exposé populaire.<sup>3</sup>

C'est plutôt dans la distinction hégélienne de la *certitude* et de la *vérité* que l'on peut trouver l'un des aspects les plus significatifs de sa critique de Fichte. Pour Hegel en effet, la certitude subjective doit passer dans l'objectivité pour devenir *vérité*, car « ce qui est parfaitement déterminé est en même temps exotérique, concevable, et capable d'être enseigné à tous et d'être la propriété de tous. La forme intelligible de la science est la voie de la science, voie ouverte à tous et égale pour tous (...). »<sup>4</sup> C'est la position que défend Fichte (par exemple dans la *Première introduction* de 1797) qui est ici visée, tout autant que celle du Schelling du système de l'Identité. Affirmer que le principe de la philosophie est indémontrable, c'est en effet admettre qu'il ne peut pas relever d'un ordre autre que celui de la certitude privée, subjective. Au point de vue hégélien, il est tout à fait révélateur que Fichte reconnaisse qu'« aucun de ces deux systèmes [le réalisme et l'idéalisme transcendantal] ne peut directement réfuter celui qui lui est opposé », étant donné que « leur conflit concerne le premier principe, qui lui-même ne peut être déduit de rien d'autre »<sup>5</sup>. Fichte en tire la conséquence d'une égalité : les réalistes, « de leur point de vue, *sont dans la même situation que nous* ; ils ne peuvent ni nous réfuter, ni nous convaincre (...). »<sup>6</sup> Autrement dit, la certitude du réaliste ne semble pas moins forte que celle de l'idéaliste. Le sens de ce blocage

<sup>1</sup> Hegel, Ph. e., GW IX, 10 ; trad. fr. p. 6.

<sup>2</sup> « Die Philosophie aber muss sich hüten, erbaulich sein zu wollen. » Hegel, Ph. e., GW IX, 14 ; trad. fr. p. 11. « A cette exigence correspond un travail pénible, un zèle presque brûlant pour arracher le genre humain de sa captivité dans le sensible, le vulgaire et le singulier, et pour diriger son regard vers les étoiles, comme si les hommes, tout à fait oublieux du divin, étaient sur le point de se satisfaire comme le ver de terre de poussière et d'eau » (*ibid.*, GW IX, 13 ; trad. fr. p. 10)

<sup>3</sup> « Dans ce qu'on appelle philosophie fichtéenne, il faut faire une différence entre sa philosophie spéculative proprement dite, qui procède avec une rigoureuse conséquence – elle est moins bien connue – et sa philosophie populaire, dont font partie les leçons berlinoises devant un public mêlé, par exemple l'écrit *De la vie bienheureuse*. Ces œuvres ont des aspects émouvants, édifiants – ceux qui s'intitulent fichtéens ne connaissent souvent que ce côté – ; ce sont des discours qui font impression sur le sentiment religieux cultivé. Ces discours ne peuvent pas être pris en considération en histoire de la philosophie, [*bien qu'*] ils puissent avoir par leur contenu la plus grande valeur ; mais le contenu doit être développé de manière spéculative, ce qui ne se rencontre que dans ses écrits philosophiques antérieurs. » (Hegel, *Histoire de la philosophie*, trad. fr. p. 1977-1978 – nous soulignons.)

<sup>4</sup> Hegel, Ph. e., GW IX, 15 ; trad. fr. p. 14.

<sup>5</sup> EE, SW I, 429 ; OCPP p. 250.

<sup>6</sup> ZE, SW I, 510 ; OCPP p. 306 (nous soulignons).

est selon Hegel le suivant : au moment de son entrée en scène, de sa première apparition, le principe de la science, le savoir absolu, n'est, pour celui qui ne le possède pas, rien de plus qu'une manifestation (*Erscheinung*) ou une apparence (*Schein*) : « son entrée en scène (*Auftreten*) n'est pas encore [la science] elle-même actualisée et développée dans sa vérité. »<sup>1</sup> Au point de vue du savoir non-vrai (conscience commune), cette apparition n'est qu'un phénomène contingent et contestable, qui ne vaut que par *l'assurance* (*Versicherung*) subjective de celui qui affirme que l'identité du sujet et de l'objet *est* la vérité. Mais tant qu'elle n'est rien de plus qu'une affirmation ou une assurance du sujet, l'identité absolue ne peut être qu'une identité *subjective* du sujet et de l'objet, une vérité qui ne vaut que pour le sujet qui s'est hissé jusqu'à elle, autrement dit, une certitude. C'est pourquoi « la science doit se libérer de cette apparence (*die Wissenschaft muß sich aber von diesem Schein befreien*) »<sup>2</sup> et montrer que le phénomène du savoir absolu est le résultat de l'auto-développement nécessaire de la conscience commune elle-même à partir de son commencement, la *certitude sensible*. Telle est on le sait la tâche que Hegel assigne à la *Phénoménologie de l'esprit*, celle d'être une présentation du chemin qui conduit la conscience naturelle, à travers la série des « stations » que lui impose sa propre nature, jusqu'à « la connaissance de ce qu'elle est en soi-même »<sup>3</sup>.

En quoi consiste alors l'insuffisance de la position fichtéenne selon Hegel ? En ceci qu'elle n'est pas capable de produire l'*introduction subjective*, c'est-à-dire *phénoménologique*, à son principe, introduction qui a paradoxalement pour résultat de supprimer la subjectivité de son point de départ, en contraignant le sujet fini, au terme de son parcours phénoménologique, à reconnaître l'objectivité du savoir absolu, c'est-à-dire à reconnaître que ce savoir n'est rien d'autre que lui-même.

Le conflit des philosophies, qui est chez Fichte un conflit de *caractères*, de *subjectivités*, peut et doit selon Hegel être dépassé. Car en rester à *l'assurance* que l'on possède le principe vrai et que l'adversaire est dans l'erreur, c'est finalement faire valoir « son être pour sa force »<sup>4</sup>. Or, remarque justement Hegel, « le savoir non-vrai fait également appel à ce même fait, qu'*il est*, et assure que pour lui la science est néant » ; de là l'indécision théorique pointée par Fichte et le conflit sans fin qui en résulte, puisqu'« une assurance nue » a finalement « autant de poids qu'une autre »<sup>5</sup>. Et c'est d'ailleurs bien ce que Fichte admet

<sup>1</sup> Hegel, Ph. e., GW IX, 55 ; trad. fr. p. 68.

<sup>2</sup> Hegel, Ph. e., GW IX, 55 ; trad. fr. p. 68.

<sup>3</sup> Hegel, *ibid.*, GW IX, 55 ; trad. fr. p. 69.

<sup>4</sup> Hegel, *ibid.*, GW IX, 55 ; trad. fr. p. 68 (trad. modif.).

<sup>5</sup> Hegel, *ibid.*, GW IX, 55 ; trad. fr. p. 68.

lorsqu'il reconnaît que les réalistes sont « de leur point de vue, *dans la même situation que nous* ». C'est donc ici que l'opposition entre Fichte et Hegel semble la plus aiguë, du moins est-ce là un avis assez largement partagé chez les commentateurs de Hegel. Pour Hegel en effet

« la science ne peut pas rejeter un savoir qui n'est pas véritable en le considérant seulement comme une vision vulgaire des choses, et en assurant qu'elle-même est une connaissance d'un tout autre ordre et que ce savoir est pour elle absolument néant. »<sup>1</sup>

La science doit devenir *objective*, c'est-à-dire exotérique et « ouverte à tous, égale pour tous ». Autrement dit, Hegel assume l'idée que le critère de vérité d'une philosophie se mesure au fait qu'elle doit devenir universellement valide et reconnue. Pour Fichte en revanche, « la question de savoir si la philosophie est une science ne dépend absolument pas de savoir si elle est *universellement valable* (*allgemeingeltend*) »<sup>2</sup>, c'est-à-dire reconnue par tous comme vraie. Ici encore, c'est au contraire le critère de la *conviction personnelle* qui est seul probant :

« même s'il ne s'agit que d'un seul homme, s'il est parfaitement, et à chaque instant d'une égale façon, convaincu [de la vérité] de sa philosophie, si, en elle, il est parfaitement en accord avec lui-même, si son libre jugement dans la réflexion philosophique s'accorde parfaitement avec celui qui lui est imposé dans la vie, (...) alors la philosophie, comme science, est effectivement existante dans le monde (*ist die Philosophie, als Wissenschaft, wirklich in der Welt vorhanden*), même si aucun homme, à l'exception de celui-ci, ne la comprend ni ne l'admet. »<sup>3</sup>

Se contenter de « rejeter un savoir qui n'est pas véritable en le considérant seulement comme une vision vulgaire des choses », n'est-ce pas ce que fait Fichte au commencement de chaque exposé de la doctrine de la science, lorsqu'il est question de l'accès à l'*Einsicht* du savoir absolu ? Cette *Einsicht* est présentée par Fichte comme la condition *exclusive* du savoir philosophique<sup>4</sup>, mais – puisqu'expliquer c'est rendre dépendant, contraindre – elle ne peut pas être expliquée ni pour ainsi dire partagée (*mitgeteilt*), de sorte que pour entrer en philosophie, « tout se ramène finalement à ceci : que l'on soit justement et intimement conscient de sa liberté par un constant usage de celle-ci *avec une claire conscience* et qu'elle nous soit plus chère que toute autre chose. »<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Hegel, Ph. e., GW IX, 55 ; trad. fr. p. 68.

<sup>2</sup> ZE, SW I, 511 ; OCPP p. 307.

<sup>3</sup> ZE, SW I, 512 ; OCPP (trad. modif.) p. 308 – nous soulignons.

<sup>4</sup> Cf. par ex. GNR, SW III, 2 ; trad. fr. p. 18.

<sup>5</sup> ZE, SW I, 507 ; OCPP (trad. modif.) p. 304.

Certes il y aurait beaucoup à dire sur le sens fichtéen du concept de conviction ou de certitude, qui ne peut pas être réduit à « l'assurance nue » (*trockenes Versichern*) que critique Hegel dans l'Introduction de la *Phénoménologie*. Un examen du §15 du *Système de l'éthique* – où l'on trouve l'analyse la plus détaillée que Fichte a consacrée aux concepts de certitude et de conviction – est à cette fin nécessaire. Car quoique Fichte rejette l'idée d'une contingence de la certitude que Hegel tire de son caractère d'immédiateté phénoménale, cet examen du §15 aurait encore pour résultat d'accentuer l'antagonisme des deux philosophes. Pour Fichte le problème est en effet le suivant : le principe – principe de la *vie* effective de l'être raisonnable et, en tant qu'image ou concept, principe de la *philosophie* qui est une théorie de cette vie effective – ne peut pas devenir objectif, c'est-à-dire passer dans *l'être* (l'étant, l'être objectif qui est relatif à une conscience), sans supprimer son essence : car la liberté ou l'agir « n'est pas l'être et l'être n'est pas l'agir ; [et] au moyen du simple concept, il n'y a pas d'autre détermination possible »<sup>1</sup> de ces deux principes possibles. Si l'on pouvait *concevoir* la liberté – c'est-à-dire la déterminer au moyen d'une opposition, la penser par la médiation d'un autre terme –, alors ce ne serait plus la liberté inconditionnée ou absolue (*unbedingte Freiheit*), mais elle serait conditionnée et réifiée par cette médiation, car « tout notre penser est un acte de limiter, et c'est précisément pourquoi il s'appelle un *concevoir* (*ein Begreifen*) »<sup>2</sup>. Aussi la difficulté est-elle pour Fichte d'établir *une objectivité de la certitude au sein même du moi*, de façon à ce que d'une part la certitude au sens propre ne se réduise pas à une simple croyance ou un « tenir-pour-vrai » subjectif et arbitraire, et que d'autre part la liberté ne soit pas anéantie par sa réification dans l'être objectif extérieur.<sup>3</sup> Ceci le conduit à distinguer – comme Hegel et comme déjà Spinoza – deux types de réalité ou d'objectivité. Mais tandis que Hegel oppose *Wirklichkeit* et *Realität*, Fichte opposera à la sphère de l'objectivité (l'être objectif, la nature sensible) la réalité intérieure mais pleinement objective (i.e. inter-subjective) de la vie de la raison.<sup>4</sup> Telle est la manière fichtéenne de montrer *qu'une objectivité est possible au sein même du sentiment subjectif de la conviction*. La certitude en effet, « n'est pas quelque chose de contingent pour l'âme (*Gemüt*), mais c'est l'âme elle-même. »<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ZE, SW I, 461 ; OCPP (trad. modif.) p. 271.

<sup>2</sup> QA, SW V, 265 ; trad. fr. p. 99.

<sup>3</sup> « Il ne peut pas y avoir de critère externe, objectif [de la certitude], puisque le moi, précisément ici où il est considéré en tant que moral, doit être entièrement autonome (*selbständig*) et indépendant (*unabhängig*) de tout ce qui se trouve hors de lui. » (SL, SW IV, 170 ; trad. fr. (modif.) p. 164.)

<sup>4</sup> Cf. WL 1804-II, 10<sup>e</sup> conf., M. p. 96.

<sup>5</sup> ZE, SW I, 513 ; OCPP (trad. modif.) p. 308.



Cependant, tant que nous n'aurons pas éprouvé la valeur de cette réponse qu'il est possible de trouver chez Fichte, l'objection hégélienne demeurera dans toute sa force ; c'est dans la troisième partie de ce travail, et plus particulièrement dans l'analyse de la partie pratique de la *Grundlage*, que nous pourrons voir plus précisément ce qu'il en est de cette réponse fichtéenne. Car Hegel demande : est-ce se faire un concept correct de la *scientificité* de la philosophie que de se résigner à ce que le principe de la Science soit un indémontrable qui apparaît du coup à ses adversaires comme une conviction intime à laquelle ils peuvent opposer, *avec le même droit*, leur propre conviction intime ? La certitude, étant

« seulement subjective, n'apporte que le fruit subjectif qui est formellement celui de l'*assurance*, et ensuite en cela celui de l'orgueil, du dénigrement et de la condamnation. »<sup>1</sup>

Lorsque Hegel critique l'appel qu'une certaine philosophie fait au sentiment intérieur, il ne songe pas seulement à Jacobi, et la vigueur de son propos a pour but de souligner le danger qu'il peut y avoir pour la philosophie à abandonner trop tôt le concept. En effet celui qui fait appel au sentiment pour décider d'une vérité

« rompt tout contact avec qui n'est pas de son avis, il est ainsi contraint d'expliquer qu'il n'a rien d'autre à dire à celui qui ne trouve pas et ne sent pas en soi-même la même vérité ; en d'autres termes, il foule au pieds la racine de l'humanité, car la nature de l'humanité c'est de tendre à l'accord mutuel ; son existence est seulement dans la communauté instituée des consciences. Ce qui est anti-humain (*Widermenschliche*), ce qui est animal (*das Tierische*), c'est de s'enfermer dans le sentiment et de ne pouvoir se communiquer que par le sentiment. »<sup>2</sup>

N'est-ce pas une exclusion de ce genre que Fichte pratique lorsqu'il affirme ne s'adresser qu'aux hommes qui ont l'intuition que leur penser est un agir, demandant aux autres – ceux qui, ne comprenant pas le sens du postulat « Pense-toi », ne sont pas capables de prendre conscience de l'absoluité de leur activité spirituelle – de poser un livre pour lequel ils ne sont pas faits et auquel ils ne pourront désormais plus comprendre un seul mot, étant donné que la WL ne parle *que* de cette activité, ne consiste *que* dans un éclaircissement progressif de cette intuition immédiate et première de la raison ou de l'égoïté comme agir pur ?<sup>3</sup> Fichte

---

<sup>1</sup> Hegel, *Enc. I*, Avant-propos de la troisième édition (1830), GW XX, 30 ; trad. fr. p. 142.

<sup>2</sup> Hegel, *Ph. e.*, GW IX, 47-48 ; trad. fr. p. 59.

<sup>3</sup> Cf. par ex. l'*Essai d'une nouvelle présentation...*, SW I, 522 (trad. fr. p. 313), où Fichte, après avoir décrit le postulat de la pensée de soi, s'adresse ainsi à son lecteur : « Si tu devais te trouver dans le cas de ne prendre ici conscience d'aucune activité (...), séparons-nous alors tout de suite en paix, car désormais, tu ne comprendras aucune de mes paroles. *Je ne parle qu'avec ceux qui me comprennent sur ce point.* » (Nous soulignons.) Ou ce passage de la *Seconde introduction*, SW I, 510 (OCP p. 306) : « (...) il leur manque trop d'agilité et de maturité

sépare en effet d'emblée l'homme encore animal (*tierisch*), qui n'est guidé que par la simple impulsion de la nature, de l'homme clairement conscient de sa liberté et par là « mûr pour la philosophie » (GNR, SW III, 2 ; trad. fr. p. 18) ; tout est alors prêt pour le conflit sans issue rationnelle de l'idéalisme et du dogmatisme au sujet du principe.

Le premier problème relevant de ce que nous avons appelé provisoirement le « champ pratique » de la philosophie fichtéenne peut à présent être formulé. En développant l'idée d'un *système* du savoir et son corollaire, le concept d'un *principe* absolu de tout savoir, Fichte est amené à renouveler le problème ancien du savoir immédiat. Si le savoir forme un système, il doit reposer sur un principe que l'on puisse connaître et qui soit lui-même le fondement de toute connaissance ; un savoir donc, mais un savoir *autre* que le savoir objectif qui se définit comme un savoir déductif ou fondationnel. D'autre part, la reconnaissance de ce savoir ne peut pas être laissée à l'arbitraire du sujet fini : il ne suffit pas que *je* juge une connaissance évidente pour qu'elle soit l'évidence recherchée – évidence génétique source de toute évidence factuelle. Les post-cartésiens ont déjà à faire face à cette difficulté et tous (Spinoza, Malebranche aussi bien que Leibniz) rejettent la primauté du *cogito* et de la règle cartésienne de l'évidence en raison de son caractère subjectif, « car souvent les hommes, jugeant à la légère, trouvent clair et distinct ce qui est obscur et confus. »<sup>1</sup>

Ainsi l'idée d'une connaissance immédiate est à la fois indispensable (*si* l'on veut penser le savoir et le monde comme un *système*) et contradictoire – la connaissance, le concept, étant par essence, comme Fichte le souligne abondamment, une opération de détermination, donc de médiation (dans la WL 1804-II, le concept, *Begriff*, est défini comme *Durch*, une activité qui « passe à travers » l'unité et la brise pour pouvoir la déterminer conceptuellement). Le concept de l'évidence, bien loin d'être la solution de cette difficulté, est plutôt, si l'on se fie à son étymologie, le *nom* par lequel la tradition philosophique – phénoménologie incluse, comme M. Henry a tenté de le montrer à propos de Husserl<sup>2</sup> – baptise cette *impossibilité d'unir le concept et l'immédiateté du savoir*. Pour échapper à la réduction qui frappe de doute toute forme de transcendance, l'évidence doit en effet soutenir le paradoxe d'être une vue qui ne voit pas autre chose qu'elle-même. Mais n'est-ce pas

---

intellectuelle (...); aussi bien, cette remarque, qui leur est nécessairement incompréhensible, n'est pas faite pour eux, mais pour les autres qui voient et qui veillent. »

<sup>1</sup> Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, in Leibniz, *Philosophische Schriften*, Gerhardt, IV, 425. La relativisation du cogito et le retour au principe aristotélicien de contradiction, principe objectif, est assumé par Leibniz comme par Malebranche (cf. par ex. Leibniz, *Animadversiones...*, sur le §7, et Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique...*, 1<sup>er</sup> Entretien, art. I).

<sup>2</sup> Cf. M. Henry, « La méthode phénoménologique », in *Phénoménologie matérielle*, p. 61-135. Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre II de notre seconde partie.

demander l'impossible au *theorein* (vision, intuition, contemplation, ou comme on voudra l'appeler) ? L'essence de la vision n'est-elle pas justement de mettre à distance, d'ouvrir une transcendance ? « Voir, c'est regarder vers et atteindre ce qui se tient devant le regard (...) », de sorte que « l'*ek-stasis* est la condition de possibilité du *videre* et de tout voir en général. »<sup>1</sup> Même le moi ne peut s'apercevoir et se connaître qu'en s'objectivant, en devenant autre que soi, car « pour se penser soi-même, on doit précisément *opérer cette distinction entre le subjectif et l'objectif* qui, dans ce concept, ne doit *pas* être opérée »<sup>2</sup> puisqu'elle brise l'unité immédiate du moi absolu qu'il s'agit de saisir.

Nous pourrions formuler le problème qui se présente à Fichte de la façon suivante : puisque tout fondement est extérieur à ce qu'il fonde, le principe de la WL, fondement de tout savoir déterminé (de tout savoir effectif, c'est-à-dire de tout savoir *objectif*), ne peut pas être un savoir objectif. Le savoir immédiat et absolu est donc décrit par Fichte comme une *présence*, un *contact*, ou encore une *fusion*, dans laquelle le pôle subjectif (le sujet connaissant, le regard) se confond purement et simplement avec le pôle objectif (l'objet à connaître). Ce que M. Henry nomme « *ek-stasis* » ou « transcendance » et Fichte « re-présentation (*Vor-stellung*) » ou « relation du sujet et de l'objet », définit précisément le champ du *theorein*, c'est-à-dire le domaine dans lequel savoir consiste à avoir une vue claire et distincte soit du donné immédiat (c'est la perception, ce que Fichte nomme le savoir historique ou factuel), soit du fondement d'un objet déterminé (c'est le savoir déductif ou scientifique). Chez M. Henry comme chez Fichte apparaît l'idée que la sphère du *theorein*, de l'évidence (évidence perceptive ou évidence déductive), n'est pas auto-suffisante, et qu'elle doit être fondée. Ce fondement (que Fichte nomme savoir absolu ou intuition intellectuelle, Henry « auto-affection ») est pensé comme un point de contact des deux éléments dont la séparation donne naissance à la sphère théorique, sphère de la connaissance.<sup>3</sup> Ce point de contact ou d'identité est inévitablement *extérieur* au champ théorique puisqu'il en est justement le fondement – de là cette opposition chez Fichte entre la *présence* immédiate du principe, que je peux être ou vivre, et sa reprise intellectuelle, sa *re-présentation*, où il s'avère qu'avoir l'identité c'est la perdre, puisque je ne peux la connaître que médiatement, comme la

<sup>1</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 26. Comme le remarque justement M. Henry, il faut, dans le doute ou la réduction cartésienne, distinguer deux niveaux ; le deuxième niveau (que Husserl aurait selon Henry occulté) permet de comprendre que « le voir se produit dans l'*ek-stasis* comme une saisie qui n'est pas seulement douteuse et trouble, mais foncièrement erronée (si telle est la volonté du Malin). » Le voir est ainsi « discrédité dans sa prétention d'établir fermement ce qu'il voit, fût-ce clairement et distinctement » (*ibid.*, p. 27). Cf. *infra*, 2<sup>e</sup> partie, chap. II.

<sup>2</sup> Fichte, SL, SW IV, 42 ; trad. fr. p. 45.

<sup>3</sup> « (...) ma conscience ne devient possible qu'avec et par leur séparation (...), ma conscience est à proprement parler ce qui les sépare » (Fichte, DH, SW II, 225-226 ; trad. fr. p. 121)

négarion ou l'impossible composition de la dualité donnée (je peux *être* le principe, mais je ne peux pas l'*avoir* au sens propre<sup>1</sup>).

Cette extériorité du principe par rapport au champ théorique pose deux problèmes :

*En premier lieu*, sous peine de voir le recours à l'intuition devenir purement arbitraire, il faut pouvoir garantir une forme d'objectivité à la connaissance du principe, et pour cela définir *un autre type d'objectivité* que celui de la connaissance médiate qui procède par détermination et opposition. La solution fichtéenne consiste d'une part à développer le paradoxe d'une *objectivité intérieure* du savoir absolu, qui sera conçue comme une intersubjectivité rationnelle (le moi pur qui dans la WL 1804 se révèle être un *nous*, un *Wir*), d'autre part à montrer que le système de l'idéalisme peut, dans son *développement*, prouver sa supériorité *objective* sur le système opposé, par sa capacité de comprendre et de déduire les thèses du réalisme – développant ainsi une conception de la preuve philosophique qui n'est pas sans similitude avec celle de Hegel. Mais cette supériorité ne peut pas apparaître au *commencement* du système, d'où la part inévitable d'arbitraire ou d'apparence qui entache le commencement pour le sujet qui s'initie à la philosophie. Ici encore, Hegel retrouvera en partie la position de Fichte, qui est le premier à souligner que l'immédiateté et l'absoluité du commencement ne signifie pas son achèvement, mais au contraire son incomplétude, sa déficience. La critique hégélienne du sentiment de certitude doit donc être affrontée. Il en ressortira d'une part que Fichte n'est pas Jacobi et que le dépassement de la sphère théorique n'est pas dans la vie un renoncement à la rationalité, ni dans la philosophie un renoncement au concept, puisque la philosophie finit toujours par en venir au concept, même lorsqu'il s'agit de concevoir l'inconcevable.

*En second lieu*, la nature du principe et sa connaissance par le philosophe<sup>2</sup> mettent en jeu l'ensemble de l'architectonique et des articulations du système fichtéen. La structure métaphysique générale du système repose sur la trinité : Dieu (Absolu), Savoir (moi ou raison), monde (nature). Le principe en soi, que Fichte nomme Dieu ou l'absolu, est inconnaissable. Mais l'absolu se manifeste (ou : Dieu se révèle) immédiatement, et cette existence de l'absolu ou de Dieu, Fichte la nomme « savoir absolu », « raison » ou « moi absolu ». Enfin, le monde effectif (objets et sujets empiriques dans leur interaction) est lui-

---

<sup>1</sup> B. Bourgeois a fait de cette opposition centrale la clé de sa très stimulante lecture de Fichte (cf. *L'idéalisme de Fichte*, notamment p. 54-60).

<sup>2</sup> Il importe en effet de distinguer toujours ces deux points de vue, ou comme Fichte le dit, ces deux séries : la série réelle ou pratique de la vie (en ce cas, il est question du *principe* de la vie – étant entendu que Fichte entend par vie, la vie consciente, la vie de l'être raisonnable), et la série idéale ou théorique de la réflexion sur la vie (la philosophie ou spéculation), et en ce cas il est question du *concept du principe* de la vie. Le principe de la vie effective est *l'intuition intellectuelle*, mais le principe dont part la philosophie est *le concept de l'intuition intellectuelle*, retour réflexif sur l'intuition immédiate qui suppose évidemment la présence réelle de celle-ci.

même le corrélat et le développement du savoir absolu, si bien qu'aucun de ces trois termes ne peut être sans les deux autres. La manifestation de l'absolu est immédiate : Dieu existe absolument, cette existence est le savoir, et le savoir lui-même se déploie comme monde effectif sensible, relation du sujet et de l'objet. Telle est du moins la présentation achevée que Fichte donne de son système à partir de 1804 – à charge de voir si cette construction est déjà, sous un autre vocabulaire, à la base du système d'Iéna ou si elle constitue une transformation du système initial, comme le soutient Schelling ou un commentateur comme M. Gueroult.

Or dans cette présentation, la place du pratique est problématique. Ni la religion, ni la philosophie en tant que *Lehre*, ne relèvent on l'a vu du champ pratique. Pourtant l'une et l'autre sont *conditionnées* par la moralité, en ce sens qu'il est impossible, nous l'avons vu, de s'élever à la religion et à la connaissance du principe de la conscience sans moralité. La question est alors de savoir si l'on peut identifier le principe de la philosophie, le savoir pur, à la loi morale, comme certains textes de Fichte semblent inviter à le faire (notamment dans la *Seconde Introduction de 1797* ou dans le *Système de l'éthique*), autrement dit si le concept du moi pur et le concept de l'impératif catégorique (le principe de la philosophie et le principe de l'éthique) sont au fond des concepts équivalents. C'est la réponse à cette question qui permettra de déterminer le statut et la signification du pratique dans la doctrine de la science. Mais cette question engage au préalable celle du rapport entre l'éthique et les deux autres disciplines fondamentales de la WL, la doctrine du droit et la doctrine de la religion, qui se situent de part et d'autre de la *Sittenlehre*, puisqu'ici, l'échelle des sciences est ici conçue de telle sorte que le droit conditionne l'éthique et que l'éthique conditionne la religion.

### §7 – *L'éthique comme moyen terme entre politique et religion*

*Quelles sont les sciences particulières qui constituent le système de la doctrine de la science ?* Nous avons distingué les doctrines du droit, de l'éthique et de la religion comme étant les sciences particulières fondamentales qui constituent le système de la WL. Mais pourquoi leur accorder une prééminence sur les autres parties ou sciences philosophiques particulières du système fichtéen ? À vrai dire, lorsqu'il s'agit d'établir le nombre et le rapport des sciences philosophiques particulières qui composent le système de la WL, les obstacles s'accumulent : dans l'écrit programmatique de 1794 (*Sur le concept*), les ambiguïtés sont nombreuses, aussi bien lorsqu'il est question de savoir si la WL générale a pour tâche de déduire les principes de toutes les sciences particulières possibles, philosophiques *et non*

philosophiques (*Sur le concept*, §5), que lorsqu'il s'agit de déterminer le nombre des sciences particulières strictement philosophiques qui composent le système de la doctrine de la science (§8). Plus tard, la division du système que présente la fin de la *WL nova methodo* ne comprend pas de philosophie de l'histoire, alors que Fichte en développera le concept dans les *Grundzüge* de 1804. Inversement, Fichte mentionne constamment la philosophie de la nature et l'esthétique comme des sciences particulières appartenant au système de la philosophie, mais il n'en livre nulle part d'exposé. Enfin, y a-t-il une science philosophique particulière qui s'occupe exclusivement de la faculté de connaître, et si oui quel est son champ et pourquoi Fichte n'en a-t-il jamais donné une exposition ?<sup>1</sup> Les obscurités demeurent donc nombreuses, malgré les tentatives des commentateurs pour donner un aperçu de l'architectonique globale du système<sup>2</sup>. Distinguer le droit, l'éthique et la religion des autres sciences philosophiques particulières, et les considérer comme les parties *fondamentales* du système fichtéen, semble donc un parti arbitraire –moins unilatéral toutefois que celui qui consiste à isoler et à promouvoir la seule doctrine du droit. A cette première hypothèse, qui ne pourra se justifier que dans la suite de ce travail, nous en ajoutons une seconde, que nous voudrions ici clarifier, à défaut de pouvoir encore la valider : parmi ces trois sciences particulières, une certaine primauté stratégique revient à l'éthique, en raison de sa place centrale, non pas dans le système, mais dans le rapport réciproque qui unit ces trois doctrines.

*La primauté du droit dans l'interprétation Philonenko/Renaut.* A. Philonenko a soutenu que cette primauté revenait à la doctrine du droit, faisant de celle-ci le foyer et le centre du premier système de Fichte. Alain Renaut, s'appuyant sur les indications de Philonenko, a développé cette hypothèse de la façon suivante : en voulant systématiser le

---

<sup>1</sup> En 1795, Fichte a certes publié le *Grundriss des Eigenthümlichen der W-L in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (SW I, 329-411), mais il ne s'agit que d'un *Grundriss*, qui se termine en confiant le lecteur à la *Critique de la raison pure*, dont Fichte dit qu'elle prend le lecteur en charge précisément là où le *Grundriss* s'arrête.

<sup>2</sup> R. Lauth a plusieurs fois tenté de dessiner l'architectonique totale du système fichtéen en intégrant dans sa présentation l'ensemble des sciences philosophiques particulières : cf. R. Lauth, « L'idée totale de la philosophie d'après Fichte » (in *Archives de Philosophie*, 1965, p. 567-604), et son introduction aux écrits de Berlin (1809-1814) dans le tome II de Fichte, *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen* (éd. Frommann-Holzboog, 2003), p. XV-LVIII. Dans son article sur « Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte », R. Lauth reconnaît que « la place de la doctrine de l'histoire n'est pas clairement expliquée dans le système idéal de Fichte » (*Archives de Philosophie*, 1962, p. 327). M. Gueroult propose un tableau des différentes parties du système fichtéen au t. I de son ouvrage (*L'évolution et la structure*, t. I, p. 332), A. Philonenko au chap. VI de *La liberté humaine* (p. 94-108). Ces désaccords conduisent A. Renaut à remarquer justement que lorsqu'il est question de « savoir avec précision quelles disciplines matérielles Fichte entendait rassembler dans la doctrine de la science, on en demeure, il faut le reconnaître, à des conjectures, puisque l'on ne dispose d'aucun exposé exhaustif du système qui soit comparable à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* rédigé par Hegel. On peut certes s'essayer à des reconstructions. Elles demeureront cependant toujours problématiques (...). » (A. Renaut, *Le système du droit*, p. 32)

kantisme, Fichte chercherait en fait à découvrir ce qui fait *l'unité* de la philosophie théorique et de la philosophie pratique, là où l'Introduction de la *Critique du jugement* se contentait de postuler une « racine insondable » unissant le monde sensible étudié par la *Critique de la raison pure* et le monde intelligible examiné par la seconde Critique, ce qui est parfaitement correct. Ce terme synthétique dans lequel nature et liberté pourraient s'unir de façon effective et qui permettrait à la philosophie de se constituer en système, Kant l'a cherché dans les phénomènes esthétique et organique. Insatisfait de cette solution<sup>1</sup>, Fichte aurait, selon Philonenko et Renaut, retiré à l'esthétique cette fonction médiatrice et déplacé l'axe du système de la philosophie vers le droit, celui-ci ayant la particularité de nous permettre de penser « le moment où la nature s'ordonne par la liberté à la liberté, assurant ainsi le passage de la nature à la liberté, donc de la philosophie théorique à la philosophie pratique. »<sup>2</sup> A. Renaut souligne en effet que la doctrine du droit ne relève strictement ni de la philosophie théorique, puisqu'il n'existe pas selon Fichte de mécanisme *naturel* – tel celui envisagé par Kant dans *l'Idée d'une histoire universelle*, avec le thème de « l'insociable sociabilité » – qui permettrait de produire comme automatiquement une société régie par le droit, en s'appuyant simplement sur le jeu des passions naturelles de l'homme, ni de la philosophie pratique, puisque la réalisation du droit n'est pas pour Fichte un commandement moral, la sphère juridique devant être déterminée indépendamment de la sphère éthique. Si le droit n'est strictement ni théorique ni pratique, il est tentant de faire l'hypothèse que c'est parce qu'il lui revient en fait « de remplir la fonction de clef de voûte de tout l'édifice de la doctrine de la science », de sorte que « c'est au niveau de la solution du problème du droit que la systématisme de la philosophie va se décider. »<sup>3</sup> La doctrine du droit permet en effet de résoudre le problème capital de l'intersubjectivité en montrant comment nature et liberté peuvent se lier concrètement dans la reconnaissance et la communication avec autrui, ce dernier pouvant être considéré comme le point de rencontre de la nature (« autrui est tout d'abord non-moi »<sup>4</sup>) et de la liberté (autrui comme *alter ego* qui manifeste la liberté dans la nature). De cette thèse A. Renaut tire la conséquence que la « synthèse juridique » est propre au système d'Iéna, et que la possibilité d'une « synthèse religieuse »<sup>5</sup>, dessinée dès la période

<sup>1</sup> Pour une explication des raisons de cette insatisfaction philosophique de Fichte face aux solutions de la *Critique du jugement*, cf. A. Renaut, *Le système du droit*, p. 99-114.

<sup>2</sup> A. Renaut, *Le système du droit*, p. 42-43.

<sup>3</sup> A. Renaut, *Le système du droit*, p. 49 (tout le chapitre I de l'ouvrage est une étude serrée du « statut systématique du droit dans la doctrine de la science ».)

<sup>4</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine*, p. 24.

<sup>5</sup> A. Renaut, *Le système du droit*, p. 51. Dans la période de Berlin, « c'est désormais autour du moment religieux que s'articule systématiquement la doctrine de la science. La possibilité d'une telle évolution se trouvait inscrite déjà, *in nucleo*, dans la "division" de 1798. » (*ibid.*, p. 460).

de la *Nova methodo*, se réalisera finalement après 1801 ; substituant la doctrine de la religion à celle du droit comme centre et foyer du système, la philosophie tardive de Fichte en sortira considérablement transformée.<sup>1</sup>

Si nous rentrons dans le détail, cette interprétation « juridique » de la première philosophie de Fichte – qui a rencontré chez les commentateurs français une certaine faveur – pose de nombreux problèmes, le plus visible étant qu'on ne trouve pas *un* texte où Fichte écrit que le droit serait le centre de son système. Mais la conséquence la plus gênante de cette interprétation est qu'elle conduit – chez A. Renaut du moins – à vider la doctrine générale de la science (l'exposé de la *Grundlage*, en l'occurrence) de toute substance, de tout contenu, celui-ci devant être cherché dans les disciplines philosophiques particulières, et tout particulièrement dans la doctrine du droit.<sup>2</sup> Nous avons déjà rencontré ailleurs cette réduction de la philosophie première à une sorte de logique ou de dialectique formelle. Il est vrai que l'abstraction aride de la *Grundlage* ne rend pas son contenu facile à saisir. Pour A. Renaut toutefois, à la différence d'I. Thomas-Fogiel, le contenu existe bel et bien, mais il est à chercher dans le *Fondement du droit naturel*, de sorte que ce dernier apparaît finalement comme auto-suffisant, puisqu'il pose et résout de lui-même la question générale de la philosophie (comment penser le lien, la rencontre, du subjectif et de l'objectif ?). Mais cette conséquence est difficile à admettre, car affirmer que « la question de la représentation a pour solution l'analyse de la relation juridique, [et que] la philosophie (problème de l'objectivité) devient philosophie du droit (problème des conditions de possibilité de l'intersubjectivité juridique) »<sup>3</sup>, revient à dire que le *Fondement du droit naturel* pose et résout la question de *toute* la philosophie (ce qu'A. Renaut nomme la question de la représentation, c'est-à-dire la question de savoir comment le moi peut sortir de soi et s'opposer un non-moi), et ce de façon autonome, de sorte qu'il contient lui-même le vrai fondement et la vraie réponse au problème

---

<sup>1</sup> Nous résumons – trop sommairement – quelques uns des thèmes les plus significatifs des chapitres I et II des ouvrages d'A. Philonenko (*La liberté humaine*) et d'A. Renaut (*Le système du droit*).

<sup>2</sup> « (...) fondation du système, les *Principes* de 1794 n'avaient donc aucun contenu, mais se bornaient à fonder la possibilité pour le système d'avoir un contenu. Ce contenu, formellement fondé dans les *Principes*, doit dès lors être livré par les disciplines "partielles" ou "matérielles". » (A. Renaut, *Le système du droit*, p. 32.) A. Renaut développe cette idée dans le chap. I de la seconde partie de son ouvrage (p. 153-189) : la *Grundlage* pose et résout *formellement* le problème de la représentation, en montrant l'unilatéralité des solutions idéaliste et réaliste. L'idéalisme est capable d'expliquer comment le moi peut prendre conscience de sa limitation (idéalité de la limite), mais il est incapable d'expliquer comment une limitation réelle peut se produire ; pour le réalisme, la difficulté est inverse, il permet de comprendre comment le moi peut *être* limité, mais non comment il peut se poser *comme* limité. Formellement, la solution indiquée par la GWL consiste à synthétiser ces deux positions en montrant qu'il est nécessaire de lier indissolublement la conscience de soi et la conscience d'objet : mais c'est en fait seulement dans la doctrine du droit que cette synthèse formelle trouve son contenu dans les concepts d'intersubjectivité et d'appel (*Aufforderung*), de sorte que c'est la relation intersubjective qui permet de « concevoir la possibilité même de la représentation. » (*op. cit.*, p. 167)

<sup>3</sup> A. Renaut, *Le système du droit*, p. 186.



de la philosophie toute entière.<sup>1</sup> Ce qui, pour le dire autrement, revient à faire de la *Grundlage* une simple propédeutique formelle qui peut être abandonnée dès lors qu'on découvre dans la doctrine du droit la base véritable de la relation de conscience.<sup>2</sup>

*Primauté de l'éthique sur les autres sciences philosophiques particulières.* S'agit-il alors pour nous de substituer une science philosophique particulière à une autre, et de destituer l'interprétation « juridique » de la WL au profit d'une interprétation qui ferait de l'éthique le centre du système ? Nullement. En premier lieu, parce que cette idée de « centre » ou de « foyer » est bien trop vague : que signifie être le foyer d'un système si celui-ci peut-être représenter comme le déroulement du tracé d'un cercle ? On peut bien dire en revanche qu'un système a un *point de départ*, du moins subjectif, qui est la pensée que l'apprenti philosophe doit commencer par élaborer pour pénétrer dans le cercle du système : mais ce fondement ou ce commencement, Fichte n'a jamais dit qu'il se trouvait dans la philosophie du droit, il l'a au contraire toujours situé dans la philosophie première qui livre l'assise ou la base de tout le système (la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* comme le dit très justement le titre de l'ouvrage de 1794). De cette objection de bon sens, il n'est guère tenu compte dans l'interprétation juridique de Fichte. A. Renaut ne tient pas non plus compte du fait pourtant décisif que le *Système de l'éthique* contient lui aussi, en son §18, une déduction de l'intersubjectivité, dont Fichte souligne non seulement qu'elle est indépendante de celle donnée dans le *Droit naturel*, mais encore qu'elle s'effectue sur la base d'un principe supérieur<sup>3</sup> : son commentaire traite la doctrine du droit comme si elle seule était capable de fournir une déduction valide de l'intersubjectivité.

La seconde raison qui doit nous inciter à la prudence, c'est que la place de l'éthique dans le système apparaît comme singulièrement ambiguë, Fichte affirmant d'une part que « la doctrine de l'éthique se situe au-dessus de n'importe quelle science philosophique particulière

---

<sup>1</sup> La philosophie du droit n'est alors plus « une simple partie de la philosophie, mais ce qui en établit la condition de possibilité » (*ibid.*, p. 173), puisqu'elle fournit la solution concrète du problème de la conscience ou de la représentation. De la sorte, « le *Fondement du droit naturel* accomplit pour ainsi dire une *seconde fondation de la philosophie* (...), et en conduisant plus loin l'élaboration d'une solution de cette question, *l'ouvrage de 1796 apparaît s'acquitter mieux que les Principes eux-mêmes de la tâche fondatrice.* » (A. Renaut, *op. cit.*, p. 174, nous soulignons.)

<sup>2</sup> L. Ferry résume ce raisonnement, qui conduit à faire du *Fondement du droit naturel* le vrai fondement de tout le système, de la façon suivante : la déduction de l'intersubjectivité « consiste, en partant d'une enquête sur les conditions de possibilité de la conscience de soi, à remonter à la nécessité de poser l'existence d'autrui de sorte que l'intersubjectivité apparaisse comme la condition de la subjectivité individuelle elle-même » (L. Ferry, *Philosophie politique*, t. I, p. 152)

<sup>3</sup> Cf. SL, SW IV, 218 ; trad. fr. p. 209.

(par conséquent aussi au-dessus de la doctrine du droit) »<sup>1</sup>, d'autre part que « la doctrine de l'éthique elle-même est quelque chose de très limité et subordonné (*die Sittenlehre selbst ist etwas sehr Beschränktes und Untergeordnetes*) »<sup>2</sup>. Ces citations montrent deux choses : la première est que, lorsqu'il élabore son système à Iéna, Fichte considère en tout état de cause que la position de l'éthique est supérieure à celle du droit. Mais dans un système comme celui de Fichte, qui pense le rapport du fondement et du fondé comme un rapport d'*interdépendance*, de détermination *réciproque*, cette supériorité ne peut être que complexe : elle doit signifier à la fois que l'éthique permet d'atteindre un point de vue plus élevé et plus proche du but final visé par le système que le droit, et en même temps que cette position supérieure est rendue possible, donc conditionnée, par la doctrine du droit, auquel une certaine primauté est ainsi accordée au point de vue de la *ratio essendi* (sans le droit, la moralité ne pourrait pas *être*). La seconde est que l'éthique est en 1806 subordonnée aux points de vue supérieurs de la religion et de la Science. La question qui se pose alors est de savoir si cette subordination est une innovation (que Fichte essaierait de masquer dans sa lettre à Jacobi, en affirmant qu'il l'a toujours considérée ainsi) ou si elle est déjà effective dans le système d'Iéna.

Toujours est-il que dans la triplicité des sciences philosophiques particulières, droit, éthique, religion, l'éthique occupe factuellement la place médiane, et Fichte a pour le coup plus d'une fois affirmé cette fonction médiatrice. Ainsi, dans *l'Initiation à la vie bienheureuse*, le droit, l'éthique et la religion constituent les deuxième, troisième et quatrième points de vue possibles sur le monde (le premier étant le point de vue naturel du sensualisme, le cinquième celui de la science spéculative). La fin de la 16<sup>e</sup> leçon du *Caractère de l'époque actuelle* (SW VII, 236-237) confirme ce lien de subordination téléologique somme toute classique : le droit, brisant par une loi de contrainte extérieure volontairement instituée (la volonté générale) l'égoïsme naturel des hommes, permet d'instituer une première égalité et de développer une conscience de la justice *in foro externo*. Le droit permet donc d'« écarter les obstacles les plus importants au développement de la moralité », mais « il n'est pas capable de

---

<sup>1</sup> « Die Sittenlehre liegt höher als irgend eine besondere philosophische Wissenschaft (also auch als die Rechtslehre). » (SL, SW IV, 218; trad. fr. p. 209)

<sup>2</sup> Lettre de Fichte à Jacobi du 8 mai 1806, GA III, 5, 356 : « La doctrine de l'éthique ne peut précisément pas être conçue [*ausgefallen*] d'une autre manière que Kant et moi l'avons conçue. La doctrine de l'éthique elle-même est quelque chose de très limité et subordonné ; je ne l'ai jamais prise autrement, et, du moins en tant que critique de la faculté de juger (*und wenigstens als Kritiker der Urteilskraft*), c'est-à-dire au point culminant de sa spéculation, Kant ne la considère lui non plus pas autrement. » Fichte fait ici allusion au passage de la 5<sup>e</sup> conférence de *l'Initiation à la vie bienheureuse* dans lequel la « moralité vraie et supérieure (*wahre und höhere Sittlichkeit*) », opposée à la doctrine morale commune (*gewöhnliche Sittenlehre*) du second point de vue, est définie comme le troisième des cinq points de vue possibles sur le monde. Cf. AzSL, SW V, 468-469 ; trad. fr. p. 174-175.

conduire à la moralité même, car la source de celle-ci est intérieure »<sup>1</sup>. La réalisation du droit *conditionne* le développement de la moralité, mais ne le *détermine* pas. De même la moralité conditionne l'accès au point de vue de la religion, et le rapport qui lie la première à la seconde est de même nature, puisque « l'homme doit nécessairement passer par la moralité pure avant de parvenir à la religion »<sup>2</sup>. La morale est rendue possible par le droit, dont elle est la fin ; elle-même rend possible la religion, en laquelle elle trouve son achèvement.

A. Renaut estime cette relation trop peu originale : faire de la doctrine du droit fichtéenne la condition de possibilité de la moralité, c'est établir entre la légalité et la moralité une relation dont on trouve déjà le schéma dans l'*Idée d'une histoire universelle* de Kant, le droit ayant pour tâche de rendre possible une coexistence externe des libertés individuelles (« la réalisation d'une société civile administrant le droit de façon universelle »<sup>3</sup>), sur laquelle la bonne volonté morale peut trouver à s'épanouir. Pourtant, malgré qu'on en ait, c'est bien ainsi que Fichte définit le rapport systématique entre le droit et l'éthique, puisque d'une part, « pour une espèce d'êtres qui seraient parfaitement moraux, il n'y a pas de loi juridique », et que d'autre part « la reconnaissance de la loi morale en nous précède la croyance en Dieu. »<sup>4</sup>

A. Renaut admet d'ailleurs lui-même, dans la première formulation qu'il donne du problème, que le droit est bien la condition qui rend possible le passage à la moralité. Mais il entend, à juste titre d'ailleurs, insister sur le fait que la spécificité de Fichte par rapport aux écrits de Kant sur la *Paix perpétuelle* ou l'*Idée d'une histoire universelle*, c'est que dans la WL, la doctrine du droit n'est pas une discipline strictement théorique, mais une discipline à la fois théorique et pratique.<sup>5</sup> Mais cette rectification n'autorise pas à faire de la doctrine du droit un mystérieux « centre » de tout le système fichtéen, comme on l'a hâtivement conclu. Faire cela, on l'a vu, ce serait rendre superflue la *Grundlage* ou la réduire à n'être qu'une analytique formelle provisoire qui se trouve « remplie » et du même coup dépassée par le *Droit naturel*. Aucun texte de Fichte n'autorise ce glissement, et le titre même de l'ouvrage de Fichte devrait dissuader l'interprète de s'engager dans cette impasse : Fichte n'a-t-il pas intitulé son livre « Fondement du droit naturel *selon les principes de la doctrine de la science* » ? Quels peuvent être ces principes sinon ceux de la GWL ? Pourquoi le *Naturrecht*

<sup>1</sup> *Grundzüge...*, SW VII, 237 ; trad. fr. p. 238.

<sup>2</sup> *Grundzüge...*, SW VII, 236 ; trad. fr. p. 237. Cette place médiane de la morale est également développée en 1798-1799 dans le *Système de l'éthique* et les textes de la Querelle de l'athéisme, et déjà dans les *Leçons de logique et de métaphysique* de 1795-1796 (cf. GA IV, 1, 163).

<sup>3</sup> Kant, *Idée d'une histoire...*, Cinquième proposition, AK VIII, 22 ; trad. fr. p. 76.

<sup>4</sup> Respectivement, GNR, SW III, 148 ; trad. fr. p. 162-163, et *Logik u. Metaphysik*, GA IV, 1, 163.

<sup>5</sup> A. Renaut, *op. cit.*, p. 42-43. La proposition qui fonde la relation juridique est en effet une proposition technico-pratique, c'est-à-dire conditionnée à un acte de liberté du sujet. La relation juridique ne peut pas résulter d'un simple jeu des passions naturelles, et elle ne peut pas non plus se réduire au simple acte théorique qui consiste à reconnaître autrui comme sujet de droit.

viendrait-il alors en second et serait-il présenté comme déterminé par les principes posés dans la GWL s'il était le centre et le foyer de tout le système ?

Nous voici donc rendus à une relation entre droit, éthique et religion, qui, si elle est moins originale que celle proposée par Philonenko et Renaut, aura peut-être le mérite d'être plus fidèle aux textes de Fichte et philosophiquement plus cohérente. Résumons-la et voyons les questions qu'elle pose.

Fichte sépare d'abord strictement le droit de l'éthique : la science du droit doit être développée de façon autonome sans recours à quelque principe moral que ce soit – sur ce point les deux exposés de la *Rechtslehre* (1796 et 1812) sont unanimes. Qu'il faille vivre en société et en conséquence traiter autrui comme une personne en respectant ses droits et la sphère de sa liberté, ces impératifs peuvent certes recevoir « une sanction nouvelle pour la conscience »<sup>1</sup> au moyen de la loi morale. Mais de cette approbation morale il n'est nullement tenu compte dans la doctrine du droit. Le propre de celle-ci est au contraire de considérer qu'il n'existe *aucune obligation de vivre en société* : il n'y a pas de « devoir » juridique. Le concept de droit n'est donc pas un concept purement pratique, comme l'est la loi morale. Mais il n'est pas davantage simplement théorique, car cela signifierait alors qu'il existerait une loi mécanique de la nature qui aurait pour effet de produire nécessairement – sans l'intervention des volontés particulières – une communauté politique d'êtres libres. Le concept du droit est donc celui d'une règle « technique-pratique » (GNR, SW III, 10), c'est-à-dire ce que Kant appelle un impératif hypothétique ou conditionnel : il est nécessaire que je fasse telle chose *si* je me donne telle fin. La science du droit ne peut donc pas prouver qu'il est nécessaire que l'être raisonnable se donne pour fin la réalisation de la communauté politique. A son point de vue, cette réalisation demeure suspendue à quelque chose d'« arbitraire » (*willkürlich*), qui est la décision de chaque individu raisonnable de limiter sa liberté pour la protéger au moyen d'un contrat, décision dans laquelle le calcul de l'intérêt personnel joue, comme dans le contractualisme classique, un rôle prééminent. Le très important §7 du *Droit naturel*, qui clôt les deux premières sections de l'ouvrage, consacrées aux déductions du concept du droit et de son applicabilité, est à cet égard éclairant : la doctrine du droit proprement dite (*Rechtslehre*) ne commence en fait qu'avec la troisième section de l'ouvrage (c'est-à-dire à partir du §8). Mais alors, de quoi relèvent la déduction de l'intersubjectivité, du concept du droit, du corps propre, que l'on trouve dans les deux sections précédentes et qui occupent les §1-7 de la *Grundlage des Naturrechts* ? Elles n'appartiennent en réalité pas à la doctrine du droit, mais à la philosophie première ou WL générale : ces déductions montrent que le concept du droit et

---

<sup>1</sup> GNR, SW III, 10.

toutes les représentations qu'il implique (reconnaissance d'autrui, conscience du corps propre, etc.) sont les produits d'actes nécessaires de la raison, c'est-à-dire d'actes sans lesquels le moi ne pourrait pas se poser comme tel et prendre conscience de soi. Elles ne livrent donc qu'un système localisé de *connaissances nécessaires* (qui correspondent à ce que la conscience empirique nomme des *faits* d'expérience), en prouvant par exemple qu'un être libre « contraint (nötigt), par sa seule présence dans le monde sensible, tout autre être libre à le reconnaître pour une personne »<sup>1</sup>. Cette déduction met donc en évidence l'existence d'une connaissance commune à tous les êtres raisonnables, mais elle ne fournit « rien de plus (*nichts weiter*) » que cette simple *connaissance*, de sorte qu'à la fin du §7, loin de former une communauté politique, la pensée du philosophe se trouve en présence d'individus qui demeurent encore « isolés, comme auparavant »<sup>2</sup>. Pour développer la doctrine du droit elle-même, il faut donc en venir à cet acte pratique et libre par lequel le sujet choisit de s'engager avec un autre, de passer avec lui un contrat qui limite et garantit à la fois ses droits originaires. C'est l'étude de la réalisation et des implications de cet acte qui constitue la doctrine du droit proprement dite. Puisqu'on ne compte pas sur la loi morale pour réaliser ce contrat, il faudra considérer que l'Etat, « en sa qualité essentielle de force contraignante, compte sur le manque de bonne volonté, par conséquent sur l'absence de vertu et sur la présence de mauvaise volonté, et prétend suppléer à la première par la peur de la punition, et réprimer toute manifestation de la seconde. »<sup>3</sup>

Le passage de la rectitude *extérieure* à la rectitude *intérieure* de l'action, ou comme le dirait Kant le passage de l'action extérieurement *conforme* au devoir à l'action faite *par* devoir, c'est-à-dire le passage de la légalité à la moralité, est, conformément aux présupposés de la doctrine fichtéenne, résolument *indéductible*. Le droit a pour seule fin de briser l'obstacle premier qui s'oppose à la conscience morale, à savoir l'égoïsme naturel : en instituant un système de contrainte extérieur dans lequel je ne peux pas léser autrui sans me léser identiquement moi-même, le droit contraint l'individu à lier son intérêt à celui de toute la communauté, à se penser lui-même comme un membre d'une communauté qui garantit son existence individuelle : or c'est cette pensée du commun qui est la condition de la conscience morale de l'universel. Ainsi le droit *rend possible ce qui rend possible* la moralité<sup>4</sup>, mais il ne peut aucunement déterminer la réalisation d'une action morale. L'élévation à la moralité ne

---

<sup>1</sup> GNR, SW III, 85.

<sup>2</sup> GNR, SW III, 86 (nous soulignons).

<sup>3</sup> *Grundzüge...*, SW VII, 168 ; trad. fr. p. 176-177.

<sup>4</sup> « La loi morale ne peut s'adresser à l'individu qu'une fois que sa liberté s'est développée. Le monde des individus [= le monde sensible] doit donc être libre dans son agir pour que ceux-ci puissent être saisis par la loi morale et commencer alors à se former (*sich zu bilden*). » (Rechtslehre 1812, GA II, 13, 202).

peut se faire que par un saut libre, indéterminable, car s'il n'était pas libre c'est le concept même d'action morale qui perdrait tout sens et s'anéantirait ; mais encore faut-il que ce saut soit possible, et il ne l'est pas dans l'état de « barbarie » où l'individu ne peut penser qu'à lui. L'éthique est donc purement pratique : elle débute par un acte non pas hypothétiquement mais absolument libre, et son but – déterminer ce que l'individu doit faire ou ne pas faire – est entièrement pratique.

C'est pourtant un besoin théorique qui va conduire l'homme conscient de son devoir à poser l'existence d'un Dieu : non pas un besoin spéculatif (une connaissance libre qu'il faudrait produire artificiellement en soi par abstraction et réflexion), mais une connaissance théorique nécessaire (donc *commune*) du même ordre que la connaissance du concept du droit. Le devoir se définit en effet comme « une obligation de faire quelque chose tout à fait indépendamment de fins extérieures, absolument, simplement et exclusivement pour que cela advienne »<sup>1</sup>. Pourtant cette absence de fin extérieure qui caractérise l'action morale (je dois faire X parce que je le dois, et non pas parce que je vise un but étranger à mon devoir) paraît contredire une loi théorique fondamentale de la raison, car « il est absolument impossible que l'homme agisse sans avoir un but en vue ». En effet, « comme il se détermine à agir, naît en lui le concept de l'avenir qui doit résulter de son action, et c'est là précisément le concept d'un but. »<sup>2</sup> L'être raisonnable n'est pas que volonté ; il est aussi connaissance, et c'est la connaissance qui exige en vertu des lois de son essence que la bonne volonté soit nécessairement *suivie d'effets* : « cette conséquence, qu'il faut nécessairement ajouter par la pensée, s'appelle une fin ; non comme ce qui motive la résolution, mais bien comme ce qui satisfait la connaissance. »<sup>3</sup> Ainsi

« sans le décider arbitrairement, contraint par les simples lois du penser, tu ajoutes par la pensée une conséquence à la moralité – *et c'est ainsi que procède absolument tout homme*, peut-être d'une manière inconsciente et sans se rendre compte de l'enchaînement de sa pensée, dès lors qu'il s'élève ne serait-ce que jusqu'à la moralité de l'intention. »<sup>4</sup>

Cette conséquence que la raison théorique est par son essence contrainte d'ajouter immédiatement à la pensée de l'action morale, c'est l'existence d'un ordre moral du monde, qui est Dieu. La conséquence de la moralité de l'être raisonnable ne peut pas être voulue sans détruire la moralité de l'intention ; si j'agis moralement, ce n'est pas au nom de ses

---

<sup>1</sup> SL, SW IV, 13 ; trad. fr. p. 19.

<sup>2</sup> QA, SW V, 209 ; trad. fr. p. 51.

<sup>3</sup> QA, SW V, 393 ; trad. fr. p. 187.

<sup>4</sup> QA, SW V, 393 ; trad. fr. p. 187.

conséquences que je veux l'action. Mais cet ordre de conséquences doit être postulé par ma raison, car il est théoriquement impossible qu'une action librement projetée n'ait pas de *but*.

C'est pourquoi il faut dire d'abord que la vraie religiosité n'est pas d'ordre pratique : elle « ne pousse nullement l'homme à faire quoi que ce soit qu'autrement il n'aurait pas fait »<sup>1</sup>. Mais si l'homme en reste au stade de la moralité pure, son essence rationnelle reste inachevée : il ne se comprend pas lui-même, incapable de savoir « ce que *visé* au fond ce devoir auquel il sacrifie à chaque instant tout son être », puisque cette ignorance et cette incompréhensibilité mêmes, cette « abstraction absolue de la signification de la loi et des conséquences de l'acte » est « l'un des principaux caractères de la vraie obéissance. »<sup>2</sup> Malgré la dignité que lui confère son action, l'homme moral reste aveugle, obéissant à un concept qui reste pour lui irrationnel et dont il ne pénètre pas le sens ultime. Or « il réside dans la raison elle-même (...) une tendance à pénétrer la signification du commandement du devoir »<sup>3</sup>. Cette clarté, cette compréhension de la loi morale à partir de sa source absolue, tel est précisément ce qu'apporte la religion à l'homme : l'accomplissement intérieur et la signification rationnelle de cette loi à laquelle il se soumettait jusqu'alors aveuglément. On comprend ainsi qu'en présentant à Jacobi la doctrine de l'éthique comme « quelque chose de très limité et subordonné », Fichte avait évidemment en vue sa subordination à la religion, subordination finale et théorique, au sens où la moralité trouve son achèvement dans la vision religieuse, mais nullement ontologique, puisque la moralité reste la condition ontologique de la seconde : « la reconnaissance de la loi morale en nous précède la croyance en Dieu. »<sup>4</sup>

Droit, éthique et religion, relèvent, à des titres divers, du champ pratique. Si la loi juridique n'est pas une loi morale, elle n'est pas non plus une loi de la nature, elle « n'est pas un phénomène [physique] comme le repos ou la chute des corps »<sup>5</sup> ; en ce sens, elle est pratique, car elle implique une « libre décision »<sup>6</sup> des individus, et hypothétiquement pratique, pratique, puisque cette décision est suspendue à la représentation d'un intérêt personnel. A l'autre extrême, la religion, quoiqu'elle réponde d'abord à un besoin théorique, « n'est pas purement contemplative et spéculative » mais en s'accomplissant, elle devient au contraire

---

<sup>1</sup> *Grundzüge...*, SW VII, 231 ; trad. fr. p. 233.

<sup>2</sup> *Grundzüge...*, SW VII, 232 ; trad. fr. p. 233-234 (nous soulignons).

<sup>3</sup> *Grundzüge...*, SW VII, 233 ; trad. fr. p. 234

<sup>4</sup> « Die Anerkennung des Sittengesetzes in uns geht dem Glauben an Gott voraus. » *Ideen über Gott...*, GA IV, 1, 163 ; QA, trad. fr. p. 280.

<sup>5</sup> *Rechtslehre 1812*, GA II, 13, 198.

<sup>6</sup> *Rechtslehre 1812*, *ibid.*

« nécessairement active. »<sup>1</sup> Entre les deux se trouve la moralité, qui se révèle comme l'unique domaine absolument et exclusivement pratique.

### §8 – *L'unité origininaire du théorique et du pratique*

Il est à présent temps de réunir les fils que nous avons tirés. L'opposition du théorique et du pratique nous est apparue comme une clé pour comprendre la tension qui habite le projet fichtéen. Théorie (*Lehre*) purement scientifique du savoir *a priori*, détachée de tout penchant affectif, la WL n'est pas une sagesse, mais une contemplation froide qui décrit « une série continue d'intuitions »<sup>2</sup> saisies dans la présence de leur évidence rationnelle. Mais d'un autre côté, la doctrine de la science se définit en même temps comme un système de la liberté fondé sur une *croyance* et impulsé par un *désir* (je *veux* être libre, donc je me *pense* comme tel). Elle admet ainsi reposer en dernière instance sur une décision libre motivée par un intérêt pratique. A ce point de vue, il faut dire que la WL « agit immédiatement sur la vie », à tel point qu'on peut même la considérer comme une « sagesse »<sup>3</sup> – ce que Fichte semble par ailleurs récuser avec véhémence, lorsqu'il définit la WL comme *Lehre*.

Cette opposition est donc centrale, mais que signifie-t-elle ? Notre hypothèse est qu'elle n'est pas une opposition involontaire, sorte de conflit intestin à la doctrine de la science, mais qu'elle est plutôt la déchirure objective, l'*Entzweiung*, qui donne à la réflexion philosophique de Fichte son impulsion initiale. En effet, la découverte du principe de la doctrine de la science coïncide justement pour Fichte avec le dépassement radical et définitif de cette opposition. L'exposé de cette antinomie du théorique et du pratique est ainsi l'unique voie qui peut nous mener au cœur de la philosophie fichtéenne, à ce que Fichte nomme lui-même « l'âme de [s]on système »<sup>4</sup>. La WL n'est pas une tentative de résolution progressive de de cette antinomie du théorique et du pratique, mais bien plutôt : le dépassement (l'anéantissement) de cette opposition et l'accès au principe de la WL sont pour Fichte une seule et même chose. En un sens cette hypothèse est commune, c'est déjà celle d'interprétations classiques que nous avons rencontrées (M. Gueroult, A. Philonenko, W. Janke). Mais en étudiant ces interprétations, on constate qu'après avoir reconnu dans la recherche de cette synthèse le but propre de la WL, elles finissent par admettre qu'un profond

---

<sup>1</sup> AzSL, SW V, 473 ; trad. fr. p. 179.

<sup>2</sup> *Rapport...*, SW II, 384.

<sup>3</sup> *Rapport...*, SW II, 408 (pour les deux citations).

<sup>4</sup> Cf. lettre à Reinhold du 2 juillet 1795, GA III, 2, 344.



déséquilibre a finalement pris le dessus sur la synthèse annoncée (au profit de l'élément théorique ou spéculatif chez Gueroult, de l'élément pratique chez Philonenko), de sorte que la conciliation proclamée par Fichte échoue à se réaliser. Or si ces lectures s'avèrent insatisfaisantes en raison de l'unilatéralité de leur résultat (soit parce qu'elles concluent à un échec du système d'Iéna soit parce qu'elles le réduisent à une entreprise exclusivement théorique ou pratique), n'est-ce pas parce qu'elles reçoivent l'opposition du théorique et du pratique comme une disjonction solide et indépassable, au lieu de chercher si le principe de la WL ne permet pas de *l'engendrer* ? Ce procédé réflexif par lequel on conclut à l'unité en partant des opposés, Fichte le nomme une « synthèse post-factum », et il souligne constamment que *la synthèse du théorique et du pratique découverte par la WL n'est pas une synthèse de ce type*, c'est-à-dire une synthèse qui part de la perception de termes opposés et qui – poussée par une exigence d'unité rationnelle à laquelle elle ne réfléchit pas – postule ensuite l'existence d'un troisième terme intermédiaire mais théoriquement impénétrable, en lequel les deux premiers seraient unifiés.

C'est selon Fichte une synthèse de ce genre que Kant a tenté de produire dans la *Critique de la faculté de juger*, « point culminant de sa spéculation ». L'*Introduction* de l'ouvrage rappelle instamment que « la philosophie est divisée à bon droit en deux parties, tout à fait distinctes selon leurs principes, la philosophie théorique comme *philosophie de la nature* et la philosophie pratique comme *philosophie morale*. »<sup>1</sup> En effet, bien loin de supprimer cette séparation du « monde sensible » et du « monde intelligible » impliquée par l'*Esthétique transcendantale* et la distinction qu'elle instaure entre « phénomène » et « chose en soi », la *Critique de la raison pratique* avait au contraire accentué la division en prouvant qu'elle n'était pas seulement *possible* (c'est-à-dire pensable sans contradiction) – ce qui était déjà le résultat de la solution de la troisième antinomie dans la *Critique de la raison spéculative* – mais *réelle*, assertorique, la réalité du monde intelligible étant prouvé « par un *fait* (Faktum), dans lequel la raison se manifeste comme réellement pratique en nous, à savoir par l'autonomie dans le principe fondamental de la moralité », ce fait étant « inséparablement lié à la conscience de la liberté de la volonté »<sup>2</sup>. Fichte a donc parfaitement vu que le dualisme du monde sensible et du monde intelligible défini dans la troisième antinomie n'était nullement dépassé, mais au contraire validé et confirmé par la deuxième Critique. C'est donc dans la *Critique du jugement* que Fichte cherche l'unité et la clé du système kantien, mais sans la trouver. Pourquoi cette déception ?

---

<sup>1</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft, Introduction*, Ak, 5, 171 ; trad. fr. (modif.) p. 149.

<sup>2</sup> Kant, *KpV*, Ak V, 42 ; trad. fr. p. 41.

C'est que le postulat de l'union des deux causalités (naturelle et libre) dans *un seul et même monde* (le monde phénoménal) ne pouvait pas être spéculativement plus satisfaisant que l'union et le « *quasi permixtum* » de l'âme et du corps à laquelle conclut Descartes dans la Méditation VI, après les avoir séparés et pensés comme deux substances parfaitement indépendantes l'une de l'autre. Descartes lui aussi devait rendre compte d'un *fait*, celui du *sentiment*, par quoi « je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire », mais qu'« outre cela, je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui (*sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam*). »<sup>1</sup> Le dualisme, d'abord nécessaire à Descartes pour saisir l'essence propre et nouvelle de la pensée, ou chez Kant pour saisir l'essence du pratique comme domaine spécifique, distinct du domaine technique-pratique de l'éthique grecque (prudence, habileté, doctrine du bonheur, etc.) – le dualisme devient donc par la suite un obstacle et un problème lorsqu'il s'agit de rendre compte de faits où l'union des opposés apparaît comme immédiate et originelle – l'action libre dans le monde phénoménal chez Kant, les sentiments de la douleur, de la faim ou de la tristesse chez Descartes.<sup>2</sup>

Spinoza reprochait déjà à Descartes d'avoir procédé, pour réunir dans la Méditation VI les éléments séparés dans la Méditation II, à ce que Fichte appelle une synthèse *post-factum*. Distinguant dans le *Traité de la réforme de l'entendement* quatre modes de connaissance, Spinoza s'intéresse plus particulièrement à ce qui distingue les deux derniers modes, le troisième reposant sur une conclusion qui consiste à inférer d'un effet sa cause, le quatrième étant la connaissance intuitive « où la chose est perçue par seule essence ou par la connaissance de sa cause prochaine. »<sup>3</sup> Or le troisième mode, quoique produisant des connaissances que Spinoza qualifie de « certaines », n'est pourtant pas le plus élevé : il est inapte à atteindre la vérité car il conserve en lui quelque chose d'inintelligible. Pour éclairer cette insuffisance, Spinoza choisit justement de faire référence au problème de l'union de l'âme et du corps dans la Méditation VI : « après avoir clairement perçu que nous sentons tel corps et aucun autre, nous concluons *clairement* que l'âme est unie au corps et que cette union est cause d'une pareille sensation. »<sup>4</sup> Pourtant, cette inférence, quoiqu'elle repose sur une donnée claire, ne fournit pas une connaissance *distincte*, ou comme le dit Spinoza,

<sup>1</sup> Descartes, Med. VI, AT IX, 64.

<sup>2</sup> « Car si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau. » (Med. VI, AT IX, 64)

<sup>3</sup> Spinoza, *Traité de la réforme...*, éd. Pléiade p. 108.

<sup>4</sup> Spinoza, *Traité de la réforme...*, *ibid.*

adéquate : car « *ce qu'est* cette sensation, *ce qu'est* cette union, nous ne pouvons pas le comprendre absolument ainsi. »<sup>1</sup> Autrement dit, c'est à juste titre que la raison infère l'existence d'une union comme étant la seule cause susceptible de rendre compte du *fait* du sentiment (pas de sentiment, donc d'affection de l'âme, sans une union et un *quasi permixtum* de l'âme et du corps) ; mais de cette cause que nous sommes contraints de poser pour que la synthèse factuelle de l'âme et du corps soit admissible, « nous ne comprenons rien »<sup>2</sup>, elle nous demeure tout à fait inintelligible, ou comme le reconnaît Descartes lui-même, « incompréhensible ». De la même manière, Kant admet dans l'Introduction de la *Critique du jugement* que le monde suprasensible et le monde sensible, séparés dans les deux premières Critiques, doivent finalement s'articuler dans une racine commune, puisque « le concept de liberté doit rendre réel dans le monde sensible la fin imposée par ses lois » : « il faut donc bien, écrit Kant, qu'il existe un fondement de l'*unité* du supra-sensible, qui est au principe de la nature, avec ce que le concept de liberté contient dans le registre pratique »<sup>3</sup>. Mais cette racine commune, cet absolu en lequel les deux absolus dégagés dans les deux premières Critiques trouvent leur unité, est dans la philosophie kantienne insondable ou inconnaissable en tant que tel. La critique que Fichte adresse à la *Critique de la faculté de juger* est la même que celle que Spinoza adresse à la Méditation VI : l'un et l'autre dénoncent l'insuffisance du procédé de l'inférence *a posteriori*, de la synthèse *post-factum*, « c'est-à-dire ce qui se produit quand, par introspection, on trouve dans la conscience deux membres d'une disjonction, et que, poussé par la raison, on comprend qu'il faut cependant qu'en soi [*an sich*] ils ne fassent qu'un, bien qu'on ne puisse nullement indiquer comment à partir de cette unité ils peuvent devenir en retour deux »<sup>4</sup>. Le propre de la synthèse *post-factum*, c'est qu'elle ne peut pas être parcourue identiquement dans les deux sens : on peut déduire le principe d'unité de la dualité donnée, mais non l'inverse – la raison est incapable d'inverser le mouvement de l'explication et de partir de cette unité pour en déduire la dualité phénoménale donnée. L'unité est par conséquent déclarée « incompréhensible » ou « insondable », ce qui signifie qu'elle est pour nous inintelligible : cet absolu insondable « peut bien *contenir* cette articulation : moi, du moins, je ne puis le pénétrer en tant que tel et concevoir médiatement les deux membres latéraux comme procédant de lui. Si je dois les saisir, il me faut précisément les saisir immédiatement comme absolus, et je demeure toujours, avant comme après, morcelé en ces trois absolus (...). Ainsi, par cette dernière pierre décisive apportée à son édifice, Kant n'a

<sup>1</sup> Spinoza, *Traité de la réforme...*, p. 108-109 (nous soulignons).

<sup>2</sup> Spinoza, *Traité de la réforme...*, éd. Pléiade p. 108 (note 1).

<sup>3</sup> Kant, KU, Introd., AK, V, 176 ; trad. fr. p. 154.

<sup>4</sup> WL 1804-II, M. p. 29.

aucunement corrigé ce que nous lui reprochons, mais il n'a fait que l'avouer franchement et le dévoiler lui-même. »<sup>1</sup>

« Dans tout système dualiste, mais particulièrement dans celui de Kant, le défaut fondamental qui le caractérise se fait connaître par l'inconséquence consistant à *réunir* ce qui un instant auparavant a été déclaré comme subsistant-par-soi, donc comme *ne pouvant être réuni (als unvereinbar)* »<sup>2</sup>. Cette opposition fondamentale du théorique et du pratique, du monde sensible et du monde suprasensible – forme moderne de l'opposition de l'âme et du corps – devait donc apparaître à Fichte comme le nœud principal de la philosophie et la raison pour laquelle le kantisme n'avait pas réussi à se constituer en système authentique. On sait que Schelling a lui aussi cherché dans les éléments dégagés par la troisième *Critique* (le phénomène esthétique, le génie, la finalité naturelle, la philosophie de l'histoire esquissée dans les §83-85...) le point d'unité dont le système total de la philosophie pourrait faire son point départ absolu. Nous n'examinerons pas ici les raisons pour lesquelles Fichte n'a pas jugé satisfaisante la solution proposée par Kant selon laquelle la faculté de juger esthétique et téléologique permet de réaliser un *passage* « du domaine du concept de la nature au domaine du concept de liberté »<sup>3</sup> ; ce qui nous importe est de faire voir que l'insuffisance de la synthèse *a posteriori* de la *Critique du jugement* conduit Fichte à définir son projet philosophique comme la recherche d'une synthèse *a priori*, de sorte que l'essence propre de la WL et ce qui la distingue de la philosophie critique, consiste

« dans l'exploration de la racine, insondable pour Kant, en laquelle le monde sensible et le monde suprasensible s'articulent, ensuite dans la déduction effective et concevable des deux mondes à partir d'un principe unique. »<sup>4</sup>

Nous sommes partis d'une opposition qui a sa source immédiate dans les *textes* mêmes de Fichte : d'un côté la WL comme théorie scientifique pure, *Lehre* contemplative et affectivement neutre, ayant pour seule tâche de retranscrire en mots la chaîne d'intuitions dans laquelle le savoir universel s'auto-déploie en sa structure systématique pour le regard du philosophe ; de l'autre, un savoir engendré et déterminé par une aspiration pratique, la WL comme choix affectif de la vie active, morale et religieuse, choix qui, par le système, cherche

---

<sup>1</sup> WL 1804-II, M. p. 20.

<sup>2</sup> Hegel, Enc. I, CP §60 (1830), GW XX, 97 ; trad. fr. p. 321.

<sup>3</sup> Kant, KU, AK V, 179 ; trad. fr. p. 157.

<sup>4</sup> WL 1804-II, M. p. 20. On trouve une définition identique de la tâche de la WL (dérivation de la dualité monde sensible/monde suprasensible à partir d'un principe unique) par exemple dans la *Seconde introduction* de 1797 (cf. SW I, 467-468 ; OCPP p. 275-276)

à se justifier et à fonder théoriquement sa tendance vitale. Ce point de départ est, nous l'avons vu, classique dans les études fichtéennes. Mais si nous avons développé cette opposition, c'est dans l'idée que, menée à terme, elle se dénoncerait elle-même comme inadéquate pour saisir l'intuition qui est à la source de la philosophie de Fichte. En révélant ainsi que la WL n'est ni philosophie théorique ni philosophie pratique, ni une synthèse après-coup et à vrai dire incompréhensible des deux, ce cheminement apagogique avait pour but d'instaurer le vrai concept de la WL en dévoilant l'impossibilité de l'atteindre en partant de la scission effective entre le théorique et le pratique. Pourtant, ce cheminement est loin d'être seulement négatif, car il permet de lever des contradictions dans la lettre des textes fichtéens : il est donc rendu nécessaire par le fait que le corpus fichtéen contient des présentations partielles et unilatérales du concept de la WL. C'est, on l'a vu, Fichte lui-même qui oppose l'introduction objective à la WL (où il n'est question que d'une analyse rigoureuse et purement théorique du concept de science comme savoir absolu) à son introduction subjective (les *Introductions* de 1797, où l'adoption du principe de l'idéalisme transcendantal apparaît comme déterminé par un acte de volonté injustifiable théoriquement). La querelle des interprétations ne peut donc être surmontée que si l'on atteint la source qui permet de résoudre l'opposition parfois flagrante entre les textes où Fichte développe tour à tour ces deux présentations de la WL, sans se soucier toujours d'en indiquer l'unité.

Nous avons supposé que toute interprétation englobante de la philosophie fichtéenne ne peut se développer sans commencer par apporter une solution à cette antinomie apparente qui est à l'origine de tant d'obscurités dans les textes fichtéens. Dans toutes les interprétations de Fichte que nous avons rencontrées jusqu'à présent, nous avons constaté la présence, au commencement du commentaire, d'une prise de position au sujet de ce problème. Ainsi, en dépit de leurs divergences, M. Gueroult et A. Philonenko s'accordent au moins sur l'idée que le motif de la méditation fichtéenne est à chercher dans le conflit existentiel, le « débat tragique », formulé aussi bien chez Jacobi que dans la 3<sup>e</sup> antinomie de la première *Critique*, entre la démonstration rationnelle et la certitude morale, entre « les exigences du cœur et les prétentions de la raison »<sup>1</sup>. Selon Gueroult le système d'Iéna ne parvient pas à unifier de façon satisfaisante ces deux exigences antinomiques, d'où les réaménagements que Fichte fait subir à ses principes à partir de 1801 et jusqu'en 1804-1806, où « le conflit du pratique et du

---

<sup>1</sup> M. Gueroult, *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 37.

génétique se résoudra par le triomphe complet de l'élément spéculatif»<sup>1</sup>. Dans cette interprétation, « dès sa formation, la WL enveloppe une antinomie où est inscrite la nécessité de ses changements futurs. » (*ibid.*, p. 151). Et le sens de cette évolution est clair : l'effort de synthèse des éléments du kantisme qui avait déterminé la réflexion de Fichte est progressivement abandonné et « la WL ou spéculation (intuition, genèse) apparaîtra finalement comme toute entière fondée en elle-même par elle-même »<sup>2</sup> et le recours à la conscience morale ou à une quelconque croyance, si marquant dans les textes d'Iéna, ne sera selon Gueroult plus nécessaire. Selon Philonenko la synthèse réalisée à Iéna penche au contraire clairement du côté d'une primauté de la foi pratique. Et si I. Thomas-Fogiel dénonce l'idée selon laquelle ce dilemme existentiel constituerait le premier moteur de la réflexion fichtéenne, c'est pour lui substituer une interprétation unilatérale qui se fonde sur l'un des deux membres de l'antinomie, en délaissant purement et simplement les textes qui pourraient contredire ce parti-pris.

Mais la difficulté à laquelle nous nous sommes heurtés, c'est qu'aucun de ces commentaires ne propose une élucidation radicale des concepts en question – le théorique et le pratique. Aussi le conflit des interprétations se meut dans une obscurité certaine, l'une mettant en avant le souci d'évidence, de preuve et de déduction rationnelle qui anime la philosophie de Fichte, l'autre sa motivation éthique, son souci de réconciliation avec le monde du sens commun, de la *doxa*, et sa visée finalement théologico-politique, mais sans que soit éclairci nulle part l'origine et le sens précis du couple conceptuel autour duquel gravite toute la querelle. Or c'est seulement la genèse de cette opposition qui peut permettre de dépasser l'antinomie dans laquelle, *volens nolens*, finissent par retomber tant d'interprétations de la philosophie de Fichte. Il nous faut atteindre le point *d'unité et de disjonction* du théorique et du pratique, cet élément synthétique originel, à partir duquel l'antithèse se constitue par décomposition, en isolant au moyen de la réflexion ce qui dans la (syn-)thèse ne fait absolument qu'un. Pour cela, nous suivrons le chemin le plus accessible, c'est-à-dire que nous nous plierons à la logique de l'entendement, qui exige de partir de termes isolés et solides, qu'elle pense par détermination et opposition. C'est l'impossibilité de penser un terme sans l'autre, l'impossibilité de le penser autrement qu'au moyen de et par l'opposé qu'il prétend exclure, qui nous indiquera le lieu où la synthèse pensée par négation des termes antithétiques, cède la place à une thèse absolue et pourtant complexe en laquelle

---

<sup>1</sup> M. Gueroult, *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 150. Sur les trois moments de l'évolution de la WL et sur la logique qui préside selon Gueroult à cette évolution, cf. notamment t. I, p. 149-153 et p. 207-211.

<sup>2</sup> M. Gueroult, *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 150.

l'entendement découvre l'origine unitaire de ce qu'il pense et continuera toujours de penser en opposition. Or

« Cela n'est possible que si l'on montre que la raison ne peut pas elle-même être théorique si elle n'est pas pratique : qu'aucune intelligence n'est possible en l'homme, s'il ne possède pas un pouvoir (*praktisches Vermögen*) et que c'est sur celui-ci que la possibilité de toute représentation se fonde. »<sup>1</sup>

Etablir cette thèse, c'est-à-dire prouver que « sans un effort (*Streben*) en général, aucun objet ne serait possible » (*ibid.*), c'est tout l'objet de la troisième partie du seul exposé de la doctrine de la science fondamentale que Fichte a jamais publié, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. C'est donc en expliquant cette œuvre que nous pourrions comprendre le sens véritable du problème que nous avons posé dans cette partie et la solution spécifique que lui apporte Fichte. Tel sera l'objet de notre troisième partie. Avant cela, il nous faudra rendre compte de la possibilité de réaliser la philosophie comme science et affronter le problème du *commencement* du système, c'est-à-dire la question du lien entre commencement subjectif et commencement objectif, que Fichte est, avant Hegel, le premier philosophe à développer de façon explicite : c'est à quoi nous nous consacrerons dans la partie suivante.

---

<sup>1</sup> GWL §5, SW I, 264 ; OCPP p. 134-135.

## **DEUXIÈME PARTIE**

### **PHILOSOPHIE ET RÉALITÉ**

**Du principe au système : la question de l'objectivité de la doctrine de la science**



## Introduction

### *Réaliser la philosophie comme science – ambiguïté du projet*

Fichte veut réaliser la philosophie comme *science* (*Wissenschaft*)<sup>1</sup>. Exprimant une aspiration et un désir plutôt qu'une connaissance et possession effectives, le nom de philosophie peut en effet être déposé à partir du moment où l'objet dont on était en quête est découvert. « Le nom de "philosophie", dans sa signification originare, rend déjà vraisemblable que l'on cherche quelque chose que l'on ne connaît pas soi-même, poussé par l'insatisfaction à l'égard de ce que l'on connaît déjà, et par un pressentiment obscur. Quand nous avons dépassé cet état, c'est à nous d'expliquer aux autres leur pressentiment et de leur dire exactement ce qu'ils veulent à proprement parler. »<sup>2</sup> Or cet objet, que « tous [les philosophes] ont, clairement ou obscurément, voulu [découvrir] »<sup>3</sup>, c'est la raison (*die Vernunft*) ou le savoir (*das Wissen schlechweg*), conçu comme identité absolue du sujet et de l'objet, unité autonome (*selbständig*), immuable (*unveränderlich*) et organique – ce que Fichte nomme encore indifféremment la science (*die Wissenschaft*) : « ce que l'on a jusqu'à présent appelé philosophie serait donc *la science de la science en général* »<sup>4</sup>. Le savoir, la science, ce que les Grecs ont appelé *logos* et les Allemands *Vernunft*<sup>5</sup> voilà l'objet de la philosophie devenue science. Derrière son apparente simplicité, ce projet recèle pourtant une ambiguïté qu'il importe de clarifier. En effet, dire que la philosophie est une *science*, est-ce affirmer que sa méthode est identique à celle des savoirs scientifiques déjà constitués, et tout particulièrement à celle de la physique – cette science qui à l'époque de Fichte est l'objet d'une admiration toute particulière pour sa capacité à conjuguer l'empirique et le rationnel, en déterminant les phénomènes particuliers de la nature sous des lois universelles ? Est-ce dire que la philosophie doit se constituer à son tour en savoir rationnel expérimental, à la manière dont Hume définit par exemple son projet dans l'Introduction générale du *Traité de la nature humaine* ? Ou est-ce en un tout autre sens que Fichte veut faire de la philosophie une science ? Nous aimerions montrer que sous cette forme binaire et exclusive, l'alternative est

---

<sup>1</sup> Les déclarations de Fichte en ce sens sont innombrables, cf. par ex. UdB, GA I, 2, 109, l. 6 (trad. fr. p. 19) ; *Rapport...*, SW II, 324 (« *die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben* ») ; trad. fr. p. 15, etc.

<sup>2</sup> *Staatslehre*, SW IV, 369 ; trad. fr. p. 61.

<sup>3</sup> WL 1804-II, 1<sup>ère</sup> conf., M. p. 8.

<sup>4</sup> UdB, GA I, 2, 118 ; trad. fr. (modif.) p. 36.

<sup>5</sup> Sur le sens et la justification de ces équivalences entre *Wissen*, *logos* et *Vernunft*, cf. la 6<sup>e</sup> conférence de l'*Initiation*, notamment AzSL, SW V, 480-481 ; trad. fr. p. 187-188, pages dans lesquelles Fichte commente le début de l'Évangile de Jean (« Au commencement était le *logos*... »).

irrecevable : car si la WL ne décalque certes pas passivement sa définition de la science de celle des sciences expérimentales, il n'est pourtant pas vrai qu'elle n'en subisse aucune influence.

Apercevant dans le projet de réaliser la philosophie comme science une ambiguïté, Heidegger en décèle très justement l'origine : le mot *Wissenschaft* n'a pas pour les penseurs de l'idéalisme allemand le sens qu'il reçoit naturellement pour nous, aujourd'hui que la domination de la technique a imposé un concept réducteur de la science comme savoir expérimental. Et Heidegger va jusqu'à affirmer que le concept philosophique de la *Wissenschaft* est à cette époque autonome et qu'il ne tire aucunement son origine des sciences particulières effectives :

« *Science*, cela signifie à l'époque de l'idéalisme allemand, d'emblée et à proprement parler, exactement la même chose que philosophie : ce savoir qui connaît les fondements premiers et derniers, et qui expose, conformément à ce savoir principiel, l'essentiel de ce que l'on peut savoir en général selon un enchaînement bien fondé. C'est en ce sens que Fichte prend le terme quand il intitule son œuvre maîtresse *Wissenschaftslehre* (science de la science). (...) Ce que l'on nomme couramment, mais seulement de nos jours, les « sciences » ne sont [au point de vue de l'idéalisme allemand] sciences que si et pour autant qu'elles sont philosophie, c'est-à-dire fondées en un savoir authentique et essentiel, et ajoutées selon ses normes. (...) Lorsque aujourd'hui, conformément au changement et au rétrécissement du concept de science, nous sommes conduits à dire que la philosophie n'est pas une science, cela ne signifie pas qu'elle est abandonnée au caprice et à l'inspiration ou à l'opinion personnelle, mais seulement que la philosophie, parce qu'elle est plus originelle, ne se laisse pas déterminer selon les normes de ce qui est dérivé. »<sup>1</sup>

L'analyse de Heidegger est intéressante à plus d'un titre. En premier lieu, elle nous apprend que si lui-même renonce à définir le savoir philosophique comme un savoir scientifique, ce n'est pas parce que la philosophie devrait abandonner son exigence de rigueur et de scientificité au sens véritable, mais seulement en raison du « rétrécissement », de la réduction historique qui a conduit le concept de science à être absorbé par celui de la science expérimentale et technique.<sup>2</sup> En second lieu – et c'est ici que l'analyse devient plus contestable – Heidegger affirme que l'idéalisme allemand ne conçoit nullement la scientificité de la philosophie sur le modèle de la scientificité déjà constituée en physique ou en mathématique. Celle-ci est au contraire dérivée et n'est selon Heidegger légitimée qu'à partir

---

<sup>1</sup> Heidegger, *Schelling*, trad. fr. p. 38-39.

<sup>2</sup> Dans la suite du cours, Heidegger procèdera à une réévaluation analogue à propos du concept de *système* : « Le fait que la question de la possibilité d'un système de la liberté ainsi que la question du système en général ne nous concernent plus d'emblée ne témoigne pas contre la question, mais uniquement contre nous-mêmes ; c'est contre nous seuls que témoignent en réalité, non seulement le fait que nous ne sachions plus rien de cette question, mais encore et surtout le fait que nous soyons menacés de voir disparaître le sérieux et le courage qui sont requis pour cette méditation. » (*Schelling*, trad. fr. p. 52)

de ce concept plus originel de la science que produit de façon autonome la philosophie. Si la science signifie « exactement la même chose » que la philosophie, c'est donc au sens où *la philosophie détermine à partir d'elle-même ce qui fait qu'un savoir est un savoir scientifique* ; c'est elle qui fixe la norme du savoir, et c'est seulement dans la mesure où les sciences particulières s'édifient selon cette norme qu'elles peuvent après coup mériter le nom de sciences. Car un simple *agrégat* de connaissances, même correctes et vraies, ne porte pas à bon droit le nom de science, comme le souligne déjà Hegel au début de la Préface de la *Phénoménologie*.

A première vue, l'idée avancée par Heidegger semble tout à fait fidèle au rapport que Fichte établit entre la philosophie et les sciences particulières (par exemple dans les §1-2 de *Sur le concept*), puisque la WL a pour tâche de *fonder* d'une part le *contenu* des principes des sciences particulières, d'autre part leur *forme* générale et commune, qui est celle de la *preuve*, de la déduction.<sup>1</sup> Et pourtant, lorsqu'il s'agit de caractériser la scientificité de la philosophie, Fichte se réfère sans cesse aux méthodes des sciences particulières constituées, et tout particulièrement à trois d'entre elles : la mathématique, la physique et la chimie.<sup>2</sup> Il se pourrait donc que la relation entre la philosophie et les sciences soit chez Fichte plus ambivalente que ne le suggère Heidegger. La philosophie appartient en effet selon Fichte, au même titre que les trois sciences citées, au genre commun du « savoir scientifique » (*Wissenschaftliches Wissen*), qui s'oppose à l'autre genre de connaissance, qualifié de « savoir historique » (*Historisches Wissen*). La question se pose donc de la façon suivante : est-ce à partir des sciences constituées ou à partir de la seule WL que le concept philosophique de *Wissenschaft* est déterminé ? La doctrine de la science a-t-elle subrepticement emprunté sa définition de la scientificité aux sciences existantes ou est-il vrai, comme elle l'affirme, qu'elle en produit d'elle-même une définition originale qu'elle applique *ensuite* aux sciences réelles pour évaluer leur conformité à cette définition idéale, comme le suggère Heidegger ?

---

<sup>1</sup> Cf. également ce passage de la 3<sup>e</sup> conférence de la WL 1804-II, où Fichte s'attache à montrer que l'évidence des principes mathématiques n'est que factuelle : la mathématique et les autres sciences particulières « ne sont pas autonomes, les principes de leur propre possibilité reposent dans une science différente et supérieure » qui est la doctrine de la science (WL 1804-II, GA II, 8, 46-48 ; M. p. 30 ; trad. fr. p. 44-46).

<sup>2</sup> Les comparaisons entre la méthode mathématique et la méthode de la WL sont innombrables dans le corpus fichtéen. Plus rares sont les références à la méthode de la physique ou de la chimie naissante. Dans la *Première introduction* de 1797, Fichte explique la méthode philosophique en la comparant avec le procédé de l'analyse et de la synthèse du chimiste (cf. EE, SW I, 449 ; OCPP p. 263). L'*Introduction à la WL* de 1810 montre longuement que la recherche du fondement (*Grund*) du savoir par le philosophe obéit formellement à la même démarche que la recherche du fondement de la chute des corps par le physicien (dans les deux cas, en physique et en philosophie, le fondement – *Grund* – recherché et découvert n'est pas une chose, *ein Ding*, mais une loi – *ein Gesetz*).

Face à cette alternative, Fichte rejette apparemment, tout comme Heidegger, le premier terme, c'est-à-dire la solution empiriste, qui aurait pour conséquence de placer le savoir philosophique sous la dépendance des sciences constituées. Mais la position de Fichte est en réalité plus complexe, et il semble qu'il y ait plutôt *une interaction entre deux critères de scientificité fondamentaux*, le premier étant propre et intérieur à la philosophie, l'autre, que la philosophie allemande s'approprie à partir de Kant, étant issu des exigences de la science expérimentale et imposé par le succès éclatant de celle-ci depuis l'époque de Galilée. Toute la difficulté est alors de savoir si et comment ces deux critères, à première vue étrangers l'un à l'autre, peuvent s'harmoniser. Commençons par les identifier.

*Axiomatique (ou systématique) et expérience : les deux critères du savoir scientifique*

En premier lieu, Fichte définit le savoir scientifique en général comme celui qui est capable de *prouver* ce qu'il affirme. C'est un savoir démonstratif, qui indique la cause, le fondement (*Grund*), le pourquoi du phénomène qu'il considère : tout savoir scientifique est un savoir du *Grund*, ce dernier étant soit le fondement qui permet d'*analyser* (l'*Unterscheidungsgrund*, ce qui fonde la différenciation de deux objets ayant par ailleurs des caractères communs), soit le fondement qui permet de *synthétiser* (il est alors *Beziehungsgrund*, fondement expliquant ce qui relie et associe deux termes qui possèdent par ailleurs des caractères opposés)<sup>1</sup> – l'analyse et la synthèse épuisant les deux méthodes possibles du savoir conceptuel, c'est-à-dire du savoir fini en général. Ce premier critère se retrouve tout au long de l'œuvre fichtéenne, chaque fois qu'il est question de définir les propriétés du savoir scientifique, comme on peut le voir en comparant par exemple les §1-2 de *Sur le concept à l'Introduction à la philosophie* de 1810. La science est ce savoir qui « possède une forme systématique, c'est-à-dire que toutes ses propositions se rattachent à un principe unique et s'unissent en lui pour former un tout. »<sup>2</sup> Le but de la forme systématique ou « liaison » (*Verbindung*) des propositions, est « de conférer la certitude à des propositions qui en elles-mêmes en sont dépourvues »<sup>3</sup>, comme le sont toujours les propositions du sens commun. C'est déjà ainsi que Platon différenciait dans le *Ménon* l'opinion vraie de la science – différence non de contenu, puisque l'opinion peut être aussi véridique que la science, mais de forme, l'opinion vraie étant incapable de justifier et de fonder son dire. La fonction propre

<sup>1</sup> Cf. GWL §3, SW I, 111 et 112-113 ; OCPP p. 31-32.

<sup>2</sup> UdB, GA I, 2, 112, l. 14-15 ; trad. fr. (modif.) p. 29.

<sup>3</sup> *Ibid.*, GA I, 2, 115, l. 30 ; trad. fr. (modif.) p. 33.

du *Grund* est donc de certifier une proposition d'abord trouvée comme contingente, c'est-à-dire reçue comme vraie mais inintelligible. A ce stade, il pourrait sembler que Fichte se contente ici de reprendre purement et simplement le critère classique du rationalisme formulé par Aristote selon lequel

« nous estimons posséder la science d'une chose (...) quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose, et qu'en outre il n'est pas possible que la chose soit autre qu'elle n'est. »<sup>1</sup>

Tandis que le savoir historique est un savoir simplement factuel, qui se borne à constater par la perception l'existence d'un donné (un savoir du *dass*, c'est-à-dire du *fait* que la chose est) ou à relier de façon tout aussi historique plusieurs données entre elles sous la pression de l'habitude, « le savoir scientifique est au contraire celui qui, dépassant la perception, se dirige vers le fondement du phénomène (*auf den Grund der Erscheinung*) »<sup>2</sup>. Tout savoir scientifique, qu'il soit philosophique ou non, est donc un savoir du *Grund*, mot qui ne désigne pas la cause au sens matériel et mécanique, mais plutôt la raison ou la loi – elle-même non phénoménale – du phénomène.

Mais le savoir scientifique se distingue encore du savoir ordinaire par un second critère, qui est celui de la *validité objective* ou encore de la *réalité*. Par là, le savoir scientifique est défini par une double opposition : au savoir pseudo-scientifique d'une part, au savoir vulgaire d'autre part. Etant un savoir du réel, le savoir scientifique s'oppose en effet aux théories qui possèdent une apparence formelle de scientificité, mais qui, tout en étant cohérentes, sont vides, dépourvues de contact avec la réalité. D'autre part, en tant que savoir qui peut être *objectivé*, et ainsi partagé, communiqué, il s'oppose au savoir ineffable et tout subjectif du sentiment ou de la sensation. Or ce qui rend possible ce partage de la science et par là son universalité, c'est qu'elle porte sur un objet extérieur, indépendant de la subjectivité incommunicable qui sépare et distingue un individu d'un autre<sup>3</sup>. Le savoir scientifique est donc *objectif* dans la mesure où il accepte de se référer à ce moyen terme extérieur qu'est

---

<sup>1</sup> Aristote, *Seconds analytiques*, I, 2, 71b. « Ce qui revient à dire, comme firent les Anciens, que la vraie science procède de la cause aux effets. » (Spinoza, *Traité de la réforme...*, §85, éd. Pléiade p. 133)

<sup>2</sup> *Einleitung 1810*, SWV, I, p. 202.

<sup>3</sup> « Ce qui est objectif, remarque Henri Poincaré dans sa critique des thèses bergsoniennes de Le Roy, doit être commun à plusieurs esprits, et par conséquent pouvoir être transmis de l'un à l'autre (...). Les sensations d'autrui seront pour nous un monde éternellement fermé. » (H. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 179) H. Arendt développe le même thème sur le plan politique : « Il peut y avoir des vérités ineffables et elles peuvent être précieuses à l'homme au singulier, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'il n'est pas un animal politique, quelle que soit alors son autre définition. Les hommes au pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde, n'ont l'expérience de l'intelligible que parce qu'ils parlent, se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes. » (*Condition de l'homme moderne*, trad. fr. p. 37)

l'expérience. La science est un savoir réel parce qu'elle est un savoir du réel : le second critère de la scientificité est donc le critère *experimental*, dès lors que l'expérience est reconnue comme la seule chose que nous ayons en partage. « C'est ce qui est parfaitement déterminé qui est en même temps exotérique, concevable, et capable d'être enseigné à tous et d'être la propriété de tous », écrit Hegel en critiquant la conception schellingienne de l'intuition intellectuelle comme « don » ou « talent » inaccessible au vulgaire. De la sorte, la voie de la science doit être cette voie objective « ouverte à tous et égale pour tous »<sup>1</sup>. On voit par là que si la philosophie doit se réaliser comme science, c'est à condition qu'elle aussi réfère d'une manière ou d'une autre son savoir à l'expérience ; qu'elle admette, autrement dit,

« qu'en dehors de l'expérience, qui est accessible à tout le monde, nous n'atteignons rien de vrai, rien de réel »<sup>2</sup>.

Il y a donc, chez Hegel comme chez Fichte, cette idée commune que « ce qui est vrai doit nécessairement être dans l'effectivité et être-là pour la perception. (...) Comme l'empirisme, la philosophie elle aussi ne reconnaît que ce qui *est* »<sup>3</sup>.

Or ces deux critères, celui de la démonstration et celui de l'expérience, sont extrêmement différents l'un de l'autre, à tel point qu'ils peuvent devenir antagoniques. Le premier, si on isole en lui la forme de la preuve, définit un type de vérité simplement logique. Si l'on se borne à lui pour définir la science, on sera conduit à dire qu'une proposition scientifique est une proposition qui est, non pas *vraie* (au sens où elle aurait une validité objective ou expérimentale, puisque la vérité est définie comme l'accord de notre pensée avec l'objectivité), mais *démontrée*. A ce point de vue, la proposition scientifique s'oppose uniquement à l'affirmation sans preuve et par ouï-dire du sens commun, mais elle ne se préoccupe pas de savoir si le contenu qu'elle énonce a une signification *expérimentale*, applicable à notre monde empirique et autre que simplement logique. Fichte est l'un des premiers philosophes à épurer ce critère et à le séparer de celui de la validité objective, jusqu'à l'interpréter dans le sens de la scientificité axiomatique : dans une axiomatique, c'est-à-dire dans une théorie déductive qui part d'un nombre déterminé de propositions non démontrées posées d'abord comme de simples hypothèses (axiomes ou postulats), « il n'est

---

<sup>1</sup> Hegel, Ph. e., Préf., GW IX, 15 ; trad. fr. p. 14.

<sup>2</sup> *Rapport...*, SW II, 332 ; trad. fr. (modif.) p. 23.

<sup>3</sup> Hegel, Enc. I, CP (1827-1830), §38, GW XX, 76 ; trad. fr. p. 299. C'est là, selon Hegel, « le grand principe de l'empirisme », que l'idéalisme supérieur reconnaît, tout en lui donnant un sens plus profond que celui du sensualisme grossier.

plus question (...) de vérité ou de fausseté, sinon au sens logique de la cohérence ou de la contradiction interne. (...) La nécessité ne réside plus que dans le lien logique qui unit les propositions, elle s'est retirée des propositions elles-mêmes. »<sup>1</sup> Ce type de scientificité est celui de la mathématique *pure* ou axiomatisée, telle qu'elle s'élabore tout au long du 19<sup>e</sup> siècle, en prenant conscience de ce qui la sépare de la mathématique *appliquée*, qui s'autorise quant à elle à garantir la vérité objective ou expérimentale de ses théorèmes en montrant qu'ils sont vérifiables dans l'expérience et qui ne dédaigne pas de prouver ses théorèmes en s'appuyant sur l'intuition – recours que l'axiomatique moderne s'interdit rigoureusement.<sup>2</sup>

Or il est remarquable de constater que Fichte a très clairement conçu l'idée d'une telle science axiomatique avant même son progressif développement mathématique au cours du 19<sup>e</sup> siècle. C'est même par cette idée que s'ouvre en 1794 le §1 de l'écrit *Sur le concept* : Fichte fait l'hypothèse d'une science qui construirait un système de propositions parfaitement logique et cohérent en s'appuyant sur une proposition de départ indémontrable. Cette idée fondamentale de l'axiomatique selon laquelle la vérité matérielle ou objective des propositions doit être « laissée de côté »<sup>3</sup> au profit de la seule exigence de cohérence et de déductibilité interne des propositions entre elles, on la trouve donc déjà au cœur du système de Fichte, dans l'affirmation que même si la doctrine de la science était dépourvue de contenu (*leer*), elle n'en conserverait pas moins une vérité formelle intrinsèque :

« L'argumentation de la doctrine de la science est valable absolument *a priori*, elle n'établit que des propositions *a priori* certaines (...). Pour celui qui n'aurait pas conscience du fait que nous postulons (...), notre science toute entière serait dépourvue de contenu, elle serait pour lui vide (*leer*), mais il lui faudrait pourtant en concéder l'exactitude formelle. »<sup>4</sup>

Comme une axiomatique, la WL affirme qu'elle ne peut pas être réfutée autrement que de façon *interne*, sur la seule base des principes qu'elle pose :

« La doctrine de la science ne peut être jugée qu'en elle-même, elle ne peut être attaquée et réfutée qu'à partir d'elle-même, par l'indication d'une contradiction, d'une inconséquence ou d'une insuffisance *internes* »<sup>5</sup>.

Une axiomatique se présente en effet toujours comme un système fermé *qui ne peut pas être critiqué de l'extérieur*, puisque son premier pas consiste à poser certaines propositions comme

---

<sup>1</sup> R. Blanché, *L'axiomatique*, p. 14-15.

<sup>2</sup> Sur cette opposition, cf. H. Poincaré, « L'intuition et la logique en mathématiques », in *La valeur de la science*, p. 28-40. La mathématique « pure » dont parle Kant est de ce point de vue tout sauf pure, c'est-à-dire axiomatique, en raison de la référence constante qu'elle fait à l'intuition.

<sup>3</sup> R. Blanché, *L'axiomatique*, p. 26.

<sup>4</sup> GWL §5, SW I, 253 ; OCPP (trad. modif.) p. 129.

<sup>5</sup> WL 1804-II, 3e conf., M. p. 31.

des postulats qu'on se refuse à discuter, l'unique question étant de savoir si la déduction qu'on mène à partir d'eux est correcte, cohérente et complète<sup>1</sup>. Rétrospectivement, le concept moderne de l'axiomatique issu de la science mathématique éclaire donc d'une lumière vive le projet de Fichte de réaliser *une science intégralement a priori*, qui ne jette pas un regard sur l'expérience.<sup>2</sup> Fichte va comme on le sait jusqu'à dire que la WL, déduction des formes fondamentales de l'expérience, est une science qui

« devrait être vraie même s'il n'y avait aucune expérience »<sup>3</sup>.

Mais cette lumière n'est que rétrospective et il serait erroné de croire que Fichte a emprunté cette conception de la systématisation axiomatique aux mathématiques ; en réalité il en est plutôt un précurseur, l'ayant formulée et appliquée à la philosophie avant qu'elle ne soit développée par les mathématiciens eux-mêmes. On peut donc considérer que ce premier critère de scientificité est *interne* à la philosophie et issu de ses exigences propres. Héritée de la tradition rationaliste (connaître scientifiquement, c'est connaître la cause, le *Grund* ou le pourquoi du phénomène), l'exigence d'enchaînement déductif reçoit chez Fichte une signification nouvelle, où la preuve prend la forme d'une chaîne fermée de déductions *a priori* à partir d'un *Grund* postulé et indémontrable ; le concept du système est défini de façon axiomatique.

### *Union des deux critères*

Or ce qui est maintenant remarquable, c'est que Fichte, tout en promouvant et en détaillant de façon extrêmement précise les règles de cette axiomatique que doit devenir la philosophie si elle veut se constituer en science (en science du savoir, *Wissenschaftslehre*) – à tel point que l'on pourrait considérer *Über den Begriff* comme l'un des premiers essais d'axiomatique de l'histoire (ce qui explique d'ailleurs son aridité et sans doute le peu d'intérêt que les commentateurs lui ont accordé) –, *repousse catégoriquement la réduction de la*

---

<sup>1</sup> « Le principe premier [de la WL] est un postulat (*ein Postulat*). De même que l'enseignement de la géométrie part du postulat qu'il faut décrire l'espace, de même, en philosophie, le lecteur ou l'auditeur doit faire quelque chose d'analogue. » (WL-NM, GA IV, 3, 344-345 ; trad. fr. p. 68)

<sup>2</sup> « Dans sa démarche, [la WL] ignore tout de l'expérience et n'y jette pas un regard ; [elle] procède à partir de son point de départ, selon ses règles propres, et sans se préoccuper de ce qui sera donné à la fin. » (EE, SW I, 446 ; OCPP p. 262)

<sup>3</sup> Voici la citation complète : « La doctrine de la science, en tant que science, ne s'intéresse nullement à l'expérience et ne considère jamais celle-ci. Elle devrait être vraie même s'il n'y avait aucune expérience (*wenn es auch gar keine Erfahrung geben könnte*) ; en ce cas il est vrai qu'une doctrine de la science ne serait pas possible *in concreto*, mais cela n'importe pas ici. » (*Précis...*, SW I, 334-335 ; OCPP (trad. modif.), p. 185)



*science, et par conséquent de la philosophie, à l'axiomatique.* Ainsi, le §1 de *Sur le concept*, après avoir commencé par décrire une science imaginaire qui procéderait de façon rigoureusement déductive en partant d'un principe indémontrable mais sans correspondant dans la réalité (« posant par exemple qu'il y a dans les airs des créatures avec des penchants, des passions et des concepts humains, mais des corps éthérés », et édifiant sur cette base « une histoire systématique de ces esprits aériens, ce qui en soi est tout à fait possible » – GA I, 2, 112 ; trad. fr. p. 30), demande si quelqu'un serait prêt à reconnaître un tel système pour une science, aussi rigoureuse soit sa chaîne de déduction.<sup>1</sup> La réponse, pour Fichte, est évidemment négative. Le premier critère, celui de la systématisme ou de la cohérence interne, est donc insuffisant pour définir la science, car une proposition peut être logiquement *démontrée* et empiriquement *fausse*, comme c'est le cas dans n'importe quel syllogisme dialectique qui procède à une déduction correcte en partant d'une prémisse erronée, ou comme on a longtemps cru que c'était le cas des théorèmes des géométries non-euclidiennes.<sup>2</sup> Le défaut de l'axiomatique est donc qu'un système peut être cohérent (vérité interne) mais dépourvu de signification réelle, de valeur objective. Au point de vue axiomatique, on considère que ce type de vérité est suffisant, ou du moins qu'il est seul compatible avec l'exigence d'a priori : « entièrement vidées de toute signification extérieure, [les mathématiques axiomatisées] ne nous apprennent strictement rien sur le réel ; leurs énoncés, purement analytiques, concernent seulement les transformations du discours »<sup>3</sup> : leur applicabilité possible à l'expérience n'est pas une condition de leur « vérité ». Pour Fichte – en cela kantien et étranger encore à l'esprit de l'axiomatique moderne – il est au contraire impossible d'accorder qu'une connaissance de ce type, en dépit de toute sa rigueur formelle et déductive, mérite le nom de *science*. Une science doit être une connaissance *réelle*, elle doit pouvoir être appliquée à l'expérience.

L'ajout du second critère, celui de l'accord avec l'expérience, de la correspondance avec le réel, apparaît donc à Fichte comme déterminant pour obtenir le concept *complet* de la science. En effet, si personne ne consent à appeler science le système décrit plus haut, reposant sur une proposition fantaisiste et impossible à valider, c'est parce qu'en dépit de sa

<sup>1</sup> « (...) reconnâtrions-nous un tel système pour une science, quelque rigoureuses qu'en puissent être les déductions et si intimement liées les unes aux autres qu'en puissent être les différentes parties ? » (UdB, GA I, 2, 112, l. 22-24 ; trad. fr. p. 30)

<sup>2</sup> Sur le rapport des géométries de Riemann et de Lobatchevsky à l'expérience et sur la difficulté de présenter dans l'intuition les axiomes et postulats sur lesquels elles reposent, cf. H. Poincaré, « Les géométries non-euclidiennes », in *La science et l'hypothèse*, p. 63-76.

<sup>3</sup> R. Blanché, *L'axiomatique*, p. 100. On sait comment les géométries non-euclidiennes furent tenues, jusqu'au début du 20<sup>e</sup> siècle, et en dépit de leur rigueur logique égale à celle de la géométrie d'Euclide, pour des jeux de l'esprit sans conséquence – jusqu'à ce qu'on découvre la possibilité de les appliquer dans la physique relativiste.

justesse formelle, de sa correction logique « il ne contient *rien* que l'on puisse savoir (*nichts enthält, das man wissen kann*) »<sup>1</sup>. L'essence de la science, en conclut Fichte, résiderait par conséquent bien plus « dans la nature (*Beschaffenheit*) de son *contenu* » que dans la forme systématique. Cette dernière n'est pas le but de la science, mais seulement un moyen dont elle se sert pour atteindre son but. La forme démonstrative est ainsi une propriété très utile mais « contingente » de la science<sup>2</sup>. La WL n'est donc pas réductible à une axiomatique, car elle se veut une

« pensée réelle (*relles Denken*) [qui] se distingue de toute philosophie formelle vide (*von aller leeren Formular-Philosophie*) »<sup>3</sup>.

Ses propositions sont vraies non seulement au sens où elles sont systématiquement déduites les unes des autres, mais aussi au sens où

« quelque chose doit [leur] *correspondre* dans notre esprit ».<sup>4</sup>

Autrement dit, ce que la doctrine de la science établit par ses déductions, ce sont bel et bien des *faits* (*Fakta*) objectifs, des faits qui surgissent de façon originaire (*ursprünglich*) et universelle en toute conscience effective, originairement, c'est-à-dire indépendamment du savoir philosophique. Ce deuxième critère, dont le §1 de l'*Über den Begriff* affirme comme on l'a vu la primauté sur le critère axiomatique de la cohérence interne, est donc reconnu par Fichte comme décisif pour définir la science. Or autant le critère axiomatique pouvait passer pour une production propre de la réflexion philosophique, autant il semble que le second critère soit directement emprunté aux sciences de la nature et particulièrement à la physique, puisque c'est par lui que la science expérimentale moderne se définit à partir de Galilée : une loi n'a pour la science moderne de valeur et de vérité scientifique que si elle peut être *appliquée* à des objets de l'expérience, donc validée par une perception effective, même si la loi ou le principe scientifique n'est pas en lui-même quelque chose de perceptible.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> UdB, GA I, 2, 113, l. 12 ; trad. fr. (modif.) p. 30.

<sup>2</sup> UdB, GA I, 2, 113, l. 12-18, pour les deux citations ; trad. fr. (modif.) p. 30-31.

<sup>3</sup> GWL, SW I, 220 ; OCPP p. 103.

<sup>4</sup> GWL, SW I, 219-220 ; OCPP p. 103 ; sur la WL comme « *reelle Philosophie* », partant d'un acte qui se produit de façon *effective* (*wirklich*), cf. également *Vergleichung...*, SW II, 451.

<sup>5</sup> On voit donc pourquoi le deuxième moment de l'analyse de Heidegger (affirmant que la scientificité philosophique n'est aucunement déterminée par « ce qui est dérivé », c'est-à-dire par le concept de science en vigueur dans les sciences particulières) nous paraît plus contestable, même si Fichte ne reconnaît pas lui-même que l'admission du critère expérimental est une influence de la science sur la pensée philosophique.

*Deux formulations du problème général de cette partie ; sens du débat avec Hegel.*

1. *Formulation du problème.* On a vu que la philosophie ne peut se réaliser comme *science* (science du savoir ou de la raison) que si elle satisfait à la double exigence de l'axiomatisation ou de la systématique<sup>1</sup> d'une part, de la coïncidence avec l'expérience ou si l'on préfère l'applicabilité au réel, d'autre part. Ces analyses nous fournissent donc un fil conducteur général pour organiser notre lecture de la philosophie de Fichte et pour formuler le problème d'ensemble qui orientera notre recherche : évaluer la réussite du projet de réaliser la philosophie comme science, c'est en effet comprendre le rapport entre le moment subjectif de la philosophie, qui est son commencement (puisque la saisie de son principe dépend d'un postulat), et son effort d'objectivation, qui réside dans le développement systématique et exhaustif de son principe. Les objections formulées contre la possibilité de la métaphysique en général et contre celle de Fichte en particulier, se ramènent en effet à la question de savoir comment l'objet de la philosophie, qui au départ n'est qu'une *pensée*, un principe hypothétique et subjectif (arbitraire), peut dépasser cet état originel et se prouver comme le principe d'un savoir et d'une expérience *réels*.

Comment la philosophie, partant d'un commencement qui est à la fois abstrait et subjectif (abstrait puisque son principe n'est d'abord qu'une pensée, subjectif car cette pensée n'est d'abord qu'un postulat), peut-elle, au cours de son développement systématique, se prouver comme un savoir *vrai, objectif*, c'est-à-dire un savoir qui *s'accorde avec l'expérience effective* et qui la fonde ? Comment le système peut-il lever l'apparence de subjectivité qui affecte ses débuts et qui menace, si elle n'est pas éliminée, de réduire l'ensemble du système de la doctrine de la science à une simple axiomatique, autrement dit à une vision du monde certes cohérente, mais dénuée de toute validité objective ? Tel est donc notre problème général, que nous pouvons formuler brièvement ainsi : *comment la doctrine de la science, savoir systématique en tant que tel sans lien avec la réalité, peut-elle néanmoins se valider comme un savoir réel ou objectif ?*

2. *Autre formulation du problème : philosophie et « vision du monde ».* Ce problème, nous pouvons le reformuler sous la forme d'une réponse à une objection : la philosophie en général et la doctrine de la science en particulier, qui se veut la seule philosophie vraie et

---

<sup>1</sup> Heidegger souligne justement la nécessité de distinguer la *systématique* (« mise en ordre ou agencement d'une matière doctrinale déjà donnée » – *Schelling*, trad. fr. p. 58) du *système* : « Toute philosophie est systématique, mais toute philosophie n'est pas système » (*ibid.*, trad. fr. p. 59). La pensée du système est selon Heidegger l'innovation propre de l'idéalisme allemand. Cette différence entre systématique (cohérence déductive) et système, nous la retrouverons plus loin dans notre lecture de *Über den Begriff*.

cohérente possible, est-elle autre chose et plus qu'une « vision du monde » (*Weltanschauung*) ? Laissant de côté le débat philosophique allemand des premières décennies du 20<sup>e</sup> siècle sur cette question, qui ne concerne pas Fichte, nous nous bornerons ici à formuler un concept de la philosophie comme « vision du monde » qui soit fonction de l'analyse du concept de science que nous venons de conduire. Dans la dernière des *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1933), Freud, s'interrogeant sur la question de savoir si la psychanalyse est une *Weltanschauung* (comme c'est selon lui le cas de la philosophie, mais surtout de la religion), donne de ce concept une définition qui, sans être parfaitement rigoureuse, correspond tout à fait à la problématique qui est la nôtre :

« une vision du monde (*Weltanschauung*) est une construction intellectuelle qui résout, de façon homogène, tous les problèmes de notre existence à partir d'une hypothèse qui commande le tout, où, par conséquent, aucun problème ne reste ouvert, et où tout ce à quoi nous nous intéressons trouve sa place déterminée. »<sup>1</sup>

Pour évaluer la pertinence de la définition de Freud, qui ne fait en l'occurrence que reprendre une définition courante en circulation à son époque, nous pouvons la comparer à la manière dont Fichte définit la tâche de la WL : la doctrine de la science se donne pour tâche d'exposer

« la solution complète de l'énigme du monde et de la conscience avec une évidence mathématique »<sup>2</sup>.

Or il est clair que, quelles que soient les inflexions qu'on lui fait subir, *le concept de « vision du monde » est opposé à celui de la science, en raison de la subjectivité qui l'habite*. Ce n'est pas *le monde* que ce type de pensée nous fait connaître – comme par exemple la physique nous fait bien connaître « le », ou du moins un certain monde objectif et matériel, c'est-à-dire un monde que nous avons en partage et sur lequel chacun agit quotidiennement –, mais *une façon de considérer* le monde, à côté de laquelle prennent place d'autres points de vue, d'autres manières de le regarder. Dans cette perspective, la philosophie ne serait au fond ni vraie ni fausse, au sens où peut l'être une proposition scientifique (il est par exemple objectivement *faux* de dire que l'accélération de la chute d'un corps dans le vide dépend de sa masse ou que la molécule d'eau contient de l'azote), mais elle serait simplement une « façon de voir » ou de considérer le monde. En ce sens, la définition de Freud est pertinente et s'applique tout à fait à la conception de la connaissance axiomatique définie plus haut : on

---

<sup>1</sup> Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, GW, XV, 170 ; trad. fr. p. 211. Freud ajoute que « la possession d'une telle *Weltanschauung* fait partie des désirs idéaux des hommes. »

<sup>2</sup> « Der Unterschriebene erbietet sich zu einem festgesetzten mündlichen Vortrage der *Wissenschaftslehre*, d.h. der vollständigen Lösung des Räthsels der Welt und des Bewusstseins mit mathematischer Evidenz. » (Annonce de la WL 1804-II, M. p. 2).

appelle « vision du monde » une connaissance qui repose sur une « hypothèse » qui « commande tout » et à partir de laquelle peut se résoudre de façon interne, cohérente et logique un ensemble de problèmes donnés. Mais en dépit de sa cohérence et de sa complétude, on objecte qu'un savoir de ce type est incapable de prouver son objectivité et sa vérité, *car l'hypothèse de départ qui commande l'ensemble ne peut pas être levée et demeure comme une présupposition arbitraire, subjective et indémontrable, si bien que cette subjectivité contamine l'ensemble du système, la totalité de ses propositions.* Définir la philosophie comme *Weltanschauung* conduit donc tout droit au relativisme, car dans une telle représentation de la connaissance

« ce que nous faisons passer pour une vérité scientifique n'est que le produit de nos propres besoins, tels qu'ils doivent se manifester dans des conditions extérieures changeantes (...). Au fond, nous ne trouvons que ce dont nous avons besoin, nous ne voyons que ce que nous voulons voir. (...) Etant donné que le critère de la vérité, la concordance avec le monde extérieur, a disparu, il est tout à fait indifférent de savoir quelles opinions nous soutenons. Toutes sont également vraies et également fausses. Et personne n'a le droit d'accuser l'autre d'erreur. »<sup>1</sup>

Or il est clair que la question de savoir si la philosophie est autre chose et plus qu'une *Weltanschauung* concerne essentiellement la doctrine de la science, et cela pour trois raisons :

a) En premier lieu, Fichte affirme que l'ensemble de son système n'est rien d'autre qu'un développement logique et une analyse exhaustive d'un principe unique posé à son commencement<sup>2</sup>. Or ce principe est indémontrable, inobjectivable, car il n'est pas quelque chose d'étant (le moi ou la raison n'est pas une chose, il ne peut être donné comme un fait). Il est de l'ordre de la certitude, de la conviction, et Fichte va jusqu'à dire dans certains textes qu'il ne peut être posé comme vrai que par un acte de *croyance* (« notre philosophie part d'une croyance et elle le sait »<sup>3</sup>). Mais développer de façon cohérente et systématique un principe indémontrable auquel on ne peut que croire, n'est-ce pas la définition même de la *Weltanschauung* ?

---

<sup>1</sup> Freud, *ibid.*, GW, XV, 190 ; trad. fr. p. 235. Freud ne prétend pas trancher la question de savoir si la philosophie est autre chose qu'une vision du monde, reconnaissant modestement « qu'il y a sans doute rarement eu quelqu'un d'aussi inapte que moi à apprécier les différents systèmes [philosophiques] » (*ibid.*, GW, XV, 189 ; trad. fr. p. 234) ; l'intérêt de son texte est plutôt de fournir une définition large et canonique du concept de vision du monde dans son opposition à la connaissance scientifique.

<sup>2</sup> Cf. par ex. la *Réponse à Schmid*, SW II, 443 : la WL n'est rien d'autre qu'une « analyse intégrale (*vollständige Analyse*) » du concept de *Ichheit* défini comme identité du sujet de l'objet ; la 2<sup>e</sup> Introd. de 1797, SW I, 473, OCPP p. 279 (« construire la philosophie toute entière sur le moi pur »), ou encore la WL 1804-II : « la philosophie toute entière consiste dans la clarification exhaustive (*Durchsichtigkeit*) » de l'Un absolu posé à son commencement (2<sup>e</sup> conf., M. p. 15 ; trad. fr. p. 31).

<sup>3</sup> SL, SW IV, 26 ; trad. fr. p. 31.

b) Par ailleurs (et cette raison se rattache directement à la précédente), Fichte affirme que la WL ne peut pas être critiquée de l'extérieur. En effet, toute critique externe implique la présupposition d'un ou de plusieurs faits sur lesquels on se base pour fonder sa critique. Or la WL a justement en propre de ne concéder aucun *fait* (*Tatsache*) comme valable absolument et sans condition, puisqu'elle se donne *un principe qui se trouve au-delà de toute factualité ou objectivité*, déduisant ensuite celle-ci à partir des conditions posées par son principe. En conséquence, la WL ne peut être

« attaquée ou réfutée à partir d'absolument aucun point ou proposition qui s'est présenté dans la vie ou dans la science jusqu'à maintenant ; car quoi que ce puisse être et aussi évident que cela puisse être, cela n'a pourtant de façon très certaines qu'une évidence *factuelle*, et la doctrine de la science n'admet rien de cette sorte de façon *inconditionnée*, mais seulement sous des conditions qu'elle détermine d'abord elle-même dans sa genèse. Celui qui désire disputer contre la doctrine de la science en prenant pour principe de telles propositions, désire l'assentiment inconditionné qui a déjà été refusé à l'avance et une fois pour toutes ; il dispute donc *ex non concessis* et se rend ridicule. »<sup>1</sup>

N'est-ce pas là refuser le critère de la concordance avec le monde extérieur, c'est-à-dire le critère de la vérité scientifique, et reconnaître que la doctrine de la science ne possède qu'une vérité logique, puisqu'elle met d'emblée « hors circuit » toute référence au domaine des faits ?

c) Enfin, l'objet de la WL (le moi absolu, le savoir) n'est pas un objet *réel*, en ce sens qu'il ne peut pas être expérimenté selon les cadres de la conscience représentative. L'objet de la WL n'est pas un fait de la conscience (un fait d'expérience) et ne peut pas le devenir : « celui qui pense pouvoir *trouver* (*finden*) le moi en tant que pur (*als rein*), celui-là se trouve assurément dans un état d'illusion psychologique »<sup>2</sup>. Le moi absolu est d'abord une abstraction (un concept abstrait) produite par un acte libre de réflexion du philosophe à partir d'un donné factuel (le fait de la conscience empirique). Or comment une abstraction peut-elle expliquer et surtout fonder, produire, le donné à partir duquel elle a été abstraite ?

On voit donc que par plusieurs de ses thèses cardinales, la doctrine de la science semble encourir le reproche d'être une *Weltanschauung* plutôt qu'une science véritable. Et de fait, c'est bien ainsi que Fichte semble caractériser la philosophie lorsqu'il distingue, dans la

---

<sup>1</sup> WL 1804-II, 3e conf., M. p. 31.

<sup>2</sup> WL 1804-II, 13e conf., M. p. 136. Cf. également WL 1811, SWV, II, p. 127 : « On s'est ainsi mépris sur la WL en pensant que, lorsqu'elle parlait d'activité absolue (*von absoluter Tätigkeit*) et de liberté, on pouvait *percevoir* intérieurement cette activité (*diese Tätigkeit innerlich wahrnehmen*), l'attraper en soi. Quel contre-sens ! La perception (*die Wahrnehmung*) donne seulement le fait (*das Faktum*), le *résultat* de l'activité (...) ; l'acte lui-même lui reste nécessairement voilé, parce que la perception n'a aucun ré-flexe [de soi]. »

5<sup>e</sup> conférence de *L'Initiation à la vie bienheureuse*, cinq conceptions ou plutôt « cinq façons de voir le monde (*fünf Ansichten der Welt*) »<sup>1</sup>. Dans la description de l'*Anweisung*, chaque *Ansicht* constitue un point de vue supérieur au précédent (les quatre premières visions du monde sont respectivement le sensualisme ou matérialisme naïf, la légalité juridique et éthique, la moralité créatrice et la religion). La science philosophique se situe au point de vue le plus élevé de la connaissance humaine, celui dans lequel le rapport de l'un au multiple peut être compris de façon génétique et réciproque. Mais en dépit de cette supériorité, il reste que le savoir de la philosophie scientifique est bel et bien défini ici comme une *façon de voir*, de saisir et d'appréhender le monde. A chaque *Ansicht der Welt* correspond, remarque Fichte, un concept différent de la réalité. Ce qui par exemple est considéré au premier point de vue comme la réalité fondamentale et ultime (les objets matériels sensibles), devient une réalité secondaire et dérivée au point de vue immédiatement supérieur (point de vue de la légalité), dans lequel c'est la loi elle-même qui devient la réalité la plus haute à laquelle on croit. De là à conclure qu'il n'existe pas de réalité absolue, mais seulement des réalités relatives – relatives au regard, à l'*Ansicht* qui se porte sur elles, puisque chaque vision pose comme corrélat de son « voir » un monde, un « vu », qui constitue pour elle toute la réalité – il n'y a qu'un pas... que Fichte semble en certains textes franchir :

« Ce n'est pas librement et de manière arbitraire que l'homme forge sa vision scientifique, mais elle est formée en lui par sa vie (*gebildet durch sein Leben*) et elle est en fait proprement la racine intime – et généralement inconnue de lui – de sa vie qui s'est extériorisée dans l'intuition. Ce que vous êtes véritablement à l'intérieur de vous-mêmes surgit devant votre regard extérieur, et vous seriez incapables de jamais voir autre chose. Pour avoir une autre vision, il faudrait d'abord devenir autre. »<sup>2</sup>

Pourtant, à côté de ces thèses qui semblent incliner la WL du côté de la *Weltanschauung* (ainsi lorsque *L'Initiation* affirme que le réel se définit comme ce en quoi le moi place son intérêt et son amour), Fichte maintient vigoureusement des affirmations absolument incompatibles avec le subjectivisme habituellement associé à l'idée de vision du monde. Il soutient ainsi constamment et tout au long de son œuvre, « qu'il n'y a qu'une philosophie (...) qui est la vraie et que toutes les autres en dehors d'elle son nécessairement fausses »<sup>3</sup> et fournit même, dans la 1<sup>ère</sup> conférence de la WL 1804-II, un critère objectif précis pour évaluer la supériorité d'une philosophie sur une autre. Ainsi, contrairement à ce que peut faire accroire le tableau du conflit indépassable de l'idéalisme et du réalisme (chacun étant

---

<sup>1</sup> AzSL, SW V, 463 ; trad. fr. p. 168.

<sup>2</sup> *Reden an die deutsche Nation*, 7e discours, SW VII, 360 ; trad. fr. (modif.) p. 187.

<sup>3</sup> WL 1804-II, 1ère conf., M. p. 9.

dans l'impossibilité de réfuter le principe et par conséquent le système de l'autre), décrit comme un conflit vital d'intérêts et de caractères, l'idéalisme transcendantal doit selon Fichte être en mesure de *prouver* sa supériorité théorique et spéculative sur les autres systèmes philosophiques. D'autre part, Fichte maintient également le critère résolument objectif de la vérité comme *concordance avec l'expérience* : c'est même ainsi, on l'a vu, qu'il distingue la WL, comme philosophie réelle, de toute philosophie formelle vide (*Fomular-Philosophie* ou *leere Philosophie*). La doctrine de la science déduit certes *a priori* et à partir de son principe, mais ce qu'elle déduit, ce sont les structures fondamentales de l'expérience, ou comme le dit Fichte, le système des représentations nécessaires de toute conscience finie : la vérité, c'est-à-dire la validité objective, de la construction philosophique peut donc être *vérifiée* et *contrôlée* après-coup, en comparant le résultat des déductions de la WL avec l'expérience effective, car les résultats que la WL déduit *a priori* à partir de son principe se présentent également *a posteriori* (c'est-à-dire sans conscience de leur loi, de leur genèse) dans toute conscience effective finie.

Notre problème directeur est à présent suffisamment déterminé : il est au fond identique à celui de la doctrine de la science lorsque celle-ci définit sa tâche principale par la question de savoir comment le moi absolu peut sortir de lui-même et atteindre quelque chose d'objectif. *Mais ce problème interne à la WL, nous l'appliquons au savoir philosophique lui-même* : il s'agit en effet de comprendre comment la philosophie peut dépasser le caractère inévitablement subjectif de son commencement pour se prouver comme un savoir objectif, une philosophie réelle et même *l'unique* philosophie réelle, puisque Fichte affirme que « la conscience commune, celle qui se présente dans l'expérience immédiate (...) constitue un système achevé et parfaitement clos qui est *entièrement le même pour tous* »<sup>1</sup>.

3. *Un débat avec Hegel.* Cette problématique revient au fond à rouvrir – ou peut-être tout simplement à ouvrir – le débat avec Hegel sur l'opposition entre certitude (*Gewissheit*) et vérité (*Wahrheit*). La critique hégélienne de la certitude immédiate s'adresse en effet, comme on l'a vu dans la première partie, autant à Fichte qu'à Schelling et à Jacobi. Car Fichte, non moins que Schelling, présente la capacité d'intuitionner l'intuition intellectuelle et d'en construire un concept, donc la capacité de penser le concept du moi ou de la *Vernünftigkeit* et d'accéder ainsi au premier principe de toute la philosophie, comme un « don » (*eine Gabe*), accordé à certains et refusé à d'autres par la même grâce que l'est le don poétique :

---

<sup>1</sup> *Rapport*, SW II, 394 ; trad. fr. (modif.) p. 77 (nous soulignons).



« Refuser absolument à un homme la capacité (*Fähigkeit*) de s'élever à la conscience de l'intuition scientifique, on ne le peut pas ; pas plus qu'on ne peut lui refuser la capacité de renaître moralement ou de devenir poète. Mais on ne peut pas davantage expliquer pourquoi ces capacités se manifestent chez l'un et non pas chez l'autre, justement parce que ces capacités et pouvoirs (*Fähigkeiten und Vermögen*) sont quelque chose d'absolument *premier* (*ein durchaus erstes*) et ne prennent pas place dans une série logiquement fondée. »<sup>1</sup>

Affirmer d'une part que l'exercice tout entier de la science philosophique dépend de l'intuition du savoir pur, du moi comme subject-objectivité, comme d'une « condition exclusive (*ausschließende Bedingung*) » (GNR, SW III, 2 ; trad. fr. p. 18), et d'autre part que cette intuition est quelque chose qui ne peut être enseigné, qu'elle est un pur « talent (*Talent*), qui semble vraiment être totalement refusé à bien des gens »<sup>2</sup>, voilà une conviction que Fichte semble à cette époque partager avec Schelling<sup>3</sup>, tandis que Hegel la repousse au contraire comme résolument non scientifique. Dans l'Avant-propos de la *Grundlage*, Fichte affirme que la WL « restera toujours inintelligible pour certains lecteurs », et cela pour une raison simple : « elle suppose le pouvoir de la liberté de l'intuition interne »<sup>4</sup>. Or ce pouvoir (le pouvoir de se penser soi-même, d'accéder au concept pur du Soi) ne peut être ni communiqué ni démontré : les âmes éprises de liberté le possèdent, celles qui aspirent à devenir libres l'acquerront un jour ; quant aux autres, réalistes incurables d'esprit et de cœur, ils semblent perdus pour la philosophie. Ce pourquoi, ajoute Fichte, « cette science se promet peu de prosélytes parmi les hommes *déjà faits* ; s'il lui faut espérer, c'est plutôt dans la jeune génération, dont les forces natives ne se sont pas encore abîmées dans la veulerie de ce siècle, qu'elle placera ses espérances. »<sup>5</sup> Cette impuissance ou cette incapacité à vivifier en soi l'intuition intellectuelle et à accéder au principe de la doctrine de la science, ne signifie pas que l'intuition intellectuelle elle-même soit réservée au philosophe. Source de toute vie consciente, elle est présente et active en chacun ; mais autre chose est de saisir et d'appréhender sous une forme conceptuelle, au moyen d'une réflexion libre, cette présence

---

<sup>1</sup> Cf. *Rapport...*, SW II, 391 ; trad. fr. (modif.) p. 73.

<sup>2</sup> GNR, SW III, 23 ; trad. fr. p. 39.

<sup>3</sup> Sur la position de Schelling en 1801 et son affirmation d'une connaissance immédiate de l'absolu, d'une intuition intellectuelle « qu'on peut seulement saisir d'un seul coup et de façon absolue » (lettre à Fichte du 3 octobre 1801), cf. E. Cattin, « Le tournant. Indications sur la Darstellung de 1801 », in Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, Vrin 2000, p. 7-26. F. Fischbach, *Du commencement en philosophie*, pp. 96-101, 123 et 224-226.

<sup>4</sup> GWL, SW I, 88 ; OCPP p. 15. Hegel affirme au contraire, on l'a rappelé, que ce n'est qu'à son premier commencement, lorsqu'elle n'est pas encore développée en tant que système, que la science « manque de l'intelligibilité universelle, et [qu'elle] a l'apparence d'être la possession ésotérique de quelques individus ». Mais la vérité comme totalité conceptuelle développée est au contraire « en même temps exotérique, concevable et capable d'être enseigné à tous et d'être la propriété de tous. » (Ph. e., Préf., GW IX, 15 ; trad. fr. p. 14).

<sup>5</sup> EE, SW I, 435 ; OCPP (trad. modif.) p. 253.

invisible. Ainsi, le « moi pur » que le sens commun et les adversaires de la WL affirment être dans l'impuissance de penser, ou qu'ils déforment et réifient lorsqu'ils croient l'avoir saisi,

« est au fondement de toute leur pensée et intervient dans toute leur pensée, car ce n'est que par sa médiation que toute pensée est effectuée. Jusqu'à ce point, tout s'enchaîne mécaniquement. Toutefois, pénétrer la nécessité ainsi affirmée, re-penser cette pensée, c'est là ce qui ne dépend pas du mécanisme : il faut à cet effet s'élever par la liberté dans une toute autre sphère, en laquelle nous ne sommes pas situés immédiatement par notre seule existence. *La doctrine de la science ne peut rien faire avec un homme si ce pouvoir de la liberté (Vermögen der Freiheit) n'est pas déjà donné et exercé. Ce pouvoir seul donne les prémisses sur lesquelles tout le reste sera édifié.* »<sup>1</sup>

Pour Hegel, il y a dans cette exigence de commencer immédiatement avec le savoir absolu<sup>2</sup> et de se débarrasser de l'opposition du sens commun en le déclarant unilatéralement faux, une forme d'« enthousiasme » incompatible avec les exigences de la science. Dans quelle mesure le jugement de Hegel est-il fondé ? Il est vrai que Fichte déclare constamment qu'il refuse de discuter avec ceux qui ne sont pas capables de comprendre le principe de la WL. Car ils veulent être convaincus et exigent qu'on leur *prouve* le principe ; or ce dernier ne peut être prouvé sans être réduit à néant : il *ne doit pas* être prouvé, car prouver la liberté ce serait la conditionner, donc la supprimer.<sup>3</sup> La WL commence ainsi en écartant sans ménagement tous ceux qui sont incapables de produire en eux-mêmes l'*Einsicht* requise pour philosopher. « Si seulement vous *saviez* que vous vivez, tout serait changé pour vous »<sup>4</sup>, lance Fichte aux « dogmatiques ». Mais précisément la capacité (*Fähigkeit*) pour un tel savoir ne peut pas être donnée de l'extérieur : chacun, même ceux qui le nient, possède le principe de la WL en lui-même, puisqu'il est le principe de toute vie consciente ; « toutefois, vous ignorez que vous le possédez ». Or « le principe de votre impuissance (*Unvermögens*) ne réside pas dans une faiblesse particulière de votre entendement, mais dans une faiblesse de votre *caractère* tout entier (*Schwäche ihres ganzen Charakters*). »<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 506 ; OCPP (trad. modif.) p. 303-304 (nous soulignons).

<sup>2</sup> « La doctrine de la science part d'une intuition intellectuelle, celle de l'absolue auto-activité du moi » (ZE, SW I, 471 ; OCPP p. 278).

<sup>3</sup> « J'ai affirmé que je n'avais aucun point commun avec certains philosophes (...). On semble tenir cela moins pour une affirmation tout à fait sérieuse que pour une hyperbole formulée dans un mouvement d'humeur, puisque l'on ne cesse d'exiger de nouveau que je *leur* prouve ma doctrine. Je dois solennellement affirmer que je prends cette déclaration au sens le plus propre et qu'elle absolument sérieuse (...). Le dogmatisme part d'un *être* comme *absolu* ; son système ne dépasse par conséquent jamais l'être. L'idéalisme ne veut rien savoir d'un être comme étant quelque chose de subsistant pour soi. En d'autres termes : le premier part de la nécessité, le second de la liberté. *Ils se situent donc dans deux mondes totalement séparés l'un de l'autre.* » (ZE, SW I, 509 (note) ; OCPP – trad. lég. modif. – p. 305. Nous soulignons la dernière phrase.)

<sup>4</sup> *Rapport*, SW II, 413 ; trad. fr. p. 93.

<sup>5</sup> ZE, SW I, 505 ; OCPP p. 302.

Hegel juge au contraire que la philosophie n'a précisément pas le droit de traiter le sens commun comme celui-ci traite la philosophie. Autrement dit, la science ne peut pas se contenter d'opposer à la certitude de la conscience naturelle – selon laquelle le moi ou la pensée est *différent* de l'être – sa propre certitude de leur *identité*<sup>1</sup> : elle a au contraire le devoir

d'« unifier un tel élément [=la conscience commune] avec elle-même, ou plutôt elle doit montrer que cet élément lui appartient et le mode selon lequel il lui appartient. »<sup>2</sup>

Que, dans sa critique de cet idéalisme qui débute en posant *immédiatement* la raison comme égale à toute réalité, Hegel englobe Fichte non moins que Schelling, c'est ce qui apparaît clairement au début de la troisième section de la *Phénoménologie de l'esprit*.<sup>3</sup> Hegel précise dans ce texte le sens de sa critique en opposant son propre idéalisme à ceux de Fichte et de Schelling. Dans ce type d'idéalisme, écrit Hegel, la conscience « assure seulement être toute réalité, sans penser conceptuellement cette affirmation »<sup>4</sup>. Qu'est-ce que Hegel veut dire par là ? Parvenue au terme de son premier parcours dialectique, la conscience se trouve immédiatement comme certitude d'être toute réalité, ce que l'idéalisme énonce par le « Je suis Je ». Dans ce résultat, la conscience se trouve donc comme étant à elle-même toute réalité, mais de façon seulement *formelle*, car le chemin qui lui montre qu'elle est aussi *en soi*, dans son contenu, toute réalité, elle l'a laissé derrière elle et l'a oublié. Dans la *Phénoménologie* au contraire, la conscience naturelle récupère ce savoir en parcourant une à une toutes les étapes de la formation de soi, au cours de ce qui apparaît au lecteur comme un « long chemin de culture ». Ce faisant, elle peut se voir elle-même *devenir* toute réalité, ou plutôt elle peut voir qu'elle-même *en soi* devient toute réalité *pour soi*. Et ainsi, elle « se démontre » comme étant vraiment ce que dans l'idéalisme de Fichte elle *croit* et *assure* seulement être, à savoir toute réalité : « Elle se démontre ainsi sur le *chemin* au cours duquel, dans le mouvement dialectique de la visée du ceci, de la perception et de l'entendement, l'être-autre disparaît comme être *en soi*, elle se démontre ensuite ainsi sur le chemin au cours duquel, dans le

---

<sup>1</sup> Cf. par ex. dans la *Seconde introduction* à la WL : « Le philosophe dit seulement en son nom : "Tout ce qui est pour le moi est par le moi" ; mais le moi [commun] lui, dit dans sa philosophie : il existe, aussi vrai que je suis et que je vis, quelque chose hors de moi qui n'existe pas par moi. » (SW I, 455, note ; OCPP – trad. modif. – p. 266).

<sup>2</sup> Hegel, Ph. e., Préf., GW IX, 23 ; trad. fr. p. 24-25. Un passage de l'Introduction de la *Phénoménologie* déjà cité résume admirablement ce thème : « La science, en effet, ne peut pas rejeter un savoir qui n'est pas véritable en le considérant seulement comme une vision vulgaire des choses, et en assurant qu'elle-même est une connaissance d'un tout autre ordre, et que ce savoir est pour elle absolument néant (...). Par une telle assurance elle déclarerait en effet que sa force réside dans son être ; mais le savoir non-vrai fait également appel à ce même fait qu'il est, et assure que pour lui la science est néant ; [or] une assurance nue a autant de poids qu'une autre. » (Ph. e., Introd., GW IX, 55 ; trad. fr. p. 68).

<sup>3</sup> Cf. Ph. e., GW IX, 132-137 ; trad. fr. p. 196-203.

<sup>4</sup> Ph. e., GW IX, 133 ; trad. fr. p. 197.

mouvement à travers l'indépendance de la conscience avec la domination et la servitude, à travers la pensée de la liberté, la libération sceptique et le combat de la libération absolue de la conscience scindée en soi-même, l'être-autre, en tant qu'il est seulement *pour elle*, disparaît *pour elle-même*. »<sup>1</sup> On peut à partir de là comprendre le reproche précis que Hegel adresse à Fichte : que la conscience se pose comme raison, c'est-à-dire comme certitude d'être toute réalité, est juste et correct, mais

« l'idéalisme, qui, au lieu de présenter ce chemin [par lequel la conscience en arrive à se poser et à se saisir comme toute réalité], débute avec cette affirmation [« Moi=Moi » ou « la raison est tout »], n'est donc aussi qu'une pure assertion qui ne se conçoit pas soi-même, et ne peut se rendre concevable aux autres. Il énonce une certitude immédiate en regard de laquelle se tiennent d'autres certitudes immédiates qui ont été perdues seulement le long de ce même chemin. C'est donc avec un droit égal que se présentent à côté de l'assertion de cette certitude les assertions de ces autres certitudes. La raison fait appel à la conscience de soi de chaque conscience singulière : Moi = Moi (...) et aucune de ces conscience de démentira cette vérité auprès de la raison. Mais, puisque la raison fonde la vérité sur cet appel, elle sanctionne par là même la vérité de l'autre certitude, de celle-ci précisément : il y a un Autre pour moi, un Autre que moi m'est objet et essence (...). C'est seulement quand la raison, comme réflexion, émerge de cette certitude opposée, que son affirmation de soi ne se présente plus seulement comme certitude et assertion, mais comme vérité ; et non à côté d'autres vérités, mais comme l'unique vérité. »<sup>2</sup>

4. *Valeur de la critique hégélienne*. Il est vrai que cette critique de Hegel – critique majeure, puisqu'elle définit en même temps le projet *positif* de la *Phénoménologie de l'esprit*, comme cheminement qui conduit la conscience naturelle de la certitude sensible subjective à la vérité objective du savoir absolu – a, pour deux raisons, de quoi surprendre un lecteur averti des textes de Schelling et de Fichte.

En premier lieu, cette critique est dans son principe quasiment identique à celle que Schelling avait déjà adressée à Fichte dans plusieurs lettres de l'année 1800 et surtout dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, paru en mars de la même année. Schelling reprochait alors à la WL de n'être qu'un idéalisme formel et de n'avoir accompli que « le plus général », en montrant que le moi = tout, mais sans montrer à l'inverse comment le tout devient = moi, c'est-à-dire comment les objets naturels mènent graduellement au développement de la conscience de soi. Pour combler cette lacune, il proposait une nouvelle présentation de l'idéalisme transcendantal décrivant le développement progressif de la conscience de soi

---

<sup>1</sup> Ph. e., « Gewissheit und Wahrheit der Vernunft », GW IX, 133 ; trad. fr. p. 197.

<sup>2</sup> Ph. e., GW IX, 133-134 ; trad. fr. p. 198.

comme une histoire constituée d'« époques », chacune correspondant à un moment de l'auto-objectivation totale du moi absolu. Enfin et surtout, le système schellingien se donnait bien pour fin de parvenir à une phénoménalisation de l'identité absolue *pour la conscience commune*, objectivation que Schelling proposait de trouver dans le phénomène de l'œuvre d'art et du génie artistique<sup>1</sup>. Et c'est dès l'*Introduction* de son ouvrage que Schelling affirme que

« la nature de la considération transcendantale (...) doit consister en une continuelle objectivation à soi-même du subjectif (beständig sich-selbst-Objekt-werden des Subjektiven). »<sup>2</sup>

Quelle que soit la réussite de l'entreprise de Schelling et la valeur de la solution à laquelle parvient le *Système de l'idéalisme*, il prouve du moins que certains thèmes essentiels de la critique hégélienne étaient déjà bien connus de Schelling. On est même en droit de penser que l'exigence de Schelling d'élaborer un idéalisme où le principe serait capable de se développer de façon objective en suivant les époques d'une histoire et de parvenir à une manifestation qui soit objective pour la conscience naturelle, n'est pas sans avoir influencé Hegel.

En second lieu, si l'on se place maintenant au point de vue de Fichte, l'opposition semble à nouveau bien moins tranchée qu'une lecture superficielle du texte de Hegel ne le laisse croire. Car d'une part, Hegel admet tout comme Fichte que le commencement de la Science apparaît d'abord, pour le sujet philosophant, comme quelque chose de subjectif, d'arbitraire, et l'un comme l'autre exigent que cette apparence de liberté ou de contingence du commencement soit levée : que le mode d'être de tout commencement philosophique soit *inévitablement* « la déficience, le manque, le défaut, l'incomplétude, en un mot, l'abstraction »<sup>3</sup>, est en réalité une affirmation commune à Fichte et à Hegel. Mais c'est la solution qu'ils donnent à ce problème qui diffère. D'autre part, Fichte reconnaît comme Hegel que le principe, le savoir absolu, qui n'est au départ qu'une certitude pour le philosophe, doit se manifester et devenir effectif, autrement dit qu'il doit *prouver sa réalité* pour la conscience naturelle ou finie elle-même. Autrement dit, l'exigence d'auto-objectivation du principe est

---

<sup>1</sup> C'est ce que montre le §3 du dernier chapitre du *Système de l'idéalisme transcendantal* : l'art « seul peut parvenir à rendre objectif, avec une validité universelle, ce que le philosophe ne peut présenter que subjectivement [dans une intuition intellectuelle] », à savoir l'identité absolue du sujet et de l'objet, de sorte qu'il faut à la fin conclure que « l'objectivité absolue n'est donnée qu'à l'art et à lui seul. » (SIT, SW III, 629-630 ; trad. fr. p. 260-261). Sur l'art comme « preuve objective » de l'identité absolue, cf. M. Galland-Szymkowiak, « "Un nouveau genre de vérité." En quel sens l'art achève-t-il le *Système de l'idéalisme transcendantal* ? », in *Archives de Philosophie*, juillet-sept. 2010, t. 73, cahier 3, p. 467-483.

<sup>2</sup> Schelling, SIT, SW III, 345 ; trad. fr. p. 12.

<sup>3</sup> F. Fischbach, *Du commencement en philosophie*, p. 149 (ce point de rapprochement entre Hegel et Fichte est discuté par l'auteur dans les p. 152-157).

présente chez Fichte aussi bien que chez Hegel, quoiqu'elle n'ait pas les mêmes implications chez l'un et chez l'autre. Toujours est-il que la WL affirme bien que le moi observé doit devenir *pour lui-même* ce qu'il n'est au commencement que *pour le philosophe* : « Le moi qui est l'objet de l'examen [philosophique] parviendra, à un moment, au point en lequel se trouve à présent le spectateur [=le théoricien de la science] ; en ce point, tous deux s'unifieront, et par cette unification, le procès circulaire (*Kreisgang*), proposé comme tâche, sera achevé. »<sup>1</sup>

Ces brèves remarques nous montrent quel usage nous devons faire de la critique hégélienne et quel fruit nous pouvons en tirer. Il ne s'agit nullement de minorer l'antagonisme des positions de Fichte, Schelling et Hegel, ni même de nier les différences de leurs problèmes de départ. Mais l'examen des textes montre que les trois penseurs ont rencontré dans le développement de leur philosophie, sur des bases propres et en aboutissant à des résultats distincts, *un problème commun*, qui est celui de la philosophie comme *science*, autrement dit la question du *système*, puisque, comme l'énonce Hegel, au nom cette fois de l'idéalisme allemand dans son ensemble, « la vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité. »<sup>2</sup> En effet, développer le concept du système, au sens rigoureux et inédit où l'idéalisme allemand l'entend et que Heidegger a parfaitement aperçu<sup>3</sup>, c'est inévitablement rencontrer la question que nous avons formulée plus haut : celle de savoir si et comment le développement systématique peut éliminer ou du moins réduire l'apparence de subjectivité de son commencement, donc prouver la valeur objective ou expérimentale de son principe. Sur cette base, nous pourrons alors montrer que Fichte a dans une large mesure *anticipé* l'objection de Hegel, et cela parce qu'il est le premier à poser en 1794 les termes de la question du système, à laquelle Hegel donne une ampleur historique et culturelle inédite sans pour autant en récuser les termes. Il n'est pas vrai que Fichte en soit resté à la simple certitude de l'intuition intellectuelle, du Je suis Je, dans lequel le moi est toute réalité mais seulement en soi. Pour autant, la solution de Fichte, c'est-à-dire le type d'objectivation du savoir absolu qu'il tente de mettre en place et par lequel la WL achève son « procès circulaire », est singulier et ne peut se ramener à celui qui caractérise le système hégélien.

---

<sup>1</sup> GWL §7, SW I, 291 ; OCPP p. 153.

<sup>2</sup> Ph. e., Préf., GW IX, 11 ; trad. fr. p. 8.

<sup>3</sup> Cf. Heidegger, *Schelling*, trad. fr. p. 48-91.

## Chapitre I : Le rapport de la spéculation à la conscience naturelle

« Je me suis moi-même en toute liberté et en toute conscience, replacé au point de vue auquel ma nature m'avait elle aussi laissé. J'admets la même chose que ce qu'elle énonce. Toutefois, je ne l'admets par parce qu'il *faut* que je l'admette, mais je le crois parce que je le *veux*. »<sup>1</sup>

*Avant-propos.* « Le corps vivant que nous reproduisons [dans la WL], c'est *la conscience réelle commune* »<sup>2</sup>. Le 18<sup>e</sup> siècle est, dans la philosophie allemande, celui de la revalorisation du point de vue de la conscience commune, qui n'est plus immédiatement accusée d'être la pourvoyeuse d'un sensualisme trompeur, source de contre-sens philosophiques, comme c'est encore le cas dans l'analyse cartésienne du morceau de cire. L'objet de ce chapitre est d'expliquer l'origine et le sens de cette réévaluation dans la philosophie de Fichte, en montrant d'abord pourquoi la philosophie scientifique doit s'intéresser à la conscience naturelle : étant l'autre de la conscience philosophique, celle-ci entretient en effet avec elle un rapport de détermination réciproque, si bien que l'horizon de la doctrine de la science est celui d'un retour à l'expérience du sens commun (§1). En assimilant l'idée que la philosophie scientifique doit s'accorder avec l'expérience, autrement dit faire retour aux convictions fondamentales du sens commun, Fichte n'adopte toutefois pas la thèse jacobienne d'une foi mystique en la réalité du monde extérieur et dans les vérités éthico-religieuses de la religion naturelle. Nous montrerons, contre l'interprétation trop jacobienne de Philonenko, que le retour à la foi est chez Fichte l'œuvre d'un savoir *scientifique* qui ouvre l'accès au fondement (*Grund*) de la croyance spontanée de la conscience. Le théoricien de la science ne peut jamais se contenter de croire. On pourra alors voir comment le thème de la réconciliation de la spéculation avec la conscience naturelle, commun aux penseurs de l'idéalisme allemand, soulève chez Fichte un problème spécifique, qui est celui de la justification du point de départ subjectif de la WL, puisque Fichte reconnaît que ce dernier n'est d'abord qu'une *croyance* (§2). Enfin, nous nous attacherons à dévoiler l'équivocité du concept de conscience naturelle, en montrant qu'elle peut désigner *d'une part* un type de conscience qui est réellement existant en tout individu raisonnable (elle est alors le point de

<sup>1</sup> Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, livre III, SW II, 256 ; trad. fr. p. 160.

<sup>2</sup> « Der lebendige Körper, den wir nachbilden, ist das *gemeine reelle Bewusstsein*. » (QA, SW V, 341 ; trad. fr. p. 139)

départ subjectif qu'il faut renverser pour atteindre le point de vue transcendantal), *d'autre part* le système complet des actes de la raison, que la WL s'efforce de décrire et de reproduire : il faut alors parler de *conscience de soi pleine et achevée* plutôt que de conscience naturelle, car cette conscience, loin d'être naturellement donnée à l'individu, est l'Idée ou l'idéal de la raison que les consciences finies visent à atteindre au cours de leur développement pratique et historique (§3). Au moyen de ces analyses, nous obtiendrons une vue plus claire du concept de nécessité hypothétique ou « d'hypothéticité catégorique », qui joue un rôle si important dans la philosophie de Fichte : il apparaîtra en effet que le tout ou le système de la conscience nécessaire que décrit la WL, s'il est nécessaire du point de vue logique ou idéal (tout dans la WL se déduit nécessairement à partir de son principe), ne se réalise pas dans l'histoire de façon nécessaire, c'est-à-dire sans le concours de l'activité libre des individus. Cette contingence inéliminable est particulièrement évidente si l'on se réfère aux parties de cette conscience nécessaire que sont l'éthique, la religion ou le droit.

### §9 – *L'intérêt philosophique pour la conscience naturelle*

Fichte est sans doute l'un des premiers philosophes à s'intéresser au point de vue du sens commun et à essayer de le décrire en tant que tel, sans le dévaloriser. Prendre en considération ce que Husserl appellera plus tard « l'attitude naturelle » (*natürliche Geisteshaltung* ou *natürliche Einstellung*), c'est tenter de retrouver le cœur de l'expérience immédiate : ce que la conscience rencontre, ce qui lui est donné, la première fois qu'elle s'éveille et se trouve. Ressaisir la conscience dans son état naturel, avant toute réflexion philosophique, c'est se demander ce que nous expérimentons lorsque nous prenons conscience de nous-mêmes et nous ouvrons à l'existence. Qu'est-ce qui, à l'origine, est pour nous présent et réel ? Autrement dit encore, comment se caractérise ce que nous appelons naturellement et sans distinction l'être ou l'existence ? L'expérience fondamentale de la conscience naturelle, c'est en effet l'expérience de l'*être*, du *monde*, ou si l'on préfère, de la *réalité*. Mais par là, rien ne nous est encore dit sur la nature et la structure de cet être, ni sur son rapport à la conscience qui l'accueille. Décrire et analyser cela, c'est donc proposer une *théorie* de l'attitude naturelle. Fichte souligne toutefois que la restitution descriptive et conceptuelle de cette expérience pure n'est pas chose aisée : car qui fera cette description ? La conscience naturelle, qui serait sans doute la mieux placée pour dire ce qu'elle est et ce qu'elle vit, ne peut apporter aucun témoignage, car dès lors qu'elle *se réfléchit*, elle cesse



d'être naturelle et ne peut plus parler en son nom. Quant au témoignage du philosophe, qu'est-ce qui nous garantit qu'il n'est pas infidèle et biaisé, et qu'il n'attribue pas sans s'en apercevoir à la conscience naturelle des éléments qui lui sont étrangers et qui proviennent de son propre savoir ?

« Bien peu d'hommes ont un sens pour l'empirie pure (*haben Sinn für reine Empirie*), et ils feraient un grand pas en avant s'ils étaient d'abord capables de savoir ce qu'à proprement parler ils *expérimentent* (*was sie denne doch eigentlich erführen*). »<sup>1</sup>

Il est par exemple faux de dire que l'homme est naturellement conscient *de ses représentations* : la pensée ou la représentation (la conscience théorique au sens général) n'est pas, contrairement à ce qu'affirment Reinhold et d'autres avec lui, un *fait* pour la conscience naturelle, et c'est donc à tort que les philosophes ont attribué cette connaissance à la conscience commune : il n'y a pas de « fait de la conscience » si l'on entend par là que la conscience serait elle-même un fait pour la conscience commune. Ce point de vue de la conscience naturelle, Fichte l'appelle le point de vue de la *vie* ou encore le point de vue *pratique*, car il est tout entier dirigé vers l'action, et l'oppose au point de vue *spéculatif*, qui est celui de la philosophie.<sup>2</sup>

*Les deux motifs de l'intérêt philosophique pour la conscience naturelle.* Pourquoi cet intérêt pour la conscience naturelle ? Il y a deux raisons à cela. La première est que la description du point de vue de la vie est l'unique point de départ qui permet de comprendre et de décrire le point de vue de la connaissance philosophique ou spéculative. Les deux points de vue forment en effet une opposition telle que *chacun ne peut être décrit et compris que par la médiation de l'autre* :

« La duplicité qui court à travers tout le système de la raison, et que fonde la duplicité originaire du sujet-objet, est ici à son plus haut degré. La *vie* (*das Leben*) est la totalité de l'être rationnel objectif ; la *spéculation* (*die Speculation*) est la *totalité* de l'être rationnel subjectif. L'un n'est pas possible sans l'autre : la *vie*, comme abandon actif (*tätiges Hingeben*) au mécanisme, n'est pas possible sans l'*activité* et la *liberté qui s'abandonne* – même si tout individu n'accède pas à la claire conscience de cette liberté ; la *spéculation* n'est

---

<sup>1</sup> *Vergleichung...*, SW II, 447.

<sup>2</sup> Cf. par ex. *Logik und Metaphysik*, GA IV, 1, 175-177, et *Briefwechsel*, GA III, 2, 392. Pour qualifier ce point de vue, Fichte parle indifféremment de « la façon naturelle de considérer les choses (*die natürliche Ansicht der Dinge*) » (*Rapport...*, SW II, 324 ; trad. fr. p. 16), de « l'entendement commun (*gemeiner Menschenverstand*) » (*ibid.*), ou « du point de vue du penser dit naturel ou commun (*Standpunkt des natürlichen und gemeinen Denkens*), (...) qui consiste à *penser des objets immédiats* », par opposition au penser « artificiel » ou « transcendantal », qui consiste à « *penser intentionnellement son penser lui-même* » (QA, SW V, 339 ; trad. fr. p. 137). Cf. également *Über den Grund...*, SW V, 179 : « Entweder erblickt man die Sinnenwelt aus dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseins, den man auch den der Naturwissenschaft nennen kann, oder vom transscendentalen Gesichtspunkte aus. »

pas possible sans la *vie*, dont elle fait abstraction. Toutes deux, la vie et la spéculation, ne sont déterminables que l'une par l'autre. *Vivre*, c'est très exactement *ne-pas-philosopher* ; *philosopher*, c'est très exactement *ne-pas-vivre* ; et je ne connais pas de plus juste définition de ces deux concepts. Il y a là une parfaite antithèse (*eine vollkommene Antithesis*), et il est tout aussi impossible de trouver un point d'unification qu'il est impossible de saisir l'X qui se trouve au fondement du sujet-objet, c'est-à-dire du moi – en dehors de la conscience que prend le véritable philosophe de l'existence pour lui des deux points de vue. »<sup>1</sup>

L'accès au champ transcendantal ou spéculatif se définit donc comme une sortie hors du point de vue pratique ou vital de la conscience naturelle ; il suppose, comme le dit parfois Fichte, un « arrachement »<sup>2</sup> à la vie. Et par cet acte de la réflexion, un monde intellectuel nouveau, inconnu du sens commun<sup>3</sup>, s'ouvre à la conscience, un « monde » où l'on ne considère plus, comme dans l'attitude naturelle, des faits, des objets donnés, mais seulement les actes spirituels qui produisent ces faits, actes qui n'apparaissent pas dans la sphère de la conscience empirique effective. La pensée à laquelle le sujet philosophant parvient par cet acte de réflexion libre est « le point *commun (der gemeinsame Punct)* de la doctrine de la science et de la conscience effective, étant ce à partir de quoi celle-là s'élève pour dépasser celle-ci »<sup>4</sup>. Autrement dit, le principe de la conscience effective vivante, empirique et individuelle, est aussi le principe de la doctrine de la science, *mais saisi dans l'abstraction de sa forme pure*. Dans la vie réelle au contraire, l'intuition intellectuelle, étant séparable de l'intuition sensible, n'est jamais conçue de façon isolée.<sup>5</sup>

Mais derechef la question se pose : pourquoi la philosophie s'intéresse-t-elle à son antithèse au lieu de se détourner purement et simplement de ce royaume de l'illusion ou de la foi naïve ? C'est que, dès lors que la philosophie se conçoit comme science *absolue*, naît pour elle une exigence nouvelle, celle de répondre à la question *de sa propre possibilité* : « la question de la possibilité de la philosophie tombe elle-même dans le champ de la philosophie »<sup>6</sup>, car la philosophie doit être, à la différence des sciences, une connaissance « auto-fondatrice »<sup>7</sup>. Devenue doctrine de la science, la philosophie doit *rendre compte de sa propre origine* ; elle doit, autrement dit, produire un concept *génétique* d'elle-même, c'est-à-

<sup>1</sup> QA, *Rappels, réponses, questions*, SW V, 343 ; trad. fr. p. 140-141.

<sup>2</sup> « *ein Losreißen* », cf. par ex. *Versuch...*, SW I, 531-532.

<sup>3</sup> La doctrine de la science « présuppose un organe sensoriel complètement nouveau, donnant naissance à un monde complètement nouveau (*eine ganze neue Welt*), qui n'existe pas du tout pour l'homme [de la conscience] ordinaire » (*Einleitung WL 1813*, p. 4).

<sup>4</sup> *Rapport...*, SW II, 363 ; trad. fr. (modif.) p. 50 (nous soulignons).

<sup>5</sup> Cf. ZE, SW I, 464-465 ; OCPP p. 272-273 (dans la vie, l'intuition intellectuelle « ne surgit jamais *seule*, comme un acte complet de la conscience. (...) elle est constamment liée avec une intuition sensible. »)

<sup>6</sup> WL-NM, GA IV, 3, 331 ; trad. fr. p. 52.

<sup>7</sup> La philosophie est « *ein Selbstbegründen* » (*ibid.*, GA IV, 3, 332 ; trad. fr. p. 53).

dire expliquer « comment l'être humain en vient à la pensée de philosopher »<sup>1</sup>. A la différence des sciences particulières, elle ne peut se contenter d'admettre son objet sans plus d'examen comme s'il s'agissait d'un « fait » (*Tatsache*) donné de façon absolue. Elle doit au contraire fonder en quelque sorte son propre fondement, son propre commencement principiel. Et cela, non pas au sens où il faudrait régresser indéfiniment dans la fondation, mais au sens où l'acte de pensée subjectif et en apparence arbitraire par lequel la conscience naturelle se sépare d'elle-même et s'élève au point de vue philosophique doit être justifié et objectivé. Ainsi, il ne suffit pas de « donner de la philosophie une simple définition, une simple formule, à laquelle s'arrête la pensée », mais il faut au contraire

« montrer génétiquement (*genetisch*) en quoi la philosophie consiste, c'est-à-dire que l'on doit montrer comment l'esprit humain en vient à philosopher. »<sup>2</sup>

La philosophie a donc besoin de se rapporter au sens commun pour comprendre sa propre essence, pour saisir en quel sens philosopher c'est « ne-pas-vivre », c'est-à-dire accomplir un acte dont l'omission ou « l'oubli » est nécessaire pour que la vie concrète et active de la conscience puisse se déployer (vivre, c'est ne-pas-philosopher).

*La théorie des trois stades de la connaissance humaine.* Le second motif qui explique l'intérêt que Fichte porte à l'attitude naturelle, tient au fait que le monde de la conscience commune, le monde sensible de la vie empirique, n'est plus dévalorisé comme il pouvait l'être dans une certaine tradition idéaliste issue du *Phédon* de Platon. On connaît le célèbre passage du §5 de la *Grundlage* qui affirme qu'« une vie effectivement réelle (*wirkliches Leben*) » est « une vie empirique dans le temps (*empirisches Leben in der Zeit*) », et qui ajoute cette pensée essentielle, qui exprime d'une certaine façon tout le protestantisme de Fichte : « une autre vie est pour nous absolument impensable (*ein anderes [Leben] ist für uns schlechterdings undenkbar*). »<sup>3</sup> C'est ici-bas et maintenant, dans le monde phénoménal du temps, que l'individu peut accéder à la seule éternité qui lui est donnée d'atteindre, celle d'une vie éthique et spirituelle de travail sur soi et pour la collectivité. La conscience naturelle

---

<sup>1</sup> *Logik und Metaphysik*, GA IV, 1, 175.

<sup>2</sup> WL-NM, GA IV, 3, 323 ; trad. fr. (modif.) p. 43 (nous soulignons).

<sup>3</sup> GWL, SW I, 279 ; OCPP (trad. modif.) p. 145. « Au point de vue pratique Fichte cherchera à substituer au dualisme de la métaphysique, qui, demeurant attachée au platonisme, sépare le monde de l'existence temporelle et le monde de l'Être ou de la Valeur, un dualisme éthique opposant le présent et l'Idéal toujours saisi comme un avenir. A beaucoup d'égards la première pensée de Fichte se présentera comme la vision "anti-platonicienne" du monde et sans doute convient-il de la définir ainsi. » (A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 73) Ici encore, l'analyse de Philonenko est juste mais unilatérale : elle ne permet par exemple pas de rendre compte du point de vue développé dans *l'Initiation à la vie bienheureuse*, où Fichte fait de l'aspiration vers l'éternel le moteur de la vie religieuse ; c'est pourquoi l'auteur parle seulement de « la première pensée de Fichte », entérinant de fait son opposition à une « deuxième » philosophie.

est assimilée par Fichte à l'âge de l'innocence (*Unschuld*), qui désigne l'état premier et pourrait-on dire *pré-historique* de l'espèce humaine. Cet état d'innocence se définit comme « l'âge de la domination inconditionnée de la raison par l'instinct (*Trieb*) »<sup>1</sup>, et correspond dans le récit religieux « au paradis du faire-juste et de l'être-juste, sans connaissance, sans effort, sans art », dans lequel « l'humanité s'éveille à la vie »<sup>2</sup>. Pourtant, l'humanité n'est pas destinée à demeurer innocente, et tant que l'homme ne transgresse pas les barrières de l'instinct protecteur, il ne peut pas réaliser son essence qui est de *devenir libre*. Or devenir libre, pour le moi, c'est poser librement, *par lui-même*, ce qu'il n'est au départ qu'*en soi*, de façon immédiate et indépendamment de son activité de conscience. En ce sens, le péché d'orgueil, qui brise cette innocence native, est aussi un commencement positif, qui ouvre la carrière d'une reprise libre de l'auto-position naturelle de la conscience : « Nous avons commencé à philosopher par orgueil, et par là nous avons perdu notre innocence ; alors nous avons vu notre nudité, et depuis nous philosophons par nécessité (*aus Not*), pour trouver notre salut »<sup>3</sup>.

Mais il y a plus important encore. L'âge de l'innocence est valorisé non seulement parce qu'il est la première étape nécessaire du déploiement de la raison et du développement de la liberté humaine, mais encore (thèse cette fois-ci proprement fichtéenne) parce qu'il indique en même temps le *but*, le point d'arrivée, auquel l'homme doit parvenir en déployant sa raison et sa liberté. Non pas qu'il s'agisse de retrouver tel quel cet état d'innocence, dans un mouvement de nostalgie que Fichte attribue à Rousseau et auquel il s'oppose de front, en raison de sa foi dans le progrès moral de l'humanité.<sup>4</sup> Mais c'est bien l'ensemble des convictions naturelles de la raison que la philosophie scientifique finira par fonder et par justifier. Il y a donc deux aspects dans le rapport que Fichte établit entre la philosophie et la conscience naturelle. Que l'attitude naturelle soit le point de *départ* de la réflexion philosophique, au sens où elle repose sur une conviction, un « préjugé fondamental », dont le philosophe doit précisément se dé-partir pour accéder au point de vue transcendantal<sup>5</sup>, c'est

<sup>1</sup> *Grundzüge...*, SW VII, 11 ; trad. fr. p. 27.

<sup>2</sup> *Ibid.*, SW VII, 12 ; trad. fr. p. 28. Cette description d'un « état de nature théorique » de l'humanité, conférant au récit de la *Genèse* son sens véritable, n'est pas propre au *Caractère de l'époque actuelle* (1804) : comme nous aurons l'occasion de le voir dans les pages qui suivent, elle se retrouve tout au long de l'œuvre de Fichte.

<sup>3</sup> « *Wir fingen an zu philosophieren aus Übermut* » (lettre à Jacobi du 30 août 1795, GA III, 2, 392-393).

<sup>4</sup> Cf. pour la discussion du « retour à l'état de nature » et du mythe de l'âge d'or perdu, la dernière conférence de *La destination du savant* et le commentaire très juste d'A. Philonenko (*La liberté humaine...*, p. 68-72). Fichte écrit notamment : « ce que nous devons devenir est peint comme ce que nous avons déjà été et on représente comme ce que nous avons perdu, ce que nous devons atteindre. » « C'est *devant nous* que se trouve ce que Rousseau et les poètes, sous l'expression d'"âge d'or" mettent *derrière nous*. » (BG, SW VI, 342-343)

<sup>5</sup> « L'unique préjugé fondamental, auquel se réduisent tous les autres, n'est autre que celui d'après lequel *il existerait des choses hors de nous* ; conviction qui, parce qu'elle ne repose sur aucune raison ou conclusion (car

une thèse à laquelle on pourrait trouver bien des antécédents : elle n'est pas propre à Fichte. Ce qui semble en revanche plus original, c'est l'affirmation selon laquelle la vision de la conscience commune constitue non seulement le point de départ mais encore le *point d'arrivée* de la connaissance philosophique. Or dans la description des trois (ou des cinq) époques de *l'histoire* humaine, ou (si l'on se place au point de vue de la théorie de la connaissance) des trois stades ou états (*Stände*) de la *connaissance* humaine<sup>1</sup>, on retrouve toujours l'idée que l'état ultime auquel doit atteindre l'humanité dans sa progression rationnelle consiste en un *retour volontaire à son état de départ*. Il ne faut toutefois pas entendre par là un retour en arrière, comme lorsqu'on est contraint de faire demi-tour après avoir découvert que le chemin dans lequel on s'est engagé était une impasse. Ce retour est plutôt l'achèvement d'un cercle ou d'un *cycle*, l'odyssée de celui qui, parti en voyage après avoir abandonné maison et patrie pour éprouver la valeur de son bien, de sa *Heimat*, retrouve au terme de son périple l'amour et les convictions qui étaient les siennes à l'origine, mais en leur conférant une valeur et un sens nouveaux. Ainsi le philosophe renoue avec le contenu des certitudes de la conscience commune, mais en le transfigurant par la lumière d'une *forme nouvelle*, celle du savoir génétique :

« Le chemin entier parcouru ici-bas par l'humanité (...) n'est rien d'autre qu'un retour au point où elle se trouvait dès le début, et ne vise rien d'autre que le retour à son origine. Simplement, l'humanité doit parcourir ce chemin en ne s'en remettant qu'à elle seule ; en s'appuyant sur sa propre force, *elle doit faire à nouveau d'elle ce qu'elle était sans aucune intervention de sa part ; et voilà pourquoi elle devait cesser d'être ce qu'elle était.* »<sup>2</sup>

En distinguant ces trois stades

I. Etat de nature de l'humanité (inconscience et règne de l'instinct) – *innocence* ;

---

il n'y a en sa faveur pas la moindre démonstration probante) et ne se laisse donc extirper par aucune preuve contraire, fait valoir des prétentions à la certitude *immédiate* alors qu'elle se rapporte à quelque chose qui est tout à fait différent de nous, qui nous est même opposé et duquel on ne comprend pas du tout comment il pénètre dans la conscience immédiate – il s'agit donc d'une conviction qui ne peut être considérée pour rien de plus qu'un préjugé – à vrai dire un préjugé inné et originaire – mais qui n'en est pas moins pour cela un préjugé. » (Schelling, *SIT*, *Meiner* p. 13 ; trad. fr. p. 10-11). Husserl qualifiera lui aussi la croyance spontanée en l'existence du monde de « préjugé universel (*universale Vorurteil*) » de la conscience naturelle (*Méd. Cart.*, §15, trad. fr. p. 80).

<sup>1</sup> Une même synthèse peut en effet selon Fichte se décomposer en *trois* (comme c'est l'usage : thèse, antithèse, synthèse) ou en *cinq* moments (c'est la structure, proprement fichtéenne, de la synthèse quintuple). Il n'y a donc pas de contradiction entre les textes où Fichte définit cinq époques de l'histoire humaine (*Caractère de l'époque actuelle*), ou cinq niveaux du savoir humain (*Initiation à la vie bienheureuse*), et ceux où il n'en définit que trois (*Logik und Metaphysik* §25, *Système de l'éthique* §16, *Destination de l'homme l. III, Staatslehre*). Fichte montre lui-même comment l'on peut passer de 3 à 5 étapes par une analyse plus poussée des étapes (ou points de vue) 1 et 2 (cf. *Grundzüge*, 1<sup>ère</sup> conf., SW VII, 8-10 ; trad. fr. p. 25-27 et *Reden an die deutsche Nation*, SW VII, 306 ; trad. fr. p. 108-109).

<sup>2</sup> *Grundzüge*..., SW VII, 12 ; trad. fr. p. 28 (nous soulignons).

II. Etat du doute, de la recherche (*philo-sophie*) – *péché* ;

III. Etat de la science (doctrine de la science), de la perfection ou de l'achèvement de l'homme et de la connaissance – *salut* ;

et en soulignant que le troisième, celui de la science philosophique achevée, permet à l'homme de se réinstaller librement et en pleine connaissance de cause dans l'état de la conscience naturelle, *Fichte définit donc l'horizon de la WL comme celui d'un retour à l'expérience*. Par la science, l'humanité se rend capable de fonder la vérité du point de vue de la pensée commune. Elle est ainsi reconduite par la science à son point de départ, que le doute lui avait fait quitter :

« La troisième époque est celle de la philosophie [comme science], où l'homme se trouve ramené à la foi en l'expérience (*zu dem Glauben an die Erfahrung*) ; par la philosophie, l'humanité se trouve pour ainsi dire redéposée à l'endroit dont elle était partie. »<sup>1</sup>

### §10 – *Le sens fichtéen de la réconciliation de la philosophie avec la conscience naturelle*

*L'interprétation d'A. Philonenko et ses limites.* « On a admis la thèse hégélienne : "Le principe absolu (...) est, dans la philosophie de Fichte (...) l'intuition intellectuelle. C'est pourquoi la philosophie de Fichte est un authentique produit de la spéculation." L'autorité de Hegel fut immense ; l'idée fichtéenne de la philosophie comme reconnaissance de la vérité de la conscience commune est absente de la plupart des interprétations. On a cru que le projet de Fichte était spéculatif. »<sup>2</sup> Alexis Philonenko est sans doute le premier commentateur à avoir relevé chez Fichte l'importance de la thématique « anti-métaphysique » (au sens où l'on peut dire que la *Dialectique transcendantale* kantienne est anti-métaphysique<sup>3</sup>), et il n'est pas illégitime de penser que le service majeur que son interprétation a rendu à la compréhension de la WL tient au fait d'avoir mis en valeur le projet de Fichte de faire de la Science l'ouvrière d'un retour au monde de l'expérience. Comparant, au chapitre V de son ouvrage, les

<sup>1</sup> *Logik und Metaphysik*, GA IV, 1, 193. Remarquons déjà ici, avant d'y revenir plus loin, une certaine proximité avec la manière dont Husserl décrit le résultat de l'entreprise phénoménologique : « L'injonction delphique γῶθι σεαυτὸν a reçu une nouvelle signification. La science positive est perdue dans le monde. Il faut d'abord perdre le monde avec l'épochè pour le regagner ensuite dans l'automéditation transcendantale. » (Husserl, *Conférences de Paris*, in *Méd. Cart.*, trad. fr. p. 41).

<sup>2</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 93.

<sup>3</sup> « On peut penser sans crainte d'être sérieusement contredit que les "Principes" furent surtout influencés par la Dialectique transcendantale kantienne. » (A. Philonenko, *ibid.*, p. 60)

conceptions fichtéenne et schellingienne de l'intuition intellectuelle en 1795-1797, A. Philonenko assimile leur opposition à celle de « la δόξα et [de] la θεωρία », et précise : « Fichte aussi désire le salut – mais le salut n'est pas au-delà de l'existence empirique ; le salut est l'existence temporelle liée au devoir. (...) la déchéance est plutôt [pour Fichte] le refus du temps et de l'histoire, la fuite dans une illusoire éternité (...) »<sup>1</sup>. Cependant, A. Philonenko tire de ce thème indiscutablement fichtéen de la philosophie comme retour à l'expérience, une interprétation *globale* du projet fichtéen qui nous paraît discutable et réductrice. Car, sans même considérer le fait que ce que Philonenko présente au chapitre V comme la position générale de Schelling ne vaut que pour les textes de l'année 1795 (Schelling élaborant, dès 1796-1797, dans ses *Traité pour éclaircir l'idéalisme de la doctrine de la science*, et plus encore en 1800, au chapitre I du *Système de l'idéalisme transcendantal*, une conception de l'intuition intellectuelle bien plus riche et subtile, qui assimile le résultat des analyses fichtéennes et résiste en tout état de cause aux critiques que Philonenko adresse au texte du *Vom Ich* et des *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*<sup>2</sup>), c'est le sens même que Philonenko attribue à l'idée de la philosophie comme « justification de la δόξα » qui pose problème. Encore une fois, il ne s'agit pas de nier les textes sur lesquels s'appuie Philonenko, textes dont il faut relever qu'il a été le premier à les mettre en lumière et en valeur. Non seulement les remarquables passages de Fichte cités dans *La liberté humaine* (par exemple aux pp. 42-43 et 60-61) témoignent incontestablement d'un aspect essentiel du projet fichtéen, mais nous pourrions sans peine en signaler bien d'autres, par exemple les deux suivants, qui ne sont pas moins significatifs. La WL, écrit Fichte, affirme

« qu'en dehors de l'expérience, qui est accessible à chacun, nous ne possédons en général rien de vrai ni de réel (*nichts Wahres und Reelles haben*) » ; « l'esprit intime et l'âme de ma philosophie est que l'homme ne possède rien d'autre que l'expérience (*der Mensch hat überhaupt nichts, denn die Erfahrung*) ; et tout ce à quoi il parvient jamais, c'est par l'expérience, par la vie même qu'il y parvient. Tout son penser, qu'il soit scientifique ou non, commun ou transcendantal, part de l'expérience pour y retourner. La vie seule a une valeur et une signification absolue. Penser, imaginer, savoir, n'ont de valeur que dans la mesure où ils se rapportent à ce qui vit, où ils en viennent et où ils visent à y retourner. »<sup>3</sup>

De la même façon, Fichte écrit en 1799 :

<sup>1</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 92.

<sup>2</sup> Sur la position de Schelling dans les *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, on se reportera au chap. IV de l'ouvrage d'E. Cattin, *Transformations de la métaphysique. Commentaires sur la philosophie transcendantale de Schelling*. Et, pour une lecture plus équilibrée et approfondie de la relation de Schelling aux concepts fichtéens de l'intuition intellectuelle et du moi absolu en 1795, dans le *Vom Ich*, le chap. II, p. 55-69 du même ouvrage.

<sup>3</sup> *Rapport...*, SW II, 333-334 ; trad. fr. (modif.) p. 23-24.

« Notre *penser* philosophique ne signifie rien, et n'a pas le moindre contenu ; seul le penser *pensé* dans ce penser signifie et possède un contenu. Notre penser philosophique est uniquement l'instrument par lequel nous composons notre ouvrage <i.e. la reconstruction idéale, *a priori* ou déductive, de la structure fondamentale de la conscience naturelle>. Si *l'ouvrage est achevé* <donc une fois la conscience commune déduite et justifiée par le raisonnement philosophique>, alors *l'instrument* <i.e. la WL en tant qu'elle est *dargestellt*, c'est-à-dire communiquée dans une forme imparfaite, au moyen de *mots*> *peut être jeté*. »<sup>1</sup>

La philosophie peut être « jetée » ? Il serait tentant de faire dire ici à Fichte tout autre chose que ce qu'il a en vue, et il importe d'examiner soigneusement cette proposition paradoxale, car c'est en ce point que la thèse de Philonenko selon laquelle la WL, ramenant le penseur au monde de l'expérience, met fin à la philosophie, peut nous induire en erreur. En effet, la dernière citation de Fichte n'implique pas une conception utilitaire de la philosophie, selon laquelle elle serait bonne à jeter aux orties une fois qu'elle a rendu les services qu'on attendait d'elle. Cette phrase (« si l'ouvrage est achevé, alors l'instrument peut être jeté ») doit bien plutôt être comprise à partir de l'exigence souvent réitérée par Fichte, selon laquelle comprendre et posséder la WL c'est devenir en quelque sorte identique à elle : *être* ou *faire* la WL, et non plus simplement l'*avoir*, dans une représentation d'ordre théorique, qui nous laisse toujours extérieur à ce que qu'elle re-présente. Il est donc vrai qu'il y a, au terme du parcours spéculatif, quelque chose dont on peut se débarrasser, quelque chose qui peut être « jeté ». Toutefois, *ce n'est pas le savoir philosophique lui-même*, mais seulement son *exposition*, sa *Darstellung*, c'est-à-dire sa *lettre*, son squelette. Et si l'on doit se débarrasser de l'exposition inévitablement particulière et déformante de la WL, ce n'est pas pour tourner le dos à la science, mais bien plutôt pour ne faire plus qu'*un* avec elle, avec le savoir vivant de la doctrine de la science<sup>2</sup>, dans l'unité d'une *conscience*, d'un savoir, qui est en même temps de façon immédiate une *activité* ou une tendance à l'action pratique réelle. Ainsi la WL finit bien par nous reconduire et nous replonger dans la vie empirique concrète, mais animés d'une conscience et d'un savoir nouveaux qui métamorphosent le sens de notre agir en ce monde. Car c'est

« la *vie* qui est but, en aucun cas la spéculation (*das Speculiren*) ; celle-ci n'est que moyen (*nur Mittel*). Et elle n'est pas même le moyen de *former* la vie (*das Leben zu bilden*), car elle appartient à un tout autre monde, et pour qu'une chose prétende avoir de l'influence sur la

---

<sup>1</sup> QA, SW V, 341 ; trad. fr. p. 138 (la dernière phrase est soulignée par nous : « *ist das Werk fertig, so wird das Instrument als unnütz weggeworfen*. »). Les éclaircissements entre crochets sont ajoutés par nous.

<sup>2</sup> « Celui qui possède la WL (...) n'en parle plus, mais il la vit, l'accomplit et la met en œuvre dans tout son savoir restant. Au sens strict, on ne la *possède* pas, mais on l'*est* (*der Strenge nach hat man sie nicht, sondern man ist sie*), et personne ne la possède avant d'être lui-même devenu [identique à] elle. » (WL 1801-1802, M. p. 16 ; trad. fr (modif.) p. 37.)



vie, il lui faut elle-même provenir de la vie. L'activité spéculative est seulement le moyen de reconnaître la vie (*das Leben zu erkennen*). »<sup>1</sup>

L'idée d'un « retour à l'expérience », d'une « justification de la doxa » ou d'une « réconciliation de la spéculation avec la conscience naturelle », quelle que soit la manière dont on la formule, est donc de toute évidence fondée dans le corpus fichtéen. Il semble ainsi légitime d'affirmer comme le fait Philonenko que « l'esprit de la première philosophie de Fichte [celle de Iéna] (...) ne tend qu'à légitimer la vie empirique de l'homme dans le temps. Fichte a très clairement affirmé que tout le travail de la réflexion philosophique se résumait en une seule tâche : justifier la δόξα. En 1794 le problème de l'existence d'autrui n'apparaît nullement susceptible de constituer le point de départ d'une philosophie spéculative ; il s'agit seulement de montrer que l'entendement commun a raison d'affirmer la réalité absolue de la communauté humaine et de comprendre le monde comme il le fait. »<sup>2</sup>

Mais par ces expressions (« retour à l'expérience », « justifier la δόξα »...) nous apprenons en réalité bien peu de choses, car tant que l'on ne prend pas la peine d'explicitier le contenu concret de cette δόξα à laquelle la WL est censée reconduire le penseur, nous n'avons affaire qu'à une généralité vague, qui semble contredire de front d'autres affirmations pourtant bien connues de la philosophie fichtéenne et que l'interprétation de Philonenko laisse dans l'ombre. Ces textes suffisent-ils à faire de Fichte un « anti-métaphysicien », un penseur de la « fin de la philosophie »<sup>3</sup>, affirmant que « l'homme ne possède rien en dehors de l'expérience » ? Mais c'est pourtant le même philosophe qui s'irrite contre la « stupidité » de l'affirmation de Nicolai selon laquelle « on ne peut rien savoir sinon au moyen de l'expérience » ; car, corrige immédiatement Fichte,

« par l'expérience (*durch Erfahrung*) on ne peut vraiment rien savoir ; c'est que le simple *datum* de l'expérience doit d'abord être abandonné, s'il doit avec nous parvenir à un Savoir. »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> QA, SW V, 342 ; trad. fr. (modif.) p. 140.

<sup>2</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 42. Et p. 43 : « On ne doit pas hésiter à souligner très clairement comment le problème que Fichte se propose de résoudre est nécessairement lié à une valorisation du monde de la conscience commune. En s'appliquant à la démonstration de l'existence d'autrui, Fichte tentait de retrouver ce qui est le plus quotidien. » (Cf. également *ibid.*, p. 58-59).

<sup>3</sup> Cf. J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, t. I p. 165. Dans le développement qu'il consacre au « Paysage intellectuel de l'idéalisme allemand (p. 123-182), J. Rivelaygue reprend et accentue le prisme juridique et « anti-métaphysique » de l'interprétation de Philonenko : « (...) la doctrine de la science met fin à la philosophie. Et la seule tâche qui reste est de transformer, de créer une communauté humaine régie par le droit. (...) La seule fin de la philosophie est de se supprimer comme spéculation (...). On trouve donc chez Fichte une dialectique entièrement abstraite et très difficile, pour arriver à cette conclusion qu'il n'y a pas lieu de philosopher. » (*Leçons...*, t. I, p. 167-168)

<sup>4</sup> WL 1801-1802, *Meiner* p. 13 (note) ; trad. fr. p. 35 (note).

De même, les *Introductions* à la WL de 1797 définissent la WL comme *métaphysique*, c'est-à-dire comme une connaissance qui s'élève *au-delà* de l'expérience du savoir commun, et précise même que « l'objet de la philosophie se trouve nécessairement en dehors de toute expérience (*außer aller Erfahrung*) »<sup>1</sup>. Inutile de poursuivre plus loin l'énumération des textes dans lesquels Fichte déclare qu'une connaissance supra-sensible ou *a priori* est non seulement possible, mais qu'elle forme le cœur et le but du savoir philosophique : autrement dit, que

« la pensée supérieure proprement dite (*das eigentliche höhere Denken*) est celle qui, sans aucun secours du sens externe, et sans aucun rapport avec ce sens, se crée à elle-même son objet purement spirituel (*sein rein geistiges Objekt*) en le tirant uniquement d'elle-même. »<sup>2</sup>

Ces quelques passages suffisent à montrer que l'on pourrait aussi bien s'appuyer sur la lettre du corpus fichtéen pour dresser de sa philosophie un tableau tout à fait opposé à celui de Philonenko : celui d'une philosophie résolument spéculative et métaphysique, contredisant de front certaines des convictions les plus naturelles du sens commun, comme celle selon laquelle « le sens externe seul est la source de toute la réalité, et toute notre connaissance se fonde uniquement sur l'expérience », affirmation que Fichte qualifie dans l'*Initiation* de « contresens absurde »<sup>3</sup>. Il est donc impératif, si l'on veut dépasser la contradiction des citations et le simple conflit de formules, de pénétrer le sens *concret* de cette « loi des trois états » qui se présente comme un cycle qui ramène *d'une certaine façon* le chercheur à son point de départ. Pour y parvenir, il nous faut discuter trois difficultés ou aspects contestables de l'interprétation de Philonenko.

*Le retour de la WL à la croyance comme reprise ou génétisation scientifique de celle-ci.*

La première difficulté, déjà relevée, est que lorsqu'il s'agit de définir le sens de ce « retour à la doxa » où il voit la véritable fin de la philosophie fichtéenne, A. Philonenko reste pour le moins évasif. Les rapprochements qu'il opère avec Jacobi et Luther indiquent cependant qu'il conçoit cette doxa comme celle de la foi morale et religieuse naïve : « (...) Fichte estime à beaucoup d'égards que le vrai et le quotidien sont une seule et même chose. Ce qui lui paraît rare, singulier, extraordinaire même, c'est la métaphysique dogmatique. La vérité est en revanche bien commune. Aussi bien dans une certaine mesure Fichte n'avait rien à dire de remarquable. Etendant en 1794 la méthode transcendantale à la justification de la δόξα, Fichte

---

<sup>1</sup> EE, SW I, 425 ; OCPP (trad. modif.) p. 246.

<sup>2</sup> AzSL, 3e conf., SW V, 436 ; trad. fr. p. 137.

<sup>3</sup> Cf. AzSL, 3e conf., SW V, 435 ; trad. fr. p. 136.

ôtait au philosophe le droit d'être original. »<sup>1</sup> Selon Philonenko, le savoir spéculatif vise purement et simplement à *s'anéantir* dans la foi<sup>2</sup>. Or il semble qu'il s'agisse là de la confusion que nous avons relevée en commentant plus haut le passage de la *Querelle de l'athéisme* : ce qui doit être supprimé ou dépassé, c'est seulement l'expression ou l'exposition conceptuelle, nécessairement paralysante et mortifère, de la WL, mais non pas la WL elle-même en tant que savoir scientifique actif, actualisé dans une vie pratique attentive. Autrement dit, Philonenko minore grandement le fait que le troisième état de la connaissance ne peut nullement être assimilé au premier : *le retour au commencement n'est pas un retour en arrière*. Que la conscience humaine ait ou non réellement connu un âge d'innocence<sup>3</sup>, ne doit pas masquer l'essentiel, qui est que cet état hypothétique est de toute façon *irrécupérable*, car « celui qui s'est jamais laissé entraîné au doute philosophique ne peut plus être ramené en arrière. »<sup>4</sup> Il n'y a donc pas de retour possible au premier état, celui la foi naïve en l'expérience et en la valeur de nos convictions naturelles. En outre, même s'il était possible, ce retour ne serait de toute façon pas rationnellement souhaitable, car il n'est pas dans l'ordre de la destination de l'homme. En effet, le but de l'homme en tant qu'être rationnel, c'est

« d'ajouter foi en sa conscience *de façon fondée (aus Gründen)*, comme il le faisait auparavant par instinct de raison. (Le but entier de la formation de l'homme (*Bildung des Menschen*) est de faire de lui par le travail <i.e. par la liberté> ce qu'il était auparavant sans travail). »<sup>5</sup>

La différence tient donc au fait que le troisième et dernier stade de la connaissance humaine est donc tout autant, et même davantage, celui de la science que de la croyance, alors que le premier est celui de la foi seule, aveugle et instinctive. Or c'est justement cette articulation entre la science et la croyance que l'interprétation de Philonenko ne permet pas de penser, parce qu'elle a tendance à maintenir entre les deux termes une opposition fixe, comme c'est

---

<sup>1</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 123. « (...) les implications du problème de l'existence d'autrui conduisirent Fichte à une position véritablement extrême, en laquelle le philosophe, reconnaissant qu'il n'existe pas de second monde et qu'il n'est pas non plus de "Logos", se résigne à défendre le discours de la conscience commune, si grande que puisse lui en paraître la platitude. » (*Ibid.*, p. 59) Et p. 43 : « En s'appliquant à la démonstration de l'existence d'autrui, Fichte tentait de retrouver ce qui est le plus quotidien. Dans la mesure même où sa première philosophie est dominée par le problème de l'existence d'autrui, on doit affirmer que son résultat n'est pas philosophique. Et en fait, dire qu'autrui existe et que nous communiquons, c'est là une affirmation qu'il peut être difficile d'établir philosophiquement, mais qui, en elle-même, n'est assurément pas philosophique. »

<sup>2</sup> La conclusion de l'ouvrage, p. 339-340, est à cet égard significative.

<sup>3</sup> « Nous n'affirmons pas qu'un tel état [celui de l'innocence] se présente dans l'histoire. » (*Logik und Metaphysik*, GA IV, 1, 193)

<sup>4</sup> WL-NM, GA IV, 3, 326 ; trad. fr. p. 45.

<sup>5</sup> WL-NM, GA IV, 3, 326 ; trad. fr. (modif.) p. 46 (nous soulignons). « C'est la destination véritable de l'espèce humaine sur terre que de se rendre *elle-même, librement*, semblable à ce qu'elle est proprement dès l'origine. » (*Reden...*, 3<sup>e</sup> discours, SW VII, 306 ; trad. fr. p. 109)

aussi le cas dans l'interprétation d'I. Thomas-Fogiel, qui promeut à l'inverse la science contre la croyance. Il est clair que le but est bien pour Fichte *d'atteindre la science* (« il y a en l'homme un besoin de science (*ein Bedürfniss nach Wissenschaft*), et la WL se fait fort de le satisfaire »<sup>1</sup>). Mais toute la difficulté est de comprendre en quel sens cette science est *la science d'une croyance*, le savoir du fait et du pourquoi de la foi en certaines choses :

« Je me suis moi-même, en toute liberté et en toute conscience, replacé au point de vue auquel ma nature m'avait elle aussi laissé. J'admets la même chose que ce qu'elle énonce. Toutefois, je ne l'admets pas parce qu'il faut que je l'admette (*weil ich muss*), mais je le crois parce que je le veux (*sondern ich glaube es, weil ich will*). »<sup>2</sup>

Comment Fichte peut-il affirmer *à la fois* que la science philosophique ramène finalement le penseur dans la croyance en l'expérience *et* que la croyance n'est propre qu'au 4<sup>e</sup> point de vue, celui de la religion, tandis qu'elle disparaît au 5<sup>e</sup> et ultime point de vue de la connaissance, celui de la science philosophique ?

« La religion sans la science est simple croyance (*blosser Glaube*), bien que pourtant inébranlable : la science supprime toute croyance et la transforme en un voir (*verwandelt ihn in Schauen*) »<sup>3</sup>.

Il nous semble que le plus important, pour comprendre la position propre de Fichte, est justement de ne pas privilégier trop vite un terme de l'antinomie (science/croyance) au profit de l'autre, mais de maintenir au contraire le plus longtemps possible leur tension et leur équilibre, jusqu'au moment où nous serons en mesure d'examiner le point de rencontre, d'unité synthétique, que Fichte affirme avoir découvert. Aussi nous n'opposerons pas le point de vue de la croyance, du « retour à l'expérience », et le point de vue du savoir absolu, comme si cette opposition traduisait l'antagonisme de deux philosophies (avant 1801, après 1801) que Fichte n'aurait pas réussi à unifier (affirmation qui pourrait bien constituer un point de convergence paradoxale entre l'interprétation hégélienne de Gueroult et l'interprétation kantienne-jacobienne de Philonenko). Mais nous y verrons plutôt l'expression d'une antithétique qui impulse dès l'origine le projet fichtéen et dont la doctrine de la science présente une solution qui demeure identique de 1794 à 1813.

*Contre une coupure de l'œuvre de Fichte en deux philosophies.* La foi rationnelle dans l'expérience, c'est-à-dire dans les représentations nécessaires de la conscience, à laquelle parvient la WL, n'est donc pas assimilable, contrairement à ce que suggère Philonenko en

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, GA IV, 3, 326 ; trad. fr. p. 46.

<sup>2</sup> DH, I, III, SW II, 256 ; trad. fr. p. 160.

<sup>3</sup> AzSL, 5<sup>e</sup> conf., SW V, 472 ; trad. fr. (modif.) p. 178.

certains passages<sup>1</sup>, au *salto mortale* anti-rationnel par lequel Jacobi caractérise sa « non-philosophie ». Mais surtout – c’est le second point faible de cette interprétation – il n’est pas exact de limiter comme le fait Philonenko ce projet de retour à la vérité de la conscience commune à la seule période d’Iéna et d’affirmer que Fichte a voulu « s’affranchir de cette chaîne à partir de 1800 »<sup>2</sup>, validant ainsi, et quoiqu’en dise Philonenko, l’opposition courante entre une première philosophie de Fichte kantienne, critique, soucieuse de distinguer le moi absolu de l’Absolu qu’elle déclare inconnaissable, et une seconde philosophie qui outrepasserait ces limites et retomberait dans un nouveau dogmatisme en posant résolument Dieu ou l’Absolu à son principe et en faisant du moi absolu un terme dérivé.<sup>3</sup> Or, puisqu’ici la seule preuve que Philonenko avance est textuelle, il suffit pour la réfuter de lui opposer qu’on trouve aussi bien dans des textes tardifs l’affirmation dont il fait la caractéristique de la seule période d’Iéna. Ainsi Fichte écrit-il dans la *Doctrine de la science* de 1811 : « La WL prend fin dans l’intuition bien connue, celle qui s’impose, par son être seul, à chaque être connaissant, [càd] dans le monde sensible extérieur (*äussere Sinnenwelt*). »<sup>4</sup> L’objectif d’une réconciliation de la philosophie avec le sens commun persiste inchangé jusque dans les exposés spéculatifs tardifs.<sup>5</sup>

*Le thème de la réconciliation avec la conscience naturelle comme thème commun et point de rencontre des philosophies de l’idéalisme allemand.* Comme on l’a rappelé plus haut, le chapitre V de *La liberté humaine* établit une opposition tranchée entre le projet philosophique de Fichte et de Schelling à l’époque d’Iéna. Le vocabulaire et les concepts dont Schelling se sert alors, sa formulation des problèmes philosophiques, pourraient faire croire à une concordance de vue assez large avec Fichte. Selon Philonenko, il n’en est rien, et si la manière dont Schelling s’est librement réapproprié les éléments de la philosophie fichtéenne a pu fortement influencer la lecture que Hegel a ensuite faite de la WL, l’esprit de la WL est en

<sup>1</sup> Cf. *La liberté humaine...*, pp. 58 et 340.

<sup>2</sup> *La liberté humaine...*, p. 59.

<sup>3</sup> Cette opposition a été accentuée dans les travaux des chercheurs qui se sont inspirés de la thèse de Philonenko, comme P.-Ph. Druet, A. Renaut et J. Rivelaygue. A. Renaut s’appuie ainsi, pour caractériser la « première » philosophie de Fichte, sur l’affirmation de Philonenko selon laquelle l’entreprise de justification de la doxa impliquerait « de renoncer au dualisme kantien du monde intelligible et du monde sensible » (*La liberté humaine...*, p. 51), puisque pour la doxa, il n’existe que le monde sensible de « la vie empirique dans le temps » ; en redécouvrant ce dualisme dans les textes tardifs, il est conduit à y voir l’indice d’un profond changement d’orientation philosophique. Pourtant, les textes dans lesquels Fichte affirme, à Iéna, l’opposition du monde sensible et du monde intelligible, sont nombreux, déjà dans la *Grundlage* et dans les *Introductions* de 1797.

<sup>4</sup> WL 1811, SWV, t. II, p. 20.

<sup>5</sup> C’est ainsi par exemple que Fichte définit la tâche de la partie *phénoménologique* de la WL, dans la 9<sup>e</sup> conférence du second exposé de 1804.

réalité fondamentalement étranger à celui qui anime les entreprises de Schelling et de Hegel. « Si Schelling est "spinoziste", c'est dans la mesure même où il cherche à atteindre un "savoir" absolument opposé à la conscience commune », écrit Philonenko, et de préciser : « Dans l'idée du Moi absolu présent à lui-même dans une intuition pure, les plus anciennes traditions de la métaphysique renaissaient . Dans l'intuition intellectuelle, Schelling décrivait en fait la pensée divine, la νόησις νοήσεως aristotélicienne. C'est l'idéal contemplatif grec qui l'inspire, comme on peut le voir en parcourant les "Lettres sur le dogmatisme et le criticisme". Dans l'intuition intellectuelle, Schelling découvre (...) le pouvoir divin d'être présent à soi de la façon la plus pure. »<sup>1</sup> A cette inspiration grecque, platonicienne et profondément *théorique*, l'auteur oppose la source pratique luthérienne, qui serait dominante chez Fichte.<sup>2</sup> Disons d'emblée que la lecture qu'A. Philonenko propose ici de Schelling nous paraît réductrice, en premier lieu parce qu'elle isole de façon assez arbitraire les *Briefe* des autres textes de la période d'Iéna où Schelling traite de l'intuition intellectuelle et où il développe un concept plus complexe, moins critiquable d'un point de vue fichtéen<sup>3</sup>, d'autre part parce qu'elle aborde les *Briefe* à travers un prisme fichtéen déformant pour Schelling. Philonenko fait partie des commentateurs fascinés qui croient en la *parole* de Fichte lorsque ce dernier affirme que la doctrine de la science n'a *rien* de commun avec ce que l'on a jusqu'à présent appelé « philosophie », et qui sont ainsi amenés à affirmer que la WL ne peut être comprise que si *on la soustrait à l'histoire de la philosophie* : d'où la représentation selon laquelle Fichte serait dans l'histoire de la philosophie comme un météorite, incompréhensible selon ses concepts, ses problèmes et ses normes. De là aussi l'affirmation selon laquelle les sources véritables de sa pensée seraient des sources cachées et extra-philosophiques (Luther, Dante, l'Évangile, la franc-maçonnerie...)<sup>4</sup>. Fichte lui-même ne serait pas un philosophe, mais plutôt celui qui – sans être compris de personne en son temps – a réellement voulu mettre *fin* à la philosophie et « chasser les philosophes de la cité »<sup>5</sup>. De là enfin l'écart que Philonenko s'efforce de creuser, creuser, jusqu'à le rendre infranchissable, entre le projet de Fichte et ceux de Schelling et de Hegel, qui appartiendraient au contraire à la longue histoire de la métaphysique et se

<sup>1</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 87.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 91.

<sup>3</sup> Nous avons analysé la conception schellingienne de l'intuition intellectuelle dans le chapitre I du *Système de l'idéalisme transcendantal* et le rapport qu'elle entretient avec celle de Fichte, lors d'une séance du séminaire qu'A. Schnell a consacré à la lecture de cette œuvre. Le texte de l'intervention est encore consultable sur internet ([http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/schelling\\_24\\_mars\\_chedin.pdf](http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/schelling_24_mars_chedin.pdf)).

<sup>4</sup> Cf. *La liberté humaine...*, chap. IV.

<sup>5</sup> « Il n'est pas impossible de penser qu'après plus d'un siècle pendant lequel ses écrits furent incompris ou méprisés, [Fichte] se dresse maintenant devant nous comme l'esprit qui aurait mis fin à la philosophie. » (*La liberté humaine...*, p. 62)

rattacheraient aux origines de la pensée grecque, avec son idéal de la *θεωρία*, d'un savoir contemplatif ou spéculatif supérieur et opposé à celui de la conscience naïve.

Ce parti-pris nous semble intenable pour une raison méthodologique simple : il implique de renoncer à tout recul critique et de *croire* Fichte sur parole lorsqu'il affirme que la WL est une science entièrement nouvelle et sans rapport avec aucun autre système « philosophique ». Or pour s'en tenir à l'exemple qui nous intéresse ici, force est pourtant de constater que le thème du « retour à l'expérience », de la « réconciliation de la spéculation avec l'entendement commun », est également présent chez Schelling et plus encore chez Hegel. S'il est difficile de trouver une thématique comparable dans une certaine tradition idéaliste (chez Spinoza, chez Descartes et plus encore chez Platon), un de ses points d'origine dans la philosophie allemande peut assurément être décelé dans l'exigence leibnizienne de montrer que l'assertion métaphysique, qui contredit en apparence complètement la conviction de la conscience naturelle, peut néanmoins être conciliée avec elle, dans la mesure où l'on *peut* donner un sens métaphysique correct aux formules du sens commun.<sup>1</sup> Dans un ouvrage important<sup>2</sup>, R.-P. Horstmann a même proposé de voir dans le projet de justification de la conscience commune *l'unifiant* permettant de conférer un sens acceptable par tous au concept historique d'« idéalisme allemand », tant critiqué par les commentateurs fichtéens et schellingiens en raison du biais téléologique hégélien qu'il implique (l'expression d'« idéalisme allemand » ayant pendant longtemps trivialement signifié une progression qui conduit de l'idéalisme subjectif – Fichte –, en passant par l'idéalisme objectif – Schelling –, à l'idéalisme absolu de Hegel, synthèse des deux précédents<sup>3</sup>). En effet, il existe selon Horstmann « une communauté de vue importante, peu remarquée et pourtant évidente, entre les positions de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel », qui tient en une conception de la philosophie exprimant « la conviction qu'une théorie philosophique doit tenir compte, d'une

---

<sup>1</sup> Le §14 du *Discours de métaphysique* montre qu'au point de vue métaphysique, il faut dire « dans un bon sens, quoique éloigné de l'usage, qu'une substance particulière n'agit jamais sur une autre substance particulière et n'en pâtit pas non plus, si on considère que ce qui arrive à chacune n'est qu'une suite de son idée ou notion complète toute seule, puisque cette idée enferme déjà tous les prédicats ou événements ». Mais cette thèse de l'incommunicabilité des substances est choquante pour l'entendement commun et Leibniz s'efforce au §15 de « concilier le langage métaphysique avec la pratique » en montrant que la conscience commune a raison de considérer comme *ses* produits les phénomènes « que nous exprimons plus parfaitement ». Le métaphysicien peut donc accorder son savoir avec le point de vue du sens commun et dire avec lui qu'une substance ou un individu qui « passe à un plus grand degré de perfection ou à une expression plus parfaite, exerce sa puissance, et agit, et celle qui passe à un moindre degré fait connaître sa faiblesse et pâtit. » Ce souci de conciliation du point de vue « pratique » et du point de vue « métaphysique » est constant chez Leibniz.

<sup>2</sup> R.-P. Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft – Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus* (*Les frontières de la raison. Recherches sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, trad. fr. par P. Müller, Vrin 1998).

<sup>3</sup> Cf. R.-P. Horstmann, *Les frontières de la raison*, p. 17.

certaine manière, de la conception du monde de la conscience naturelle, préphilosophique, et cela d'une façon qu'elle puisse expliquer cette dernière, sinon la justifier pleinement, et qu'ainsi elle contribue à la reconstruction de la conception naturelle du monde. »<sup>1</sup> Hegel affirme en effet comme Fichte – même si le sens qu'il attribue à l'*Aussöhnung* diffère – que l'accord de la philosophie

« avec l'effectivité et l'expérience est nécessaire. Et même, cet accord peut être regardé comme une pierre de touche au moins extérieure de la vérité d'une philosophie, de même que l'on regarde comme le but final (*Endzweck*) suprême de la science, de susciter grâce à la connaissance de cet accord la réconciliation de la raison consciente de soi avec la raison *qui est*, avec l'effectivité. »<sup>2</sup>

*Problèmes spécifiques que pose chez Fichte le thème du retour au monde de l'expérience.* Ce but général commun aux penseurs de l'idéalisme allemand nous semble devoir être retenu. Mais cela admis, on voit qu'il reste encore à répondre à une question essentielle, qui est celle de la détermination du *contenu* de ce qu'on appelle ainsi la « conscience naturelle ». En effet, quelle que soit la manière dont on le nomme (« entendement commun » ou « sens commun », « attitude naturelle » ou « conscience naturelle », « conscience préphilosophique »...), cet état demeure, tant qu'on ne le détermine pas de façon plus précise, une généralité vague susceptible d'abriter des conceptions tout à fait hétérogènes. En effet, la « conscience commune » de Fichte peut très bien ne pas recouvrir la même chose que « l'attitude naturelle » de Husserl ou le « bon sens » comme « lumière naturelle » dont parle Descartes. Pour parvenir à déterminer le statut et le contenu de la conscience naturelle, il faut donc poser les questions suivantes :

1. Ce que Fichte nomme « conscience naturelle » correspond-il à une étape *effective* et universelle de la vie de chaque individu, comme c'est par exemple le cas de l'état théologique, qui est dans la philosophie de Comte le premier état de la conscience humaine (l'enfant étant spontanément fétichiste) ? Ou bien n'est-elle qu'une *hypothèse* destinée à rendre intelligible un état de fait – comme l'est par exemple dans le champ politique l'hypothèse de l'état de nature, qui n'est pas tenu pour un état historique réel mais dont la théorie contractualiste a besoin pour expliquer le fait de l'état civil et la nature du lien social ?

---

<sup>1</sup> R.-P. Horstmann, *op. cit.*, trad. fr. p. 22. Fichte, Hegel et le Schelling d'Iéna voient « la tâche la plus éminente de la philosophie dans la fondation génétique de certaines présuppositions fondamentales de la conscience naturelle. » (*Ibid.*, p. 27)

<sup>2</sup> Hegel, *Enc. I*, Introd. (1830), GW XX, 44 ; trad. fr. p. 168-169.



Le représentant du sens commun, que l'on retrouve si souvent dans les dialogues philosophiques du 17<sup>e</sup> et du 18<sup>e</sup> siècles (Eudoxe ou le bon sens naturel dépourvu de préjugés, contre Epistémon, le pédant imbu de sa science), est-il un personnage réel ? Est-ce l'enfant encore vierge de science, ou est-ce plutôt « l'honnête homme », instruit de la culture générale de son temps mais étranger aux disputes qui divisent les philosophes ? En un mot : qui est la conscience naturelle ?

2. S'il s'avère qu'il faut concéder à la conscience naturelle une réalité effective, alors la question suivante apparaît comme un corollaire inévitable : cet état que Fichte nomme « conscience commune » est-il donné tout entier d'un seul coup, de sorte que chaque individu réel conscient de soi a également conscience de la *totalité* des éléments du système de la conscience commune déduit par la WL ? Ou faut-il au contraire penser le système de la conscience naturelle comme une structure complexe, qui forme certes au point de vue *logique* ou intelligible une totalité insécable, mais dont *l'actualisation effective*, empirique, se fait de façon *progressive* (temporelle), nécessitant alors la participation active de la liberté de l'individu. Fichte choisit d'explorer la seconde voie. Par conséquent, loin d'être donnée toute entière d'un seul coup, la conscience naturelle ou nécessaire qui est décrite dans la WL s'actualise sous la forme d'une *histoire*, d'une histoire de la conscience de soi qui est à la fois celle de l'individu, de l'être raisonnable fini, *et* l'histoire de l'humanité générique. Au commencement de cette histoire (et pour qu'elle puisse commencer) certains éléments de la conscience commune totale sont immédiatement donnés à l'individu qui s'éveille à la conscience ; mais d'autres nécessitent une actualisation personnelle ou collective, rendue possible par l'éducation ou la politique. Le philosophe se contente de déduire *a priori* leur nécessité hypothétique : *si* l'homme doit devenir libre, *si* la communauté des moi(s) finis doit devenir une image de la raison pure, *alors* il faut que les individus produisent et prennent conscience de certains concepts qui ne sont pas naturellement donnés, mais qui appartiennent au tout du système de la raison ; mais le fait *que* les hommes parcourent ce chemin effectivement ou non, cela a lieu dans l'histoire et ne peut être déduit, car ces actions dépendent de leur liberté.

3. On affirme donc que la conscience naturelle décrite dans la WL est, du moins en partie, effectivement celle d'individus humains existants dans le temps. D'autre part, on peut répondre à l'objection qui, arguant la disparité factuelle manifeste entre le degré de conscience atteint par chaque individu, rejette l'idée d'une conscience commune partagée, en montrant que la conscience naturelle totale décrite et déduite par la WL n'est pas donnée

*immédiatement* dans l'expérience, c'est-à-dire présente au même titre en tous les individus raisonnables existants, mais que sa réalisation est *historique*. Une question se pose alors, que nous connaissons déjà, mais que nous retrouvons ici sous une autre forme : qu'est-ce qui nous garantit que ce système de croyances, ou comme Fichte l'appelle encore, de « représentations nécessaires », est aussi nécessaire et universel qu'il le prétend ? La justification, c'est-à-dire la déduction de ces représentations à partir d'un principe (le moi ou le savoir absolu), est-elle une assurance suffisante de leur objectivité ? Nous devons prendre en compte la mise en garde de Hegel : « Suivre sa conviction propre vaut certainement mieux que se rendre à l'autorité ; mais par la transformation d'une croyance fondée sur l'autorité en une croyance fondée sur sa propre conviction, le contenu de la croyance n'est pas nécessairement changé et la vérité n'est pas nécessairement substituée à l'erreur. »<sup>1</sup> C'est de façon fondée que le philosophe, au terme de son parcours, ajoute foi aux convictions qui étaient auparavant les siennes par instinct, sans réflexion, dit Fichte, et tel est à ses yeux le fruit de la philosophie scientifique<sup>2</sup>. Mais si la déduction repose toute entière sur une conviction de la conscience commune que le philosophe abstrait et saisit dans une forme épurée (la croyance en la liberté, en l'activité, la croyance selon laquelle ce qui est pour moi, ce dont j'ai conscience, est toujours le fruit d'un acte de position de ma raison), comment penser que le résultat de la déduction ou du savoir philosophique puisse être autre chose qu'un essai pour rationaliser quelque chose de subjectif, un sentiment ou un intérêt affectif, autrement dit ce que l'on appelle une « vision du monde » ? G. Deleuze, en bon nietzschéen, considère avec beaucoup de méfiance cette conception de la philosophie comme cercle et retour à l'expérience : « Car s'il s'agit de retrouver à la fin ce qui était dans le début, s'il s'agit de reconnaître, de tirer au clair, à l'explicite ou au concept, ce qui était simplement connu sans concept et de manière implicite – quelle que soit la complexité du tirage, quelles que soient les différences entre les procédés de tels ou tels auteurs – c'est le cas de dire que tout cela est encore trop simple, et que ce cercle n'est vraiment pas assez tortueux. L'image du cercle témoignerait plutôt pour la philosophie d'une impuissance à commencer véritablement, mais aussi à répéter authentiquement. »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Hegel, Ph. e., Introd., GW IX, 56 ; trad. fr. p. 70.

<sup>2</sup> « Le résultat d'une philosophie scientifique est qu'il n'existe rien de plus derrière l'expérience, et que ce qui nous est donné par l'expérience est notre perception même. Il n'y a donc pas d'autre vérité que celle de l'entendement commun, et c'est aussi ce qu'affirme la philosophie. La différence est que l'entendement commun admet cette vérité par incapacité d'en douter, tandis que le philosophe [l'admet] parce qu'il a détruit (*vernichtet*) tout doute à ce sujet. » (*Logik und Metaphysik*, GA IV, 1, 194)

<sup>3</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 170.

Les trois questions que nous venons de poser peuvent donc en définitive se ramener à une seule : Fichte définit la philosophie transcendantale comme un « arrachement » de la sphère de la conscience commune et comme l'entrée dans un « nouveau monde » ; mais ce monde spirituel nouveau (le transcendantal), inconnu du sens commun, n'est que le fondement, le *Grund*, du monde sensible effectif dans lequel nous vivons et agissons. Or « le fondement (*Grund*), au sens propre et le plus élevé du mot, est l'invisible, le suprasensible et l'éternel qui se révèle (*sich offenbart*) dans le sensible visible et temporel, et est ce en vue de quoi seul le visible et le sensible existent »<sup>1</sup>. Ce fondement est la *pensée* d'une chose que je juge *nécessaire* au sens où je ne peux renoncer à elle « sans renoncer à moi-même (*ohne mich selbst aufzugeben*) »<sup>2</sup>, « sans m'anéantir moi-même (*ohne mich selbst zu vernichten*) »<sup>3</sup>. En effet, sans la pensée de ma liberté, sans la pensée que c'est moi qui pense, moi qui suis la source de mes représentations, *je* cesse d'exister, je suis anéanti et transformé en un morceau déterminé du tout de la nature, qui possède seulement pour se distinguer des autres cette faculté étrange et inexplicée de contempler ou de refléter les tendances qui le déterminent nécessairement à agir, comme la pierre qui pense de Spinoza. Cette pensée dont part la doctrine de la science, est donc que « rien ne m'est plus intolérable que d'être en un autre, pour un autre et par un autre »<sup>4</sup>. C'est pour cela que Fichte affirme que la philosophie *commence* par la décision de tenir pour vrai quelque chose qui ne peut pas être démontré (la liberté, la pensée comme activité *selbständig*). C'est là le seul point que l'on peut contester ou refuser, *avant* que le système ne débute sa marche en avant parfaitement conséquente. Et c'est pourquoi l'objection doit être soulevée : qu'est-ce qui nous garantit que cette pensée de l'être comme auto-activité, liberté, est plus qu'une croyance affective naïve, une trop grande docilité aux préceptes moraux qu'une nourrice a inculqués au caractère impressionnable de l'enfant, et qui survivent dans le philosophe ?

Pour répondre à cette question générale, qui est celle que nous avons déjà approchée dans l'introduction de cette partie, il faut comprendre deux choses :

En premier lieu, que la conscience naturelle dont parle la WL et dont elle veut présenter le *système*, c'est-à-dire la description génétique exhaustive, désigne la conscience de soi *complète, achevée*, donc une conscience *de droit*, issue d'un concept *a priori*. La

<sup>1</sup> *Einleitung WL 1810*, SWV, I, 202.

<sup>2</sup> ZE, SW I, 465 ; OCPP (trad. modif.) p. 274.

<sup>3</sup> DH, I, I, SW II, 198 ; trad. fr. p. 81.

<sup>4</sup> DH, I, III, SW II, 249 ; trad. fr. p. 152-153. « Cette liberté et sa destination [que je trouve en moi dès lors que je me trouve], je ne peux la mettre en doute sans m'abandonner moi-même. » (*Über den Grund...*, SW V, 181)

conscience commune dont parle la WL ne peut donc pas être référée ni critiquée à l'aune de la conscience factuelle d'une époque donnée ou d'un individu particulier<sup>1</sup>. Autrement dit, Fichte n'ambitionne nullement de déduire la conscience d'un hypothétique « honnête homme » de son temps (bourgeois et protestant cela va sans dire), mais bien le contenu *a priori* du concept universel de conscience de soi. Que son projet ait réussi ou qu'il ait fini par retomber dans cette limitation historique par laquelle ce que l'on cherche à établir comme universel finit par s'accorder confortablement avec un état culturel historique donné, c'est une autre question, et on ne pourra la soulever de façon rigoureuse qu'*après* avoir suivi Fichte dans son projet et après avoir reconnu la possibilité de cette entreprise d'une science *a priori*. Mais aucune raison ne nous autorise à lui refuser de considérer un tel projet comme possible. On verra que seuls *certain*s des faits que la WL déduit comme étant des « faits de la conscience réelle » sont réellement présents et donnés sous forme de faits aux individus empiriques concrets – il s'agit pour l'essentiel des faits de la conscience théorique, déjà recensés (mais non déduits) par Kant dans la *Critique de la raison pure*. D'autres faits en revanche (par exemple la conscience de la loi morale, la foi religieuse telle que l'entend Fichte, mais aussi l'idée politique de la constitution), s'ils sont bien idéellement ou logiquement nécessaires à la réalisation de la pleine conscience de soi (donc déduits par le philosophe comme indissociables de l'auto-position pleine et effective du *Je suis*), impliquent, pour se réaliser dans l'expérience, le concours d'une activité libre du moi ; ce ne sont donc pas des faits

---

<sup>1</sup> Il nous semble par conséquent inexact de référer la conscience naturelle « de droit », celle que la WL s'efforce de reconstruire *a priori* à partir du principe du moi absolu, à la conscience naturelle factuelle et historique d'une époque et d'une culture déterminées, comme le fait R.-P. Horstmann : « Une conscience naturelle est (...) une conscience dont les convictions fondamentales sont "correctes", en ce sens qu'elles s'accordent parfaitement avec les théories scientifiques et morales les plus avancées et qu'elles trouvent leur base dans ces dernières. Une conscience naturelle peut donc – quand on la prend comme un phénomène de l'époque considérée – être convaincue, par exemple, de la réalité de la liberté, de celle du monde extérieur et de la légalité régissant la nature. » (*Les frontières de la raison...*, p. 23) Horstmann a certes raison de souligner qu'en parlant d'une « conscience naturelle », les philosophes de l'idéalisme allemand ne songent pas à la conscience « inculte dont la représentation de soi et du monde est caractérisée par les "monstres" dénoncés par les Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire par la superstition, l'erreur et l'ignorance ou encore par l'irrationalité et l'aliénation ou la détermination externe. » (*Ibid.*) Mais il n'est pas possible de mettre sur le même plan, la conscience, réellement universelle et partagée, de l'existence de l'être, c'est-à-dire la conviction de l'objectivité et de l'indépendance des objets qui me font face, et par exemple la conscience théorique que les événements de la nature obéissent à des lois (principe de causalité, loi de la gravitation...), idée qui est encore tout à fait étrangère à ce stade primitif de la pensée que Fichte qualifie déjà de « fétichiste » : pour le fétichiste, la pierre ne tombe pas parce qu'elle soumise à une loi universelle, mais parce qu'elle est animée contre moi d'une intention mauvaise (cf. GNR, SW III, 25-26 ; trad. fr. p. 41-42). Affirmer que la conscience de soi que décrit la WL et qu'elle donne pour *nécessaire* et *universelle*, n'est au fond qu'un décalque abstrait de la conscience d'un protestant allemand cultivé de la fin du 18<sup>e</sup> siècle, marqué par une éducation éthique et religieuse rigides, c'est évidemment admettre le fond de la critique historicisante de Nietzsche (sous le patronage duquel Horstmann place sa recherche, cf. *op. cit.*, p. 7), mais sans que ce nouveau principe soit davantage fondé ni justifié que celui qu'il prétend renverser. Il nous semble préférable de suivre Fichte dans le développement de son hypothèse, plutôt que de la récuser sans disposer de plus de preuve pour adopter l'hypothèse contraire, d'autant que l'idée d'un développement historique progressif de la conscience naturelle n'est pour Fichte pas incompatible avec la possibilité pour le philosophe d'en déduire et d'en justifier *a priori* la structure.

naturellement donnés à la conscience commune. Ils ne peuvent être réalisés et intégrer la sphère de la conscience factuelle qu'au cours d'une *histoire*, dont le philosophe peut certes décrire *a priori* les étapes, mais dont la *réalisation* reste l'œuvre de la liberté individuelle et collective des hommes.

En second lieu, puisque toute la déduction de la conscience effective prend appui sur un concept fondamental que Fichte qualifie parfois de « noyau » de la conscience de soi, il faut montrer que ce concept n'est pas le fruit d'une inclination subjective mais qu'il possède une réalité absolue, objective. Or ce besoin paraît contredire l'exigence que le principe ne soit pas un être, c'est-à-dire quelque chose d'objectif. La solution de Fichte à ce problème, c'est l'idée, fortement mise en valeur par A. Schnell, de « l'hypothéticité catégorique », qui doit permettre de lier l'objectivité, la nécessité indispensable à la science (le catégorique) et la dimension de contingence, de création (hypothéticité), sans laquelle la liberté n'est qu'un vain mot.

**§11** – *Distinguer la conscience naturelle factuelle, de la conscience de soi pleine et achevée*

La conscience naturelle est un concept problématique. Pour nous en tenir à Fichte, il faut, afin de comprendre si cette conscience est ou non celle d'un individu particulier, d'une culture historique donnée, se demander si toutes les représentations déduites dans la WL comme « représentations nécessaires » appartiennent au même titre à la conscience individuelle effective. En effet, il y a là une difficulté, qui est précisément celle que nous avons soulevée dans le paragraphe précédent. Que tous, nous percevions par exemple les objets comme occupant un certain espace, que nous appréhendions tous le divers sensible non comme un flux continu de *qualia* informes, mais comme constitué d'*objets* distincts et reconnaissables, que nous pouvons nommer et que nous identifions naturellement comme des *supports* ou des substrats de qualités sensibles (la table est blanche, la terre est humide...), ce sont là ce que Fichte appelle des représentations « naturelles » ou nécessaires, au sens où elles sont présentes en toute conscience individuelle effective. Aucun être raisonnable fini ne peut exister s'il ne possède pas ces représentations, c'est pourquoi ces représentations sont dites naturelles. Mais qu'en est-il des autres représentations et concepts déduits dans le système de la doctrine de la science (système qui, comme on le sait, ne veut être que l'image ou la présentation du système originare des actes nécessaires à la raison pour se poser comme

telle) ? Faut-il par exemple considérer comme nécessaire, au même titre que la représentation de l'espace ou du sentiment, la représentation du principe de *causalité*, qui me fait penser, au mouvement de la branche que je vois tomber d'un arbre, qu'elle est le produit d'un élément *extérieur*, au lieu de penser, comme je pourrais très bien le faire, que cette chute est le signe d'une volonté de l'arbre, auquel j'attribue une âme et des penchants ? Quelles sont, parmi les représentations que déduit la WL, celles qui appartiennent universellement, c'est-à-dire naturellement, à tout être conscient ? Les concepts de temps et d'espace, de substrat, de sentiment, sans doute. Mais pour ceux de causalité ou d'action réciproque, il est déjà douteux qu'ils ne supposent pas une certaine forme d'apprentissage et d'éducation : A. Comte a bien montré que la relation de causalité, au sens scientifique du terme, est tout sauf une idée innée à l'esprit humain. Et que dire de la conscience du concept de droit (*Rechtsverhältniss*), et des concepts de la loi morale, de l'impératif catégorique, qui occupent une place si importante dans le système de la doctrine de la science ? Sont-ce des représentations aussi naturelles que celle de la spatialité des objets physiques ? Autrement dit, si la doctrine de la science se définit comme le « système des représentations nécessaires », la question se pose de savoir d'une part ce qui est englobé dans ce système et d'autre part si ce système s'actualise d'emblée *en totalité* en tout moi fini qui accède à la conscience.

Le concept de conscience « naturelle » ou « nécessaire » recèle en fait chez Fichte une ambiguïté profonde. Elle tient au fait qu'il semble contenir à la fois des représentations effectivement nécessaires et effectivement présentes en chacun de façon immédiate, sans réflexion ni formation particulières (on ne voit pas comment un être pourrait être dit conscient sans la conscience de ce que nous appelons le temps et l'espace), *et* des représentations qui sont nécessaires en un *autre sens* : au sens cette fois où elles sont indispensables au développement *plein et entier* de la conscience de soi, mais sans l'être au développement des premiers degrés de la conscience. Or comme il n'est pas nécessaire que la conscience de soi soit partout et en chaque individu *pleinement* réalisée (c'est bien plutôt la tâche infinie qui échoit à l'humanité, de parvenir à cette réalisation), il n'est du même coup pas nécessaire que les représentations appartenant à cette seconde classe soient effectivement présentes en tout être conscient particulier. Rien n'interdit en effet de penser qu'il existe une *base* commune de la conscience (contenant notamment les concepts élémentaires déduits par Kant dans la *Critique de la raison pure*), donnée à tous, mais que cette base n'actualise pas toutes les déterminations qui forment le système complet de la conscience de soi achevée.

En fait, ce problème est le même que celui de savoir ce qu'il faut mettre sous les termes de « réalité » (*Realität* ou *Wirklichkeit*) et d'« expérience » (*Erfahrung*), lorsque la WL se définit comme une « philosophie réelle » (*reelle Philosophie*, par opposition à une simple *Formular-Philosophie*), ou encore comme une pensée qui déduit, justifie et retrouve l'expérience. Quelle est cette « expérience » ou cette « réalité », dont la WL affirme n'être que la simple contemplation, le système ou la *Lehre* ?<sup>1</sup> Est-ce seulement l'expérience de la perception sensible et du sentiment, à laquelle l'empiriste a tendance à réduire le concept général d'expérience ? Mais en cas, comment Fichte pourrait-il déduire les concepts de droit, de loi morale, etc., en affirmant que ces concepts sont autant de « conditions de la conscience de soi » (*Bedingungen des Selbstbewusstseins*) ? Ne rencontrera-t-on pas bien des individus et des philosophes, comme Hume ou Schopenhauer, qui affirment ne rien trouver en eux qui ressemblent à cette conscience de la loi morale dont parlent Kant et Fichte ? Et qu'est-ce alors que cette prétendue nécessité que contredisent tant de faits particuliers ?<sup>2</sup>

C'est donc maintenant qu'il nous faut opérer de façon claire une distinction que nous avons déjà mentionnée et dont l'usage sera indispensable pour avancer sans confusion dans notre recherche. Cette distinction, Fichte ne la thématise pas explicitement, mais elle est néanmoins clairement indiquée en certains passages. Déduire un concept, c'est-à-dire montrer qu'il « est originairement contenu par la raison et dans la raison », cela revient à montrer que l'acte qui est à sa source (tout concept est en effet le produit d'une certaine *activité* de la pensée), « est une condition de la conscience de soi »<sup>3</sup>. Ainsi, pour prendre l'exemple du concept de droit, tous les concepts intermédiaires impliqués dans le concept général de « relation juridique » (les concepts et donc la conscience de l'individualité, du corps propre, d'autrui comme *alter ego*, mais aussi, entre autres, la fameuse déduction de l'air et de la lumière) sont bel et bien des conditions de la conscience de soi commune, effective, ce qui

---

<sup>1</sup> Le théoricien de la science, rappelons-le, n'intervient pas dans le développement de l'objet qu'il considère. Il intervient certes pour le découvrir, instituant ainsi une *expérience* (*er stellt ein Experiment an*) – c'est l'opération de remontée au principe, qui ne peut se faire sans un acte libre du philosophe. Mais cela fait, il se trouve en présence d'un objet « vivant et actif, qui produit à partir de lui-même et par lui-même des connaissances », et il se contente alors de le contempler ou de l'observer (*zusehen*), sans intervenir aucunement dans son auto-développement (ZE, SW I, 454 ; OCPP (trad. modif.) p. 265) Husserl définira le Je phénoménologique comme un « spectateur désintéressé » (Méd. Cart., §15, trad. fr. p. 80).

<sup>2</sup> Schopenhauer demande, dans sa critique de la morale kantienne, ce qui autorise à parler de nécessité à propos d'une loi que les faits contredisent sans cesse : « le propre d'une telle nécessité, c'est que les effets en sont inévitables : dès lors comment peut-on parler de nécessité à propos de ces prétendues lois morales ? De ces lois dont il donne comme exemple : "Tu ne dois pas mentir" ? Car visiblement, et de l'aveu même de Kant, le plus souvent elles restent sans effet. » (Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, trad. fr. p. 46) Sur la critique anticipée des morales du « devoir-être » chez Hume, cf. *Traité de la nature humaine*, livre III, 1<sup>ère</sup> partie, section I.

<sup>3</sup> GNR, SW III, 7-8 ; trad. fr. p. 23.

signifie qu'aucun être raisonnable ne peut exister sans prendre conscience de soi comme d'un individu doué d'un certain pouvoir physique, s'attribuant un corps particulier comme étant son corps et sa chair, reconnaissant d'autres individus comme ses semblables, etc. Le concept juridique, *au sens où l'entend Fichte*, avec l'ensemble des sous-concepts qu'il enferme, est donc nécessaire en ce sens qu'il est immédiatement donné en toute conscience particulière réelle. Mais ce n'est pas le cas de *tous* les autres concepts que la WL déduit pourtant comme nécessaires à la réalisation d'une « *claire et complète conscience de soi (klare und vollständige Selbstbewusstsein)* »<sup>1</sup> En effet, Fichte précise

« qu'il se passera un certain *temps*, avant que tout ce qui est originairement en nous et pour nous soit élevé à la conscience claire. »<sup>2</sup>

Ainsi, pour nous borner à cet exemple, notre nature ne nous place pas immédiatement au point de vue de la moralité supérieure : ce que je trouve en moi naturellement, c'est bien plutôt une tendance innée à la conservation de moi-même et au plaisir. Rationalisée, cette tendance (*Trieb*) devient une maxime qui m'enjoint de chercher mon bonheur personnel. Mais de conscience naturelle et immédiate de la loi morale, il n'en existe point. Celle-ci nécessite pour être atteinte la production d'une réflexion libre sur moi-même : la loi morale en effet

« *n'est absolument pas quelque chose qui existe en nous sans notre intervention*, mais elle n'est faite (*gemacht*) que par nous-mêmes »<sup>3</sup>.

Elle suppose donc un « acte de liberté » (*Akt der Freiheit*) qui n'est pas naturellement donné. Cet exemple nous montre donc qu'il faut, si nous voulons comprendre Fichte, distinguer rigoureusement *la conscience naturelle ou commune*, « comme celle que tu as, que j'ai, et que nous avons tous »<sup>4</sup>, de *la conscience de soi pleine et achevée*, ayant actualisé toute son essence, c'est-à-dire ayant développé « dans une série temporelle successive (*in eine sukzessive Zeitreihe*) »<sup>5</sup> l'ensemble des représentations ou concepts par lesquels le moi parvient effectivement à se poser comme ce qu'il est.<sup>6</sup> Cette conscience pleine et achevée n'est pas un objet d'expérience ; c'est une *Idée*, l'idée de la divinité, c'est-à-dire d'« une

---

<sup>1</sup> *Rapport...*, SW II, 361 ; trad. fr. p. 48.

<sup>2</sup> « (...) ehe alles das, was ursprünglich in uns und für uns ist zum deutlichen Bewusstsein erhoben werde » (SL, SW IV, 178 ; trad. fr. p. 171 – nous soulignons).

<sup>3</sup> SL, SW IV, 192 ; trad. fr. (modif.) p. 185 (nous soulignons).

<sup>4</sup> *Rapport...*, SW II, 361 ; trad. fr. p. 48.

<sup>5</sup> SL, SW IV, 178 ; trad. fr. p. 171.

<sup>6</sup> Il arrivera, dit Fichte, un moment où, le cycle génétique s'achevant sur lui-même, le moi observé rejoindra le point de vue du moi du philosophe et se posera *lui-même* comme se posant (cf. GWL §7, SW I, 290-291 ; OCPP p. 153).



conscience dans laquelle, par le simple être-posé du moi, tout serait posé »<sup>1</sup>, et cette idée définit l'idéal pratique dont le moi fini s'efforce sans relâche de se rapprocher. En décrivant le système *a priori* et total de la raison pure, le théoricien de la science produit une connaissance *idéelle* de la structure synthétique de cette conscience absolue, et il peut ainsi pré-voir ce que l'humanité doit faire si elle doit et si elle veut réaliser son essence.

Il est ainsi évident que cette claire conscience de soi, saisie en sa structure qui comprend tous ses éléments constitutifs – conscience qui n'est autre que le *système de la raison* ou de *l'expérience* – ne prétend pas à l'existence factuelle et qu'on ne peut la réfuter en lui opposant des faits, par exemple le fait que moi, en tant que personne individuelle, je n'ai pas conscience de tel ou tel concept que la WL déduit comme concept nécessaire de la raison, car « nécessaire » n'a pas ici le sens que l'empirisme veut partout lui donner et qui rime avec factuel ou perceptible. Il est inepte d'opposer aux déductions de la WL le *fait* que moi, tel individu particulier, vivant à telle époque particulière, j'affirme ne pas trouver en moi-même cette représentation de la loi morale que la WL déduit comme un élément constitutif de la raison, ou encore le fait que puisque je ne trouve pas en moi ce « moi pur » dont elle parle, c'est qu'il n'« existe » pas. Mais la doctrine de la science quant à elle, doit être en mesure d'expliquer et de justifier ce fait, à savoir que certains des membres de l'organisme intelligible qui forme la raison ne sont pas encore devenus des faits universels, et que par exemple la loi morale demeure et demeurera longtemps encore inconnue à bien des individus.

Cette distinction faite, il nous faut donc prendre soin de préciser que ce que nous décrirons dans le chapitre suivant, c'est la conscience naturelle et factuelle, et plus précisément encore le *mode d'être* fondamental de la conscience naturelle. Mais nous ne nous occuperons pas à ce stade du système total de la conscience de soi achevée. La première est le point de départ de la WL, la seconde est la WL elle-même. En effet, avant de philosopher, le philosophe est d'abord un homme empirique, soumis aux mêmes conditions que les autres moi : le point de départ subjectif de la philosophie, c'est donc le mouvement par lequel la conscience naturelle, encore inachevée et enveloppée, se retourne sur elle-même et entre en contradiction avec elle-même : alors apparaît au sujet fini, devenu un sujet philosophant, l'idée d'un moi « pur » ou d'une raison « pure », et l'idée que ce moi ou cette raison est un complexe synthétique d'actes qui forment système, dont il faut alors tenter de reconstituer les articulations. Le but du chapitre suivant sera de décrire ce point de départ où le sujet, moi naturel parmi les autres, n'est pas encore philosophant, mais le devient.

---

<sup>1</sup> GWL, §5, SW I, 253 ; OCPP p. 128.

## Chapitre II : Description du chemin de la conscience naturelle vers le savoir spéculatif

*Introduction.* A présent que nous avons éclairci le sens du concept de conscience naturelle et les raisons de l'intérêt que lui porte Fichte, nous poursuivons dans ce chapitre deux objectifs. En premier lieu, celui de reconstituer de façon plus précise la description quelque peu sommaire que Fichte donne de la conscience naturelle. En second lieu, de montrer comment s'opère à partir d'elle le passage au point de vue transcendantal, nommé encore spéculatif. Ceci nous permettra de parvenir à une première description, encore formelle, du principe de la doctrine de la science comme identité du sujet et de l'objet. En effet, l'acte par lequel la conscience s'arrache à son attitude naturelle et accède la sphère du savoir transcendantal n'est autre que la première pensée du principe de la WL. Au cours de ce cheminement, nous aurons à situer la position de Fichte par rapport à celles de deux philosophes qui ont comme lui réfléchi au moyen de justifier le surgissement et le développement du savoir spéculatif ou transcendantal dans son opposition essentielle au savoir naturel, Hegel et Husserl. A l'horizon de notre analyse se trouve donc le problème défini en introduction de cette partie : l'élucidation du rapport entre le commencement du *philosopher* (commencement subjectif) et le commencement de la *philosophie comme science* (commencement objectif). Notre propos est de cerner ce qui fait la spécificité et l'originalité de la solution fichtéenne dans ce débat récurrent dans la philosophie allemande moderne et contemporaine. La réponse à laquelle nous parviendrons au terme de ce chapitre, sans être fautive, sera néanmoins incomplète, puisque la pensée du principe apparaîtra encore conditionnée par un acte contingent et dans une certaine mesure inintelligible du sujet philosophant.

Ces analyses visent donc à nous faire accéder à une première compréhension du principe unitaire et fondamental de la doctrine de la science, qui sera exposé dans le chapitre suivant. C'est en effet là que se concentrent les plus grandes difficultés, historiques d'une part (Fichte a-t-il maintenu, tout au long de son œuvre, le *même* principe au fondement de son système, comme il l'affirme ?), théoriques et philosophiques de l'autre (La WL repose-t-elle réellement sur un principe *unique*, ou sur deux absolus concurrents, le moi et le non-moi, comme l'affirme Hegel ?). Fichte n'a jamais caché que l'accès à sa philosophie et sa juste compréhension dépendaient de la saisie d'un concept (ou d'une intuition, nous laissons pour

l'instant ce point indéterminé) premier déterminant toute la suite du système. On conçoit donc que la recherche du *chemin* qui mène à ce principe soit très importante. La description de « l'état de nature » de la conscience humaine et de la genèse du « besoin de philosopher », quoiqu'elle n'ait en définitive (au point de vue du théoricien de la science) d'autre fin que de rendre compréhensible son auto-dépassement et son renversement dans le « monde nouveau » ouvert par le point de vue spéculatif, joue néanmoins un rôle déterminant. C'est elle en effet qui permet de définir l'*objet* et la *tâche* de la philosophie, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la WL se définissant comme un retour à et une fondation génétique de la conscience naturelle. Plus encore, c'est au terme de cette description que nous serons en mesure de produire le premier concept du principe fondamental de la doctrine de la science. Mais nous avons dit que cette première compréhension ne peut être que « formelle », et nous voulons déjà indiquer brièvement le sens de cette restriction.

D'une certaine manière en effet – et aussi paradoxal que cela puisse paraître quand on sait qu'il ne faut pas moins que les quinze premières conférences de l'exposé de la WL 1804-II pour l'atteindre – *la connaissance du principe appartient à l'exposé introductif de la WL et non à la WL elle-même*. Cela peut sembler paradoxal puisque l'introduction, qui se borne à conduire la conscience naturelle au « point de jonction où les deux [sens commun et spéculation] se touchent », mais sans fournir au lecteur « un seul concept ou une seule proposition philosophique »<sup>1</sup> proprement dit, est en tant que telle un savoir *non-philosophique*. Dans la 3<sup>e</sup> leçon du *Rapport clair comme le jour* – dialogue que Fichte présente justement comme une introduction à la doctrine de la science, destinée à un public de non-philosophes –, immédiatement après que l'auteur a nommé « *Ichheit* » ou « *Subjekt-Objektivität* » (SW II, 362 ; trad. fr. p. 49) le principe de toutes les déductions de la WL, le lecteur demande si l'exposé de ce point (la subject-objectivité donc) n'appartient pas à « la doctrine de la science effective (*wirkliche Wissenschaftslehre*) ». Si c'est le cas, ajoute le lecteur, il ne serait pas opportun d'en traiter dans un rapport introductif provisoire. A quoi l'auteur (Fichte donc) répond que l'exposé de ce point appartient tout à fait à une introduction à la WL, étant donné qu'il n'est autre que

« le point, mentionné plus haut, qui est commun à la doctrine de la science et à la conscience effective, étant le point à partir duquel la première s'élève au-dessus de la seconde (*der schon oben erwähnte gemeinsame Punkt der Wissenschaftslehre un des wirklichen Bewusstseins, von welchem aus die erstere sich über das letztere erhebt*). Il faut donc que celui qui doit

---

<sup>1</sup> Littéralement: « à la frontière commune des deux (*zur gemeinschaftlichen Grenzscheidung beider*) » (*Rapport...*, SW II, 328 ; trad. fr. (modif.) p. 18-19).

obtenir un concept complet et clair de cette science connaisse le point dont elle part, et c'est le but de notre exposé introductif que de produire un tel concept. »<sup>1</sup>

L'importance de la description de la conscience naturelle ne doit donc pas être minorée : ce n'est qu'à partir d'elle et de son contenu que la conscience transcendantale pourra se définir ; de plus, en parvenant à sa frontière la plus extrême de l'attitude naturelle, nous entrerons déjà en contact avec ce point qui est le premier pas à l'intérieur du domaine spéculatif.

## §12 – Description de la conscience naturelle

*Fichte et Husserl : une problématique commune.* « Au début de nos analyses nous nous placerons au point de vue de l'homme tel qu'il vit naturellement, formant des représentations, jugeant, sentant, voulant "selon l'attitude naturelle" »<sup>2</sup>. Qu'est-ce que nous expérimentons au sens propre, c'est-à-dire de façon originelle, avant toute réflexion plus poussée sur cette expérience ? Telle est la question qu'il faut poser pour saisir le contenu de la conscience commune. L'important dans ce questionnement est d'éviter l'immixtion involontaire de concepts ou de connaissances philosophiques dans le regard de l'attitude naturelle. Rousseau est le premier à avoir dégagé cette difficulté sur le plan politique, en critiquant la description de l'état de nature de ceux qui, comme Hobbes, projettent indûment sur l'homme naturel les qualités et les passions de l'homme social :

« Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. Les uns n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile. D'autres ont parlé du droit naturel que chacun a de conserver ce qui lui appartient, sans expliquer ce qu'ils entendaient par appartenir ; d'autres donnant d'abord au plus fort l'autorité sur le plus faible, ont aussitôt fait naître le gouvernement, sans songer au temps qui dut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité et de gouvernement pût exister parmi les hommes. Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société. Ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil. »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Rapport...*, SW II, 363 ; trad. fr. (modif.) p. 50. Fichte fait évidemment référence au passage cité de la *Préface* dans lequel il affirme que « le but propre de cet écrit n'est pas d'obtenir des conquêtes pour la philosophie nouvelle, mais seulement d'établir une juste paix à ses frontières (...). Qui l'aura lu jusqu'au bout et compris, ne possédera pas pour autant un seul concept ou une seule proposition philosophique, mais il aura acquis un concept de la philosophie. Ses pieds n'auront pas quitté le sol du sens commun pour fouler le sol de la philosophie, mais il sera au point de jonction où les deux se touchent. » (SW II, 328 ; trad. fr. (modif.) p. 18-19)

<sup>2</sup> Husserl, *Ideen*, §27, trad. fr. p. 87.

<sup>3</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, GF-Flammarion, p. 168 (nous soulignons). Rappelons que Rousseau est l'un des auteurs qui a le plus influencé Fichte, les *Conférences*

Sur le plan métaphysique qui intéresse Fichte, la difficulté est identique, et Schelling développant de façon géniale dans l'*Introduction des Ideen* de 1797 la description fichtéenne de la conscience naturelle, sera le premier à utiliser explicitement la métaphore – à l'origine politique – de l'état de nature pour décrire l'opposition de la conscience naturelle et de la conscience philosophique.<sup>1</sup> Mais comment s'y prendre pour décrire la conscience *naturelle* ? Et *en quoi* consiste-t-elle ? S'agit-il de retrouver en quelque sorte le premier moment de la conscience, celui que mentionne Kant dans l'*Anthropologie* lorsqu'il parle de cet instant où l'enfant, cessant de parler de lui à la troisième personne (« Charles a faim »), saisit son Je et « se pense », alors qu'il ne faisait auparavant que « se sentir » ?<sup>2</sup> Ce serait tomber dans les difficultés relevées dans le chapitre précédent, en cherchant à *personnifier* la conscience naturelle, et s'embarrasser des questions suivantes : qui est la conscience naturelle ? Est-ce la conscience que possède « l'honnête homme » instruit de la culture de son temps ? Est-ce l'enfant, encore vierge de tout préjugé, ou un autre personnage encore ?

Si nous considérons les textes de Fichte ou de Husserl sur cette question, on comprend que la visée est toute autre. Ce dont il s'agit en fait, c'est bien plutôt de cerner le *présupposé* général et absolu de *toute* conscience finie quelle qu'elle soit, de dégager le « pré-jugé (*Vorurteil*) » universel qui détermine (c'est-à-dire à la fois qui produit et qui délimite) l'être de toute conscience humaine. Dans la connaissance de l'être humain conscient de soi, de quelque époque ou civilisation qu'il soit, il y a en effet quelque chose qui est toujours sous-jacent, qui va toujours de soi, quelque chose qui est *selbstverständlich*, « évident », pour reprendre l'expression de Husserl. De quoi s'agit-il ? Ce qui dans la vie courante va dès l'abord de soi pour chacun, c'est « *l'existence et la présence* » d'objets extérieurs, autrement

---

*sur la destination du savant* (1794) et le *Fondement du droit naturel* (1796), avec ses nombreuses références au *Contrat social*, en portent la trace.

<sup>1</sup> « Comment un monde hors de nous, comment une nature et avec elle l'expérience sont-ils possibles ? De ces questions nous sommes redevables à la *philosophie*, ou plutôt la philosophie est née *avec* ces questions. Jusqu'alors les hommes avaient vécu dans l'état de nature (philosophique). Autrefois, l'homme ne faisait encore qu'un avec lui-même et avec le monde qui l'entourait. En d'obscures réminiscences, cet état flotte encore dans l'esprit même du penseur le plus égaré ; beaucoup ne l'abandonnèrent jamais, et ils auraient conservé ce bonheur de soi s'ils n'avaient pas été entraînés à suivre l'exemple douloureux ; car ce n'est jamais volontiers que la nature nous libère de sa tutelle : nul n'est un fils *inné* de la liberté. » (Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, HKA I, 5, 70) Dans la *Réponse à Schmid* de 1795 (notamment SW II, 439-441) et dans les premiers paragraphes du *Fondement du droit naturel* (1796), Fichte avait déjà développé ce thème.

<sup>2</sup> « (...) une lumière semble en quelque sorte s'être faite en lui, lorsqu'il commence à se servir du *Je* ; à dater de ce jour, il ne revient plus à ce premier langage. Il n'avait auparavant que le *sentiment* de lui-même, il en a maintenant la *pensée*. » (Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, éd. Pléiade, t. III, p. 945).

dit « la possibilité de la connaissance »<sup>1</sup>. Or cette « évidence » devient au contraire pour le philosophe

« la clé de l'énigme toute entière, celle de la métaphysique jusqu'à présent encore cachée à elle-même. Je me demandais en effet à moi-même : quel est le fondement sur lequel repose la relation de ce que l'on nomme en nous la représentation, à l'objet ? (...) Comment mon entendement peut-il se former lui-même tout à fait *a priori* des concepts des choses, avec lesquels les choses doivent nécessairement s'accorder ? (...) d'où lui vient cet accord avec les choses mêmes ? »<sup>2</sup>

Husserl exprime la même idée en des termes très proches : « la connaissance qui, dans la pensée naturelle, est quelque chose qui va on ne peut plus de soi, apparaît tout d'un coup [pour le philosophe] comme un *mystère*. »<sup>3</sup> Ainsi, le philosophe appelle « naturel » un type de connaissance, une attitude de pensée, qui peut être aussi bien commune que scientifique, naïve et ignorante qu'instruite et savante, « pratique » que « théorique ». Il importe de souligner que l'opposition entre pensée naturelle et pensée transcendantale ne recoupe pas l'opposition entre pensée non-scientifique (opinion, superstition, etc.) et pensée scientifique. L'attitude de pensée « naturelle » est circonscrite à l'intérieur d'une certaine sphère, déterminée par une limite qu'elle ne peut franchir sans se métamorphoser et s'anéantir. C'est donc par-dessus tout la connaissance de cette limite, de cette *base* déterminant tout son être, qui intéresse le philosophe, puisqu'à l'intérieur de cette sphère, les modes opératoires de la conscience et le type de connaissances qu'elle atteint restent, en vertu de cette présupposition commune, fondamentalement *homogènes*, malgré tout ce qui sépare la connaissance non-scientifique de la connaissance scientifique.

Or cette *solidarité intime du savoir scientifique* à l'œuvre dans les sciences particulières *avec le mode de connaissance commun pré-scientifique*, dont la mise en relief occupe une place de plus en plus grande dans l'analyse de Husserl jusqu'à la *Krisis*, est déjà clairement affirmée chez Fichte. Ce dernier insiste en effet sur la dualité du concept de science : en tant que recherche du *Grund* d'un phénomène donné, il existe une unité profonde

---

<sup>1</sup> Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, trad. fr. p. 38-39.

<sup>2</sup> Kant, Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772. Dans la *Critique de la raison pure*, cette question, reformulée sous une forme plus rigoureusement transcendantale, dominera la « Déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement ». Dans l'*Analytique* en effet, « se montre une difficulté que nous n'avons pas rencontrée dans le champ de la sensibilité, à savoir : comment des *conditions subjectives de la pensée* peuvent-elles avoir une *valeur objective*, c'est-à-dire fournir les conditions de possibilité de toute connaissance des objets ? » (KrV, A 89/B 122 ; trad. fr. p. 103)

<sup>3</sup> Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, trad. fr. p. 39 (nous soulignons). La formulation que Husserl donne dans ce texte du problème de la connaissance est très proche de celle que l'on trouve chez Kant, Fichte ou chez le Schelling d'Iéna : « comment la connaissance peut-elle s'assurer de son accord avec les objets connus, comment peut-elle sortir au-delà d'elle-même et atteindre avec sûreté ses objets ? La présence des objets de connaissance dans la connaissance, qui, pour la pensée naturelle, va de soi, devient une énigme. » (Husserl, *ibid.*, trad. fr. p. 41)

de la connaissance scientifique, et sa nature est la même dans la WL et dans les sciences particulières : le souci du pourquoi est commun à toute connaissance scientifique, qu'elle soit ou non philosophique. Mais en un autre sens, il faut au contraire dire que *la WL n'est pas une science*, puisque l'objet qu'elle étudie est engendré par une mise en question de quelque chose qui demeure à jamais in-interrogeable dans les sciences particulières. *La philosophie est d'une autre nature que la science*, questionnant ce qui dans les sciences ne peut faire l'objet d'un questionnement sensé :

« Au point de vue du contenu, la philosophie n'est pas une science, mais quelque chose de tout à fait différent. Je ne peux parler d'un *savoir* que dans la mesure où je rattache (*beziehe*) le subjectif de ma représentation à quelque chose d'objectif. Ainsi, le physicien *sait* que le soleil, la lune, les arbres, etc., existent ; il ne dit pas qu'il en a simplement des représentations, mais il présuppose d'emblée la validité objective de ses représentations. C'est pourquoi la physique est dans cette mesure une science, au sens matériel du mot, mais non pas la philosophie ; car en elle, on ne présuppose pas que nos représentations ont une validité objective, *mais c'est cela qui est tout d'abord l'objet de la recherche*. En ce sens, la philosophie précède toute les sciences. (...) C'est pourquoi nous appelons la philosophie une science de la science ou doctrine de la science, une science par laquelle la science elle-même devient d'abord possible ; ces deux [acceptions du mot science] ne doivent donc pas être confondues. »<sup>1</sup>

L'opposition de la connaissance philosophique et de la connaissance scientifique, et surtout *l'inclusion de cette dernière dans la sphère de la connaissance naturelle*, est constante dans l'œuvre de Fichte, avant et après Iéna.<sup>2</sup> Dans ce même passage des *Conférences sur la logique et la métaphysique*, comme dans presque tous les textes de la période d'Iéna, Fichte définit la question de la philosophie en des termes très proches de ceux que nous trouvons chez Kant et Husserl :

« Comment et de quel droit en viens-je à attribuer à mes représentations une validité choseale (*sachliche Gültigkeit*), à admettre qu'elles reçoivent une essentialité (*Wesenheit*), autrement dit qu'elles sont *vraies*, qu'elles possèdent une vérité ? Ce qui est en jeu, c'est donc proprement la question de la vérité, pure et *totale* (*reinen ganzen Wahrheit*), non pas celle d'une vérité particulière déterminée, mais celle de la vérité *même* (*Wahrheit selbst*). »<sup>3</sup>

Décrire la conscience naturelle, c'est donc dégager le présupposé *commun* au scientifique et à la connaissance naturelle de l'homme pratique-empirique, présupposé qui

---

<sup>1</sup> Fichte, *Logik u. Metaphysik*, GA IV, 1, 179. Philosophie et science, ajoute Fichte, « ne sont pas seulement différentes quant au degré [de connaissance], mais encore quant au mode (*nicht bloss dem Grade, sondern der Art nach verschieden*) » (*ibid.*, p. 181).

<sup>2</sup> Cf. pour la période d'Iéna SW II, 456 ; SW V, 339 (qui situe la connaissance scientifique dans la même sphère que celle du « *gemeines Leben* ») ; et, pour la période tardive de Berlin, SWV I, 216-217 ; SWV II, 262, etc.

<sup>3</sup> *Ibid.*, GA IV, 1, p. 179, note. La question de la vérité est celle par laquelle s'ouvre comme on le sait l'exposé de la WL 1804-II...

définit le périmètre global du savoir naturel. Ici encore, la description de Fichte est, jusqu'à un certain point, très proche de celle de Husserl dans les §27-30 des *Ideen*. Mais nous verrons cependant que la WL affirme l'existence d'une dimension de la conscience naturelle dont Husserl semble ne pas avoir tenu compte, et qui explique peut-être la différence profonde des concepts de « conscience pure » auxquels l'un et l'autre parviennent au terme de la mise en suspens de l'attitude naturelle.

*Comment cerner l'essence de la conscience naturelle ?* La méthode mise en œuvre pour dégager l'essence de l'attitude naturelle est comparable à celle qu'utilise Descartes au commencement de la première *Méditation* : de même qu'il ne peut pas être question de passer en revue l'une après l'autre toutes les opinions que je possède pour éprouver leur certitude, dessein dont « peut-être je ne viendrais jamais à bout », mais qu'il suffit de s'attaquer « aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions » sont appuyées, puisque « la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice »<sup>1</sup> ; de même ici, il n'est pas question pour nous d'examiner chacune des représentations et des croyances particulières de la conscience commune, autrement dit d'interroger tous les savoirs particuliers (qu'ils soient « empiriques » ou strictement « scientifiques ») que l'homme peut acquérir au cours de sa vie. Il s'agit plutôt de dégager le présupposé universel qui leur est commun : c'est lui qui nous donnera l'intelligence de la conscience naturelle en son essence. Il nous faut donc mettre en place ce « scepticisme radical » dont parle Schelling, et qui porte « non sur des préjugés particuliers, mais sur le préjugé fondamental avec lequel tous les autres doivent tomber d'eux-mêmes. »<sup>2</sup> Or cette conviction ou croyance fondamentale qui constitue le cœur de la conscience naturelle, il n'est pas besoin de beaucoup de mots pour la caractériser, tant elle paraît être quelque chose de simple : la pensée commune est celle qui

« affirme que le monde continuerait d'exister même si elle n'existait pas. »<sup>3</sup>

Autrement dit, sa croyance fondamentale est une croyance en l'existence indépendante, autonome (au sens de *selbstständig* – c'est-à-dire tenant par elle-même, reposant sur soi), d'un monde hors de nous :

« L'unique préjugé fondamental auquel se réduisent tous les autres, n'est autre que celui d'après lequel *il existerait des choses en dehors de nous* ; conviction qui (...) fait valoir des prétentions à la certitude *immédiate* alors qu'elle se rapporte à quelque chose qui est tout à

---

<sup>1</sup> Descartes, Méd. I, AT IX, 14.

<sup>2</sup> Schelling, SIT, trad. fr. p. 10.

<sup>3</sup> Fichte, GNR, SW III, 24 ; trad. fr. p. 40.



fait différent de nous, qui nous est même opposé et duquel on ne comprend pas du tout comment il pénètre dans la conscience immédiate (...). »<sup>1</sup>

Il y a quelque chose que la conscience naturelle n'interroge pas et ne peut pas interroger tant qu'elle reste telle, quelque chose qu'elle tient pour acquis, « allant de soi », et cette chose est précisément la réalité ou l'existence de l'être. « Tu admets bien que ces objets ici, et ces autres là-bas existent effectivement hors de toi (*dass diese Gegenstände... wirklich ausser dir vorhanden sind*) ? »<sup>2</sup> demande l'Esprit au Moi, représentant de la conscience commune, lorsque débute leur dialogue, au livre II de *La Destination de l'homme*. Et par la réponse spontanément positive que lui fait le Moi (« en effet, je l'admets »), c'est le cœur même de la conscience naturelle qui se trouve exprimé.

*Les caractéristiques de la conscience naturelle : antériorité ontologique du monde et passivité de la conscience.* Commentant la présentation de l'attitude naturelle dans les §27-30 des *Ideen* de Husserl, J.-F. Lavigne distingue en celle-ci trois caractères fondamentaux<sup>3</sup> :

a) la passivité ou la « rencontre », c'est-à-dire le fait que la conscience entre en contact avec le réel sur le mode du « trouver », qui lui donne le sentiment que le monde est « déjà là » (*Vorfindlich*), antérieurement à notre rencontre avec lui ;

b) l'antériorité ontologique, c'est-à-dire l'indépendance de l'être par rapport à toute connaissance, antériorité que l'auteur propose de nommer « précédence », autrement dit l'idée formulée dans la citation de Fichte qu'au point de vue de la conscience commune « *l'étant n'a nul besoin d'une conscience pour être* »<sup>4</sup> ;

c) l'affirmation de « *l'autonomie absolue de l'être par rapport à toute phénoménalité* (donation, conscience, perception, connaissance...) » (*ibid.*, p. 45).

Si nous rapportons cette analyse à Fichte, deux remarques s'imposent : en premier lieu, il est clair que ces trois caractères ne sont en réalité que trois façons de considérer une seule et même conviction fondamentale, celle de l'indépendance (*Unabhängigkeit*) et de la « perséité » de l'être, sa substantialité, c'est-à-dire le fait que *l'être nous semble ne pas avoir besoin de la pensée pour être et pour être ce qu'il est*. En second lieu, nous retrouvons dans

---

<sup>1</sup> Schelling, SIT, trad. fr. p. 10-11.

<sup>2</sup> DH, SW II, 200 ; trad. fr. p. 84.

<sup>3</sup> J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme dans les Idées I de Husserl*, p. 34-46.

<sup>4</sup> J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 42.

les textes de Fichte un fractionnement comparable à celui que décrit J.-F. Lavigne chez Husserl. Si nous analysons la conviction première de la conscience commune chez Fichte, nous voyons en effet qu'affirmer que le monde, les objets, existent *indépendamment* de moi, c'est d'une part poser une *priorité* de l'être par rapport à ma conscience et par rapport à l'existence d'une pensée en général : le monde était déjà là avant que j'en prenne conscience et il continuera d'exister après, même si ma pensée et toute conscience en général sont supprimées. D'autre part, c'est croire que l'être du monde, l'être sensible et matériel, est l'être *substantiel* au sens de la *Selbstständigkeit*, autrement dit que le monde est par lui-même, n'ayant besoin que de soi pour exister. L'un des points de contact les plus notables entre Fichte et Husserl est sans doute l'analyse du sentiment fondamental de *passivité* que la conscience éprouve dans sa découverte du monde. L'auteur souligne très justement, en considérant la notion de *Vorfindlichkeit* chez Husserl, que « la conscience naturelle de la réalité ne vit pas la rencontre de l'étant comme un savoir, et pas davantage comme l'effectuation d'une visée intentionnelle. Elle l'éprouve au contraire dans une radicale passivité, comme (...) l'évidence d'un surgissement étranger, qui fait choc sur elle, qui l'affecte de manière impressionnelle. »<sup>1</sup> Or dans le §1 du *Système de l'éthique*, Fichte, afin de préparer la recherche sur l'apparition objective du moi (comment le moi s'apparaît-il à lui-même originairement dans l'expérience, comment se trouve-t-il originairement donné à lui-même comme objet, comme être ?), demande ce qui caractérise pour la conscience naturelle l'appréhension de l'objectivité.<sup>2</sup> Que signifie « trouver (*finden*) », lorsque l'on dit que la conscience *trouve* en face d'elle un monde et qu'elle trouve les objets qui lui font face comme lui étant immédiatement donnés ? La description de Fichte, précise et rigoureuse, nous conduit au cœur du vécu fondamental de la conscience naturelle :

« Le "trouvé" s'oppose à ce qui est produit par nous ; celui qui trouve (*das Findende*) doit en particulier être "trouvant", c'est-à-dire que dans la mesure où je trouve quelque chose, je n'ai pas conscience d'effectuer la moindre activité, hormis celle du simple *appréhender* (*Auffassens*) : mais ce qui est appréhendé (*das Aufgefaßte*) ne doit être ni produit ni même modifié d'une quelconque façon ; il doit seulement *être*, et *être comme il est*, indépendamment de son appréhension. Il était même sans être appréhendé, et il aurait continué à être comme il était même si je ne l'avais pas appréhendé ; mon acte de l'appréhender est pour lui tout à fait contingent et ne modifie en rien son essence. (...) Quelque chose est *donné* (*gegeben*) à celui qui perçoit, ainsi qu'on l'a très bien exprimé. En

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 41.

<sup>2</sup> Par objectivité (*Gegenständlichkeit*), il ne faut pas entendre ici l'objectivité constituée par l'application des catégories au donné sensible, mais d'une façon plus large le *Gegen-stand* qui me fait originairement face et s'oppose à moi, ce que j'éprouve comme un « non-moi ».

un mot, celui qui trouve doit être exclusivement passif : quelque chose doit s'imposer à lui (*sich ihm aufdringen*). »<sup>1</sup>

Dans la suite du §1, Fichte précise le sens de l'effectivité naturelle en l'identifiant à ce qui procure le sentiment de la *réalité* d'une chose : le caractère de ce qui est « *originellement objectif* » est d'être « quelque chose qui est présent indépendamment de la pensée, donc quelque chose de *réel*, quelque chose qui subsiste pour soi et par soi-même »<sup>2</sup>.

Ce qui est au fond en jeu dans la position de la conscience naturelle, c'est une définition générale de « être », donc ce qu'on pourrait appeler une « thèse ontologique ». La conscience naturelle dit : ce qui existe immédiatement, ce qui est premier et précède tout, c'est le monde. *Le monde est, et inversement, être signifie toujours pour la conscience commune être sur le mode du monde*. Or qu'est cela, « être sur le mode du monde » ? Cela veut dire être objectif. Mais être objectif, cela veut à son tour dire : être perceptible sous la forme d'un donné *sensible* extérieur. *Etre, c'est être perceptible par les sens*. Ainsi, l'être est lui-même posé comme identique au perceptible, c'est-à-dire à « ce qui » me procure des perceptions et qui s'impose à ma perception. C'est cela qui, pour la conscience naturelle, est et existe au sens plein.

*La question de la conscience de soi*. Mais qu'en est-il de *moi*, de *mon* être, dans la conscience naturelle ? Car j'ai aussi naturellement conscience d'exister et d'être un moi. Mais comment et sur quel mode ? En quoi consiste *mon* être ? La première réponse est que je suis moi aussi un être, c'est-à-dire un *corps* sensible et perceptible. C'est ainsi que je me trouve d'abord moi-même, *corps parmi les corps*, un corps sentant certes, mais qui est étant parmi les étants, car pour la conscience commune le sens externe est partout

« le premier critère et le plus direct de la vérité ; ce qui est vu, entendu, senti, – cela est, puisque cela est vu, entendu, senti, etc. La pensée et la conscience interne des objets ne vient qu'après, comme une chose vide et surajoutée, à laquelle on prête peu d'attention »<sup>3</sup>.

Nous arrivons ici à un moment important de la description de l'attitude naturelle. En effet, au point où nous en sommes, il pourrait sembler qu'il n'existe, pour la conscience naturelle que nous décrivons, *qu'un seul terme, un seul type d'être*, et que cet être est celui du monde comme donné sensible. Partout, la conscience naturelle ne verrait que le matériel

<sup>1</sup> SL, SW IV, 19 ; trad. fr. (modif.) p. 24-25.

<sup>2</sup> SL, SW IV, 22 ; trad. fr. (modif.) p. 27.

<sup>3</sup> AzSL, SW V, 435 ; trad. fr. p. 135-136.

sensible, le corps étendu dans l'espace. En revanche, d'un être qui lui serait propre (l'être non sensible ou non physique de sa *conscience*), elle paraît ne pas avoir conscience. Si bien qu'il semble naturel de conclure qu'elle ne se saisit elle-même qu'en s'identifiant ou bien à un corps perceptible (*mon corps*), ou bien à un support passif de sensations et de sentiments (sans songer à ce qui conditionne une telle réception). L'attitude naturelle se penserait et s'appréhenderait donc en s'assimilant elle-même à l'être du monde, ce pourquoi on dit que le sens commun est naturellement sensualiste ou matérialiste et qu'il n'accorde ni valeur ni existence à ce qui n'est pas « concret », c'est-à-dire perceptible.

C'est ce que Fichte exprime en disant que la conscience commune *ne prête pas attention à elle-même*, ou encore que le réel effectif, l'être, coïncide pour elle avec *l'oubli de soi*. Mais en affirmant cela, on voit bien que Fichte renverse immédiatement le sens du vécu de la conscience naturelle ou plutôt qu'il le redouble d'une conscience (la conscience intentionnelle, que découvre le philosophe placé au point de vue transcendantal) qui altère tout à fait le contenu de la représentation naïve de la conscience. En effet, dire que l'être sensible apparaît à la conscience comme un être substantiel *parce que celle-ci est en fait oublieuse et inconsciente de son activité de position*, c'est détruire d'emblée la substantialité de l'être, la réduire à n'être qu'une apparence. Comme si en s'efforçant de décrire fidèlement la conviction fondamentale de la conscience naturelle (il y a de l'être, indépendamment de moi), le philosophe ne pouvait pas ne pas être amené à renverser cette conviction, puisqu'il affirme lui, à *son* point de vue, que c'est toujours *pour* une conscience qu'il y a un être « en soi », quoique le moi naturel n'ait pas conscience de cette relation).

Le philosophe trahit-il le vécu de la conscience naturelle en décrivant comme une dépendance de sa conscience ce qui lui apparaît à elle comme un être absolument en-soi ? Idéalise-t-elle indûment le vécu de la conscience naturelle ? Telle est, on va le voir, l'objection que J.-F. Lavigne, comme d'autres phénoménologues, adresse à Husserl. Mais pour que cette objection ait une valeur, encore faudrait-il savoir si, en considérant l'être du monde comme substantiel et autonome, la conscience naturelle le conçoit réellement comme une chose ou un être *en-soi*. Au contraire, il semble à Fichte clair que le réalisme naïf de la conscience naturelle ne doit surtout pas être confondu avec la position philosophique que Kant nomme le réalisme transcendant ou dogmatique. N'est-ce pas au contraire ici, dans le fait d'attribuer à la conscience naturelle un réalisme qui est tout sauf naturel, que se trouve un préjugé *philosophique* invisible, étant donné que le concept de chose en soi est manifestement un concept d'opposition, relatif au concept éminemment non-naturel de « sujet en soi » ou de

« conscience pure » ? On peut contester la position de Fichte et de Husserl, qui interprètent le vécu de la conscience naturelle en posant d'emblée que celle-ci vit de s'oublier elle-même, et que ce qu'elle pose comme un être absolu n'est justement qu'un acte, un *Setzen*, issu de son propre être, et affirmer que par cette interprétation, le philosophe transcendantal trahit la conscience naturelle au moment même où il prétend la décrire, donnant de son vécu « une interprétation pré-orientée, qui prépare la résorption idéaliste de l'*en soi* »<sup>1</sup>, en transformant subrepticement ce qui est vécu comme l'appréhension d'un être en soi en une *conscience qui pose* (sans en avoir conscience) *l'être comme un être en soi*.<sup>2</sup> Mais, comme nous allons le voir, le présupposé inverse, qui attribue à la conscience naturelle l'affirmation du monde comme d'un en-soi, est plus contestable encore.

Pour trancher ce débat, il faut en fait se demander s'il est légitime d'admettre, comme c'est souvent le cas dans la phénoménologie, que le moi naturel ne s'appréhende lui-même que sur le mode du monde, comme un être objectif, un corps sensible et spatial ? Qu'il n'a conscience de soi que comme d'un corps du monde, même si c'est un corps sentant ou « charnel » ? Il est certes évident que le moi ne se saisit pas naturellement à la façon du philosophe, comme *ego* pur, sujet des pures *cogitationes*. Mais faut-il pour autant considérer que le moi naturel ne s'appréhende que comme une partie du monde, comme si les « états multiformes de l'affectivité et de la volonté : plaisir et désagrément, joie et tristesse, désir et aversion, espoir et crainte, décision et action »<sup>3</sup> étaient, dans leur structure, homogènes à la conscience théorique du monde extérieur ? Puisque l'attitude naturelle se vit aussi sur le mode du Je (le moi naturel n'a pas seulement conscience du monde, il a aussi conscience d'être et d'exister lui-même), il faut pourtant bien aussi qu'elle se saisisse elle-même comme conscience et non pas seulement comme objet du monde. *Il doit donc y avoir une conscience naturelle et immédiate de soi*. Mais en quoi peut-elle consister, étant donné qu'elle ne peut pas être identique à celle qu'atteint le philosophe transcendantal après la réduction, c'est-à-dire lorsqu'il prend conscience de l'*ego* pur, du moi comme sujet des *cogitationes* ? *C'est ici que se trouve d'un point de vue fichtéen la lacune principale de la description phénoménologique* : il existe selon Fichte une conscience immédiate de soi, sans laquelle la structure même de la conscience naturelle est inintelligible. Cela implique que le moi puisse

---

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 44.

<sup>2</sup> Ainsi lorsque Fichte affirme que l'objet est *donné* » signifie en fait que l'objet est *pensé comme* étant donné (cf. ZE, SW I, 488 ; OCPP p. 290). Ou encore : « Il n'y a un être que pour le moi observé, car celui-ci pense réalistiquement (*realistisch*) ; pour le philosophe il n'y a qu'un acte et rien qu'un acte (*Handeln und nichts als Handeln*), car en tant que philosophe, il pense idéellement. » (ZE, SW I, 498 ; OCPP (trad. modif.) p. 298)

<sup>3</sup> Husserl, *Ideen* §28, trad. fr. p. 91.

se saisir et s'apparaître à lui-même originairement sur un mode radicalement autre que celui de la conscience théorique.

*La structure intentionnelle de la conscience naturelle.* Ce que nous avons pour l'instant gagné, c'est la capacité de répondre à une question posée plus haut : nous pouvons identifier plus précisément ce que désigne l'expression de « conscience naturelle ». Elle ne désigne pas la conscience particulière de l'enfant, de l'honnête homme ou du savant, mais pourrait-on dire, tout cela à la fois. Elle est l'état dans lequel vit et opère toute conscience finie, que celle-ci soit simplement empirique ou productrice d'un savoir scientifique. Au point de vue transcendantal, on caractérise cette structure de la conscience naturelle en disant qu'elle est un acte de projection, de sortie hors de soi : tout savoir naturel, qu'il soit scientifique ou non-scientifique, est une *visée* qui se jette vers quelque chose d'objectif dans lequel il s'oublie lui-même. Le moi ne devient pas conscient de son activité de connaissance en tant que telle, « mais s'oubliant entièrement lui-même, il se perd dans l'objet de cette activité. »<sup>1</sup> En décrivant la « transcendance de l'ego », c'est en fait cette structure fondamentalement intentionnelle de la conscience naturelle que Sartre a saisie : « un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi », une conscience qui « n'a pas de dedans », qui n'est « rien que le dehors d'elle-même », cette « fuite absolue » vers l'être du monde étant justement ce qui la constitue comme conscience.<sup>2</sup> Pour une telle conscience « tout est *dehors*, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres »<sup>3</sup>. Cette description correspond assez étonnamment à celle que Fichte donne de l'homme naturel dans la 3<sup>e</sup> conférence de *l'Initiation à la vie bienheureuse* : sa propre conscience ne lui apparaît d'abord que « comme une vapeur étrangère »<sup>4</sup> qui ne vient ni de lui ni de l'objet, « comme une chose *vide* et surajoutée » (*ibid.*, SW V, 435 ; trad. fr. p. 136) qui se jette sans cesse hors de soi pour voir et percevoir le monde. Sartre décrit l'attitude naturelle comme une conscience dans laquelle ce qui apparaît, c'est exclusivement l'être ou le monde. En même temps, il la redouble d'une conscience transcendantale (non-thétique, c'est-à-dire non positionnelle de soi) qui la conditionne invisiblement et dont seul le philosophe prend conscience :

---

<sup>1</sup> Fichte, *Grundriss...*, SW I, 364 ; OCPP p. 206.

<sup>2</sup> Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *Situations I*, NRF Gallimard (1947), p. 33.

<sup>3</sup> Sartre, *ibid.*, p. 34 (nous soulignons).

<sup>4</sup> AzSL, SW V, 436 ; trad. fr. p. 137.

« Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de Je. Il y a conscience *du tramway-devant-être-rejoint*, etc., et conscience non positionnelle de la conscience. En fait, je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais *moi*, j'ai disparu, je me suis anéanti. Il n'y a pas de place pour moi à ce niveau, et ceci ne provient pas d'un défaut momentané d'attention, mais de la structure même de la conscience. »<sup>1</sup>

Résumons-nous. Sous la dénomination de « penser naturel (*natürliches Denken*) », Fichte englobe donc comme Husserl la connaissance de « la vie commune et [de] la science (*materialiter sic dicta*) »<sup>2</sup> : l'une et l'autre ont en commun de « *penser des objets immédiats* » (*ibid.*), c'est-à-dire d'oublier le mouvement de transcendance par lequel la conscience se jette spontanément vers un divers qui lui apparaît comme donné et déjà là, et ce par opposition à un mode de penser que Fichte appelle comme Sartre « artificiel (*künstlich*) » ou transcendantal, qui consiste à « *penser intentionnellement et avec conscience son penser lui-même* » (*ibid.*) Mais quel est le statut de la description philosophique de l'attitude naturelle ? L'examen de cette question nous permettra de valider progressivement les deux hypothèses que nous avons formulées dans les pages précédentes, à savoir d'une part que le philosophe transcendantal ne trahit pas le vécu de la conscience naturelle lorsqu'il souligne que l'indépendance du monde est néanmoins relative à sa perception (Fichte dit : à son sentiment), d'autre part que le moi, même dans l'attitude naturelle, ne peut pas simplement apparaître comme un morceau du monde, ainsi que le veut Sartre lorsqu'il affirme : « Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, *chose parmi les choses*, homme parmi les hommes. »<sup>3</sup>

### §13 – *Le concept de fondement (Grund) et la légitimation de la description transcendantale de la conscience naturelle*

Nous avons vu que si la philosophie doit commencer par décrire le savoir *non-philosophique*, le point de vue de l'homme vivant, sentant et connaissant le monde, c'est parce que Fichte définit la philosophie comme le projet de fonder (*begründen*), c'est-à-dire d'expliquer et de justifier, l'existence de la conscience naturelle, « celle que tu as, que j'ai,

---

<sup>1</sup> Sartre, *La transcendance de l'ego*, p. 32. Husserl identifie également la présence dans l'attitude naturelle d'un cogito « irréfléchi », présent sans avoir pour le moi naturel « qualité d'objet » (*Ideen*, §28, trad. fr. p. 91).

<sup>2</sup> SW V, 339 ; QA, p. 137.

<sup>3</sup> Sartre, « Une idée fondamentale... », *Situations I*, p. 35 (nous soulignons).

que nous avons tous »<sup>1</sup>. Il est par conséquent nécessaire d'identifier au préalable ce qu'on veut fonder et c'est pourquoi la philosophie doit d'abord décrire le périmètre de l'attitude naturelle. Mais le *fondement* (*Grund*) n'est pas la *cause* (*Ursache*) : la WL n'ambitionne pas de découvrir la « cause », c'est-à-dire *l'origine réelle*, de la conscience de soi, et l'on déformerait gravement le projet de la doctrine de la science si on le comprenait de cette manière. En fait la conscience n'a justement pas pour Fichte d'origine *réelle*, car si elle avait une cause elle ne serait plus la conscience. Expliquons-nous. La relation de causalité est à la fois un rapport d'extériorité réelle, empirique, et de nécessité : l'effet est un événement distinct de la cause et il en est en même temps le produit nécessaire. Mais surtout, cause et effet ne peuvent être déterminés autrement qu'au sein d'une *relation appartenant à l'objectivité empirique spatio-temporelle*. Cause et effet sont des étants, des phénomènes déterminés, particuliers, pris dans un certain rapport empirique. Il n'en va pas de même pour le fondement : ce dernier n'a pas pour corrélat un produit phénoménal déterminé (*ein Bewirktes*). Le terme avec lequel il est en relation d'opposition se nomme le *phénomène en général*, le sensible, ce que Fichte appelle *l'Erscheinung*. La différence est donc capitale : cause et effet sont deux phénomènes déterminés au sein du monde phénoménal en général ; le fondé et le fondement s'opposent au contraire comme le phénoménal et le supra-phénoménal, le sensible et le supra-sensible. Le fondement n'appartient pas à la sphère phénoménale, mais définit ce que Fichte nomme l'intelligible ou l'essence. Pour le dire autrement, *le fondement n'est pas une chose*, c'est-à-dire un étant, un objet qui fait face à la conscience, même s'il n'est pas déterminé comme un objet objectif au sens kantien de *l'expérience*.

*Distinguer la cause du fondement.* Fichte met constamment en garde contre la *réification* du fondement, où il voit une erreur capitale et sans doute même le *Grundirrtum* de la philosophie. Une cause est toujours un être *réel*, c'est-à-dire « quelque chose qui persiste dans le temps (*ein beharrliches in der Zeit*), qui subsiste et résiste dans l'espace (*ein bestehendes (widerstehendes) im Raum*) »<sup>2</sup>. Le fondement lui, n'est pas un objet spatio-temporel. C'est si l'on veut, une *loi* (*Gesetz*), une réalité d'ordre logique ou spirituel. Cette distinction entre fondement et cause est de grande importance. Les commentateurs néo-kantiens de l'école de Marbourg, comme H. Cohen ou Cassirer, ont montré comment la confusion entre cause et fondement est à l'origine d'une méprise capitale sur le sens de la déduction transcendantale kantienne. Fidèle à la lecture de Hermann Cohen, A. Philonenko insiste sur le fait que la méthode transcendantale a chez Kant le sens d'une « *description*

<sup>1</sup> *Rapport...*, SW II, 361 ; trad. fr. p. 48.

<sup>2</sup> ZE, SW I, 494 ; OCPP p. 295.



*principielle* des structures aprioriques de la connaissance. Pour autant que cette description consiste à "décomposer" la connaissance pour l'expliquer (au sens de ex-plicare) on peut l'appeler une analyse (...). Mais cette description n'est pas une explication par la cause. Le *Je pense* n'est pas la "cause" de l'expérience – c'en est la structure principielle. »<sup>1</sup>

En réalité, bien avant l'interprétation de H. Cohen, l'analyse du *statut* des « conditions de possibilité » transcendantales selon le prisme de l'opposition entre cause réelle et fondement idéal se trouvait déjà en 1793/1794, avec la parution de l'*Énésidème*, au centre des débats post-kantiens entre Schulze, Maimon et le jeune Fichte. Dans cet ouvrage, Schulze se fait comme on le sait le porte-parole du scepticisme de Hume et demande si ce dernier a réellement été réfuté par la Critique.<sup>2</sup> L'une des principales objections que Schulze adresse à la *Critique de la raison pure* concerne la déduction transcendantale des concepts purs et plus précisément la question de savoir si Kant a réussi à prouver que les catégories proviennent bien d'une activité de l'entendement, autrement dit de l'esprit humain : selon Schulze, « Kant n'a jamais prouvé que *seul* notre esprit peut être pensé comme fondement des jugements synthétiques. Si le bien-fondé de cette objection pouvait être démontré, celle-ci serait décisive contre la philosophie critique. »<sup>3</sup> D'après Schulze, le raisonnement kantien consiste « à conclure de la constitution d'une chose dans nos représentations [nécessité logique] à la constitution objective de cette même chose hors de nous [nécessité réelle] »<sup>4</sup>, de sorte que la critique kantienne réfute le scepticisme de Hume sur l'objectivité de la relation de causalité en présupposant la validité de celle-ci comme déjà certaine et avérée. Autrement dit, « l'auteur de la *Critique* n'élabore sa réponse au problème général : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? qu'en appliquant le principe de causalité à certains jugements qui existent en nous d'après l'expérience, en subsumant ces jugements sous le

---

<sup>1</sup> A. Philonenko, *L'œuvre de Kant*, t. I, p. 121. On lira à ce sujet le remarquable développement de Cassirer dans l'*Introduction* du t. III de l'*Erkenntnisproblem*, sur l'héritage des concepts kantiens dans le post-kantisme (« il subsiste toujours un danger de glisser de la sphère des pures conditions du savoir dans celle des choses empiriques, d'interpréter à tort des relations purement logiques de vérité comme des rapports concrets entre des choses données. (...) L'opposition entre "conditions" (*Bedingungen*) et "choses" (*Dingen*) (...) doit être maintenue dans toute son acuité. » (*Das Erkenntnisproblem...*, t. III p. 5 ; trad. fr. p. 14). L'ensemble intégratif des *conditions* de l'expérience doit être « protégé contre toute confusion avec la sphère des *choses elles-mêmes* » (*ibid.*, p. 4 ; trad. fr. p. 13)).

<sup>2</sup> Cf. G.E. Schulze, *Aenesidemus*, p. 130 sq. ; trad. fr. p. 116 sq.

<sup>3</sup> Fichte, *Rez. Aen.*, GA I, 2, 53 ; trad. fr. p. 138. Que Fichte ait pris cette objection au sérieux, en lui donnant d'ailleurs un développement que Schulze n'avait sans doute pas soupçonné, c'est ce que l'on peut voir dans la section 7 de la *I<sup>ère</sup> Introduction à la doctrine de la science* de 1797 : avec la méthode inductive kantienne, « il est impossible de prouver que les lois de la pensée, qu'il postule, sont effectivement des lois de la pensée (...). Le dogmatique prétend contre lui qu'il s'agit de propriétés générales des choses, fondées dans l'essence de celles-ci, et l'on ne voit pas la raison pour laquelle nous devrions ajouter plus de créance à l'affirmation sans preuve de l'un qu'à l'affirmation également sans preuve de l'autre. » (EE, SW I, 442-443 ; OCPP p. 259)

<sup>4</sup> Schulze, *ibid.*, p. 133 ; trad. fr. p. 117.

concept d'effet de quelque chose, puis, conformément à cette subsumption, en admettant et en donnant l'esprit pour la cause efficiente (*die wirkende Ursache*) de ces jugements. »<sup>1</sup> Or remarque encore Schulze, « avant que la question des sources et des causes de notre connaissance puisse être légitimement posée, il faut que soit déjà établi le fait qu'il existe pour toute réalité un fondement et une cause, et que notre connaissance en particulier est dans toutes ses déterminations l'effet d'une cause particulière. »<sup>2</sup>

Cette critique n'est assurément pas la plus forte de l'ouvrage de Schulze, mais d'une part elle contribue à mettre en relief une insuffisance dans la méthode kantienne dont la découverte sera déterminante pour le cheminement de Fichte (la méthode inductive ne permet pas de prouver absolument que les catégories ont leur origine dans une activité de l'esprit plutôt que dans la structure même des choses), d'autre part elle est un témoignage de la confusion relevée par Cassirer, et par conséquent de la difficulté à maîtriser et à identifier clairement le statut du champ de connaissance radicalement nouveau découvert par Kant et nommé « transcendantal ». Maimon et Fichte publient leur recension de l'ouvrage de l'*Énésidème* au même moment, début 1794<sup>3</sup>, et on trouve déjà dans le texte de Maimon une réfutation claire et tranchée de l'objection de Schulze. Maimon souligne en effet que la *Critique* ne traite pas du fondement *réel* (*Realgrund*) de notre connaissance, au sens où elle chercherait à dégager la *cause* réelle des jugements synthétiques *a priori*.<sup>4</sup> Et Maimon d'éclairer cette confusion par une comparaison avec l'explication newtonienne de la chute des corps, que l'on retrouvera chez Cassirer :

« Elle [la *Critique de la raison pure*] ne détermine aucunement l'esprit comme la *cause* (Ursache) des jugements synthétiques nécessaires ; de même que Newton ne détermine pas la force d'attraction comme une chose qui existerait hors des corps qui s'attirent, comme si c'était la cause de cette attraction (chez Newton le concept de force d'attraction signifie seulement le mode d'action (*Wirkungsart*) universel de l'attraction, déterminé par des lois) ; de la même façon Kant, lorsqu'il parle des formes de la connaissances fondées dans l'esprit, entend seulement les modes d'actions universels de la connaissance, c'est-à-dire ses *lois* (Gesetze), et il ne se préoccupe absolument pas de leur *cause*. »<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Schulze, *ibid.*, p. 137 ; trad. fr. p. 119-120.

<sup>2</sup> Schulze, *ibid.*, p. 139 ; trad. fr. p. 120.

<sup>3</sup> Ce sont les « Briefe des Philaletes an Aenesidemus » de Maimon, parues en annexe de son *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, et côté fichtéen la célèbre *Recension de l'Énésidème*, parue dans l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* en février 1794 (GA I, 2, 41-67). L'influence de Maimon sur Fichte est importante ; dans la *Grundlage*, Fichte le présente comme « l'un des plus grands penseurs de notre temps » (GWL, SW I, 227 ; OCPP p. 108).

<sup>4</sup> On peut voir pourtant comment ce contre-sens se transmet par l'intermédiaire de Schopenhauer, disciple de Schulze, jusqu'à Nietzsche (cf. *Par delà bien et mal*, §11).

<sup>5</sup> Maimon, *Briefe des Philaletes an Aenesidemus*, 3<sup>e</sup> lettre, in *Versuch einer neuen Logik...*, p. 346-347. Fichte propose au même moment une réponse assez proche à l'objection de Schulze (cf. *Rez. Aen.*, GA I, 2, 53), mais il

La différenciation des concepts de *cause* et de *fondement* (ou peut-être faudrait-il dire de *loi*, concept qui est, on le verra, intimement lié à celui de fondement) est donc primordiale, et cette différenciation s'opère à un niveau où se signale une communauté de méthode entre la philosophie et la science expérimentale :

« De même que le physicien n'a pas besoin de connaître la puissance secrète qui attire les corps lourds vers la terre, mais qu'il se contente de connaître le mouvement même de chute dans sa structure objective et dans ses mesures exactes, de même la tâche de la métaphysique ne consiste désormais plus à découvrir les "fondements" (*Gründen*) ultimes de la conscience pour expliquer le fait qu'en général il y a en nous des perceptions et que nous pensons sous telles et telles formes. Ce que nous pouvons exiger de savoir, c'est seulement par quels chemins et sous quelles conditions, à partir de la simple "matière" de la perception, se constitue la "forme" scientifique de l'expérience. Nous ne cherchons plus d'où provient l'expérience (*woher Erfahrung stammt*), mais nous nous demandons ce qu'elle est en sa pure structure logique. La véritable méthode de la métaphysique est fondamentalement de même type que la méthode introduite par Newton en science de la nature (...). La philosophie critique, dans le domaine théorique, ne peut avoir, elle non plus, de tâche plus élevée que de découvrir la connexion de la connaissance selon des lois et elle ne doit pas s'en laisser détourner par des séductions et des promesses transcendantes. »<sup>1</sup>

Ce texte, qu'Auguste Comte aurait pu signer, montre par contraste la subtilité et l'originalité de la position de Fichte. En effet, si ce dernier est d'accord avec Cassirer et Maimon pour critiquer la confusion dogmatique qui nous porte irrésistiblement à réifier et à substantialiser les concepts issus du champ transcendantal en faisant du *Je pense* l'origine et la cause de l'expérience de l'objet, il importe de noter que dans ce passage, c'est à l'inverse Cassirer qui confond indûment les concepts de cause et de fondement : car supprimer la recherche sur les « causes ultimes » ou finales, *ce n'est pas pour autant supprimer l'interrogation sur le fondement du phénomène* : on ne se débarrasse pas du fondement comme on se débarrasse de l'usage transcendant du concept de causalité ! Fichte se maintient ici sur la ligne de crête, entre la réduction réaliste ou dogmatique (Schulze) d'une part, et une réduction quasi-positiviste (Cassirer) d'autre part, tentée de calquer la méthode philosophique sur celle de la physique en écartant la possibilité de toute connaissance métaphysique. Or pour Fichte, si nous sommes obligés de penser le *Grund* à partir de la notion de *Gesetz* (loi), il n'est pourtant pas réductible à celle-ci au point de pouvoir se dissoudre en elle, comme le suggère le texte de Cassirer.

---

est déjà sur la voie de l'identité du *Realgrund* et de l'*Idealgrund* qu'il définira en 1794 (cf. *ibid.*, GA I, 2, 62, l. 23 : « la vérité logique (...) est en même temps réelle et il n'en existe pas d'autre qu'elle »).

<sup>1</sup> E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, t. II, p. 737-738 ; trad. fr. (modif.), t. II p. 521.

Fichte se sert donc également de la distinction entre cause et loi pour déterminer le concept de fondement, mais il maintient l'usage et approfondit le sens de ce dernier. L'erreur du dogmatique consiste toujours à réifier le fondement, à le penser comme une chose (*Ding*), qui, puisqu'elle ne peut en l'occurrence pas être simplement empirique, doit être une incompréhensible « chose en soi » :

« Dès que les mots "pouvoir de représentation" (*Vorstellungsvermögen*) touchent son oreille, [le dogmatique] ne peut concevoir ce qu'ils désignent que comme une chose (ronde ou carrée ?), qui existe *indépendamment de son acte de représenter* en tant que chose en soi, et qui plus est comme chose *représentante*. »<sup>1</sup>

Le moi existe en soi sur le mode du pour soi : telle est finalement la compréhension absurde du « Je pense » kantien à laquelle parvient le scepticisme dogmatique d'Énésidème. Pourtant, il est légitime de s'interroger sur le type de réalité qui « doit être attribuée à ces actes (*Handlungen*) qui se situent hors du cercle de toute conscience<sup>2</sup> et [qui] ne sont pas posées dans la conscience [commune] »<sup>3</sup>. Puisque c'est précisément de ces actes exclusivement que s'occupe la philosophie transcendante, ils doivent bien posséder un certain type de réalité (du moins pour le philosophe). Mais si l'on admet que seul ce qui est posé nécessairement, donc inconsciemment, par la raison possède ce que le sens commun nomme « réalité effective », il est clair que les actes originaires du moi dégagés par la réflexion transcendante sont à ce point de vue « irréels ». Telle est l'opinion habituelle du sens commun au sujet des concepts philosophiques. La réponse du philosophe transcendantal est donc claire : à ces actes originaires du moi ou de la raison ne revient

« naturellement *aucune* [réalité], si ce n'est en tant que ces actes sont posés, par conséquent [il leur revient] *uniquement une réalité au point de vue [transcendantal] de l'entendement philosophant* »<sup>4</sup>.

Cette pente naturelle de l'esprit humain à substantialiser et à sensibiliser les concepts intelligibles, Fichte la considère comme l'obstacle majeur à la compréhension de l'idéalisme transcendantal : car le moi absolu lui-même, qui est l'objet de la WL, n'est justement qu'un acte, un agir pur non mêlé de subsistance ou de persistance spatio-temporelle, et c'est cela que nous avons tant de mal à penser, nous dont tout le penser a naturellement tendance à s'extérioriser, à se porter vers l'étant, vers l'objectivité :

---

<sup>1</sup> *Rez. Aen.*, GA I, 2, 50 ; trad. fr. (modif.) p. 137.

<sup>2</sup> Actes qui constituent donc les *conditions de possibilité* de la conscience de soi.

<sup>3</sup> GNR, SW III, 25 ; trad. fr. (modif.) p. 41.

<sup>4</sup> *Ibid.*, SW III, 25 ; trad. fr. (modif.) p. 41 (nous soulignons).

« Dès que nous entendons parler du moi comme d'un moi actif, nous ne manquons pas de nous imaginer aussitôt un substrat dans lequel l'activité, à titre de simple faculté (*als bloßes Vermögen*), aurait son siège. Or ce n'est pas là le moi, mais c'est un produit de notre propre imagination (*Einbildungskraft*), produit que nous esquissons lorsqu'on nous propose de penser le moi. Le moi n'est pas un quelque chose *qui a un pouvoir ou une faculté*, il n'est de façon générale pas du tout une faculté, mais il est *agissant* : il est ce qu'il fait, et s'il n'agit pas, il n'est rien. »<sup>1</sup>

Le *Grund* c'est donc pour Fichte le suprasensible, l'intelligible, qui se manifeste et passe *tout entier, de façon immédiate et nécessaire*, dans le sensible (en *ce* sens on peut dire, comme le fait A. Philonenko, que Fichte récuse toute coupure entre le monde sensible empirique, dans lequel nous vivons, et le monde intelligible). Mais *l'idéalisme* de Fichte tient à ce que le monde sensible lui-même n'a pas d'existence autonome : il n'existe (il n'est « là ») qu'en vue de rendre possible la manifestation du *Grund* intelligible. Le monde sensible est tout entier image, reflet, *Nachbild* ou *Gegenbild* d'autre chose que lui-même.<sup>2</sup> Il n'est dans son ensemble que la sensibilisation des concepts rationnels : « les autres images – ou apparitions, comme nous les nommerons – n'existent que pour faire voir la première image, la *loi* : la loi ne devient imaginaire et imageable qu'à son occasion. C'est pourquoi, à proprement parler, les apparitions ne sont pas du tout des images autonomes, qui existeraient en vue d'elles-mêmes, mais des illustrations de la loi – la *visibilité* de la loi. (...) Ce monde est de bout en bout la présentation des lois, leur miroir ; seules les lois sont. »<sup>3</sup>

Ainsi, ce qui est objet de la perception extérieure ne peut jamais devenir *Grund* ou *Princip* au sens où le moi absolu peut être dit tel : l'objet sensible ne peut être « que cause (*Ursache*), par sa simple existence »<sup>4</sup>. Les lois pures ne sont pas « un être subsistant, mais justement déterminant seulement un tel être. – La force de gravité ou l'attraction – *est-elle, où est-elle, où a-t-elle son siège ?* Elle n'est justement que le déterminant de l'être. »<sup>5</sup> Même la loi de l'apesanteur, si on la considère en tant que *Grund* d'une infinité de phénomènes physiques particuliers, « est un suprasensible, un élément spirituel, immédiatement divin (*unmittelbar Göttliches*), bien que relevant du mode le plus inférieur [de la manifestation

<sup>1</sup> « Das Ich ist nicht etwas, *das Vermögen hat*, es ist überhaupt kein Vermögen, sondern es ist *handelnd*; es ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts. » (GNR, SW III, 22 ; trad. fr. (modif.) p. 39)

<sup>2</sup> Selon la formule canonique déjà citée de l'*Introduction* à la WL de 1810, le *Grund* est « das Unsichtbare, Uebersinnliche und Ewige, welches sich an dem Sichtbaren Sinnlichen und Zeitlichen offenbart, und um dessen Offenbarung willen allein das Sichtbare und Sinnliche da ist » (*Einleitung 1810*, SWV, t. I, p. 202 – nous soulignons).

<sup>3</sup> *Staatslehre*, SW IV, 378-379 ; trad. fr. (légèrement modif.) p. 68-69. Cette thèse, cela deviendra de plus en plus clair au cours de ce travail, n'est nullement propre à la philosophie tardive de Fichte, on en trouve l'affirmation aussi tranchée dès la période d'Iéna, de sorte qu'il est loisible d'y voir la forme essentielle de l'idéalisme fichtéen.

<sup>4</sup> *Tatsachen des Bewusstseins 1810/1811*, SWV, t. I, p. 255.

<sup>5</sup> *Staatslehre*, SW IV, 377 ; trad. fr. p. 68.

divine]. »<sup>1</sup> Le fondement est certes *extérieur* au fondé, mais non pas au sens où la cause est extérieure à l'effet (extériorité toute relative, puisque d'une part il n'est pas de causalité sans contact ou communication spatio-temporelle et que d'autre part cause et effet, relevant du plan phénoménal, sont fondamentalement de même nature). Il l'est au sens où il est d'une autre « nature » que ce qu'il fonde, d'un autre « monde ». Dans la 5<sup>e</sup> conférence de l'*Initiation*, Fichte souligne le bouleversement intellectuel que constitue pour l'homme le fait de déplacer le lieu de la *réalité* de l'impression sensible où elle se trouve originellement vers la conscience de la loi (qu'elle soit scientifique ou juridique). A ce point de vue supérieur (le second, parmi les cinq que recense l'*Initiation*), les phénomènes sensibles n'apparaissent plus comme des réalités premières et autonomes, mais comme des manifestations dérivées des lois, dans lesquelles l'être et la réalité vraie se trouvent transférés.<sup>2</sup>

*La contingence du fondé : comment le système des représentations nécessaires peut-il être considéré comme contingent ?* Mais il est un second caractère qui différencie non moins décisivement le fondé (*Begründetes*) de l'effet (*Bewirktes*) : à la différence de l'effet, le fondé apparaît en tant que tel comme *contingent* (*zufällig*) : « on ne peut poser la question du fondement qu'au sujet d'une chose jugée contingente et dont on suppose qu'elle pourrait être autrement, sans pourtant [supposer] qu'elle soit déterminée par liberté ; et le fait même de poser la question de son fondement rend cette chose contingente pour celui qui s'interroge ainsi. »<sup>3</sup> Cette contingence du fondé pourrait sembler paradoxale, puisque le phénomène que la WL se donne pour tâche de fonder est la conscience commune en tant que système de représentations *nécessaires*<sup>4</sup>. Comment ce dernier peut-il alors être en même temps considéré comme contingent ? Ce paradoxe, nous le trouvons déjà chez Kant, où « l'expérience possible » désigne à la fois un ensemble systématique de représentations *a priori*, donc nécessaires, et quelque chose qui est ultimement considéré comme « tout à fait contingent »<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> « Das Gesetz der Schwere ist ein Übersinnliches, Geistiges, unmittelbar Göttliches, obwohl das niedrigste der Art. » (*Einleitungsvorlesungen 1811-1812*, Kollegnachschrift Schopenhauer, SWV, t. II p. 271)

<sup>2</sup> « La première façon, la plus inférieure, la plus superficielle et la plus confuse de saisir le monde est celle de l'homme qui tient ce qui tombe sous les sens extérieurs pour le monde et pour ce qui existe réellement (...) ». Au contraire dans la seconde façon de voir, c'est en général la loi, la légalité rationnelle, qui est posée comme « ce qui seul *est* vraiment et qui donne l'existence à tout le reste » (AzSL, SW V, 465-467 ; trad. fr. (modif.) p. 170-172)

<sup>3</sup> EE, SW I, 424 ; OCPP (trad. modif.) p. 246.

<sup>4</sup> « On nomme *expérience* le système des représentations intérieures ou extérieures accompagnées du sentiment de nécessité. (...) la philosophie a donc pour tâche de dégager le fondement de toute expérience. » (EE, SW I, 423 ; OCPP (trad. modif.) p. 246.

<sup>5</sup> La *Critique de la raison pure* « établit des principes certains non pas, il est vrai, directement par concepts, mais mais seulement indirectement par le rapport de ces concepts à ce quelque chose de tout à fait contingent qu'est

De fait, déployer le *Satz vom Grunde*, poser la question du fondement d'une chose, c'est supposer qu'elle n'est pas elle-même la condition suffisante de ses déterminations qualitatives, qu'elle est « *devenue* ainsi, et en vérité non pas par soi-même mais par une force étrangère. »<sup>1</sup>

Mais comment l'expérience, en tant que système des représentations *nécessaires*, peut-elle être considérée comme *contingente* ?<sup>2</sup> Elle l'est dans la mesure où au point de vue du penser commun, sa nécessité est d'ordre *factuelle*, simplement trouvée ou éprouvée. Autrement dit, telle qu'elle apparaît dans la vie naturelle, la nécessité de l'expérience est inintelligible : elle ne peut rendre raison d'elle-même, et c'est en ce sens qu'elle devient contingente pour le philosophe. Ce dernier peut en découvrir le fondement car la nécessité de ces représentations n'est pas de nature auto-fondatrice ou génétique, elle réclame donc, comme toute nécessité simplement factuelle, une élucidation, une fondation. Les *faits* qui pour la conscience naturelle correspondent aux représentations que le philosophe nomme « nécessaires » sont donc des *produits*, les résultats d'une série d'actions extérieures au domaine de la conscience effective. La nécessité de ces produits est, pour reprendre le vocabulaire de Leibniz, *ex hypothesi*, ce qui n'est pas le cas du moi absolu, puisque le principe de raison ne peut pas lui être appliqué (cf. GWL §3, SW I, 119-120 ; OCPP p. 36-37). Le philosophe transcendantal demande *d'où viennent* ces déterminations qui dans la vie consciente naturelle s'imposent à nous et nous apparaissent comme objectives et indépendantes :

« On ne cherche le fondement que de choses contingentes. La philosophie en général cherche le fondement des représentations nécessaires ; il faut donc penser ces représentations comme contingentes. Il serait absurde de s'interroger sur le fondement d'une chose que je ne tiendrais pas pour contingente. »<sup>3</sup>

Or comme on l'a vu, la représentation nécessaire fondamentale de la conscience commune, celle que toutes les autres présupposent, c'est celle de l'*être*, compris comme l'ob-jectif et le sub-stant en général. L'ensemble des faits particuliers que je peux connaître et qui peuvent

---

*l'expérience possible (durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung).* » (KrV, A, 737/B, 765 ; trad. fr. p. 506)

<sup>1</sup> DH, I, II, SW II, 218 ; trad. fr. p. 110. *La Destination de l'homme* contient plusieurs développements très éclairants sur le concept de *Grund* : cf. SW II, 216-222 (trad. fr. p. 108-116), et dans le livre I, SW II, 174-179 (trad. fr. p. 54-57).

<sup>2</sup> « Dire que le philosophe transcendantal s'occupe des conditions de possibilité de la connaissance *a priori*, cela revient à dire qu'il s'intéresse au rapport entre possibilité (hypothéticité ou problématique) et nécessité (catégoricité), à la manière dont il est possible d'identifier du nécessaire (du catégorique) dans le possible (dans l'hypothétique ou le problématique) ». (A. Schnell, *Réflexion et spéculation*, p. 23-24)

<sup>3</sup> WL-NM, GA IV, 3, 331 ; trad. fr. p. 52.

m'apparaître comme autant de choses nécessaires repose sur la représentation même de la *factualité*, de l'être comme donné factuel, qui précède ma pensée et me semble indépendant d'elle, et « la factualité absolue (*absolute Fakticität*) ne pouvait être découverte que par celui qui s'est élevé au-dessus de toute factualité. »<sup>1</sup> Soulever la question du fondement de *l'expérience*, de *l'être* ou du *monde*, revient donc à poser comme contingent ce qui pour la conscience naturelle est nécessaire. C'est donc se placer à un point de vue extérieur à l'attitude naturelle et récuser d'emblée la valeur de son témoignage :

« Comment est-ce que j'en arrive à sortir du fait et à passer au fondement ? Cette question est d'importance, car poser de telles questions et y répondre signifie philosopher. »<sup>2</sup>

L'entrée en philosophie coïncide donc avec l'accès à un point de vue où ce qui est nécessaire pour la pensée commune devient contingent pour le philosophe, et c'est pourquoi ce dernier peut poser la question du fondement du monde ou de l'expérience. Le *Grund* est en effet « une catégorie bien particulière, qui intervient là où un déterminité qualitative doit être expliquée »<sup>3</sup>, et le §3 de la *Grundlage* permet de comprendre que cette catégorie correspond à celle de la limitation (*Bestimmung* ou *Begrenzung*)<sup>4</sup>. Il faut donc que l'on soit en présence d'une limitation, que l'objet considéré soit affecté de certaines déterminations, pour que l'on puisse poser à son propos la question du fondement.

Or jusqu'à présent, on a soutenu que dans son activité naturelle, non-réflexive, il n'y a pour la conscience qu'un seul terme : seul l'être, le monde objectif lui est présent, et si la conscience se saisit elle-même c'est encore sur le mode d'être du monde, de l'extériorité. Ici encore, en voulant renverser les philosophies de « l'immanence », Sartre a, involontairement peut-être, porté cette conception à son comble, puisque pour lui « l'ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience : il est dehors, *dans le monde* ; c'est un être du monde, comme l'ego d'autrui. »<sup>5</sup> Pour Sartre donc, le Je doit être « au même titre que le monde un existant relatif, c'est-à-dire un objet *pour* la conscience. »<sup>6</sup> C'est donc le philosophe installé

---

<sup>1</sup> WL 1804-II, 3e conf., M. p. 29 ; trad. fr. p. 44.

<sup>2</sup> WL-NM, GA IV, 3, 331 ; trad. fr. p. 52.

<sup>3</sup> Fichte, « Sur l'exposition du système de l'Identité de Schelling », GA II, 5, 489 ; trad. fr. p. 175.

<sup>4</sup> Cf. GWL §3, SW I, 122-123 ; OCPP p. 38.

<sup>5</sup> Sartre, *La transcendance de l'ego*, p. 13.

<sup>6</sup> Sartre, *ibid.*, p. 26. La position de Sartre a quelque chose de rousseauiste dans l'opposition qu'elle dresse entre l'égoïsme (qui se manifeste par une primauté de la conscience réfléchie) et l'altruisme (primauté de la conscience irréfléchie, impersonnelle, où le moi est toujours « hors de soi », objet du monde et plus rien d'intérieur) : la réflexion « empoisonne » tout, car elle fait que je me regarde agir au lieu d'agir (cf. *ibid.*, p. 42-43). Rousseau disait dans le *Discours sur l'inégalité* : « L'état de réflexion est un état contre-nature et l'homme qui médite est un animal dépravé », celui qui peut réfléchir avant d'agir se trouvera bien plus insensible à la pitié, car c'est la réflexion « qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et



au point de vue transcendantal qui ajoute sans cesse : « *pour le moi* », à ce que dit le moi de la conscience naturelle, introduisant ainsi un second terme et une dualité dont le moi naturel n'a pas conscience. « Pour le moi [naturel], il n'y a à l'origine que l'être, le monde » : ainsi peut-on résumer le savoir de l'attitude naturelle. Mais ainsi formulée, on voit bien que cette affirmation est déjà celle du philosophe et qu'elle « prépare la résorption idéaliste de l'ensoi »<sup>1</sup> dans une théorie de l'activité transcendantale du moi, car en disant cela, le philosophe pose qu'il existe autre chose que l'être, à savoir l'activité intentionnelle de la conscience, activité qui demeure invisible dans l'attitude naturelle.

§14 – *Le rapport du savoir transcendantal à l'attitude naturelle : remarques sur le point de vue phénoménologique*

L'analyse du concept de *Grund* et la définition conséquente de la philosophie comme recherche du fondement de l'expérience<sup>2</sup> nous ramènent au problème soulevé plus haut. Pour débiter son enquête et mener à bien son entreprise de justification de la conscience naturelle, on a vu que le philosophe transcendantal doit commencer par récuser et même réduire à néant la conviction la plus fondamentale de la conscience commune : celle de la *nécessité de l'être*, de sa précédence et de sa « perséité », en un mot de son *absoluité*. En effet, cette certitude vécue que le moi naturel vit de façon immédiate comme une « rassurante familiarité avec l'étant »<sup>3</sup>, le philosophe la conçoit et la présente comme une « croyance », une « conviction » ou un « préjugé », chose qu'elle n'est pas pour l'attitude naturelle qui s'abandonne au monde en une adhésion irréfléchie. Le moi naturel n'estime pas que l'existence du monde est une *croyance*, car ce serait là réfléchir déjà sur la nature de son lien avec le monde et le mettre à distance de lui. Penser ce lien comme une conviction, c'est donc déjà donner de la conscience naturelle une interprétation qui lui est étrangère et qu'elle ne reconnaît pas. Ainsi, la question se pose : *comment la philosophie peut-elle prétendre fournir une description fidèle et légitime de l'attitude naturelle, étant donné qu'elle apparaît à celle-ci comme étrangère, illégitime et sans doute incompréhensible ?* L'idée que l'indépendance du monde n'est qu'une

---

l'afflige (...); c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant : péris si tu veux, je suis en sûreté. » (*Discours...*, éd. GF p. 214)

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 44.

<sup>2</sup> Fink définit la question fondamentale de la phénoménologie de Husserl comme celle de « l'origine du monde », en l'opposant à la recherche kantienne et néo-kantienne des conditions de possibilité du monde, son problème demeurant ainsi « fondamentalement sur le sol du monde » (E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl... », in *De la phénoménologie*, p. 119). En ce sens, il faudrait alors dire que la problématique fichtéenne n'est pas kantienne.

<sup>3</sup> E. Fink, « Que veut la phénoménologie... ? », in *De la phénoménologie*, p. 180.

« conviction », un « point de vue » et peut-être un préjugé, est pour la conscience naturelle de trop, puisque pour en parler ainsi, il faut *réfléchir* sur cet état, donc en sortir pour le surplomber. Ce surplomb produit une conscience *nouvelle* (artificielle, transcendante) de la conscience naturelle : c'est donc le philosophe qui d'emblée parle au nom d'une conscience naturelle, traitée comme une mineure, pour dire à sa place ce qu'elle est et en donner une description dans laquelle ce qui pour la conscience naturelle est indubitable devient l'objet d'un doute et d'une enquête. Si l'on y réfléchit, on voit que la difficulté au fond est double :

*En premier lieu*, il faut montrer que la première pensée du philosophe, son *Einsicht* du départ, la prise de conscience qui le dégage de l'attitude naturelle et le fait pénétrer dans un champ de connaissance entièrement nouveau, n'est pas une pensée arbitraire, une invention subjective et par conséquent vide, sans rapport avec l'expérience, mais qu'elle s'enracine au contraire dans le réel : il faudrait donc en quelque sorte *déduire* le point de vue transcendantal *de* la conscience naturelle, montrer comment celui-là s'engendre logiquement à partir de celle-ci. De cet ancrage et de la possibilité d'une genèse du transcendantal à partir du point de vue naturel semblent dépendre la consistance et l'objectivité de la connaissance transcendante. Autrement dit, le commencement de la philosophie (doute, *epochè*, scepticisme absolu), qui semble d'abord n'être que le fruit d'une décision purement libre, contingente, doit perdre son apparence de subjectivité et se prouver d'une certaine manière comme ayant valeur objective, comme possédant une forme d'objectivité indépendante de la décision privée d'un sujet particulier (le moi du philosophe). Dans un texte capital de la *Seconde Introduction* de 1797, Fichte donne à ce problème toute son acuité :

« Si la philosophie toute entière est construite sur quelque chose qui est produit par un acte du simple arbitre (*der bloßen Willkür*), ne deviendra-t-elle pas une chimère, une simple création de l'esprit (*Erdichtung*) ? Comment le philosophe peut-il garantir (*zusichern*) à cet acte subjectif son objectivité, et comment peut-il garantir l'originarité (*Ursprünglichkeit*) de ce qui manifestement n'est qu'empirique et tombe dans le temps – dans le temps même où le philosophe se décide à philosopher ? Comment peut-il prouver que sa pensée actuelle, librement produite et prenant place au sein de la série [empirique] de ses représentations<sup>1</sup>, correspond (*entspreche*) au penser nécessaire par lequel il est en général devenu pour soi et par lequel la série entière de ses représentations a été ouverte ? »<sup>2</sup>

Impossible donc en lisant Fichte d'éviter ce problème de la justification et du dépassement du commencement subjectif.

---

<sup>1</sup> La pensée par laquelle le philosophe élabore librement le concept de « moi pur ».

<sup>2</sup> ZE, SW I, 460 ; OCPP (trad. modif.) p. 270.

*En second lieu*, même si ce problème est résolu, il reste encore à comprendre comment et en quel sens la réflexion philosophique peut fonder et *justifier* la conscience naturelle, alors qu'elle la renverse et la contredit *essentiellement* en posant d'emblée, contre le sentiment le plus profond du savoir naturel, qu'il n'y a de monde et d'être que *pour* une conscience. De deux choses l'une : soit c'est la fondation philosophique qui s'illusionne en pensant résorber dans sa réduction l'être objectif sensible, alors qu'elle le laisse en réalité de côté et qu'au fond elle l'ignore, soit c'est le fondé, la conscience empirique qui reste la dupe d'une certaine illusion, même si celle-ci est nécessaire et fondée dans la raison.<sup>1</sup>

Ce double problème est commun aux philosophies qui se donnent pour tâche de fonder le point de vue de la conscience commune en partant d'un principe absolu. C'est donc sans surprise qu'on le retrouve chez Hegel et chez Husserl, abstraction faite de l'hétérogénéité de leurs projets philosophiques respectifs. Il nous faut certes tenir compte de l'avertissement de Fink, qui remarque justement que

« les auto-interprétations des grandes philosophies ont presque sans exception ce trait commun de se sentir déterminées par une profonde opposition à l'attitude de vie naturelle, que ce soit comme "réveil du sommeil dogmatique" ou comme "monde à l'envers". L'opposition à "l'entendement commun" n'est jamais la même, et tire toujours son sens d'une idée déterminée de philosophie. La phénoménologie ne partage donc pas avec d'autres doctrines philosophiques la conversion de l'être-là nécessaire à sa compréhension. »<sup>2</sup>

Il ne s'agit donc pas d'affirmer que l'entreprise de Husserl peut sans plus être comprise à partir du projet fichtéen de la philosophie. Ce que l'on soutient en revanche, c'est l'existence d'une certaine parenté de structure problématique concernant *la nécessité pour le savoir philosophique de justifier devant le savoir naturel sa différence d'avec lui*. La mise en lumière de cette communauté permettra par contraste d'éclairer la spécificité de la position fichtéenne.

---

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne formule, dans le contexte phénoménologique, ce dilemme de la façon suivante : « *Ou bien* la fondation méthodique de la phénoménologie transcendantale parvient effectivement à ménager un *accès continu* à l'attitude de réduction transcendantale à partir des présuppositions de la conscience naturelle, et dans ce cas il faut conclure que cette conscience n'a jamais cessé d'être idéaliste à son propre insu (...). Ou bien il y a véritablement, de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique transcendantale, (...) un écart, une *dénivellation ontologique* fondamentale, ineffaçable, (...) et dans ce cas la continuité prétendue de l'accès n'est qu'un leurre, une simple apparence, plus ou moins artificieusement ménagée. » (J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 14) L'auteur opte clairement pour le second membre de l'alternative. Chez Fichte, nous le verrons, le problème se pose quelque peu différemment : l'absence de continuité dans le passage au point de vue transcendantal ne signifie pas que le savoir naturel s'illusionne sur ce qu'il est. C'est ici le débat avec le scepticisme de Maimon et sa théorie de la *Täuschung* qui permettra à Fichte de préciser sa position.

<sup>2</sup> E. Fink, « Que veut la phénoménologie d'E. Husserl ? », in *De la phénoménologie*, p. 178. Mais Fink lui-même compare dans cet article la sortie phénoménologique de l'attitude naturelle au grand mythe de la caverne de Platon.

Ainsi dans la Postface des *Ideen*, Husserl rappelle que but de son ouvrage est de « dégager d'une façon absolument *transparente* et *contraignante* une telle *motivation* qui nous fait dépasser la positivité naturelle de la vie et de la science et rend *nécessaire* la conversion transcendantale, la réduction phénoménologique. »<sup>1</sup> Husserl, souligne J.-F. Lavigne, « ne se résigne nullement au caractère prétendument "immotivé" [de la réduction]. Si, pour la recherche phénoménologique, elle est le tout premier commencement, elle ne saurait, pour la justification ontologique principielle de la méthode d'une telle recherche, être posée d'emblée comme une attitude immédiate : loin de l'effectuer d'abord, à titre d'hypothèse, pour la justifier après coup à partir de ce qu'elle rend possible (la constitution), Husserl considère encore ici (...) qu'elle doit être conquise à partir de son opposé l'"attitude naturelle", parce qu'elle consiste dans le retournement d'une position immédiate ("naturelle") préalable. »<sup>2</sup> Toutefois, selon l'auteur, qui reprend et développe ici une critique classique adressée à Husserl, cette entreprise de justification échoue car elle doit « réaliser l'impossible : engendrer l'antithèse de l'appréhension naturelle de la transcendance comme un développement *continu* de celle-ci. »<sup>3</sup> Le seul chemin praticable pour mener à bien une telle justification consiste en effet à montrer que le développement continu de l'attitude naturelle « débouche nécessairement sur l'idéalisme radical de la constitution intrasubjective du monde », ce qui revient inévitablement à supposer que la conscience naturelle n'a en fait « *jamais cessé d'être idéaliste à son propre insu* »<sup>4</sup>. Ainsi la *conversion* au savoir phénoménologique est selon J.-F. Lavigne illusoire, puisque celui-ci est en réalité présent d'emblée, dès les premières descriptions en apparence neutres, en vérité idéalistement orientées, de la conscience naturelle aux §27-30 des *Ideen*.<sup>5</sup> Sartre déclarait déjà en 1934, à la fin de *La transcendance de l'ego*, que « ἔποχῆ apparaît dans la phénoménologie de Husserl

<sup>1</sup> Cité par J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 31 (nous soulignons).

<sup>2</sup> J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 32. La réduction précise encore l'auteur, doit être « progressivement établie *précisément à partir du réalisme "naïf"* auquel elle s'oppose, et qu'elle renverse. (...) Le but de ces analyses est donc de conduire progressivement le lecteur, *sans quitter le point de vue de l'attitude naturelle*, jusqu'au point de son développement conséquent où elle apparaîtrait comme devant s'inverser *d'elle-même*, en raison même de ses propres certitudes ontologiques, en idéalisme transcendantal. » Il s'agit d'« effectuer un *passage logiquement continu à la réduction*, à partir de son antithèse, la compréhension immédiate de l'être qui caractérise l'attitude naturelle. » (J.-F. Lavigne, *ibid.*, p. 33) Il nous semble que la parenté structurelle ou formelle de ce problème avec celui que rencontrent Fichte et Hegel (par exemple dans l'Introduction de la *Phénoménologie*) doit être relevée, quoique l'auteur ne la mentionne pas.

<sup>3</sup> J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 14.

<sup>4</sup> J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 14 (nous soulignons).

<sup>5</sup> Cf. sur ce point l'analyse précise et suivie du texte de Husserl qui se développe dans les chapitres II et III de l'ouvrage de J.-F. Lavigne.

comme un miracle. (...) comme une opération *savante*, ce qui lui confère une sorte de gratuité. »<sup>1</sup>

*Interprétation idéaliste et interprétation réaliste de la réduction.* Déterminer si cette interprétation de l'épochè est ou non justifiée au point de vue husserlien n'entre pas dans le cadre de ce travail ; ce qui nous intéresse, c'est plutôt de montrer comment un problème analogue se pose à Fichte et trouve chez lui une solution spécifique. Il nous faut donc reprendre l'analyse de l'attitude naturelle, dans l'idée que son essence n'est peut-être pas toute entière révélée par la description, commune à Fichte et à Husserl, que nous en avons donnée plus haut et que l'on peut résumer ainsi : « Pour l'homme "naïf" qui est dans cette attitude naturelle (...) le monde est présupposé quant à son être en soi, quant à sa "réalité", et le scientifique n'est autre qu'un simple spectateur – "transparent" – dont le regard sur ce monde ne change strictement rien eu égard à son sens d'être. »<sup>2</sup> L'être désigne à ce point de vue les objets du monde, et le monde m'apparaît comme donné, extérieur à moi et subsistant de façon indépendante. Si l'on veut caractériser d'un mot ce savoir naturel, on dira qu'il est essentiellement *théorique* : dans l'attitude naturelle, le moi, oublieux de soi, est de part en part une activité de saisie intentionnelle qui se jette vers les objets du monde pour les appréhender (ce que l'on propose de nommer θεωρία, action de voir, ou suivant Fichte, activité idéale ou idéale). Parmi ces objets se trouve aussi le moi, avec tous ses états affectifs et pratiques. Mais le moi, même dans sa dimension pratico-affective, ne s'appréhende jamais que sur le mode objectivant du voir théorique, produit pour une conscience pure, irréfléchie, qui demeure quant à elle « non thétique » ou « non positionnelle de soi ». <sup>3</sup>

Or voici l'objection qu'on a adressée à la description de Husserl : loin d'être neutre et d'exprimer fidèlement ce que voit et pense l'homme naturel, cette description *subjectiviserait* d'emblée, de façon subreptice, le contenu de l'attitude naturelle ; de sorte que la réduction serait obtenue et légitimée de façon captieuse, en interprétant de façon idéaliste les énoncés de la conscience commune. Si nous examinons cette critique de plus près, nous verrons qu'elle est en fait motivée par l'existence d'une *lacune* dans la description husserlienne de la

---

<sup>1</sup> Sartre, *La transcendance de l'ego*, p. 83. Sartre se réfère pour justifier son affirmation à l'article de Fink des *Kantstudien*, qui concède, comme le rappelle D. Franck, que « la possibilité [de la réduction] ne laisse pas d'être énigmatique, puisqu'elle n'est en rien une possibilité humaine, mondaine [i.e. naturelle] » (*Avertissement*, in E. Fink, *De la phénoménologie* p. 9). Sur la « motivation » de l'épochè, cf. aussi A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, p. 56-61. Le « motif » avancé par Husserl p. 59 est plutôt une *cause* qu'un motif, et ne règle guère le problème.

<sup>2</sup> A. Schnell, *Husserl et les fondements...*, p. 57.

<sup>3</sup> De façon parfaitement cohérente avec cette conception, Sartre soutient donc que « le Je est un existant » qui se donne lui-même « comme transcendant » (*La transcendance...*, p. 36) ou encore « comme un objet » (*ibid.*, p. 68).

conscience naturelle, mais que paradoxalement, le renversement auquel elle conduit l'aggrave plutôt qu'elle ne la comble. Selon J.-F. Lavigne, Husserl, en présentant au §27 des *Ideen* le monde selon l'attitude naturelle, a choisi de ne le présenter « que sous l'aspect qu'il offre au regard *subjectif*, et déjà centré sur l'*ego*, de la conscience-qui-perçoit. » Le monde est « *immédiatement* placé en position d'objet », ce qui traduit selon l'auteur « le parti-pris de Husserl de réduire immédiatement l'étant transcendant à ce-que-la-conscience-en-aperçoit ». Ce que Husserl présente comme le monde selon l'attitude naturelle serait en réalité « déjà le produit d'une *pré-réduction* arbitraire », qui aurait pour but de « préparer la résorption intégrale de la transcendance de l'étant dans la phénoménalité (...). Elle assure ainsi d'avance l'une des conditions de validité de l'idéalisme transcendantal. »<sup>1</sup> Mais alors, si nous faisons abstraction du « gauchissement » (J.-F. Lavigne, *ibid.*, p. 63) que Husserl fait subir à la perception du monde dans l'attitude naturelle, en quoi consiste réellement cette perception ? L'auteur reste évasif et n'en fournit pas de description précise, mais certaines indications qu'il propose permettent de s'en faire une idée : le monde que « reconnaît » et « explore » l'attitude naturelle serait « le monde de ce-qui-existe-par-soi, *ab-solument* » (*ibid.*, p. 60), pour cette attitude, « le monde *est* indépendamment de l'éveil ou du sommeil de la conscience » (p. 64), etc. L'auteur se défend (p. 303-304) d'en revenir par là « à un réalisme "naïf" », mais sa critique de Husserl le ramène pourtant bien au moins à une forme de dualisme, dans lequel la conscience et l'étant (par où il faut entendre en fait la chose en soi) se font face, sans que la possibilité de leur rencontre soit expliquée, puisque l'un et l'autre apparaissent comme absolus. Cette rencontre (le « choc d'un élément étranger », « l'affection », p. 303) est bien plutôt tenue, comme dans d'autres courants de la phénoménologie, pour l'immédiat inexplicable au-delà duquel on ne peut remonter et dont il faut partir. Mais ce qui est plus gênant encore, c'est que le moi naturel semble dans cette description *dépourvu de conscience de soi* ; il s'épuise dans l'acte de sortir de soi et de se transcender dans l'appréhension d'un « monde qui est indépendant », qui existe « sans référence à un quelconque horizon subjectif », etc.

Or c'est ici qu'il faut poser la question : comment le moi naturel pourrait-il appréhender le monde comme étant « en soi », « indépendant », etc., si lui-même n'a pas conscience d'être, conscience d'être *soi* ? Autrement dit : lorsqu'on dit que le monde est pour le moi naturel un être *en soi, indépendant*, comment faut-il entendre cette indépendance et comment le moi naturel lui-même l'entend-il ? Est-ce une indépendance *absolue*, une

---

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *op. cit.*, respectivement pp. 60, 64 et 65.

transcendance radicale, ou est-ce une indépendance *par rapport* au moi, quelque chose que le moi perçoit (et perçoit nécessairement) comme indépendant *de soi* ? La fausse alternative dans laquelle nous enferme la critique anti-idéaliste de la phénoménologie est la suivante : **soit** l'indépendance du monde est rapportée à une conscience, donc au moi, mais alors on est forcé d'attribuer au moi naturel une forme d'auto-conscience de soi qui est le propre du philosophe transcendantal, de sorte qu'on « idéalise » l'attitude naturelle en subjectivant d'emblée son regard au lieu de rester fidèle à son réalisme foncier ; **soit** il faut admettre que l'indépendance du monde est pour la conscience naturelle une indépendance radicale, *absolue*, c'est-à-dire telle que *être* signifierait pour l'attitude naturelle « *être en soi* (...), *indépendamment de sa relation éventuelle à une connaissance, comme en général à une conscience* »<sup>1</sup>, ou encore « transcender absolument, originellement, tout apparaître-pour-une-conscience » (*ibid.*, p. 45). Evidemment, le premier membre de l'alternative est insoutenable, car l'homme naturel n'a nullement, même de façon embryonnaire, conscience que l'existence du monde est conditionnée par sa conscience, par son activité intentionnelle. L'affirmer, ce serait trahir d'emblée le point de vue naturel. D'où l'on conclut que le second terme fournit la seule interprétation valable de l'attitude naturelle et en conséquence la seule base sûre pour une phénoménologie « dés-idéalisée » et fidèle à son objet. Or on aimerait montrer que cette alternative est fautive, et qu'il existe un troisième terme qui, s'il ne se trouve pas chez Husserl, se rencontre assurément chez Fichte.

*Le moi naturel a-t-il conscience du monde comme d'une chose « en soi » ?* Occupons-nous d'abord d'examiner le second membre de l'alternative.<sup>2</sup> J.-F. Lavigne suppose que l'attitude naturelle dispose d'un concept de l'être comme transcendance ou indépendance *absolue*. Mais où est l'homme *naturel* qui possède une telle idée ?<sup>3</sup> N'y a-t-il pas là, dans cette attribution au moi naturel du concept éminemment *métaphysique* de chose en soi, une intrusion du penser philosophique dans le penser naturel, une projection qui n'est que l'opposé de celle, idéaliste, qui réduit d'emblée l'être du monde à son être pour la conscience ? Fichte à ce propos nous met en garde contre une *double* confusion, et renvoie dos à dos l'interprétation idéaliste et l'interprétation réaliste du phénomène : la première, représentée en son temps par Reinhold, consiste à faire comme si on pouvait attribuer à la conscience naturelle une conscience de sa propre conscience, en tant qu'activité théorique

<sup>1</sup> J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 41.

<sup>2</sup> Dont J.-F. Lavigne souligne qu'il est à l'origine de plusieurs positions phénoménologiques françaises (cf. à ce sujet, J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, p. 15-52.)

<sup>3</sup> Heidegger montre à cet égard sans doute plus de prudence phénoménologique : s'il lui arrive de présenter l'être comme « le *transcendens* pur et simple », il n'a garde d'attribuer cette conception à l'attitude naturelle.

(une conscience du *cogitare*). C'est ce que J.-F. Lavigne dénonce comme un « gauchissement » subjectiviste dans la description husserlienne de l'attitude naturelle. La seconde, dogmatique (qui est à l'époque de Fichte celle de Schulze et de bien d'autres kantien), consiste à *naturaliser* le concept de chose en soi et à oublier qu'il est le produit d'un raisonnement *philosophique*. Car si la conscience naturelle appréhende bien l'être du monde comme indépendant, *cette indépendance n'est pas identifiable à celle que la métaphysique pense sous le concept d'être absolument transcendant ou de chose en soi*. Entendons-nous : en critiquant l'attribution illégitime du concept métaphysique d'*en soi* à la pensée commune, il ne s'agit pas pour Fichte de rétablir à l'inverse la primauté de la subjectivité intentionnelle, mais bien plutôt de remarquer que dans les deux cas, une donnée fondamentale demeure inexpiquée, non interrogée : celle de l'existence de la conscience immédiate de *soi*. Nous y reviendrons dans un instant, mais remarquons déjà que, des deux termes de l'antinomie, c'est le second qui semble fournir la solution la plus pauvre et la plus naïve : affirmer, dans l'optique « anti-idéaliste », que l'attitude naturelle appréhende le monde comme un être en soi, qu'elle ne le réfère pas à une conscience ou à une perception possible, revient en effet toujours à retirer et à barrer ce que l'on est, dans le même temps, en train de *dire* : on dit que l'attitude naturelle « appréhende » le monde, le « reconnaît », l'« explore », mais on s'interdit d'éclaircir la signification de ces mots, de peur que leur analyse ne nous oblige à admettre l'affirmation idéaliste selon laquelle cette appréhension est une position, impliquant une activité du sujet. On laisse demeurer, comme le dirait Fichte, une contradiction entre son *dire* et son *faire*. J.-F. Lavigne reproche à Husserl d'avoir maintenu sans examen le préjugé « majeur » de l'idéalisme selon lequel il va de soi « que tout être implique une référence à la *perception* » (J.-F. Lavigne, *op. cit.*, p. 65). Mais lui-même n'interroge pas davantage le présupposé inverse, qu'il adopte et tient immédiatement pour évident, selon lequel l'être n'implique *pas* de référence à la perception ; en vocabulaire kantien, qu'il y a des *choses en soi*, autrement dit qu'il existe une « chose, quelle qu'elle soit, qui peut être et m'affecter *avant* toute synthèse intentionnelle » (*ibid.*, p. 303). Des deux, c'est pourtant sans doute le second présupposé qui est le plus lourd et le plus problématique philosophiquement, et l'on comprend pourquoi l'auteur songe à se défendre d'en revenir à un « réalisme naïf ».



§15 – *L'apparition du moi dans la conscience naturelle et la structure du principe de la WL comme identité du sujet et de l'objet*

Les deux présupposés phénoménologiques que nous venons de discuter ont une structure commune, l'un affirmant que le moi naturel appréhende le monde comme un en-soi, l'autre qu'elle en réfère l'existence à une perception possible. L'un renvoie à l'autre comme les deux termes d'une antinomie. Ce que l'interprétation anti-idéaliste de l'attitude naturelle conteste, c'est au fond l'idée d'une présence ou d'une donation *de la conscience* parmi les vécus de l'attitude naturelle : le moi, argue-t-on, n'a pas naturellement conscience d'être une *conscience*, à moins de vouloir attribuer à l'attitude naturelle un savoir qui est celui du philosophe. Mais de cette juste impossibilité, on est alors conduit à une impasse, puisqu'on ne trouve plus rien pour distinguer fondamentalement le *moi* apparaissant, empirique, d'un *objet* empirique. On l'a vu avec Sartre qui, en voulant échapper aux apories d'une conception réflexive de la conscience, en conclut que le moi est toujours « hors de soi » et que nous nous découvrons seulement « sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, *chose parmi les choses*, homme parmi les hommes »<sup>1</sup>. Certes, Sartre admet bien que le monde naturel ne contient pas seulement des qualités sensibles d'objets matériels, mais également des « valeurs » (les choses m'apparaissent comme belles ou laides, agréables ou désagréables, etc.), et que par conséquent, je ne *me* trouve pas seulement comme corps naturel, mais aussi comme affecté par des états variés (joie et tristesse, désir et aversion, espoir et crainte, etc.). Mais souligne-t-on alors, le moi dont je prends conscience n'est qu'un moi empiriquement constitué, ce n'est pas le moi qui a conscience, ou qui *est* la conscience pure. Fichte on l'a vu, affirme également ce point contre Reinhold : la représentation (au sens le plus large, *cogitare*), n'est pas un fait d'expérience pour la conscience commune.<sup>2</sup> Mais l'interprétation anti-idéaliste soupçonne la description phénoménologique de l'attitude naturelle de ne pas respecter scrupuleusement cette exclusion, et de réintroduire partout de façon déguisée la référence à la conscience dans l'attitude du moi naturel. Elle se propose donc d'être fidèle à l'esprit phénoménologique contre la lettre husserlienne en éliminant toute mise en relation immédiate ou naturelle de l'être du monde à une subjectivité. Mais ce faisant, elle aboutit invariablement à un primat et à une absolutisation de la transcendance pure (la transcendance de l'être doit être absolue, l'être ne doit pas être réductible à sa perception possible par un

---

<sup>1</sup> Sartre, « Une idée fondamentale... », *op. cit.*, p. 35 (nous soulignons).

<sup>2</sup> « La distinction du sujet, de l'objet et de la représentation, proposée par Reinhold, n'est pas un fait (*Faktum*), l'homme commun (*der gemeine Mann*) n'effectue pas cette distinction » (*Logik u. Metaphysik*, GA IV, 1, 178). Et dans la *Réponse à Schmid* : « il n'est nullement vrai que l'on soit [à l'état naturel] conscient de sa *représentation* (*Vorstellung*) ; on a seulement conscience des *choses* (*Dinge*) » (*Vergleichung...*, SW II, 447).

sujet) qui restent tout aussi injustifiés que le primat et l'absolutisation de la subjectivité dénoncés chez Husserl.

*La conscience de soi et la compréhension phénoménologique de l'expérience naïve du monde.* Voici donc notre problème : ce qui demeure inexpliqué et non-interrogé aussi bien dans l'interprétation phénoménologique idéaliste que dans l'interprétation phénoménologique réaliste de l'expérience naïve du monde, c'est la conscience de soi. Que faut-il entendre par là ? A première vue, l'objection peut sembler incongrue : personne – ni Husserl, ni ses héritiers critiques, comme Sartre – ne nie le fait que j'ai naturellement conscience de moi, c'est-à-dire la présence, dans l'expérience naturelle, d'un moi empirique, individuel. Naturellement, tout le monde est d'accord pour dire que je n'ai pas seulement conscience du monde, mais aussi de moi-même, ce sujet empirique particulier que je suis (cet homme, ce corps, qui possède ce caractère, qui éprouve ces émotions, qui possède ces souvenirs, etc.), et que ces deux consciences sont *concomitantes*. Mais à lire l'ouvrage de J.-F. Lavigne, on voit que la différence entre une phénoménologie « idéaliste » et une phénoménologie « réaliste » tient seulement au fait que la seconde soutient que l'être du monde apparaît au moi naturel comme un en soi radicalement indépendant de sa pensée, tandis que le §27 des *Ideen* souligne que l'indépendance que j'accorde à l'être du monde se fait par une référence à une perception possible, c'est-à-dire par négation d'une perception actuelle (je pose, à *partir de ma perception*, que l'étant existe encore au-delà d'elle<sup>1</sup>). Or le problème est que dans les deux cas, *le moi empirique est toujours placé sur le même plan que l'être du monde*, l'un et l'autre étant à titre égal des objets mondains. Ou comme le dit Husserl : « je trouve sans cesse présente, comme me faisant vis-à-vis, une unique réalité spatio-temporelle *dont je fais moi-même partie*, ainsi que tous les autres hommes qui s'y rencontrent et se rapportent à elle de la même façon. »<sup>2</sup> Evidemment, il s'agit ici pour Husserl d'éviter toute confusion entre l'*ego* ou la conscience dont traite la phénoménologie et le moi *humain* dont s'occupe la psychologie ou l'anthropologie. Mais c'est justement ce partage qui, au point de vue de Fichte, pose problème. Non que Fichte veuille faire du moi empirique (individuel, corporel, etc.) l'objet de la philosophie transcendantale : les textes qui interdisent une telle erreur d'interprétation, pourtant si souvent commise sont innombrables. Mais Fichte pose une question que ne pose

---

<sup>1</sup> Ou comme le dit Fichte, proche de Husserl à ce moment de la description, le moi considère les changements que subit le réel extérieur à lui « comme des changements *possibles* à l'intérieur de [lui] » (*Rapport...*, SW II, 343 ; trad. fr. p. 33) Cf. sur ce point J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal*, p. 62-63.

<sup>2</sup> Husserl, *Ideen*, §30, trad. fr. p. 95 (nous soulignons). Cf. également le §39, qui souligne que l'attitude naturelle « me permet de découvrir un monde de choses existantes comme faisant face à la conscience, de m'attribuer un corps situé dans ce monde et de *m'inclure moi-même dans ce monde*. » (*ibid.*, trad. fr. p. 126 – nous soulignons)

pas la phénoménologie : celle de savoir si, dans l'expérience immédiate ou naïve, le moi n'apparaît pas *objectivement* (donc *dans le monde*) *en tant que moi* (en tant que non-objet ou « non être », donc comme un être *opposé* à l'être des objets mondains). *C'est donc au niveau de la saisie de l'expérience naturelle que se trouve le différend entre Fichte et la phénoménologie. Dans la perspective phénoménologique, la possibilité d'une telle auto-apparition du moi est exclue, car celui-ci est d'emblée conçu comme scindé en un pôle subjectif invisible, extra-mondain (le moi comme conscience pure, qui est un pur voir qui ne se voit pas lui-même), et en un pôle objectif (le moi empirique qui fait partie du monde, qui est un étant du monde, et sur lequel le regard de la conscience pure se porte, de la même façon qu'il se porte sur d'autres objets mondains). « Je trouve, comme me faisant vis-à-vis, une unique réalité spatio-temporelle dont je fais moi-même partie » : ici déjà, le moi s'est dédoublé, désignant d'un côté le moi pur (dont l'attitude naturelle n'a pas conscience en tant que tel), de l'autre l'unique réalité spatio-temporelle du monde qu'il contemple, constituée des objets, de son propre moi empirique et des autres moi. « Dans l'attitude naturelle, seul précisément le monde naturel peut être vu »<sup>1</sup>, et faudrait-il ajouter, il ne peut être que « vu », appréhendé sur le mode général de la conscience théorique.*

Au point de vue fichtéen il ne s'agit évidemment pas de nier le fait que le moi apparaisse *objectivement*, dans le monde, et ce de façon immédiate (sans quoi on serait obligé, conséquence absurde, de réserver au philosophe transcendantal seul la conscience de soi, quelle que soit sa forme). Dans l'expérience immédiate, nous attribuons bien un tel être objectif, matériel même, au moi auquel nous identifions notre personne empirique. A notre moi revient une « subsistance dans l'espace » (*Bestehen im Raume*), et « il devient en ce rapport un corps (*Leib*) »<sup>2</sup>. Pas de doute donc que le moi soit aussi un objet empirique donné et saisi par une vue intentionnelle. Ce que Fichte conteste en revanche, c'est la réduction du moi à un objet ne possédant pas de caractère qui le distingue spécifiquement d'autres objets mondains dépourvus d'égoïté.

*Le problème de l'apparition objective du moi.* Ce fait incontestable (que j'ai conscience de moi, donc que je m'apparais à moi-même, que je sois objet pour moi, quelle que soit la forme sous laquelle je me saisis – en tant que corps, qu'éprouvant une émotion, etc.) recèle en effet une énigme singulière, puisqu'il implique ce paradoxe que *le moi empirique, soumis* – par le fait de son apparition *dans le monde*, de sa venue à la présence –

<sup>1</sup> Husserl, *Ideen*, §33 ; trad. fr. p. 108.

<sup>2</sup> ZE, SW I, 495 ; OCPP (trad. modif.) p. 296.

au régime général de l'objectivité, de l'être sensible et phénoménal, soit en même temps dégagé de ce régime, sans quoi il n'apparaîtrait pas en tant que moi et ne pourrait pas être reconnu comme un moi, mais il apparaîtrait comme un simple objet parmi d'autres, dépourvu de caractère égoïque. La phénoménalisation naturelle du moi actualise donc un paradoxe philosophique profond, puisqu'elle signifie que *le sujet doit se phénoménaliser, c'est-à-dire apparaître en tant qu'objet, sans pourtant perdre son caractère de sujet*, c'est-à-dire de « non-objet ». Autrement dit, il s'agit de comprendre qu'il doit exister un objet qui a la propriété d'apparaître comme sujet sans pourtant perdre sa dimension d'objectivité.

Originellement, au « premier » moment de la conscience, je me *trouve* moi-même, je suis *donné* à moi-même, et ces termes indiquent assez que dans cette première conscience de soi je m'apparais en quelque sorte comme un être ou un objet. Mon moi s'impose à ma pensée et celle-ci se contente de le recevoir, comme en n'importe quelle autre appréhension de la conscience théorique. C'est précisément cela que signifie l'expression « je me *trouve* ». A l'origine, je ne me *fais* pas, mais je me *ren-contre* d'abord, je me trouve comme un être *donné* ; et cet être objectif du moi m'apparaît pour ainsi dire comme antérieur à la conscience que j'en prends, au sens où c'est lui qui la détermine et la modèle, qui me force (moi le sujet du penser, de la conscience théorique) à me reconnaître en lui et à m'identifier à lui : il faut donc qu'à l'origine *quelque chose* (un ob-jet) s'impose au sujet conscient de tel sorte qu'il le reconnaisse comme « étant *soi-même* »<sup>1</sup>.

C'est ici que se découvre ce qui est peut-être le point aveugle majeur de la pensée phénoménologique, point que Michel Henry s'est inlassablement efforcé de mettre en lumière :

« Lorsque la donation est confiée à l'intentionnalité, une situation phénoménologique très particulière s'est créée, qu'on prend cependant comme allant de soi, comme valant universellement et sur laquelle on ne réfléchit même plus. Cette situation se caractérise par le fait que le pouvoir qui accomplit la donation est différent de ce qu'il donne, l'apparaître différent de ce qui apparaît, la phénoménalité différente du phénomène – l'intentionnalité différente de son corrélat noématique, de l'"objectivité" qu'elle fait voir. Ou encore, dans un autre langage qui montre l'affinité étroite de cette phénoménologie historique avec la philosophie classique, "toute conscience est conscience de quelque chose". Nous avons d'un côté l'apparaître (la conscience), de l'autre le quelque chose, l'étant. L'étant est en soi étranger à l'apparaître, incapable de se phénoménaliser par lui-même. L'apparaître de son côté est tel qu'il est nécessairement l'apparaître d'autre chose, de l'étant. L'apparaître

---

<sup>1</sup> « Es soll sich ihm etwas aufdringen, das er für sich selbst anerkennt » (SL, SW IV, 19 ; trad. fr. p. 25).

détourne de soi de façon si radicale et si violente qu'il est tout entier tourné vers l'autre que soi, vers le dehors – il est intentionnalité. »<sup>1</sup>

D'un côté ce qui fait apparaître (le voir, la conscience), de l'autre le quelque chose (l'étant) que l'intentionnalité (la conscience) fait apparaître... Comme la chose en soi, l'étant est « incapable de se phénoménaliser par lui-même ». Mais l'inverse est aussi bien vrai, et cette lacune est philosophiquement plus grave encore : la conscience intentionnelle de la phénoménologie est incapable de *se* phénoménaliser, de s'apparaître en tant que telle à elle-même, de sorte que ce qui est d'emblée perdu pour le regard phénoménologique intentionnel, c'est « la détermination fondamentale [de] l'auto-apparaître de l'apparaître »<sup>2</sup>, c'est-à-dire le fait que la conscience est originellement aussi bien conscience de *soi* que conscience du *monde* (monde au sein duquel se rencontre également, à titre d'objet, le soi, mais compris alors comme un moi empirique). Il faut *d'abord* que la conscience s'apparaisse à elle-même (qu'elle prenne conscience d'elle-même), pour pouvoir faire apparaître le monde et s'apparaître *dans* le monde. Que signifie l'idée d'un « auto-apparaître de l'apparaître », ce concept, qui, sous des formes variées, est au cœur de la philosophie fichtéenne, qu'il s'agisse de l'*Initiation* et de sa théorie du *Bild*, des exposés de la WL 1811 et 1812 (qui analysent explicitement « die sich Erscheinung der Erscheinung »<sup>3</sup>), ou déjà du §5 de la *Grundlage* de 1794, avec le thème du redoublement ou de la « répétition de l'acte d'auto-position » ? Il signifie « en langage classique que rien ne serait conscient si la conscience elle-même n'était consciente en tant que conscience pure, ce que la pensée classique n'a précisément jamais pu établir »<sup>4</sup>.

*Conscience intentionnelle et conscience immédiate.* Exprimons cela en termes plus simples, par exemple ceux dont Fichte se sert dans *La destination de l'homme*. Le dialogue entre « l'Esprit » et « le Moi » (représentant de la conscience naturelle), qui occupe tout le livre II de l'ouvrage, débute par une interrogation sur la conviction naturelle du moi selon laquelle des objets ici, et d'autres là-bas, existent effectivement *hors* de lui. A la question que lui adresse l'Esprit concernant le *fondement* de ce savoir (« *woher* weißt du, daß sie vorhanden sind ? »), le Moi répond que cette connaissance lui vient du fait qu'il *perçoit* ces objets au moyen de ses sens.<sup>5</sup> Remarquons donc, dit l'Esprit, que ce savoir qu'affirme le moi

---

<sup>1</sup> M. Henry, « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », in *De la phénoménologie*, p. 108-109.

<sup>2</sup> M. Henry, *ibid.*, p. 109.

<sup>3</sup> Cf. par ex. WL 1811, SWV, I, p. 55.

<sup>4</sup> M. Henry, *ibid.*, p. 111.

<sup>5</sup> « – Moi : Je les vois, je peux les sentir si je les touche, je peux entendre le son qu'ils rendent : ils se manifestent à moi par tous mes sens » (DH, I, II, SW II, 200 ; trad. fr. (modif.) p. 84)

repose sur une détermination de son sens externe, de sorte que sa connaissance d'objets hors de lui dépend de la connaissance qu'il a des déterminations de sa vue, de son toucher, etc. La connaissance que j'ai des objets hors de moi est *médiatisée* par la connaissance que j'ai de mes propres états sensoriels. Mais la connaissance que j'ai de ces derniers (mes sensations) m'apparaît en revanche comme une connaissance *immédiate* (j'ai immédiatement conscience de l'*amertume* de ce fruit ou du fait que la table est *rouge*, je ne peux pas l'expliquer ni référer ce fait à une condition supérieure). Le moi a donc d'abord et immédiatement une conscience de sa vue, de son toucher, de son goût, et c'est par là qu'il peut percevoir l'objet. L'Esprit lui pose alors la question suivante :

« Ne pourrais-tu pas percevoir l'objet même sans cette conscience ? Ne pourrais-tu pas, d'aventure, reconnaître un objet par la vue ou par l'ouïe, *sans savoir que tu vois ou entends* ? – **Moi** : En aucun cas. – **L'esprit** : Par conséquent, la conscience immédiate de toi-même et de tes déterminations serait la condition exclusive de toute autre conscience, et tu sais quelque chose dans la mesure seulement où tu sais que tu sais ce quelque chose. Rien ne peut survenir dans la conscience du premier genre [la conscience d'objet] qui ne se trouve dans la conscience du second genre [la conscience immédiate de soi]. »<sup>1</sup>

Pour savoir quelque chose, pour pouvoir prendre en vue un phénomène ou un étant, il faut d'abord toujours que je sache *que* je sais et *ce que* je sais. La conscience est donc double : d'une part elle est intentionnalité, « faire-voir » ou « faire-apparaître » du monde. Elle est une puissance de phénoménalisation ou de « révélation » de l'étant, un voir qui paraît en tant que tel premier et indéductible, et que l'on schématise sous la forme d'un acte de réflexion ou de projection, d'un acte qui fait retour sur le donné, s'en dégage, et ainsi le prend en vue. Mais en tant que telle, cette conscience, qui est essentiellement *théorique* (elle est un *voir*, ce que Fichte nomme l'activité *idéale* de la conscience) n'est ni première ni auto-suffisante, car aucun phénomène (y compris moi-même en tant que phénomène) ne pourrait être là *pour cette conscience*, si elle-même n'était pas au préalable déjà présente à elle-même.

Mais comment, avant toute présence d'objet (y compris de soi-même comme objet), la conscience (le moi) peut-elle être présente à elle-même ? Telle est la question que M. Henry et Fichte avant lui posent à la phénoménologie intentionnelle. Or il s'agit visiblement là d'un *autre* type de conscience, et c'est celle-ci dont M. Henry dit qu'elle est l'impensé majeur de la phénoménologie. A la différence de la conscience théorique ou intentionnelle, qui est la conscience d'une objectivité en général, la conscience de soi doit être *immédiate*, ce qui signifie qu'elle ne peut pas être produite par une réflexion sur un donné. Elle n'est pas un acte

---

<sup>1</sup> DH, SW II, 201 ; trad. fr. (modif.) p. 86 (nous soulignons).

de produire, par une réflexion libre, un *voir* de ce qui est. Et c'est là que surgit la première difficulté, dégagée par M. Henry : ayant réduit la conscience à sa seule dimension théorique (voir, intentionnalité), la phénoménologie se trouve dans l'embarras lorsqu'il s'agit d'expliquer le fait de la *présence à soi* de la conscience, présence sans laquelle la vue d'un objet transcendant ne serait pas *ma* vue.

Ne disposant que d'un concept de la conscience comme intentionnalité ou *ek-stasis*, la phénoménologie s'efforce d'expliquer la présence à soi originelle de la conscience selon ce modèle. Mais cette tentative est sans succès, car cette présence immédiate de la conscience à elle-même n'est pas du même ordre que la présence du phénoménal pour la conscience théorique, et elle ne peut pas être expliquée à partir de cette dernière. Comme le souligne justement M. Henry, la présence du phénoménal pour une conscience, *même après la réduction*, demeure toujours prise dans une transcendance, dans une dimension ex-tatique, où ce qui voit et ce qui est vu ne sont pas identiques mais différents, séparés par l'horizon de la visibilité, alors que la conscience pure de soi suppose dans un premier temps, pour être correctement pensée, *une abolition de toute dimension de transcendance* (et Fichte définit également dans la *Grundlage* et dans l'exposé de 1804 le moi absolu comme un être clos, enfermé en soi, sans dehors). C'est donc ici que nous rencontrons l'aporie déjà présente dans la philosophie classique mentionnée par Henry, et que Fichte avait déjà si nettement dégagée :

« Je suis conscient d'un objet quelconque B, mais je ne peux pas en être conscient sans être conscient de moi-même, car B n'est pas moi et je ne suis pas B. Or, je ne peux être conscient de moi que parce que je suis conscient de la conscience. Je dois donc être conscient de l'acte de la conscience, [c'est-à-dire] que je dois avoir une conscience de la conscience. Mais comment puis-je à nouveau prendre conscience de l'acte de la conscience ? On peut continuer ainsi à l'infini, et, de cette manière là, la conscience ne peut pas être expliquée. La raison principale de cette impossibilité est que la conscience était toujours considérée comme un *état* de l'esprit, comme un *objet*, pour lequel il fallait donc toujours un nouveau sujet. Si les philosophies antérieures s'en étaient rendu compte, elles auraient peut-être trouvé la solution. Il n'est possible d'écarter cette objection qu'en trouvant un objet de la conscience qui soit à la fois sujet. Par là, on attesterait une conscience *immédiate* : d'un objet auquel on n'aurait pas à opposer un nouveau sujet. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> WL-NM ; trad. fr. (modif.) p. 70 (nous soulignons). Remarquons que ce raisonnement s'insère dans un cadre supposé qui est celui des philosophies de la conscience : on suppose que je ne puis parler de rien sans en avoir conscience, ce qui signifie que pour être conscient d'un objet quelconque B, il faut que je sois d'abord conscient de moi-même ; on suppose donc l'exclusion hors du champ philosophique de ce que Leibniz appelle les « petites perceptions », Freud les perceptions *inconscientes*. Non pas que les philosophies de la conscience nient le fait que mon *corps* puisse recevoir des impressions d'objets extérieurs sans que j'en aie conscience, mais on considère simplement qu'en ce cas, on n'a pas le droit de dire que je les perçois. Au sens propre, je ne peux pas percevoir des choses sans en avoir conscience, puisque je = conscience. *Le moi est toujours un moi éveillé, attentif, conscient de soi, ou il n'est pas un moi*. Je ne peux pas percevoir quelque chose sans savoir en même

Le principe de ce que l'on pourrait appeler les « philosophies de la conscience » (par opposition à ceux qui, comme Nietzsche ou Freud, admettent l'existence de phénomènes psychiques inconscients) est que l'entrée en présence de l'objet ou du phénomène est tenue pour quelque chose de *second*, de *conditionné*. L'idée d'une « présence *en soi* » du phénomène y est tenue pour absurde et contradictoire : c'est nécessairement *pour* un moi, *pour* une raison, que le phénomène est là. Mais alors, puisque être présent c'est, pour le phénomène, être présent pour le moi, *l'entrée en présence de l'étant suppose au préalable la présence du moi à lui-même*. C'est la raison pour laquelle, chez Fichte comme chez M. Henry, la conscience *pure* ou immédiate de soi (et non pas la conscience que je puis avoir de moi comme d'un objet appartenant au monde) est posée comme la condition de toute autre conscience.

*Absolutisation de l'opposition sujet/objet ; l'intentionnalité comme structure dérivée.*

La conscience de soi, précédant ou plutôt conditionnant la conscience d'objet, est première. Mais comment la comprendre, comment la décrire ? L'objection relevée par Fichte et par M. Henry est qu'on a naturellement tendance à penser la conscience pure sur le modèle de la conscience d'objet, qui est une conscience intentionnelle, productrice de transcendance, et à vouloir fonder la première sur la seconde : or une telle fondation est impossible, car elle n'explique pas du tout ce qu'elle prétend expliquer, et ne fait que répéter à un niveau supérieur la structure de la conscience intentionnelle, dont tout montre pourtant qu'elle est une structure dérivée et non pas autonome. Pour être conscient de l'objet (pour que l'objet existe pour moi), il faut d'abord que je sois conscient de moi, sans quoi je ne pourrais par dire que *j'ai* conscience de l'objet. Mais si je prends originairement conscience de *moi* par un acte de même nature que celui par lequel je prends conscience de l'*objet*, l'existence d'une *présence à soi* originaire du moi n'est nullement expliquée. Par cette opération de réflexion en effet, je (qui suis en cette fonction un moi-*sujet*, un moi qui regarde, réfléchit et voit) n'obtiens une conscience de moi que comme d'un moi-*objet*, et le problème initial, loin d'être résolu par là, se repose à l'identique : comment ce nouveau moi-sujet, qu'il faut supposer pour prendre conscience du précédent, peut-il avoir conscience de lui-même étant donné qu'il est exactement identique au précédent ?

---

temps que *je* perçois : une perception sans conscience de la perception exprime une simple relation de causalité, d'un objet subissant passivement l'influence d'un autre objet (comme on peut dire de façon anthropomorphique que la pierre « perçoit » la chaleur du soleil ou le coup de marteau). C'est cette décision de tenir pour inséparables le « spirituel » ou le « psychique » au sens large et le conscient, que Freud remet en cause pour forger son concept d'un inconscient *psychique*, qui, aux yeux de philosophes comme Descartes ou Fichte, apparaîtrait comme un concept monstrueux, où l'on suppose en quelque sorte l'existence d'un « moi inconscient ».



« Une fois que nous avons commencé à raisonner en suivant cette loi, on ne trouvera aucun point où s'arrêter ; par conséquent, pour toute conscience, nous aurons à l'infini besoin d'une nouvelle conscience qui prenne la précédente pour objet, et nous parviendrons donc jamais à admettre une conscience effective (*ein wirkliches Bewußtsein*). (...) En bref, de cette façon la conscience ne peut tout simplement pas être expliquée. »<sup>1</sup>

Appliquant cette critique à Husserl, M. Henry parvient à un constat similaire à celui de Fichte, à savoir que la nature de la conscience ou du moi (que l'on se propose de nommer « pur(e) » pour signifier son opposition au moi empirique appartenant à la sphère du monde), ne peut pas être élucidée à partir de la structure de conscience essentiellement *théorique* à laquelle parvient la réduction phénoménologique :

« (...) que le principe de toute phénoménalité ne se phénoménalise jamais en elle et lui demeure au contraire étranger, c'est là le paradoxe de la phénoménologie, ce qu'on désigne pudiquement comme l'"anonymat" de la vie transcendantale. La phénoménologie s'est cependant assigné pour tâche de lever cet anonymat. Elle y parvient dans la réduction, quand le regard du phénoménologue s'arrache au monde pour se retourner sur les opérations transcendantales qui le constituent. Ce qui s'offre alors à lui, toutefois, ce n'est jamais qu'un constitué, (...) : en son ultime fonctionnement sa propre réflexion lui échappe. »<sup>2</sup>

Cette critique, *qui revient finalement à reprocher à la phénoménologie de tenir, comme l'attitude naturelle, pour absolue l'opposition du sujet et de l'objet, en la transformant seulement en opposition transcendantale du voir et du vu* (« tout vécu intellectuel et tout vécu en général, au moment où il s'accomplit, peut devenir objet d'une vue et saisie pure, et dans cette vue il est une donnée absolue »<sup>3</sup>), pose le problème de la structure spécifique de la conscience, dont d'autres auteurs comme Sartre se sont avisés avant M. Henry. Mais tel quel, ce problème n'intéresse pas l'attitude naturelle : il est strictement philosophique, puisqu'il suppose qu'on prenne pour objet sa propre conscience et qu'on réfléchisse à l'influence de son activité dans l'appréhension du monde.

Demeure en revanche l'autre aspect du problème que nous avons formulé plus haut, et qui concerne lui directement le contenu même de la conscience naturelle, à savoir : est-il vrai que ce dont j'ai conscience comme de mon moi ne soit pas spécifiquement distinct des autres objets du monde ? Ainsi posé, la réponse paraît évidente : il n'y a pas de danger que je me confonde jamais avec un mur ou une table, dit le lecteur d'un dialogue de Fichte, écartant

---

<sup>1</sup> *Versuch...*, SW I, 526 ; trad. fr. (modif.) p. 316-317.

<sup>2</sup> « Philosophie et subjectivité », in *De la subjectivité*, p. 43. Dans la phénoménologie de Husserl, « le pouvoir qui donne à voir la subjectivité est, en son origine comme dans les modalités concrètes de son effectuation, strictement parallèle à celui qui donne à voir le monde, ou plutôt il lui est identique, c'est dans les deux cas une constitution, au sens ultime d'un faire-voir, dans l'ek-stase du temps. » (*Ibid.*, p. 41)

<sup>3</sup> Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, 2<sup>e</sup> leçon, trad. fr. p. 54.

comme Descartes du débat ces « fous » et ces « insensés » (schizophrènes, paranoïaques...) « de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre »<sup>1</sup>.

Mais la difficulté est alors de comprendre en quoi consiste l'essence spécifique du moi apparaissant, objectif, celui que je trouve comme étant « moi-même » lorsque je me trouve – et l'hypothèse est que cette essence spécifique n'est pas dégagée dans l'analyse que la phénoménologie donne du contenu de la conscience naturelle. La position de Sartre est ici très instructive. En premier lieu, il aperçoit bien la difficulté soulevée par Fichte et Henry : la conscience théorique ou réflexive, celle qui fonctionne selon le mode du voir et qui suppose toujours un « vu » extérieur à elle (que celui-ci soit un objet empirique, comme dans l'attitude naturelle, ou une pure *cogitatio*, comme dans la réduction), n'est pas auto-suffisante et ne peut pas se fonder elle-même. Il faut donc éviter un « renvoi à l'infini » et supposer l'existence d'une conscience qui « n'a nullement besoin d'une conscience réfléchissante pour être consciente d'elle-même »<sup>2</sup>. Ceci conduit Sartre à admettre l'existence d'une invisible mais indispensable conscience « irréfléchie » ou « non positionnelle d'elle-même » au fondement de la conscience réfléchissante. Cette « conscience de conscience (...) n'est pas positionnelle, c'est-à-dire que la conscience n'est pas à elle-même son objet » (*ibid.*, p. 24) : il n'y a donc pas de place pour un *Je* dans ce type de conscience, et c'est ce que Sartre nomme – de façon assez problématique d'ailleurs – une conscience *impersonnelle*.<sup>3</sup> Sartre admet donc, afin d'éviter l'aporie qu'entraîne l'absolutisation de la conscience réfléchissante, l'existence d'une « conscience absolue » et irréfléchie qui est « tout simplement une condition première et une source absolue d'existence »<sup>4</sup>. Le concept qu'il donne de cette conscience absolue est formellement compatible avec celui que l'on a vu dans les textes de Fichte ou de Henry, et Sartre semble l'atteindre par inférence à partir du donné de la dualité sujet/objet (conscience/monde) : il ne pourrait pas y avoir de conscience d'objet s'il n'y avait pas d'abord conscience de soi ; or puisque toute conscience d'objet est positionnelle, réfléchissante, il faut que la conscience originelle de soi soit non-positionnelle.

---

<sup>1</sup> Descartes, Méd. I, AT IX, 14.

<sup>2</sup> Sartre, *La transcendance de l'ego*, p. 29.

<sup>3</sup> Ainsi, par exemple, « tandis que je lisais, il y avait conscience *du* livre, *des* héros du roman, mais le *Je* n'habitait pas cette conscience, elle était seulement conscience de l'objet et conscience non-positionnelle d'elle-même. » (Sartre, *ibid.*, p. 30)

<sup>4</sup> Sartre, *ibid.*, p. 87.

Mais puisque cette conscience absolue ou impersonnelle n'apparaît pas, puisqu'elle est « sans Je », et qu'à proprement parler je n'en prends, dans ma vie naturelle, jamais conscience, il reste encore à expliquer la nature et le statut du Je dont j'ai conscience et qui me permet de me trouver moi-même, de me penser comme un moi. Or concernant cette question, les indications de Sartre restent décevantes. Sartre renvoie dos-à-dos idéalisme et réalisme en posant que « le monde n'a pas créé le moi, le moi n'a pas créé le monde », mais qu'ils sont l'un et l'autre « deux objets pour la conscience absolue, impersonnelle, et c'est par elle qu'ils se trouvent reliés. »<sup>1</sup> Comme fondement premier, il y a donc une conscience pure qui est une « spontanéité impersonnelle », une « création inlassable d'existence dont nous ne sommes pas les créateurs » (*ibid.* p. 79), et comme double produit ou double objet de cette conscience impersonnelle, on trouve le moi et le monde, pris dans une corrélation indissoluble. Le moi est donc

« un existant rigoureusement contemporain du monde et dont l'existence a les mêmes caractéristiques que le monde »<sup>2</sup>

Si bien que la question de « la dualité sujet-objet, qui est purement logique » doit selon Sartre disparaître « définitivement des préoccupations philosophiques », puisque le moi est « contemporain du monde » et « tire du monde tout son contenu » (*ibid.*, p. 86-87, nous soulignons).

En réalité, c'est presque tout dans la position de Sartre qui doit paraître au point de vue fichtéen insuffisant et insatisfaisant. Certes Sartre affirme bien – et ce point est d'importance – qu'il doit y avoir un absolu de la pure conscience de soi, autrement dit que la conscience n'est pas originellement un *voir* d'autre chose qu'elle-même. Nous retrouvons là le point analysé plus haut par Fichte et M. Henry. Mais de cette absolue conscience de soi il s'interdit d'emblée de comprendre la structure en posant qu'« elle prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant* » (*ibid.*, p. 24). Plus encore, c'est la réduction du moi à un état ou à un existant mondain parmi d'autres que conteste Fichte.

---

<sup>1</sup> Sartre, *La transcendance de l'ego*, p. 87.

<sup>2</sup> Sartre, *La transcendance de l'ego*, p. 86 (nous soulignons).

**§16 – Bilan de la confrontation avec l'analyse phénoménologique : Fichte, Michel Henry, Husserl et la compréhension du « videre videor »**

Nous nous efforcerons dans ce paragraphe de préciser le sens des réponses apportées par Fichte aux trois problèmes soulevés dans ce chapitre. En effet, tout au long de ces pages, nous avons développé trois questions principales :

**I.** La *première* concerne le passage du point de vue naturel au point de vue transcendantal : ce passage dépend-il en définitive d'un acte libre, immotivé et arbitraire du philosophe, comme des disciples et des commentateurs l'ont affirmé à propos de la réduction husserlienne, de sorte que ce serait comme par un miracle qu'un moi naturel déterminé deviendrait philosophant et accéderait au questionnement transcendantal ? Dans ce cas, la philosophie devrait renoncer à sa prétention de scientificité absolue, puisqu'elle serait contrainte d'admettre, comme le font toutes les sciences particulières, un point de départ factuel dont elle ne peut pas rendre compte. Comme le géomètre admet l'existence de l'espace comme un donné indépassable, le philosophe admettrait sans pouvoir en rendre raison l'existence d'un acte d'auto-réflexion par lequel le moi prend conscience de la raison en tant qu'agir pur et autonome.

**II.** La *seconde* a trait à la valeur de la description de la conscience naturelle que produit la philosophie. « Ce qui est, c'est le monde ; tout ce qui est existe sur le mode du monde, et le monde continuerait à exister tel qu'il est même si nulle conscience n'était là pour le contempler » : tel est le fond de la thèse de l'attitude naturelle, et tous les philosophes (qu'ils soient ou non « idéalistes ») s'accordent à lui attribuer ce réalisme spontané. Mais les positions divergent dès qu'il s'agit d'interpréter plus précisément ce réalisme : est-ce un idéalisme qui s'ignore (la conscience tenant pour un en-soi ce qu'elle n'a pas conscience de produire), ou est-ce que le moi naturel reconnaît à l'être du monde une indépendance aussi absolue que celle d'une « chose en soi » ? Il semble légitime de se demander si la description fichtéenne de la conscience naturelle n'est pas déformante dès lors qu'elle refuse de reconnaître que la conscience commune se structure autour de l'idée d'un être *absolument* indépendant.

**III.** Enfin – *troisième* question – nous avons évoqué un dilemme qui selon Michel Henry structure les débats internes à la phénoménologie, si bien qu'il semble délimiter le périmètre global de celle-ci. Selon la phénoménologie, la conscience est essentiellement intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle est un pouvoir de révélation de l'étant, une visée ou un

faire-voir qui se rapporte à autre chose qu'elle-même, à une transcendance, car même le vécu immanent sur lequel le moi phénoménologique porte son regard est encore extérieur à ce regard. La conscience intentionnelle est un pouvoir de phénoménalisation qui, pour pouvoir phénoménaliser, doit rester lui-même *hors* du champ phénoménal, d'où le thème de l'invisibilité ou de l'anonymat de la conscience pure. Cela est évident dans le cas de la conscience naturelle : l'homme commun voit et perçoit des objets, mais il ne se voit pas lui-même en train de les voir, il ne voit jamais son voir lui-même en tant que structure transcendantale qui rend possible l'apparition du phénomène.<sup>1</sup> La conscience naturelle ou pratique *se perd et s'oublie dans l'objet*, comme le dit souvent Fichte. Mais M. Henry montre que dans la phénoménologie, cette structure intentionnelle domine encore et de façon identique le point de vue de la connaissance transcendantale : c'est toujours dans un champ de vision, d'évidence, donc dans un champ d'extériorité ou de transcendance, *qui suppose comme déjà effectué un partage entre sujet pur et objet pur*, que le phénoménologue transcendantal évolue pour saisir les purs vécus de la conscience : « *Tout vécu intellectuel et tout vécu en général, au moment où il s'accomplit, peut devenir objet d'une vue et d'une saisie pure, et dans cette vue il est une donnée absolue*. Il est donné comme un étant, comme un "ceci-là", dont c'est un non-sens de mettre en doute l'existence. »<sup>2</sup> Que le phénoménologue mette entre parenthèse l'existence de l'objet transcendant réel pour lui substituer la considération des vécus ou des *cogitationes* pures, ne change rien au fait que ces vécus « immanents » sont en réalité encore transcendants, puisqu'ils sont distincts de la conscience du sujet transcendantal qui les prend en vue. Ainsi le phénoménologue ne fait que reconduire sur le plan transcendantal la structure de l'intentionnalité qui domine déjà tous les actes de la conscience naturelle.

En termes classiques, le phénoménologue reproduit au point de vue transcendantal la scission du subjectif et de l'objectif, qu'il tient, comme le moi naturel, pour un *nec plus ultra* que l'on ne peut ni fonder ni déduire. Dès lors, le dilemme évoqué est le suivant : scindant le moi en un sujet transcendantal invisible pour la conscience naturelle et en un sujet empirique

---

<sup>1</sup> « Lorsque nous percevons directement, nous saisissons la maison, par exemple, et non pas la perception. Ce n'est que dans la réflexion que nous *nous tournons* vers celle-ci et vers son orientation perceptive de la maison. Dans la *réflexion naturelle* de la vie quotidienne (...), nous sommes sur le terrain du monde préalablement donné comme existant, comme lorsque nous disons dans la vie quotidienne : "Je vois une maison là-bas", ou "Je me rappelle avoir entendu cette mélodie", etc. » (Husserl, *MC*, Hua, I, 72 ; §15, trad. fr. p. 78)

<sup>2</sup> Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, deuxième leçon, Hua, II, 31 ; trad. fr. (modif.) p. 54. Cette sphère d'immanence ou de « présence absolue », dans laquelle les vécus sont saisis de manière intuitive, est en fait encore, comme le remarque très justement M. Henry, une sphère de transcendance et de séparation entre le sujet philosophique intuitionnant et l'intuitionné.

soumis aux mêmes lois de constitution que les autres objets du monde phénoménal<sup>1</sup>, la phénoménologie ne parvient plus à rendre compte du phénomène de la conscience de soi en tant que phénomène immédiat, non-philosophique – telle est, on l’a vu, l’objection majeure que soulève M. Henry et que l’on trouve déjà chez Fichte. Chacun a en effet naturellement conscience *de soi* et par là se *distingue* de tous les autres objets du monde. Je me distingue sans hésitation de tous les autres objets du monde, de même que je reconnais et distingue sans hésitation un autre moi de n’importe quel autre objet. Or ce fait de la conscience de soi devient dans la phénoménologie incompréhensible, *car la structure dont elle se sert pour penser la conscience de soi (l’intentionnalité) ne fonctionne en fait que pour rendre compte de la conscience de l’objectivité en général (qu’il s’agisse d’une objectivité idéale ou d’une objectivité effective, réelle)*. Loin de pouvoir rendre compte de la conscience immédiate de soi, l’intentionnalité pose toujours l’existence d’un « voyant » qui est distinct de ce qu’il voit et qui est par conséquent *déjà* conscient de lui-même. D’où l’impossible dilemme : soit le moi naturel prend conscience de soi comme d’un sujet transcendantal, sujet des pures *cogitationes*, ce qui est absurde, puisque cela reviendrait à attribuer à l’attitude naturelle un savoir transcendantal<sup>2</sup> ; soit le moi naturel prend conscience de lui-même comme il prend conscience des autres objets du monde, c’est-à-dire par une conscience intentionnelle, donc objectivante, mais on se trouve alors embarrassé de devoir chercher *après-coup* des qualités spécifiques (la chair, la mémoire ou la temporalité, l’affection...) qui permettraient de *distinguer* cet objet, de le dégager du régime général de l’objectivité, puisqu’il ne peut pas être seulement un étant parmi les autres. Or la conscience intentionnelle, en raison de sa structure *théorique*, présente d’abord le moi comme un objet, comme une « chose parmi les choses » ainsi que le dit Sartre ; le phénoménologue est donc ensuite confronté au problème de lui trouver les caractéristiques qui rendent compte du fait que cette chose est *aussi un moi*.<sup>3</sup> Car le moi naturel lui-même, dont le philosophe veut rendre compte, se saisit et se distingue

---

<sup>1</sup> « Ainsi, la réduction phénoménologique produit-elle une sorte de dédoublement du moi : le spectateur transcendantal se pose face à lui-même, se regarde et s’observe aussi comme le moi qui, auparavant, s’abandonnait au monde (...). » (Husserl, *Conférences de Paris*, Hua I, 16 ; trad. fr. p. 15)

<sup>2</sup> « (...) moi qui suis dans l’attitude naturelle, je suis aussi et toujours le je transcendantal, mais je ne le sais qu’en opérant la réduction phénoménologique. C’est seulement par cette nouvelle attitude que je vois que l’ensemble du monde et tout être naturel en général ne sont pour moi qu’en tant qu’ils valent pour moi (...). » (Husserl, *MC*, §15, Hua I, 75 ; trad. fr. p. 82)

<sup>3</sup> « Cela concerne aussi l’existence intramondaine de tous les autres je, de telle sorte que, *stricto sensu*, nous ne sommes plus en fait fondés [dans le cadre de la réduction] à parler en employant la forme du pluriel qui implique une communication. Les autres hommes et les animaux ne sont, en effet, pour moi que des données de l’expérience, en vertu de l’expérience sensible que j’ai de leur corps physique ; or, puisqu’elle est mise en question, je ne suis pas fondé à utiliser la validité de cette expérience. » (Husserl, *MC*, §8, Hua I, 58 ; trad. fr. p. 61-62).

immédiatement lui-même de tous les autres objets, loin de procéder à un raisonnement philosophique pour y parvenir...

**I.** Nous ne développerons pas ici la réponse à la première question, puisque c'est là l'objet de notre prochain chapitre. Du moins peut-on déjà dire que la réponse de Fichte est à ce niveau la même que celle de Hegel : que la décision de philosopher apparaisse d'abord comme un acte immotivé ou gratuit n'est pour Fichte tout simplement pas une objection, c'est plutôt l'expression de la *nature* même du commencement. Le commencement est quelque chose qui apparaît comme arbitraire, car celui qui commence réellement, précisément parce qu'il commence, ne sait pas encore *ce qu'il commence* ni *pourquoi* il commence. C'est donc, dira Fichte, soit par une « heureuse nature », soit par un « don » que certains hommes se trouvent capables et désireux de produire cette réflexion sur leur propre conscience qui les élève au point de vue transcendantal. En réalité, le commencement subjectif du philosophe n'est, pas plus pour Fichte que pour Hegel, un *problème* : le commencement est ce qu'il est, c'est-à-dire un premier pas qui ne peut pas d'emblée rendre compte de lui-même. Le sujet philosophant commence donc par ce qui n'est d'abord qu'une « décision » ou un « postulat », celui d'effectuer l'acte de prendre la pensée pure ou la raison pour objet. Ce qui est important et problématique n'est pas là, mais dans le fait de réussir à produire un système au terme duquel ce commencement en apparence subjectif et arbitraire soit *repris* et rendu intelligible, de sorte qu'à la fin de son parcours le moi philosophant s'aperçoive que son acte de pensée initial, qu'il tenait au commencement pour un produit de sa spontanéité individuelle, est en vérité un acte qui appartient au développement de l'essence de la raison (*Vernunft* ou *Ichheit*, chez Fichte) elle-même. Ainsi la WL admet que son point de départ subjectif suppose un saut hors de l'attitude naturelle, un passage discontinu vers le point de vue transcendantal, mais ne confère pas à ce point de départ le statut d'une factualité absolue, puisqu'il est récupéré et génétisé tout au long du système lui-même (donc assumé de façon rétroactive).

**II.** Concernant la seconde question, portant sur la description phénoménologique de la conscience naturelle, nous pouvons maintenant montrer que la réponse de Fichte tient en deux points, qui le distinguent nettement des positions phénoménologiques examinées plus haut. Le premier consiste à dénoncer une confusion dans l'attribution à la conscience naturelle d'un concept d'origine philosophique, à savoir celui d'être *absolu* ou d'« être-en-soi ». On a indiqué comment certains commentateurs, en récusant le « gauchissement idéaliste » de la description husserlienne de la conscience naturelle, sont conduits à gratifier la conscience naturelle d'un réalisme qui a tout du réalisme philosophique de la chose en soi, selon le

sylogisme suivant : le moi naturel fait de l'être du monde l'être premier et indépendant ; or être indépendant, c'est être indépendant de toute conscience ; donc selon la conscience naturelle, le monde possède un être en soi indépendant de toute conscience.<sup>1</sup> *C'est la mineure que Fichte conteste, car c'est en elle que, sous prétexte d'être fidèle au réalisme naturel de la conscience, on introduit une proposition qui relève d'un réalisme étranger à celui de la conscience naturelle.* Le second point est le fruit direct d'un débat de Fichte avec Maimon. Le cœur du scepticisme maimonien tient en effet dans l'idée qu'il n'est pas possible de prouver que les concepts *a priori* s'appliquent réellement à l'expérience. Maimon ne conteste pas leur nécessité pour le fonctionnement de l'esprit humain (le *Je pense* kantien), mais doute que l'on puisse jamais prouver qu'ils s'appliquent aux objets concrets de l'expérience sensible, empirique : il conclut donc à une *illusion* générale de l'esprit humain, qui croie connaître une réalité qui en vérité lui échappe. Seul le philosophe, qui pose la question du *fondement* des opérations de l'esprit humain, découvre cette illusion : l'homme naturel n'en a pas conscience. La critique de Maimon va donc au cœur du problème : il affirme qu'en posant la question transcendantale du fondement de l'expérience, le philosophe découvre un monde dans lequel toutes les convictions de la conscience commune s'avèrent irréelles, illusoire. La connaissance transcendantale nous découvre qu'il n'y a pas de matière extérieure donnée par la sensation, pas d'être indépendant du monde, comme le croit la conscience naturelle, et la contradiction des deux points de vue semble insurmontable. Examinons donc la manière dont Fichte développe ces deux points.

Concernant le premier point, Fichte va défendre une position originale, qui permet de dépasser l'antinomie que nous avons exposée entre une position phénoménologique « idéaliste » et une position phénoménologique « réaliste » qui ont toutes deux l'inconvénient de prêter à la conscience naturelle des concepts ou des réflexions issus du champ philosophique. L'être réel, le monde, apparaît certes à la conscience naturelle comme quelque chose de donné, d'indépendant, d'autonome, etc. Mais cette indépendance, le moi naturel ne la conçoit pas comme une indépendance par rapport à sa *représentation*, comme s'il possédait un concept pur de sa conscience théorique auquel il opposerait un concept de la chose pure ou en soi, c'est-à-dire de la chose telle qu'elle « existe » quand on fait abstraction de tout pouvoir de représentation. L'indépendance est un concept *relatif*, aussi faut-il comprendre à *partir de quoi ou sur la base de quoi* la conscience naturelle appréhende l'être du monde comme indépendant ou *selbstständig*. La thèse de Fichte, c'est que le moi naturel considère comme

---

<sup>1</sup> On trouve ce raisonnement dans l'ouvrage cité de J.-F. Lavigne.



*réel* ou *objectif* (i.e. possédant une réalité objective, indépendante de lui) l'être ou l'objet qui lui apparaît comme indépendant de son activité *pratique*. C'est donc ce qui limite mon activité pratique (par exemple l'objet qui entrave un mouvement de mon corps, ou la réalisation d'un désir) qui m'apparaît comme réel et comme appartenant au monde. Or

« la manifestation du non-pouvoir (*Nicht können*) dans le moi se nomme un *sentiment* (Gefühl). »<sup>1</sup>

Le sentiment est toujours d'abord un sentiment de contrainte (*Zwang*), de limitation de mon activité pratique effective (par opposition à mon activité de représenter ou de penser, que Fichte nomme activité idéale). Ce n'est donc pas de l'activité de réflexion, de la conscience théorique, que nous vient la représentation d'un monde existant indépendamment de nous, mais de la limitation en nous d'une activité pratique, d'un *Trieb*, qui « pousse » et exige le dépassement de cette limite :

« Cette limitation présuppose nécessairement une tendance (*Trieb*) à aller plus loin. Car ce qui ne veut rien de plus, ce qui n'a besoin de rien de plus, ce qui ne veut rien embrasser de plus, n'est pas limité – *pour lui-même*, bien entendu. »<sup>2</sup>

C'est donc la tendance fondamentale de l'activité pratique du moi à viser l'infinité, c'est-à-dire la « restauration » de son absoluité face à la limite, qui explique que le moi soit contraint de poser comme *réels* des objets hors de lui. C'est du sentiment de contrainte, de passivité pratique (passivité qui ne peut être éprouvée que par un sujet dont l'activité aspire au dépassement de cette limite) que part toute affirmation de la réalité du monde, toute conscience de l'être :

« C'est ici que se trouve le fondement de toute réalité. C'est seulement par la relation du sentiment au moi, que nous venons d'indiquer, que la réalité devient possible pour le moi, qu'il s'agisse de la réalité du moi ou de celle du non-moi. »<sup>3</sup>

Une représentation que je peux modifier à ma guise, produit de l'activité idéale ou théorique de ma raison, donc une représentation *libre* (comme lorsque j'imagine une scène), je ne la tiens pas pour réelle, et je ne lui accorde qu'une existence idéale ou imaginaire. C'est ainsi dans le sentiment de contrainte que se trouve l'origine du sens naturel de l'être ; or le sentiment de contrainte est identique au sentiment de limitation de mon activité pratique. Je reçois une sensation de couleur, de douleur, et alors je ne peux pas agir, je suis contraint... De quoi ? De recevoir une détermination, c'est-à-dire de *me poser* comme *passif* ; comme passif

---

<sup>1</sup> GWL, §7, SW I, 289 ; OCPP p. 152.

<sup>2</sup> GWL, *ibid.* ; *ibid.*

<sup>3</sup> GWL, §9, SW I, 301 ; OCPP p. 160.

oui, mais aussi de *me poser*, sans quoi il n'y aurait rien *pour moi*, rien que *je* puisse sentir ni affirmer : si la même lumière ou la même chaleur touche la pierre, elle est limitée et affectée tout aussi bien que moi, mais *elle* ne *sent* rien, car elle n'est pas affectée pour elle-même, mais seulement pour nous. Au concept proprement spirituel de contrainte (non-pouvoir) ou de sentiment, appartient nécessairement un maintien ou une continuation de l'effort (*Weiterstreben*) du moi qui subit la contrainte : « sans cela, ce que je ne peux pas faire n'aurait aucune existence pour moi » (GWL, §7, SW I, 289 ; OCPP p. 152). Ce qui me limite et me contraint n'a d'existence pour moi que si et parce que je dépasse en même temps cette limite. Si ce qui me limite m'apparaît comme un être indépendant, c'est parce que le limitant doit être posé *hors* de moi : sans quoi la limitation éprouvée par le moi ne serait pas un non-pouvoir, mais une non-volonté. L'être du monde, pour la conscience naturelle, c'est donc d'abord le senti, cette matière qui, venant pour moi de l'extérieur, s'impose à moi malgré moi et qui m'apparaît comme donnée. Certes, ajoutera Fichte, le senti de la matière sensible est la manifestation la plus inférieure de l'être, le degré le plus bas de la réalité. Il n'empêche que cette manifestation de l'être est chronologiquement la première, et la seule qui soit naturelle et immédiate : nous sommes tous nés en cet état, le seul qui ne suppose pas l'intervention d'une réflexion libre. Mais dans ce sentiment originaire, Fichte distingue déjà bien d'autres choses que l'empirisme, puisque la limitation inhérente au sentiment est déjà l'indice éthique de l'infinité que cherche à restaurer l'activité pratique.

Le réalisme de la conscience naturelle est donc un réalisme pratique : c'est parce que le moi aspire, d'abord de façon aveugle, poussé par un *Trieb* dont il ne conçoit pas l'essence distincte, à être absolument actif, qu'il se sent et se pose comme limité par un objet qu'il est du coup contraint de poser comme extérieur à lui. En ce sens, le réalisme de la conscience naturelle – sa croyance en l'existence indépendante, *selbstständig*, du monde – n'est nullement illusoire, et c'est ce qui nous amène au deuxième point. Certes, cette croyance repose sur un mécanisme de la raison dont le moi naturel ne peut pas prendre conscience, et le philosophe aperçoit à son point de vue que la représentation d'une matière spatiale extérieure est une projection que le moi est contraint d'effectuer pour s'expliquer sa limitation originaire :

« Cette détermination de *vous-mêmes*, vous la projetez immédiatement sur quelque chose *d'extérieur à vous* ; ce qui est à proprement parler un accident de votre Moi, vous en faites un accident d'une chose, qui doit vous être extérieure (contraint en cela par des lois qui sont suffisamment établies dans la doctrine de la science), *d'une matière* (eines Stoffes), *qui doit être étendue dans l'espace et qui doit remplir celui-ci*. (...) une telle matière n'existe

absolument pas pour vous s'il n'y a pas quelque chose de subjectif à projeter sur elle ; elle n'est par conséquent rien d'autre pour vous que le support (*der Träger*) de l'être-subjectif que vous devez projeter en dehors de vous, et c'est à ce titre que vous en avez besoin. »<sup>1</sup>

Pourtant, le moi naturel n'est pas, comme l'enseigne Maimon, victime d'une illusion lorsqu'il tient pour indépendant de lui un être qui dépend d'une certaine manière d'une activité de la raison. *Le point de vue philosophique ne contredit pas la conviction du sens commun : il en dévoile le fondement*, c'est-à-dire qu'il montre que ce qui apparaît au sens commun comme *absolument* nécessaire (l'existence « en soi » du monde), est bien nécessaire, mais d'une nécessité *conditionnée*, à savoir conditionnée par la position de soi totale du moi. « Il ne faut pas nommer illusion (*Täuschung*) ce qui est conforme aux lois de l'être raisonnable, qui est qui est absolument nécessaire d'après celles-ci et à quoi on ne peut se soustraire si l'on ne veut pas cesser d'être des êtres raisonnables. »<sup>2</sup> Un passage des *Leçons de logique et de métaphysique* résume de façon limpide la solution de Fichte et sa réponse au scepticisme maimonien :

« La pensée par laquelle débute la tâche de la philosophie est la suivante : si je réfléchis correctement sur moi-même, alors [je trouve que] je ne sais rien que ce qui est en moi, et par conséquent que tout ce qui survient [pour nous] est notre propre produit. Mais dans la conscience commune, cela nous apparaît comme une chose, qui est hors de nous et qui existe indépendamment de nous. Or on ne peut pas dire simplement que c'est une illusion (*Täuschung*), mais il faut expliquer d'où provient le fait que quelque chose qui est notre propre produit soit regardé comme quelque chose qui n'est pas produit par nous. Maimon objecte à la philosophie kantienne qu'elle est dépourvue de réalité, car, demande-t-il, comment peut-on appliquer des concepts *a priori* aux objets ? Dans les mathématiques, ajoute Maimon, cette réalité de nos concepts est facile à voir, car c'est nous-mêmes qui construisons les objets mathématiques. (...) Or en fait, il en va pour l'intuition du monde comme pour les mathématiques, la différence tient seulement au fait que dans l'acte de construire le monde, on n'est pas conscient de son acte de construction, car il s'agit d'une activité *nécessaire* et non pas *libre* [comme elle l'est en mathématiques]. Et c'est cela qui explique que les objets nous apparaissent comme existant indépendamment de notre activité, comme extérieurs à nous. »<sup>3</sup>

La doctrine de la science reconnaît donc la valeur de l'affirmation d'une indépendance réelle du monde, présente dans la conscience naturelle. Mais elle en produit une interprétation originale : le monde m'apparaît comme indépendant de mon pouvoir pratique, et cette indépendance, qui est nécessaire au surgissement de toute conscience finie, révèle justement l'aspiration du moi à la supprimer, c'est-à-dire à s'assimiler le monde, à le rendre identique à

---

<sup>1</sup> GWL, §10, SW I, 314 ; OCPP p. 170.

<sup>2</sup> *Précis...*, SW I, 387 ; OCPP p. 222.

<sup>3</sup> *Logik u. Metaphysik*, GA IV, 1, 212.

la raison. Le moi se pose comme déterminé par le non-moi parce qu'il veut et doit se poser comme déterminant le non-moi.

**III.** La réponse à la troisième question, concernant l'intentionnalité, est à la fois la plus difficile et la plus instructive, car elle permet de comprendre ce qui fait la spécificité de la position de Fichte par rapport à celle de Husserl. Husserl, et la phénoménologie après lui, n'expliquent pas la conscience (l'ouverture ou l'ek-stase, qui révèle le phénomène, lui permet d'accéder à la présence), mais la tiennent pour le principe indubitable et premier, la donnée absolue au-delà de laquelle on ne peut pas remonter. Or Fichte considère lui aussi – comme M. Henry – qu'il existe une conscience absolue et indéductible, mais ce qu'il entend par là n'est pas du tout la conscience intentionnelle de la phénoménologie. Cela, Fichte le dit très explicitement : il existe, par opposition au savoir intentionnel ou relatif, un savoir ou une conscience qui n'est

« pas un savoir *de* quelque chose »<sup>1</sup>.

Et c'est cela qu'il nomme le savoir « absolu ». Quant à la conscience intentionnelle, elle n'est pas pour Fichte une structure absolue et autonome, mais au contraire quelque chose de second, de relatif, une conscience dérivée et subordonnée à un autre type de conscience, que Fichte nomme *Moi*, *Ichheit*, *Vernunft*, etc., et qu'il décrit comme une activité absolue au sein de laquelle le subjectif et l'objectif sont identiques – ce qui est précisément le *contraire* de la conscience intentionnelle, qui suppose toujours déjà opérée la scission d'un pôle de subjectivité et d'un pôle d'objectivité.

« Nous n'énonçons rien que nous ne *voyions* nous-mêmes »<sup>2</sup> : tel est le principe général de la méthode phénoménologique, qui repose sur l'idée du voir comme *é-vidence*, vision dans laquelle « la chose est présente *en tant que telle* » (*ibid.*, §4, p. 51 ; trad. fr. p. 53). Mais le fait que *je* puisse *voir quelque chose* (que ce voir soit celui du Je pur du philosophe contemplant ses purs vécus ou celui du moi naturel contemplant naïvement des objets « objectifs »), c'est-à-dire l'existence d'un moi qui soit sujet de son voir, ou d'un *Dasein* ouvert au monde, cela n'est non seulement jamais expliqué, mais même jamais *mis en*

---

<sup>1</sup> Lettre de Fichte à Schelling, 15 janvier 1802, trad. fr. p. 143. Cf. aussi WL 1801-1802, §7 (« das absolute Wissen ist überhaupt kein Wissen von »).

<sup>2</sup> Husserl, *MC*, §10 ; Hua, I, 64 ; trad. fr. (modif.) p. 68.

*question* dans la phénoménologie.<sup>1</sup> Or ce fait doit selon Fichte être expliqué puisque c'est justement en lui que repose l'énigme de la conscience, c'est-à-dire l'existence énigmatiquement concomitante d'une *séparation* du subjectif et de l'objectif, du voir et du vu, qui est en même temps une union et une *rencontre* des deux.

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl commence par définir le projet de parvenir à une certitude absolue, une évidence apodictique. Puis, reprenant l'argument cartésien du rêve, il montre (§7) que l'existence du monde ne peut, en dépit de la conviction du sens commun et de la science, fournir une évidence de ce type : « l'expérience sensible universelle, dans l'évidence de laquelle le monde nous est constamment prédonné, ne saurait être considérée purement et simplement comme une évidence apodictique (...) »<sup>2</sup>. L'existence du monde doit donc être mise « hors circuit » ou « entre parenthèses », de sorte que « celui qui médite ne conserve comme étant absolument hors de doute que lui-même, pur *ego* de ses *cogitationes*, *ego* qui ne pourrait être annulé même si ce monde n'était pas. »<sup>3</sup> De même que Fichte exige, pour pénétrer dans la sphère de la WL, que l'on commence par faire *abstraction* du concept de l'être (l'être des objets ou du monde, mais aussi l'être du moi empirique en tant qu'il apparaît comme un objet de ce monde) – ce qui ne signifie pas, prend soin d'ajouter Fichte, qu'on doive nier l'être objectif du monde, mais seulement le laisser de côté, ne pas le penser<sup>4</sup> –, de même Husserl retire « au monde de l'expérience sa validité spontanée. L'être du monde, fondé sur l'évidence de l'expérience naturelle, ne saurait plus être pour nous un fait allant de soi (*selbstverständliche Tatsache*), mais bien seulement un phénomène objet d'une validation (*Geltungsphänomen*). »<sup>5</sup> Si donc je *m'abstiens* de toute croyance en l'expérience ou, comme le dirait Fichte, de toute croyance en la validité objective de mes représentations, *que reste-t-il ?* Il est intéressant de comparer les réponses de Fichte et de Husserl à cette question qui leur est commune.

Cette question de la limite ultime de l'abstraction, autrement dit du fondement de tout notre savoir (quel est le savoir premier, *le savoir dont je ne puis jamais faire abstraction ?*), est classique depuis la réponse nouvelle que lui a apportée Descartes et à laquelle Husserl ne

---

<sup>1</sup> « Le travail de Heidegger (...) consista en la recherche des implications radicales de l'intentionnalité. Or, penser l'intentionnalité à fond, c'est la situer dans l'ek-statique du *Da-sein*. » (Heidegger, *Questions IV*, p. 322)

<sup>2</sup> Husserl, *MC*, §7, Hua I, 57 ; trad. fr. p. 60.

<sup>3</sup> Husserl, *ibid.*, §1, Hua I, 45 ; trad. fr. p. 45.

<sup>4</sup> « La question : *Comment un être est-il pour nous possible ?* fait elle-même abstraction de tout être. Cela ne signifie nullement qu'en cette question l'on pense un non-être, par lequel d'ailleurs le concept de l'être serait seulement nié sans qu'il en soit fait abstraction. Par cette question, le concept de l'être n'est aucunement pensé, ni positivement, ni négativement. » (Fichte, *ZE, SW I*, 456 ; OCPP p. 267)

<sup>5</sup> Husserl, *MC*, §7, Hua I, 58 ; trad. fr. p. 60.

manque jamais de se référer. Y a-t-il quelque chose dont je ne puis *absolument pas* faire abstraction ? Jusqu'à Descartes, la réponse traditionnelle (aristotélicienne) était que la connaissance dont on ne peut faire abstraction, donc la connaissance la plus générale et la plus haute, est le principe logique d'identité ou de non-contradiction. Descartes y substitue un principe nouveau, à savoir le sujet en tant qu'il est *pensant*, puisque le sujet de l'abstraction ne peut sans se contredire faire abstraction de lui-même. Mais il y a deux façons de comprendre et d'interpréter ce sujet « pur » ou « réduit », et c'est cette alternative qu'illustrent les positions divergentes de Husserl et de Fichte.

Ce qui selon Husserl demeure au terme de l'abstraction, lorsque l'on met entre parenthèses l'existence objective du phénomène, c'est le *phénomène*, car

« ce phénomène lui-même, en tant qu'il est mien (*es selbst als mein Phänomen*), n'est pas cependant rien ».<sup>1</sup>

Mais de façon étonnante, on comprend alors que ce qui demeure pour le sujet phénoménologique, c'est la *même* expérience que je possédais en tant que moi naturel avant la réduction,

« exactement avec le contenu qui, chaque fois, en est corollaire. [*Le monde*] continue de m'apparaître comme il m'apparaissait jusque là, à ceci près que, puisque je réfléchis philosophiquement, je ne tiens plus pour valide la croyance naturelle à l'être, corrélatrice du monde, ni n'accomplis cet acte de croyance. »<sup>2</sup>

C'est pourquoi Husserl peut préciser plus bas que l'*epochè*, quoiqu'elle mette entre parenthèses l'existence de tous les objets du monde, ne met pourtant pas le penseur face à un néant. Dans la réduction, tous les objets du monde de l'expérience naturelle sont conservés, mais sous une forme nouvelle : ils ne sont plus que des *phénomènes*, « la totalité des *phénomènes* au sens de la phénoménologie » (*ibid.*, Hua I, 60 ; trad. fr. p. 64). Husserl s'appuie donc sur la compréhension courante du *cogito* cartésien et plus particulièrement du célèbre passage de la Méditation seconde sur le *videre videor*. C'est sur ce passage que Husserl s'appuie pour distinguer l'être en tant qu'objectif (être transcendant), de l'être des *cogitationes*, des « purs vécus », immanents au Je pur. Il est douteux que ce poêle devant moi et la chaleur qui en émane existent réellement, de même qu'il est douteux que je sois assis à cette table en train d'écrire, et même que je possède des mains, des jambes et un corps ; mais ce qui n'est pas douteux c'est que je *pense* ressentir cette chaleur, qu'il me *semble* toucher

---

<sup>1</sup> Husserl, MC, §8, Hua I, 59 ; trad. fr. p. 62.

<sup>2</sup> Husserl, *ibid.*, Hua I, 59 ; trad. fr. p. 63 (nous soulignons).

cette table et que j'ai *conscience* d'avoir des mains, des jambes et un corps, quand bien même rien de tout cela n'existerait réellement hors de moi.

« Je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ois le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ois et que je m'échauffe (*et certe videre videor, audire, calescere*) ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir (*sentire*), et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser (*cogitare*). »<sup>1</sup>

Si nous qualifions cette compréhension du *cogito* cartésien de courante, c'est parce qu'elle revient à fonder le savoir philosophique sur un type de conscience et de réflexion qui est au fond identique dans sa structure à celle de la conscience et de la réflexion naturelles. Voyons en effet comment Husserl comprend et reprend le texte de Descartes dans le §15 de ses *Méditations cartésiennes*. Dans la vie quotidienne naturelle, nous percevons une maison ou nous nous rappelons par exemple avoir entendu cette mélodie, ou nous croyons sentir une chaleur venant du poêle, etc. Au contraire, « dans la réflexion phénoménologique transcendantale, nous nous extrayons de ce terrain grâce à l'ἐποχή universelle pratiquée à l'égard de l'existence ou de la non-existence du monde. » (*MC*, §15, Hua I, 72 ; trad. fr. p. 78) Dans l'expérience transcendantale, nous ne considérons plus l'objet visé par la connaissance naturelle (la maison « objective »), mais l'acte par lequel la conscience vise et appréhende la maison : car même si la maison n'existe pas, l'acte de la saisir demeure une certitude évidente, qu'il est donc possible d'appréhender et de décrire. « Un vécu essentiellement autre se substitue ainsi au vécu premier, et, dans cette mesure, on peut dire que la réflexion transforme ce vécu premier. » (*MC, ibid.*) Mais, ajoute immédiatement Husserl,

« c'est le cas de toute réflexion, et même de la réflexion naturelle. »<sup>2</sup>

Autrement dit, c'est au moyen d'un acte réflexif simple, qui consiste à faire retour sur un vécu donné, factuel, que le philosophe accède au champ des *phénomènes* de la phénoménologie. Or cette réflexion est du même type que celle qui se produit déjà dans l'attitude naturelle ; car dans celle-ci aussi, lorsque je réfléchis sur un vécu, je transforme en « objet ce qui auparavant était vécu sans être objet » (*ibid.*, Hua I, 72 ; trad. fr. p. 79). Ainsi, loin de pouvoir l'expliquer ou le fonder, le mode de connaissance mis en œuvre dans l'expérience transcendantale demeure fondamentalement *homogène* au mode de connaissance de l'attitude naturelle : dans les deux cas, c'est un savoir qui repose tout entier sur l'intuition, sur le voir – intuition

---

<sup>1</sup> Descartes, Méd. II, AT IX, 23.

<sup>2</sup> Husserl, *MC*, §15, Hua I, 72 ; trad. fr. p. 78-79 (nous soulignons).

douteuse et peut-être erronée dans le cas de l'attitude naturelle, intuition qui se veut certaine et apodictique dans le cadre de la réduction. Le voir de l'objet est douteux, mais le voir de moi-même voyant l'objet – et corrélativement, le voir de l'objet lui-même, avec toutes ses propriétés, en tant que *je* le vois (le *cogitatum qua cogitatum*, selon les mots de Husserl) – est indubitable : telle est la compréhension husserlienne (et aussi heideggerienne, comme l'a remarquablement montré M. Henry<sup>1</sup>) du *videre videor* cartésien. Cette interprétation revient en fait à comprendre l'aboutissement du doute cartésien comme une réduction de l'être à l'apparaître (le phénomène de la phénoménologie), ou, en termes classiques, à affirmer que *cogito* signifie : *je me représente* (qu'il y a des objets, même s'il n'y a réellement aucun objet hors de ma représentation, de ma pensée ou de ma conscience).<sup>2</sup> C'est pourquoi Husserl écrit que la réduction ne nous fait nullement perdre le monde (ne nous met pas face à un néant), puisque

« nous le conservons *qua cogitatum* »<sup>3</sup>

c'est-à-dire en tant qu'il est une chose pensée, représentée, un objet de conscience. Loin de chercher à la dériver d'un principe ou d'un fondement supérieur, la réduction phénoménologique ne fait donc que *déplacer à un niveau supérieur la scission sujet/objet qui gouverne et détermine tout le savoir naturel*, si bien que la sphère « d'immanence absolue » des purs vécus de la conscience à laquelle s'intéresse le phénoménologue demeure encore quelque chose de *transcendant* par rapport à sa propre conscience philosophique. Cela est à vrai dire tout à fait conforme au projet de Husserl, qui tient cette structure pour indépassable et infondable, puisqu'elle n'est rien d'autre que l'intentionnalité elle-même, à savoir

« cette propriété fondamentale et générale de la conscience qui est d'être conscience *de* quelque chose, de porter en soi, en tant que *cogito*, son *cogitatum*. »<sup>4</sup>

En effet, ce qui intéresse Husserl, ce n'est pas de découvrir le fondement de l'intentionnalité, cette structure commune au savoir philosophique et au savoir naturel – recherche qu'il juge sans doute insoluble et dogmatiquement « métaphysique » –, mais bien plutôt de « décrire le champ infini de l'expérience transcendantale » (*ibid.*, §13, Hua I, 69 ; trad. fr. p. 75), avec ses multiples structures noético-noématiques. Que Husserl considère comme indépassable et inexplicable la séparation du subjectif et de l'objectif qui conditionne pourtant toute

---

<sup>1</sup> Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, chapitre III (p. 87-123).

<sup>2</sup> Que *cogitare* signifie en fait chez Descartes re-présenter (*vorstellen*), c'est aussi ce que soutient Heidegger dans son interprétation du *cogito* cartésien (cf. *Nietzsche*, t. II, trad. fr. p. 120-136).

<sup>3</sup> Husserl, *MC*, §15, Hua I, 75 ; trad. fr. p. 81.

<sup>4</sup> Husserl, *ibid.*, §14, Hua I, 72 ; trad. fr. p. 78.



intentionnalité – qu'elle soit celle, transcendante, de la conscience naturelle, ou celle, immanente, de la conscience philosophique – on en trouve de multiples preuves déclaratives :

« ce qui est premier et universel, dans la description, c'est la scission (*die Scheidung*) entre *cogito* et *cogitatum qua cogitatum* »<sup>1</sup>

Mais si Husserl ne s'intéresse pas au fondement de l'intentionnalité, c'est parce qu'il considère qu'elle *n'a pas* de fondement, autrement dit qu'elle est quelque chose d'*absolu*, de *selbstständig* : ce qui est « le plus universel pour toute conscience en général (...) c'est l'objet à chaque fois intentionnel en elle »<sup>2</sup>. Aussi faut-il poser deux questions :

A) N'y a-t-il pas une *autre* compréhension possible du *cogito* cartésien que celle qui interprète le *videre videor* comme une réduction de l'être à la représentation, à l'activité idéale ou réflexive de la conscience théorique ?

B) L'intentionnalité, ce que l'idéalisme allemand a pensé comme l'union-opposition du subjectif et de l'objectif, est-elle un phénomène *absolu* ?

A) M. Henry a proposé, dans une lecture aussi originale que stimulante du *cogito* cartésien<sup>3</sup>, de distinguer deux compréhensions de la « réduction » cartésienne. Accordant que le *cogito* « trouve sa formulation la plus ultime dans la proposition *videre videor* »<sup>4</sup> (il me *semble* que je vois), M. Henry se demande alors ce que signifie le *videor* et s'il faut le comprendre comme l'ont compris Husserl aussi bien que Heidegger. Chacun conviendra que le *videre*, en tant que voir d'un objet transcendant réel, est ce qui est barré par la réduction : l'existence objective des objets que je vois (le poêle, la table, etc.) est douteuse. Mais comment comprendre le *videor*, où se loge la certitude du *cogito* ? N'est-il qu'un redoublement du *videre*, un *videre* à la seconde puissance ? Dans ce cas, le *cogito* signifierait que c'est le voir lui-même avec son corrélat noématique (par opposition à l'objet vu transcendant), en tant qu'ils peuvent être « saisis dans une vue pure » (selon le mot de Husserl), qui sont la certitude première et absolue.

« Ce qui demeure au terme de l'*epochè*, n'est-ce donc pas cette vision, la pure vision considérée en elle-même, réduite à elle-même, à cette pure épreuve d'elle-même, abstraction faite de toute relation à des yeux présumés, à un soi-disant corps, à un prétendu monde ? Seulement si la pure vision subsiste comme telle, à titre de "phénomène", ce qui est vu en elle

---

<sup>1</sup> Husserl, *ibid.*, §16, Hua I, 77 ; trad. fr. p. 84.

<sup>2</sup> Husserl, *ibid.*, §17, Hua I, 79 ; trad. fr. (modif.) p. 86.

<sup>3</sup> Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, chap. I à III, et les deux articles sur le *cogito* dans *De la subjectivité*.

<sup>4</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 24.

ne subsiste-t-il pas lui aussi à ce titre, au titre de simple phénomène : ces arbres avec leurs formes colorées ou du moins ces apparences de formes et de couleurs, ces hommes avec leurs chapeaux, ou du moins ces apparences de taches et de vêtements ? Ne continuent-elles pas d'apparaître, ces apparences, telles qu'elles apparaissent ? Ainsi prises, ne demeurent-elles pas à titre de données indubitables ? »<sup>1</sup>

Telle est, clairement résumée, la position husserlienne : « si je dirige mon regard exclusivement vers cette vie même comprise comme conscience du monde, je parviens à être moi-même un pur ego accompagné du pur flux de mes *cogitationes* », de sorte qu'une fois la réduction effectuée, « *tout reste en l'état*, à ceci près que je ne considère plus simplement le monde comme existant »<sup>2</sup>. La réduction cartésienne est ainsi comprise par Husserl comme une réduction à l'apparaître, au phénomène, et le *videor* s'avère y avoir le même sens que le *videre* : c'est un simple redoublement réflexif, par lequel la validité de l'objet vu est suspendue au profit de l'évidence de mon voir de l'objet vu.<sup>3</sup> C'est donc au fond une compréhension à travers le prisme de la conscience *réflexive* ou *représentative* que propose l'interprétation de Husserl et, plus encore, celle de Heidegger dans le tome II du *Nietzsche*.

Or selon M. Henry, il existe *deux niveaux* de la réduction dans la Méditation seconde : la première, la plus connue, est justement celle que nous venons de décrire : elle prend fin avec la réduction de l'être à l'apparaître, au « phénomène » de la phénoménologie (même si les apparences sont fausses et que je dors, il n'en reste pas moins que je *vois* tout ce que je vois). C'est à cette réduction que s'arrêtent Husserl et après lui Heidegger. Le fondement qu'ils découvrent alors chez Descartes, soit pour le radicaliser (Husserl), soit pour le récuser (Heidegger), c'est « le voir, sur lequel on s'efforce depuis la Grèce et encore aujourd'hui d'asseoir toute connaissance possible »<sup>4</sup>. Or qu'est-ce que *voir* ?

« Voir, c'est regarder vers et atteindre ce qui se tient devant le regard de telle manière que c'est seulement par l'ob-jection de ce qui est ainsi jeté et posé devant que ce dernier se trouve du même coup et identiquement vu et regardé. Avant d'être celle de la chose ou de l'essence, toutefois, l'ob-jection de ce qui est vu en tant que posé et placé devant est d'abord celle de l'être-posé-devant comme tel, celle de l'horizon pur, elle est l'ouverture de l'ouvert comme

---

<sup>1</sup> M. Henry, *ibid.*, p. 25.

<sup>2</sup> Husserl, *Conférences de Paris*, Hua I, 8 ; trad. fr. p. 6-7 (nous soulignons).

<sup>3</sup> « Et maintenant, rappelons-nous la démarche cartésienne du doute. (...) De quelque façon que je perçoive, me représente, juge, raisonne, quoi qu'il puisse en être de la certitude ou de l'incertitude de ces actes, de l'existence ou de la non-existence de leur objet, il est absolument clair et certain, *en portant le regard sur l'acte de percevoir*, que je perçois ceci ou cela, *en portant le regard sur le jugement*, que je juge ceci ou cela, etc. » (Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, 2<sup>e</sup> leçon, Hua, II, 30 ; trad. fr. p. 52. Nous soulignons.)

<sup>4</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 36.

différence ontologique sur laquelle se fonde toute présence ontique. L'*ek-stasis* est la condition de possibilité du *videre* et de tout voir en général. »<sup>1</sup>

Il n'y a pas de voir sans présupposition d'une transcendance qui renvoie à la différence ontologique première du subjectif et de l'objectif, de l'existant et du monde. C'est au concept du voir ainsi déterminé que conduit selon Husserl et Heidegger le doute cartésien. Pour obtenir une « donnée absolue », évidente, apodictique, il suffit que je porte le regard sur l'acte même de ma *cogitatio*, que je redouble réflexivement mon voir d'un nouveau voir, ou, comme le résume Husserl, que

« j'amène sous une vue cette vue même, dans laquelle cette donnée ou ce mode d'être se constitue. »<sup>2</sup>

Ainsi Husserl lui-même reconnaît que la transcendance ou la différence ontologique interne au voir traverse tout le savoir phénoménologique ; ce dernier n'est immanent que par rapport au concept de transcendance défini par Husserl, non par rapport au concept de transcendance plus général et plus englobant dont parle M. Henry et qui est aussi celui de Fichte lorsqu'il affirme que la séparation du subjectif et de l'objectif est constitutive de tout savoir et de toute conscience finis. Le vécu devient « *objet d'une vue et saisie pure, et dans cette vue il est une donnée absolue* » (Husserl, *ibid.*, *ibid.*). C'est dans cette déclaration de principe fondamentale qu'il y a selon M. Henry une contradiction : car si le vécu est *objet* d'une vue *différente* de lui (et comment pourrait-il ne pas être tel ?), il ne peut pas, *en tant que tel* (en tant qu'ob-jet séparé du sujet et différent de lui), être une « donnée absolue ». Car

« le voir se produit toujours dans l'*ek-stasis*, comme une saisie qui n'est pas seulement douteuse et trouble mais foncièrement erronée (si telle est la volonté du Malin). »<sup>3</sup>

Le problème vient de la compréhension du *videre videor* : car s'il s'agit d'une simple duplication, si le *videor* est dans sa structure identique au *videre*, comme l'admettent Husserl et Heidegger, alors « en quoi le redoublement de cette même essence serait-il susceptible de lui conférer ce qui lui a manqué dans le principe, à savoir (...) la possibilité de s'auto-fonder dans la certitude de soi de son auto-révélation ? » (M. Henry, *ibid.*, p. 27). Voir quelque chose (*videre*) est douteux, car l'objet vu est *extérieur* à moi et peut très bien ne pas être. Mais si, par un acte de réflexion, je transforme ce premier voir en objet d'un voir supérieur, pourquoi ce second voir (*videor*, au sens où le prend Husserl) serait-il moins sujet au doute que le premier, étant donné qu'il est dans sa structure exactement identique à lui ? Tel est le

---

<sup>1</sup> M. Henry, *ibid.*, p. 26.

<sup>2</sup> Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, Hua II, 31 ; trad. fr. p. 54 (nous soulignons).

<sup>3</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 27.

problème que soulevait déjà Fichte en soulignant que la conscience de l'objet (conscience intentionnelle) suppose la conscience de soi, mais que celle-ci ne peut pas être pensée selon la structure intentionnelle, à moins de tomber dans une régression à l'infini qui n'explique rien (pour être conscient de l'objet A, il faut que moi, B, je sois conscient de moi-même, sans quoi on ne peut pas dire que c'est *moi* qui ai conscience de l'objet A. Or comment ai-je conscience de moi-même ? Si l'on répond que cette conscience est le produit d'un acte de réflexion par lequel B, le moi sujet, devient objet d'un moi sujet supérieur (C), alors la question initiale se reposera à l'identique pour ce nouveau moi. La régression sera sans fin et le fait de la conscience devra finalement être tenu pour un phénomène inexplicable). Selon Fichte, la conscience immédiate de soi précède et conditionne la conscience d'objet, mais elle ne peut pas être pensée sur le mode (ou selon la structure) de la conscience d'objet. Or toute conscience intentionnelle est une conscience d'objet. La conscience immédiate de soi est donc une conscience non-intentionnelle.

Donc lorsque Descartes déclare qu'à tout le moins il *me semble* que je vois (*videre videor*), il ne veut pas dire je *pense que* je vois « comme si *videre* était le *cogitatum* dont *videor* serait le *cogito*. Tel devrait pourtant être le sens de la proposition si *videor* était homogène à *videre*, si la semblance qui l'habite était réductible à l'*ek-stasis* du *videre*. Ce serait alors dans l'*ek-stasis* d'un second voir comme "voir que" que nous serait livré l'être du premier à titre de corrélat intentionnel et comme ce qui est vu. »<sup>1</sup> *Le deuxième niveau de la réduction cartésienne est donc la réduction de l'apparaître, du voir lui-même*, lequel, en tant que voir implique toujours une dimension de transcendance et d'extériorité qui ne peut être l'objet d'aucune évidence tant que l'on n'a pas d'abord pensé l'évidence de la présence à soi du moi. *Penser*, au sens où l'entend Descartes, ne signifie pas donc voir, regarder ou représenter (penser que) : la pensée « exclut l'extériorité de l'*ek-stasis*, elle s'essencifie comme une intériorité radicale. » (M. Henry, *ibid.*, p. 31) Par cette idée d'immanence ou d'intériorité radicale, M. Henry parvient à penser la conscience *pure* ou *immédiate* de soi comme une identité du subjectif et de l'objectif : « le Soi est l'identité de l'affectant et de l'affecté, il est l'être où il n'y a rien d'autre que lui-même, où tout ce qui est est lui-même, et qui est lui-même tout ce qui est. »<sup>2</sup> Là s'arrête le rapprochement avec Fichte : car cette identité qui permet de rendre compte de la présence du moi et de briser la régression infinie de la conscience intentionnelle, Henry la pense comme celle d'une conscience ou d'un moi *individuel*, ce qui n'est évidemment pas le cas du moi absolu fichtéen.

<sup>1</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 28.

<sup>2</sup> M. Henry, « Sur l'ego du *cogito* », *De la subjectivité*, p. 81.

B) Avant Husserl, Fichte s'était déjà interrogé sur ce phénomène singulier que Husserl nommera intentionnalité, c'est-à-dire sur

« la nécessité d'une opposition originelle (ursprüngliche Entgegensetztheit) entre un subjectif et un objectif dans la conscience. Dans tout penser, il y a en effet un pensé qui n'est pas le penser lui-même, dans toute conscience, quelque chose dont on est conscient et qui n'est pas la conscience elle-même. »<sup>1</sup>

On aurait tort de croire que Fichte et Husserl ne visent pas le même phénomène, en dépit de la différence du vocabulaire. Pour Husserl, la validité *objective* désigne l'être du monde transcendant. Aussi peut-on dire en un sens qu'il n'y a pas d'objectivité dans la conscience intentionnelle du philosophe transcendantal : la phénoménologie est bien plutôt « une science pour ainsi dire absolument subjective (eine absolut subjektive Wissenschaft), une science dont l'objet est, dans son être, indépendant de la décision sur le non-être ou l'être du monde. Plus encore, il semble que son premier et son unique objet soit et ne puisse être que mon *ego* transcendantal, celui du moi du philosophe. »<sup>2</sup> Ainsi pourrait-on penser que Husserl ne considère pas comme universelle l'opposition du subjectif et de l'objectif dont parle Fichte, puisque la phénoménologie, en tant que science des *cogitationes* ou des vécus *immanents* au moi pur, fait abstraction de toute objectivité. Mais ce serait éluder un problème philosophique commun par une querelle de mots. Car ce que Fichte désigne par « opposition universelle du subjectif et de l'objectif », ce n'est pas seulement l'opposition du Je transcendantal avec l'ensemble de ses vécus immanents au monde objectif et transcendant, mais c'est cette opposition, *interne à toute conscience finie*, à tout savoir effectif, selon laquelle je ne peux rien *penser* (au sens cartésien) sans le « voir » ou l'« intuitionner », c'est-à-dire sans le mettre à distance de mon voir, sans le projeter dans un horizon qui est la définition même de *l'extériorité*, non pas seulement spatiale, mais d'abord logique et idéale. « Voir, comme le dit justement Michel Henry, c'est se jeter hors de soi dans un horizon de lumière qui est cette extériorité même, c'est l'ek-sister dans le Dimensional extatique de l'ek-sistence (...) »<sup>3</sup>.

Il nous faut donc comprendre pourquoi Fichte ne tient pas le voir ou la conscience intentionnelle pour un phénomène absolu source de phénomènes absolus. Le fait de l'*existence* du monde ou de l'ouverture d'un étant (qu'on le nomme sujet ou autrement) au monde, implique de toute façon un rapport indissoluble entre deux termes – peu importants les mots qu'on choisit pour les nommer. La conscience est le terme subjectif, et elle est alors

---

<sup>1</sup> Fichte, SL, SW IV, 21 ; trad. fr. (modif.) p. 26-27.

<sup>2</sup> Husserl, MC, §13, Hua I, 68-69 ; trad. fr. (modif.) p. 74 (nous soulignons).

<sup>3</sup> M. Henry, « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie », *De la subjectivité*, p. 60.

conscience intentionnelle ou, comme le dit Fichte, activité idéale. On veut dire par là qu'il lui revient la fonction idéale du voir, d'un *regard* porté sur ce qui est. Car on ne peut voir et contempler que ce qui est déjà là. L'activité idéale n'a pas en elle-même, comme le dit Fichte, « le fondement de son être-déterminé ». <sup>1</sup> Or cet *intuitus* implique par sa nature même la limitation, puisqu'il est la visée d'une altérité, ou, en termes phénoménologiques, d'une transcendance. Il n'y a pas de vision sans un espace, même logique, au sein duquel le voir se projette hors de lui-même. Là réside, si minime qu'il paraisse, le commencement de toute différence, donc de toute finitude. Si la conscience est définie comme vision (*θεωρία*), elle ne peut être pensée qu'en relation avec un opposé qui la limite. C'est pourquoi Fichte souligne que la conscience ainsi définie ne peut pas être quelque chose d'*absolu*, c'est-à-dire dénué de toute condition extérieure. Au contraire, elle est nécessairement *sujet* d'un monde qu'elle observe, désire connaître et peut-être maîtriser. La question posée par Fichte pourrait alors s'énoncer simplement : *existe-t-il une conscience non subjective ? Existe-t-il une conscience qui ne soit pas un savoir*, au sens où l'on a toujours entendu ce mot (savoir *de* quelque chose) ? Existe-t-il autrement dit une conscience qui ne soit pas *théorique* ?

Il faut d'abord comprendre la nécessité d'une telle question. Car après tout, pourquoi ne pas se contenter de la corrélation monde/regard, objet/sujet, vécu/vue pure ? Puisque le fait de la conscience est certain, pourquoi vouloir le dépasser et chercher un terme absolu plus élevé, qui ne soit ni du monde (un étant) ni du voir (un représentant, un intuitionnant, une « conscience ») ? On ne peut comprendre le sens de cette quête de l'absolu sans faire l'effort de redécouvrir la faille qui, au sein de la conscience intentionnelle, conduit notre pensée à cette interrogation. D'un mot : *la structure de la conscience effective (la corrélation conscience/monde)*<sup>2</sup> *n'est pas autonome ou auto-suffisante (selbstständig)*, elle n'est pas à même de rendre compte de sa nature. Ce manque d'autonomie est en fait si radical que si l'on s'en tenait à cette structure, c'est l'existence même de la conscience – qui est pourtant le seul fait que nous ne puissions nier, dès lors qu'on suspend les hypothèses métaphysiques sur son *origine*<sup>3</sup> – qui deviendrait incompréhensible. Penser la conscience comme l'activité idéale d'une intelligence (visée d'un objet), c'est en effet laisser inexplicée la conscience de *soi* qui

<sup>1</sup> Fichte, *WL Nova Methodo*, GA IV, 3, p. 361 ; trad. fr. p. 88.

<sup>2</sup> Cette corrélation *est* la conscience effective. Celle-ci en effet, étant toujours conscience *de* quelque chose, contient en elle les deux termes, le subjectif et l'objectif.

<sup>3</sup> Reinhold a remarquablement éclairé ce point : le « fait de la représentation » n'implique, si on le décrit phénoménologiquement, ni sujet métaphysique ou transcendantal, ni chose en soi. Cf. par ex. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens*, p. 190-192. Ce n'est pas sur ce point que porte la critique que Fichte adresse à Reinhold (cf. Fichte, *ZE*, SW I, 460 ; OCPP p. 270 : « Je suis pour moi, tel est le fait » – *Ich bin für mich; dies ist Faktum*).

accompagne toute conscience d'objet. Je prends conscience de l'objet par une visée de ma perception sensorielle ; mais à condition seulement d'avoir conscience de moi et de *ma* visée, car comme le rappelle Fichte, il ne me viendrait pas à l'idée de dire « je vois cette table » si je n'avais pas conscience que *je* la vois (donc de moi qui la vois)<sup>1</sup>. Or d'où provient cette conscience de l'instance qui vise ? Ce ne peut être d'une nouvelle conscience théorique qui surplombe la première ; la régression serait infinie et n'aurait qu'un résultat : rendre incompréhensible le fait de la conscience, dans lequel la conscience de la chose et la conscience de soi apparaissent comme *immédiatement liées*. Poser le voir au fondement du voir, fonder la conscience intentionnelle sur elle-même, n'a qu'un résultat : rendre la conscience réelle – qui est bien une conscience théorique – inexplicable et même impossible.

« Or la conscience est ; cette affirmation [d'une régression à l'infini] doit donc être fausse. Elle est fausse signifie que son contraire est valide ; la proposition suivante est donc valide : il y a une conscience, dans laquelle le subjectif et l'objectif ne sont aucunement à séparer, mais sont absolument un et la même chose. Une telle conscience serait donc ce dont nous avons besoin pour expliquer en général la conscience. »<sup>2</sup>

La question n'est que de bien comprendre la nature de cette « conscience » si particulière. L'existence consciente exprime une synthèse qui, ne pouvant rendre compte d'elle-même, conduit à poser à son fondement une conscience immédiate où sujet et objet coïncident. Celle-ci ne peut être du même genre que la conscience réelle qu'elle doit fonder. Si la conscience d'objet est une conscience ek-statique, caractérisée par une loi « de l'opposition originaire d'un subjectif et d'un objectif »<sup>3</sup>, il faut que cette loi tombe dans la conscience immédiate : sujet et objet ne sont plus opposés mais identiques ; ce qui pense et ce qui est pensé, ce qui voit et ce qui est vu, ne sont plus deux, ils ne sont pas non plus une synthèse, mais ils sont simplement un seul et le même.

« Toute conscience possible, en tant qu'objet d'un sujet, présuppose une conscience immédiate en laquelle le subjectif et l'objectif soient absolument un ; faute de quoi la conscience est tout simplement inconcevable. Ce sera toujours en vain que l'on cherchera un lien entre le sujet et l'objet, si l'on ne les a pas d'emblée saisis originairement dans leur union. »<sup>4</sup>

Nous voici au centre de ce que Fichte appelle « l'intuition intellectuelle ». Il faut, pour rendre compte de la relation d'existence entre un sujet et un monde, qu'il y ait une conscience *immédiate* de soi. En celle-ci le sujet qui pense et l'objet pensé sont identiques, et

---

<sup>1</sup> Cf. Fichte, DH, SW II, 201 ; trad. fr. p. 86.

<sup>2</sup> Fichte, *Versuch*, SW I, 527 ; trad. fr. p. 317.

<sup>3</sup> Fichte, SL, §1, SW IV, 21 ; trad. fr. p. 26.

<sup>4</sup> Fichte, *Versuch*, SW I, 528 ; trad. fr. p. 318 (trad. modif.).

« immédiate » signifie qu'elle n'est pas réfléchie (posée) en tant que telle. Elle n'est pas un *objet* de ma conscience réelle, mais plutôt son *fondement*. À condition de ne pas confondre fondement et substrat : pour Fichte, le fondement est certes inapparaissant, invisible, mais il est à penser comme une raison, une loi qui configure la phénoménalité en sa contingence, non comme un *être caché*.

Mais n'est-ce pas un paradoxe d'appeler « conscience de soi » *ce qui n'est justement pas une conscience de soi* ? La conscience de soi, au sens où on l'entend traditionnellement, implique en effet une *différence* et une re-présentation dans laquelle le moi devient pour lui-même objectif : « dès lors qu'une conscience effective apparaît, *même si ce n'est que la conscience de nous-même*, la séparation se produit ». <sup>1</sup> On aperçoit ici les malentendus auxquels devait donner lieu l'expression de *moi* ou de *conscience de soi* utilisée pour qualifier une conscience dont Fichte affirme dans le même temps qu'elle n'est « pas une conscience, ni même une conscience de soi » ! <sup>2</sup> Comment lever l'équivoque ? Il faudrait certes distinguer deux sens de la conscience de soi : la première, empirique, familière à chacun, n'est qu'un mode de la conscience théorique ou intentionnelle ; la seconde est la pure conscience de soi.

Ce qui peut sembler déconcertant, c'est que Fichte semble à la fois accorder et nier que le moi absolu possède la conscience de soi, sans préciser en quel sens il prend à chaque fois l'expression. D'un côté il affirme que « le moi est nécessairement et absolument pour le moi. Ce qui n'est pas pour soi n'est pas un moi. (...) Le moi est seulement dans la mesure où il est conscient de soi. » <sup>3</sup> D'autre part il souligne que « le moi est tout et il n'est rien, car il n'est rien *pour lui-même*, et ne peut distinguer en soi ni posant ni posé. » <sup>4</sup> C'est la première proposition que retient par exemple Schelling, confirmé en cela par l'application pratique qu'il trouve au §2 du *Système de l'éthique*. Partant de là, son problème est alors de ramener ce sujet-objet conscient de soi à la puissance 0, ce qui revient à le poser comme *inconscient*. Résumant l'idée de son *Système de l'idéalisme transcendantal*, il affirmera plus tard qu'il s'agissait alors, « à partir de ce moi désormais conscient de soi en moi, de remonter jusqu'à un moment où il n'était pas encore conscient de soi ». <sup>5</sup> Mais, fidèle à la première des deux propositions de Fichte, Schelling note alors que « le Moi, dans la mesure où il est inconscient,

---

<sup>1</sup> Fichte, SL, SW IV, 1 ; trad. fr. p. 7 (trad. modif., nous soulignons).

<sup>2</sup> Fichte, ZE, SW I, 459 ; OCPP p. 269. Quelques lignes plus haut, Fichte décrit en effet le principe de la WL comme « l'être conscient, le sujet (*das Bewusstseiende, das Subjekt*) », « conscience de soi (*Selbstbewusstsein*) » (SW I, 457 ; OCPP p. 268).

<sup>3</sup> Fichte, GWL, SW I, 97 ; OCPP p. 21 (trad. modif.).

<sup>4</sup> Fichte, GWL, SW I, 264 ; OCPP p. 135 (trad. modif.).

<sup>5</sup> Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW X, 93 ; trad. fr. p. 109.



n'est pas =Moi ; car le sujet-objet n'est Moi que dans la mesure où il se connaît soi-même comme tel. »<sup>1</sup>

Or le moi absolu dont part la WL est bel et bien *inconscient* : comme point d'origine d'une reconstruction fictive (celle de la conscience réelle), partir d'un « *Je est* » n'a pour la WL rien d'une absurdité. L'auto-position est si peu une conscience que c'est justement

« parce que au moyen de cet acte simple *aucune conscience ne surgit*, que l'on conclut à un autre acte par lequel un non-moi apparaît pour nous ».<sup>2</sup>

Le moi absolu n'est, selon la formule de la *Grundlage* citée plus haut, « *rien pour lui-même* ». On pourrait objecter le commencement du *Système de l'éthique*, qui suppose que je me trouve moi-même, que j'ai conscience de moi en tant que personne – autrement dit que le moi est quelque chose pour lui-même. Mais cela, la *Grundlage* ne le suppose justement pas ! Comprendre comment le moi, posé au fondement comme absolu et inconscient de soi, en vient à se poser et à se trouver *comme tel*, est au contraire sa tâche propre. Ce ne peut être celui de l'éthique, science philosophique particulière, dérivée de la WL générale.<sup>3</sup>

Le reproche de « subjectivisme » adressé à la WL ne peut donc être discuté que si l'on éclaire de façon radicale ce qu'*être sujet* présuppose – à savoir l'ouverture, la différence, ou, en d'autres termes, la scission. Cela, Fichte l'a saisi à fond et c'est la raison pour laquelle il conclut que prise en ce sens, *la subjectivité est tout sauf un principe*. Pour rendre compte de l'existence d'une subjectivité, il faut au contraire supposer un terme qui n'est ni subjectif ni objectif, *puisque l'un ne va pas sans l'autre*. Ce terme est ce que Fichte nomme à la suite de Kant une *idée* : une règle qui nous permet de penser « quelque chose » qui n'est pas un étant, de construire une pensée en soi inconstructible.

« (...) les idées ne peuvent pas être pensées de façon immédiate (...), mais l'on peut du moins indiquer la manière dont il faudrait en pensée procéder pour les saisir, même si cette saisie est impossible. (...) Les idées sont des *tâches* pour une pensée (*Aufgaben eines Denkens*) ; et c'est seulement dans la mesure où les tâches peuvent du moins être conçues, que les idées surviennent dans notre conscience. »<sup>4</sup>

Le contenu de cette idée, Fichte l'appelle indifféremment « moi absolu », « intuition intellectuelle », ou « conscience *immédiate* (de soi) ». Mais le propre de la WL est d'affirmer

---

<sup>1</sup> Schelling, *Wahren Begriff*, SW IV, 88 ; trad. fr. p. 155.

<sup>2</sup> Fichte, ZE, SW I, 459 ; OCPP p. 269 (trad. modif.).

<sup>3</sup> Cf. Fichte, SL, SW IV, 23 ; trad. fr. p. 28.

<sup>4</sup> SL, SW IV, p. 65 ; trad. fr. p. 67 (trad. modif.).

que cette conscience n'en est plus réellement une, puisqu'elle échappe à la structure du savoir :

« la conscience immédiate n'est pas du tout une conscience, elle est un obscur acte d'auto-position dont il ne sort rien, une intuition sans qu'il soit intuitionné. »<sup>1</sup>

Le sujet-objet, fondement in-visible de toute conscience intentionnelle, doit néanmoins apparaître dans l'objectivité, puisque le moi a naturellement conscience de *soi*, et c'est le phénomène du *vouloir* : « On ne se trouve *soi-même* que *voulant*, et même voulant toujours quelque chose de déterminé. »<sup>2</sup> En effet, nous avons vu qu'il n'y a pas de conscience sans objectivation, sans un écart, introduit par l'ek-stase du regard, entre un pensé et un sujet qui voit et pense ce pensé. Or le moi est, en tant que conscience pure, par essence inobjectif. Comment peut-il alors avoir conscience de *soi* ? « Comment le sujet peut-il se trouver lui-même comme objet ? »<sup>3</sup> Le concept de « soi » (*Selbstheit*) exprime, par opposition à celui de *Ichheit*, ce paradoxe d'une subjectivité objectivée, d'un sujet-objet qui apparaît de façon objective dans l'expérience naturelle de la conscience et qui lui permet ainsi de se trouver et de reconnaître et de distinguer son être des objets mondains. Que le moi soit donné à la conscience, qu'il apparaisse comme objet, n'est donc possible que de la façon suivante : il faut que, dans l'expérience naturelle, un objet me soit donné comme actif, autrement dit que l'activité pure s'objective :

« Il faudrait donc que dans le pensé en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il est simple objet et ne peut jamais devenir subjectif, en tant donc qu'il est l'objectif originaire (*das ursprünglich Objektive*), se trouve une identité de l'agissant et de l'agi – de telle sorte qu'il ne puisse être qu'objet, disais-je : donc un agir *réel* sur soi-même, et non un simple acte de s'intuitionner (comme l'est l'activité idéale), mais un *acte d'autodétermination réel de soi par soi*. Or seul le vouloir est un tel acte. »<sup>4</sup>

Originellement, c'est-à-dire indépendamment de toute réflexion philosophique, le moi ne se trouve évidemment pas comme un sujet de *cogitationes* pures ; mais il ne se réduit pas non plus à n'être qu'une « chose parmi les choses », douée en surplus de la capacité de penser ou de sentir. C'est comme une activité empêchée, une tendance ou une pulsion (*Trieb*) encore aveugle vers la liberté que le moi fait la première épreuve de soi. Car la tendance (*Trieb*), qui

---

<sup>1</sup> *WL Nova Methodo*, GA IV, 3, p. 361 ; trad. fr. p. 89.

<sup>2</sup> *Vergleichung*, SW II, 447.

<sup>3</sup> GNR, SW III, 33 ; trad. fr. p. 49.

<sup>4</sup> *Ibid.*, SW III, 22 ; trad. fr. p. 27 (trad. modif.).

est pour ainsi dire la base de ce qui peut ensuite se transformer en volonté éthique, n'est rien d'autre que « l'activité considérée de façon objective »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> « Tätigkeit, objektiv genommen, ist *Trieb*. » SL, SW IV, 105 ; trad. fr. (modif.) p. 102.

### Chapitre III : Le débat entre Fichte, Schelling et Hegel sur la question du commencement de la philosophie

§17 – *Le commencement de la doctrine de la science est-il « immédiat » ? Situation de Fichte et de Schelling par rapport à la critique de Hegel*

Les multiples exposés que Fichte a donnés à Iéna du principe de sa philosophie paraissent mal s'accorder avec les questions que nous avons rencontrées et développées au chapitre précédent. Loin de montrer, comme Hegel ou Husserl tentent de le faire dans des perspectives différentes, comment la conscience naturelle peut *d'elle-même* atteindre le point où elle peut dépasser ses convictions initiales, comment elle peut ainsi *par son propre développement* renverser son point de vue naturel pour atteindre celui de la spéculation ou du transcendantal, Fichte semble se résigner à ce que l'enquête philosophique débute par un acte libre et immotivé, une décision pour ainsi dire gratuite et arbitraire que l'apprenti-philosophe est invité à effectuer par un maître extérieur, sans qu'il puisse comprendre pourquoi il faut effectuer une telle action et commencer par elle, ni comment l'action qu'on lui demande d'accomplir est possible. La doctrine de la science débute de façon immédiate, par un *postulat* : « Pense-toi, construis le concept de ton soi, et observe comment tu procèdes ce faisant. »<sup>1</sup> Les indications trop lacunaires que contiennent les textes d'*introduction* à la WL n'y font rien : l'accès au principe et à la tâche de la doctrine de la science semble dépendre tout entier d'une décision absolument libre et personnelle de répondre à l'appel du *Wissenschaftslehrer*, c'est-à-dire de produire en nous-mêmes l'acte de pensée dont celui-ci nous propose, au début de son exposé, une description. Au commencement de la WL, nous sommes invités à *penser*, c'est-à-dire à *faire* quelque chose, mais sans savoir pourquoi il faut commencer par cette pensée plutôt que par une autre. Significative est ici la dualité que Fichte admet pour rendre compte du commencement subjectif de la philosophie<sup>2</sup> : ce n'est pas le moi

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 458 ; OCPP (trad. modif.) p. 268.

<sup>2</sup> Nous appelons, en suivant l'indication de Hegel, « commencement subjectif » l'action ou l'ensemble d'actions (la pensée ou l'ensemble de pensées) par lesquelles la conscience naturelle se détache d'elle-même et atteint au principe de la spéculation ; par opposition au « commencement objectif », qui désigne le point à partir duquel débute la science philosophique en tant que système, chaîne continue de déductions. Le commencement objectif est le principe de la science philosophique, indépendant de son appréhension par une conscience, le commencement subjectif est le chemin qui conduit la conscience naturelle à sortir d'elle-même pour atteindre et reconnaître ce principe. Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1832), « Womit muss der Anfang der Wissenschaft

naturel qui de lui-même entre en contradiction avec soi pour se mettre en chemin vers un autre savoir, mais c'est un *maître extérieur*, déjà en possession de la science, qui l'y incite, en l'invitant à accomplir une série d'actes intellectuels dont la motivation et la finalité sont d'abord incompréhensibles pour la conscience naturelle. Entre le maître et le disciple, c'est un rapport d'*éducation* qui se noue : le maître (le théoricien de la science) cherche à éduquer le moi naturel, c'est-à-dire à l'élever à un savoir supérieur – Fichte définissant le rapport éducatif non comme une relation de *contrainte*, où l'adulte force l'enfant à assimiler des règles et des pensées nouvelles, mais comme une relation d'action réciproque (*Wechselwirkung*)<sup>1</sup>. S'adresser à un être libre, c'est admettre que ce dernier ne peut être contraint sans être anéanti ; c'est donc exclusivement par la sollicitation, par un appel (*Aufforderung*) adressé à sa faculté d'agir, que l'on peut avoir une influence sur lui. Le maître décrit une certaine pensée aussi précisément qu'il le peut et il invite le disciple à la reproduire librement en lui-même. Mais il ne peut rien faire de plus ; le *contraindre* à produire cette pensée, c'est chose impossible : « l'éducation doit se limiter modestement à être plus négative que positive : elle ne doit être qu'action réciproque (*Wechselwirkung*) avec l'adolescent et non influence (*Einwirkung*) sur lui. »<sup>2</sup> C'est donc librement que le disciple se décide ou non à repenser ce que le philosophe lui propose de penser ; et s'il est en ce sens actif, il demeure néanmoins passif dans la mesure où il ne sait pas pourquoi ni en vue de quoi il faut produire cette pensée ; il la reçoit d'abord comme une injonction extérieure. Il agit certes, mais de façon aveugle, conduit par le théoricien de la science, qui lui voit et sait ce qu'il fait : il veut mener le moi naturel jusqu'à un certain point qu'il connaît mais dont le moi naturel ignore tout. C'est pour cela que les premières pensées qu'il l'invite à accomplir au commencement paraissent au moi naturel arbitraires et comme tombées du ciel. C'est la raison pour laquelle Fichte dit que pour échapper aux difficultés liées au commencement (*Anfang*) de la philosophie, il n'est d'autre issue que de « trancher audacieusement le nœud »<sup>3</sup> qui pourrait le différer indéfiniment, en demandant à l'auditeur ou au lecteur d'accepter les hypothèses ou les postulats dont le philosophe a besoin pour exposer son principe.

De fait, si nous considérons les textes de Fichte, on voit que l'exposé de la doctrine de la science, loin de se faire précéder par une phénoménologie décrivant le chemin par lequel la

---

gemacht werden ? », GW, 21, p. 53-65. Cf. également, F. Fischbach, *Du commencement en philosophie*, p. 10-13.

<sup>1</sup> Sur l'éducation comme « action réciproque par liberté », v. la 2<sup>e</sup> des *Conférences sur la destination du savant* de 1794 (SW VI, 301-311 ; trad. fr. p. 44-54.)

<sup>2</sup> ZE, SW I, 507 ; OCPP p. 304.

<sup>3</sup> WL 1804-II, 1<sup>ère</sup> conf., M. p. 3.

conscience naturelle s'élève par elle-même jusqu'au point de vue de la science, débute *ex abrupto* par l'exigence ou l'exhortation adressée par le philosophe à son lecteur de produire une pensée nouvelle et pour lui absolument déroutante : le concept de ce que Fichte nomme indifféremment « raison », *Ichheit*, « moi pur », « moi absolu » ou encore « savoir absolu ». A Iéna du moins, Fichte semble donc, comme Schelling à la même période, se résoudre à ce que le commencement subjectif de la philosophie soit un commencement *absolu, immédiat*, qui implique que soient d'emblée écartés et déclarés inaptes à la philosophie les individus qui se trouvent incapables de produire le concept du moi comme identité absolue du sujet et de l'objet, concept que le philosophe pose comme *préalable* pour qu'on puisse le suivre. Les déclarations de Fichte à ce sujet sont trop nombreuses pour qu'il soit utile de les recenser. Dans la *Seconde introduction* de 1797 par exemple, après avoir défini la tâche générale de la doctrine de la science par la question : « Comment un être est-il pour nous possible ? », Fichte précise que « la possibilité et la nécessité de cette question se fondent sur la loi suprême de la raison, celle de l'autonomie (*Selbständigkeit*) (la législation pratique) »<sup>1</sup>. Il ne peut donc y avoir ni contestation ni dispute au sujet du principe de la WL, pas plus que concernant le problème général (*Aufgabe*) qui découle de ce principe :

« la contestation (*Widerstreit*) ne pourrait avoir comme source qu'une impuissance subjective (*subjektiven Unvermögen*), c'est-à-dire provenir de la simple conscience que pour votre personne cette question n'est pas apparue et que vous ne ressentez nul besoin d'y donner une réponse. (...) l'état (*Zustand*) en lequel ce doute jaillit de lui-même se fonde sur un acte préalable de liberté, qui ne se laisse forcer par aucune démonstration (*die sich durch keine Demonstration erzwingen lassen*). »<sup>2</sup>

À ce niveau de l'exposition, Schelling semble à Iéna assez proche de Fichte, en dépit de leur divergence sur l'interprétation du contenu du concept d'identité absolue. Schelling affirme que le commencement (objectif) de la philosophie comme science est la saisie du point d'indifférence du savoir et de l'être, de l'idéal et du réel, mais surtout il affirme qu'à ce point

« on ne pourra jamais accéder au moyen d'une *ascension graduelle* par en bas, mais qu'on peut seulement le saisir *d'un seul coup et de façon absolue*. »<sup>3</sup>

Revenant, dans le chapitre III de son ouvrage sur la polémique hégélienne de la Préface de la *Phénoménologie* contre le commencement immédiat, F. Fischbach estime que le jugement de Hegel sur Schelling est largement fondé, du moins si l'on se limite à la période de la philosophie de l'Identité : « Le commencement immédiat de la philosophie par rupture

<sup>1</sup> ZE, SW I, 456 ; OCPP (trad. modif.) p. 267.

<sup>2</sup> ZE, SW I, 457 ; OCPP (trad. modif.) p. 268.

<sup>3</sup> Schelling, lettre à Fichte du 3 octobre 1801, *Corresp.* p. 127 (nous soulignons).

radicale avec le mode de connaître propre à la conscience commune ; le rejet de toute démarche préparatoire et propédeutique reconnaissant son droit à la conscience naturelle et devant médiatiser pour elle l'accès au point de vue de la science : il semble que rien de tout cela ne soit une invention de Hegel, ni ne témoigne d'un mauvais procès qu'il aurait fait à Schelling. La position de Schelling, telle qu'exprimée par lui dans les *Fernere Darstellungen* de 1802, fait fond sur une réduction immédiate du point de vue de la conscience naturelle et du savoir immédiat au rang d'apparences, si ce n'est de pures et simples illusions. »<sup>1</sup>

Si nous nous tournons vers Fichte, il semble que, avec l'exhortation que le philosophe adresse à la conscience commune à s'élever immédiatement, par une sorte de prouesse de liberté, au point de vue inconnu pour elle du savoir transcendantal, on se trouve en présence d'une exigence semblable à celle de Schelling. Et le paradoxe que Fichte relève dans le *Système de l'éthique* à propos du passage du moi du stade du vouloir aveugle et immoral au stade de la moralité pure, consciente d'elle-même, semble valoir aussi bien pour décrire le passage de l'attitude naturelle à la conscience philosophique du concept du moi pur :

« il *doit* absolument mettre le pied sur l'autre plateau de la balance et décider de faire ce pas ; et il est vrai (...) qu'à chaque instant, par une pression sur soi-même, par la simple volonté, il peut faire sortir cette force de soi ; mais comment en viendra-t-il seulement à cette volonté et à cette première pression sur soi-même ? De son état ne provient absolument rien de tel, mais plutôt le contraire qui le retient et qui l'enchaîne. (...) où est donc dans son état la place d'où il pourrait tirer cette force ? Absolument nulle part. A considérer la chose de façon naturelle, il est tout à fait impossible que l'homme se tire d'affaire lui-même (...). Seul un miracle (*ein Wunder*), mais un miracle qu'il aurait à faire lui-même, pourrait le sauver. »<sup>2</sup>

Ne s'agit-il pas là toujours de cet « enthousiasme qui, comme un coup de pistolet, commence immédiatement avec le savoir absolu et se débarrasse des positions différentes en déclarant qu'il n'en veut rien savoir »<sup>3</sup> ? A cette exaltation de la certitude de soi doit s'opposer la patience du cheminement phénoménologique, dans lequel le principe de la science « se montre comme venu à l'être par le moyen d'une *conversion de la conscience* elle-même »<sup>4</sup>. En effet, souligne Hegel, « le commencement [objectif] de la philosophie présuppose ou exige

---

<sup>1</sup> F. Fischbach, *Du commencement...*, p. 225. « La philosophie est tout entière dans l'absolu et elle ne commence pour un sujet philosophant que par l'accès immédiat à l'absolu lui-même intuitionné intellectuellement en son essence éternelle. » (*Ibid.*, p. 223) Schelling définit l'intuition intellectuelle comme « une connaissance immédiate de l'absolu (et *seulement* de l'absolu) » (*Fernere Darstellungen...*, SW IV, 368). Cf. également *ibid.*, SW IV, 348, sur « le commencement et le premier pas vers la philosophie » comme l'acte d'intuitionner immédiatement en soi, de façon générale, « l'indifférence de l'idéal et du réel ».

<sup>2</sup> SL, SW IV, 201 ; trad. fr. (lég. modif.) p. 193.

<sup>3</sup> Hegel, Ph. e., Préf., GWIX, 24 ; trad. fr. p. 25. « Quand la conscience naturelle est contrainte de prendre cette position insolite et de se mouvoir ainsi, on lui impose une violence qui paraît sans nécessité et à laquelle elle n'est pas préparée. » (Hegel, *ibid.*, GW IX, 23 ; trad. fr. p. 24.)

<sup>4</sup> Hegel, Ph. e., Introd., GW IX, 61 ; trad. fr. p. 76.

que la conscience se trouve dans cet élément » ou dans cet éther que constitue l'identité absolue, « la pure reconnaissance de soi-même dans l'absolu être-autre »<sup>1</sup>. Pour Hegel, la reconnaissance du principe de la philosophie par la conscience naturelle implique donc que celle-ci parcourt un long et pénible chemin de culture pour s'élever par elle-même jusqu'à cet élément. Autrement dit, il importe de distinguer nettement commencement *objectif* et commencement *subjectif*, même s'ils sont destinés finalement à se rejoindre : le commencement objectif de la philosophie est le point d'aboutissement du mouvement subjectif du philosophe, il est ce moment où la conscience naturelle « parvient à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même »<sup>2</sup>. A l'inverse, Fichte et Schelling ignorent selon Hegel le besoin de cette distinction, et confondent le commencement objectif de la philosophie comme science (l'identité de l'être et du savoir) avec le commencement subjectif du philosophe, alors que celui-ci ne peut d'abord pas être davantage qu'une recherche et une aspiration confuses à une connaissance d'un nouveau genre. Fichte et Schelling exigent selon Hegel l'impossible : que la conscience commune débute sans raison ni justification par la pensée du principe absolu de la science. Mais ce faisant, en commençant par opposer sa certitude subjective du principe de l'identité absolue à la certitude de la conscience naturelle selon laquelle ce principe n'est que chimère puisqu'il contredit tout son savoir à elle, le philosophe idéaliste rabaisse la nature du savoir scientifique, car « la science n'est pas cet idéalisme qui, à la place du dogmatisme de l'*assertion*, prendrait la forme du dogmatisme de l'*assurance* ou du dogmatisme de la *certitude de soi-même* »<sup>3</sup>.

Mais examinons les choses de plus près et voyons comment Fichte a défini la méthode pour accéder au principe de l'identité absolue. *Dans les textes d'Iéna, nous trouvons trois modes d'exposition du principe de la WL :*

Le premier, que Fichte n'a utilisé qu'*une seule fois*, est celui du §1 de la *Grundlage*. Sa particularité est de procéder de façon semble-t-il purement logique : on part du principe formel d'identité ( $A=A$ ) pour établir au moyen d'une analyse réflexive que ce principe, loin d'être absolu et autonome, provient de l'abstraction d'un principe plus originel qui est le vrai fondement (*Grundsatz*) de tout notre savoir : *Je suis Je*, ou *Je suis*. Dans ce paragraphe, les expressions « intuition » et « intuition intellectuelle » ne sont jamais employées. Le mystère qui entoure ce texte opaque dès qu'on s'essaie à l'expliquer de près, les interprétations

---

<sup>1</sup> Hegel, Ph. e., Préf., GW IX, 22 ; trad. fr. p. 23.

<sup>2</sup> Hegel, Ph. e., Introd., GW IX, 55 ; trad. fr. p. 69.

<sup>3</sup> Hegel, *ibid.*, Préf., GW IX, 39 ; trad. fr. p. 48.



multiples et contradictoires qu'il a suscitées, ajoutés au fait qu'il est resté la seule exposition scientifique complète du principe de la WL publiée (et republiée !) par Fichte, nous imposent de l'examiner en détail.

En second lieu, dès 1795 et jusqu'en 1801, Fichte définit une autre méthode pour établir le principe de la WL : celle de l'intuition intellectuelle. Cette voie d'accès, Fichte l'emploie dans de nombreux textes : la *Réponse à Schmid*<sup>1</sup>, la *Doctrine de la science nova methodo* (exposée à plusieurs reprises sous forme de cours entre 1796 et 1799), la *Seconde introduction* de 1797, le chapitre I de l'*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science* (qui est en réalité strictement parallèle au §1 de la WL nova methodo) – sans compter les premières pages du *Droit naturel* et du *Système de l'éthique*.

Enfin, un troisième procédé d'exposition est utilisé dans une période charnière (1800-1802) : on le rencontre par exemple dans les premiers paragraphes de la WL 1801-1802, dans la *Réponse à Reinhold* de 1801, dans le *Rapport clair comme le jour* (1801), ainsi que dans l'importante lettre à Schelling du 31 mai 1801. Dans ces textes, si le principe de la WL est encore défini comme « intuition intellectuelle », le contenu de celle-ci semble à première vue assez différent de ce qu'il était dans les textes de 1795-1799 : il n'est plus question d'une définition du moi pur comme « acte de retour sur soi » (*Zurückkehren in sich selbst*). Il n'est plus demandé au disciple de « se penser soi-même », car l'intuition intellectuelle est maintenant construite à partir de l'analyse d'un savoir de type scientifique (c'est l'exemple géométrique du triangle, récurrent dans ces textes). L'intuition intellectuelle est alors définie comme l'acte même de la connaissance scientifique, comme une saisie de l'infini dans le fini, de l'universel dans le particulier. Cette exposition du principe de la WL est restée la moins connue et la moins commentée.

Notre objectif sera de montrer l'identité de ces trois expositions à première vue si différentes. Si nous y parvenons, c'est déjà une longue période de l'œuvre de Fichte (1793-

---

<sup>1</sup> Il nous faut signaler l'importance historique et philosophique de ce texte non traduit en français dans le corpus fichtéen. Publié dans le « Journal philosophique » en 1795 comme une réponse aux critiques que Schmid, professeur de philosophie à Iéna, avait adressées à la WL (cf. X. Léon, *Fichte et son temps*, t. I, p. 399-403), ce long article (SW I, 421-458) contient déjà (notamment dans les p. 439-457 de l'édition des SW) de façon complète et lumineuse tous les éléments qui seront repris deux ans plus tard dans les *Première* et *Seconde introductions à la WL* de 1797, ce qui interdit d'opposer celles-ci à la démarche de la *Grundlage*, comme le fait A. Philonenko, opposant un exposé de la WL débutant par l'intuition intellectuelle (la WL nova methodo, les *Introductions* de 1797) et un exposé débutant par la position du moi comme illusion transcendante (Grundlage). Cf. A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 82-83. La *Réponse à Schmid* peut être considérée comme le premier commentaire important de la *Grundlage* et aussi comme la première introduction philosophique subjective à la WL ; son influence a notamment porté sur Schelling, comme on peut le voir en lisant l'*Introduction* des *Ideen* de 1797.

1802) qui retrouvera son unité, et nous disposerons alors d'une base solide pour confronter cette compréhension du principe de la WL à celle qui se développe dans les textes de 1804-1806 ou dans ceux de Berlin. Mais avant cela, il importe de relever un point historique : c'est la prééminence accordée par les contemporains de Fichte au *deuxième* mode d'exposition du principe. Plus souvent utilisé par Fichte, et surtout, utilisé dans une période qui est celle du magistère intellectuel de Fichte sur la scène philosophique allemande (les années 1795-1799), il a rapidement été perçu comme le mode propre et unique de présentation du principe de la WL, au point qu'on a précocement identifié « principe de la WL », « moi absolu » et « intuition intellectuelle ». Les premiers mots par lesquels s'ouvre le chapitre consacré à l'« exposition du système fichtéen », dans l'écrit sur la *Différence* de Hegel témoignent de la prégnance de cette lecture : « La base (*Grundlage*) du système fichtéen est l'intuition intellectuelle (*intellektuelle Anschauung*), la pensée pure de soi (...); l'absolu est sujet-objet, et le moi est cette identité du sujet et de l'objet. »<sup>1</sup> Impossible pourtant de reprocher à Hegel de ne pas se fonder sur des textes, puisque Fichte affirme bien, dans *Seconde introduction* de 1797 comme tous les autres textes de cette période hormis la *Grundlage*, que

« la doctrine de la science part (...) d'une intuition intellectuelle, celle de l'auto-activité absolue du moi. »<sup>2</sup>

Dans ces exposés, la doctrine de la science s'ouvre par un *postulat* adressé à l'apprenti-philosophe : il lui est demandé de se penser lui-même, de construire le concept de son soi, et d'observer comment il procède ce faisant.<sup>3</sup> Ce postulat n'est ni prouvé, ni justifié, et c'est pourquoi il apparaît d'abord à la conscience commune comme quelque chose d'arbitraire. A. Philonenko a voulu comme on le sait réfuter l'interprétation hégélienne en avançant que, contrairement à ce que dit Hegel, l'intuition intellectuelle n'est pas le point de départ de la *Grundlage*, mais seulement celui de la *nouvelle* exposition de la WL (l'exposition de la *Nova methodo* et des *Introductions* de 1797).<sup>4</sup> Cette argumentation ne semble guère

<sup>1</sup> Hegel, *Différence...*, GW IV, 34 ; trad. fr. (modif.) p. 109.

<sup>2</sup> ZE, SW I, 471 ; OCPP (trad. modif.) p. 278. « L'intuition intellectuelle est l'unique point fixe (*feste Standpunkt*) pour toute philosophie. C'est à partir d'elle et seulement à partir d'elle que peut être expliqué tout ce qui survient dans la conscience. » (ZE, SW I, 466 ; OCPP (trad. modif.) p. ?)

<sup>3</sup> « La première question serait donc : comment le moi est-il pour soi ? Le premier postulat : pense-toi, construit le concept de ton soi, et remarque la manière (*wie*) dont tu procèdes. » (ZE, SW I, 458 ; OCPP (trad. modif.) p. 268.)

<sup>4</sup> Selon Philonenko, la *Nova methodo* « se distingue nettement des "Principes" qui se développent en suivant au point de départ une démarche purement logique », qui ne fait pas appel à l'intuition (*La liberté humaine...*, p. 81) ; « la différence de forme entre les deux expositions peut être relativement profonde » (*ibid.*). Hegel aurait cru à tort que le concept d'intuition intellectuelle, introduit par Fichte en 1797 pour répondre aux développements schellingiens, était le point de départ de la *Grundlage*. A cette première erreur s'en ajouterait une seconde, tenant au fait que l'interprétation hégélienne de Fichte se fonderait sur une conception de l'intuition intellectuelle « tout à fait étrangère à la pensée fichtéenne » (*ibid.*, p. 84) et qui est en fait celle de Schelling, dont

soutenable, en premier lieu parce qu'on sait aujourd'hui que la WL *Nova methodo* a été enseignée dès 1796, et non pas à partir de 1798 comme le croyait Philonenko<sup>1</sup>, d'autre part parce que le contenu des *Introductions* de 1797 est déjà exposé en 1795 dans la *Réponse à Schmid*. Enfin, il est impossible, surtout chez un auteur comme Fichte qui distingue si fortement la lettre de l'esprit, d'arguer de l'absence d'un mot (celui d'*intuition*) pour conclure à l'absence du concept qu'il exprime. Surtout, A. Philonenko ne s'est pas confronté en détail avec l'analyse pourtant précise et documentée que Hegel fait du principe de la WL ; aussi ce qu'il réfute n'est que l'ombre vague et rendue inoffensive de la critique hégélienne. Comme on le verra Hegel n'a sûrement pas confondu les concepts de Fichte avec ceux de Schelling et il n'a nullement ignoré le texte du §1 de la *Grundlage*.

Il est vrai que Fichte lui-même oppose l'ordre d'exposition de la *Nova methodo* à celui de la *Grundlage*, en renvoyant, à la fin du §1 de la *Nova methodo*, au « §1 de la version imprimée de la doctrine de la science, où il est dit la même chose d'une manière différente. *Là-bas, nous passons du concept à l'intuition ; ici, nous suivons la démarche inverse.* »<sup>2</sup> Mais dans la perspective qui nous intéresse ici, ces différences importent peu, étant donné que le commencement apparaît aussi *immédiat* dans un cas que dans l'autre. En effet, ce qui caractérise indifféremment ces trois exposés du principe, c'est l'exigence d'une entrée immédiate dans le philosophe, un commencement qui s'effectue pourrait-on dire *in medias res*. Ainsi le §1 de la *Grundlage*, après quelques considérations introductives rappelant les développements acquis dans l'écrit *Sur le concept* (alinéas 1 à 6), débute par l'exigence de penser le principe formel d'identité ( $A=A$ ) et de le reconnaître comme « entièrement certain ». Mais cela est plus vrai encore des exposés qui débutent par l'intuition intellectuelle. Le disciple y est d'abord appelé à se recueillir, à rentrer en lui-même. C'est un appel à l'autonomie, une exhortation à la liberté – qui n'est pas seulement théorique, mais aussi et même avant tout *éthique* – que lance le savant à celui qu'il veut toucher :

« Prête attention à toi-même ; détourne ton regard de tout ce qui t'entoure et tourne-le vers ton intériorité ; telle est la première exigence (*die erste Forderung*) de la philosophie à l'égard de son disciple. Il n'est question d'aucune chose qui te soit extérieure ; il n'est question que de toi-même. »<sup>3</sup>

---

Hegel croit faussement qu'elle est aussi celle de Fichte, si bien que Hegel a jugé « le système de Fichte en partant d'un concept qui lui était étranger » (*ibid.*, p. 94).

<sup>1</sup> V. sur ce point la *Préface* remarquablement documentée d'I. Radrizzani à sa traduction de la *Doctrine de la science nova methodo* (notamment p. 13-16).

<sup>2</sup> WL-NM, GA IV, 3, 349 ; trad. fr. p. 73 (nous soulignons).

<sup>3</sup> EE, SW I, 423 ; OCPP p. 245.

Le philosophe enjoint, appelle, il invite et exhorte son disciple à le rejoindre en ce point à partir duquel l'interrogation philosophique pourra débiter. C'est pour cela que Fichte décrit parfois le premier pas dans la WL comme l'entrée dans l'atmosphère d'un monde intellectuel nouveau :

« la philosophie est pour le point de vue commun ce que les couleurs sont pour l'aveugle de naissance, et c'est là la raison principale pour laquelle la philosophie est si souvent incomprise. [Atteindre] le point de vue philosophique est une capacité que possède chaque homme, mais ce n'est que chez quelques uns qu'elle prédomine comme génie ; chez les autres, elle doit d'abord être développée par une incitation [un choc, *Anstoß*] venue de l'extérieur. »<sup>1</sup>

De même que l'enseignement de la géométrie part du postulat qu'il faut décrire l'espace, de même l'enseignement de la WL part d'un *postulat* : on demande au lecteur ou à l'auditeur de *faire* quelque chose, d'accomplir en lui-même un acte spirituel encore inconnu de lui, et en l'accomplissant, il pénètre dans la sphère philosophique : « le conférencier ne peut fournir que les conditions de la vision (*Einsicht*) ; il faut ensuite que chaque [auditeur] accomplisse en lui-même ces conditions, qu'il mette toute son œuvre sa vie spirituelle avec toute son énergie, et alors la vision s'ensuivra d'elle-même, sans qu'il ait rien d'autre à faire. Il n'est pas du tout question ici d'un objet déjà connu par ailleurs, mais de quelque chose de totalement nouveau, d'inouï, de part en part inconnu à qui n'a pas déjà étudié en profondeur la doctrine de la science »<sup>2</sup>. Il faut produire un acte spirituel nouveau, dont le philosophe présente la description (les « conditions »). Ceux qui en dépit des explications fournies n'y parviennent pas, sont définitivement écartés de la recherche philosophique. Au début du *Versuch*, Fichte demande par exemple à son lecteur de prendre conscience que tout penser est un agir (*alles Denken ist ein Handeln*), et qu'en conséquence à toute pensée déterminée doit correspondre une action déterminée ; et Fichte conclut sa description par ce « tri des âmes » que nous avons déjà plusieurs fois rencontré, en demandant à ceux qui, à cause d'une impuissance profonde de leur *caractère*, ne peuvent pas comprendre et admettre ce point, de refermer un livre qui n'est pas fait pour eux et de ne plus s'occuper de la doctrine de la science (« je ne parle qu'avec ceux qui me comprennent sur ce point »<sup>3</sup>).

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Logik u. Metaphysik, GA IV, 1, 175.

<sup>2</sup> WL 1804-II, 1<sup>ère</sup> conf., M. p. 4.

<sup>3</sup> *Versuch...*, SW I, 522 ; trad. fr. p. 313. Et dans le *Rapport*, en réponse à la protestation du lecteur (représentant du dogmatisme) qui ne veut pas se départir de l'idée que la philosophie doit partir « d'une réalité en et pour soi, d'un être absolu » : « Laisse-là ce livre, *il n'est pas écrit pour toi.* » (*Rapport...*, SW II, 343 ; trad. fr. p. 33 – nous soulignons.)

L'ensemble de ces considérations donne à penser que Fichte ne s'est pas soucié de la question du commencement subjectif de la philosophie ; en débutant par l'intuition intellectuelle et en exigeant de la conscience naturelle qu'elle s'élève immédiatement à la pure intuition du Soi comme identité du sujet et de l'objet, il tomberait ainsi sous le coup d'une critique que Hegel avait d'abord adressé à Schelling. Insistons d'abord sur le fait que l'exigence qui anime la critique hégélienne est légitime et incontournable pour toute philosophie qui se donne pour projet de cesser d'être philosophie pour devenir science, science *absolue*, c'est-à-dire capable de rendre compte d'elle-même et de se fonder elle-même, à la différence des sciences *particulières* qui ont en commun de recevoir leur objet comme donné, d'en *présupposer* l'existence et plus généralement de supposer que la validité de l'opposition entre sujet (connaissant) et objet (connu) est impossible à fonder.<sup>1</sup> Cette exigence est indiscutablement l'un des points communs des projets philosophiques de Fichte, Schelling et Hegel ; d'où l'importance de savoir si la critique de Hegel est fondée – dans le cas de Fichte, en ce qui nous concerne. Car ce questionnement, que F. Fischbach attribue à juste titre à Hegel, vaut tout aussi bien pour Fichte : « Comment penser la relation entre l'exposé désormais achevé de la philosophie comme science et un sujet qui est encore hors d'elle et qui, en ce sens, est resté philo-sophant, seulement amoureux de la science ? Finalement, lorsque sonne, pour la philosophie, l'heure de se nier comme telle en se réalisant comme science, la difficulté principale n'est pas d'exposer le Système de la science, mais de *justifier* cet exposé aux yeux d'un sujet qui veut encore être philo-sophant (...) »<sup>2</sup>. En effet, Fichte partage avec Hegel l'idée que « pour se placer au point de vue de la science, il est requis d'abandonner les présuppositions qui sont contenues dans les manières d'être subjectives et finies »<sup>3</sup> et que la présupposition majeure de tous les savoirs particuliers est celle de l'opposition d'un subjectif et d'un objectif ; il affirme lui aussi que la philosophie est *autofondatrice*, c'est-à-dire que « la question de la possibilité de la philosophie tombe elle-même dans le champ de la philosophie »<sup>4</sup> – ce qui signifie que la philosophie doit être capable de rendre compte de sa propre possibilité subjective, en tant qu'elle se présente d'abord comme l'existence immédiate d'un savoir absolu, opposé au savoir naturel.

<sup>1</sup> « La philosophie est privée de l'avantage dont profitent les autres sciences, de pouvoir présupposer ses objets comme accordés immédiatement par la représentation (...) » (Hegel, *Enc.*, Introd. (1827-1830), trad. fr. p. 163)

<sup>2</sup> F. Fischbach, *Du commencement...*, p. 210.

<sup>3</sup> Hegel, *Enc.* I, CP §35 (éd. 1817), GW XIII, 34 ; trad. fr. p. 198. Hegel détaille dans ce paragraphe les quatre présuppositions fondamentales du savoir commun que la Science doit abandonner.

<sup>4</sup> WL-NM, GA IV, 3, 331 ; trad. fr. p. 52. Cf. également *Sur le concept*, GA I, 2, 117.

Ainsi, l'exigence de problématiser et de justifier le commencement subjectif du philosophe fait clairement partie des exigences de la doctrine de la science – d'où la possibilité d'établir un dialogue fécond entre Hegel et Fichte à ce sujet. La question est seulement de savoir si Fichte a su donner suite à cette exigence, ou s'il a eu le tort – comme c'est selon Hegel le cas du système schellingien de l'Identité – de « gommer la dimension problématique du commencement »<sup>1</sup>. Comme le remarque justement F. Fischbach, « la dimension problématique du commencement réside dans le fait qu'en lui se joue la question de l'articulation de la philosophie et de son autre, ou la question du rapport de la science à ce qui n'est pas elle et à ce qui est hors d'elle. » (*Ibid.*, p. 209-210) Or pour la science, laisser quelque chose hors de soi, signifie admettre une présupposition, et celle-ci nous ramène finalement toujours à la présupposition de la structure dualiste du savoir représentatif (sujet/objet). La philosophie doit donc, si elle veut être une science différente des sciences particulières, fonder et d'une certaine manière supprimer l'opposition entre elle-même et son autre (le savoir représentatif), opposition qu'elle admet à son commencement.

### §18 – Complexité de la position fichtéenne concernant la question du commencement

La recherche que nous débutons maintenant, pour limité que soit son objet, est donc importante. Avant d'étudier l'exposition du principe de la WL dans les formes sous lesquelles elle se décline entre 1793 et 1802, nous aimerions montrer que la position de Fichte au sujet du commencement subjectif et du principe de la doctrine de la science est bien plus complexe qu'il n'y paraît d'abord. Si la critique hégélienne semble opérante à l'endroit des premiers exposés que Schelling donne de son système de l'identité (notamment dans la *Darstellung* de 1801 et le *Bruno*<sup>2</sup>), la théorie de Fichte est plus souple et témoigne à bien des égards d'une anticipation étonnante du point de vue hégélien concernant la forme et la méthode de la philosophie comme science. Ce développement nous permettra du même coup de répondre à l'une des questions que nous avons soulevées au chapitre précédent, en montrant comment l'*Einsicht* de départ du philosophe (la prise de conscience qui le dégage de l'attitude naturelle et le fait pénétrer dans la sphère que Fichte appelle indifféremment spéculative ou

---

<sup>1</sup> F. Fischbach, *op. cit.*, p. 209.

<sup>2</sup> Elle l'est nettement moins si l'on considère les textes antérieurs (comme le *Système de l'idéalisme transcendantal*) ou postérieurs à cette période de la production de Schelling. Concernant la réflexion que développera Schelling sur le rapport entre le point de vue de la pensée finie et l'absolu à partir de 1804 d'abord, puis, une fois sorti du cadre strict de la philosophie de l'identité, dans sa philosophie tardive, cf. le développement de F. Fischbach, *op. cit.*, chap. III, notam. p. 247-278 pour la période « tardive » de la philosophie de l'identité, et p. 278-363 pour la période ouverte par les *Recherches* de 1809.

transcendantale), n'est pas une pensée arbitraire, une invention subjective et par conséquent vide, sans rapport avec l'expérience, mais qu'elle s'enracine au contraire dans la vie concrète de la raison comme l'une de ses possibilités. Ceci revient à montrer *en quel sens* on peut dire que le point de vue transcendantal découle de celui de la conscience naturelle et en quel sens au contraire il existe entre les deux une dimension de rupture indépassable. C'est donc tout le débat que nous avons entrepris d'établir – avec Hegel mais aussi avec la phénoménologie husserlienne – au sujet de la sortie de l'attitude naturelle et de la question de savoir si cette sortie peut ou non s'effectuer de façon continue, qui trouvera dans ce développement sa réponse fichtéenne.

Pour deux raisons principales, la position de Fichte apparaît en effet plus complexe que celle de Schelling en 1801-1802, et plus proche de celle de Hegel : en premier lieu parce que le concept que le théoricien de la science postule au commencement de son exposé n'est que la forme abstraite et encore indéterminée de l'identité absolue, et que cette forme est accessible à partir de notre expérience naturelle la plus quotidienne. En second lieu parce que ce commencement subjectif de l'auto-réflexion trouve à la fin du système sa justification : la forme circulaire du système nous reconduit à notre propre point de départ subjectif, et par là, elle l'objective et le rend intelligible en montrant dans quelle mesure cet acte de réflexion est nécessaire au moi naturel qu'observe le philosophe. Ce sont ces deux raisons – la première surtout – que nous allons maintenant développer.

**§19** – *Le « concept » et la « chose même » : en quel sens le premier pas vers la WL est « très facile »*<sup>1</sup>

Le concept auquel il faut accéder à l'orée de la doctrine de la science, la pensée que le théoricien de la science demande à son disciple de produire en premier lieu, n'est que le *principium* de la WL, son concept abstrait, ou si l'on préfère, son idée embryonnaire ; mais il ne livre pas ce que Fichte appelle, par opposition au concept, la chose même, réelle, c'est-à-dire la doctrine de la science effectivement déployée :

« Celui qui aura entendu et compris ces prolégomènes aura en sa possession un *concept* (Begriff) de la doctrine de la science, qui est exact, adéquat et approuvé par l'auteur de la doctrine de la science lui-même ; mais il n'aura par là encore aucune étincelle de la doctrine de la science elle-même, *et cette différence entre le simple concept et la chose effective et*

---

<sup>1</sup> « Ce procédé du philosophe me semble dans son entier très possible, très facile et très naturel » (ZE, SW I, 461 ; OCPP (trad. modif.) p. 271)

*véritable (zwischen dem Bloßen Begriffe und der wirklichen und wahrhaften Sache), qui est partout importante, l'est en particulier dans notre cas. »<sup>1</sup>*

Quel est le sens de cette opposition, que Fichte juge « particulièrement importante » dans le cas de la WL, entre la chose même, la chose effective, et son simple *Begriff* ? Tout concept est pour Fichte produit d'une activité de la raison. A chaque concept particulier correspond donc une *action* déterminée du moi. Mais cette activité peut être de deux types : nécessaire ou libre. Dans le premier cas, lorsque l'activité est nécessaire, elle émane du moi absolu et elle est inconsciente. L'activité libre en revanche est une activité consciente du moi fini. Une activité nécessaire est toujours inconsciente, car elle n'est pas à proprement parler *notre* activité (au sens subjectif), mais celle de la raison en nous ; et c'est le fait de prendre conscience d'une loi qui me rend libre par rapport à elle, qui fait que je ne la subis plus de façon aveugle. Cette distinction est très importante pour comprendre le concept de *production inconsciente*, si important dans le système d'Iéna (la position d'une matière dans l'espace est par exemple un produit inconscient mais nécessaire de l'imagination productrice).

Examinons l'activité nécessaire du moi. Si l'on distingue le concept de son objet, on obtient un pôle subjectif et un pôle objectif de la connaissance : le concept est un acte de la raison, un agir du moi ; mais « en agissant, l'être raisonnable ne prend pas conscience de son agir, car il *est* lui-même son agir et rien d'autre ; or ce dont il prend conscience doit se situer *hors* de ce qui prend conscience, donc hors de l'agir ; ce doit être un *objet*, c'est-à-dire le contraire de l'agir. »<sup>2</sup> En agissant, en effectuant un acte cognitif qui est nécessaire à sa propre position, à la production de sa conscience de soi, le moi ne prend conscience que du résultat ou du produit de cette action, et ce produit est ce qui surgit dans l'expérience comme l'ob-jet, l'être. Celui-ci apparaît au moi comme quelque chose d'extérieur et d'indépendant de lui, puisque le moi naturel ne peut pas prendre conscience du processus de production de sa propre conscience. C'est pourquoi certains objets apparaissent à la conscience commune comme des représentations universelles, nécessaires, qui s'imposent immédiatement à elle sans qu'elle puisse les refuser ou les modifier : des objets *réels*, des objets dont on fait passivement *l'expérience*. Ce qui surgit pour le moi fini par le biais d'un agir *nécessaire* de la raison – agir dont il ne prend pas conscience en tant que tel, puisqu'il appartient aux conditions de possibilité de toute conscience effective – lui apparaît du même coup comme quelque chose de nécessaire,

---

<sup>1</sup> WL 1804-II, M. p. 6 ; trad. fr. p. 22 (nous soulignons).

<sup>2</sup> GNR, SW III, 3 ; trad. fr. (modif.) p. 18-19.



« c'est-à-dire que le moi se sent contraint dans la présentation de cet objet. On dit alors que l'objet [qui surgit] possède de la *réalité* (*habe* Realität). Le critère de toute réalité est le sentiment d'être contraint de présenter la chose *comme* elle se présente. »<sup>1</sup>

Ainsi les concepts de temps, d'espace, de substance, de matière, de corps propre, etc., sont des concepts *nécessaires*. Un objet m'apparaît comme réel, nécessaire, signifie que l'action cognitive qui est à l'origine du concept de cet objet (qui le produit) appartient aux *conditions* de possibilité de la conscience de soi. Dédire un concept, c'est-à-dire montrer sa nécessité et sa réalité, consiste donc à le reconduire à une nécessité plus originelle, c'est-à-dire à montrer qu'il procède d'un autre acte sans l'effectuation (immédiate donc inconsciente) duquel je ne pourrais pas être, exister en tant que moi conscient :

« Ne sont donc 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. L'être raisonnable se pose nécessairement lui-même : il fait donc nécessairement tout ce qui appartient à son acte d'auto-position (...). »<sup>2</sup>

La caractéristique d'un concept nécessaire, c'est-à-dire d'un concept qui appartient aux conditions de possibilité de la conscience de soi, à l'essence de la raison, c'est qu'il demeure en tant que tel *invisible* pour la conscience commune : celle-ci ne prend conscience que du résultat, du produit, de cette action-de-pensée. Or le produit d'une action nécessaire de pensée n'est pas une *pensée* mais un *objet*, un être, qui à son tour apparaît comme quelque chose de nécessaire, de non modifiable et d'indépendant de notre conscience – et c'est l'être sensible, en tant qu'objet de l'expérience.

Le concept de la doctrine de la science, c'est-à-dire plus précisément le concept de son principe – le moi absolu – est-il un concept de ce type, un concept nécessaire ? Dans ce cas, il faudrait admettre que tout moi fini, dès lors qu'il est conscient de soi, rencontre naturellement parmi ses représentations celle du savoir pur, du moi comme identité du sujet et de l'objet – ce qui n'est évidemment pas le cas. La doctrine de la science n'est donc

« pas quelque chose qui existe indépendamment de nous et sans notre intervention, mais elle est bien plutôt quelque chose qui doit être produit (*hervorgebracht*) par la liberté de notre esprit agissant dans une direction déterminée »<sup>3</sup>.

On ne naît pas philosophe, et la science philosophique ne peut pas être trouvée dans l'expérience comme un objet déjà là, s'imposant à nous sur le mode d'une représentation

---

<sup>1</sup> GNR, SW III, 3 ; trad. fr. (modif.) p. 19.

<sup>2</sup> GNR, SW III, 2 ; trad. fr. p. 18.

<sup>3</sup> UdB, GA I, 2, 119 ; trad. fr. p. 37.

nécessaire. En ce sens, la science philosophique et le premier pas vers elle – son premier concept – sont l'œuvre de la liberté du penser. L'objet de la WL est une forme ou une « image vivante » (*ein lebendiges Bild*) qui n'est pas donné dans l'expérience, mais que l'auditeur doit justement former (*bilden*) ou produire (*erzeugen*) librement en sa propre personne : sans cette production de pensée intérieure, tout le discours de la WL « se transforme en un discours sur un pur néant, étant donné qu'[elle] ne parle en fait de rien d'autre que de cette image. »<sup>1</sup>

Ainsi l'objet ou le « phénomène » qu'étudie la doctrine de la science *n'a rien de nécessaire* ; le moi absolu n'est pas naturellement donné, « il faut qu'il soit au préalable produit par liberté (*durch Freiheit hervorgebracht werden*) »<sup>2</sup>. Le premier concept de la WL, la forme abstraite de son principe, est ainsi le résultat d'une activité non pas nécessaire mais libre du moi philosophant. Le concept du moi absolu est d'abord une *abstraction* résultant d'une pensée librement instituée par un individu, par un moi qui *se décide* à philosopher, c'est-à-dire à produire une certaine pensée qui à cet instant, est parfaitement arbitraire et contingente. Pour penser le moi, il faut « s'élever par liberté dans une toute autre sphère, *en laquelle nous ne sommes pas situés immédiatement par notre seule existence.* »<sup>3</sup> En effet, le moi absolu n'est pas un fait (*Tatsache*) ; il n'est ni une chose, ni un être, ni un objet : il ne peut donc pas être trouvé dans la conscience empirique, laquelle n'a affaire qu'à des objets qui lui font face.

« Le vrai philosophe doit observer la raison dans sa démarche *originale et nécessaire*, par laquelle son moi et tout ce qui est pour celui-ci existent. Mais comme il ne trouve pas trace de ce moi originellement agissant dans la conscience empirique, il le pose comme son point de départ [*Anfangspunkt*] par le seul acte de l'arbitre [*durch den einzigen Akt der Willkür*] qui lui est permis (acte qui est la libre décision de vouloir philosopher [*der freie Entschluß philosophieren zu wollen*]), et il le laisse ensuite poursuivre sous ses yeux son activité selon ses lois propres (...). L'objet de son observation est par conséquent la raison en général [*die Vernunft überhaupt*], procédant de façon nécessaire selon ses lois internes, sans aucun but extérieur. [Il] observe (...) la raison en général, dans son agir nécessaire. »<sup>4</sup>

Pour comprendre ce texte très important, il nous faut concilier deux affirmations qui semblent contradictoires. Car d'un côté Fichte affirme que l'objet de la philosophie est le système des

---

<sup>1</sup> WL 1804-II, M. p. 15 ; trad. fr. p. 31. « Sans cette libre reproduction par soi-même de l'exposé de la doctrine de la science avec la **vivante application** dont je viens à l'instant de parler, on ne tirera absolument aucun bénéfice de ces conférences. (...) entre mon acte de prononcer la conférence et votre *possession* de ce qui a été exposé, il faut encore faire intervenir un moyen terme, à savoir *votre propre redécouverte* ; sans cela tout s'achève avec l'acte de prononcer la conférence, et vous n'en viendrez jamais à la posséder. » (WL 1804-II, M. p. 15-16 ; trad. fr. p. 31-32)

<sup>2</sup> *Einleitung WL 1810*, SWV, I, 218.

<sup>3</sup> ZE, SW I, 506 ; OCPP p. 303 (nous soulignons).

<sup>4</sup> GNR, SW III, 5 (note) ; trad. fr. (modif.) p. 21 (note).

actes *nécessaires* et originels par lesquels la raison se pose et développe sa conscience de soi ; dans cette mesure, le philosophe ne *fait* rien. Il est neutre et n'a qu'un rôle d'observateur : il se contente de recueillir et de relater cet auto-développement de la raison – processus qui pour Fichte n'est pas un processus *réel*, temporel, mais seulement logique, idéal (pour comprendre la mécanique et la signification de la conscience, le philosophe analyse, c'est-à-dire sépare en une multitude d'actions interdépendantes, enchaînées les unes aux autres, ce qui dans la réalité ne peut être donné que comme un acte synthétique *unique*). Ce processus d'auto-développement ou d'auto-construction de la raison est donc nécessaire, dans la mesure où il forme une totalité synthétique et systématique réelle, effective : la raison, qui se manifeste en se fractionnant dans une pluralité d'individus, de consciences de soi finies, existe réellement ; il faut donc nécessairement que se produise l'acte synthétique *un* (pour l'entendement philosophique : la *pluralité* des actions cognitives du moi formant le système de cet acte synthétique) sans lequel le monde effectif des consciences individuelles, avec les représentations universelles qu'elles impliquent, ne pourrait pas exister. Ce processus d'auto-position de la raison (cette histoire idéelle de la formation de la conscience de soi, si l'on préfère) est donc entièrement nécessaire, ce pourquoi il peut y avoir un *système* de la raison.

Et pourtant ce système nécessaire est tout entier suspendu à un acte *libre* : l'enclenchement du processus dépend d'une *décision* de l'arbitre individuel, donc de quelque chose d'éminemment subjectif et contingent. C'est la libre décision de vouloir philosopher, de prendre la pensée pure comme objet de sa réflexion. Là est donc le paradoxe, sinon la contradiction : l'ensemble de la science philosophique, comme chaîne fermée de déductions nécessaires par laquelle se reconstitue sous les yeux du philosophe le développement de la conscience de soi réelle à partir de son noyau primitif<sup>1</sup>, dépend finalement d'une pensée qu'un individu se décide à un moment du temps, de produire en lui-même de façon libre, arbitraire –

---

<sup>1</sup> La conscience de soi existe en tant que fait, elle est quelque chose de réel, d'effectif ; sa reconstruction, que le philosophe *enclenche* par un acte libre, puis à laquelle il assiste en spectateur, est en revanche simplement logique ; en effet, puisqu'aucun des actes que le moi absolu effectue pour se poser en tant que moi ne peut exister sans *tous* les autres, leur séparation, leur analyse par l'entendement philosophant, n'a qu'une réalité idéelle : seul le tout parvient « d'un seul coup » (*in einem Schlage*) à la conscience et *est* la conscience de soi. La difficulté, relevée plus haut, est de comprendre ce que contient cette totalité d'actes qui forme le noyau commun et universel de la conscience de soi. Car s'il doit y avoir une *histoire* et un *progrès* de l'être raisonnable fini vers une conscience de soi plus claire et plus profonde, celle-ci ne peut pas être donnée toute entière dès le départ ; la raison ne peut pas être entièrement posée à l'âge de l'innocence, quand le moi se trouve dans l'expérience immédiate. La difficulté est donc encore une fois de séparer ce qui relève de l'agir *nécessaire* (donc inconscient et universel) du moi, et ce qui relève de son agir *libre* (à la fois individuel – c'est-à-dire éthique et religieux – et collectif, c'est-à-dire politique). Le principe de la solution est formulé dans le §5 de l'écrit *Sur le concept*, lorsque Fichte montre quel est le point où s'arrête la doctrine de la science même (donc le système, la totalité de l'agir nécessaire de la raison) et où commencent les sciences particulières, dont l'existence repose toujours sur un « *dass* » indéductible, c'est-à-dire libre.

sans que l'on sache d'abord comment cet acte est possible. C'est là, dit Fichte, « l'unique acte de l'arbitre qui est permis » au philosophe. L'unique en effet, car une fois cette pensée produite, le moi absolu est constitué, et le philosophe se trouve alors en présence d'un objet – la raison ou le moi absolu justement – qui vit et agit de façon autonome, qui se développe et se construit de lui-même selon les lois de son essence, sans que le philosophe ait à intervenir de quelque façon que ce soit dans un développement qu'il se contente de décrire et de consigner.<sup>1</sup>

« Ainsi, à un point de vue, on peut dire que c'est le théoricien de la science qui produit (*erzeugt*) lui-même le système de la conscience ; mais à un autre point de vue, il faut dire que ce système se produit lui-même. Le théoricien de la science procure seulement l'occasion et la condition de cette autoproduction (*die Veranlassung und Bedingung des Selbsterzeugen*). »<sup>2</sup>

Tout le processus d'auto-construction *nécessaire* de la raison demeure suspendu à un acte de penser *libre* et individuel : n'est-ce pas alors tout le système qui menace de perdre toute signification et toute valeur objective ?

Nous ne sommes pas en mesure de répondre encore à cette question : ce qui nous importe ici, c'est de souligner le fait que *le concept initial de la WL* – c'est-à-dire le concept qui sert de point de départ à toute la chaîne de ses déductions – *est bien le produit d'un acte de penser libre et individuel, donc d'une pensée qui n'a rien d'universel*. Cette affirmation peut sembler gênante eu égard à l'ambition de scientificité et d'objectivité qui est celle de la doctrine de la science, mais elle constitue d'abord, comme nous allons le voir maintenant, une aide importante pour comprendre en quel sens le concept de moi absolu est loin d'être aussi *étranger* à la conscience naturelle que l'est par exemple l'identité absolue schellingienne.

« Je ne connais pas d'autre distinction à faire entre les objets de la conscience que celle selon laquelle une chose survient à la conscience soit de façon *nécessaire*, soit comme conséquence d'un acte *libre* de l'esprit – une distinction dont la suite de notre recherche montrera de façon plus claire encore qu'elle est l'unique possible. »<sup>3</sup>

Etant donné que le moi ne prend pas naturellement conscience de son activité, mais perçoit seulement le *produit* qui en résulte, sans toutefois le reconnaître comme tel, c'est-à-dire

---

<sup>1</sup> C'est le célèbre passage qui ouvre la *Seconde introduction* de 1797 : « Ce que la doctrine de la science prend comme objet de son penser n'est pas un concept mort, tout entier passif par rapport à la recherche et dont [la WL] ne ferait quelque chose que par le fait de sa propre pensée, mais c'est au contraire une réalité vivante et active (*ein Lebendiges und Tätiges*), qui produit des connaissances de soi-même et par soi-même et que le philosophe se contente d'observer (*und welchem der Philosoph bloß zusieht*). » (SW I, 454 ; OCPP (trad. modif.) p. 265)

<sup>2</sup> *Rapport...*, SW II, 368 ; trad. fr. (modif) p. 53.

<sup>3</sup> *Vergleichung...*, SW II, 447.

comme le produit d'une activité de la raison, l'objet qui survient à la conscience en conséquence d'un acte nécessaire de la raison est perçu par le moi comme un « être en soi », un objet réel et indépendant de lui. C'est alors que le moi fait l'expérience du *monde*. En revanche, lorsqu'un moi individuel a conscience de produire de lui-même, donc librement, une représentation, reconnaissant qu'elle dépend d'un acte de pensée personnel, il ne la tient pas pour un objet du monde. Quand par exemple *j'imagine* un objet ou une situation, quand je prends une résolution, quand je rappelle et fais revivre un souvenir, ces représentations m'apparaissent comme *libres* car je perçois que ce qu'elles représentent n'existe pas par soi-même, indépendamment de moi et de l'activité de conscience que j'ai mise en jeu pour les produire. Je ne leur accorde pas une existence objective, c'est-à-dire indépendante de mon activité de pensée. En revanche, à cet objet qui frappe mes sens, par exemple à la foudre qui soudainement illumine et traverse le ciel, et au tonnerre qui retentit après elle, j'accorde une existence *objective*, j'en fais un *être réel*, dont on peut faire l'expérience, car je n'ai pas conscience que la position de cette représentation dépende en quelque façon d'une activité consciente de ma part.

Qu'en est-il du concept du « moi absolu », eu égard à cette distinction ? Il exprime ce paradoxe d'un concept nécessaire, mais conditionné par un acte libre. Or il n'existe, dit Fichte, que deux types d'objets qui s'imposent à la conscience représentative comme nécessaires. En premier lieu, il y a les objets « que l'on trouve en éprouvant un sentiment de contrainte et de nécessité au moment même où l'on se trouve ; ce que l'on *trouve* purement et simplement, sans aucune application de notre liberté »<sup>1</sup> ; il s'agit des objets qui constituent le « monde sensible », l'« empirie pure ». Je perçois la table comme un objet réel, car je me sens contraint de la représenter telle qu'elle se donne à mes sens, elle s'impose avec ses qualités à ma conscience. Je ne peux pas librement la percevoir bleue si elle est verte. En second lieu, il existe un objet *unique en son genre* dont la nécessité est également singulière : cet objet est

« ce qui reste (*was... übrigbleibt*) après une application complète de la liberté dans l'opération d'abstraction, et qui ne peut plus être éliminé par aucune liberté. »<sup>2</sup>

Or ce qui reste ou demeure après l'abstraction de tout ce dont il est possible de faire abstraction,

« c'est simplement l'*abstrayant* lui-même, le *moi*. Il demeure *pour* lui-même, et il est par conséquent sujet-objet. Je souhaite que l'on ne nomme pas cela un *fait* (Tatsache), car le moi

---

<sup>1</sup> *Vergleichung...*, SW II, 447.

<sup>2</sup> *Vergleichung...*, *ibid.*

ne demeure absolument pas comme quelque chose de trouvé (*als ein gefundenes*), comme un objet – mais il s’agit (...) d’une *auto-activité* (*Tathandlung*). »<sup>1</sup>

Or cet objet – le moi comme *Tathandlung*, la *Ichheit* ou la raison – n’est ob-jet (n’existe comme quelque chose de nécessaire)

« que par la liberté de l’abstraction, par une formation produite par l’imagination (*durch Bildung durch die Einbildungskraft*) »<sup>2</sup>

Le moi absolu n’est donc, au *commencement* de la doctrine de la science, qu’un « produit de mon imagination dans sa liberté (*ein Produkt meiner Einbildungskraft in ihrer Freiheit*) » (*ibid.*, SW II, 449), produit que le moi fini forme exactement de la même manière qu’il forme ces abstractions que sont les concepts de « volonté », d’« entendement » ou encore le concept d’« arbre en général » (*der Begriff, das Bild des Baumes überhaupt* – *ibid.*, p. 448-449). « Tenir sérieusement ces abstractions (*diese Abstracta*) (...) pour des choses effectives, réellement déterminées, c’est là la vraie *Schwärmerei*, l’absurdité au sens propre, qui consiste dans le fait de conférer de la réalité aux produits de son imagination *lorsque celle-ci agit librement*. »<sup>3</sup> Fichte affirme donc que le moi absolu n’est d’abord qu’une abstraction ; son concept se construit selon le même procédé d’abstraction que les autres concepts, par exemple celui d’arbre. Le concept du « moi pur » est ce qui subsiste lorsque l’abstraction est achevée, c’est-à-dire lorsqu’il ne reste plus que l’activité qui accomplit l’abstraction (*das Abstrahierende*). Commentant ce texte, M. Gueroult retrouve inévitablement, sous une autre forme seulement, le problème que nous avons soulevé plus haut en demandant comment la WL peut faire procéder le nécessaire du libre, engendrer un savoir objectif en partant d’un acte de pensée subjectif : « Comment se servir d’une telle abstraction pour expliquer le réel ? »<sup>4</sup> ou « Comment une abstraction peut-elle expliquer le monde réel ? »<sup>5</sup>

Mais ce qui nous intéresse ici c’est de comprendre comment s’effectue chez Fichte le passage de l’attitude naturelle à la sphère transcendantale, comment le premier pas de la conscience commune hors de son domaine vers celui de la science philosophique est possible. Ce qui oriente notre recherche ici, c’est la question de savoir si la critique hégélienne du commencement immédiat par l’identité absolue et l’intuition intellectuelle porte contre Fichte.

---

<sup>1</sup> *Vergleichung...*, SW II, 448. On retrouve cette même description de la production du concept du moi ou du savoir pur par libre abstraction dans le §1 de la *Grundlage*, la section 4 de la *Première introduction* de 1797, le début de la WL 1801-1802, le début de la 3<sup>e</sup> conférence de la WL 1804-II, etc.

<sup>2</sup> *Vergleichung...*, SW II, 448.

<sup>3</sup> *Vergleichung...*, SW II, 450.

<sup>4</sup> M. Gueroult, *L’évolution et la structure...*, t. I, p. 201.

<sup>5</sup> M. Gueroult, *L’évolution et la structure...*, t. I, p. 195.

Or cette critique a deux versants : **en premier lieu**, Hegel montre que ce commencement par le moi comme sujet-objet n'est pas, contrairement aux apparences, absolu, car il *présuppose* quelque chose, il présuppose ce qu'il a besoin de *nier* pour se poser *comme tel* – à savoir la structure représentative de la conscience naturelle pour laquelle sujet et objet sont *opposés* et extérieurs l'un à l'autre. De ce fait, un tel commencement n'est pas suffisant, car il est incapable de se *prouver* comme vrai *pour* la conscience naturelle qui lui fait face. Dès lors, il n'a plus d'autre ressource que de faire taire cette opposition, en déclarant le savoir représentatif non-vrai et inapte à la philosophie, et ce sont alors deux certitudes nues, d'égale valeur, qui se font face. C'est pourquoi le commencement de la philosophie prend chez Schelling la forme d'un appel à produire en soi une intuition et un concept d'un genre radicalement nouveau et inouï pour la conscience commune ; celle-ci doit se renverser et se nier immédiatement pour atteindre le point de vue à partir duquel le savoir spéculatif sera possible. **En second lieu**, Hegel reproche au commencement schellingien d'être *plus* qu'un commencement. En réalité, l'identité absolue posée au départ contient déjà *trop* pour que quoique ce soit puisse commencer à partir d'elle. On se trouve en présence d'un commencement figé où tout est déjà donné au départ, de sorte qu'aucun développement réel à partir de lui n'est plus possible. Le concept de la raison (*Vernunft*) comme identité absolue posé au §1 de la *Darstellung meines Systems der Philosophie* contient déjà tout puisque tout ce qui *est* au sens vrai, est l'identité absolue elle-même (*Darstellung*, §12). De sorte qu'une fois en possession de cette intuition absolue, le travail du philosophe ne consiste plus qu'à montrer que « l'identité absolue (l'infini) n'est pas sortie de soi-même » (§14), autrement dit que l'existence subsistante ou autonome des choses finies n'est qu'une *apparence*, étant donné qu'une telle existence séparée « est fautive du point de vue de la raison »<sup>1</sup>. Puisque l'expression universelle de la finitude est la forme  $A=B$ , et que la finitude n'a qu'un être apparent, l'analyse philosophique doit reconduire toutes les formes de la finitude à la forme de l'identité absolue ou de l'infini  $A=A$ .<sup>2</sup> Les schellingiens, écrit Hegel, « soumettent toute

<sup>1</sup> Schelling, *Exposition de mon système...*, §30, SW IV, 128 ; trad. fr. p. 62.

<sup>2</sup> Cf. Schelling, *ibid.*, §37-41, notamment la *Preuve* du §39 et le *Supplément* du §41 : « chaque  $A=B$  est par rapport à soi-même ou considéré en soi un  $A=A$ , par conséquent quelque chose d'absolument identique à soi-même. Sans cela rien ne serait effectivement, car tout ce qui est n'est que pour autant qu'il exprime l'identité sous une forme déterminée de l'être (§38). » (SW IV, 131 ; trad. fr. p. 67) C'est essentiellement les premiers textes de la période de l'Identité de Schelling (1801-1804) qui prêtent le flanc à la critique de Hegel et de Fichte ; car de fait, si la position de Schelling s'est ensuite fortement complexifiée, un texte comme celui de la *Darstellung*, rédigé et publié par Schelling dans l'urgence et l'euphorie de la découverte, laisse nettement irrésolu le problème du passage au fini. L'identité pure de départ, si parfaite qu'elle englobe tout et exclut le fini hors d'elle comme son autre, fait de la sortie de cette identité infinie hors d'elle-même quelque chose d'énigmatique. Or ce problème, c'est celui que Hegel pointe dans la *Préface* de la *Phénoménologie* en dénonçant dans le procédé schellingien un commencement qui paralyse toute possibilité de développement et de genèse ultérieurs, alors que l'absolu, pour être le tout, doit être essentiellement *résultat*. Cette critique, Fichte la formule

chose à l'idée absolue, qui, de cette façon, paraît être parfaitement reconnue en toute chose et paraît s'étendre avec succès à tout le déploiement de la science. Mais si nous considérons de plus près ce déploiement, nous voyons qu'il ne résulte pas de ce qu'une seule et même matière s'est façonnée et s'est diversifiée ; il est, au contraire, la répétition sans forme de l'identique qui est seulement appliqué de l'extérieur à des matériaux divers et obtient par là une fastidieuse apparence de diversité. *Si le développement n'est rien de plus que cette répétition de la même formule, l'idée pour soi indubitablement vraie en reste toujours en fait à son commencement (die für sich wohl wahre Idee bleibt in der Tat nur immer in ihrem Anfang stehen).* »<sup>1</sup>

Nous sommes maintenant en mesure de répondre à ces deux critiques en dissociant la position de Fichte de celle que Schelling a brièvement développée dans les premières années du 19<sup>e</sup> siècle. Pour Fichte on l'a vu, le concept du moi pur est *d'abord* le produit d'une activité libre et consciente du moi fini. Et en ce sens, il n'est pas un concept particulièrement difficile à produire : Fichte va même jusqu'à dire qu'il s'agit de quelque chose de très *facile* et de très *naturel* (cf. SW I, 461). Mais si ce concept est « très facile » à comprendre, c'est parce qu'il n'est pas le *tout* de la science. Il n'est pas la WL elle-même, effectivement déployée, mais seulement son concept *abstrait, formel*, ce pourquoi Fichte souligne que la distinction entre la chose même, dans son effectivité vivante déployée, et le concept, est essentielle lorsqu'il s'agit de la doctrine de la science. Fichte a parfaitement conscience de *l'insuffisance* d'un tel concept, et en conséquence de la *déficiences* du moi absolu par lequel commence la WL. Le concept du savoir absolu posé au début de la doctrine de la science est déficient, et c'est ce manque qui explique qu'il ne soit *que* le commencement, c'est-à-dire quelque chose qui implique son auto-négation et son auto-dépassement.<sup>2</sup> Car s'il était auto-suffisant, comment pourrait-il échapper à son auto-déterminité complète pour sortir de soi et se

---

en termes très proches dès 1801, dans sa recension privée de la *Darstellung* de Schelling, c'est-à-dire à une époque où Hegel, dans l'écrit sur la *Différence*, admet encore l'idée schellingienne d'un commencement absolu. Sur cet « obstacle de la finitude » dans la position de Schelling en 1801 et sur son rapport à Hegel, on se reportera à E. Cattin, *Transformations de la métaphysique...*, p. 153-172, ainsi qu'à l'avant-propos du traducteur de l'*Exposition de mon système de la philosophie* de Schelling, en particulier p. 18-26.

<sup>1</sup> Hegel, Ph. e., Préf., trad. fr. (modif.) p. 15 (nous soulignons). « Le commencement schellingien est l'identité immédiate de l'essence et de la forme [de l'objectif et du subjectif], mais ce commencement n'est pas compris en même temps comme *n'étant que* le commencement : il est posé comme étant *en même temps* le commencement *et* le tout. Autrement dit, l'identité de l'essence et de la forme est telle qu'en elle c'est l'essence qui prédomine : la forme n'est pas prise au sérieux et tout se passe comme s'il était possible d'en faire l'économie. » (F. Fischbach, *Du commencement...*, p. 147)

<sup>2</sup> Par cet acte immédiat (*Tathandlung*) qu'est le moi absolu, *aucune conscience effective, donc aucun monde, n'est encore engendré* : « l'acte indiqué n'est qu'une partie – une partie qui n'est séparée <donc constituée en tant que *partie*> que par le philosophe mais qui originairement n'est pas une partie séparée – de l'action totale de l'intelligence (*der ganzen Handlung der Intelligenz*), par laquelle elle produit sa conscience. » (ZE, SW I, 459 ; OCPP (trad. modif.) p. 269)



développer ?<sup>1</sup> Comme Hegel, Fichte estime que le premier surgissement du savoir absolu – sous la forme d’un concept abstrait, produit par la pensée d’entendement – est seulement « son état immédiat ou son concept »<sup>2</sup>. Or précise Hegel, en cela d’accord avec Fichte,

« aussi peu un édifice est accompli quand les fondements en sont jetés, aussi peu ce concept du tout qui est atteint, est le tout lui-même. (...) Ainsi la science, la couronne d’un monde de l’esprit, n’est pas encore accomplie à son début. »<sup>3</sup>

J. Hyppolite remarquait justement que dans la *Phénoménologie*, le mot concept (*Begriff*) a deux significations, désignant tantôt le début, le germe, tantôt le sujet qui pose lui-même son propre développement, c’est-à-dire la liberté. Ainsi lorsque Hegel identifie le « concept » et « l’état immédiat », ou encore lorsqu’il affirme que « le commencement, le principe ou l’absolu, dans son énonciation initiale et immédiate, est seulement l’universel »<sup>4</sup>. Ce qui est immédiat est encore *en soi*, et ainsi n’est pas *pour* lui-même : au commencement de la WL, le savoir absolu est conçu par le philosophe et formellement opposé par lui au savoir relatif, qui est un savoir d’objet. Ainsi le moi absolu n’existe à ce stade qu’*en soi*, c’est-à-dire *pour* le philosophe qui en forme la pensée, mais il n’existe pas encore pour lui-même. En ce sens on peut dire que le concept du moi absolu est son « état immédiat », ou encore « le tout enveloppé dans sa simplicité », « le fondement universel de ce tout »<sup>5</sup>.

Cette distinction est par exemple au centre de la 3<sup>e</sup> conférence de la WL 1804-II. Fichte s’y propose de construire le concept du savoir en tant qu’*absolu*, de le concevoir en tant qu’*être* absolu, c’est-à-dire comme une « *substance qui subsiste purement pour soi* (rein für sich bestehende Substanz) »<sup>6</sup>. Notons que c’est là pour Fichte exactement la conception de l’absolu que Schelling atteint dans le §1 de la *Darstellung*, et dont il ne pourra ensuite plus sortir : l’identité du sujet et de l’objet posée comme un en soi substantiel, comme essence.<sup>7</sup> Immédiatement après, Fichte réaffirme ce qu’il disait dans la 1<sup>ère</sup> conférence, à savoir qu’une fois le savoir conçu comme *selbstständig*, la WL n’en sera encore qu’à son début, puisqu’il faudra ensuite *réaliser* cette substance. C’est en effet

---

<sup>1</sup> C’est à l’inverse le problème que rencontre Schelling dès le §2 de la *Darstellung* (« Rien n’est en dehors de la raison et tout est en elle. »)

<sup>2</sup> Hegel, Ph. e., Préf., GW IX, 15 ; trad. fr. p. 13.

<sup>3</sup> Hegel, *ibid.*, GW IX, 15 ; trad. fr. p. 13.

<sup>4</sup> Hegel, *ibid.*, GW IX, 19 ; trad. fr. p. 19.

<sup>5</sup> Hegel, *ibid.*, GW IX, 15 ; trad. fr. p. 13.

<sup>6</sup> WL 1804-II, M. p. 23.

<sup>7</sup> Schelling définit dans le §1 la raison comme « *en-soi* vrai », puisqu’il faut dans ce concept faire abstraction du pensant. Cf. sur ce point J.-Ch. Goddard, « La "critique intégrale" de la *Darstellung* 1801 dans la *Wissenschaftslehre* 1804-II », in *Fichte-Schelling : Lectures croisées*, p. 161-174.

« dans cette réalisation que consiste la réalisation effective (*wirkliche Realisierung*) de la WL. (Réalisation *effective*, dis-je, dont nous ne nous occupons pas encore ici, puisque nous en sommes encore à mettre en place le simple concept qui n'est pas la chose même.) »<sup>1</sup>

Dans l'alinéa suivant, nous trouvons une brève description de « l'expérience (*Experiment*) » qui permet de penser le savoir comme un « *für sich Bestehendes* » (*ibid.*) ; ce procédé est le même que celui que l'on trouve déjà dans la *Réponse à Schmid*, dans les sections IV et VI de la *Première introduction* de 97, dans le §1 (alinéas 2 et 6) de la *Grundlage*, le §1 (dernier alinéa) et le §7 de la WL 1801, etc. Il s'agit d'opérer sur notre savoir représentatif courant une réflexion abstrayante qui laisse de côté *ce qui*, dans chaque savoir particulier, est su, c'est-à-dire les objets du savoir dans leur variété, pour se concentrer sur *l'acte même de savoir* qui se répète en chacun de ces savoirs objectifs particuliers, aussi différents qu'ils paraissent, afin de le manifester en tant que tel, dans sa pureté (savoir pur). Ce qui se donne alors à l'apprenti philosophe, c'est la vision d'un « savoir égal en soi, malgré toute la différence des objets », un savoir qui « dans la complète abstraction de l'objectivité » demeure pourtant encore, « subsistant donc, et restant toujours égal à soi en toute variation des objets, donc comme unité qualitative en soi absolument invariable. »<sup>2</sup> Quoique je sache, il y a toujours dans l'acte de savoir quelque chose de commun qui en fait justement un *savoir*, et c'est ce noyau originel que la première réflexion du philosophe s'efforce d'isoler par réflexion et abstraction en produisant un concept du savoir *comme tel* (« malgré toute la variation possible des objets, le savoir demeure pourtant toujours égal à soi », *ibid.*). Pour le dire autrement, tous les savoirs variés et particuliers à l'œuvre dans la vie et dans les sciences, qui sont à chaque fois un savoir *de* quelque chose, ne pourraient pas être s'ils n'étaient pas en même temps un savoir *en général*, un savoir absolument et simplement en tant que savoir (WL 1801-1802, §7). Ce savoir absolu, qu'il faut présupposer en tout savoir particulier effectif,

« n'est en général pas un savoir *de* (*ist überhaupt kein Wissen von*), et il n'est pas non plus un savoir (quantitatif et en relation), mais il est *le* savoir (absolument qualitatif). (...) Il n'est pas opposé au *quelque chose*, que l'on sait, car en ce cas il serait le savoir de quelque chose ou le savoir particulier lui-même, mais il est opposé au *savoir de quelque chose* (*dem Wissen von Etwas*). »<sup>3</sup>

Le premier pas pour accéder au premier concept de la WL consiste donc à faire l'expérience d'un savoir effectif particulier (par exemple le savoir d'une propriété

<sup>1</sup> WL 1804-II, M. p. 23 ; trad. fr. p. 38-39.

<sup>2</sup> WL 1804-II, M. p. 23-24 ; trad. fr. p. 39.

<sup>3</sup> WL 1801-1802, M. p. 21 ; trad. fr. (modif.) p. 42-43. Cf. déjà, pour une définition identique, *Sur le concept...*, GA I, 2, 121 (l. 1-10), sur le principe de la WL comme « Satz des Wissens schlechthin. »

géométrique de l'espace ou le savoir d'une représentation quelconque), pour dégager ensuite par analyse le conditionnant le plus général de ce savoir, afin d'y apercevoir (*einsehen*) l'acte qui se répète et se retrouve à l'identique dans n'importe quel savoir particulier, autrement dit l'acte le plus originaire de la raison. La démarche que Fichte met en œuvre à cet endroit semble donc réflexive, inductive pourrait-on même dire, dans un sens assez proche du procédé utilisé par Kant dans la *Déduction transcendantale* de la 2<sup>e</sup> édition de la *Critique* pour établir le concept du Je transcendantal (§15 et 16).<sup>1</sup> De là les deux critiques parallèles que Schelling et Hegel adressent au principe de la WL : si le moi absolu se réduit à un concept obtenu par abstraction, alors d'une part il est impuissant à expliquer le réel (Schelling<sup>2</sup>), et d'autre part il laisse en dehors de lui, comme un conditionnant, ce dont on a fait abstraction pour le penser, à savoir l'objectivité (Hegel). C'est ce qui explique selon Hegel que l'absolu qu'atteint la WL au moyen de cette abstraction ne soit qu'un *moi* absolu (un sujet-objet *subjectif*), auquel fait face une objectivité absolue, si bien que l'objectivité, le non-moi, resurgit dès le §2 de la *Grundlage* comme un second absolu concurrent du premier, puisqu'il n'en est pas déductible, faisant ainsi retomber la doctrine de la science dans le dualisme kantien.

Or dans la suite de la 3<sup>e</sup> conférence, Fichte dénonce ce premier résultat de la WL (la conception du savoir « comme subsistant pour soi, indépendant de toute muabilité, comme une unité égale à soi-même et close en elle-même ») comme *entièrement insuffisant*. En produisant ce concept « nous paraissions avoir déjà réalisé en nous-mêmes le principe de la doctrine de la science et avoir pénétré en elle », écrit Fichte. Or ce n'est là qu'une apparence,

---

<sup>1</sup> Comme le remarque justement J. Rivelaygue, le §15, destiné à introduire le §16, montre seulement que le sujet transcendantal est « logiquement requis » pour fonder l'expérience (*Leçons de métaphysique...*, t. II, p. 142). Autrement dit, il faut le *supposer* pour pouvoir rendre compte du sens objectif de la copule « est » qui structure toute proposition d'expérience (cf. KrV, §19), laquelle est un fait.

<sup>2</sup> Dans l'Avertissement de la *Darstellung* de 1801, Schelling reproche à la WL de se tenir « au point de vue de la réflexion », par opposition à son propre idéalisme qui se tient « au point de vue de la production » (*Exposition de mon système...*, SW IV, 109 ; trad. fr. p. 34-35). Schelling veut dire par là que la WL se contente de montrer que « moi = tout » sans montrer à l'inverse comment le tout (de la nature) peut devenir = moi. Selon Schelling, Fichte montre bien comment tout savoir et par conséquent tout étant particulier suppose la forme du moi absolu, et il parvient à réduire tout étant au moi comme à sa condition de possibilité ultime, mais la WL ne dépasse pas cette vérité formelle et abstraite, obtenue par réflexion, que tout savoir de quelque chose est d'abord savoir de soi. Cette critique est déjà au cœur du *Système de l'idéalisme transcendantal* (cf. notamment le début du chapitre II). Le §1 de la *Darstellung* fait pourtant appel au même procédé de la réflexion abstrayante pour penser la raison comme l'indifférence entre le subjectif et l'objectif (« On y arrive par la réflexion (...). (...) par conséquent, pour arriver au point de vue que je demande, il doit être fait abstraction du pensant. » SW IV, 114-115 ; trad. fr. p. 45), si bien que l'objection de Schelling pourrait toucher au premier chef le système de l'Identité.

et c'est « une apparence *vide* (*ein leerer Schein*) »<sup>1</sup>. La compréhension (*Einsicht*) du savoir en tant qu'immuable, identique à lui-même et auto-stant

« n'est pas la doctrine de la science elle-même, mais seulement sa prémisse (*nur die Prämisse dazu*). Il faudrait encore que la doctrine de la science construise effectivement cet être intérieur, qualitatif et immuable, et de même qu'elle le ferait, le second membre, le changement (*der Wandel*), se construirait en même temps pour elle. Le sens authentique et vrai de cette double construction de l'immuable et, en même temps, du muable, ne deviendra entièrement clair que lorsque nous accomplirons de façon effective la construction, ce qui appartient à la sphère de la doctrine de la science même et nullement au compte-rendu provisoire (*vorläufige Berichtserstattung*). »<sup>2</sup>

Il ne s'agit pas ici de suivre la longue chaîne de raisonnements qui forme la première grande partie de la WL 1804 (les conférences 1 à 15) ; nous nous intéressons seulement au premier pas de cet exposé : en découvrant dans tout savoir particulier un point d'identité stable (« quelque chose qui est toujours égal à soi, toujours un et identique »<sup>3</sup>), le philosophe isole ce savoir, et en produit un concept qui le définit comme une substance absolue et immuable. Mais ce concept de l'absolu doit être dépassé dès lors qu'on s'aperçoit qu'il implique une opposition avec la sphère de la muabilité, du changement (les savoirs particuliers, avec leurs objets toujours changeants), par abstraction de laquelle il a été défini. Développer la doctrine de la science (passer de son simple concept à la WL elle-même), ce sera donc dépasser cette opposition morte et montrer comment la muabilité (*die Wandelbarkeit*) procède nécessairement du savoir absolu lui-même, ce dernier étant alors posé comme « constructeur, génétique en lui-même » (WL 1804-II, M p. 27) ; c'est alors seulement que nous pénétrerons dans « l'essence propre de la doctrine de la science. » (*Ibid.*)

Ainsi donc, lorsqu'on atteint le fameux concept du moi absolu, on n'a pas encore fait un seul pas *dans* la doctrine de la science ; tout juste se tient-on sur son seuil. Fichte se fait du savoir conceptuel une idée qui n'est pas si éloignée de celle de Jacobi : le concept est ce qui médiatise, sépare et oppose.<sup>4</sup> Savoir par concept, c'est savoir *qu'*une chose est et *ce qu'*elle est, au moyen d'une opposition avec ce qu'elle n'est pas (le savoir absolu est connu comme identique et immuable par opposition à la muabilité des savoirs particuliers, de même qu'à Iéna le moi absolu est conçu comme agir par opposition à l'être). C'est en ce sens que le concept du savoir absolu comme identité n'est pour Fichte qu'un premier pas, car il laisse

---

<sup>1</sup> WL 1804-II, M. p. 26 ; trad. fr. p. 41.

<sup>2</sup> WL 1804-II, 4e conf., M. p. 32 ; trad. fr. p. 46-47.

<sup>3</sup> GWL §1, SW I, 94 ; OCPP p. 19 (à comparer avec WL 1804-II, 3<sup>e</sup> conf., M. p. 24 : « (...) bleibe doch stets das Wissen sich gleich. »)

<sup>4</sup> Pour une critique de cette représentation de l'activité conceptuelle, cf. Hegel, *Enc. I* (1827-130), CP §62-63.

toujours en place une opposition, une disjonction entre deux absolus que le penseur se trouve ensuite obligé de réunir par une synthèse *post-factum*. Le concept a besoin d'objectiver ce qu'il pense pour pouvoir le penser. C'est pourquoi le premier concept du moi absolu produit un moi qui est

« objectif, et par conséquent intérieurement mort »<sup>1</sup>.

Or précise Fichte

« il ne doit pas rester ainsi, mais devenir génétique » (*ibid.*).

Ce que nous apprend le texte de la WL 1804, c'est que si le concept du moi absolu est facile à produire pour la conscience naturelle (Fichte parle dans la 3<sup>e</sup> conférence de « la grande facilité » de cette opération<sup>2</sup>), c'est parce qu'il *repose sur une intuition qui est justement commune à la vie et à la spéculation*, une intuition que le moi de la conscience naturelle possède et met en œuvre à chaque moment de son savoir<sup>3</sup>, et qu'ainsi, le concept du savoir absolu n'est aucunement le savoir ultime et suprême de la WL. Il n'est rien de mystérieux, *il n'est pas le point d'aboutissement de la doctrine de la science : il n'en est que la prémisse*, tout comme il est – en un autre sens – la prémisse du savoir naturel.

Ce point d'identité où subjectif et objectif se confondent, c'est l'égoïté, la conscience *pure* de soi (par opposition à la conscience de l'individualité). Or

« chacun est capable se penser *soi-même* »<sup>4</sup>.

La WL n'exige en fait rien de plus que cette pensée pour former un concept correct du savoir par lequel elle débute. Le théoricien de la science nous demande seulement de *réfléchir* à ce que nous *faisons* lorsque, dans notre vie active, nous disons : « Je ».<sup>5</sup> Et il affirme qu'on ne pourra décrire cet acte autrement que comme une auto-activité où pensée et être, sujet et objet, coïncident. Il s'agit donc seulement d'*analyser une pensée que chacun possède déjà*

---

<sup>1</sup> WL 1804-II, 4e conf., M. p. 33 ; trad. fr. p. 47.

<sup>2</sup> WL 1804-II, 3e conf., M. p. 25 ; trad. fr. p. 40.

<sup>3</sup> « L'intuition est le soubassement (*Unterlage*) du concept, ce qui en lui est conçu (*Begriffene*) et le demeure. Il nous est impossible d'engendrer ou de créer absolument quoi que ce soit par la simple pensée ; nous ne pouvons penser que l'immédiatement intuitionné ; une pensée au fondement de laquelle ne se trouve aucune intuition (...) est une pensée vide, et même n'est pas à proprement parler une pensée. » (ZE, SW I, 492 ; OCPP (trad. modif.) p. 293)

<sup>4</sup> ZE, SW I, 461 ; OCPP (trad. modif.) p. 271.

<sup>5</sup> Lorsque nous disons « Je » *avec l'énergie d'un penser vivant*, et non pas comme si nous répétions par jeu une parole creuse, sans *penser* à ce que l'on dit. C'est pourquoi *dire* n'est en l'occurrence pas nécessairement synonyme de *faire*, contrairement à ce que pourrait suggérer un rapprochement avec la notion du performatif chez Austin (cf. I. Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation...*, p. 312-313).

*naturellement et indépendamment de toute réflexion philosophique.* En effet, « je suis pour moi, tel est le fait (*Ich bin für mich ; dies ist Faktum*) »<sup>1</sup>. Autrement dit, j'ai, à chaque instant où je suis éveillé et attentif, conscience de ce que je suis et de ce que je fais et il n'y a pas de danger que je me confonde jamais avec une chaise, avec une table ou avec un morceau de lave dans la lune<sup>2</sup>. En cela, le premier acte que la WL exige de son disciple n'est pas une pensée spéculative incompréhensible pour lui. L'un et l'autre (doctrine de la science et sens commun) ont quelque chose en commun, car

« lorsqu'il *se* pense, le philosophe ne fait que se rendre clair ce qu'il pense proprement et a toujours pensé. »<sup>3</sup>

Cette déclaration importante doit être méditée. Le philosophe ne fait que se rendre clair (*sich klar machen*) ce qu'il a toujours pensé *avant de philosopher*, c'est-à-dire qu'au commencement, il ne fait qu'éclaircir ce qu'il fait *lorsqu'il ne philosophe pas*, lorsque son moi vivant s'absorbe dans les objets du connaître sans penser au connaître lui-même. Le sens commun possède, mais sans le savoir, le principe de la doctrine de la science. En effet, celle-ci ne prétend pas produire un

« savoir matériel nouveau et particulier comme savoir matériel possible (savoir de quelque chose), mais elle est seulement le savoir universel venu à soi dans le savoir de soi, dans la réflexion, la clarté et la maîtrise de soi. »<sup>4</sup>

Dans la vie, je sais bien ce que je suis et ce que je fais, j'ai conscience de mes décisions, de mes hésitations, de mes remords, comme de mes sensations, de mes émotions, etc. Et si je n'ai pas conscience de cette sensation ou de ce sentiment, si je n'ai pas conscience du moustique qui me pique ou du rêve que je fais, il faut dire que *je* ne rêve pas, que *je* ne suis pas piqué, puisque ce n'est pas à *moi* que cela arrive, mais seulement à mon *corps* ; c'est seulement un

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 460 ; OCPP p. 270.

<sup>2</sup> Pour cette image célèbre, cf. GWL SW I, 175 (note) ; OCPP p. 75 (note). Cette réduction et identification de notre existence en général à notre existence *éveillée et attentive* (je ne suis *moi* que si je suis *clairement conscient de moi*, car exister pour moi, c'est être moi-même, et être moi-même, c'est être éveillé, attentif, savoir ce que je fais et ce qui se passe en moi), est l'un des postulats majeurs de la philosophie de Fichte, et de toutes les philosophies de la conscience depuis Descartes. C'est ce postulat que Freud, après d'autres (Leibniz, Nietzsche...), remettra en cause en posant la nécessité de distinguer le *conscient* du *psychique*. Tout ce qui est psychique (affects, angoisses, émotions) n'est selon Freud pas nécessairement en même temps conscient – distinction dont les philosophes contemporains marqués par le cartésianisme (Alain, Sartre, M. Henry) n'admettront jamais la pertinence. Les *Passions de l'âme* sont le texte fondateur de ce refus : la source des passions ne doit pas être cherchée dans l'âme, mais dans le corps, tout entier réductible à l'étendue (cf. par ex. *Les Passions de l'âme*, art. 21 : les rêves, tout comme les pensées et les images qui me viennent dans les moments de distraction, s'expliquent par des lois mécaniques et n'ont aucune signification psychologique. Alain a développé cet argument pour pointer la contradiction du concept d'inconscient psychique, par ex. *Eléments de philosophie*, I. II, §16).

<sup>3</sup> « Der Philosoph macht sich nur klar, was er eigentlich denkt, und von jeher gedacht hat, wenn er *sich* denkt. » (ZE, SW I, 460 ; OCPP (trad. modif.) p. 270.)

<sup>4</sup> WL 1801-1802, §4, M. p. 16 ; trad. fr. (modif.) p. 37.

corps (qui est pour ma conscience le *mien*) qui subit une modification. Si c'était le moi, il devrait en être conscient, puisque « le moi n'est qu'en tant qu'il est conscient de soi »<sup>1</sup>.

Dans le dialogue du *Rapport clair comme le jour*, le lecteur demande à l'auteur s'il est opportun d'exposer le concept de la *Ichheit*, du savoir comme identité du sujet et de l'objet. Il se pourrait en effet que « ce point appartienne déjà à la doctrine de la science effective (*wirkliche Wissenschaftslehre*) et non pas au compte-rendu provisoire (*vorläufige Berichtserstattung*) de celle-ci. »<sup>2</sup> Dans ce cas, il ne serait pas opportun d'en traiter dans un exposé introductif. Dans l'Avant-propos du *Rapport*, Fichte, s'adressant à un public non-philosophique, avait en effet déclaré ne pas vouloir présenter dans ce texte la WL elle-même (puisque elle est, en tant que science, impossible à populariser), mais seulement un « concept » de celle-ci, permettant d'établir avec le sens commun « une juste paix à ses frontières » en lui faisant voir que la WL ne porte pas atteinte à sa manière de penser. Mais puisqu'il ne s'agit là que d'une *introduction*, il faut dire que celui qui aura lu cet écrit jusqu'au bout, « ne possèdera point par cela un seul *concept philosophique* ou une seule proposition philosophique ; mais il aura acquis un *concept de la philosophie*. Il n'aura pas fait un pas hors du domaine du sens commun, sur le sol de la philosophie, mais il sera parvenu à *la frontière commune qui les sépare.* »<sup>3</sup> Le concept du moi absolu fait-il partie de l'exposé introductif, c'est-à-dire encore non philosophique ? Cette question est pour Fichte l'occasion d'une mise au point très claire :

« Ce point appartient sans aucun doute à cet exposé introductif (*in diese Berichtserstattung*), car il est le point, mentionné plus haut, qui est *commun (gemeinsame)* à la doctrine de la science et à la conscience effective, étant ce dont la première part pour s'élever au-dessus de la seconde. Celui qui veut obtenir un concept clair et complet de cette science doit connaître le point dont elle part ; et c'est bien à produire un tel concept que vise notre exposé introductif. Qu'on laisse par ailleurs entendre que ce point n'a pas été compris est tout à fait inconcevable : tout enfant qui a cessé de parler de soi à la troisième personne et qui emploie le mot "Je", a déjà accompli l'acte en question (*hat schon vollzogen, worauf es ankommt*) et est en état de nous comprendre. »<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 97 ; OCPP (trad. modif.) p. 21

<sup>2</sup> *Rapport...*, SW II, 363 ; trad. fr. (modif.) p. 50. Le traducteur A. Valensin propose de rendre *vorläufige Berichtserstattung* par « exposé introductif », ce qui est moins littéral, mais plus conforme à l'esprit : car Fichte oppose bien ici (et avec les mêmes mots qu'en 1804) l'*introduction* à la WL, le *Berichtserstattung*, qui n'a pour fonction que de produire une définition exacte du concept formel et abstrait du savoir pur, et la *réalisation effective* de la WL, dont celui qui s'arrête à ce premier concept ne peut encore rien savoir.

<sup>3</sup> *Rapport...*, SW II, 328 ; trad. fr. (modif.) p. 18-19.

<sup>4</sup> *Rapport...*, SW II, 363 ; trad. fr. (modif.) p. 50 (nous soulignons).

La description que Fichte donne immédiatement après de la méthode pour produire ce concept est en effet on ne peut plus simple.<sup>1</sup> On ne peut arguer du statut d'écrit populaire du *Rapport clair comme le jour* pour affaiblir le sens du passage cité, puisque les conférences 3 et 4 de la WL 1804-II disent la même chose, en séparant clairement le *Berichtserstattung* (ce que Fichte appelle encore les *prolégomènes*, qui s'étendent jusqu'à la 7<sup>e</sup> ou la 8<sup>e</sup> conférence) et la WL *effective*, et en montrant que le premier concept du savoir absolu provient d'une expérience de pensée (*Experiment*) très facile à produire. Il n'est pourtant pas question de dévaloriser le concept du moi pur, encore moins de confondre le domaine de la science philosophique avec celui du sens commun. Ce qui est en jeu, c'est plutôt une conception singulière de la philosophie comme *science a priori du factuel*, de l'expérience – expression qui doit sembler contradictoire. C'est bien de l'expérience, du fait, que part le philosophe – mais c'est pour atteindre un point qui lui, n'est plus un fait, de sorte que, selon une distinction célèbre où se joue la compréhension fichtéenne de l'opposition entre le commencement subjectif et objectif, si le philosophe, dans sa recherche du commencement de la science, est bien obligé de débiter par un fait (*Tatsache*), la philosophie en tant que science, elle, ne débute pas par un fait mais par un acte, une *Tathandlung*.<sup>2</sup>

Lorsque Fichte dit que c'est la *nature* qui donne la vie, et non *l'art*<sup>3</sup>, il veut dire que la pensée philosophique s'enracine dans une conscience immédiate, c'est-à-dire naturelle, donnée. Cette conscience, la philosophie veut l'analyser, en comprendre l'agencement organique et la finalité, en un mot la redoubler en la portant à la conscience claire, car le moi ou l'intuition intellectuelle n'est naturellement, c'est-à-dire « en tant que telle, jamais objet de la conscience »<sup>4</sup>. La WL a donc bien dans la vie concrète un fondement factuel inéliminable : elle veut simplement expliquer et reproduire (idéellement) la conscience réelle commune,

<sup>1</sup> Cf. SW II, 363-365 (« Et c'est ainsi, dans cette coïncidence (*Zusammenfallen*) du pensant et du pensé, que tu trouves le moi, par opposition à l'objet, dans la pensée duquel pensant et pensé t'apparaissent opposés ; c'est donc là le caractère essentiel du moi (*den wesentlichen Charakter des Ich*), de ce fameux moi *pur*, sur lequel les philosophes de notre temps se cassent la tête depuis des années, déclarant qu'il s'agit d'une illusion psychologique – note bien psychologique – et qui les a tant fait rire. » *Rapport...*, SW II, 365 ; trad. fr. (modif.) p. 51)

<sup>2</sup> « Ce n'est donc point une question sans importance, comme le pensent certains, que celle de savoir si la philosophie part d'un fait (*von einer Tatsache ausgehe*) ou d'un acte-fait (*Tathandlung*) – c'est-à-dire de la pure activité qui ne présuppose aucun objet, mais produit celui-ci, et en laquelle *l'agir* (*Handeln*) devient immédiatement *fait* (*Tat*). Si la philosophie part du fait, elle se situe d'emblée dans le monde de l'être et de la finitude, et il lui sera difficile de trouver un chemin vers l'infini et le supra-sensible ; si elle part de l'acte-fait, elle se place à l'endroit même où se lient ces deux mondes et d'où elle pourra les embrasser d'un seul regard (*mit Einem Blicke*). » (ZE, SW I, 468 ; OCPP (trad. lég. modif.) p. 275-276) On retrouvera cette distinction dans l'analyse du §1 de la *Grundlage*, où le Je suis est d'abord établi comme l'expression d'un *fait*, avant de l'être comme expression d'une *Tathandlung*.

<sup>3</sup> SW V, 341 ; QA, p. 139. *Die Kunst* signifie ici la pensée *artificielle*, la spéculation philosophique. Le penser « artificiel » (*künstlich*) est celui qui « consiste à *penser intentionnellement son penser lui-même* » (SW V, 339).

<sup>4</sup> WL-NM, GA IV, 3, 355 ; trad. fr. p. 80.



c'est-à-dire le moi vivant et sentant. Or *vivre* pour le moi, c'est *être conscient de soi*.<sup>1</sup> Le commencement de la doctrine de la science prend donc appui dans quelque chose de *réel*, l'intuition originelle qui met le moi en présence de soi. Mais cette intuition et l'ensemble des sous-actes qu'elle implique ne parviennent pas comme tels, c'est-à-dire isolément, à la conscience, puisqu'ils en sont la source. C'est donc cela que présente la philosophie : nullement la conscience effective elle-même, mais seulement une description et un exposé des *conditions* de cette conscience effective. « Or la *vie* est but, en aucun cas l'activité spéculative ; celle-ci n'est que moyen. »<sup>2</sup> Cette phrase a pour Fichte une signification éthique, la destination de l'homme étant pour lui l'action morale, le perfectionnement, et nullement le savoir pour le savoir, la contemplation théorétique. La spéculation est un *moyen* (*Mittel*) ou un *instrument*, en ce sens qu'elle sert à (re)connaître la vie, à retourner en elle en connaissance de cause. C'est pourquoi Fichte peut écrire qu'au début de la WL, le *moi pur* que l'apprenti philosophe découvre, par un acte de réflexion sur lui-même, comme auto-activité (*Zurückkehren in sich selbst*), n'est autre que le sien propre :

« Ce moi qui se construit lui-même *n'est que son propre moi* (*Jenes sich selbst konstruierende Ich, ist kein anderes als ein eigenes*). Il [le philosophe] ne peut intuitionner l'acte indiqué du moi qu'en lui-même, et pour pouvoir l'intuitionner, il lui faut l'accomplir (*vollziehen*). Il le produit arbitrairement et librement en lui. »<sup>3</sup>

Ici encore, l'affirmation de Fichte peut sembler gênante, tant elle semble impliquer une interprétation du moi que Fichte n'a par ailleurs cessé de repousser, selon laquelle le moi pur est le moi individuel, « le moi de tout un chacun » (*eines Jeden Ich*), selon une expression employée *une fois* par Fichte à la fin du §3 de la *Grundlage*, dans le contexte bien particulier d'une explication de l'opposition entre partie théorique et partie pratique<sup>4</sup>, et que Schelling mentionne souvent comme preuve du fait que le « moi pur » de la WL n'est qu'un moi subjectif et fini.<sup>5</sup> On se trouve là en présence d'un paradoxe que nous avons déjà formulé et

---

<sup>1</sup> Comparer par ex. *Seconde introduction* : la conscience immédiate comme « intuition de la pure activité, qui est (...) *une vie* » (SW I, 465 ; OCPP p. 274), et *Initiation à la vie bienheureuse* : « *Notre vie*, c'est seulement (...) ce qui est saisi par nous dans une conscience claire, et qui, dans cette claire conscience est aimé et goûté (*geliebt und genossen*). Là où est l'amour, c'est là qu'est la vie individuelle, disions-nous ; or l'amour n'existe que là où il y a conscience claire. » (SW V, 432 ; trad. fr. (modif.) p. 133)

<sup>2</sup> SW V, 342 ; QA, p. 140.

<sup>3</sup> ZE, SW I, 459 ; OCPP p. 269-270 (nous soulignons).

<sup>4</sup> « La partie théorique de notre doctrine de la science, qui n'est développée qu'à partir des deux derniers principes, dans la mesure où le premier n'y a qu'une valeur régulatrice, est effectivement, comme on le verra en temps voulu, le spinozisme systématique ; avec cette seule différence que le moi de tout un chacun (*eines jeden Ich*) y est la substance suprême et unique ; mais notre système ajoute une partie pratique, qui fonde et détermine la première (...) » (GWL, SW I, 122 ; OCPP (trad. modif.) p. 38.)

<sup>5</sup> Cf. par ex. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, SW X, 90 ; trad. fr. p. 106 : « Le moi fichtéen n'est pas conçu comme universel ou absolu, il est seulement le moi humain. Le seul véritable existant, c'est le moi que chacun trouve dans sa conscience comme étant lui-même. Pour chacun tout n'est posé qu'avec

que la doctrine de la science 1804-II développe longuement : la WL veut parvenir à la connaissance de la *vérité*, et elle manifeste en ce sens une « préférence pour la vision réaliste »<sup>1</sup>, puisqu'elle recherche quelque chose qui

« n'a pas été seulement affirmé par moi ou par quelque philosophe que ce soit, mais [qui] est absolument et est et demeure éternellement vrai, jusqu'à ce que quelqu'un le voie (*einsehen*) et même si personne ne le voyait. »<sup>2</sup>

Mais immédiatement après, et semble-t-il en contradiction avec cette définition « réaliste » de la vérité, Fichte ajoute :

« Nous avons pénétré *en personne* dans l'essence et nous avons regardé la vérité elle-même de *nos propres yeux*. »<sup>3</sup>

Comment peut-on accéder à l'en-soi *en personne* et avec ses *propres yeux* ? C'est la même difficulté qui se rencontre lorsque Fichte affirme que le moi absolu (« ce moi qui se construit lui-même ») n'est pourtant pas autre que le moi du philosophe. Que veut dire Fichte alors ? Sûrement pas que le moi, comme acte pur, le *sich selbst konstruierende Ich*, soit le moi empirique auquel j'identifie ma personne individuelle. Qui soutiendrait que son moi empirique, celui qu'il *trouve* lorsqu'il se trouve lui-même, s'est posé et constitué lui-même ? Ce serait défier le moi empirique et attribuer à la doctrine de la science « la doctrine honteuse de l'égoïsme pratique »<sup>4</sup>. En revanche, il faut dire que le moi pur est invisiblement présent en chaque instant et en chaque acte de la *vie* du moi individuel. Ainsi, si nous voulons le *penser*, nous n'avons pas d'autre moyen que de le chercher là où il est donné, c'est-à-dire dans le moi individuel, afin de l'isoler de l'acte total et concret dans lequel il se perd et se confond. C'est pourquoi l'objet de l'idéalisme, le moi pur, possède par rapport à celui du dogmatisme (la chose en soi) l'avantage d'être présent et de pouvoir être *indiqué* dans la conscience effective, « non pas certes *en tant que principe* d'explication de la conscience, ce qui serait

---

son moi et dans son moi. » Et la lettre du 3 oct. 1801 à Fichte : « (...) vous ne devez jamais sortir du *Voir*, ainsi que vous vous exprimez, c'est-à-dire justement hors de la subjectivité ; et le moi d'un chacun (*eines jeden Ich*), comme vous le dites une fois dans la Doctrine de la science, doit être et rester la substance absolue » (Fichte/Schelling, *Briefwechsel*, p. ; trad. fr. p. 125). Fichte conteste énergiquement et constamment que le « moi pur » puisse être empiriquement *trouvé* et se présenter dans la conscience empirique comme un objet représenté, tel que l'est le moi individuel.

<sup>1</sup> WL 1804-II, 11<sup>e</sup> conf., M. p. 114 ; trad. fr. p. 118 (cf. également 17<sup>e</sup> conf., M. p. 176 ; trad. fr. p. 171).

<sup>2</sup> WL 1804-II, 8<sup>e</sup> conf., M. p. 73 ; trad. fr. p. 82. Cf. aussi 7<sup>e</sup> conf., M. p. 71 ; trad. fr. p. 81, sur « la *vérité* en soi, que nous reconnaissons comme étant vraie, et comme restant vraie, même si aucun être humain ne la voyait (*einsähe*) ».

<sup>3</sup> « Wir sind in eigener Person eingedrungen in das Wesen und haben die Wahrheit selber mit unsern Augen erblickt. » WL 1804-II, 8<sup>e</sup> conf., M. p. 73 ; trad. fr. p. 82 (nous soulignons).

<sup>4</sup> « Mein *absolutes Ich* ist offenbar nicht das *Individuum*: so haben beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen mich erklärt, um mir die schändliche Lehre des praktischen Egoismus anzudichten. » (Lettre de Fichte à Jacobi du 30 août 1795, GA III, 2, 392.)

contradictoire et transformerait ce système lui-même en une partie de l'expérience »<sup>1</sup>, mais du moins en tant que condition de cette conscience effective. Pour le dire dans les termes d'Iéna, « il n'existe pas de conscience *immédiate et isolée* de l'intuition intellectuelle »<sup>2</sup>, puisque celle-ci « ne survient jamais *seule*, comme un acte complet de la conscience »<sup>3</sup> : elle n'est possible « que dans sa liaison avec une intuition sensible » (*ibid.*, SW I, 464). Ainsi, l'intuition intellectuelle, le moi pur, est, si l'on veut, *donné*, mais jamais *en tant que tel*, c'est-à-dire de façon pure ou isolée, en tant que connaissable en lui-même.

Le raisonnement de Fichte est donc le suivant : le théoricien de la science doit dépasser la conscience représentative, dépasser le moi comme conscience *de* quelque chose (sujet d'un objet), puisqu'il veut *fonder* cette conscience. Mais il est impossible, *même au philosophe*, de jamais rien *créer* par la simple pensée (*erdenken*) : celui-ci, tout comme le moi empirique, ne peut penser que l'immédiatement intuitionné. Quelle issue alors ? Il faut bien que le philosophe intuitionne quelque chose. Mais c'est en fait ce qu'il intuitionne qui diffère du penser commun et qui sépare le philosophe de ce dernier. Si la philosophie doit explorer le *fondement* de l'expérience, c'est-à-dire le fondement de la conscience en tant qu'elle est conscience du monde, conscience d'un être qui lui apparaît comme indépendant, alors le philosophe doit s'élever *au-dessus* de l'expérience, puisque le fondement est toujours extérieur à ce qu'il fonde. Comment cela est-il possible ? Pour Fichte, il ne s'agit pas d'une expérience mystique ou ineffable, mais d'une opération intellectuelle simple : en réfléchissant sur la composition du tout qui m'est donné dans l'expérience (qui m'est donné comme *ma conscience de l'expérience, du monde*), je me trouve en mesure d'*isoler* les éléments idéels de ce tout. Or – et c'est le point important – la conscience isolée d'un des éléments fondamentaux de la conscience empirique, la conscience d'un élément pris et considéré en tant que tel, *n'est plus une conscience « empirique »*, puisqu'elle me met en présence d'un objet qui par définition ne peut jamais apparaître dans le champ de l'expérience naturelle. De l'intuition intellectuelle comme telle, dans son essence propre, séparée de son actuation concrète où elle se mêle toujours à une intuition sensible, je n'ai ni ne peux avoir *naturellement* aucune conscience. En prendre conscience, c'est donc s'élever au-dessus de l'expérience, sortir de la sphère de l'attitude naturelle, mais cela, non pas au sens où j'aurais à créer réellement par la pensée un objet intellectuel inexistant dans l'expérience effective, mais seulement au sens où j'*abstrais* et *isole* les composants qui dans la vie naturelle se fondent en

---

<sup>1</sup> EE, SW I, 428 ; OCPP (trad. modif.) p. 249.

<sup>2</sup> ZE, SW I, 464 ; OCPP (trad. modif.) p. 273 (nous soulignons).

<sup>3</sup> *Ibid.*, SW I, 463 ; OCPP p. 272 (nous soulignons).

une conscience unique. En ce sens, le philosophe a bien affaire à de *nouveaux objets*, à de nouveaux existants (à des *formes (Bilder)* ou des *essences*, par exemple l'intuition intellectuelle *dans son essence propre et séparée*, l'intuition sensible, le sentiment, la sensation, la volonté, l'entendement, la matière, etc., dans leur *essence propre et séparée*)<sup>1</sup>. Mais l'existence de ces « formes » ou de ces « images » n'est qu'*idéelle*, c'est-à-dire qu'elles n'existent comme des objets nécessaires que pour la conscience du philosophe qui a institué librement une réflexion qui l'a mis en présence du premier objet de cette chaîne d'objets idéels (le moi pur).

Fichte résume ces idées dans un passage remarquable de la *Première introduction* de 1797. Puisque la tâche de la philosophie est de dégager le fondement de toute expérience, c'est-à-dire de l'être pour une conscience, l'objet de la philosophie (que Fichte définit dans la section suivante comme moi absolu) se trouve « en dehors » de toute expérience<sup>2</sup>. Mais après avoir tiré cette conclusion logique, Fichte fait la remarque suivante :

« L'être raisonnable fini ne possède rien en dehors de l'expérience (*hat nichts außer der Erfahrung*) ; celle-ci comprend toute la matière de sa pensée. Le philosophe est donc nécessairement dans les mêmes conditions. Il paraît donc incompréhensible qu'il puisse s'élever au-dessus de l'expérience. »<sup>3</sup>

S'élever au-dessus de l'expérience (*sich über die Erfahrung erheben*), c'est sortir de l'attitude naturelle et accéder au point de vue transcendantal. Or, souligne Fichte, cela semble impossible, puisque nous n'avons rien d'autre que l'expérience. Pas plus que l'entendement commun, le philosophe ne peut *étendre* le penser naturel, créer aucun objet *réel* par la simple pensée. Mais il est une chose qu'il peut faire et qui, n'étant pas donnée, suppose de sa part une activité libre :

« il peut *abstraire*, c'est-à-dire *séparer* par la liberté de la pensée ce qui dans l'expérience est *lié*. »<sup>4</sup>

Ainsi, dans l'expérience,

« *la chose*, qui est déterminée indépendamment de notre liberté et d'après laquelle doit se diriger notre connaissance, et *l'intelligence* qui doit connaître, sont inséparablement liées. Le

---

<sup>1</sup> Ce pourquoi Fichte dit souvent que la WL découvre au penseur un monde intellectuel *entièrement nouveau*, un « nouveau monde » qui est aussi étranger à la conscience commune que peut l'être la conscience des couleurs à l'aveugle de naissance.

<sup>2</sup> EE, SW I, 425 ; OCPP p. 246.

<sup>3</sup> EE, SW I, 425 ; OCPP p. 247.

<sup>4</sup> *Ibid.* ; *ibid.* (trad. lég. modif.). Nous soulignons.

philosophe peut faire abstraction de l'une des deux et dès lors il a fait abstraction de l'expérience et s'est élevé au-dessus d'elle. »<sup>1</sup>

La position de Fichte concernant la sortie de l'attitude naturelle et l'accès au transcendantal peut alors se comprendre. Il est vrai que la première réflexion sur soi exigée par le théoricien de la science, puisqu'elle est un acte, est *libre*, ou si l'on veut « indéductible » : on ne peut pas contraindre le sujet à accomplir cet acte, ni le justifier en lui en expliquant d'emblée le sens et la finalité.<sup>2</sup> C'est là « l'unique acte de l'arbitre » que la WL tolère et réclame. Il y a donc, comme le réaffirmera plus tard Hegel, quelque chose comme une libre « décision de philosopher » qui peut certes être décrite, mais non pas logiquement imposée. En revanche, *ce sur quoi* réfléchit cette réflexion – qui constitue le sujet philosophique – *existe réellement et indépendamment d'elle*, c'est-à-dire existe dans la conscience naturelle. En c'est pourquoi *l'appel* du philosophe à son disciple (« Pense-toi, rentre en toi-même, prends ton soi comme objet de ton penser, etc. ») *n'est pas incompréhensible pour la conscience commune, car chacun a conscience de soi et sait qu'il est un moi*. Même si le moi naturel ne parvient pas à lui donner suite, cet appel, loin d'être pour lui une formule métaphysique dénuée de sens, le touche et le trouble, et il pressent au moins que le mot « Je » signifie autre chose que son corps ou sa personne individuelle. C'est ce qu'exprime l'affirmation paradoxale de Fichte selon laquelle le concept du moi pur n'appartient pas à la doctrine de la science elle-même, mais qu'il est seulement le point de contact *et* de séparation de la conscience naturelle et de la WL, de la vie et de la spéculation.

L'idée d'une science *a priori* de l'expérience, l'idée que « la factualité absolue ne pouvait être découverte que par celui qui s'est élevé au-dessus de toute factualité »<sup>3</sup>, reçoit alors son sens, et l'on comprend comment le principe de la doctrine de la science peut être à la fois supra-empirique et accessible à partir de la conscience empirique. La WL veut déduire l'expérience en totalité (mais uniquement dans ses déterminations ou structures *fondamentales*, non dans la variété infinie de ses objets empiriques) ; elle fait pour cela l'hypothèse d'un élément premier qui la conditionne et dégage cet élément par analyse et abstraction au sein du tout de la conscience réelle. Au point de vue empirique ou *a posteriori*, « seul le tout parvient à la conscience et ce tout est l'expérience. »<sup>4</sup> En tant qu'il est un

---

<sup>1</sup> *Ibid.* ; *ibid.*

<sup>2</sup> « Cette conscience de soi ne s'impose pas, et ne vient pas d'elle-même ; il faut agir de façon effectivement libre, faire abstraction de l'objet et ne prêter attention qu'à soi-même. Personne ne peut être contraint de faire cela (...). En un mot, cette conscience ne peut être prouvée à personne, il faut que chacun la produise en soi-même par liberté. » (EE, SW I, 429 ; OCPP (trad. modif.) p. 250)

<sup>3</sup> WL 1804-II, 3e conf., M. p. 29 ; trad. fr. p. 44.

<sup>4</sup> EE, SW I, 448 ; OCPP (trad. modif.) p. 263.

homme empirique, le philosophe trouve donc lui aussi ce tout comme *donné* dans une conscience nécessaire. Mais il veut « connaître ce tout de plus près, il lui faut donc l'analyser, (...) de telle sorte qu'il le voie s'engendrer sous ses yeux » (*so daß er unter seinen Augen das Ganze entstehen sehe – ibid. ; ibid.*). Cela lui est possible, car il a la capacité d'*abstraire*, c'est-à-dire de « saisir dans une pensée libre un élément particulier tout seul » (*ibid.*). Le point décisif est de comprendre que le moi, isolé de la conscience concrète et saisi dans l'élément de l'abstraction, *change de nature : il cesse d'être ce que la conscience commune appelle un moi, c'est-à-dire un individu ; l'abstraction isole en lui sa racine qui est le moi pur, l'auto-activité, et conçoit celle-ci en tant que telle, alors qu'elle reste invisible dans la conscience concrète et effective totale*. Par cette réflexion du philosophe se constitue donc la série d'actes qui va engendrer « la composition (*Zusammensetzung*) de ce tout » (*ibid.*). Ainsi, « celui qui entreprend cet acte de liberté devient conscient de celle-ci et il ouvre pour ainsi dire un nouveau domaine (*ein neues Gebiet*) à sa conscience ; et pour celui qui n'effectue pas cet acte [l'acte initial de l'auto-réflexion], ce que celui-ci conditionne n'existe pas »<sup>1</sup> (ce qui explique que l'individu qui ne parvient pas à la conscience de l'intuition intellectuelle ne peut plus comprendre *de quoi* parle la philosophie). Pour éclairer le procédé de la doctrine de la science, Fichte propose une analogie avec celui du chimiste :

« Le chimiste compose un corps, par exemple un certain métal, à partir de ses éléments. L'homme commun voit ce métal qui lui est bien connu, tandis que le chimiste aperçoit dans ce corps la liaison des éléments déterminés [qui le composent]. Voient-ils l'un et l'autre deux choses différentes ? Je ne le pense pas : ils voient la même chose, mais ils le voient pas de la même manière. Le chimiste voit la chose *a priori*, car il voit les éléments particuliers [qui composent le tout] ; l'homme du commun voit la chose *a posteriori*, il ne voit que le tout. »<sup>2</sup>

Pour l'idéalisme transcendantal, l'*a priori* et l'*a posteriori* ne sont pas deux ordres de « réalités » distincts, mais une seule et même « chose », seulement considérée de deux points de vues différents. Pour prendre un autre exemple, on peut ainsi dire que « le nombre, quand on le considère comme donné (*als gegebene*), est *a posteriori* ; dans la mesure où il est déduit comme produit nécessaire de certains facteurs, le même nombre est *a priori*. »<sup>3</sup> En tant que la WL s'emploie à reconstruire l'expérience fondamentale de la conscience à partir d'un principe non empirique (puisque le moi pur n'est pas un objet de la conscience empirique),

<sup>1</sup> EE, SW I, 448-449 ; OCPP (trad. modif.) p. 263.

<sup>2</sup> EE, SW I, 449 ; OCPP (trad. modif.) p. 263-264.

<sup>3</sup> EE, SW I, 447 ; OCPP p. 262.

elle est un savoir *a priori* : elle anticipe l'expérience, la reconstruit à partir de son principe *sans y jeter un regard*.<sup>1</sup>

« Le chemin de l'idéalisme va (...) de quelque chose qui survient dans la conscience – mais qui survient seulement en conséquence d'un acte de penser libre – à l'expérience totale. Ce qui se trouve entre ces deux points est son domaine propre. »<sup>2</sup> Cette phrase exprime la subtilité de la position de Fichte, et en même temps le rapport assez simple qui existe entre la connaissance commune et la connaissance du premier principe de la philosophie. Le moi pur survient bien dans la conscience, mais non pas dans la conscience naturelle – c'est-à-dire sur un mode objectif –, puisqu'il ne survient qu'en conséquence d'un acte de réflexion libre par lequel le moi, mettant l'être ou l'objectivité entre parenthèses, ne considère plus que son activité de pensée. Néanmoins, le moi pur est accessible à la conscience commune : il n'est pas une création du philosophe. Il est vrai que celui-ci découvre dans l'acte du moi pur un *type d'« objet » nouveau*, distinct de l'objectivité statique et substantielle que contemple la conscience naturelle. Mais cet acte est déjà présent en chaque moment de vie de la conscience naturelle, et pour le faire surgir en tant que tel, il n'y a rien à *inventer*, il ne faut que *s'abstenir* de faire quelque chose (abstention qui est pourtant encore un acte, et un acte libre). Il suffit autrement dit de *retrancher* temporairement un élément de notre expérience conscientielle : « ne-pas-vivre », cesser un instant de s'abandonner au mécanisme naturel de notre conscience qui plonge constamment notre moi dans l'appréhension de l'être donné sensible, qui fait que notre activité intellectuelle, naturellement intentionnelle, se jette constamment hors d'elle-même vers le transcendant. C'est alors que l'intuition intellectuelle survient dans la conscience philosophique et peut être considérée par le philosophe en tant que telle.

C'est donc bien « son propre soi » que le philosophe commence par penser ; mais par cet acte de réflexion abstrayante, *il perd justement son caractère d'individualité*, lequel tombe, comme tout le reste de l'objectivité, sous le coup de l'abstraction. Mon moi empirique, mon corps, ne sont pas moins des « objets » que le reste : c'est pourquoi il ne faut pas seulement faire abstraction de tout être *pour* le sujet, mais encore (ce qui est plus difficile) de tout être *du* sujet :

---

<sup>1</sup> « Dans sa démarche, le théoricien de la science ignore tout de l'expérience et n'y jette pas un regard. » (*Ibid.*, SW I, 446 ; OCPP p. 262)

<sup>2</sup> « Der Weg des Idealismus geht, (...) von einem im Bewusstsein, aber nur zufolge eines freien Denkacts, Vorkommenden zu der gesamten Erfahrung. » (EE, SW I, 448 ; OCPP (trad. modif.) p. 263.)

« or s'il est fait abstraction de tout être du sujet et de tout être pour le sujet, il ne lui reste plus rien d'autre qu'un *agir* : le moi est, particulièrement dans sa relation à l'être, *l'agissant*. »<sup>1</sup>

Ainsi, lorsque, dans sa première réflexion, le philosophe prend pour objet son propre moi empirique, ce dernier se trouve, en tant qu'il est un *être*, expulsé par l'abstraction, et fait place à sa propre *Grundlage* invisible : la raison, le moi *absolu* qui n'est qu'un pur acte encore *impersonnel* d'auto-position (*Vernunft, Ichheit*). Ainsi, on peut dire que le philosophe de la WL est un « penser abstrait », mais en un sens actif : c'est un penser qui *fait* abstraction de tout ce dont on peut faire abstraction, qui met entre parenthèses tout ce qui peut l'être. En posant la question *Comment un être est-il pour nous possible ?* la doctrine de la science ne *nie* pas le concept de l'être : elle suspend simplement la validité de la thèse naturelle, c'est-à-dire qu'elle n'affirme plus rien à l'égard de l'être (elle ne le pense ni positivement, ni négativement).<sup>2</sup> Au point de vue son existence factuelle (commencement subjectif du philosophe), la possibilité de la pensée abstraite qui se déploie en philosophie (*et ainsi la possibilité de la « réduction », de l'accès au transcendantal*) est conditionnée par l'existence concrète de la conscience. Et ce que Fichte dit dans le *Système de l'éthique* au sujet de la construction du concept de liberté (élaborée aux §1-3 de l'ouvrage) vaut tout aussi bien pour n'importe quel concept philosophique et en particulier pour la construction de son premier concept, celui du moi absolu :

« Une chose est la pensée abstraite en philosophie (*das abstrakte Denken in der Philosophie*), pensée dont la possibilité est elle-même conditionnée par l'expérience antérieure (nous ne commençons pas notre vie par l'activité spéculative, mais nous la commençons précisément par la vie elle-même), autre chose est la pensée originaire et déterminée (*das ursprüngliche und bestimmte Denken*) qui est celle du point de vue de l'expérience. Le concept de la liberté, tel que nous l'avons obtenu plus haut, s'est formé pour nous par abstraction, par analyse, mais il nous aurait été impossible de mener à bien sa formation si nous ne l'avions pas déjà possédé auparavant, comme *donné et trouvé* en son temps. »<sup>3</sup>

*Fichte face à la critique hégélienne du commencement.* Nous sommes à présent en mesure de rétablir la position propre de Fichte par rapport à la critique de Hegel que nous avons soulevée plus haut. D'une part Hegel critiquait le commencement immédiat par l'intuition intellectuelle comme un commencement dogmatique et injustifié pour la conscience commune, exigeant sans raison un anéantissement de son être. D'autre part, Hegel

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 457 ; OCPP (trad. modif.) p. 268 (nous soulignons).

<sup>2</sup> Cf. ZE, SW I, 456 ; OCPP p. 267.

<sup>3</sup> SL, §4, SW IV, 78 ; trad. fr. p. 79.



rappelait qu'un tel commencement immédiat est aussi médiat, c'est-à-dire qu'il suppose un opposé, et que pour cette raison le commencement ne doit pas être confondu avec le tout de la science philosophique. Or nous avons vu

*Premièrement*, que le commencement subjectif du philosophe, exprimé dans le postulat (« Pense-toi ») que le théoricien de la science adresse à son disciple, n'exige pas pour Fichte une abolition immédiate et radicale de la conscience naturelle ; il n'est *pas encore* ce « monde à l'envers » de la spéculation, ce « lointain au-delà dans lequel elle [la conscience naturelle] ne se possède plus soi-même »<sup>1</sup>. On ne peut donc pas dire que la doctrine de la science demande d'emblée à la conscience naturelle de « marcher sur la tête » pour penser le moi absolu, ni qu'elle lui fait subir une « violence (...) à laquelle elle n'est pas préparée » (*ibid.*). Au contraire, la WL demande au sujet philosophant de *réfléchir à quelque chose qu'il possède naturellement*, qu'il met en œuvre et pratique sans cesse dans la vie, elle propose au moi de *s'approprier* un acte si familier qu'il le connaît pour ainsi dire sans le connaître. En définitive, lorsque Hegel dénonce « cet enthousiasme qui, comme un coup de pistolet, commence immédiatement avec le savoir absolu et se débarrasse des positions différentes en déclarant qu'il n'en veut rien savoir » (*ibid.*, GW IX, 24 ; trad. fr. p. 25), il ne peut s'agir du savoir absolu par lequel débute la doctrine de la science : car celui-ci est vraiment trop pauvre et trop peu de choses pour avoir quelque chose de commun avec le savoir absolu schellingien auquel songe Hegel, cet « abîme sacré duquel tout sort et dans lequel tout retourne, par rapport auquel l'essence est forme et la forme essence »<sup>2</sup>. Certes, se penser soi-même en tant que tel suppose que le sujet produise de lui-même, librement, une certaine réflexion ; il faut qu'il se décide à penser le penser, et la philosophie ne peut ni contraindre ni « prouver » cette décision. En ce sens, il y a bien si l'on veut quelque chose d'indémontrable au commencement de la philosophie (quoique, comme on le verra dans le paragraphe suivant, Fichte et Hegel ne s'accordent pas sur la nature de cet indémontrabilité).

Mais que le philosophe débute par une telle décision libre ne peut constituer un point d'opposition entre Hegel et Fichte, car Hegel n'a jamais contesté le besoin d'un tel commencement, lui qui affirmait que « c'est l'acte libre de la pensée que de se placer au point de vue où elle est pour elle-même et en cela *se crée et se donne elle-même son ob-jet.* »<sup>3</sup> L'important est de comprendre que pour Fichte, cette exigence de réflexion libre demeure en

---

<sup>1</sup> Hegel, Ph. e., Préf., GW IX, 23 ; trad. fr. p. 24.

<sup>2</sup> Schelling, *Bruno*, trad. fr. p. 89.

<sup>3</sup> Hegel, Enc. I (1827-1830), Introd., §17, GW XX, 59 ; trad. fr. p. 183.

droit actualisable et *compréhensible* par le moi naturel (même si elle n'est pas *effectivement comprise* par chacun), car elle concerne un « objet » familier, toujours déjà présent en elle, à savoir ce qui fait de sa vie pratique même la plus triviale une *vie*, c'est-à-dire une vie *spirituelle* : **Je** (le moi empirique) ne peut pas même lever la main ou faire un pas sans l'intuition intellectuelle de ma conscience de soi (sans la conscience immédiate de soi = moi pur).<sup>1</sup> En ce sens, l'accès à la conscience conceptuelle (philosophique) de l'intuition intellectuelle ne suppose pas chez Fichte une coupure aussi radicale que celle que revendique à la même époque Schelling, affirmant qu'il faut « trancher net l'accès à [la philosophie] et l'isoler par tous les côtés du savoir commun de façon qu'aucun chemin ni aucun sentier ne puisse mener de lui à elle. »<sup>2</sup>

*Deuxièmement*, nous avons vu l'écart qu'il y a entre la conception schellingienne de l'identité absolue – cet « Un, qui n'est ni l'un ni l'autre de tous les opposés » et dans lequel on peut reconnaître « le père éternel et invisible de toutes choses, qui, sans jamais sortir lui-même de son éternité, comprend le fini et l'infini dans un seul et même acte de connaissance divine »<sup>3</sup> – et les développements de Fichte selon lesquels tout enfant qui a cessé de parler de soi à la troisième personne est capable de comprendre le concept du moi absolu. Le savoir absolu auquel, dans le système de l'Identité, le philosophe se hisse d'emblée par intuition intellectuelle, contient beaucoup plus que le savoir absolu fichtéen qui n'est d'abord, nous l'avons vu, qu'une abstraction incomplète et indéterminée. Pour Fichte, le premier concept du moi absolu n'est rien d'achevé ni de parfait, et dans ses notes de lectures sur la *Darstellung* de Schelling, Fichte exprime d'emblée son désaccord avec une identité absolue où tout semble actualisé dès le départ, de sorte que plus aucun développement n'est possible à partir d'elle. Selon Fichte au contraire, « le commencement ne peut être que le plus indéterminé, le moins fini, parce que sinon nous n'aurions absolument aucune raison de progresser à partir de lui et de le déterminer plus précisément en continuant de penser. »<sup>4</sup> Fichte souligne la différence essentielle qui existe entre le moi comme intuition intellectuelle dont *part* la doctrine de la science et le moi comme idée avec lequel elle *s'achève* et demande à ce qu'on ne confonde

---

<sup>1</sup> « On peut toutefois montrer à chacun, dans l'expérience qu'il reconnaît être sienne, que cette intuition intellectuelle intervient en tous les moments de sa conscience. *Je* ne puis faire un pas, lever la main ou le pied, sans [posséder] en ces actes l'intuition intellectuelle de ma conscience de soi. C'est par cette intuition seule que je sais que *je* le fais (...). En elle est la source de la vie et sans elle, il n'est que mort. » (ZE, SW I, 463 ; OCPP p. 272)

<sup>2</sup> Schelling, *Fernere Darstellungen*, SW IV, 362.

<sup>3</sup> Schelling, *Bruno*, trad. fr. p. 82. Si le père est l'unité du fini et de l'infini, l'infini est l'esprit et le fini « un dieu souffrant et soumis aux conditions du temps » (*ibid.*).

<sup>4</sup> Fichte, *Zur Darstellung...*, GA II, 5, 487 ; trad. fr. p. 173.

pas ces deux concepts.<sup>1</sup> Le point commun est que dans les deux cas, le moi n'est pas considéré en tant qu'individu. Mais le moi comme intuition intellectuelle (le concept du moi absolu) est *formel* : il ne contient que « la forme de l'égoïté, l'agir qui retourne en soi (*das in sich zurückgehende Handeln*) »<sup>2</sup>. Et Fichte ajoute – ce qui est essentiel – que

« le moi n'existe dans cette figure que *pour le philosophe* »<sup>3</sup>,

et que c'est en saisissant le moi ainsi, dans cette forme abstraite et artificielle, que l'on s'élève à la philosophie. Au commencement le moi apparaît donc contradictoirement comme un en-soi, comme un absolu substantiel, donc affecté d'une opposition, puisque lui, le Pour-soi absolu (il est le pur acte du retournement sur soi), *n'a pas pour lui-même son être pour soi* : c'est le philosophe – *qui est lui-même un moi* – qui le pose et le détermine comme tel *de l'extérieur*. *C'est cette contradiction qui enclenchera le processus de construction et sera le moteur de l'auto-développement du moi observé*. Et ce processus aboutira finalement au moi en tant qu'*Idée*, qui existe cette fois originairement « *pour le moi lui-même que le philosophe observe* »<sup>4</sup>.

**§20** – *La justification du premier acte libre du philosophe (justification du passage de la conscience naturelle au point de vue du savoir transcendantal)*

Comme chez Hegel mais selon une autre modalité, le commencement subjectif du philosopher, l'acte de réflexion libre par lequel le sujet se prend lui-même pour objet, trouve chez Fichte sa justification à la *fin* du système, lorsque l'ultime développement de l'objet de la philosophie (le moi absolu ou le « savoir auto-constructeur et génétique » observé par le philosophe, selon les termes de 1804) reproduit de lui-même objectivement et sans notre intervention, notre propre pensée de départ, en posant *de lui-même* le concept (ou plutôt, nous l'avons vu, l'*idée*) du moi absolu – pensée qui était au départ l'apanage du seul moi philosophant. Par là, ce qui apparaissait au sujet qui commence à philosopher comme un acte de pensée gratuit et arbitraire (pourquoi faut-il commencer par se penser soi-même plutôt que par une autre pensée ?), devient *objectif*, puisque le philosophe découvre qu'un acte analogue est nécessaire à l'ultime développement du moi observé. Il nous faut citer ici un passage central de la *Grundlage*, sur lequel nous aurons à revenir plus tard pour en dégager tout le

---

<sup>1</sup> *Seconde introduction à la doctrine de la science* (1797), section 11.

<sup>2</sup> ZE, SW I, 515 ; OCPP (trad. modif.) p. 310.

<sup>3</sup> ZE, *ibid.* ; *ibid.*

<sup>4</sup> ZE, SW I, 515 ; OCPP (trad. modif.) p. 310.

sens, car il exprime remarquablement le sens de cette justification circulaire du commencement :

« Le fondement de la possibilité et de la légitimité de cette démarche se trouve en ceci : quiconque institue avec nous la présente recherche, est lui-même un moi, qui a depuis longtemps entrepris les actes qui sont ici déduits, et qui par conséquent, a depuis longtemps déjà posé un non-moi (la présente recherche doit le convaincre que ce non-moi est son propre produit). Il [le moi philosophant] a donc déjà achevé, mais de façon nécessaire, l'œuvre toute entière de la raison, et maintenant, il se détermine librement à effectuer encore une fois cette opération, et à observer ce processus, qu'il a déjà décrit lui-même [originellement, c'est-à-dire inconsciemment], sur un autre moi, qu'il place arbitrairement (*willkürlich*) au point dont il était lui-même parti et sur lequel il réalise l'expérience. *Le moi qui est l'objet de l'examen [du philosophe] parviendra à un moment lui-même au point en lequel se trouve à présent le spectateur (der Zuschauer) ; en ce point, les deux moi s'unifieront (dort werden beide sich vereinigen), et par cette unification, le procès circulaire, proposé comme tâche (der aufgegebene Kreisgang), sera achevé.* »<sup>1</sup>

Pour autant, cette objectivation finale de l'intuition intellectuelle ne transforme pas en illusion la liberté de la réflexion initiale du « Pense-toi » de l'apprenti-philosophe. En effet, ce que le philosophe découvre au terme du procès de constitution du moi, c'est que cet acte de réflexion, qui pour lui était arbitraire et subjectif, n'est pour le moi observé qu'*hypothétiquement nécessaire*. Ce concept de nécessité hypothétique, d'origine leibnizienne, joue un rôle capital dans la conception fichtéenne de l'histoire et plus généralement du développement, par les êtres raisonnables finis, de l'essence commune qu'ils ont en partage : c'est un acte qu'il *faut* que le moi accomplisse, s'il doit se poser entièrement en tant que moi, c'est-à-dire réaliser son essence. Mais rien ne le *contraint* à atteindre ce plein

---

<sup>1</sup> GWL, §7, SW I, 290-291 ; OCPP (trad. lég. modif.) p. 153 (nous soulignons). En voulant exposer le *système* de l'idéalisme transcendantal, Schelling a retrouvé ce problème fichtéen de la validité objective de l'intuition intellectuelle par laquelle débute le philosophe. Tandis que Fichte demandait en 1797 « comment le philosophe peut assurer à cet acte qui n'est que subjectif son objectivité, comment il peut affirmer comme originaire ce qui n'est manifestement qu'empirique et produit dans le temps (dans le temps même où le philosophe se décide à philosopher » (ZE, SW I, 460 ; OCPP p. 270), Schelling pose en 1800 une question similaire dans le chapitre III du *Système* : « d'où le philosophe sait-il que cet acte second, arbitraire, est identique à l'acte originaire et absolument libre ? (...) d'où le philosophe sait-il que cet acte qui tombe au milieu de la série temporelle correspond à cet acte qui tombe de dehors de tout temps et par lequel seulement tout temps est constitué ? » (SIT, SW III, 396 ; trad. fr. p. 56-57) Mais pour Schelling, à la différence de Fichte, c'est *l'art* qui donne à voir objectivement l'identité du subjectif et de l'objectif : « ce que l'intuition intellectuelle est pour le philosophe, l'intuition esthétique l'est pour son objet. La première, puisqu'elle n'est nécessaire qu'en vue de la direction particulière prise par l'esprit dans la philosophie, ne se présente absolument pas dans la conscience commune ; la seconde, puisqu'elle n'est rien d'autre que l'intuition intellectuelle devenu universellement valable et objective, peut du moins se présenter dans toute conscience. C'est ce qui explique également que et pourquoi la philosophie comme philosophie ne peut jamais devenir universellement valable. L'objectivité absolue n'est donnée qu'à l'art et à lui seul. » (Schelling, SIT, SW III, 630 ; trad. fr. p. 261) Cela montre d'une part à quel point Schelling (comme Hegel) a lu Fichte de près, sans pourtant jamais accepter ses solutions, et d'autre part que la problématique du *système* comme forme de la connaissance scientifique absolue et retour circulaire au commencement pour en lever l'apparence d'arbitraire subjectif, c'est-à-dire de présupposition, est commune aux trois penseurs de l'idéalisme allemand. Sur la structure systématique du *Système* de 1800 et le rôle qu'y joue l'art, cf. E. Cattin, *Transformations de la métaphysique*, p. 121-139 et partic. p. 132-135.

développement de son essence, sans quoi tout le procès de développement du moi se transformerait en une série mécanique nécessaire :

« une série naturelle est continue, chacun de ses termes donne et produit (*wirkt*) tout ce dont il est capable. Une série constituée de déterminations de la liberté consiste en sauts (*aus Sprüngen*) et avance pour ainsi dire par saccades »<sup>1</sup>.

Elle est, pour le dire autrement, à la fois quelque chose de continu et de discontinu. Continu au sens où tous les termes de la série peuvent être logiquement enchaînés et prédéterminés ; discontinu au sens où le *passage* d'un terme à l'autre (d'un étage de conscience du moi au suivant) dépend de la liberté et ne peut pas être déduit : « il n'y a pas de lois dont résulteraient de libres autodéterminations et qui permettraient de les prévoir » (*ibid.*).

Là est la différence avec Hegel. Hegel reconnaît lui aussi que le commencement du philosophe ne peut se faire sans une « présupposition subjective », c'est-à-dire qu'elle doit commencer, comme les autres sciences, en faisant d'un objet particulier l'objet de sa pensée (« tout comme c'est ailleurs l'espace, le nombre, etc., ici c'est la pensée » elle-même qui est prise pour objet<sup>2</sup>). Mais cette contingence n'est chez Hegel qu'une *apparence*, qui est supprimée à la fin du système. Car lorsque le commencement se manifeste comme le résultat ultime de la science, « la philosophie se montre comme un cercle revenant sur lui-même, qui n'a aucun commencement au sens des autres sciences, *de telle sorte que le commencement est seulement une relation au sujet, en tant que celui-ci veut se décider à philosopher, mais non à la science comme telle.* »<sup>3</sup> Par rapport à Fichte, il y a là une différence : à la « fin » (pour le sujet) du système de la science, nous comprenons que celui-ci n'a en réalité ni commencement ni fin, car Hegel ne fait pas fond comme Fichte sur la liberté pratique du sujet. Pour Fichte, la décision de philosopher est inséparable de l'accomplissement moral du moi : non pas au sens où il faudrait être philosophe pour agir moralement, mais en ce sens que la conscience philosophique de l'intuition intellectuelle n'est possible que pour l'homme travaillé par le *Trieb* de l'autonomie éthique. Cette liberté, pour Fichte, n'est pas illusoire ; elle est même l'unique point fixe sur la base duquel le savoir peut recevoir une réalité. Mais le système de la science (la WL) veut rendre cette liberté *intelligible*, c'est-à-dire montrer qu'elle est fondée dans la raison et appartient à l'époque de son achèvement (la cinquième époque, dans le *Caractère de l'époque actuelle*). Par là, cette justification finale du commencement subjectif révèle chez Fichte le sens moral de ce dernier : la capacité de

---

<sup>1</sup> SL, §10, SW IV, 134 ; trad. fr. (modif.) p. 129.

<sup>2</sup> Hegel, Enc. I, Introd. (1830), §17, GW XX, 59 ; trad. fr. p. 183.

<sup>3</sup> Hegel, Enc. I, Introd. (1830), §17, *ibid.* ; *ibid.* (nous soulignons).

réfléchir sur soi, de prendre son penser pur pour objet de son penser, apparaît comme étroitement liée à la capacité de penser la loi morale. Non seulement il faut dire que

« Ce n'est que par le medium de la loi morale que je *m'*aperçois (*nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich*). »<sup>1</sup>

Mais ce n'est pas tout. L'intuition intellectuelle que le théoricien de la science exige de celui qui veut le comprendre n'est que « la simple forme de cette intuition intellectuelle *effective* »<sup>2</sup> qui se produit originairement, sans la liberté de l'abstraction philosophique, en chaque homme qui se saisit par la pensée de la loi et de sa destination morales. L'intuition intellectuelle du commencement philosophique fait fond sur l'intuition intellectuelle réelle qui se manifeste dans la conscience morale. En explorant le lien qui existe entre l'acte de réflexion théorique du philosophe et l'acte éminemment pratique du moi moral, nous parviendrons peut-être à découvrir en quel sens l'enseignement de la doctrine de la science peut être à la fois théorique et existentiel. En nous dévoilant la structure et l'organisation de notre essence (la raison), la WL nous reconduit à notre propre nature, et tout son procès s'exprime dans la devise : « Deviens (pour toi-même) ce que tu es (en soi) ». En nous reconduisant à ce point de départ, la doctrine de la science nous permet de comprendre que le besoin théorique de philosopher, c'est-à-dire de faire retour sur soi, qui d'abord semble échoir de façon arbitraire à certains individus et non à d'autres, exprime en fait la loi pratique de l'autonomie. Par là pourra peut-être s'expliquer l'affirmation énigmatique de Fichte selon laquelle « la possibilité et la nécessité » de poser la question de la philosophie (comment un être est-il pour nous possible ?) et d'accéder ainsi à son objet, « se fondent sur la loi suprême de la raison, celle de l'autonomie (*Selbständigkeit*) (la législation pratique) »<sup>3</sup>. On comprendra alors comment Fichte peut affirmer à la fois que la doctrine de la science n'est que *théorie*, contemplation (puisque'elle ne produit aucun savoir matériel nouveau, aucun savoir réel pour la vie), et en même temps qu'elle est une *sagesse*, qui non seulement nous replonge dans la vie après nous avoir réconcilié avec elle, mais encore qui donne le *salut*.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 466 ; OCPP (trad. modif. p. 274)

<sup>2</sup> SL, SW IV, 47 ; trad. fr. p. 50.

<sup>3</sup> ZE, SW I, 456 ; OCPP (trad. modif.) p. 267.

<sup>4</sup> Selon la phrase fameuse de la lettre à Jacobi de l'été 1795 : « Nous avons commencé à philosopher par orgueil, et nous avons par là perdu notre innocence ; nous avons aperçu notre nudité, et depuis, nous philosophons par nécessité [par détresse : *aus Not*], pour trouver notre salut. » (GA III, 2, 393 – nous soulignons)

## **TROISIÈME PARTIE**

### **LE DÉVELOPPEMENT DE L'IDÉALISME PRATIQUE DANS LA DOCTRINE DE LA SCIENCE D'IÉNA**

## Chapitre I : Les origines historiques de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*

*Introduction.* La question de l'unité de la *philosophie* fichtéenne est, en raison du caractère systématique de celle-ci, suspendue à la question de l'unité de son *principe*. Si le principe de la doctrine de la science demeure en son fond identique à travers les différentes formes sous lesquelles il se présente dans les divers exposés de la doctrine de la science, alors on peut juger à tout le moins *possible* que le système soit demeuré lui aussi identique avant et après la période d'Iéna. Dans ce que l'on pourrait appeler la période d'Iéna *au sens large* (la rupture avec un « après-Iéna » passant alors en 1801-1802, avec le retentissement de la publication de la *Darstellung* de Schelling et de la *Differenz* de Hegel), on peut distinguer *trois* modes d'exposition du principe de la doctrine de la science :

Le premier, quoiqu'il n'ait été utilisé qu'une fois par Fichte, est peut-être le plus célèbre : c'est l'exposition qui est présentée dans les quelques pages qui forment le §1 de la *Grundlage* de 1794, où Fichte, partant du principe logique formel  $A=A$ , remonte à la proposition *Je suis Je*, puis à la proposition *Je suis*, et propose un concept du « sujet absolu » où être et auto-position ne font qu'un. Ce qui fait la particularité de cette exposition, c'est évidemment le lien, qui peut sembler assez énigmatique, que Fichte cherche à établir entre le principe suprême de la logique formelle et le principe suprême de la philosophie transcendantale. Fichte a-t-il voulu déduire le moi absolu du principe d'identité ? Bien des lecteurs, à commencer par Kant, dans sa « Lettre ouverte sur la doctrine de la science de Fichte », l'ont cru, mais multiples ont été leurs lectures du sens de cette déduction. S'agissait-il de déduire d'un principe logique une connaissance, voire une existence *réelle* ? Ou au contraire de dénoncer et de réfuter ce type de procédé ?

Il y a ensuite le mode d'exposition le plus souvent utilisé par Fichte à Iéna, dès 1793 (dans la *Recension de l'Énésidème*) et jusqu'en 1801 (dans le *Rapport clair comme le jour*), couramment désigné comme la *méthode de l'intuition intellectuelle*, et dont nous avons parlé dans la partie précédente. La particularité ici, c'est l'intervention active de la subjectivité : l'intuition intellectuelle est d'abord présentée comme un *retour sur soi*, une intuition par le moi philosophique de l'égoïté au fondement de sa propre subjectivité, toute objectivité, toute existence ontique, ayant été mise entre parenthèses. Les textes les plus représentatifs de ce



mode d'exposition sont le §1 de la *WL nova methodo*, ainsi que l'ensemble de la *Seconde introduction à la doctrine de la science* de 1797 et l'*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science* de 1798, demeuré inachevé, mais dont le premier chapitre que Fichte nous a laissé correspond exactement au contenu du §1 de la *Nova methodo*.

Le troisième mode d'exposition est quant à lui le moins connu et le moins commenté, alors qu'il domine l'ensemble des textes des années 1800-1802 (y compris le *Rapport clair comme le jour*, dont la particularité est de contenir à la fois le second et le troisième mode d'exposition). On le rencontre dans le §1 de la *WL 1801-1802*, dans la *Réponse à Reinhold* de 1801, dans la 3<sup>e</sup> Leçon du *Rapport clair comme le jour* (l'un des textes les plus précieux à ce sujet), mais aussi dans le manuscrit préparatoire de 1800 intitulé *Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre*<sup>1</sup>, exposé inachevé dont la méthode se trouve à la croisée de la *WL nova methodo* et de la *WL 1801-1802*. La spécificité de ce mode d'exposition, c'est de faire appel à son commencement à l'expérience d'un savoir scientifique particulier (en l'occurrence géométrique, puisqu'il s'agit à chaque fois d'analyser le savoir à l'œuvre dans la construction d'un triangle) et à remonter à partir de lui au concept de la raison absolue. Ici, il n'est plus question au commencement d'un retour sur soi du sujet philosophant, le philosophe n'enjoint plus son disciple de « rentrer en lui-même », mais il faut analyser un savoir apodictique particulier donné. Fichte parvient également par cette voie à un principe qu'il nomme « intuition intellectuelle », mais la définition qu'il en donne est bien différente de celle du second mode, car étrangement, celle-ci ne contient plus de référence au moi (alors que dans le mode d'exposition précédent, l'intuition intellectuelle était définie comme un « *Zurückgehen des Ich in sich selbst* ») : elle ne désigne plus que « l'itérabilité infinie » (*Wiederholbarkeit ins Unendliche*) d'un acte cognitif qui permet de « poser l'absolue totalité dans le particulier »<sup>2</sup>, et qui est ainsi le fondement de toute certitude et toute connaissance scientifique. L'accent mis sur le fait que le principe de la WL doit fonder la connaissance *scientifique* ou *apodictique* (puisque pour Fichte, les deux termes sont quasiment synonymes) est caractéristique de ces textes.

Notre objectif dans ce chapitre est de donner une présentation unifiée de ces trois modes d'exposition en prenant pour appui le premier d'entre eux, celui de la *Grundlage*. Ce sera alors déjà un large pan (1793-1802) de l'œuvre fichtéenne qui manifestera sa cohérence et viendra vérifier l'avertissement que Fichte formulait dès 1795 sur la nécessaire variabilité

---

<sup>1</sup> « Zur neuen Bearbeitung der W.L. », GA II, 5, p. 331-350 (v. en partic. les p. 335-339).

<sup>2</sup> *Antwortsschreiben...*, SW II, 507.

formelle des exposés de la doctrine de la science, au moment où il venait d'achever la publication de la *Grundlage* : le contenu de la WL « peut être exprimé de façon infiniment variée, et il ne faut surtout pas attendre de moi que le premier mode d'exposition choisi (*die zuerst gewählte Darstellungsart*) soit définitif. »<sup>1</sup>

## §21 – Trois jugements sur la Grundlage

L'importance du §1 de la *Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre* tient à une raison historique simple : c'est, avec le chapitre I de l'*Essai d'une nouvelle présentation*, demeuré inachevé, le seul exposé « scientifique » (au sens où Fichte oppose l'exposé « scientifique » et l'exposé « populaire ») du principe de la doctrine de la science publié par Fichte lui-même, puisque la *Grundlage* est elle-même le seul exposé de la WL que Fichte ait jamais publié. On conçoit donc l'importance de ce texte pour la réception historique de la philosophie fichtéenne. Ainsi Hegel, dans le chapitre de son *Histoire de la philosophie* consacré à Fichte, distingue-t-il soigneusement ses écrits populaires des textes scientifiques et déclare ne vouloir prendre en considération que ces derniers pour apprécier justement la valeur de sa philosophie. Dans les faits, Hegel a bien tenu compte de la *Seconde introduction* de 1797, laquelle ne peut toutefois pas être considérée comme un écrit populaire, puisqu'elle s'adresse explicitement à des philosophes qui possèdent déjà un système. Ce texte court et extrêmement dense<sup>2</sup> a suscité bien des jugements. Nous en examinerons trois : celui du public philosophique, contemporain de Fichte d'abord mais aussi plus récent ; celui de Hegel ensuite, celui de Fichte lui-même enfin.

*Le jugement des contemporains de Fichte.* Le jugement du public des écrivains et recenseurs contemporains de Fichte, philosophes parfois peu au fait des débats complexes qui agitaient depuis quelques années les post-kantiens autour du sens et des faiblesses supposées de la philosophie transcendantale de Kant, est presque unanime : ils estiment le texte de Fichte obscur voire inintelligible, et concluent généralement qu'en absolutisant le moi, Fichte a voulu déifier l'individu et substituer l'homme à Dieu.<sup>3</sup> L'assimilation du statut de principe

---

<sup>1</sup> Lettre de Fichte à Reinhold du 2 juillet 1795, GA III, 2, 343.

<sup>2</sup> Le §1 de la *Grundlage* tient en dix pages dans l'édition des S.W. (SW I, 91-101), et si l'on ne considère que la partie strictement démonstrative qui établit l'être et la nature du moi absolu, le texte fait à peine six pages (p. 92-98).

<sup>3</sup> Parmi ces écrivains justement oubliés, on trouve C. Christian Ehrhard Schmid, Sommer ou encore Nicolai et même Baggesen. Sur la première réception de la *Grundlage* en Allemagne, on lira X. Léon, *Fichte et son temps*, T. I, p. 399-415.

du moi absolu à une forme d'égoïsme (« M. l'égoïste et son moi », ainsi que Sommer appelait Fichte) était courante et publique dès 1795. Ch. Asmuth a parfaitement exprimé l'enjeu théologico-politique de cette compréhension du « moi absolu » de la *Grundlage* (songeons aux deux coups d'éclat qui marquent l'arrivée puis le départ de Fichte à Iéna : la défense de la Révolution française dans les *Considérations*, qui lui vaut en 1793 la réputation sulfureuse de « jacobin », et l'accusation d'athéisme qui lui coûte son poste de professeur en 1799) : « Depuis la parution de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* en 1794/1795, Fichte passe pour le philosophe du moi ; dans l'opinion du public cultivé la doctrine de la science était – et est peut-être encore aujourd'hui – une philosophie du moi (*Ich-Philosophie*). De là l'extrême virulence des réactions qu'elle a suscitées, réactions qui reposaient sur de nombreuses estimations fausses, sur bien des malentendus potentiels – et sur la polysémie du mot *moi*. Le moi, le moi absolu surtout, a été compris comme une absolutisation du soi personnel, comme un distillat de l'*ego* de Fichte lui-même, avec lequel personne ne voulait être confondu. Plus lourde encore de conséquences concrètes était l'opinion selon laquelle le moi absolu et Dieu étaient deux principes exclusifs l'un de l'autre et qu'ils donnaient lieu à deux philosophies ou visions du monde tout aussi exclusives : la première, celle qui fait du moi humain et de sa liberté le principe du monde, étant source de révolution, la seconde, celle qui fait de Dieu le principe du monde, étant source d'ordre et de hiérarchie fondée en Dieu. On fit de Fichte et de sa doctrine de la science les initiateurs de la première vision du monde. »<sup>1</sup> Il est vrai que certains passages du §1 ne pouvaient pas ne pas résonner étrangement aux oreilles religieuses du public de ce temps, notamment le final de l'argumentation, où Fichte qualifie le Moi absolu de façon singulièrement semblable à la manière dont Dieu se nomme devant Moïse dans l'*Exode* III, 14.<sup>2</sup> Mais le plus notable, dans les jugements portés par les contemporains sur le §1 de la *Grundlage*, est le sentiment d'inintelligibilité ou d'obscurité presque totale suscité par le cœur du texte (à savoir le raisonnement, numéroté en 10 points, par lequel Fichte établit le moi absolu comme principe de tout savoir). Ce sentiment s'est transmis jusqu'à nous et l'éloignement historique fait que ce texte nous est peut-être aujourd'hui plus que jamais opaque. Auguste Valensin, le traducteur du *Rapport clair comme le jour*, parle ainsi d'une « déduction extrêmement bizarre, d'allure paradoxale et d'aspect sophistique »<sup>3</sup> A. Philonenko, traducteur de la *Grundlage*, parlait de « la difficulté presque insurmontable de l'ouvrage » et ajoutait justement que « le

---

<sup>1</sup> Ch. Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen*, p. 153-154.

<sup>2</sup> A l'*ego sum qui sum* divin, répond le « Ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin was ich bin » du point 10 du §1 de la *Grundlage*.

<sup>3</sup> Cf. l'édition française du *Rapport clair comme le jour*, Vrin p. 110.

sentiment qu'un lecteur peut retirer de sa première lecture des "Principes" est un sentiment d'étonnement. Bien des pages de cet ouvrage peuvent paraître dénuées de signification et il est malaisé au premier abord de pénétrer ce que Fichte tente d'exposer »<sup>1</sup> – et même tout simplement, ajouterions-nous, de comprendre *de quoi* il parle... L'obscurité du §1 conduisit Philonenko à faire l'hypothèse que Fichte aurait secrètement – ou du moins, sans en avertir au préalable son lecteur – choisi de conduire ce raisonnement en « partant d'une construction dialectique pour s'élever pas à pas jusqu'à la compréhension claire du moi. », nous faisant ainsi, selon un mot de Fichte, « assister à la naissance de la vérité se dégageant sous nos yeux d'un monde plein d'erreur. »<sup>2</sup> Fichte serait parti dans le §1 de l'erreur (de la *faute*, même) la plus grave, à savoir la réification et l'absolutisation du moi, pour la déconstruire dialectiquement dans le reste de l'ouvrage. Mais afin de séparer les bons lecteurs des réalistes incurables, il se serait avancé masqué. La définition du moi absolu comme *omnitudo realitatis* et comme *causa sui*, que l'on peut tirer de certains passages du §1, serait selon Philonenko l'illusion initiale du dogmatisme qui hypostasie le sujet, illusion par laquelle la doctrine de la science ne débute que pour mieux la détruire. De manière générale, et quelle que soit l'interprétation du « moi absolu » retenue, chaque interprète pressent et affirme que le §1 contient une intuition fondamentale pour la compréhension de la philosophie de Fichte, et sans doute même son *ursprüngliche Einsicht*. Chaque lecteur y va de son interprétation de cette « intuition originelle » que contient le §1, mais ce qui est frappant, c'est que l'on ne trouve quasiment aucune explication suivie et détaillée du texte lui-même, alors même que le raisonnement de Fichte, comprenant deux parties, chacune composées de cinq moments (points 1 à 5, points 6 à 10), est construit selon un schéma extrêmement rigoureux et précis.<sup>3</sup>

*Le jugement de Hegel dans la « Differenzschrift » et dans « l'Histoire de la philosophie ».* Ce jugement est indissociable d'une lecture d'ensemble des trois principes de la *Grundlage* (§1-3). L'insuffisance du premier principe se manifeste selon Hegel dans son incapacité à engendrer *de lui-même* et à partir de lui-même un passage au second principe. Tout tient dans la contradiction suivante : « Le grand mérite de la philosophie fichtéenne, son importance, c'est d'avoir affirmé que la philosophie doit être une science à partir d'un principe suprême d'où toutes les déterminations sont nécessairement déduites. Ce qu'il y a ici

---

<sup>1</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 113.

<sup>2</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 131.

<sup>3</sup> Mentionnons cependant les commentaires de W. Janke, *Fichte, Sein und Reflexion*, p. 84-94, et de H. Ryue, « Die Differenz zwischen "Ich bin" und "Ich bin Ich" », *Fichte-Studien* 10, p. 143-156. Malgré des aperçus importants, ces deux textes ne nous semblent pas avoir réussi à dégager le mouvement d'ensemble du raisonnement du §1.

de grand, c'est l'unité du principe et la tentative de développer à partir de là de manière scientifiquement conséquente le contenu entier de la conscience (...). »<sup>1</sup> Or malgré cette juste ambition, l'immanence du premier principe est brisée dès le §2, où Fichte admet sans preuve et surtout *sans déduction à partir du §1*, un second principe qui dans sa forme (le négatif, la négation) est aussi tout aussi absolu et indéductible que le premier : « Cette deuxième proposition (...) est elle aussi absolue, comme la première ; par un côté elle est certes conditionnée par la première en ce sens que le non-moi est reçu en moi, que je me l'oppose, qu'il est un autre que moi ; mais le négatif en lui est quelque chose d'absolu. »<sup>2</sup> De sorte qu'après un commencement prometteur, on se retrouve ici en face du « même dualisme que chez Kant, bien que ce soient seulement deux actes du moi, et bien que nous demeurions entièrement dans le moi. (...) Cette première énonciation des trois principes supprime déjà l'immanence scientifique. » (*Ibid.*, trad. fr. p. 1985) Hegel pose ainsi une question centrale pour toute l'interprétation de la *Grundlage* : quel est le statut méthodique des §1-3 par rapport au reste de l'ouvrage ?

On ne peut en effet qu'être frappé, en lisant ces paragraphes, par le fait que Fichte semble ne pas respecter la méthode qu'il a élaborée à la même époque. D'après celle-ci, une fois le moi absolu institué – ce qui suppose l'intervention active de la réflexion abstrayante du philosophe, qui effectue, pour penser le moi comme absolu, « l'unique acte de l'arbitre qui lui est permis » – ce dernier est censé se développer et se construire intégralement *de lui-même*, sans l'aide du moi philosophant – ce dernier devant alors borner sa participation à un rôle neutre d'observation du processus d'auto-construction de la conscience de soi. Le début de la *Seconde introduction* de 1797, de même que la *Réponse à Schmid* (contemporaine de la *Grundlage*) sont sur ce point très clairs : la WL toute entière ne doit être rien d'autre qu'une « analyse complète (*vollständige Analyse*) »<sup>3</sup> du moi absolu, de sorte qu'une fois en possession de ce premier concept, le philosophe n'a besoin de *rien d'autre* pour enclencher le processus d'auto-construction du savoir. C'est ce souci d'immanence qui explique qu'en 1801, dans ses notes de lectures sur la *Darstellung* de Schelling, Fichte critique avec virulence l'impasse dans laquelle Schelling s'enferme selon lui dès le début de son exposé, en définissant la raison absolue comme indifférence totale du subjectif et de l'objectif : « Par cet éclaircissement [ou définition : *Erklärung*], la raison est intégralement déterminée et en soi achevée, c'est-à-dire morte ; et l'auteur peut bien à présent répéter et paraphraser à volonté sa

<sup>1</sup> Hegel, *Histoire de la philosophie*, trad. fr. p. 1979.

<sup>2</sup> Hegel, *Histoire de la philosophie*, trad. fr. p. 1984.

<sup>3</sup> *Vergleichung*, SW II, 443.

proposition, mais jamais trouver le moyen, de façon correcte et conséquente, de *passer de celle-ci à ses déterminations ultérieures*. »<sup>1</sup> Or c'est précisément la même critique que l'on pourrait adresser (et que Hegel adresse) à l'exposé du §1 de la *Grundlage* ! Car dans ce texte, tout se passe comme si le philosophe, parvenu au moyen d'une réflexion qu'il institue librement à un concept de l'absolu où réalité et existence, être et auto-position, ne font plus qu'un (§1), se trouve ensuite dans l'impossibilité d'avancer une raison pour laquelle cette identité absolue aurait à sortir d'elle-même. La seule raison qui assure selon Hegel un passage au second principe, c'est *la personne du philosophe* qui pilote *de l'extérieur* toute l'opération ; c'est lui qui, procédant de façon finaliste en ayant présent à l'esprit le point d'arrivée qui doit être atteint (la conscience effective, représentative, qui suppose l'opposition d'un objet, d'un monde), a *besoin* d'autre chose que de cette identité absolue pour constituer une conscience réelle. C'est donc le philosophe qui pose à nouveaux frais un second principe absolu distinct du premier (l'opposition, le non-moi) pour enclencher le processus de conscientisation. En effet, si le moi de départ est pensé comme un être absolu, achevé et complet en lui-même, il n'y a aucune raison qu'il sorte de lui-même et progresse vers d'autres déterminations : « Le moi absolu est absolument identique à lui-même (...) ; il n'y a donc en lui rien à distinguer, aucun divers. »<sup>2</sup> Et de fait, le §2 de la *Grundlage*, au lieu de montrer comment le non-moi peut être posé à partir de la position du moi absolu, débute par un nouvel élan, sans aucun rapport avec le principe établi dans le §1 : Fichte y déclare simplement qu'il faut partir d'un autre fait de la conscience empirique (qui sera le principe de contradiction, -  $A \neq A$ ) et lui appliquer le même traitement qu'à la proposition  $A=A$ .<sup>3</sup>

Mais pourquoi faut-il un deuxième principe, et surtout pourquoi ce second principe n'est-il pas déductible du premier si celui-ci doit être le fondement de *tout* savoir ? Le problème, remarquons-le bien, ne se rencontre *que pour le passage du §1 au §2* : car une fois l'opposition absolue du non-moi admise, la nécessité d'une synthèse (§3) se laisse parfaitement déduire du premier principe. Ce qui apparaît en revanche inexpliqué, c'est le motif qui autorise le philosophe à ajouter un second principe absolu au premier. Or loin de ce résoudre, ce manquement de départ à l'exigence méthodique d'une construction entièrement *immanente* de la conscience, affecte selon Hegel *toute la Grundlage* : ce qui, dans le §2, était

<sup>1</sup> Fichte, *Zur Darstellung...*, GA II, 5, 487 ; trad. fr. p. 173 (nous soulignons).

<sup>2</sup> GWL, §5, SW I, 264 ; OCPP p. 135.

<sup>3</sup> Le §2 de la *Grundlage* s'ouvre par ces mots : « Le second principe ne peut, pas plus que le premier et pour les mêmes raisons, être déduit et prouvé. Nous partons donc, comme précédemment, d'un fait de la conscience empirique et nous lui appliquerons du même droit une méthode identique [à celle mise en œuvre dans le §1]. » (GWL, SW I, 101 ; OCPP p. 24)

un non-moi absolu, indéductible, devient dans les §4 et 5 le « choc vide », dans lequel Hegel voit le retour de la chose en soi kantienne, si bien que le dualisme, admis par Fichte au §2 avec l'admission d'un second principe absolu indéductible du moi, « ne se résout pas »<sup>1</sup>. Avec cette introduction *factuelle* de la différence, de l'opposition, dès le §2, c'est toute l'ambition de la doctrine de la science d'être une « phénoménologie » (i.e. une description de l'auto-apparition de la raison), une « philosophie réelle » (*reelle Philosophie*, par opposition à la *formular-Philosophie*), sur laquelle Fichte insiste tant, qui semble vaciller et s'écrouler. Une philosophie *réelle*, dit Fichte, est celle qui – à la différence de la philosophie formelle du dogmatique, qui prend les idées qui lui viennent à l'esprit, opérations de pensée subjectives et arbitraires, pour un objet de pensée réel et objectif –

« observe la raison dans son procédé [de construction] *originnaire et nécessaire* »<sup>2</sup>,

c'est-à-dire indépendant du moi subjectif du philosophe. D'où la célèbre distinction des « deux séries de pensée », dont Fichte dit qu'elle est la caractéristique la plus propre de la WL en tant que philosophie réelle : la série des actes et pensées du moi absolu (série réelle ou objective) doit être strictement distinguée de la série des actes et pensées du moi philosophique qui observe le développement de ce moi originnaire (série idéale ou subjective).<sup>3</sup> Or, ajoute en substance Fichte, si les actes rationnels déduits par la doctrine de la science doivent avoir une valeur *objective*, il ne faut pas que le philosophe intervienne dans le développement de la série réelle, car celle-ci prouve son objectivité justement par sa capacité à se construire intégralement elle-même en suivant ses lois immanentes, sans immixtion du sujet philosophant. Mais alors, puisque le moi absolu est atteint dès le terme du §1 de la *Grundlage*, pourquoi n'assistons-nous pas dans les paragraphes suivants à son auto-développement objectif ? Pourquoi faut-il que le philosophe intervienne de nouveau dès le §2 pour introduire un nouveau fait (le fait empirique de l'opposition, de la différence), et pour

<sup>1</sup> Hegel, *Histoire de la philosophie*, trad. fr. p. 1990. Que le « choc (*Anstoß*) », autrement dit l'existence d'un autre poser que celui du moi par lui-même, soit réaffirmé comme quelque chose d'indéductible jusque dans le §5 de la *Grundlage*, c'est ce que montre par exemple le passage suivant : « Outre le poser du moi par lui-même, il doit (*soll es*) y avoir encore un poser. *A priori*, ce n'est là qu'une simple hypothèse ; **le fait qu'un tel poser se produise** (*dass es ein solches Setzen gebe*), ne peut pas être prouvé autrement que par un fait de la conscience, et chacun doit se le prouver par ce fait, personne ne peut le démontrer à quelqu'un d'autre par des raisons (*Vernunftgründe*). » (GWL §5, SW I, 252 ; OCPP (trad. modif.) p. 127)

<sup>2</sup> GNR, SW III, 5 (note) ; trad. fr. (modif.) p. 21 (note). La première section de l'Introduction du *Droit naturel* est consacrée à la question de savoir « comment une science philosophique réelle se distingue d'une simple philosophie de formules » : « La première démarche donne des concepts sans objet, une pensée vide (*leeres Denken*) ; c'est seulement sur le second mode que le philosophe devient spectateur d'une pensée réelle de son esprit (*Zuschauer eines reellen Denkens seines Geistes*) » (GNR, *ibid.* ; *ibid.*).

<sup>3</sup> « (...) dans une doctrine de la science, des faits (*Fakta*) sont effectivement établis, et c'est par là qu'elle se distingue, en tant que système d'une pensée réelle (*als System eines reellen Denkens*), de toute philosophie formelle vide (*von aller leeren Formular-Philosophie*). » (GWL, §4, SW I, 220 ; OCPP (trad. modif.) p. 103)

lancer de son propre chef une nouvelle réflexion, au lieu de laisser le moi absolu la conduire lui-même et produire lui-même le principe d'opposition dont il a besoin pour se poser comme conscience finie ? Cette intervention, illégitime au point de vue de la méthode, n'est en outre pas isolée : elle se reproduit, nous le verrons, au début du §4 et encore au début du §5 de l'ouvrage...

L'objection de Hegel est donc capitale, car elle ne porte pas seulement sur le statut du deuxième principe, mais plus fortement encore sur la signification générale de la *méthode* mise en œuvre tout au long de la *Grundlage*. En effet, cette distinction des deux séries, que la *Grundlage* semble trahir à chaque moment de sa progression, n'est pas une attribution rétrospective des *Introductions* de 1797, elle est déjà énoncée et affirmée de façon parfaitement claire au cœur même de la *Grundlage*, dans un passage où Fichte réfléchit justement à ce qui distingue la *reelle Philosophie* de la *Formular-Philosophie*.<sup>1</sup> Si l'on écarte l'hypothèse d'une contradiction grossière (Fichte transgressant sa méthode – méthode résolument neuve et originale, qui influencera Schelling et Hegel<sup>2</sup> – au moment même où il la formule), demeure le mystère du seul exposé de la doctrine de la science publié par Fichte : comment lire la *Grundlage* de façon à lever cette contradiction apparente ? Comment comprendre l'exposé des trois principes, c'est-à-dire comment interpréter le rapport que le moi philosophant entretient dans ce texte avec le moi absolu ? Ces difficultés n'ont pas été résolues par les interprètes de Fichte : l'objection de Hegel, si puissante et surtout si *légitime*, a bien plutôt été ignorée et escamotée que réfutée par les interprètes fichtéens.<sup>3</sup>

Cette objection de Hegel s'appuie en fait sur un aspect essentiel de la dialectique hégélienne, bien connu de ses lecteurs : Hegel accorde que dans le §2 de la *Grundlage*, l'antithèse est, comme dans toute dialectique authentique, posée absolument ; mais il objecte

---

<sup>1</sup> Cf. GWL, §4, SW I, 220-222 ; OCPP p. 103-104.

<sup>2</sup> Cf. par ex. Hegel, Ph. e., Préf., trad. fr. p. 47 (« la connaissance scientifique exige qu'on s'abandonne à la vie de l'objet, (...) qu'on exprime la nécessité intérieure de cet objet ») et p. 51 (« laisser ce contenu se mouvoir suivant sa propre nature, c'est-à-dire suivant le Soi, en tant que Soi du contenu, et contempler ce mouvement. Renoncer aux incursions personnelles dans le rythme immanent du concept, ne pas y intervenir avec une sagesse arbitraire acquise ailleurs, cette abstention est elle-même un moment essentiel de l'attention concentrée sur le concept »), et Ph. e., Introd., trad. fr. p. 74 (« quand la conscience s'examine elle-même, il ne nous reste de ce point de vue que le pur acte de voir ce qui se passe »). On comparera avec fruit ces textes de Hegel avec la première section de la *Seconde introduction* de 1797, ainsi surtout qu'avec le passage cité du §4 de la *Grundlage* (SW I, 220-222).

<sup>3</sup> H. Girndt, R. Lauth, A. Philonenko (et plus récemment I. Thomas-Fogiel) mentionnent bien l'objection de Hegel, mais apparemment sans en saisir la portée, puisque leurs réponses ne répondent justement pas à la difficulté pointée par Hegel.



qu'elle ne résulte pas « *du mouvement de négation de soi de la thèse absolue* »<sup>1</sup>. C'est, pour le dire autrement, l'idée de *négativité* qui ferait défaut chez Fichte : le moi se pose absolument, puis il se nie (chacun de ces deux actes étant rendu possible par une réflexion du philosophe sur un fait de la conscience), mais, contrairement à ce qui a lieu dans la dialectique hégélienne, le moi ne se nie pas *en tant qu'il se pose*. Le développement du contenu des déterminations ultérieures du moi n'est donc pas immanent au mouvement même du premier principe.

L'étude qu'A. Philonenko fait de cette objection hégélienne dans le chapitre X de son ouvrage<sup>2</sup>, est représentative d'une forme d'aveuglement volontaire dès qu'il est question de Hegel dans les commentaires fichtéens. A. Philonenko a d'abord le mérite de reconnaître l'importance de la critique hégélienne : « quelle est donc la raison qui nous oblige à admettre qu'il doit bien y avoir un second principe ? Toute la difficulté est là. »<sup>3</sup> Et il mentionne l'interprétation hégélienne de Gueroult : « pour qui s'attache au moi absolu, à la conscience pure, (...) comment est-il possible de savoir qu'il faut aller de la conscience pure à la conscience réelle ? » Tout ce que l'on sait, c'est que le moi absolu est ce dont l'essence consiste dans l'acte de se poser comme existant : « et si de cette proposition la conscience réelle ne sort pas nécessairement, il faut bien craindre qu'elle n'en sorte jamais. »<sup>4</sup> Mais la réponse qu'il apporte à l'objection de Hegel est trop pauvre et n'en touche pas le cœur : Philonenko se contente en effet de souligner que rien, du point de vue de la méthode fichtéenne, *n'interdit* au philosophe de présupposer la proposition  $\neg A$  n'est pas  $=A$ , de l'analyser et d'en dégager le principe de l'opposition absolue.<sup>5</sup>

En définitive, le jugement de Hegel est important car il nous oblige à nous interroger sur le procédé mis en œuvre par Fichte dans les §1-3 pour établir les trois principes : pourquoi cette triplicité (qui sera abandonnée dès la *Nova methodo*, dont le mode d'exposition est de ce

---

<sup>1</sup> B. Bourgeois, *Présentation de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, in Hegel, *Enc. I*, p. 99 (nous soulignons).

<sup>2</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, chap. X, p. 159-171.

<sup>3</sup> A. Philonenko, *ibid.*, p. 160.

<sup>4</sup> A. Philonenko, *ibid.*, p. 161.

<sup>5</sup> Cf. en particulier A. Philonenko, *ibid.*, p. 162-164. « C'est donc au niveau des présuppositions, qui commandent la construction des deux premiers principes, que s'effectue le passage du moi absolu au non-moi. En fait, on passe de la proposition  $A=A$  à la proposition  $\neg A$  n'est pas  $=A$ , et le premier résultat est le moi absolu, tandis que le second est le non-moi. » (p. 162) Ou encore : « Nous ne trouvons *aucune raison* dans la construction du moi absolu *susceptible d'interdire une construction symétrique* [à celle qui part de la proposition  $A=A$ ] s'achevant dans l'affirmation du non-moi. » (p. 164, nous soulignons.) A quoi nous ajouterions pour notre part volontiers qu'on ne peut pas non plus trouver dans le §1 *la moindre raison d'effectuer* une telle construction aboutissant à l'affirmation du non-moi, si bien que l'objection hégélienne demeure intacte. Le bref exposé qu'I. Thomas-Fogiel donne de « cette célèbre critique » et la réponse qu'elle lui fait (*Critique de la représentation*, p. 99-100) ne nous paraissent guère plus convaincants, puisque le sens de la critique hégélienne est en fait éludé.

point de vue plus visiblement en accord avec les préceptes de la méthode), alors que Fichte proclame par ailleurs que le moi est le principe unique de la WL dont tout doit être déduit ? D'autre part, pourquoi partir, au début des §1 et 2, de l'examen d'un *fait*, et qui plus est d'un fait qui s'avère être une loi logique (principe d'identité, principe de non-contradiction) ? Telles sont les questions sur lesquelles nous aurons à revenir dans notre examen de la *Grundlage*.

*Le jugement de Fichte.* Quel est enfin le jugement de Fichte lui-même sur son œuvre ? D'un côté, il témoigne son insatisfaction à l'égard d'un exposé qu'il a été contraint de publier dans l'urgence et au moment même où il le professait devant ses étudiants, afin que le public savant puisse juger de sa philosophie sur pièces, et non d'après les rumeurs qui couraient sur le système de « M. l'égoïste et son Moi ». Sous le titre de l'ouvrage (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) se trouve la mention : *als Handschrift für seine Zuhörer* (pour servir de manuel à ses auditeurs). Et il ne faut pas oublier que la *Grundlage* est d'abord cela : un précis, un manuel – ce qui explique sa densité et sa concision souvent redoutables –, qui devait sembler bien plus compréhensible aux auditeurs qui disposaient des explications orales de Fichte qu'il ne l'est aux lecteurs d'aujourd'hui. Dans l'Avant-propos de la *Grundlage*, Fichte juge lui-même la présente exposition « *extrêmement imparfaite et défectueuse*. D'une part, en effet, elle a dû paraître feuille à feuille, comme il le fallait en vue de mes leçons, pour mes auditeurs, *que je pouvais aider par l'exposé oral*. D'autre part, j'ai cherché dans la mesure du possible à éviter toute terminologie rigide – puisque c'est là le moyen le plus commode pour les "lecteurs" qui lisent à la lettre d'ôter à un système son esprit et de le transformer en un squelette bien desséché. »<sup>1</sup> Cependant, deux faits montrent que Fichte était également satisfait de son premier exposé : d'abord, il s'y réfère dans toutes les autres versions de la WL, et toujours pour en valider les vues, pour souligner la pertinence des expressions employées alors. Ensuite, Fichte republie en 1801 (plusieurs mois après la parution de la *Darstellung* de Schelling) la *Grundlage* telle quelle, sans modifications, et il écrit en guise d'avertissement de cette deuxième édition : « plusieurs points décisifs sont traités dans le présent exposé *avec une précision et une clarté, que l'auteur n'espère nullement pouvoir dépasser*. Il sera nécessaire dans la nouvelle exposition de se reporter à plusieurs développements de ce genre. »<sup>2</sup> Les jugements de Fichte sur la valeur de la *Grundlage* sont donc contrastés.

---

<sup>1</sup> GWL, Avant-propos, SW I, 87 ; OCPP p. 14 (nous soulignons).

<sup>2</sup> GWL, SW I, 85 ; OCPP p. 12 (nous soulignons).

Mais le plus important est ailleurs. L'insatisfaction principale que Fichte éprouve avec le recul des années à l'égard de cette exposition rédigée et publiée en quelques mois seulement, c'est sa trop grande dépendance envers les débats qui agitaient le public philosophique allemand dans les années 1790-1793. Ce qui rend la *Grundlage* difficile à comprendre déjà pour un jeune lecteur qui la découvre dans les années 1800 – et bien plus encore aujourd'hui, on peut l'imaginer – c'est qu'elle épouse une forme, un vocabulaire et une présentation qui sont destinés à trancher des débats techniques qui dominaient le débat philosophique à l'époque de sa rédaction, mais qui sont rapidement tombés dans l'oubli. Elle est remplie – et c'est particulièrement le cas d'une part pour l'exposé des trois principes, d'autre part pour la division en « partie théorique » et « partie pratique », deux particularités de la *Grundlage* qu'on ne retrouve dans aucun autre exposé de la WL – de références *implicites* aux querelles qui opposaient alors les principaux représentants et critiques de la philosophie kantienne, Reinhold, Schulze et Maimon. Et il faut bien avouer que ces références, si elles étaient faciles à décoder en 1794 pour un lecteur averti, paraissent déjà désuètes et obscures quelques années plus tard, à un moment où Reinhold a lui-même tout à fait abandonné l'*Elementar-Philosophie* qu'il avait conçue et défendue dans les années 1789-1794. Fichte prend acte de cette faiblesse de la *Grundlage* dans une lettre à Johannsen de 1801 :

« Ma doctrine de la science imprimée porte trop de traces de l'époque à laquelle elle a été écrite et d'une manière de philosopher qu'elle suivait à cette époque. Elle est par là rendue plus obscure (*undeutlicher*) que ne doit l'être une présentation de l'idéalisme transcendantal. »<sup>1</sup>

Et Fichte ajoute que pour avoir une vue claire de cet idéalisme, il est préférable d'étudier les chapitres I et II du *Droit naturel* et du *Système de l'éthique*, qui contiennent comme nous le verrons, non pas des développements relevant des sciences particulières du droit et de l'éthique, mais des développements appartenant à la doctrine de la science fondamentale, exposés selon la méthode nouvelle de la *WL nova methodo*.<sup>2</sup> Quelles sont ces « traces de l'époque » qui selon Fichte gênent la compréhension de la *Grundlage* et la lestent d'éléments historiques qui obscurcissent l'exposé du système de la raison ? A cette question, finalement

---

<sup>1</sup> Lettre de Fichte à F. Johannsen du 31 janvier 1801, GA III, 5, 9. Cf. aussi la lettre à Reinhold du 4 juillet 1797, GA III, 3, 69 (l. 3-7).

<sup>2</sup> Les chapitres I et II du *Fondement du droit naturel* (1796) et du *Système de l'éthique* (1798) contiennent une « Déduction du principe » et une « Déduction de l'applicabilité du principe » du droit et de l'éthique ; ils sont donc extérieurs à ces sciences elles-mêmes et relèvent de la WL générale (*allgemeine Wissenschaftslehre*).

assez peu étudiée<sup>1</sup>, la réponse est pourtant claire et on verra qu'elle apporte un éclairage précieux pour comprendre non seulement le §1, mais même toute l'organisation de la *Grundlage*, avec sa division en théorie et en pratique.

Ce à quoi Fichte fait implicitement référence dans la lettre à Johannsen, c'est évidemment au débat, qui fut, dans le public kantien, l'événement central des années 1792-1793 – années au cours desquels Fichte découvre et élabore les principes de la doctrine de la science – à savoir la publication de l'*Énésidème* par Schulze, philosophe sceptique qui se réclamait de Hume.<sup>2</sup> Dans cet ouvrage paru en 1792, Schulze se proposait de défendre les droits du scepticisme contre les prétentions de la Critique, et présentait un examen détaillé de la prétention de la philosophie élémentaire de Reinhold à achever le kantisme en fournissant une philosophie « universellement valide », fondée sur un principe unique que Reinhold nommait la « proposition de conscience (*Satz des Bewusstseins*) ». L'impact considérable de l'*Énésidème* sur Fichte est bien connu, sa correspondance de l'époque en témoigne amplement :

« Énésidème, que je tiens pour l'un des produits les plus remarquables de notre époque, m'a convaincu de quelque chose que je pressentais déjà, à savoir que même après les travaux de Kant et de Reinhold, la philosophie n'est pas encore parvenue à l'état de science (*im Zustande einer Wissenschaft*) ; il a ébranlé mon propre système dans ses bases les plus profondes et m'a contraint de le reconstruire entièrement à neuf (...). »<sup>3</sup>

Et encore, dans une lettre de la même période à Heinrich Stephani :

« Avez-vous lu l'*Énésidème* ? Pendant un temps, il m'a plongé dans la confusion, il a renversé Reinhold en moi, il m'a rendu Kant suspect, et il a bouleversé de fond en comble tout mon système. (...) il me fallait donc tout rebâtir de nouveau. C'est ce que je fais depuis environ six semaines. Réjouissez-vous de la moisson : j'ai découvert un nouveau fondement, à partir duquel la philosophie entière peut très facilement être développée. Kant a en général la vraie philosophie, mais il la possède seulement dans ses résultats, non selon ses fondements (*nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen*). »

---

<sup>1</sup> Mentionnons cependant l'étude de L. Vincenti, « De la Grundlage à la Nova methodo : l'intuition intellectuelle comme fondement du système », in *Études germaniques*, janvier-mars 2001, n°1, p. 31-45 et particulièrement p. 32-35, ainsi que l'article classique de R. Lauth, « Genèse du *Fondement de toute la doctrine de la science* de Fichte à partir de ses *Méditations personnelles* sur l'Elementarphilosophie », *Archives de philosophie* 34, 1971, p. 51-79 (notamment p. 60 et p. 65-68).

<sup>2</sup> G.E. Schulze, *Aenesidemus oder die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie (Énésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold)*. Devenu professeur à Göttingen, Schulze aura dans les années 1810 pour élève Schopenhauer, sorti déçu des cours de Fichte ; il lui transmettra sa critique de la chose en soi kantienne. Schopenhauer parlera de Schulze comme de « l'adversaire le plus profond de Kant » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. fr. p. 549).

<sup>3</sup> Lettre à Flatt, novembre ou décembre 1793, GA III, 2, 18. Cf. aussi la lettre à Wloemer de novembre 1793 (GA III, 2, 14-15), pour une déclaration comparable.

Dans une lettre datée du 14 décembre 1793, Fichte indique qu'il travaille depuis peu à une recension de l'*Énésidème*<sup>1</sup> : vraisemblablement achevée en janvier, elle paraîtra dans l'*Allgemeine Literatur Zeitung* en février 1794<sup>2</sup>, quelques semaines avant la parution des trois premiers écrits fondamentaux de la période d'Iéna : les *Conférences sur la destination du savant*, l'écrit *Sur le concept de la doctrine de la science* et le *Fondement de la doctrine de la science dans son ensemble*. Cette recension est le premier manifeste de la philosophie fichtéenne, elle contient déjà, sous forme d'aperçus brefs et parfois fulgurants, tous les concepts fondamentaux qui seront développés dans la *Grundlage*, la *Réponse à Schmid* et les *Introductions* de 1797 : la critique du concept de représentation (*Vorstellung*) lorsqu'il est considéré comme principe (GA I, 2, 43), le rapport entre thèse, analyse et synthèse (*ibid.*, p. 45), l'opposition entre *Tatsache* et *Tathandlung* (p. 46), le concept de l'intuition intellectuelle (p. 48 et 57), le thème du cercle de l'esprit fini (p. 50-51 et 55), le rapport entre les principes de la logique et les principes de la philosophie transcendantale (p. 43, 53, etc.), la critique de la chose en soi et le rapport entre *Ideal-Grund* et *Real-Grund* (p. 61-62), le primat de la raison pratique, le concept d'effort (*Streben*) et la théorie de la croyance comme certitude (p. 63-67), etc. Si l'on ajoute à ce texte l'écrit *Sur le concept*, qui théorise pour la première fois la présentation du principe sous la forme d'une triplicité et la coupure en parties théorique et pratique, ainsi que les conférences privées faites par Fichte à Zürich en février 1794<sup>3</sup>, qui sont la première mouture de *Sur le concept*, nous disposerons de tous les éléments historiques nécessaires pour comprendre ce que Fichte a voulu faire dans les §1-3 de la *Grundlage*. Avant cela, il est nécessaire de reconstituer la position de Reinhold à cette époque, ou du moins ce qui, dans sa « philosophie élémentaire », avait d'abord conquis et retenu Fichte.

## §22 – L'Elementarphilosophie de Reinhold et sa réception par Fichte

*Situation de Reinhold par rapport à Fichte.* En 1792, lorsque paraît l'*Énésidème*, Reinhold est considéré par beaucoup de kantien(ne)s comme leur chef de file, celui qui a le premier découvert les défauts d'exposition les plus graves des trois *Critiques* et qui y a

<sup>1</sup> Cf. Fichte à C. G. Schütz, lettre du 14 décembre 1793, GA III, 2, 25.

<sup>2</sup> Rez. Aen., GA I, 2, p. 41-67.

<sup>3</sup> *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), Nachschrift Lavater, GA IV, 3, p. 19-41. Ce manuscrit de Lavater, auditeur de Fichte à Zürich, contient notamment un développement remarquable sur la question de la construction comme méthode de la connaissance philosophique. Fichte y discute de près la division entre connaissance mathématique et connaissance philosophique proposée par Kant dans la *Discipline de la raison pure* (GA I, 2, 32-37). Ce développement est d'autant plus précieux que Fichte ne l'a pas conservé dans la version publiée de *Sur le concept*.

remédié en montrant que les présupposés qui sont au fondement de chaque *Critique* peuvent et doivent être justifiés à l'intérieur d'une philosophie fondamentale qu'il propose d'appeler *philosophie des éléments*. Si on laisse de côté les *Lettres sur la philosophie kantienne*, parues en 1786, qui ne sont guère qu'un commentaire des enjeux moraux et religieux de la première Critique, Reinhold a déjà, en 1792, présenté trois fois les principes et la méthode de sa philosophie élémentaire : dans l'*Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation* (1789)<sup>1</sup>, dans le premier volume des *Contributions*<sup>2</sup> (1790) et surtout dans le texte intitulé *Sur le fondement du savoir philosophique*,<sup>3</sup> qui constitue sans doute la présentation la plus incisive et la plus synthétique que Reinhold ait donné de son projet philosophique. C'est sur ce texte que nous nous appuyerons surtout, le complétant chaque fois qu'il est nécessaire par des références au *Versuch* et aux *Contributions*, car ce fut pour Fichte le texte le plus important de Reinhold :

« J'ai maintes fois relu votre écrit sur le *Fondement du savoir philosophique* et je l'ai toujours tenu pour votre œuvre maîtresse. »<sup>4</sup>

Quant à l'estime en laquelle Fichte tenait la première philosophie de Reinhold, elle est également bien connue. Dans la Préface de *Sur le concept*, Fichte se déclare « convaincu qu'après l'esprit génial de Kant, aucun présent ne pouvait être offert à la philosophie qui fût supérieur à celui qui lui vint de l'esprit systématique de Reinhold ; et il croit savoir quelle place remplie d'honneurs conservera en tout cas sa Philosophie élémentaire lors des progrès ultérieurs que la philosophie doit nécessairement faire, en quelques mains qu'elle soit. »<sup>5</sup> Le compliment a certes aussi valeur de relégation : la philosophie élémentaire a fait son temps et accompli son œuvre, à la fois considérable et bornée, en montrant la nécessité d'unifier la philosophie kantienne en système commandé par un principe unique : « Vous avez, tout comme Kant, apporté à l'humanité quelque chose qui restera éternel. Lui, le fait qu'il faut partir de la recherche du sujet (*dass man von Untersuchung des Subjekts ausgehen*), vous, qu'il faut conduire cette recherche sur la base d'un principe unique. »<sup>6</sup> Derrière la symétrie apparente, le déséquilibre est en fait grand : dans le concept kantien du sujet transcendantal, toute la philosophie a son germe, tandis que la découverte de Reinhold n'est que d'ordre méthodique, et la philosophie élémentaire n'est, contrairement à ce que croit Reinhold, que le

<sup>1</sup> *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789).

<sup>2</sup> *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend* (1790).

<sup>3</sup> *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Iéna, 1791.

<sup>4</sup> Lettre de Fichte à Reinhold du 1<sup>er</sup> mars 1794, GA III, 2, 75.

<sup>5</sup> UdB, GA I, 2, 110-111 ; trad. fr. p. 20.

<sup>6</sup> Brouillon d'une lettre de Fichte à Reinhold, mars-avril 1795, GA III, 2, 282 (l. 12-14).

fondement de la partie théorique de la philosophie, fondée sur le concept de représentation.<sup>1</sup> Néanmoins, quand on sait que le fait de la représentation est le principe de la philosophie élémentaire, que le §4 de la *Grundlage* se termine par une « Dédution de la représentation », et que Fichte déclare au cœur de ce même paragraphe que « l'explication de la représentation (*die Erklärung der Vorstellung*) » est la tâche centrale de la philosophie théorique dans son ensemble<sup>2</sup>, on peut se faire une idée de la place qu'occupe dans le §4 l'explication avec les thèses de Reinhold.

Nous n'entreprendrons pas ici de restituer la progression d'ensemble de la philosophie des éléments<sup>3</sup>, mais nous nous concentrerons sur trois de ses thèses majeures, qui ont l'intérêt d'une part de nous procurer une vue d'ensemble de son projet, d'autre part de faire ressortir les points de contact et d'influence de Reinhold sur Fichte : il s'agit du projet reinholdien de réaliser la philosophie comme science, et de la reconstruction du kantisme qu'il implique ; de la critique du principe de non-contradiction et plus généralement de la critique de la prééminence des principes logiques en philosophie, enfin de l'exposé du « principe de conscience », reposant sur l'analyse d'un fait, comme premier principe absolu de la philosophie.

*Le projet reinholdien : réaliser la philosophie comme science.* Ce qui préoccupe avant tout Reinhold, comme on peut s'en rendre compte en lisant la longue Introduction du *Versuch*<sup>4</sup>, la Préface du *Fondement du savoir philosophique* ou encore l'article des *Beiträge* sur « la possibilité de la philosophie comme science rigoureuse »<sup>5</sup>, c'est la permanence inquiétante des *conflits*, des *désaccords*, entre les savants, les philosophes de profession. Le *Streit*, l'*Uneinigkeit*, qui séparent et opposent, plus fortement que jamais depuis l'apparition de la philosophie critique, sceptiques et dogmatiques, empiristes et rationalistes, déistes et naturalistes, voilà ce qui est pour Reinhold à la fois le scandale théorique le plus grand et un danger réel pour l'avenir de l'humanité : « Que les philosophes *doivent* (sollen) apprendre à s'entendre sur les derniers principes de leur science, ce n'est pas seulement l'intérêt de la science (...), mais un intérêt bien supérieur auquel le premier est subordonnée comme le

<sup>1</sup> Cf. Lettre à Reinhold du 28 avril 1795, GA III, 2, 314.

<sup>2</sup> Cf. GWL, §4, SW I, 155 ; OCPP p. 61.

<sup>3</sup> La meilleure présentation de ce genre demeure sans doute celle de M. Gueroult, dans le t. I de *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, p. 72-110. Remarquablement documenté et structuré, l'exposé de Gueroult demeure cependant pour l'essentiel un simple résumé des trois textes de Reinhold cités.

<sup>4</sup> L'introduction est intitulée : *Über die bisherigen Schicksale der kritischen Philosophie (Versuch einer neuen...*, p. 1-68). Reinhold y réfléchit à la source du conflit qui oppose le kantisme aux anciennes philosophies et se demande pourquoi la philosophie critique est demeurée *incomprise* de ses adversaires.

<sup>5</sup> *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft (Beiträge, Bd. I, p. 341-372, particulièrement p. 341-348).*

moyen à la fin – l'intérêt de l'amélioration morale de l'humanité. »<sup>1</sup> On peut certes voir là une forme d'idéalisme et de surestimation naïve de la puissance de la philosophie, mais il faut se souvenir que cette conviction selon laquelle la philosophie peut, en se réformant, avoir « une influence déterminée et décisive sur la théologie positive, la jurisprudence, la politique, l'esthétique, etc. » et produire ainsi une « révolution bienfaisante (*eine wohltätige Revolution*) »<sup>2</sup>, non seulement dans toutes les autres sciences, mais aussi par leur intermédiaire, *dans la vie même des hommes*, est aussi celle de Fichte, qui serait tout à fait d'accord avec Reinhold pour dire que « le but dernier de la philosophie est *la chose unique dont l'homme a besoin* (das Eine, was der Menschheit not ist) »<sup>3</sup>. En ce sens et comme nous avons pu le voir dans la première partie, la philosophie est pour Fichte une théorie pure qui doit paradoxalement déboucher sur une révolution pratique totale de la vie humaine.<sup>4</sup>

Selon Reinhold, les controverses et disputes entre les philosophes reposent essentiellement sur des *malentendus* (*Missverständnisse*)<sup>5</sup> ; or tout malentendu a en définitive sa source dans le fait que l'on raisonne à partir d'un principe qui est resté équivoque, qui n'a pas été entièrement déterminé, si bien que dans leur controverse, « les partis sont alors séparés par une thèse sur laquelle ils croient s'accorder »<sup>6</sup>. Lorsqu'il parle du concept d'événement, un

<sup>1</sup> *Über das Fundament...*, Préf., p. V ; trad. fr. p. 187.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. XIII ; trad. fr. p. 190.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. XVII ; trad. fr. p. 192.

<sup>4</sup> Sur la révolution humaine que doit produire la philosophie, comparer par exemple avec Fichte, *Rapport...*, 5<sup>e</sup> leçon, SW II, 407-409 ; trad. fr. p. 88-89. La position de Fichte est toutefois plus complexe et une difficulté doit être évoquée. En tant que la WL est le système des actes que la raison doit *nécessairement* accomplir pour parvenir à la conscience effective de soi (« celle que tu as, celle que j'ai et que nous avons tous »), elle n'est qu'une genèse (idéelle) de ce qui *est*, une re-connaissance de ce qui existe déjà effectivement et indépendamment d'elle. En ce sens, elle n'est que « théorique » et ne bouleverse rien. En tant que description de ce que la raison *doit* encore accomplir pour se réaliser et se poser pleinement comme telle, elle est la description des actes *hypothétiquement* nécessaires de l'esprit humain, actes qui ne sont pas donnés, mais seulement pris en vue par le philosophe sous forme d'*Idées* (cf. SL, SW IV, 65 ; trad. fr. p. 66-67). C'est alors qu'elle devient « révolutionnaire », comme Fichte l'explique dans la Préface de l'*Etat commercial fermé*. Fichte n'a pas pris sans raison la défense de la Révolution française en 1793. La critique « réaliste » selon laquelle les idées sont irréalisables est politiquement conservatrice : « la proposition "nous ne pouvons pas [changer l'état des choses]" a partout et toujours le même sens. Si, par exemple, on exige une amélioration fondamentale de la situation de l'Etat, on répond : ces projets sont inexécutables – entendez, *si les vieux abus doivent subsister*. Mais qui dit donc qu'ils doivent subsister ? » (SL, SW IV, 197-198 ; trad. fr. p. 189) Ici se joue la question essentielle de la *structure* du système fichtéen, qui reçoit par là un sens précis : comprendre cette structure c'est être en mesure d'indiquer où s'arrête la totalité des actes *nécessaires* de l'esprit, c'est-à-dire la totalité de ce qui est strictement déductible *a priori* et relève de la WL *fondamentale* (qui n'est que théorie, savoir du savoir), et où commencent les sciences philosophiques *particulières*, dont le principe suppose toujours l'effectuation d'un acte libre, contingent, c'est-à-dire indéductible en tant que fait. La science philosophique du droit, l'économie politique de l'*Etat commercial fermé*, ne sont plus la description de quelque chose *qui est déjà*, et que la spéculation n'aurait plus qu'à génétiser et à justifier, comme elle le fait lorsqu'il s'agit de la conscience commune que nous avons tous en partage. En passant cette frontière, la WL cesse d'être une simple théorie pour devenir une science révolutionnaire de la pratique, mais qui demeure, on le verra, idéaliste.

<sup>5</sup> Il faut se souvenir du titre complet du premier volume des *Contributions : Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*.

<sup>6</sup> *Über die Möglichkeit...*, *Beiträge* I, p. 342 ; trad. fr. p. 124.



un humien ne pense ainsi pas à la même chose qu'un leibnizien ou un kantien : pour l'un, le concept d'événement exclut celui d'effet, pour le second il l'inclut *logiquement*, pour le troisième enfin, il l'inclut, mais au moyen d'une référence à *l'expérience possible*, et non pas au moyen d'une analyse logique.<sup>1</sup> Or la cause de ces malentendus dans les concepts subordonnés tient en définitive au fait que « le concept dernier et suprême, le caractère (*Merkmal*) le plus universel »<sup>2</sup> n'a pas été identifié ni déterminé. C'est donc cela – l'identification, puis la détermination complète et l'analyse exhaustive du « caractère ultime le plus haut » (*ibid.*, p. 93 ; trad. fr. – modif. – p. 231) – qui est la condition suprême pour parvenir à des définitions philosophiques universellement admises, et c'est la tâche que se proposera la philosophie des éléments.

Reinhold veut donc produire « l'accord de ceux qui pensent par eux-mêmes (*das Einverständnis der Selbstdenker*) sur les fondements ultimes de nos devoirs et de nos droits », autrement dit « établir des principes universellement valides (*allgemeingeltende erste Grundsätze*) de la morale, du droit naturel, etc. »<sup>3</sup>, ce qui prouve bien que la *finalité* de l'entreprise reinholdienne est essentiellement pratique, c'est-à-dire éthique et politique, comme l'a bien vu M. Gueroult<sup>4</sup>, quoique la philosophie des éléments soit elle-même une doctrine du pouvoir théorique le plus général, celui de la représentation. Concernant l'idée d'un accord philosophique universel, il y a un désaccord important avec Fichte, qui rejette l'idée que le critère qui permet de reconnaître l'unique philosophie vraie est son acceptation universelle par les savants, c'est-à-dire le fait qu'elle soit non seulement universellement *valable en droit* (*allgemeingültig*), mais encore universellement *valide* (*allgemeingeltend*), c'est-à-dire admise, *en fait*. Si la philosophie doit être le système de la liberté, elle ne peut pas s'imposer comme les autres savoirs par une contrainte d'ordre logique, elle n'est compréhensible que pour l'homme qui a été éveillé à sa propre liberté, et son universalité de droit doit être dissociée de sa reconnaissance ou de sa non-reconnaissance universelle de fait.<sup>5</sup> En revanche, l'idée que Fichte tire de Reinhold c'est que la présentation kantienne de la

---

<sup>1</sup> Cf. *Über das Fundament...*, p. 38-42 ; trad. fr. p. 208-209.

<sup>2</sup> *Über das Fundament...*, p. 92 ; trad. fr. p. 230.

<sup>3</sup> *Ibid.*, Préf., p. VIII ; trad. fr. (modif.) p. 188 pour les deux citations.

<sup>4</sup> Cf. M. Gueroult, *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 35-37. Rappelons que le point de départ du livre I du *Versuch* de 1789 est de montrer que « Jusqu'à présent, la philosophie n'a établi ni fondements de connaissance universellement valides (*allgemeingeltende Erkenntnisgründe*) pour les vérités fondamentales de la religion et de la moralité, ni premiers principes universellement valides de la morale et du droit naturel » (titre du §I).

<sup>5</sup> Cf. GWL, §5, SW I, 285 (note) ; OCPP p. 148 (note), et ZE, SW I, 511-512 ; OCPP p. 307 : « la question de savoir si la philosophie est une science ne dépend absolument pas de celle de savoir si elle est *universellement valide* (*allgemeingeltend*) », car ce serait exiger l'impossible : « qui est ce "tous" pour lequel elle doit être valable ? (...) Est-ce les philosophes ? Mais qui sont les philosophes ? Il ne peut certainement pas s'agir de tous ceux qui ont reçu d'une faculté de philosophie le titre de docteur (...). Donnez-nous donc un concept déterminé

philosophie transcendantale, sous la forme de trois Critiques séparées et indépendantes, n'est pas scientifique, car la science doit être *systematique, c'est-à-dire déductive à partir d'un principe unique, ou n'être pas*. Lorsqu'il découvre Reinhold, c'est donc avant tout cette entreprise de systématisation du kantisme qui enthousiasme Fichte, elle qui « répondait si bien à ses besoins profonds. »<sup>1</sup>

*La question du fondement chez Reinhold.* Pour produire chez les philosophes de profession cet accord contraignant qui existe par exemple depuis Newton chez les savants au sujet des premiers principes de la physique, il faut en effet selon Reinhold que la philosophie devienne une « science au sens propre (*eigentliche Wissenschaft*) » (*Sur le fondement...*, Préf. p. XIII ; trad. fr. (modif.) p. 190). Or l'unique chose dont la philosophie a besoin pour devenir une science véritable, c'est un *fondement* premier et universel, car « ce qui manque à toute la philosophie passée, même à la philosophie kantienne si on la considère en tant que science, ce n'est rien moins qu'un *fondement* (Fundament) » (*ibid.*, p. 3 ; trad. fr. (modif.) p. 193). Pour cerner la position de Reinhold, il nous faut donc préciser le sens de deux de ses affirmations que reprendra Fichte : pourquoi la philosophie kantienne a échoué dans son projet de mettre un terme aux querelles philosophiques en les arbitrant, et de faire de la philosophie transcendantale une science incontestable ; et quelles sont les caractéristiques *formelles* de ce fondement premier qui permettrait à la philosophie de s'élever à « la solidité, l'utilité et la dignité d'une science véritable »<sup>2</sup>.

Concernant le premier point, Reinhold prend à la lettre la déclaration de Kant selon laquelle la *Critique de la raison pure* n'est qu'une « propédeutique » de la métaphysique comprise comme « système de la raison pure »<sup>3</sup>, autrement dit qu'elle n'est qu'une science *préparatoire*, et limitée qui plus est à la fondation de la seule connaissance *métaphysique*.<sup>4</sup> Quelle est alors la limitation de la *Critique* kantienne ? Elle tient au principe indémontré et non discuté qui sert selon Reinhold de base à *tout* son édifice, à savoir le concept kantien de

---

du philosophe, sans nous donner d'abord un concept déterminé de la philosophie, c'est-à-dire : sans nous donner la philosophie déterminée elle-même ! Il est trop facile de prévoir que ceux qui se croient en possession de la philosophie comme science dénie à tous ceux qui méconnaissent leur philosophie le titre de philosophe, faisant de la reconnaissance de leur philosophie à nouveau le critère de la philosophie en général. »

<sup>1</sup> M. Gueroult, *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 99.

<sup>2</sup> *Über das Fundament...*, Préf. p. XVII ; trad. fr. p. 192.

<sup>3</sup> Cf. Kant, KrV, A, 11/B, 25 et A, 841/B, 869 ; trad. fr. pp. 46 et 563.

<sup>4</sup> « La Critique de la raison pure est une *propédeutique de la métaphysique* et son auteur l'appelle lui-même ainsi. La théorie de la faculté de représentation [en revanche], doit être la *philosophie des éléments*, la science des principes de toute philosophie, théorique et pratique, formelle et matérielle, et non pas la science de la seule métaphysique. » (Reinhold, *Beiträge I*, p. 278 ; trad. fr. (modif.) p. 146)

*l'expérience possible*.<sup>1</sup> Kant a considéré comme un *fait* accordé l'existence empirique de connexions nécessaires de perceptions et il s'est donné pour tâche de dégager la structure subjective transcendantale qui justifie ce fait (*quid juris ?*). Il a ainsi expliqué le fait de l'expérience par la structure de l'expérience *possible*, qui est celle de l'unité transcendantale de l'aperception. Son intention était de déterminer ce que la raison pure peut connaître, et en particulier de savoir si la métaphysique, comme prétendue science *a priori* du suprasensible, est possible. Le résultat auquel parvient l'ensemble de la Critique, en se fondant sur le *fait* (l'existence factuelle) des jugements synthétiques *a priori* de la physique pure, c'est qu'il n'est de connaissance objective possible que des *phénomènes* (c'est-à-dire d'objets d'une expérience possible, soumis aux formes de l'intuition et à la synthèse des catégories), et aucunement des *choses en soi*. Or il est vrai que si l'on admet le concept kantien de l'expérience, c'est-à-dire l'existence de perceptions sensibles dans une connexion nécessaire, on sera conduit à admettre avec lui toute la structure transcendantale qui rend possible ce fait de l'expérience ; mais souligne Reinhold, « ce n'est le cas à ce jour que de très peu de philosophes », puisque beaucoup contestent l'existence du *fait* même dont part Kant, à savoir que les jugements physiques et même mathématiques soient, comme l'affirme Kant, des jugements synthétiques *a priori*, donc nécessaires.<sup>2</sup> Reinhold dénonce donc, tout comme Maimon, l'existence d'un *cercle* dans le raisonnement kantien : on commence par tenir pour acquis un fait (les jugements synthétiques *a priori*), dont on se sert pour remonter à sa condition de possibilité, laquelle se trouve finalement validée par ceci qu'elle détermine le fait sur lequel elle repose. Pour le dire autrement, Kant a établi les conditions de possibilité de l'expérience en remontant par induction du fait à la loi, mais il a ensuite voulu dégager la loi de son origine inductive en lui conférant l'universalité. Ce qui intéressait Kant était selon Reinhold de fonder la *vérité métaphysique*, laquelle porte sur l'accord de nos représentations avec des objets distincts de ces représentations ; et Kant a montré que cet accord n'était

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 278-281 ; trad. fr. p. 146-147.

<sup>2</sup> C'est aussi, à la même époque, l'objection de Maimon dans son *Essai sur la philosophie transcendantale* (1790) : se concentrant sur la question proprement transcendantale *quid juris ?* (comment ces jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles, puisqu'ils existent réellement ?), Kant serait passé trop vite sur la question *quid facti ?* alors qu'elle contient les plus grandes difficultés (on sait par exemple comment des mathématiciens modernes comme Couturat ou Poincaré ont contesté que les propositions géométriques que Kant avance en guise d'exemples constituent des jugements synthétiques *a priori*). « Kant, écrit Maimon, présuppose comme hors de doute le fait que nous possédions des propositions d'expérience (exprimant une nécessité), et prouve ensuite leur validité objective en montrant que, sans elles, l'expérience serait impossible. Or l'expérience est possible, puisque d'après sa présupposition elle est effectivement réelle ; donc ces concepts ont une réalité objective. Pour ma part au contraire, je mets en doute le fait même (*das Faktum selbst*) que nous ayons des propositions d'expérience, et c'est pourquoi je ne peux pas prouver la validité objective de ces concepts de la même manière que Kant. » (Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, p. 186 ; éd. M. p. 105 ; trad. fr. (modif.) p. 129-130)

possible que si on restreint l'objectivité à l'objectivité phénoménale. Mais pour cela, il lui fallait supposer un concept nouveau de l'expérience, qui « en qualité de base du système kantien, non seulement ne peut pas être édifié sur lui, mais qui ne peut pas non plus être expliqué à partir de lui sans commettre un cercle. »<sup>1</sup> Par là, l'équivocité s'introduit dans tous les concepts fondamentaux de la Critique : représentation, perception sensible, objet, liaison (*Verbindung*), nécessité, etc.

Pour fonder ces prémisses que la Critique suppose, il faut les dépasser et élaborer une science qui prouve ce que Kant a supposé : la science de la faculté de connaître (la Critique) doit être précédée d'une autre qui en soit le fondement. Or la connaissance n'est pour ainsi dire qu'une espèce dont la représentation est le genre (toute connaissance est une représentation, mais toute représentation n'est pas une connaissance. C'est donc cette science de l'ensemble de la faculté de représentation, qui doit servir de fondement commun à toute la philosophie théorique et pratique, qu'expose la philosophie des éléments : une « science des principes communs à toutes les sciences philosophiques spéciales, (...) exposant (...) ce que les autres sciences présupposent dans leur fondation »<sup>2</sup>. La Critique a affaire aux différentes espèces de représentations (intuitions, concepts, idées), mais elle ne détermine nulle part le concept de représentation en tant que tel, alors que celui de connaissance le présuppose.

*Critique du principe de non-contradiction.* La philosophie doit donc remonter au principe qui exprime le fait de la représentation. Si ce principe doit être premier, absolu et surtout universellement valide, il faut qu'il puisse s'exprimer dans une proposition qui soit à la fois indéfinissable et autodéterminée. Reinhold donne alors du principe de toute philosophie une description formelle très proche de celle qu'on trouve dans *Sur le concept* de Fichte<sup>3</sup> : « le principe absolument premier ne doit et ne peut, s'il en existe un, recevoir la détermination complète de son sens d'aucune autre proposition ; il doit donc être garanti par lui-même contre le malentendu.<sup>4</sup> » Or c'est selon Reinhold le cas du *principe de conscience*, qui est « une proposition intégralement déterminée *par elle-même* et, précisément, *la seule possible* »<sup>5</sup>. Seule une proposition de ce type (intégralement déterminée par elle-même, c'est-à-dire ne pouvant être ni *prouvée*, ni *définie*, puisque toute définition renvoie à des termes

---

<sup>1</sup> Reinhold, *Beiträge* I, 281 ; trad. fr. (modif.) p. 147.

<sup>2</sup> *Über das Fundament...*, Préf., p. XIV ; trad. fr. p. 190.

<sup>3</sup> Texte qui s'ouvre lui aussi, rappelons-le, sur l'idée que la recherche d'une définition du concept de philosophie doit partir de ce que tout le monde accorde.

<sup>4</sup> Reinhold, *Beiträge* I, p. 353 ; trad. fr. p. 128. Cela donnera chez Fichte l'idée que l'auto-détermination du premier principe consiste dans le fait que sa forme détermine sa matière et que sa matière détermine réciproquement sa forme.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 354 ; trad. fr. p. 128.

antérieurs au terme qu'elle définit<sup>1</sup>) peut être universellement valide. En effet, le malentendu au sujet d'une proposition vient toujours du fait que la liaison de son prédicat et de son sujet n'est pas évidente par soi, autodéterminée, mais suppose un autre caractère extérieur à la proposition. A l'inverse, la proposition de conscience (*Satz des Bewusstseins*) a, en tant que principe absolu, pour caractéristique propre de ne pas avoir besoin de prémisses : « elle n'autorise aucune prémisse, mais elle pose elle-même tout ce dont elle a besoin pour être comprise »<sup>2</sup> Tout ce qui est ensuite admis comme certain doit être déterminé immédiatement ou médiatement par ce premier principe, si bien que Reinhold formule déjà l'idée que la philosophie doit consister dans l'analyse complète de ce que contient ce principe.

Reinhold remarque que dans l'histoire de la philosophie, c'est le *principe de contradiction* qui a joué ce rôle de principe absolument premier. C'est lui que l'on tenait pour un principe entièrement déterminé par lui-même, et Reinhold consacre, dans *Sur le fondement*, de longues pages à examiner la valeur de ce principe « qu'Aristote avait déjà reconnu pour le principe de tous les principes »<sup>3</sup>. Pourquoi ce principe n'est-il pas aussi absolu qu'on l'a longtemps cru ? Et en quoi consiste la « proposition de conscience » que Reinhold propose de lui substituer ? Ces deux questions seront au cœur de la *Recension de l'Énésidème* de Fichte : pour ce dernier aussi, il s'agira de montrer, dans les §1-3 de la *Grundlage*, que « la philosophie élémentaire [chez Fichte, la doctrine de la science] ne peut et ne doit absolument pas être fondée sur la logique ; mais [que] c'est la logique qui doit se fonder sur la philosophie élémentaire. »<sup>4</sup> Mais à la différence de Reinhold, Fichte, instruit par la critique d'Énésidème, soulignera qu'aucun principe fondé sur un *fait*, comme l'est la proposition de conscience, ne peut remplir cette condition.

A vrai dire et contrairement à ce que prétend Reinhold, la discussion longue et laborieuse du principe de contradiction conduite dans *Sur le fondement* (p. 27-44 ; trad. fr. p. 203-210, et p. 83-87 ; trad. fr. p. 227-229) n'apporte guère d'éléments nouveaux par rapport à la position kantienne, Reinhold ne faisant que reprendre et approfondir la distinction, centrale chez Kant, entre possibilité *logique* et possibilité *réelle*. Son importance tient surtout à l'influence qu'elle aura sur Schulze, et par là, sur Fichte. Schulze contestera en effet que le

---

<sup>1</sup> Cf. Fichte *GWL* début du §1 : le principe premier, s'il doit être absolu, ne peut être ni prouvé (*bewiesen*) ni défini ou déterminé (*bestimmt*).

<sup>2</sup> Reinhold, *Beiträge* I, p. 356 ; trad. fr. p. 129-130 (nous soulignons). Le principe de conscience est *intégralement* déterminé par lui-même et se distingue par là de *tous* les autres principes possibles. » (*Über das Fundament...*, p. 83 ; trad. fr. p. 227) Par principe déterminé par lui-même, « j'entends (...) un principe dont le sens ne peut pas être déterminé par un principe supérieur » (*ibid.*, p. 82 ; trad. fr. p. 226).

<sup>3</sup> *Über das Fundament...*, p. 28 ; trad. fr. p. 204. Sur le principe de contradiction, cf. aussi *Beiträge* I, p. 124 sq.

<sup>4</sup> *Über das Fundament...*, p. 121 ; trad. fr. p. 243.

principe de conscience soit antérieur au principe de contradiction<sup>1</sup> et s'efforcera de montrer que la philosophie des éléments est fondée sur la logique formelle, contrairement à ce que prétend Reinhold. Non seulement le principe de contradiction *conditionne* le principe de conscience, mais il le *détermine* encore, anéantissant la prétention de l'*Elementarphilosophie* à constituer la science première, fondement de tout savoir. On ne peut pas comprendre l'exposé des trois principes des §1-3 de la *Grundlage* ni l'effort de Fichte pour montrer que le principe d'identité  $A=A$  « est prouvé et déterminé par la doctrine de la science »<sup>2</sup>, si l'on n'a pas présent à l'esprit ce débat sur la place et le rapport de la logique et de la philosophie. Ce débat rend aussi possible l'inscription de la *Grundlage* de Fichte dans l'histoire de la philosophie, car Reinhold a parfaitement conscience de l'ancienneté du conflit qui oppose, depuis Descartes au moins, l'*ego* (diversement interprété) au *principe d'identité* ou de *non-contradiction*<sup>3</sup> (que Leibniz, Malebranche ou Reinhold tiennent pour deux façons de formuler le même principe, alors que Fichte y voit deux principes distincts) sur la question de savoir *lequel des deux doit recevoir la prééminence et le statut de premier principe absolu*.<sup>4</sup> C'est cette question qui domine les §1-3 de la *Grundlage* et qui explique la particularité de cet exposé du principe dans l'œuvre de Fichte. Ce que Reinhold reproche au principe de contradiction, c'est déjà ce que lui reprochaient Crusius et Kant, à savoir que la proposition

<sup>1</sup> Principe qu'il faudrait nommer plus rigoureusement « principe de *non-contradiction* ». Nous suivons l'usage en vogue à l'époque de Reinhold, qui emploie toujours l'expression de « principe de contradiction » (*Satz der Widerspruch*).

<sup>2</sup> GWL, §1, SW I, 99 ; OCPP (trad. modif.) p. 22.

<sup>3</sup> Jacob Schmutz a récemment reconstitué, dans un long et remarquable article (« L'existence de l'ego comme premier principe métaphysique avant Descartes », in *Généalogies du sujet*, O. Boulnois (éd.), Vrin 2007, p. 215-268), la structure et les principaux moments de l'évolution du débat scolastique sur le premier principe de la philosophie, évolution dominée par l'assimilation de deux traditions distinctes (celle du principe de non-contradiction issue d'Aristote, celle de la connaissance de soi issue d'Augustin).

<sup>4</sup> Tandis que Descartes rejette pour la première fois explicitement la prééminence du principe de contradiction en affirmant que la « proposition : *Je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre » (*Principes* I, 10), cette primauté est généralement remise en cause chez les postcartésiens (notamment Malebranche et Leibniz), qui en reviennent au primat traditionnel du principe de contradiction. Comme Spinoza et Leibniz, Malebranche relativise ainsi le *cogito* en le subordonnant à un principe métaphysique plus général (la négativité du néant, « premier principe de toutes nos connaissances », *Recherche de la vérité*, l. IV, chap. XI, §III) et l'intègre dans un syllogisme : le néant n'a pas de propriété, donc pour penser il faut être. Or je pense. Donc je suis. Descartes refusait au contraire de faire du *cogito* la conclusion d'un syllogisme caché : le *cogito* est « une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme » (*Réponses aux secondes objections*, AT IX, 110-111). Aux yeux de Descartes, c'est plutôt la proposition « tout ce qui pense existe » (la majeure dans le raisonnement de Malebranche), qui est formée par généralisation à partir de la connaissance particulière que chacun a du *cogito*. C'est cette primauté du *cogito*, saisi par une intuition immédiate et concrète, que rejette Malebranche. Le débat sur le statut du principe de contradiction à l'époque de l'Énésidème n'est que la poursuite de cette longue controverse qui débute au Moyen-âge, où se développe « une lutte larvée mais hautement créative entre deux premiers principes, le principe de non-contradiction et l'*ego* », qui éclate au grand jour avec Descartes (cf. J. Schmutz, *art. cit.*, p. 221). On peut également voir, dans le t. II de l'*Erkenntnisproblem* de Cassirer (l. VII, chap. III), comment cette controverse sur le statut du principe de contradiction se transmet et progresse en Allemagne au 18<sup>e</sup> siècle, avec l'examen des principes de la philosophie leibnizienne par Crusius, souvent cité par Reinhold et Fichte. L'opposition entre possibilité logique et possibilité réelle est déjà en germe chez Crusius (cf. Cassirer, *op. cit.*, p. 528-530 ; trad. fr. p. 372-373).

« *il est impossible que quelque chose soit et ne soit pas en même temps* » laisse dans une indétermination complète le sens des mots « être » et « impossibilité ». Employé comme simple *copule* dans le jugement, « être » signifie seulement l'être *logique*, l'être *pensé* (idéal). Or il peut par ailleurs signifier l'existence réelle, qui dépasse la simple pensée. Autrement dit, alors que les propositions « la rose *est* verte » et « la rose verte *est* (existe) » ne sont pas du tout équivalentes, le principe de contradiction ne nous permet aucunement de les distinguer. L'usage du principe de contradiction comme *organon* nous conduit donc tout droit à l'erreur majeure du dogmatisme dénoncée par Kant, au cercle qui consiste « à dériver le pouvoir être pensé du pouvoir exister (*das Gedachtwerdenkönnen vom existierenkönnen*), et réciproquement, à conclure de l'absence de contradiction dans la pensée à l'absence de contradiction dans la chose en soi et réciproquement. »<sup>1</sup> Le principe de contradiction est un principe *hypothétique*, car il suppose toujours que soit déjà donnée l'existence d'une chose possédant des propriétés : « pour qu'un prédicat puisse contredire un concept, il faut que le contraire du prédicat soit *déjà* contenu dans le concept ; et c'est *cela* qui doit toujours être seulement présupposé dans le principe de contradiction, qui rend toujours hypothétique et conditionnée son application. »<sup>2</sup> Au moyen du principe de contradiction, on ne peut donc développer aucune connaissance *réelle* : c'est un principe stérile (ce que Descartes ou Crusius avaient déjà signalé), et Reinhold le montre en examinant les tentatives de prouver le principe de causalité (raison suffisante : tout ce qui arrive est le produit d'une cause, tout événement est un effet) au moyen du principe de contradiction. Dans le principe de contradiction ne se trouve ni le concept d'événement, ni celui d'effet ; pour appliquer le principe de contradiction, il faut donc avoir supposé leur liaison, avoir déjà identifié l'événement à l'effet. C'est alors seulement qu'on peut utiliser le principe de contradiction. Reinhold en conclut que le principe de contradiction n'est ni premier ni autonome ; l'équivoque qu'il contient « ne peut être levée que par le concept vrai et antérieur de représentation »<sup>3</sup> – ce qui nous conduit au principe de conscience.

*Le principe de conscience (Satz des Bewußtseins)*. « Mon fondement, écrit Reinhold, est la *conscience* » (*ibid.*, p. 80 ; trad. fr. p. 226), et le concept originaire de la représentation peut seulement être tiré de la conscience, considérée comme un « *fait* (Tatsache) qui, *comme tel*, doit seul justifier le fondement de la philosophie élémentaire » (*ibid.*, p. 77-78 ; trad. fr. p.

<sup>1</sup> Reinhold, *Über das Fundament...*, p. 30 ; trad. fr. (modif.) p. 204-205. Cf. Kant, KrV, B, 308 ; trad. fr. p. 227 (« la possibilité d'une chose ne peut jamais être prouvée simplement par le fait que le concept de cette chose ne se contredit pas... »).

<sup>2</sup> Reinhold, *ibid.*, p. 36 ; trad. fr. p. 207.

<sup>3</sup> Reinhold, *ibid.*, p. 84-85 ; trad. fr. (modif.) p. 227.

224). Reinhold donne toujours la même formule du *Satz des Bewusstseins*, mais cette formule, rarement expliquée par les commentateurs, semble d'abord bien obscure : « *Dans la conscience, la représentation est distinguée du sujet et de l'objet, ainsi que rapportée à l'un et à l'autre, par le sujet.* »<sup>1</sup> Comment la comprendre ? Il existe un seul fait universel que personne ne peut nier, c'est la conscience. Ce fait est immédiatement donné à chacun, avant toute réflexion philosophique ; en l'*analysant*, le philosophe peut ensuite en tirer les trois concepts *médiats* de sujet, d'objet et de représentation, ainsi que la double action de distinguer et de rapporter ou mettre en relation (*unterscheiden/beziehen* – couple conceptuel qui se retrouvera au §3 de la *Grundlage*). L'analyse du fait de la conscience qu'opère le philosophe et qui lui permet de distinguer le sujet, l'objet et la représentation, suppose donc que ces trois caractères soient déjà présents et liés dans la conscience. Le philosophe n'invente rien, il ne fait qu'analyser. Autrement dit, il faut que les éléments de la conscience que le philosophe isole par analyse soient déjà synthétiquement déterminés indépendamment de lui :

« avec cette détermination originnaire (*ursprüngliche Bestimmtheit*), indépendante et qui fonde la vérité de tout philosophe, le concept de représentation peut seul être tiré de la *conscience*, d'un *fait* qui, comme tel doit seul justifier le fondement de la philosophie élémentaire »<sup>2</sup>.

La démarche de Reinhold est donc la suivante : découvrir un « *fait* qui, comme tel, ne peut être expliqué, [qui] est évident par lui-même » (*ibid.*, p. 78 ; trad. fr. p. 225), et qui par là, est apte à être le principe premier du savoir. Puis montrer que ce fait contient une synthèse *originnaire*, c'est-à-dire *a priori* et universelle, d'éléments divers, ce qui garantit que l'analyse qu'en fera le philosophe aura une valeur objective. Car la conscience ou la représentation (Reinhold ne distingue pas toujours rigoureusement les deux termes) est « *l'unique* chose sur la réalité (*Wirklichkeit*) de laquelle *tous* les philosophes soient d'accord. (...) aucun idéaliste, aucun égoïste, aucun sceptique dogmatique ne peut nier l'existence de la représentation. »<sup>3</sup> En faisant du fait de la représentation l'unique fait absolu et universel, Reinhold retrouve d'une certaine façon le *cogito* de Descartes, mais sans procéder à la « conclusion » cartésienne « *donc je suis* » : il en reste au fait de la représentation sans conclure à l'existence d'une chose pensante, car Reinhold veut partir de ce que *tout le monde* (empiristes, idéalistes ou réalistes) accorde. Tout le monde accorde l'existence de représentations, car le nier, ce serait « nier ou

---

<sup>1</sup> *Beiträge* I, p. 167 « *Der Satz des Bewusstseins* : Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen. » Ou encore : « La représentation est ce qui est distingué par le sujet dans la conscience de l'objet et du sujet et ce qui est rapporté aux deux » (*Über das Fundament...*, p. 81 ; trad. fr. p. 226).

<sup>2</sup> *Über das Fundament...*, p. 77-78 ; trad. fr. p. 224.

<sup>3</sup> Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie...*, p. 190.



avoir perdu la conscience »<sup>1</sup>. Or ce fait, si on le considère simplement en tant que tel, phénoménologiquement, n'implique aucune thèse sur *l'origine* de la représentation : le simple fait de la conscience ne contient aucune affirmation ou négation ni concernant un sujet transcendantal ou une « chose qui pense », ni concernant une « chose en soi » ou une « matière donnée ». Le principe de conscience est *neutre*, ni idéaliste, ni réaliste, ni empiriste<sup>2</sup> : il n'affirme que ce que chacun doit accorder, à savoir qu'il y a des représentations, et demande seulement qu'on analyse ce que contient ce fait de la représentation pris en général. Le sens de la formule du principe de conscience s'éclaircit donc : dans tout état de conscience, il y a un sujet qui représente (qui pense, au sens le plus général, cartésien, du mot) et un objet qui est représenté. En ce sens, sujet et objet sont *rapportés* à la représentation (*beziehen*), et ils sont alors un sujet et un objet *empiriques* : j'ai conscience que cet objet est saisi par ma conscience, qu'il est un objet *pour moi*, un objet représenté, et de même, j'ai conscience de moi-même en tant qu'individu et sujet empirique (j'ai conscience de penser et de penser ce que je pense). Mais en même temps, la représentation est ce que le sujet *distingue* du sujet et de l'objet, et oppose à eux. En effet, j'ai conscience que l'objet pour moi (ma représentation de l'objet) *n'est pas l'objet en soi*, et ainsi, tout en prenant conscience de l'objet comme d'un représenté, je pose un objet en soi distinct de ma représentation et inaccessible pour elle (la chose en soi est pour Reinhold non seulement inconnaissable, mais encore irréprésentable). De même le concept de sujet se dédouble : il peut désigner soit le sujet empirique, soit un sujet transcendantal ou une « substance pensante » inaccessible à ma conscience immédiate. C'est donc finalement *quatre* termes qui se dégagent du fait de la conscience (sujet en soi/sujet empirique, chose en soi/objet empirique), et les discordes entre philosophes débutent selon Reinhold lorsque ces derniers émettent des thèses sur ce qui n'est pas immédiatement donné dans la conscience (quelle est l'origine de la représentation ? Provient-elle de la chose en soi ou d'un sujet en soi ?).

---

<sup>1</sup> Reinhold, *ibid.*, p. 200.

<sup>2</sup> C'est pourquoi on ne peut pas dire que Reinhold reprend purement et simplement le principe de Descartes, car pour Descartes le fait de la représentation, l'existence de ma pensée ou conscience, est lié à la position de mon essence comme chose ou substance pensante, source de cette pensée. Le principe de conscience, mettant dans un premier temps « hors circuit » à la fois l'existence d'un « sujet en soi » et d'une « réalité en soi », a plus souvent été rapproché de la démarche phénoménologique, car Reinhold ne cherche pas à découvrir l'origine métaphysique de la représentation, mais bien plutôt à décrire ses composants essentiels. C'est le sens de la distinction qu'il fait entre la question métaphysique *Woraus entsteht... ?* et la question transcendantale *Worin besteht die Vorstellung ?* (v. *Versuch einer neuen Theorie...*, p. 204 et 222). Sur le rapprochement avec la méthode phénoménologique, cf. la *Présentation* par J.-F. Goubet de sa traduction : Reinhold, *Le principe de conscience*, éd. L'Harmattan 1999, p. 1-47.

En définitive, c'est malgré lui à un renforcement et à un rétrécissement du *dualisme* kantien qu'aboutit Reinhold, car s'il s'emploie à montrer que la chose en soi est non seulement inconnaissable mais encore irréprésentable, il admet pourtant que c'est elle qui doit fournir la matière que la spontanéité du sujet met en forme au moyen des catégories<sup>1</sup>. C'est dans la *Recension de l'Énésidème* que Fichte, stimulé par la critique de Schulze, va prendre acte des insuffisances de l'*Elementarphilosophie* et formuler par là les exigences nouvelles que devra satisfaire la doctrine de la science.

**§23** – *La critique sceptique de la philosophie élémentaire par Schulze et la réponse de Fichte dans la Recension de l'Énésidème et dans les §6-8 de Sur le concept*

*Les objections d'Énésidème.* Lorsque Fichte rédige la *Grundlage*, en 1794, il est, comme le remarque justement M. Gueroult, « encore tout plein de ses méditations sur la philosophie de Maimon, de ses discussions avec Reinhold et Schulze, où il marquait avec force la nécessité de fonder la philosophie sur le principe d'identité et de non-contradiction, seul capable de conférer la certitude à une systématisation quelconque. »<sup>2</sup> Il est donc nécessaire de mentionner brièvement les principaux éléments de la critique de Schulze discutés par Fichte. Énésidème commence par rappeler quatre affirmations essentielles de la philosophie de Reinhold : a) un principe (*Grundsatz*) est ce qui désigne toute proposition (*Satz*) permettant d'en déterminer plusieurs autres. Mais un principe ne détermine que la *forme* des propositions qui lui sont subordonnées, non leur *matière* : il ne produit pas le *contenu* de leurs sujets et prédicats, mais détermine seulement la nécessité de leur *liaison* (distinction que repoussera Fichte : le principe de la WL détermine à la fois la forme et le contenu des autres propositions du système<sup>3</sup>). b) Le principe, s'il existe, ne doit pouvoir être

---

<sup>1</sup> Cf. *Versuch einer neuen Theorie...*, §XVII-XVIII du livre II. « Non seulement la chose en soi et ses propriétés – distinctes de la forme de la représentation – ne sont rien d'impossible, mais elles sont encore quelque chose d'*indispensable* (unentbehrliches) en vue de la simple représentation, parce qu'aucune simple représentation n'est pensable sans matière (*Stoff*), et qu'aucune matière n'est pensable sans quelque chose d'extérieur à la représentation, quelque chose qui n'a pas la forme de la représentation, c'est-à-dire sans une chose en soi. » (*Versuch...*, L. II, § XVII, p. 249)

<sup>2</sup> M. Gueroult, *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 190. Gueroult cite à ce propos un passage de la *Recension de l'Énésidème* : « Si le principe de l'identité et de la contradiction est établi comme fondement de toute la philosophie (*Fundament aller Philosophie*), ainsi qu'il doit l'être (système pour lequel Kant a fourni toutes les données possibles, étant donné qu'il n'était pas dans son intention de le construire lui-même), alors personne, espérons-le, n'affirmera plus [comme le fait l'empiriste] que nous parviendrons à un stade de culture où nous pourrions penser le contradictoire comme possible. » (Rez. Aen., GA, I, 2, 53-54 ; SW I, 13-14 ; trad. fr. (modif.) p. 139) La difficulté est de comprendre ce que Fichte veut dire lorsqu'il parle d'attribuer une valeur *réelle* aux principes d'identité et de contradiction.

<sup>3</sup> Cf. *Sur le concept*, §2.

déterminé par aucune autre proposition, il doit donc être garanti par lui-même contre tout malentendu. c) Le principe doit s'exprimer dans une proposition universellement valide. d) Il ne peut y avoir qu'une seule proposition de ce type ; elle doit exprimer un fait qui apparaît clairement par simple réflexion à tous les hommes, en tout temps. Ce fait est la conscience même, car comme le remarque Fichte en commentant le principe de Reinhold, « nous savons et sommes certains de tout ce qui parvient à notre conscience », de sorte que « la définition du savoir est la définition de la conscience »<sup>1</sup>. Schulze indique ensuite deux points d'accord avec Reinhold, sur la base desquels la discussion pourra s'enclencher : Énésidème reconnaît que la philosophie ne peut devenir une science au sens propre que si elle parvient à établir un principe universellement valide ; il admet aussi que le concept de représentation ou de conscience est le plus général qui soit, donc le plus apte à fournir un tel principe.<sup>2</sup>

Schulze entame alors l'examen du principe de conscience et lui adresse une critique dont nous allons tout de suite voir les répercussions qu'elle a chez Fichte. Énésidème affirme en effet que le principe de conscience est *subordonné* au principe logique de contradiction : « le principe de conscience n'est pas un principe absolument premier, qui ne serait à aucun égard subordonné à une autre proposition et ne serait déterminée par aucune autre. Comme proposition et comme jugement, il est soumis à la règle ultime de tout jugement, à savoir au principe de contradiction, qui veut que rien de ce qui doit pouvoir être pensé ne puisse contenir de caractères contradictoires ; il est déterminé par ce principe quant à sa forme et à la *liaison* du sujet et du prédicat en lui. Quelle pourrait bien être en effet la validité du principe de conscience comme proposition, si le principe de contradiction ne lui préexistait pas en tant que principe avéré ? Si la représentation, l'objet et le sujet pouvaient être pensés comme une – non-représentation, un non-objet et un non-sujet ? »<sup>3</sup> Certes, le principe de contradiction ne détermine que la *forme* du principe de conscience (la nécessité de la liaison du sujet et du prédicat), non sa matière : mais c'est assez pour retirer à la proposition de conscience sa prétention à l'autodétermination complète. Et Schulze en conclut que « le principe de contradiction ne peut jamais être dérivé d'une autre proposition si l'on ne veut pas s'enfermer dans un raisonnement circulaire. »<sup>4</sup>

*La réponse de Fichte.* Dans sa recension du texte de Schulze et dans *Sur le concept*, Fichte va développer trois thèses qui vont définitivement séparer sa philosophie de celle de

---

<sup>1</sup> Fichte, *Züricher Vorlesungen...*, GA IV, 3, 20. Schulze, *Aenesidemus*, p. 49-53 ; trad. fr. p. 77-79.

<sup>2</sup> Schulze, *Aen.*, p. 54-57 ; trad. fr. p. 79-81.

<sup>3</sup> Schulze, *Aen.*, p. 60-61 ; trad. fr. p. 84.

<sup>4</sup> Schulze, *ibid.*, p. 62 ; trad. fr. p. 85.

Reinhold : en premier lieu, en distinguant non pas *deux* (non-contradiction et raison suffisante) mais *trois* principes logiques (identité, non-contradiction et raison suffisante), Fichte montrera que ces principes ne sont pas autonomes mais reposent sur une abstraction du contenu déterminé fourni par la doctrine de la science. En second lieu, Fichte concède à Reinhold que la philosophie, si elle ne veut pas retomber dans le *Vernunftschluß* dogmatique dénoncé par Kant, doit partir d'un principe *réel* et non pas seulement *formel* (comme l'est le principe de contradiction). Mais pour posséder une réalité, ajoute Fichte, il n'est pas nécessaire que le principe exprime un fait (*Tatsache*), il peut aussi exprimer un acte (*Tathandlung*). Il faut rejeter la fausse alternative dans laquelle Reinhold et Schulze enferment la philosophie : soit le principe est réel, mais factuel (Reinhold), soit il est *a priori* mais formel, c'est-à-dire stérile (Schulze). Enfin, Fichte affirme avec Schulze et contre Reinhold que la proposition de conscience est synthétique et non pas analytique (l'acte même de la conscience ou du représenter est une synthèse). Mais alors, la conscience ne peut pas être le premier principe, car une synthèse est impensable si elle n'est pas logiquement précédée d'une thèse-antithèse.<sup>1</sup>

Résumons. Fichte admet bien comme Reinhold que la conscience est le fait originaire par lequel débute, *subjectivement*, l'enquête philosophique : « Je suis pour moi, tel est le fait (*Ich bin für mich : dies ist Faktum*) »<sup>2</sup>. Ce que Reinhold transmet à Fichte, c'est au fond une réinterprétation du doute cartésien : si je fais abstraction de tout ce dont je peux faire abstraction, il reste le fait le plus général, résidu que je ne peux plus écarter, et ce fait est la pensée (conscience ou représentation), quelque chose comme un « ça pense » qui contient en lui les représentations de mon moi empirique, des autres *ego* et des objets du monde. En tant que stricte donnée phénoménologique, le fait de la conscience est indubitable ; et Reinhold reproche à Descartes de ne pas s'y être tenu et d'avoir immédiatement *ajouté* quelque chose qui n'est pas contenu dans le fait, à savoir une substance pensante *extérieure* au donné de la conscience immédiate, qui sert de fondement au sujet empirique des représentations. Or dans le fait de la représentation, celle-ci s'appréhende simplement comme un être donné venu de nulle part – la conscience ne contient aucune indication de son fondement. Tout ce qu'elle

---

<sup>1</sup> « L'acte du représenter même, l'acte de la conscience, est manifestement une synthèse, puisqu'en elle on procède à la fois à une distinction et à une mise en relation [du sujet et de l'objet] ; cet acte est même la synthèse suprême, fondement de toutes les autres synthèses possibles. Mais alors surgit tout naturellement la question : (...) comment une *synthèse* est-elle pensable sans *thèse* et une *antithèse* présumées ? » (Fichte, *Rez. Aen.*, GA I, 2, 45 ; SW I, 7 ; trad. fr. (modif.) p. 133)

<sup>2</sup> ZE, SW I, 460 ; OCPP p. 270.

contient, c'est une relation de détermination réciproque et simultanée entre un sujet empirique et un objet empirique, *mais rien de plus* :

« Nous voyons, nous entendons, nous sentons des objets extérieurs ; en même temps que cette vue, etc., nous *pensons* aussi ces objets, et avons conscience d'eux par le sens interne (...). Cette simultanéité et cette inséparabilité (*dieses Zugleichsein und diese Unabtrennlichkeit*) de la perception extérieure et de la pensée intérieure, c'est cela et rien de plus, qui est donné dans l'observation factuelle de soi, dans le fait de la conscience ; mais ce fait ne contient aucunement un rapport des deux éléments en question – le sens externe et la pensée interne – tel que le rapport de cause à effet, ou d'essence à accident. Si l'on admet pourtant un tel rapport entre les deux, cela ne se ferait pas en conséquence de l'observation factuelle de soi, cela ne serait pas donné par les faits. »<sup>1</sup>

Fichte hérite donc de Reinhold l'idée que si l'on se contente de décrire strictement, phénoménologiquement, le fait de la conscience, il faut dire que la seule chose qu'il contient, c'est l'existence de pensées, de représentations *sans sujet ni objets*. Dans le fait de la conscience, il n'y a ni *objets extérieurs* correspondants à la représentation, ni un *sujet* qui soit distinct du sujet représenté qui est donné en elle. Toute affirmation d'un objet en soi ou d'un sujet transcendantal n'est donc qu'une *inférence*, et en ce sens, elle est un savoir *douteux*. Comme le montre l'étonnant final du livre II de la *Destination de l'homme*, le simple fait de la conscience, strictement circonscrit, ne contient nullement le fait « que *moi*, je sens, que *moi*, j'intuitionne, que *moi*, je pense », c'est-à-dire qu'il existe un moi qui, comme fondement réel, *produit* « le sentir, l'intuitionner et le penser »<sup>2</sup>. Il n'y a que des *images* (*Bilder*), des représentations, et elles sont à strictement parler le seul donné immédiat, « la seule chose qui existe »<sup>3</sup> : toute référence à un fondement réel (qu'il soit subjectif ou objectif) nous fait sortir du donné immédiat de la conscience. Cette position n'est même pas celle du solipsisme, car « *moi-même* [en tant que sujet distinct de l'image du moi qui apparaît dans la représentation] *je ne suis rien* » (*ibid.*). Reinhold et Fichte ne contestent nullement qu'il y ait dans la conscience factuelle un sujet et un objet empiriques apparaissant, puisque je prends simultanément conscience de moi et du monde, mais ils soulignent que l'existence *objective* d'un principe distinct de ce qui est représenté, *indépendant* de l'image ou représentation dans laquelle sujet et monde apparaissent d'abord, n'est pas donné dans le fait du « je pense », *car*

---

<sup>1</sup> Fichte, AzSL, 3e conf., SW V, 433-434 ; trad. fr. (modif.) p. 134-135. De telle sorte, ajoute Fichte, qu'un « doute insoluble » semble s'élever entre l'hypothèse qui fait de la pensée intérieure le *fondement* de la perception extérieure et l'hypothèse inverse.

<sup>2</sup> DH, I, II, SW II, 243 ; trad. fr. p. 146.

<sup>3</sup> DH, I, II, SW II, 245 ; trad. fr. p. 147. Reinhold n'était certes pas allé si loin, mais dans les §VI-XII du livre II du *Versuch* de 1789 il affirme déjà clairement que si l'on s'en tient au strict donné factuel de la représentation, on ne peut affirmer ni chose pensante ou sujet transcendantal, ni matière ou chose en soi distincts du donné représentatif pur.

*ce je est lui-même une image (une représentation) comme les autres, apparaissant sur le même mode que les images du monde.*<sup>1</sup> Le désaccord tient au fait que Reinhold a selon Fichte pris le fait de la conscience pour le principe du système, alors qu'il n'est que le point de départ subjectif de la recherche. Par rapport au système, le fait de la conscience, exprimant une *synthèse*, n'est pas premier : il est bien plutôt le point *d'arrivée* qu'il faut atteindre en partant du principe qui le fonde. Comme l'exprime lapidairement le §1 de la *Grundlage*, la pensée (*Denken*), le représenter (*Vorstellen*), « n'est absolument pas l'essence de l'être, mais seulement une de ses déterminations particulières. »<sup>2</sup>

Au terme de la *Recension*, Fichte parvient donc au résultat suivant : le fait de la conscience exprime la structure générale commune de toute conscience effective particulière (en toute conscience effective il y a en effet un pôle empirique subjectif et un pôle empirique objectif, qui sont à la fois liés et opposés). Cette structure a la forme d'une *synthèse* originaire, puisqu'elle contient à la fois la représentation empirique de soi et celle du monde. Mais – et c'est ce que n'a pas vu Reinhold, qui a du coup placé ce fait au principe de la philosophie –, cette synthèse est le produit d'un *acte*, car il n'y a pas de synthèse sans thèse et antithèse. Seulement cet acte ne parvient pas en tant que tel à la conscience : le philosophe peut par réflexion le saisir et l'analyser ; il le concevra alors comme *un acte triple*, un unique « poser-opposer-composer »<sup>3</sup>. De plus, cet acte n'est pas qu'une forme, il possède un contenu, une matière réelle, et fournit ainsi à la science philosophique un contenu réel, qui est celui de toute conscience. Enfin, c'est seulement par l'abstraction artificielle du contenu de cet acte originaire que vont naître les trois principes de la logique, identité, contradiction, raison suffisante. Tel est l'ensemble de conclusions neuves auxquelles parvient Fichte dans la *Recension de l'Énésidème* et qu'il va mettre en œuvre dans *Sur le concept* et dans l'exposé des trois principes de la *Grundlage*.

---

<sup>1</sup> C'est également, on l'a vu, la position de Sartre dans *La transcendance de l'ego*. Simplement, pour Fichte, cette indifférence du fait de la conscience est justement le signe qu'il faut sortir du fait si nous voulons en découvrir le fondement.

<sup>2</sup> *GWL*, §1, *SW I*, 100 ; *OCP*P (trad. modif.) p. 23.

<sup>3</sup> Cf. la lettre capitale de Fichte à Reinhold du 2 juillet 1795, sur laquelle nous reviendrons : « Ce *poser-opposer-partager* originaire n'est, notez-le bien, ni un penser, ni un intuitionner, ni un sentir, ni un désirer, etc., mais il est *l'activité totale* de l'esprit humain, qui n'a pas de nom, qui ne survient jamais dans la conscience, qui est *inconcevable* » (*GA III*, 2, 344).

## Chapitre II : l'exposé du principe de la doctrine de la science à Iéna

### §24 – Les présupposés du §1 de la *Grundlage*

La première partie (*Erster Teil*) de la *Grundlage* est intitulée : « Principes de l'ensemble de la doctrine de la science » (*Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre*). Elle est délimitée par les §1-3 de l'ouvrage, qui contiennent l'exposé des trois principes. Il est donc indispensable de ne pas briser l'unité de cette partie, c'est-à-dire de ne pas isoler arbitrairement le premier principe, mais de le saisir dans la totalité continue qu'il forme avec les deux autres, en dépit de la division du texte de Fichte en trois paragraphes.

### *Les problèmes d'interprétation du §1 de la Grundlage*

Par rapport au second et au troisième, le premier principe a néanmoins une particularité : il est le seul qui soit *absolument* inconditionné, comme l'indique le titre du §1 : « Premier principe, absolument inconditionné » (*Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz*). Les deux autres ne sont inconditionnés qu'au point de vue de la forme (second principe) ou du contenu (3<sup>e</sup> principe). Donnons d'abord une brève description formelle du §1. Il est composé de trois parties nettement distinctes :

1. Le texte du §1 contient d'abord une brève introduction, constituée de rappels et de préliminaires. Elle occupe les six premiers alinéas du texte. Fichte y indique l'objectif du §1 (« dégager le principe de tout savoir humain »), puis rappelle un certain nombre de points établis dans *Sur le concept*, texte qui devait précisément servir d'introduction à la *Grundlage*. Voici ces rappels : le premier principe ne peut être ni prouvé ni déterminé (« *beweisen oder bestimmen läßt er sich nicht* »), sans quoi il ne serait pas absolu (alinéa 1).<sup>1</sup> Il doit *exprimer* un acte (*eine Tathandlung ausdrücken*), qui ne parvient pas comme tel à la conscience puisqu'il la fonde. Toutefois, si cet acte ne peut pas être *perçu* ou *représenté*, il peut néanmoins *pensé* (conçu) par le philosophe au moyen d'une réflexion libre, qui procède par abstraction (alinéas 2 et 3). Les lois de la logique formelle, auxquelles on est contraint de faire appel pour énoncer n'importe quelle proposition, seront dans cette recherche présupposées comme valides, selon un « cercle inévitable » (*unvermeidlicher Zirkel*) analysé dans le §7 de *Sur le concept*, auquel Fichte renvoie explicitement (alinéa 4). Dans les alinéas 5 et 6, Fichte décrit enfin la *méthode* à suivre pour entamer la recherche : on partira d'une proposition

---

<sup>1</sup> Cette affirmation est prouvée dans les §1-2 de *Sur le concept*.

*quelconque* (von irgendeinem Satze ausgehen), d'un fait de la conscience empirique, quel qu'il soit, puis l'on fera abstraction de tout ce qu'il est possible d'abstraire en lui, jusqu'à ce qu'il ne reste plus que ce dont on ne peut absolument pas faire abstraction<sup>1</sup>.

2. Après ces rappels de méthode, débute un raisonnement extrêmement serré, numéroté en 10 points : il forme le cœur du §1. Partant de la considération de la proposition  $A=A$  et du jugement qu'elle traduit, Fichte en dégage par analyse la proposition *Je suis Je*, puis la proposition *Je suis*, d'abord en tant que celle-ci exprime<sup>2</sup> un *fait* (point 5), puis en tant qu'expression d'une *Tathandlung* (point 6). De là, Fichte établit et analyse le concept du moi comme *sujet absolu* (*das Ich, als absolutes Subjekt*), jusqu'à parvenir au point 10 à l'expression la plus immédiate de la *Tathandlung* (« *Je suis parce que Je suis, Je suis ce que Je suis* »).

3. Enfin, passé le point 10, les six derniers alinéas du texte forment une conclusion dans laquelle Fichte examine le rapport qui existe entre le moi absolu, le principe logique d'identité et la catégorie de la réalité (*Realität*) ; puis il termine le §1 par une comparaison historique entre son principe et les tentatives de ses prédécesseurs, Kant, Descartes, Reinhold et Spinoza.

La difficulté centrale du §1 concerne évidemment le point 2, c'est-à-dire le raisonnement en dix moments mis en place par Fichte pour établir le principe premier et absolu de la WL. Pour découvrir le sens du §1, et partant, des deux paragraphes suivants, il nous faudra répondre aux quatre questions suivantes :

1) En premier lieu, comment comprendre le point de départ du §1 ? Fichte dit que l'on peut partir de *n'importe quelle* proposition, de *n'importe quel* fait de la conscience empirique, pour enclencher le raisonnement qui mène à la découverte du sujet absolu comme principe du savoir. Mais alors pourquoi partir de la proposition  $A=A$  plutôt que d'une autre ? Autrement dit, cette dernière est-elle une proposition « quelconque », ou faut-il repérer une *élision* entre le dernier alinéa introductif du §1 et le point 1 par lequel débute le raisonnement ? On peut en effet se demander si le principe logique d'identité est une proposition quelconque, ou s'il n'est pas plutôt *ce qui reste* (*das... was übrigbleibt*, SW I, 92) une fois que l'on a pratiqué l'abstraction la plus complète sur une proposition empirique quelconque. Ce serait alors cette

---

<sup>1</sup> « Irgendeine Tatsache des empirischen Bewußtseins wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der andern von ihr abgesondert, so lange, bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt. » (GWL, §1, SW I, 92 ; OCPP p. 18)

<sup>2</sup> *Ausdruck*, mot-clé du §1.



première démarche (consistant à parvenir par abstraction à la loi logique d'identité) qui serait le vrai commencement subjectif, et qui devrait être rétablie dans le commentaire, puisque dans le §1, elle est implicitement supposée sans être clairement effectuée.

2) Comment Fichte peut-il sans se contredire faire reposer son raisonnement sur l'examen d'un *fait* quelconque de la conscience empirique, alors qu'il souligne constamment, dans la *Recension de l'Énésidème* et ailleurs, que

« la première présupposition erronée [commune à Reinhold et à Schulze] fut de croire qu'il fallait partir d'un fait » ?<sup>1</sup>

Cette question nous conduit au cœur de la structure du §1 : en effet les dix points du raisonnement sont en réalité composés de deux parties comprenant cinq moments chacune (2x5, où l'on retrouve la structure de la synthèse quintuple propre à Fichte). Les points 1 à 5, partant du fait le plus général de la conscience, parviennent à la proposition *Je suis* comme fondement de ce fait, donc comme fondement de tous les faits de la conscience. Mais, comme le remarque alors Fichte (point 5, SW I, 95) « cette proposition : *Je suis*, n'est alors fondée que sur un fait et n'a pas plus de valeur que celle d'un fait ». Il faut donc, pour employer le vocabulaire de la WL 1804-II, transformer cette évidence *factuelle* la plus générale, en évidence *génétique* : et telle sera la fonction des points 6 à 10, au terme desquels le *Je suis* apparaît dans son absoluité véritable, comme « l'expression de l'unique *acte* pur possible » (*Ausdruck einer Tathandlung, aber auch der einzigen möglichen* – SW I, 96, point 6). Ce qui se joue donc, dans ce passage de la première à la deuxième partie du raisonnement, c'est une question classique, analogue à celle que Deleuze repère chez Spinoza : pour atteindre le principe, nous sommes contraints de partir de la connaissance supposée d'un effet ; mais alors, « *comment conjurer la supposition dont on est parti ? (...)* Nous arrivons à la position

---

<sup>1</sup> *Rez. Aen.*, GA I, 2, 46 ; SW I, 8 (trad. fr. (modif.) p. 134) : « La première présupposition erronée fut de croire qu'il fallait partir d'un fait, ce qui occasionna son établissement au rang de principe de toute la philosophie. Il faut certes que nous soyons en possession d'un principe qui soit réel, et non pas simplement formel ; mais il n'est pas nécessaire qu'un tel principe exprime un simple fait (*eine Tatsache*), il peut aussi exprimer un acte-fait (*eine Tathandlung*). » Cette opposition entre fait et acte (être au sens factuel ou réel et liberté, si l'on préfère), est constamment réaffirmée par Fichte. Cf. par ex. ZE, SW I, 468 ; OCPP (trad. modif.) p. 275-276 : « Il n'est absolument pas indifférent, comme le croient certains, de savoir si la philosophie doit partir d'un fait ou d'une *Tathandlung* (c'est-à-dire d'une activité pure, qui ne présuppose aucun objet, mais qui le produit elle-même, et où l'*agir* (Handeln) devient ainsi immédiatement *fait* (Tat)). Si elle part du fait, elle se place d'emblée dans le monde de l'être et de la finitude, et de là, il lui sera difficile de trouver un chemin jusqu'à l'infini et au suprasensible ; si elle part de l'acte (*Tathandlung*), elle se trouve alors précisément au point où les deux mondes se lient, et elle peut à partir de ce point les embrasser d'un seul regard. » Ou encore dans la WL 1804-II, 13<sup>e</sup> conf., M. p. 136 (trad. fr. p. 137) : « La doctrine de la science a expliqué dès ses débuts que le *πρῶτον ψεύδος* des systèmes passés consistait à partir de faits et à poser l'absolu dans des faits : elle a pour sa part attesté qu'elle posait à son fondement une *Tathandlung*, ce que j'ai dans ces conférences appelé du mot grec de *genèse* (Genesis), les mots grecs étant volontiers mieux compris que les mots allemands. »

d'un principe à partir d'une hypothèse ; *mais il faut que le principe soit d'une nature telle qu'il s'affranchisse entièrement de l'hypothèse*, qu'il se fonde lui-même et fonde le mouvement par lequel nous y arrivons ; il faut qu'il rende caduc, *aussitôt que possible*, le présupposé dont nous sommes partis pour le découvrir. »<sup>1</sup>

3) Quelle est la *signification* du concept que le §1 établit comme principe premier et absolu de *l'ensemble* de la doctrine de la science, à savoir le moi absolu ? Cette question est le vrai *topos* du §1 et plus largement de l'ensemble de la *Grundlage* : *qu'est-ce que le moi absolu ? Que faut-il entendre par cette expression et qu'est-ce que Fichte a cherché à désigner par là ?* On connaît la réponse la plus fréquemment donnée à l'époque de Fichte et plus tard dans les manuels d'histoire de la philosophie notamment français, sous l'influence de Victor Cousin<sup>2</sup> : le moi absolu c'est l'*ego*, le moi individuel humain qui prétend s'affranchir de toute dépendance et prendre à Dieu la place de créateur du monde et de toutes choses. Ce qui a en effet le plus frappé les contemporains de Fichte, c'est la thèse de l'imagination créatrice, l'idée que le moi absolu serait le créateur du monde. Or cette thèse, il faut le remarquer, est authentiquement fichtéenne, mais seulement à condition d'y ajouter deux déterminations habituellement ignorées : ce que le moi absolu crée, c'est uniquement le monde matériel, *phénoménal*, autrement dit, c'est l'idée que la nature et ses lois sont le simple *reflet* (*Gegenbild*) de l'activité du moi absolu.<sup>3</sup> Le monde intelligible ou nouménal (ce que Leibniz et Kant rattachent, en suivant la tradition chrétienne, au *règne de la grâce*, par opposition au règne de la nature), lui, n'est pas un produit du moi absolu, en tout cas pas dans le même sens. En second lieu, l'activité de l'*Einbildungskraft* telle que l'entend Fichte n'est aucunement une activité *libre*, c'est-à-dire une activité consciente de l'individu ; c'est au contraire une activité *nécessaire*, universelle et inconsciente de la raison, sur laquelle nous n'avons, en tant qu'individus, nulle prise :

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 121.

<sup>2</sup> « Le second système est celui de Fichte, disciple de Kant ; plus rigoureux encore que son maître, il en simplifia le système, comme Condillac avait simplifié la doctrine de Locke. Il retrancha les formes imposées par le philosophe de Königsberg au moi humain, déclara celui-ci libre de toute entrave et créateur bienveillant du non-moi ; et de même qu'il n'était resté dans le système de Condillac que la sensation sans conscience, il ne demeura dans la doctrine de Fichte que la conscience dépourvue de sensation ; et d'une part comme de l'autre la vérité absolue et indépendante fut entièrement méconnue. » (V. Cousin, *Sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, Cours de philosophie professé à la Faculté des Lettres pendant l'année 1818, in *Œuvres de jeunesse*, t. I, éd. Slatkine, Genève 2000, p. 27).

<sup>3</sup> Le monde sensible (*die Sinnenwelt*) n'est pas un monde subsistant par soi, il n'est que « le reflet (*Wiederschein*) de notre propre activité intérieure » (*Über den Grund...*, SW V, 180 ; trad. fr. p. 201). C'est le concept (*Begriff*) ou le verbe (*logos*), et non pas Dieu, qui est le créateur du monde objectif, montrera Fichte dans les leçons 4 et 6 de l'*Initiation* (le monde sensible est, avec ses lois, le produit du savoir absolu, et le savoir est l'image ou la manifestation de Dieu). Mais ce thème, loin d'être une innovation des écrits de 1804-1806, est déjà au cœur de la *Wissenschaftslehre* d'Iéna.

« On a interprété la proposition de la doctrine de la science : ce qui existe, existe par un agir du moi (en particulier par une imagination productrice), comme s'il était question d'un agir libre ; et cela encore une fois parce que l'on n'était pas capable de s'élever au concept de l'activité en général, développé là même, et pourtant de façon suffisante. Dès lors il était facile de décrire ce système comme la plus monstrueuse exaltation (*Schwärmerei*) de l'esprit. C'était là trop peu dire. La confusion de ce qui existe par un agir libre avec ce qui existe par un agir nécessaire, et inversement, est proprement insensée. Mais qui donc a construit un tel système ? »<sup>1</sup>

Lorsque Fichte s'emploie à rectifier ces malentendus, dès 1796, il est déjà trop tard, et la rumeur selon laquelle la doctrine de la science ferait du moi individuel de tout un chacun l'être absolu s'est déjà répandue dans le public lettré. Il faut du reste admettre que le §1 de la *Grundlage* fournissait les éléments de ce malentendu à des lecteurs peu aux faits des nouveaux concepts de la philosophie transcendantale développés par Kant, Maimon et Reinhold. N'y trouve-t-on pas écrit, à la fin du paragraphe 1, que « tout ce qui est, est seulement dans la mesure où il est posé dans le moi, et hors du moi il n'est rien » (*alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und außer dem Ich ist nichts*)<sup>2</sup> ? Sous la plume des écrivains du temps, cela devenait : chaque individu est une monade absolue qui produit son monde, qui engendre d'elle-même, spontanément et librement, tous les objets et les autres moi qu'elle rencontre ; le monde n'est rien d'autre que ma représentation libre et personnelle, et il y a autant de mondes qu'il y a de moi individuels. C'est le poète Jean-Paul qui, par sa célébrité, a contribué à populariser ces thèmes dans le public, en publiant en 1800 une satire mordante de la philosophie fichtéenne intitulée *Clavis Fichtiana*.<sup>3</sup> Jean-Paul y renouvelle le contre-sens sur l'imagination productrice et répand ainsi l'idée que la WL fait de chaque moi un dieu individuel, créateur de son petit univers, tous ces dieux s'ignorant nécessairement mutuellement, puisqu'ils sont isolés et que chacun constitue un univers clos.<sup>4</sup> Fichte a beau protester que le moi absolu ne désigne pas le moi individuel, qu'il n'est pas le moi empirique

---

<sup>1</sup> GNR, SW III, 3, note ; trad. fr. p. 19, note.

<sup>2</sup> GWL, §1, SW I, 99 ; OCPP (trad. modif.) p. 22.

<sup>3</sup> Sur la *Clavis Fichtiana* et sur les relations de Fichte et de Jean-Paul à Berlin, cf. la remarquable présentation de X. Léon, *Fichte et son temps*, t. II 1<sup>ère</sup> partie, p. 295-302. Sous une apparence de caricature comique, le texte de Jean-Paul contenait des objections plus sérieuses, qui s'adressaient autant au *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling. Dans son article de 1801 *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, Schelling mentionne la *Clavis* et parle du « profond embarras » que peuvent susciter certaines des questions de Jean-Paul, dont il donne quelques exemples : « L'homme que je rencontre à présent se proposait de sortir de sa maison par une décision libre : or comment est-il possible qu'il se retrouve en même temps dans la rue en vertu de mon produire nécessaire ? Ou bien : il y a ici un arbre que quelqu'un a planté là voilà cinquante ans pour la postérité : comment se fait-il que je le produise précisément maintenant tel qu'il est, par l'intuition productive ? » (Schelling *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, SW IV, 83 ; trad. fr. p. 151). A la même époque paraît la satire anti-fichtéenne de F. Nicolaï (*La vie et les opinions de Sempronius Gundibert*, « l'inspecteur général du genre humain » qui représente Fichte), qui contribuera encore un peu plus à obscurcir l'image de la doctrine de la science dans le public (cf. X. Léon, *ibid.*, p. 302-327).

<sup>4</sup> Cf. X. Léon, *ibid.*, p. 298-299.

qui fait de nous des *personnes* distinctes, on ne veut pas le croire : pourquoi l'avoir appelé « moi » alors, s'il doit désigner tout le contraire de ce que l'on appelle communément ce mot ? Hegel lui-même reprochera plus tard à Fichte d'avoir, en appelant *Ich* la raison absolue, laissé subsister une fâcheuse *Zweideutigkeit* (équivoque) : car le mot *Ich* renvoie toujours en même temps la conscience naturelle à son propre moi individuel, c'est-à-dire au *contraire* de ce qu'il lui est demandé de penser.<sup>1</sup>

Mais même si l'on parvient à écarter ce malentendu trop commode sur le concept central de la *Grundlage*, on ne se trouve guère plus avancé pour comprendre ce que signifie le moi absolu : s'il est bien le producteur de la réalité, mais qu'il n'est rien d'empirique (rien de représentable), que désigne-t-il alors ? Comment pouvons-nous penser ce concept ? N'est-il à ce stade qu'une abstraction, comme Fichte semble l'indiquer en certains textes ? La question du statut et du sens du moi absolu n'est pas seulement fondamentale pour le §1, elle l'est pour toute la *Grundlage*.

4) Enfin, comment comprendre l'étrange retournement par lequel Fichte affirme à la fin du §1 que le principe logique d'identité  $A=A$  est « prouvé et déterminé » par la WL, alors qu'il admet au commencement du même paragraphe que le raisonnement se développera en présupposant la validité des principes de la logique : comment la connaissance du moi absolu, puisqu'elle est conditionnée par la présupposition de la logique générale, pourrait-elle en retour prouver et déterminer la validité de ses principes, sans qu'un cercle soit commis, qui ôterait toute valeur à cette preuve ? Or Fichte reconnaît l'existence d'un cercle, qu'il déclare même « inévitable » (*unvermeidlich*), mais, de façon pour le moins surprenante, il affirme que ce cercle, qui doit être admis et reconnu, n'enlève rien à la valeur de la preuve (*Sur le concept*, §7).

#### *La question méthodique du point de départ*

La difficulté de commenter le §1 tient au caractère opaque et extrêmement elliptique de l'argumentation de Fichte. La tentation est grande alors de « coller » au texte et de produire une glose qui n'éclaire finalement guère le sens du principe dégagé par Fichte, ni le fonctionnement de son raisonnement.<sup>2</sup> La question essentielle est en effet d'une part de

---

<sup>1</sup> Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1832), GW 21, p. 63-64 : « Cette détermination du savoir pur comme moi (*als Ich*) induit un ressouvenir permanent au moi subjectif, dont il faut oublier les bornes (...). Cette confusion produit plutôt, au lieu d'une clarté immédiate, une désorientation totale et une obscurité d'autant plus crue ; extérieurement, elle a occasionné les malentendus les plus grossiers. »

<sup>2</sup> Tel nous semble être le défaut du commentaire linéaire, par ailleurs très précis et rigoureux, que J. Stolzenberg a donné du §1 dans les *Fichte-Studien* (« Fichtes Satz "Ich bin". Argumentanalytische Überlegungen zu

comprendre le *sens* de ce concept de « moi absolu » auquel parvient le §1, d'autre part de montrer dans quelle mesure la méthode utilisée ici peut être rapprochée d'autres méthodes dont Fichte use dans ses exposés ultérieurs.

Rappelons d'abord les brèves indications de méthode que Fichte fournit dans les alinéas 5 et 6 du §1, qui précèdent le début de la démonstration *stricto sensu* :

« Sur la voie de la réflexion qui doit être instituée, il nous faut partir d'une proposition quelconque, que chacun nous accordera sans la moindre réserve (*von irgendeinem Satze ausgehen, den uns jeder ohne Widerrede zugibt*). Il pourrait bien y avoir plusieurs propositions de ce type (*dergleichen Sätze dürfte es wohl mehrere geben*). La réflexion est libre ; peu importe le point dont elle part. Nous choisissons celui à partir duquel le chemin vers notre but est le plus court.

En même temps qu'on accordera cette proposition, il faudra accorder ce que nous voulons placer, en tant qu'acte (*Tathandlung*), au fondement de toute la doctrine de la science : et il faudra que la réflexion fasse voir que cela est accordé en même temps que cette proposition (*daß es als solche, zugleich mit jenem Satze, zugestanden sei*). – Un fait quelconque de la conscience est établi ; on en abstrait l'une après l'autre toutes les déterminations empiriques, jusqu'à ce que cela qui ne peut absolument pas être abstrait [mis de côté par la pensée] et dont on ne peut plus rien abstraire, demeure de façon pure (*so lange, bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt*). »<sup>1</sup>

Comment comprendre ces indications de méthode ? Deux points doivent être commentés. En premier lieu, Fichte parle dans le second alinéa d'une opération d'abstraction (« on en abstrait l'une après l'autre toutes les déterminations empiriques, jusqu'à ce que cela qui ne peut absolument pas être abstrait demeure de façon pure »), mais le texte comporte une ambiguïté, celle que nous avons formulée dans la première des quatre questions soulevées plus haut. En effet, faut-il comprendre que le « fait quelconque de la conscience » dont il est question n'est pas mentionné dans le texte ? En ce cas, il y aurait une éliision : on part d'un fait quelconque qui n'est pas mentionné (n'importe lequel : par exemple « l'or est un métal »), et on en abstrait toutes les déterminations empiriques. L'affirmation serait alors que ce qui

---

Paragraph 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/1795 », *Fichte-Studien*, Bd 6, 1994, p. 1-34.) Stolzenberg interprète la forme du §1 (le point de départ dans la logique générale) comme une réponse à un article de Reinhold paru dans le t. II des *Beiträge* en 1794 ; mais cette perspective étroite ne permet pas de comprendre le rapport qui existe entre cette présentation du principe et les présentations ultérieures, notamment celles qui se fondent sur l'analyse de l'exemple géométrique du triangle. Le commentaire de W. Janke (*Fichte. Sein und Reflexion*, p. 69-83 et surtout p. 84-94), auquel nous aurons l'occasion de nous référer, nous a semblé plus pénétrant et éclairant.

<sup>1</sup> GWL, SW I, 92 ; OCPP p. 17-18. Toutes les citations du §1 qui suivent ont été retraduites par nous ; nous donnons par commodité la pagination de la traduction française.

demeure au terme de cette opération est la proposition logique  $A=A$ . En réalité, cette interprétation n'est pas la bonne : « ce qui reste » (*das übrigbleibende*) au terme de l'abstraction, c'est-à-dire ce dont on ne peut absolument pas faire abstraction, ce n'est pas la proposition  $A=A$  (auquel cas c'est elle qui serait le principe de la WL), mais le *Je suis*. C'est ce qu'affirme très clairement un texte contemporain de la *Grundlage*, la *Réponse à Schmid*, dans un passage que nous avons déjà cité et commenté.<sup>1</sup> Le point de départ factuel ou subjectif du §1 est donc bien le principe logique d'identité considéré comme une « proposition quelconque », un « fait quelconque de la conscience empirique ». « La réflexion [du philosophe] est libre et peu importe le point dont elle part », écrit Fichte : autrement dit, on pourrait très bien procéder à la même opération d'abstraction conduisant au Je suis en partant d'un autre fait de la conscience empirique que la proposition  $A=A$ . Mais ajoute Fichte, « nous choisissons de partir du point à partir duquel le chemin qui mène à notre but est *le plus court* ». C'est pour cela que le philosophe décide de partir du principe logique d'identité, car celui-ci est « le fait le plus haut de la conscience empirique, qui se trouve au fondement de tous les autres et qui est contenu en chacun d'eux »<sup>2</sup>. Si l'on découvre le fondement de ce fait, on aura du même coup découvert le fondement absolu de *tous* les faits de la conscience. En ce sens, on peut bien parler d'une élision, car encore faudrait-il montrer que  $A=A$  est bien le fait « le plus haut » de la conscience. Or cette affirmation, « qui devrait être accordée sans la moindre preuve », c'est en fait « la doctrine de la science toute entière [qui] se consacre à la démontrer. »<sup>3</sup> On part de  $A=A$ , car c'est une proposition qui apparaît à la conscience naturelle comme immédiatement certaine, ce qui est précisément ce que Fichte nomme un « fait de la conscience ». On aurait pu également partir de n'importe quelle autre proposition du même genre, mais le chemin aurait été plus long, car il aurait d'abord fallu réduire cette proposition empirique au principe formel de toutes les propositions empiriques (pour pouvoir juger que « A est B », il faut au préalable que j'ai identifié A en tant que tel, et B en tant que tel, et c'est précisément ce qu'exprime le principe logique d'identité).

Venons-en au second point. Fichte dit que *nous* (nous qui philosophons) devons partir d'un fait de la conscience, d'une proposition dont la vérité est universellement admise, comme l'est par exemple la proposition « A est A ». Mais n'est-ce pas là postuler d'emblée l'existence d'une proposition absolument certaine, d'un savoir certain, absolu, autrement dit,

<sup>1</sup> « Ce qui reste (*das was... übrigbleibt*) après l'abstraction complète de tout ce que l'on peut abstraire, c'est uniquement l'*abstrayant* lui-même, le *moi*. Il demeure *pour lui-même*, il est donc sujet-objet. » (*Vergleichung*, SW II, 448)

<sup>2</sup> GWL §1, SW I, 95 ; OCPP p. 20.

<sup>3</sup> GWL, *ibid.* ; *ibid.*

l'existence de la vérité ? C'est en effet le cas, et cela doit nous faire comprendre que Fichte ne cherche pas, comme Descartes, à prouver *l'existence* du savoir, l'existence d'un savoir certain, mais qu'il la présuppose.

« Ici [i.e. dans la doctrine de la science], il est *présupposé* avec le plus grand sérieux que la vérité existe »<sup>1</sup>,

rappelle Fichte au commencement de l'exposé de 1804, en présentant cette présupposition comme le premier prolégomène de la WL. Le savoir est donc présupposé comme existant.<sup>2</sup> Mais que cherche alors à faire la WL ? A en dégager le *fondement*, le *Grund*. Or cela implique que les certitudes que l'on possède empiriquement ne sont, si l'on peut dire, que *partiellement* absolues : elles sont des manifestations particulières, déterminées, du savoir absolu, et c'est pourquoi le fait de posséder des savoirs scientifiques particuliers ne me fait pas encore connaître le concept même du savoir en tant qu'essence absolue commune à tous les savoirs déterminés. La tâche de la philosophie n'est donc pas de prouver *que* nous possédons des certitudes, des contenus de savoir vrais (car cela est un fait, ou du moins, il faut dire que la doctrine de la science ne s'adresse qu'à ceux qui ont conscience de ce fait, qui ont la conviction de savoir des choses, quoiqu'ils ne sachent pas en quoi consiste le savoir lui-même en général et pris en soi), mais plutôt de dégager par réflexion le fondement sur lequel reposent invisiblement tous ces savoirs particuliers. Un savoir réel particulier, déterminé, Fichte nomme cela un « fait de la conscience » (*Tatsache des Bewußtseins*). Un fait de la conscience, c'est un savoir qui est à la fois *réel*, apparaissant à la conscience comme immédiat et absolu (il y a quelque chose que je sais, dont je suis certain, je saisis l'inséparabilité d'un contenu déterminé et d'une forme déterminée<sup>3</sup>), et en même temps *confus*, c'est-à-dire conditionné : ce n'est pas un savoir *transparent*, c'est-à-dire entièrement évident par lui-même. Un fait de la conscience est un savoir certain, mais qui ne sait pas rendre compte du contenu ou de la forme de sa certitude : c'est un savoir qui n'est pas *producteur* de la certitude qu'il porte, autrement dit un savoir dans lequel la forme et la matière sont séparées, distinctes, au lieu d'être identiques.

---

<sup>1</sup> WL 1804-II, GA II, 8, 4 ; M. p. 4 ; trad. fr. p. 20 (nous soulignons). Cf. également QA, SW V, 202 ; trad. fr. p. 45 : « Ce système [la WL] soutient en premier lieu, contre ceux qui nient toute certitude dans la connaissance humaine, qu'il existe quelque chose d'absolument vrai (...). »

<sup>2</sup> « La doctrine de la science, laissant de côté tout savoir particulier et déterminé, part du savoir pur et simple (*von dem Wissen schlechweg*), dans son unité, savoir qui lui apparaît comme existant (*das ihr als seiend erscheint*). » (*Umriss*, SW II, 696 ; trad. fr. (modif.) p. 163)

<sup>3</sup> « *Savoir de façon certaine* (*gewiß wissen*) ne signifie rien d'autre que posséder la vision (*Einsicht*) de l'inséparabilité (*Unzertrennlichkeit*) d'un contenu déterminé et d'une forme déterminée » (UdB, §2, GA I, 2, 123 ; trad. fr. ; (modif.) p. 42).

*La relation entre savoirs particuliers et savoir absolu ; les trois structures possibles du savoir.* Le projet de Fichte dans *Sur le concept* et dans le §1 de la *Grundlage* n'a en vérité rien d'énigmatique ni même de révolutionnaire : Fichte pose un problème qui est somme toute classique et traditionnel ; mais c'est la réponse qu'il va lui apporter, avec le concept de *Ichheit*, qui est neuve. Fichte se demande en effet s'il existe un savoir absolu ou inconditionné. Un savoir absolu, c'est un savoir qui ne peut être mis en doute, donc un savoir apodictique, exprimant une vérité immuable, éternelle. Il ne peut être mis en doute car il ne dépend que de lui-même : le savoir absolu est *selbstständig*, « auto-stant », tenant sur lui-même et reposant sur lui-même. Ce qui fait qu'un savoir peut être mis en doute, c'est son *opacité*, c'est-à-dire le fait que la *matière* du savoir (*ce dont* je sais quelque chose) est extérieure et étrangère à la *forme* du savoir, c'est-à-dire à l'acte qui me fait connaître un rapport, une propriété ou une détermination particulière de cette matière. Lorsque *ce dont* je sais quelque chose (matière ou *Gehalt* de la proposition) et *ce que* je sais de cette chose (forme de la proposition) ne coïncident pas, le savoir est dit particulier, conditionné, et c'est ce qui a lieu dans ce que Fichte nomme les « faits de la conscience ». Autrement dit, les savoirs particuliers (qu'ils soient « scientifiques » ou « communs ») recèlent ce paradoxe que je suis à la fois assuré et certain de la vérité d'une proposition, et qu'en même temps je ne puis saisir ni pénétrer la raison qui lui confère cette certitude. Les vérités les plus hautes du savoir naturel (les convictions fondamentales théoriques, éthiques et religieuses du sens commun, tout comme les premiers principes des sciences particulières mathématiques, physique, chimique, etc.) ne sont jamais que des évidences *factuelles*, c'est-à-dire des certitudes opaques, qui contiennent un élément d'inintelligibilité. Par delà leur évidence, elles contiennent et même elles reposent sur quelque chose qui n'est pas évident, mais qui est simplement trouvé par l'esprit humain comme une nécessité qu'il *subit* mais dont il ne peut pas rendre compte. Qu'entre deux points ne puisse jamais passer qu'une seule ligne droite, que la somme des angles de tout triangle soit égale à 180°, que  $A=A$ , que tout effet naturel doive être précédé dans le temps d'une cause qui le produit, ou encore que je ne puisse jamais me représenter un objet réel que comme étendu dans un certain espace matériel hors de moi, que je sois forcé de *reconnaître* en autrui un semblable (quoique je ne sois pas contraint de le *traiter* comme tel), ce sont bien là des vérités, des propositions dont le scientifique ou l'homme commun sont *certain*, parfois *sans preuves*. Il est donc indiscutable que le savoir, compris comme certitude complète et immuable, existe et que nous *savons* des choses. L'ensemble de ces savoirs immédiatement certains que la conscience finie trouve lors de son développement intellectuel comme autant de représentations universelles mais nécessaires,



c'est-à-dire impossibles à fonder ou à dépasser, voilà ce que Fichte appelle le « système de l'expérience », ou, de façon plus générale encore, « l'être » (au sens réel, dans lequel l'être désigne l'être objectif indépendant de ma représentation subjective, le monde ou la nature). Et ce système n'est à ses yeux que la manifestation ou le *Gegenbild* du système originaire de la raison, qui ne peut se poser elle-même en tant que telle qu'en s'opposant un monde objectif dans lequel les lois de son essence, deviennent visible tout en s'aliénant et en se coupant de leur fondement.

*Les trois structures possibles du savoir.* Maintenant, comment comprendre et rendre compte de l'existence de savoirs finis, particuliers ? Tel est le problème initial de Fichte. Trois hypothèses peuvent être formulées pour y répondre. Il y a d'abord celle du scepticisme : j'affirme qu'il n'y a rien d'absolument certain, et qu'en conséquence, un savoir particulier n'est jamais que médiatement ou *conditionnellement* certain, en vertu d'un autre savoir particulier supérieur, qui lui-même n'est certain qu'à la condition d'un troisième savoir particulier, et ainsi de suite à l'infini. D'après cette hypothèse,

« il n'y a en général rien qui soit immédiatement certain (*unmittelbar Gewisses*) ; notre savoir forme une ou plusieurs séries infinies [de savoirs particuliers], dans lesquelles chaque proposition doit être fondée par une proposition supérieure, et celle-ci à nouveau par une autre proposition supérieure, et ainsi de suite. Nous construisons notre maison sur le sol de la terre, la terre repose sur un éléphant, celui-ci repose sur une tortue, celle-ci repose sur on ne sait quoi d'autre, et ainsi de suite à l'infini. Si notre savoir est ainsi constitué, nous ne pouvons alors certes rien y changer, et nous ne posséderions aucun savoir fixe (*kein festes Wissen*) : peut-être avons-nous atteint par régression un certain terme dans la série et l'avons-nous trouvé solide avec tout le reste. Mais qui peut nous garantir que si nous remontons plus haut nous ne trouverons pas l'absence de fondement (*Ungrund*) et que nous ne serons pas contraints d'abandonner ce terme [que nous croyions] fixe ? Notre certitude n'est que désirée et nous ne pouvons jamais être assurés de la conserver jusqu'au lendemain. »<sup>1</sup>

Fichte se refuse à discuter cette hypothèse en raison de son caractère contradictoire (j'affirme savoir, donc être certain, qu'il n'y a pas de savoir certain) : la doctrine de la science est une théorie du savoir ; elle s'adresse donc à ceux qui ont conscience qu'ils *savent* quelque chose. Quant à ceux qui ne sont pas encore au clair avec eux-mêmes sur ce point, elle ne peut ni les toucher ni rien faire pour les aider.<sup>2</sup>

Cette hypothèse écartée, reste la seconde, selon laquelle notre savoir entier est constitué d'une pluralité de savoirs particuliers organisés en séries finies indépendantes les unes des autres. Chacune de ces séries est finie *en amont*, c'est-à-dire que chaque science

---

<sup>1</sup> UdB, GA I, 124 ; trad. fr. (modif.) p. 42-43.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, 1<sup>ère</sup> partie, chapitre I, §1, A).

repose *in fine* sur un premier principe unique à partir duquel elle opère ses déductions et qu'elle reconnaît pour immédiatement certain (*l'espace* pour la géométrie, l'idée d'une *légalité universelle* des événements naturels pour la physique, etc.).

« Chaque série [de savoirs] se clôt en un principe qui est simplement fondé par lui-même ; mais il existe une pluralité de tels principes qui, dans la mesure où chacun s'auto-fonde, sont absolument indépendants les autres ; ils n'y a donc entre eux aucune connexion (*keinen Zusammenhang*) mais ils sont entièrement isolés les uns des autres. »<sup>1</sup>

Cette hypothèse est selon Fichte celle de *toutes* les philosophies passées jusqu'à Kant inclus, car personne – à l'exception de Spinoza – n'avait avant Reinhold développé rigoureusement le concept de *système* comme uni-totalité organique du savoir à partir d'un principe unique. Que l'on soit alors « empiriste » ou « innéiste » ne modifie en rien la base de cette conception du savoir : dans les deux cas on admet, par une analyse ou une induction qui ne peut qu'être empirique, un nombre déterminé de principes *hétérogènes* les uns aux autres (ce sont par exemple les trois « absolus » placés par Kant au fondement des trois *Critiques*, ou les « vérités innées » des rationalistes du 17<sup>e</sup> siècle, ou encore la coupure entre « idée » et « impression » chez Hume, avec la somme d'« impressions premières » qui l'accompagne).<sup>2</sup> Peu importe ici la pertinence du jugement de Fichte sur l'histoire de la philosophie, qui passe bien vite sur l'idée de système développée au 17<sup>e</sup> siècle dans les philosophies rationalistes de Descartes, Spinoza ou Leibniz. Ce qui compte, c'est de saisir le type de représentation du savoir humain qui émane de cette hypothèse. Et ici, la description que Fichte donne de cette représentation a l'intérêt de mettre en relief le présupposé affectif qui impulse d'abord le projet d'une « science de la science » :

« S'il en est ainsi, si le savoir humain est en soi et selon sa nature un tel assemblage décousu, comme l'est effectivement le savoir de tant d'hommes, (...) notre savoir est alors, aussi loin qu'il s'étende, un savoir sûr (*sicher*) ; mais il n'est pas un savoir *unifié* (*kein einiges Wissen*) (...). Notre maison tiendrait certes debout de façon solide (*fest*), mais elle ne serait pas un bâtiment unique et cohérent ; ce serait au contraire un agrégat de pièces entre lesquelles nous ne pourrions pas circuler. *Ce serait une maison dans laquelle nous nous perdriions sans cesse et dans laquelle nous ne nous sentirions jamais chez nous (einheimisch)*. (...) nous serions pauvres malgré toutes nos richesses, car nous ne pourrions jamais les évaluer, jamais les regarder comme un tout, ni jamais savoir ce que nous possédons vraiment. (...) Plus encore, notre savoir ne serait jamais achevé (*vollendet*), et nous serions contraints d'attendre chaque

<sup>1</sup> UdB, GA I, 124-125 ; trad. fr. (modif.) p. 43.

<sup>2</sup> « Il y a peut-être plusieurs vérités innées en nous, qui sont toutes pareillement innées, et dont nous ne pouvons espérer pénétrer plus avant la connexion, dans la mesure où celle-ci sort du cadre des vérités innées ; ou bien il y a une diversité d'éléments simples dans les choses hors de nous, qui nous est communiquée par l'impression qu'elle font sur nous, mais dont nous ne pouvons percer la connexion, dans la mesure où au-delà de l'élément le plus simple qui soit dans l'impression, il ne peut rien y avoir qui soit plus simple encore. » (UdB, GA I, 2, 125 ; trad. fr. p. 43)

jour qu'une nouvelle vérité innée se manifeste en nous ou que l'expérience nous fournisse un nouvel élément simple. (...) Dans ce cas, une doctrine de la science destinée à fonder les autres sciences serait superflue, car chaque science serait fondée sur elle-même et il y aurait autant de sciences qu'il y a de principes particuliers immédiatement certains. »<sup>1</sup>

Ce texte important, dans lequel Fichte, en développant l'idée de fondement à partir de l'image du sol de la terre, se situe dans la lignée des philosophies fondationnelles qui court de Descartes à Husserl<sup>2</sup>, appelle deux remarques. La première, c'est qu'affirmer que le savoir humain ne peut pas être unifié, mais qu'il est essentiellement et par sa nature même un savoir fragmenté, éclaté, revient en fait à dire *qu'il n'y a pas de savoir absolu*, au sens où Fichte entend cette expression. Ce que Fichte appelle *absolu* en effet, ce n'est pas seulement un savoir qui est sûr, certain et solide (*sicher, gewiss, fest*). Car tous les savoirs mathématiques, logiques, les premiers principes de la physique ou encore les convictions immédiates de la conscience naturelle, sont de ce genre, et pourtant ils ne sont pas absolus. Chacun tient par exemple la proposition  $A=A$ , par l'examen de laquelle débute le §1 de la *Grundlage*, comme « entièrement certaine (*völlig gewiss*) » et cela *sans preuve* (cf. GWL, §1, point 1) ; pourtant elle n'est pas le savoir absolu. Le savoir absolu est donc celui qui, outre ces caractères communs à tout savoir effectif particulier, possède le caractère propre et unique de l'absolue transparence, de l'évidence génétique. Il est certain, non pas parce que je le trouve comme certain sans pouvoir m'expliquer sa certitude, mais parce qu'en lui, *la forme produit la matière* : il est certain par lui-même, producteur de sa propre certitude. Alors, il n'y a pas d'autre possibilité pour caractériser ce type de savoir que de le qualifier comme *l'acte même de savoir*, la forme du savoir qui demeure identique en tout savoir matériel déterminé, *forme qui devient à elle-même sa propre matière*, comme dans la loi morale kantienne.<sup>3</sup> Pour que l'hypothèse de l'asystématicité du savoir soit fausse, il faut qu'il y ait un savoir absolu, c'est-à-dire un savoir qui soit

---

<sup>1</sup> UdB, GA I, 2, 125 ; trad. fr. (modif.) p. 43-44 (nous soulignons).

<sup>2</sup> Le texte classique et inaugural est évidemment celui de la Lettre-Préface de Descartes à l'édition française des *Principes*. Heidegger a commenté cette métaphore de « l'arbre » de la métaphysique, plongeant ses racines dans un « sol » impensé, dans l'*Introduction* (postérieure) à la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? » (*Questions I*). Heidegger n'y congédie pas la question du fondement ; il demande au contraire quel est le fondement, inaperçu en elle, de ce qui dans l'histoire s'est appelé « métaphysique », le « sol » dans lequel l'arbre de la philosophie plonge ses racines et dont il tire sa vigueur.

<sup>3</sup> « La forme [du savoir ou de la proposition] consiste dans la permanence du rapport entre sujet et prédicat. Ce qui demeure fixe dans la proposition est la relation qui gît dans le "est". La forme concerne le savoir en tant que tel et elle est l'être-su (*die Gewußtheit*) qui demeure identique en tout savoir. (...) Le poser-en-relation de l'"Ist-Sagen" est saisi comme l'expression d'un acte du moi, qui pose ce qui est composé dans le sujet et le prédicat comme quelque chose d'objectif qui est en relation au Sujet. » (W. Janke, *Fichte. Sein und Reflexion*, p. 87)

« le fondement de tout savoir (...). [Un savoir qui] accompagne (*begleitet*) tout savoir, qui soit contenu en tout savoir et que tout savoir présuppose. »<sup>1</sup>

La seconde remarque qu'appelle le texte de Fichte, c'est que le motif qui pousse à l'adoption ou au rejet de cette hypothèse n'est pas d'ordre logique ou théorique, mais bien plutôt d'ordre *affectif* : tout dépend en effet de ce dont j'ai besoin pour me sentir « chez moi » dans le monde. Que le savoir humain soit un assemblage décousu de principes hétérogènes, que je ne peux jamais maîtriser et dominer, qu'il ne puisse jamais être achevé ni pris en vue comme une totalité stable et immuable, que je sois contraint d'attendre des rencontres ou des expériences fortuites pour découvrir de nouveaux principes et réviser ce que je croyais inébranlables, voilà ce qui peut sembler insupportable à certains caractères – Nietzsche dirait : à tous ceux qui se sont déclarés et voulus « idéalistes ». C'est en tout cas l'hypothèse de cette *passivité* de l'existence spirituelle de l'homme qui est pour Fichte insoutenable. Pour que l'homme se sente *chez soi* dans le monde et dans son existence,

« Il faut qu'il y ait un système et un système *un* ; il faut que ce qui est opposé soit unifié, tant qu'il demeurera quelque chose d'opposé et jusqu'à ce que l'unité absolue soit produite ».<sup>2</sup>

Ceci nous amène à la *troisième et dernière hypothèse* au sujet de la constitution du savoir humain. C'est celle que retient Fichte et qui est la source du projet d'une « science de la science » : l'hypothèse du *système*. L'image qui permet de représenter le savoir humain comme système *un*, est celle d'un

« globe qui se maintient par sa propre pesanteur (*einen durch seine eigene Schwerkraft sich haltenden Erdball*), et dont le centre attire peu à peu tout ce que nous n'avons édifié effectivement que sur sa périphérie, et non pas dans les airs, (...) et aucun grain de poussière ne peut se soustraire à sa sphère d'attraction. »<sup>3</sup>

Si le savoir forme un système « complet et unique » (*ein vollendetes und Einiges System*), alors il est nécessaire qu'il existe un *premier principe absolu* du savoir qui en assure l'unité. Le rapport des savoirs particuliers à ce savoir absolu unique peut être comparé au rapport de séries ou de rayons formant un « cercle infini » (une circonférence infinie, puisque les rayons sont eux-mêmes de longueur infinie) au centre du cercle (*Mittelpunkt*) qui lui, est un point effectivement donné. Ce *Mittelpunkt* qui constitue le centre auto-stant du savoir humain, c'est le *Grundsatz* de la WL, le savoir absolu. Les rayons infinis (en nombre et en longueur) qui partent de lui pour former le cercle infini du savoir humain réel, sont les *sciences particulières*

---

<sup>1</sup> UdB, GA I, 2, 121 ; trad. fr. (modif.) p. 39.

<sup>2</sup> GWL, §3, SW I, 115 ; OCPP p. 34.

<sup>3</sup> UdB, GA I, 126 ; trad. fr. p. 44.

(philosophiques : droit, éthique, religion, économie politique, etc., ou non philosophiques : mathématiques, physique, chimie, histoire, etc.). Les rayons sont infinis car chaque science humaine particulière est vouée à une progression infinie. Aucune science empirique ne peut être achevée, close, car elle emporte dans son principe quelque chose de contingent (seule la WL a pour objet la totalité des actes nécessaires de la raison).

« Il y a une infinité de rayons d'un cercle infini dont le centre est donné ; et en même temps que le centre est donné, c'est la totalité du cercle infini et de ses rayons infiniment nombreux qui sont donnés. L'une des extrémités de chaque rayon [i.e. de chaque science particulière] se situe certes à l'infini ; mais l'autre extrémité se situe dans le centre du cercle [im Mittelpunkte], et cette extrémité [i.e. le savoir absolu, principe de la WL] est commune à tous les rayons. Le centre est donné ; la direction (*Richtung*) des rayons est également donnée, car ils doivent tous [d'après le concept de rayon] être des lignes droites : tous les rayons sont donc donnés. (...) Le savoir humain est infini quant au *degré* (*den Graden nach*), mais quant à son *genre* (*der Art nach*), il est entièrement déterminé par ses lois et il peut être intégralement épuisé. »<sup>1</sup>

L'image du savoir systématique est donc celle de chaînes d'anneaux en nombre infini, formant des lignes droites allant à l'infini (chaque anneau représente une proposition de savoir particulière, chaque chaîne – ou rayon, dans l'image du cercle – représente une science particulière, constituée d'un ensemble d'anneaux ou de propositions). Mais toutes ces chaînes

« doivent pourtant être solidement attachées à un anneau unique, *qui lui-même n'est fixé à rien, mais qui se maintient au contraire par sa propre force*, et qui soutient par là tout le système. »<sup>2</sup>

On ne peut pas savoir *a priori* si un tel système du savoir existe réellement, cela ne peut être prouvé que « *durch die Tat* » (par le fait), c'est-à-dire en déduisant effectivement tous les principes fondamentaux du savoir possible (toutes les « représentations nécessaires », tous les « faits de conscience ») d'un principe unique : « Si nous trouvons une proposition qui répond aux conditions internes du principe de tout savoir, nous cherchons alors éprouver si elle répond aussi à ses conditions externes, c'est-à-dire si tout ce que nous savons ou croyons savoir peut être reconduit (*zurückführen*) à cette proposition. Si nous y parvenons, alors nous avons prouvé que la [doctrine de la] science est possible en la réalisant effectivement, et nous avons prouvé qu'il existe un système du savoir humain dont elle est la présentation (*Darstellung*). »<sup>3</sup> Là se joue la question de la validation objective du système, autrement dit de

---

<sup>1</sup> UdB, GA I, 2, 130 (note) ; trad. fr. (modif.) p. 48 (note).

<sup>2</sup> UdB, GA I, 2, 125-126 ; trad. fr. (modif.) p. 44 (nous soulignons).

<sup>3</sup> UdB, GA I, 2, 126 ; trad. fr. (modif.) p. 44.

sa circularité, car il faudrait trouver un critère qui prouve objectivement que c'est bien tout le savoir possible qui est fondé par le principe découvert (cf. *Sur le concept*, §4).

Pour l'instant, l'important est de comprendre le premier moment du raisonnement de Fichte : le savoir *peut* former un système unique, c'est une hypothèse possible parmi d'autres. Si l'on se décide à faire cette hypothèse, c'est poussé par un sentiment, un affect : être libre, c'est pouvoir maîtriser son être et son savoir. Pour qu'une telle maîtrise soit possible, il faut que tout savoir déterminé repose en définitive sur un savoir absolument transparent et maîtrisable. Or cette hypothèse du système est intimement liée à une autre : celle d'un savoir absolu premier, qui doit pouvoir être saisi et exprimé sous la forme d'un principe, d'une proposition-de-fond (*Grundsatz*). C'est donc les conditions internes ou si l'on préfère, l'être formel de ce principe qui doivent pouvoir être décrits, avant son contenu et indépendamment de lui. On doit pouvoir indiquer au préalable les caractéristiques *formelles* que possède nécessairement le principe de tout savoir s'il existe. Une fois cette description établie, il ne restera qu'à voir si l'on peut trouver une proposition matérielle qui réponde à ces conditions.

*Concept formel du savoir absolu (proposition prédicative et proposition spéculative).* Fichte présente cette description au §2 de *Sur le concept* (GA I, 2, 120-124 ; trad. fr. p. 38-42). Ici, Fichte innove peu, mais hérite des débats de son temps : on trouve dans le premier tome des *Beiträge* de Reinhold (notamment dans l'article *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*)<sup>1</sup> une analyse formelle du *Grundsatz* de tout savoir très proche de la sienne. C'est seulement – on l'a vu au chapitre précédent – lorsqu'il s'agit de déterminer le *contenu* effectif de ce *Grundsatz* que Fichte se sépare de Reinhold.

Rappelons pour commencer le sens de cette description. Tout savoir peut s'exprimer sous la forme d'une proposition (*Satz*), qu'elle soit existentielle ou prédicative (catégoriale). La première tâche est donc d'examiner ce qui fait qu'une proposition est une proposition, d'analyser l'être formel de la proposition. L'analyse de Fichte est brève :

« Aucune proposition n'est possible sans un contenu (*Gehalt*) et sans une forme (*Form*). Il faut toujours qu'il y ait quelque chose dont on ait un savoir (*etwas wovon man weiss*), et quelque chose que l'on sache [à propos de cette chose] (*und etwas das man davon weiss*). »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. en particulier *Beiträge* I, p. 351-358.

<sup>2</sup> UdB, GA I, 2, 121 ; trad. fr. (modif.) p. 40.

« Ce dont on sait quelque chose, on l'appelle le contenu de la proposition, et ce que l'on sait [à propos de ce contenu], on l'appelle la forme de la proposition. (Dans la proposition : "l'or est un corps", l'or et le corps sont ce dont on sait quelque chose ; ce que l'on sait d'eux, c'est qu'ils sont sous un certain rapport identiques, et que sous ce rapport l'un peut être mis à la place de l'autre. C'est une proposition affirmative, et cette relation (*Beziehung*) est sa forme. »<sup>1</sup>

Or qu'est-ce qui fait que la proposition « l'or est un corps », quoique vraie et même certaine, n'est pourtant pas un savoir *absolu* ? Et qu'est-ce qui fait que les propositions mathématiques ou logiques, quoique parfaitement vraies et certaines, ne sont pas davantage un savoir absolu ? Répondre à cette question, c'est du même coup donner la définition formelle du savoir absolu, cette définition qui, nous l'avons déjà relevée, se retrouve à l'identique au début de tous les exposés de la WL. Si les propositions « l'or est un corps » ou « A est A » ne sont pas absolues, c'est justement parce que leur forme et leur contenu ne coïncident pas, ne sont pas identiques, mais demeurent extérieurs et étrangers l'un à l'autre.

« *Proposition absolue* » (*Fichte*) et « *proposition spéculative* » (*Hegel*). A l'inverse, par l'idée de savoir ou de « proposition absolue », Fichte vise en fait quelque chose qui n'est pas sans ressemblance avec ce que Hegel exprime dans le concept de « proposition spéculative » (*spekulativer* ou *philosophischer Satz*)<sup>2</sup>. Dans la proposition spéculative hégélienne, « le contenu (*Inhalt*) n'est plus en fait le prédicat du sujet, mais est la substance, est l'essence et le concept de ce dont on parle. »<sup>3</sup> Dans la proposition courante, celle qui se traduit en un savoir particulier fini, c'est le sujet pensant qui de l'extérieur intervient *librement* pour mettre en relation le sujet donné de la proposition avec l'un de ses prédicats possibles (« l'or est un métal », ou « l'or est jaune », ou « l'or est inoxydable », etc.). C'est le moi pensant qui prend si l'on peut dire la place du sujet de la proposition pour poser *son* savoir et considérer le lien du sujet observé à l'un ou l'autre de ses prédicats. C'est le moi fini « qui décide par la ratiocination de la convenance de tel ou tel prédicat au premier sujet » (*ibid.*). Or

« La nature du jugement ou de la proposition en général, nature qui implique en soi la *différence* du sujet et du prédicat, est détruite par la proposition spéculative ; et la proposition *identique*, en laquelle se transforme la première proposition, contient le rejet et la répudiation de cette relation entre sujet et prédicat. »<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, GA I, 2, 121 ; trad. fr. (modif.) p. 39.

<sup>2</sup> Hegel, Ph. e., *Préf.*, GW IX, 41-46 ; trad. fr. p. 50-58.

<sup>3</sup> Hegel, *ibid.*, GW IX, 43 ; trad. fr. p. 53.

<sup>4</sup> Hegel, *ibid.*, GW IX, 43 ; trad. fr. (modif.) p. 54 (nous soulignons).

La proposition courante (prédicative) est donc structurée par la différence et l'extériorité du sujet et du prédicat. Mais cette extériorité traduit en fait la présence plus profonde d'une extériorité du subjectif et de l'objectif, du savoir et de l'être, c'est-à-dire exactement ce que Fichte nommait, dans le contexte de l'analyse logique de la proposition, l'extériorité du *Gehalt* et de la *Form*. *Je ne suis pas ce que je sais, et ce qui est, est su, mais ne sait lui-même rien de son être* : l'objet de mon savoir est étranger à ce que je sais de lui, et mon savoir est également extérieur et indifférent à l'objet qu'il sait. Voilà ce que Fichte et Hegel veulent dire lorsqu'ils caractérisent la nature de la proposition courante par la différence du sujet et du prédicat (Hegel) ou par la différence de la forme et du contenu (Fichte). « Cette méthode, ajoute Hegel, est la connaissance qui est extérieure à la matière », alors que « la vérité est le mouvement d'elle-même en elle-même »<sup>1</sup>

Pour philosopher, il faut donc sortir de ce type de proposition prédicative et passer au type de proposition spéculative dans laquelle « le sujet S de lui-même passe dans le prédicat, sans que j'aie [moi le sujet pensant], à proprement parler, à intervenir. (...) dans la proposition spéculative, c'est le Sujet dont je parle qui se pose de lui-même comme prédicat ; si bien qu'on ne peut même pas dire que c'est le Sujet dont *je* parle, c'est lui-même qui se parle en quelque sorte (rappelez-vous la définition de la *logique* comme *discours du langage sur lui-même*), c'est le Sujet qui se parle et me met, moi, entre parenthèses. (...) je n'ai pas à intervenir de manière active ; je ne me place plus au-dessus de ce dont je parle ; je subis au contraire le poids d'un contenu dont je ne peux me délester et que je dois laisser parler lui-même. »<sup>2</sup> On connaît l'exemple que donne Hegel : la proposition « Dieu est un » est une proposition prédicative. Il y a un sujet (S), Dieu, qui possède plusieurs propriétés (éternité, infinité, perfection, toute-puissance, bonté...), et moi, le sujet philosophant, j'en isole une (l'unité), par laquelle je choisis arbitrairement d'exprimer son essence. En revanche, si je déclare « Dieu est l'Un », ou si j'énonce la proposition qui ouvre la *Logique* (« L'être est le néant »), le rapport du sujet au prédicat n'est plus du tout le même. En effet, dans ce type de proposition, je retrouve dans le prédicat *l'être même du Sujet* : « c'est le Sujet lui-même qui se pose comme l'Un, si bien que c'est à lui que j'ai affaire à nouveau dans le deuxième terme de l'énoncé. Je n'ai plus rien à dire moi-même, je n'ai pas à choisir, je me trouve mis hors circuit. »<sup>3</sup> Ce n'est plus le moi philosophant qui décide arbitrairement et « par la ratiocination

<sup>1</sup> Hegel, *ibid.*, GW IX, 35 ; trad. fr. p. 41 : « Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst, jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äusserlich ist. »

<sup>2</sup> J.-F. Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 19-20.

<sup>3</sup> J.-F. Marquet, *ibid.*, p. 19.



de la convenance de tel ou tel prédicat au premier sujet » (Hegel, Ph. e., GW IX, 43 ; trad. fr. p. 53), ce n'est plus lui qui assure de l'extérieur le lien entre les deux, mais c'est le sujet de la proposition qui de lui-même et indépendamment du savoir contingent du moi philosopant se re-pose dans le prédicat et manifeste en lui son essence. De façon très proche, Fichte présente comme une caractéristique fondamentale de la méthode de la WL le fait que son objet est un Sujet « qui produit à partir de lui-même (*aus sich selbst*) et par lui-même (*durch sich selbst*) des connaissances »<sup>1</sup>, sans que le philosophe ait autre chose à faire qu'à *s'abstenir* de toute immixtion subjective dans le développement immanent des propositions. Il doit se contenter d'observer (*zusehen*) et de relater ce processus d'auto-construction du savoir : « la manière dont l'objet [de la WL] se manifeste (*wie das Objekt sich äussere*) n'est pas l'affaire du philosophe, c'est l'affaire de l'objet lui-même ».<sup>2</sup>

*La distinction du savoir absolu et du savoir nécessaire (l'opposition de la connaissance philosophique à la connaissance logico-mathématique).* Qu'une proposition puisse être *vraie* tout en étant *contingente* (non-nécessaire), est une figure bien connue de la philosophie classique et déjà profondément analysée chez Leibniz ou chez Hume. L'un et l'autre affirment que toutes les propositions qui concernent des faits, des objets réels de l'expérience, sont contingentes (du moins au point de vue de notre connaissance finie), car elles ne peuvent pas être *démontrées* de façon évidente :

« Tout ce qui est peut ne pas être. Il n'y a pas de fait dont la négation implique contradiction. L'inexistence d'un être, sans exception, est une idée aussi claire et aussi distincte que son existence. La proposition qui affirme qu'il n'existe pas, même si elle est fausse, ne se conçoit et ne s'entend pas moins que celle qui affirme qu'il existe. »<sup>3</sup>

Ainsi les propositions « le feu ne brûle pas », « l'or n'est pas un métal », ou, pour prendre un exemple leibnizien, « César est mort en 30 avant J.-C. », même si elles sont fausses, n'en demeurent pas moins possibles et donc concevables. En conséquence, la vérité des propositions « le feu brûle », etc., n'est que contingente ou factuelle – « vérité de fait », comme le dit Leibniz. Hume partage avec lui l'idée d'une coupure entre les connaissances certaines et démontrables, qui sont *a priori* et analytiques (mathématiques et logique) et les propositions vraies, mais pour nous incertaines car contingentes (toutes les propositions d'expérience ou *a posteriori*). En effet,

---

<sup>1</sup> Fichte, ZE, SW I, 454 ; OCPP (trad. modif.) p. 265.

<sup>2</sup> *Ibid.*, SW I, 454 ; OCPP p. 266.

<sup>3</sup> Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section XII, trad. fr. p. 246.

« Le cas est différent pour les sciences proprement dites. Toute proposition qui n'est pas vraie y est confuse et inintelligible. La racine cubique de 64 est égale à la moitié de 10, c'est une proposition fautive et l'on ne peut jamais la concevoir distinctement. Mais César n'a jamais existé, ou l'ange Gabriel ou un être quelconque n'ont jamais existé, ce sont peut-être des propositions fautes, mais on peut pourtant les concevoir parfaitement et elles n'impliquent aucune contradiction. »<sup>1</sup>

Cette opposition classique entre vérités empiriques et vérités logiques, vérités de fait et vérités nécessaires, est bien connue : puisque l'ordre du monde pourrait être autre qu'il n'est, puisqu'aux « qualités sensibles » des objets pourraient être attachées d'autres « pouvoirs cachés », toute proposition empirique n'est vraie que de façon contingente, et non *absolue*. En revanche, même un sceptique comme Hume reconnaît que les propositions mathématiques et logiques fournissent un type de vérité différent : le jugement y est *nécessaire* et *universel* (selon Hume, parce que toutes les démonstrations mathématiques se ramènent finalement à des démonstrations d'identité). Je ne peux pas *penser* que  $7+5 = 15$ , ni que la somme des angles d'un triangle puisse ne pas être égale à  $180^\circ$  (je peux très bien dire et répéter ces propositions, mais je ne peux pas les *concevoir*). Mais si les vérités logico-mathématiques sont nécessaires, c'est donc qu'elles sont absolues et qu'en conséquence, Dieu lui-même ne pourrait pas penser que  $2+2$  soit égal à 5 ou que  $A$  soit  $\neq A$ . Cette conséquence, Spinoza, Leibniz, Hume, etc., l'admettent. Descartes est le seul à faire exception, et sa thèse de la création des vérités éternelles, jugée incompréhensible, est rejetée par tous.<sup>2</sup> Dans la philosophie classique (Descartes mis à part), il y a donc une exception des propositions logico-mathématiques, considérées comme le seul exemple de vérités *nécessaires et absolues*. Or Fichte et Hegel contestent tous les deux l'absoluité des propositions mathématiques. En effet, il ne suffit pas de distinguer entre vérité contingente et vérité nécessaire : un savoir peut être *nécessaire*, sans être *absolu*, et c'est précisément le cas du savoir mathématique.

Si Fichte et Hegel rejettent l'imitation de la méthode mathématique en philosophie, ce n'est pas comme Kant parce que ce type de connaissance est *trop parfait* pour la philosophie<sup>3</sup>, mais au contraire parce qu'il est déficient, parce que les démonstrations mathématiques ne permettent pas de produire des connaissances *absolues*, au sens où l'entendent Fichte et

---

<sup>1</sup> Hume, *ibid.*, p. 246.

<sup>2</sup> Leibniz définit l'entendement de Dieu comme « la région des vérités éternelles » (*Monadologie*, §43) et juge la thèse de la création des vérités éternelles trop extravagante pour être prise à la lettre : « c'était apparemment un de ses tours, une de ses ruses philosophiques : il [Descartes] se préparait quelque échappatoire, comme lorsqu'il trouva un tour pour nier le mouvement de la terre [dans les *Principes de la philosophie*], pendant qu'il était copernicien à outrance. » (*Théodicée*, 2<sup>e</sup> partie, §186)

<sup>3</sup> Cf. Kant, KrV, « Discipline de la raison pure dans l'usage dogmatique ».

Hegel.<sup>1</sup> En effet, « le mouvement de la démonstration mathématique n'appartient pas au contenu de l'objet, mais est une opération *extérieure* à la chose. Par exemple la nature du triangle rectangle ne se dispose pas elle-même de la façon représentée dans la construction nécessaire pour démontrer la proposition exprimant la relation du triangle même ; tout le processus dont sort le résultat est seulement un processus de la connaissance [du sujet pensant], un moyen de la connaissance. »<sup>2</sup> La vérité mathématique est certes *nécessaire* (nous ne pouvons par exemple pas déconstruire autrement les côtés d'un triangle quelconque autrement qu'en les réduisant à la ligne droite de leur base, donc à un angle de 180°), mais comme cette nécessité n'est pas une production ou un développement du triangle lui-même (une auto-démonstration, une auto-position), il demeure toujours quelque chose d'inintelligible ou d'opaque en elle.

Fichte et Hegel sont donc amenés, comme Descartes mais d'une autre façon que lui, à restreindre le concept de savoir absolu en écartant de lui le savoir nécessaire des mathématiques. Selon Fichte, un savoir absolu serait un savoir dans lequel toute opposition de la forme et du contenu, du sujet et du prédicat (opposition qui nécessite on l'a vu l'intervention d'un second sujet – le sujet pensant ou connaissant – afin d'attribuer au sujet passif de la proposition un prédicat qu'il ne peut produire de lui-même) serait supprimée. Evidemment, cela n'est *formellement* possible que de deux manières : il faudrait trouver une proposition dans laquelle soit la forme devient à elle-même son propre contenu, soit le contenu même détermine et produit immédiatement sa forme. Autrement dit, il faut que forme

---

<sup>1</sup> Sur la critique de la méthode mathématique et du type de savoir qu'elle produit, on comparera le développement de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel (GW IX, 31-35 ; trad. fr. p. 36-41) à celui de la fin de la 3<sup>e</sup> conférence de la WL 1804-II de Fichte et surtout au passage des *Leçons de Zürich sur le concept de la doctrine de la science* (il s'agit du cours prononcé par Fichte début 1794 devant un auditoire privé qui lui servit de base pour rédiger *Sur le concept*) consacré à l'examen des thèses kantienne sur le rapport entre connaissance mathématique et connaissance philosophique : *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre* (Nachschrift Lavater), GA IV, 3, p. 3-41, et en particulier p. 32-37 (sur le rapport de la WL à la géométrie). L'évidence de la connaissance mathématique n'est pas appropriée à la philosophie car « le *but* ou le concept de la mathématique est la grandeur. Or c'est là précisément la relation inessentielle et privée du concept. Le mouvement du savoir s'effectue à la surface, ne touche pas la chose même, ni l'essence, ni le concept, et n'est donc aucunement le mouvement de concevoir. » C'est là le « formalisme de l'évidence mathématique. » (Hegel, Ph. e., GW IX, 33 ; trad. fr. p. 38) C'est aussi ce que souligne Fichte : « D'après le concept de la simple *relation*, il est tout à fait indifférent que l'on attribue à tel d'entre les deux opposés la réalité et à tel autre la négation. Cela dépend de celui des deux objets dont doit partir la réflexion [cela dépend donc de la liberté du sujet de cette réflexion, du sujet pensant]. Il en est ainsi effectivement dans la mathématique, qui fait abstraction de toute qualité et ne considère que la quantité. En mathématique, il est par exemple tout à fait indifférent que je nomme grandeurs *positives* les pas en avant ou les pas en arrière : cela dépend uniquement de *mon intention* d'obtenir comme résultat final la somme des premiers ou la somme des seconds. » (GWL, §4, SW I, 133 ; OCPP p. 46) les objets mathématiques n'ont de réalité que quantitative, c'est-à-dire *relative* ; il n'y a qu'en philosophie que l'on peut parvenir à poser une réalité *absolue* (« L'activité est réalité *positive*, absolue – par opposition à la réalité simplement *relative*. » GWL, SW I, 134 ; OCPP p. 47)

<sup>2</sup> Hegel, Ph. e., GW IX, 32 ; trad. fr. p. 36.

et contenu, sujet et prédicat, soient parfaitement identiques et pour ainsi dire indiscernables. Dans cette définition formelle de la connaissance absolue ou de la « raison » comme « identité de l'essence et de la forme »<sup>1</sup>, Fichte et Hegel se retrouvent en 1801 aussi bien que Schelling. Mais cette convergence des formules peut dissimuler des antagonismes de fond. Schelling et Fichte s'en apercevront vite, chacun au sujet de l'autre.<sup>2</sup> Quant à Hegel, il souligne constamment, que

« la suppression de la forme de la proposition ne doit pas se produire seulement d'une façon *immédiate*<sup>3</sup>, c'est-à-dire par le moyen du seul contenu de la proposition. Mais ce mouvement opposé doit être exprimé (...); il faut aussi que le retour en soi-même du concept soit *présenté*. »<sup>4</sup>

Voyons comment Fichte détermine formellement le savoir absolu qui doit être le principe de la doctrine de la science :

« Il faut que la proposition première de toute la doctrine de la science possède les deux, un contenu et une forme. Mais puisqu'elle doit être certaine *par elle-même* et de façon immédiate, cela ne peut rien signifier d'autre sinon que son contenu détermine sa forme et qu'inversement sa forme détermine son contenu. Autrement dit, cette forme doit ne pouvoir convenir (*passen*) qu'à ce contenu et ce contenu qu'à cette forme ; toute autre forme appliquée à ce contenu supprime la proposition elle-même et avec elle tout savoir, et tout autre contenu appliqué à cette forme supprime pareillement la proposition elle-même et avec elle tout savoir. »<sup>5</sup>

Savoir de façon *absolue*, c'est avoir l'*Einsicht* de « l'inséparabilité d'un contenu déterminé et d'une forme déterminée » (*ibid.*, GA I, 2, 123 ; trad. fr. (modif.) p. 42). Il faut donc que *ce que je sais* (contenu ou objet, le « sujet » dans la proposition prédicative) *soit lui-même un acte de savoir*, de sorte que le savoir ne soit plus *mon* savoir de sujet fini extérieur au contenu, mais un savoir de soi du contenu, une réflexion de celui-ci en lui-même.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> C'est le vocabulaire retenu par Schelling dans la *Darstellung* de 1801 et dans les *Fernere Darstellungen* (1802).

<sup>2</sup> « Nous n'admettons tous deux qu'une seule et même connaissance absolue, laquelle est, dans tout acte de connaître (*in allem Erkennen*), identique (*die gleiche*), se reproduisant toujours. C'est cette connaissance que notre affaire à tous deux est d'exposer et de rendre manifeste dans tout savoir » écrit Schelling à Fichte, après avoir lu avec enthousiasme la Réponse à Reinhold de Fichte (lettre de Schelling à Fichte du 24 mai 1801, *Corresp.*, p. 111). La suite de leur correspondance fera voir à Schelling que cet accord sur le concept de connaissance absolue n'était qu'apparent.

<sup>3</sup> Contrairement à ce qui a lieu selon Hegel, dans le système de l'Identité de Schelling.

<sup>4</sup> Hegel, Ph. e., GW IX, 45 ; trad. fr. p. 55-56.

<sup>5</sup> UdB, GA I, 2, 122 ; trad. fr. (modif.) p. 40.

<sup>6</sup> « Le Soi n'est pas un sujet en repos supportant passivement les accidents, mais il est le concept se mouvant soi-même et reprenant en soi-même ses déterminations. » (Hegel, Ph. e., GW IX, 42 ; trad. fr. p. 52) La substance doit être pensée comme *sujet*, position de soi.

A présent que nous avons présenté la définition formelle du savoir absolu, il nous faut, avant de passer à l'explication du raisonnement utilisé par Fichte dans le §1 de la *Grundlage* pour établir le moi absolu, résumer notre développement et surtout indiquer la *connexion* des différentes thèses que nous avons rencontrées et qui forment l'ensemble des présuppositions du §1 de la *Grundlage* :

Dans le §1 de la *Grundlage* (comme dans tous les autres exposés de la WL, par exemple en 1810, dans le §1 de l'*Umriss*<sup>1</sup>) Fichte part à la recherche d'un savoir *absolu* qui serait le fondement de *tout* savoir effectif et particulier possible. Mais cette recherche du système n'a pas en elle-même sa finalité. Ce n'est pas par goût esthétique de l'ordre ou par défi intellectuel, « pour réaliser un chef-d'œuvre de liaison (*Verbindung*) »<sup>2</sup>, que l'on s'efforce de bâtir un système : « la forme systématique n'est pas le but de la science. Elle est seulement un moyen (*Mittel*) contingent dont on peut éventuellement se servir pour atteindre ce but, s'il se trouve que la science doit consister en une pluralité de propositions. »<sup>3</sup> La recherche d'un principe absolu du savoir et la nécessité de bâtir un système sont subordonnées au *besoin de système*, au désir que le savoir humain forme une totalité (un « cercle infini ») *maîtrisable* si nous connaissons et possédons le centre d'où partent tous les rayons possibles de la connaissance (les sciences particulières).<sup>4</sup> Chez Fichte, le désir de système provient lui-même de l'affect le plus profond, du *sentiment* qui me fait éprouver que la seule *liberté* concevable et digne de l'homme consiste dans la domination de la nature et la maîtrise consciente de tout mon être, afin que tout ce que je suis soit finalement posé par moi-même et ainsi, soit rendu reconnaissable, assimilable et *familier*. A la base du besoin de système qui détermine tout le reste, se trouve donc ce que Fichte appelle la pulsion ou la tendance (*Trieb*) à l'auto-activité, à l'auto-détermination en vue de l'auto-détermination, que je *trouve* en moi dès lors que je *me* trouve :

« Que je sois destiné à être un homme sage et bon ou un homme insensé et nuisible, que je ne puisse rien changer à cette détermination/destination, qu'il ne me revienne aucun mérite dans le premier état ni aucune responsabilité dans le second, voilà ce qui me remplissait de dégoût

---

<sup>1</sup> Cf. SW II, 695.

<sup>2</sup> UdB, GA I, 2, 115 (l. 29-30) ; trad. fr. (modif.) p. 33.

<sup>3</sup> UdB, GA I, 2, 115-116 ; trad. fr. (modif.) p. 33.

<sup>4</sup> Hegel parlera en 1801 du « besoin de la philosophie » (*Bedürfniss der Philosophie*) comme d'un besoin de réunifier les opposés qui ont été isolés par l'entendement : « Lorsque la puissance d'unification (*die Macht der Vereinigung*) disparaît de la vie des hommes, et que les opposés (*die Gegensätze*), ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque, ont acquis leur indépendance, alors naît le besoin de la philosophie. Dans cette mesure, ce besoin est quelque chose de contingent, mais une fois la scission (*Entzweiung*) donnée, il est aussi l'essai nécessaire pour supprimer l'opposition, devenue une opposition fixe, de la subjectivité et de l'objectivité et pour concevoir l'être-devenu aussi bien intellectuel que réel du monde comme un devenir » (Hegel, *Differenzschrift*, GW IV, 14 ; trad. fr. (modif.) p. 88.

et d'effroi (*Abscheu und Entsetzen*). (...) moi-même, je veux être autonome (*selbstständig*), je veux, non pas être quelque chose en un autre et par un autre, mais être pour moi-même ; je veux, comme tel être la raison dernière de mes déterminations. » « Je veux être le maître de la nature (*der Herr der Natur*) et celle-ci doit me servir. »<sup>1</sup>

Il faut donc tenter de réaliser l'hypothèse du système : cet impératif est *éthique*, car c'est la preuve de notre liberté qui est en jeu (« mon système est le premier système de la *liberté* »<sup>2</sup>). Pour cela, il est nécessaire qu'il y ait une proposition qui soit certaine en elle-même et par elle-même, car si le savoir forme un système un, il existe nécessairement un principe absolu de ce système. Autrement dit, il faut qu'il y ait un savoir absolu qui s'exprime dans un jugement que Fichte nomme « thétique » (par opposition aux jugements antithétiques et synthétiques, cf. *GWL*, §3), jugement ou proposition dans laquelle forme et contenu sont, on l'a vu, littéralement *homo-gènes* : « Nous avons à *dégager* (*aufsuchen*) le principe absolument premier et inconditionné de tout savoir humain. S'il doit être tel, il ne peut être ni prouvé ni déterminé », rappelle le premier alinéa de la *Grundlage*. C'est donc sur la base de ces présupposés que va débiter le raisonnement du §1 de la *Grundlage* destiné à identifier le *contenu* du savoir absolu.

### §25 – L'exposé du premier principe dans la *Grundlage* (*Grundlage*, §1)

Nous partons donc de quelque chose que tout le monde sait, « d'une proposition quelconque que chacun nous accorde sans la moindre objection » (*von irgendeinem Satze (...) den uns jeder ohne Widerrede zugibt* – *GWL*, *SW* I, 92). Au commencement, nous l'avons vu, il y a en effet cette *décision*, constitutive de la doctrine de la science, d'explorer l'hypothèse que le savoir existe et qu'il forme un système un.<sup>3</sup> Or si le savoir forme un système, c'est qu'il existe une multitude de savoirs particuliers, conditionnés, qui tous dépendent, de façon plus ou moins directe, d'un savoir absolu qui est à leur fondement. Il faut que le contenu et la forme de la proposition-de-fond, du *Grund-satz*, déterminent le contenu et la forme de toutes les propositions du savoir : « si notre présupposition est juste et qu'il y existe un principe premier absolu de tout savoir, le contenu (*Gehalt*) de ce principe devrait

---

<sup>1</sup> DH, livre I, *SW* II, 191-192 et 193 (deuxième citation) ; trad. fr. (modif.) p. 73-74 et p. 75 (deuxième citation). Sur le concept du moi objectif ou naturel comme tendance (*Trieb*) à l'auto-détermination absolue, cf. tout le §1, capital, du *Système de l'éthique*, et l'ensemble de la séquence §1-3.

<sup>2</sup> Lettre de Fichte à Baggesen (avril-mai 1795), *GA* III, 2, 300.

<sup>3</sup> « Il est facile de remarquer qu'en présupposant la possibilité d'une doctrine de la science et d'un principe de cette doctrine, on présuppose en même temps toujours que le savoir humain forme effectivement un système. » (*UdB*, *GA* I, 2, 124 ; trad. fr. (modif.) p. 42)

être tel qu'il contienne en lui tout contenu possible, sans être lui-même contenu en aucun autre. Il serait le contenu pur et simple, le contenu absolu (*der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt*). »<sup>1</sup> Il en va de même pour la forme du principe : elle doit être « non seulement donnée, mais encore établie, au moyen du principe lui-même (*durch ihn selbst*), comme absolument valable pour ce contenu. » (*Ibid.*, GA I, 2, 122 ; trad. fr. (modif.) p. 40).

On suppose donc qu'il y a de multiples savoirs particuliers qui sont vrais ou certains : « Il existe une pluralité de propositions de ce genre. La réflexion [du philosophe] est libre et peu importe son point de départ. » (GWL, SW I, 92) *Nous pourrions donc très bien partir de l'analyse d'une autre proposition que « A est A », par exemple de l'une de ces propositions que Fichte examine au début du §1 de Sur le concept, lorsqu'il cherche à définir le concept de science : « Quand quelqu'un énonce un théorème particulier ou un fait (einen einzelnen Lehrsatz oder reine Tatsache) – par exemple lorsque le maçon énonce la proposition selon laquelle la perpendiculaire d'une ligne horizontale produit des deux côtés un angle droit ; ou lorsque un paysan sans instruction particulière énonce le fait que l'historien juif Josèphe a vécu à l'époque de la destruction de Jérusalem, chacun admettra que l'un et l'autre ont la science de ce qu'ils énoncent (habe Wissenschaft von dem gesagten), et cela, même si le premier ne peut pas produire la preuve géométrique de sa proposition en partant des premiers principes de cette science, ni le second mettre en évidence correctement la crédibilité historique de son information » (GA I, 2, 113 ; trad. fr. p. 30). Dans les exposés de 1800-1802 (la *Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre* de 1800, la *Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1801-1802), Fichte choisit d'ailleurs d'établir le principe du savoir en partant de l'analyse d'une proposition géométrique, plutôt que du principe logique d'identité (cf. supra, 1<sup>ère</sup> partie, chap. I, §1, A.), ce qui prouve bien que pour atteindre le principe absolu du savoir, la nature de la proposition certaine dont on part « importe peu ».*

Mais alors, pourquoi Fichte choisit-il de partir dans la *Grundlage* de la proposition « A est A » plutôt que d'une autre ? Comme nous l'avons vu plus haut, la raison avancée par Fichte est pédagogique : « Nous choisissons [de partir de] la proposition à partir de laquelle le chemin qui mène à notre but sera le plus court. » (GWL, SW I, 92) Or pourquoi l'analyse de la proposition A=A nous mène-t-elle plus vite qu'une autre au but que nous voulons atteindre, c'est-à-dire au « principe absolument inconditionné de tout savoir humain » (SW I, 91) ? La raison en est simple : c'est que le principe logique d'identité est lui-même « le fait le plus haut (*die höchste Tatsache*) de la conscience empirique, fait qui est au fondement de tous les autres

---

<sup>1</sup> UdB, GA I, 2, 124 ; trad. fr. (modif.) p. 42.

faits et qui est contenu en tous » (GWL, SW I, 95). Justifions cette affirmation en éclaircissant la méthode argumentative du §1.

Le §1 se présente comme une analyse qui vise à *dégager* (*aufsuchen*, dit Fichte) un acte cognitif impliqué en *tout* savoir particulier. La stratégie de Fichte est donc la suivante : on part de quelque chose que nous *savons* (d'un fait de la conscience, peu importe lequel), et l'on montre que ce savoir particulier n'est, en dépit de sa certitude, pas aussi inconditionné ou immédiat qu'il le semblait. La tâche de l'analyse est de montrer que ce savoir particulier ou factuel est un « produit », conditionné par un acte qui est l'acte même du savoir absolu. La méthode consiste donc à *désimpliquer*, au sein d'un savoir empirique quelconque, l'acte le plus originaire de la conscience<sup>1</sup>, à montrer que le principe de la WL est *déjà compris* (mais sans être conçu en tant que tel) dans tout savoir effectif particulier :

« Dès lors que cette proposition [la proposition *A est A* dont part le §1 de la *Grundlage*] sera accordée, il faudra en même temps accorder cela que nous voulons, en tant qu'acte [*Tathandlung*] placer au fondement de l'ensemble de la doctrine de la science : et il faut que la réflexion rende manifeste *que* cet acte est, en tant que tel, accordé *en même temps que cette proposition* ». <sup>2</sup>

Si la proposition « *A est A* » est reconnue comme vraie, *alors il faut* que la proposition *Je suis* le soit également, car l'argumentation du §1 montre justement que la validité de la première est prouvée et délimitée par la seconde. Autrement dit, il s'agit de montrer que « la certitude de ce fait [*A est A*] n'est que conditionnelle et qu'elle présuppose la certitude inconditionnée de l'acte pur [*Tathandlung*] qui s'exprime dans la proposition *Je suis*. »<sup>3</sup> Or, à *condition de s'entendre sur ce qu'il y a de véritablement certain en elle*, nul ne peut contester la vérité de la proposition *A est A* ; donc chacun doit accorder le *Je suis*, puisque toute la certitude que contient le principe d'identité provient en fait du principe de la doctrine de la science. Telle est la stratégie argumentative du §1.

On comprend pourquoi le « chemin le plus court » pour atteindre le principe absolu du savoir consistera à partir du savoir factuel *le plus général*, du savoir qui est pour ainsi dire l'avant-dernière marche de l'échelle qui mène, par paliers successifs, du savoir le plus singulier, le plus empirique, au savoir absolu (en passant par la série des savoirs scientifiques). Si nous partions d'un savoir plus particulier, plus limité (par exemple : « tous

---

<sup>1</sup> A montrer, dans les termes dont Fichte se sert en 1797-1798, que tout savoir ou toute conscience *de quelque chose* est conditionné par une conscience immédiate (ou non-positionnelle) de soi.

<sup>2</sup> GWL, SW I, 92 ; OCPP p. 18.

<sup>3</sup> W. Janke, *Sein und Reflexion*, p. 89.



les corps sont étendus » ou « tout événement est le produit nécessaire d'une cause »), nous aurions d'abord à le ramener à sa condition la plus générale, qui est le principe d'identité, avant de montrer ensuite que ce principe est lui-même conditionné par le *Je suis*. En choisissant de partir directement du principe d'identité, Fichte prend donc le chemin le plus court, mais il omet volontairement de prouver que ce principe est bien le fait qui conditionne *tous* les autres faits de la conscience empirique.

En effet, que le principe d'identité soit le savoir factuel ou empirique le plus général devrait être accordé « sans la moindre preuve, bien qu'en fait la doctrine de la science toute entière se consacre à la démontrer » (GWL, SW I, 95). Il nous faut rétablir cette preuve que Fichte passe ici sous silence. Pour Fichte comme pour Kant, penser, c'est *juger*, c'est-à-dire connaître par concepts. En effet, « les concepts se rapportent, comme prédicats de jugements possibles, à quelque représentation d'un objet encore indéterminé »<sup>1</sup>. Tout repose ici sur une conception de l'*Urteil* selon laquelle « tous les jugements sont des fonctions de *l'unité* parmi nos représentations, puisqu'à une représentation immédiate se substitue une représentation plus élevée qui contient la première ainsi que plusieurs autres, et qui sert à la connaissance de l'objet, de sorte que beaucoup de connaissances possibles sont réunies en une seule. » (Kant, KrV, *ibid.* ; trad. fr. p. 87-88) Or pour pouvoir prédiquer quelque chose de A, pour pouvoir installer A en position de sujet logique dans une proposition afin de le déterminer par un prédicat plus général ou plus spécifique, *encore faut-il toujours au préalable que A ait été posé comme tel, c'est-à-dire identifié. L'identité analytique du sujet avec lui-même (A est A) est donc la condition formelle générale de toute proposition synthétique, donc de tout savoir effectif (je ne peux pas affirmer que « A est B » si je ne sais pas au préalable que « A est A » et que « B est B »).* Sans cette identité, la pensée ne dispose d'aucun sujet logique pour construire des propositions synthétiques. Cela, Kant l'avait déjà admis, en soulignant que si le principe d'identité ou de contradiction<sup>2</sup> ne suffit pas à *produire* des connaissances synthétiques, il est néanmoins une condition formelle à laquelle *toute* connaissance, qu'elle soit analytique ou synthétique, doit se soumettre : les jugements synthétiques « doivent toujours être déduits conformément au *principe de contradiction* (Satz der Widerspruch) ; en effet, rien ne peut contrevenir à ce principe, même si tout ne peut pas en être déduit. »<sup>3</sup> Que cette thèse ait déjà été longuement développée par Kant puis par Reinhold explique pourquoi Fichte s'estime dispensé de la démontrer. Fichte admet donc ici sans discussion que le

<sup>1</sup> Kant, KrV A, 69/B, 94 ; trad. fr. p. 88.

<sup>2</sup> Kant, suivant Leibniz et la tradition, ne distingue pas le principe d'identité du principe de non-contradiction.

<sup>3</sup> Kant, *Prolégomènes* §2, éd. Meiner p. 19 ; trad. fr. (modif.) p. 27.

principe d'identité est le fait le plus haut de la conscience empirique, et c'est la doctrine de la science dans son ensemble qui apportera la preuve finale de cette affirmation.

*Ambivalence du commencement par la proposition « A est A ».* Mais les raisons qui, dans la *Grundlage*, poussent Fichte à emprunter cette « voie la plus courte », ne sont en réalité pas seulement pédagogiques. Car la proposition logique d'identité est bien sûr tout sauf une proposition « quelconque » : elle est bien plutôt ce qu'une tradition philosophique remontant à Aristote a considéré comme *le principe premier et absolu de la connaissance*. Ce débat, nous l'avons vu, est particulièrement prégnant dans la philosophie allemande du 18<sup>e</sup> siècle, en raison de l'importance du système leibnizien, qui affirme que toutes nos connaissances sont fondées sur deux grands principes, le principe d'identité ou de non-contradiction et le principe de raison suffisante.<sup>1</sup> A la différence de Leibniz, Fichte va distinguer le principe d'identité du principe de non-contradiction. Ainsi, l'organisation de la première partie de la *Grundlage* en trois paragraphes aura pour but de montrer que les trois grands principes de la logique formelle sont conditionnés par trois actes transcendants du moi (le principe d'identité est fondé par le premier principe, le principe de non-contradiction par le second principe, le principe de raison suffisante par le troisième principe). Nous avons vu qu'au moment où Fichte entreprend la rédaction de la *Grundlage*, le débat concernant le statut du principe de non-contradiction, qui semblait avoir été réglé par la distinction kantienne entre logique formelle et logique transcendantale, trouve une nouvelle vigueur lors de la polémique que l'*Énésidème* lance contre la proposition de conscience de Reinhold. Une longue partie de l'écrit de Reinhold que Fichte déclare avoir le plus souvent lu, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, paru en 1791, est justement consacrée à établir que la proposition d'identité ne peut servir de premier principe à la philosophie.

Mais les arguments de Reinhold ne convainquent pas Schulze qui, dans l'*Énésidème*, en revient au primat traditionnel de la logique formelle, en montrant que le « principe de conscience » reinholdien « n'est pas un principe absolument premier, qui ne serait à aucun égard subordonné à une autre proposition et ne serait déterminé par aucune autre ». En effet, pour reprendre la thèse de Schulze citée plus haut,

« comme proposition et comme jugement, le principe de conscience est soumis à la règle ultime de tout jugement, à savoir au principe de contradiction, qui veut que rien de ce qui doit pouvoir être pensé ne puisse contenir de caractères contradictoires ; il est déterminé par ce principe quant à sa forme et à la liaison du sujet et du prédicat en lui. Quelle pourrait bien être

---

<sup>1</sup> Cf. Leibniz, *Monadologie*, §31-37.

en effet la validité du principe de conscience comme proposition, si le principe de contradiction ne lui préexistait pas en tant que principe avéré ? Si la représentation, l'objet et le sujet pouvaient être pensés comme une non-représentation, un non-objet et un non-sujet ? »<sup>1</sup>

Luc Vincenti a donc tout à fait raison de souligner que « la première partie de la *Grundlage* [les §1-3] peut se lire comme étant une réponse à la *Philosophie élémentaire* de Reinhold, réponse qui développe successivement, dans les trois premiers paragraphes et principes du système, au lieu du sujet, de l'objet et de leur rapport<sup>2</sup>, les trois actes fondamentaux : position, opposition, composition. »<sup>3</sup> Mais pour être complet, il faudrait ajouter que les §1-3 sont tout autant une réponse aux objections de l'*Énésidème*, puisqu'en dégagant l'acte transcendantal triple qui constitue l'essence du moi ou de la raison (auto-position absolue, op-position absolue, com-position ou limitation absolue), il s'agit pour Fichte de montrer que les principes de la logique formelle sont obtenus par abstraction du contenu des principes transcendants. La WL veut en effet prouver que « l'essence de la logique consiste dans l'abstraction du contenu de la doctrine de la science », si bien que « la logique tire sa validité de la doctrine de la science, et non l'inverse »<sup>4</sup>. Contre Schulze, Fichte veut établir de façon plus décisive que Kant<sup>5</sup> la primauté de la logique transcendantale sur la logique formelle en montrant que l'opération de la logique formelle consiste à isoler abstraitement des formes de la pensée qui proviennent de la doctrine de la science, où elles apparaissent de façon originaire comme appartenant à un contenu effectif déterminé.<sup>6</sup> De cette façon, la philosophie pourra faire voir que « chaque proposition logique et la logique toute entière doivent être prouvées à partir de la doctrine de la science »<sup>7</sup>.

On comprend donc à présent l'ambivalence de *statut* de la proposition « A est A », et du même coup l'ambiguïté du propos de Fichte lorsqu'il affirme qu'elle est une proposition

---

<sup>1</sup> G.E. Schulze, *Aenesidemus*, p. 60 ; trad. fr. p. 84.

<sup>2</sup> Ce sont là les trois composantes du « principe de conscience » ou *Satz des Bewusstseins* de Reinhold, qui énonce : « Dans la conscience, la représentation est distinguée du sujet et de l'objet, ainsi que rapportée à l'un et à l'autre, par le sujet. » Cf. sur ce point le chapitre I de notre 3<sup>e</sup> partie.

<sup>3</sup> L. Vincenti, « De la *Grundlage* à la *Nova methodo* : l'intuition intellectuelle comme fondement du système », *Études germaniques*, 56<sup>e</sup> année, janvier-mars 2001, n°1, p. 33.

<sup>4</sup> UdB §6, GA I, 2, 138 ; trad. fr. (modif.) p. 56-57.

<sup>5</sup> Comme Hegel, Fichte reproche en effet à Kant de tirer les catégories *transcendantales* de l'entendement de la table des jugements de la logique *formelle*. C'est le passage du §9 au §10 de la *Critique de la raison pure* qui pose problème : les catégories sont *trouvées* par induction à partir de la logique formelle, au lieu d'être directement déduites de l'activité du moi absolu. Cf. WL-NM, §17.

<sup>6</sup> Cf. *Züricher Vorlesungen...*, GA IV, 3, 27 (« la logique se rapporte à la doctrine de la science comme tout [terme] abstrait se rapporte à son [terme] concret. »)

<sup>7</sup> UdB §6, GA I, 2, 138 ; trad. fr. (modif.) p. 57. « Les grands principes d'identité, de contradiction et de raison suffisante ne sont pas fondés absolument en eux-mêmes. Ils présupposent des principes transcendants qui expriment des actes du moi. C'est de ces actes que l'on a extrait les propositions de la logique. » (W. Janke, *Sein und Reflexion*, p. 89)

« quelconque », choisie comme point de départ par le théoricien de la science pour la simple raison qu'elle mène plus directement au but. En effet, d'un côté, il est vrai que le principe d'identité n'est, au point de vue transcendantal qui est celui de Fichte, qu'un savoir empirique parmi d'autres, car chez Fichte « "empirique" ne signifie plus, comme chez Kant, ce qui est représenté au moyen d'une sensation, mais désigne tout ce que l'on peut trouver dans la conscience. En ce sens, les lois logiques sont également des faits empiriques. »<sup>1</sup> Est empirique, tout savoir qui est factuel, conditionné, c'est-à-dire tout savoir qui présuppose pour être valide un acte transcendantal du moi. Mais d'un autre côté, il est clair que le principe d'identité est, à l'intérieur de la sphère du savoir empirique, une proposition à *nulle autre pareille*, puisqu'elle a le privilège d'être elle-même impliquée dans toute proposition particulière, et d'être ainsi un « fondement d'explication (*Erklärungsgrund*) pour tous les faits de la conscience empirique » (GWL, SW I, 95). Et c'est d'ailleurs pour cela qu'on l'a si longtemps considérée comme le principe absolu du savoir. C'est pour cela aussi que, par voie de conséquence, son analyse mène plus rapidement et surtout plus décisivement à la compréhension du moi absolu que celle de toute autre proposition : plus rapidement, car, encore une fois, elle constitue l'avant-dernière marche de l'échelle vers le savoir absolu ; plus décisivement, car si chacun accorde que le principe d'identité est le savoir formel le plus général et le plus universel que l'être raisonnable puisse posséder, alors l'acte qui fonde ce savoir devra nécessairement être reconnu comme le fondement de tout savoir effectif possible.

*Peut-on prendre conscience du moi absolu ? Concevoir l'inconcevable en tant qu'inconcevable.* S'il doit être absolu, le principe du savoir ne doit être conditionné par rien ; il ne peut donc pas apparaître dans la sphère de la conscience empirique. En se donnant pour tâche de « dégager » (*aufsuchen*) ce *Grund*, il ne s'agit donc pas, à proprement parler, de rendre *visible* quelque chose d'invisible. En effet, cette formule pourrait laisser croire que le principe doit être « pris en vue » dans une é-vidence de type théorique, solution dont nous avons montré dans la deuxième partie pourquoi elle est écartée par Fichte. Mais il s'agit bien plutôt de parvenir à *penser*, à *concevoir*, une « chose » (il faut bien lui donner ce nom impropre, pour pouvoir nous exprimer) qui ne peut à proprement parler pas être pensée ou conçue, parce qu'elle échappe essentiellement à la structure de la conscience ou du concevoir, laquelle présuppose toujours la séparation d'un subjectif et d'un objectif, et la mise à distance objectivante (fût-elle celle de l'é-vidence d'un vécu) de ce qui est pensé ou re-présenté (*conceptum*). C'est ce que la WL 1804-II résume d'une formule frappante : la philosophie ne doit

---

<sup>1</sup> W. Janke, *Fichte. Sein und Reflexion*, p. 88. Au point de vue transcendantal kantien, les principes logiques sont considérés comme des jugements non pas empiriques, mais *a priori* (analytiques).

pas opposer de façon absolue le concevable à l'inconcevable, la sphère de la connaissance à celle de la foi, comme le fait Jacobi ; mais elle doit se donner pour tâche de *concevoir l'absolument inconcevable en tant qu'inconcevable* (« *das Begreifen des durchaus Unbegreiflichen als Unbegreiflichen* »<sup>1</sup>). L'ab-solu, l'in-concevable, ne doit pas être déclaré *immédiatement* inconnaissable, comme c'est le cas chez Jacobi, car le concept et l'inconcevable ont partie liée et sont dans un rapport de détermination réciproque. En effet,

« l'inconcevable n'apparaît avec évidence que dans l'anéantissement du concept (*Vernichtung des Begriffes*) »<sup>2</sup>,

si bien que « si l'absolument inconcevable doit apparaître avec évidence comme subsistant seul pour soi, alors il faut que le concept soit anéanti, *et pour pouvoir être anéanti, il faut qu'il soit posé.* »<sup>3</sup> En effet

« lui, l'Absolu, n'est pas *en soi* inconcevable : car cela n'a pas de sens ; il est seulement inconcevable lorsque le concept s'applique à lui, et cette inconcevabilité est alors son unique qualité. »<sup>4</sup>

L'absolu ne devient inconcevable que par sa mise en relation avec le concept et par l'anéantissement (*Vernichtung*) de ce dernier : « sans cette relation, il n'est pas même inconcevable, mais il *est* seulement, de façon absolument auto-stante (*selbstständig*) »<sup>5</sup>. Ici s'annonce l'intuition capitale de Fichte concernant l'unité ou l'identité sujet/objet au fondement de toute conscience finie et de tout savoir effectif. Cette unité

« ne peut absolument pas résider dans ce que nous *voyons* et *regardons* en tant que doctrine de la science, car cela est [toujours] quelque chose d'objectif, mais dans ce que nous *sommes*, faisons et vivons nous-mêmes intérieurement. »<sup>6</sup>

C'est exactement ce que Fichte dit déjà en 1794 dans le §1 de la *Grundlage*. Le fondement ou « *Grundlage* » de tout savoir fini, oppositionnel, ne peut pas être objectivé. Il faut certes tenter de le concevoir, et pour cela il nous faut l'*exprimer* (*ausdrücken*) sous la forme d'une proposition (une proposition-de-fond absolue), et le premier *Grundsatz* de la WL n'est rien d'autre qu'une tentative de mise en forme, d'expression, de cet acte le plus originaire du sujet qu'est la *Tathandlung*. Mais cette *Tathandlung*

<sup>1</sup> WL 1804-II, 4<sup>e</sup> conf., M. p. 34 ; trad. fr. p. 48.

<sup>2</sup> WL 1804-II, 4<sup>e</sup> conf., M. p. 36 ; trad. fr. p. 50.

<sup>3</sup> WL 1804-II, 4<sup>e</sup> conf., *ibid.* ; *ibid.* (nous soulignons).

<sup>4</sup> WL 1804-II, 4<sup>e</sup> conf., M. p. 37 ; trad. fr. p. 51.

<sup>5</sup> Mais en outre, même le prédicat *est* est de trop, car il « provient de l'évidence », ajoute Fichte. WL 1804-II, 5<sup>e</sup> conf., M. p. 52 ; trad. fr. p. 64.

<sup>6</sup> WL. 1804-II, 6<sup>e</sup> conf., M. p. 56-57 ; trad. fr. p. 67-68. « Die Einheit kann durchaus nicht liegen in dem, was wir, als die WL, *sehen* und *erblicken*, denn das ist ein objektives, sondern in dem, was wir selbst innerlich *sind*, *treiben*, und *leben*. »

« ne survient ni ne peut survenir parmi les déterminations empiriques de notre conscience, car elle est bien plutôt ce qui fonde toute conscience et qui seule la rend possible. »<sup>1</sup>

Aussi, objecter à la WL que son premier principe « ne survient pas parmi les faits de la conscience ou qu'il contredit ceux-ci »<sup>2</sup> (dans l'expérience, je n'ai pas conscience que mon moi se pose absolument lui-même), c'est ne rien dire et ne rien comprendre au projet de la WL : « celui qui pense avoir trouvé le moi pur, celui-là se trouve sans aucun doute dans un état d'illusion psychologique. »<sup>3</sup> Mais alors, si le moi pur n'est pas représentable, est-ce dire qu'il est purement et simplement inconnaissable, même pour le philosophe ? La position défendue par Fichte dans la *Grundlage* est la même qu'en 1804 et tient en deux points. D'une part il est vrai que « ce qui en soi n'est pas un fait de la conscience ne peut pas le devenir, pas même au moyen de cette réflexion abstrayante [qui est celle du philosophe] » (GWL, SW I, 91). En ce sens donc, le moi absolu ne peut pas être « connu », si l'on entend par là qu'il doit pouvoir être représenté comme ob-jet. Mais, ajoute immédiatement Fichte, la réflexion philosophique produit toutefois bien une connaissance nouvelle, et ce qu'elle permet de connaître, c'est

« le fait qu'[dass] il faut nécessairement penser cet acte (*Tathandlung*) comme assise (*Grundlage*) de toute conscience » (*ibid.*).

C'est donc d'abord cette connaissance du *Dass* que va nous donner le §1 de la *Grundlage*, dans la première partie de son raisonnement (points 1 à 5).

*Les points 1 à 5 du §1 : le "Je suis" comme expression d'un fait (Ich bin als Ausdruck einer Tatsache).* Nous avons déjà commenté le point 1, qui énonce : « Chacun accorde la proposition *A est A* (ou encore : *A=A*, car tel est le sens de la copule logique), et cela sans y réfléchir le moins du monde : cette proposition est reconnue pour entièrement certaine et décidée. »<sup>4</sup> Cela signifie que le principe d'identité nous apparaît comme *absolument* certain, sans preuve, sans que nous éprouvions le besoin de lui chercher un fondement. Ce qu'il y a ici de remarquable aux yeux de Fichte, c'est le fait qu'en rejetant toute exigence de *preuve*, la

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 91 ; OCPP p. 17 (nous soulignons).

<sup>2</sup> GWL, SW I, 91 ; OCPP p. 17 (note de la 3<sup>e</sup> édition).

<sup>3</sup> WL 1804-II, M. p. 136 ; trad. fr. p. 137. En tant qu'il peut être *trouvé et perçu (als gefunden und wahrgenommen)*, le moi n'est jamais le principe de la doctrine de la science, ajoute Fichte, car « en tant que trouvé, il n'est jamais moi pur, mais il est toujours la personne individuelle de chacun » (*ibid.*) Cette confusion du moi empirique perçu et du moi *conçu* comme acte pur est également dénoncée (entre autres) dans la *Doctrine de la science* de 1811 (cf. WL 1811, SWV, II, p. 127-128).

<sup>4</sup> GWL, SW I, 92-93 ; OCPP p. 18.

conscience naturelle se trouve capable de produire une connaissance absolue : elle « s'attribue le pouvoir de *poser quelque chose absolument* » (SW I, 93). Mais Fichte va montrer que le sens commun est en quelque sorte victime d'une illusion, car cette absoluité n'est pas comme il le croit celle de l'identité simplement formelle du principe logique : elle vient d'ailleurs. La stratégie de Fichte va donc consister à montrer que la certitude du principe d'identité n'est qu'*ex hypothesi* et qu'elle est fondée sur un contenu (celui du *Je suis*) que la logique formelle laisse dans l'ombre et oublie. Si l'on y parvient, on aura du même coup montré que le *Je suis* est bien le fondement de tout savoir, puisqu'il fonde un principe qui conditionne lui-même tout savoir particulier.

Le deuxième point est consacré à éclaircir *le sens du principe d'identité*, c'est-à-dire à dégager de façon précise *ce qui*, dans la proposition « A est A », est absolument certain. Or ce que le principe d'identité certifie, ce n'est pas le fait que A *existe*, car la proposition « A est A » n'a pas du tout le même sens que la proposition « A est ». En effet « *être*, posé sans prédicat, exprime quelque chose de tout à fait différent que être, posé avec un prédicat » (SW I, 93).

« Le mot *être* signifie immédiatement toujours un objet du penser, quelque chose de pensé (*ein Objekt des Denkens, ein Gedachtes*). Or, soit ce pensé obtient également une existence, une *subsistance* et une *durée*, hors du penser, dans la perception sensible ; alors le mot être désigne un être *réel*, et l'on peut dire de l'objet : "il *est*". Soit il ne lui revient, hors du penser, aucun autre être ; alors la signification du mot *être* est seulement la signification logique. Alors le mot "est" ne désigne que la copule logique, en laquelle le divers du prédicat est fixé par le penser dans l'unité d'un sujet logique ; on ne peut alors pas dire "l'objet est", mais seulement "il est à penser comme ceci ou cela". »<sup>1</sup>

Il est essentiel de mettre ici Fichte en rapport avec Kant, car c'est en réalité « la thèse de Kant sur l'être »<sup>2</sup> que Fichte reprend pour l'approfondir et la radicaliser. Cette thèse, souligne justement Heidegger, « ne nous paraît pauvre et abstraite que si nous nous dispensons de réfléchir à ce que Kant en dit pour l'éclaircir et à la façon dont il le dit. »<sup>3</sup> Il en va de même pour la thèse fichtéenne. A première vue, rien de plus commun que de souligner la différence entre proposition logique et proposition existentielle, entre connaissance « idéale » et connaissance « réelle », et Fichte semble ici simplement renouer avec la dénonciation kantienne de « l'illusion [dogmatique] résultant de la confusion d'un prédicat logique avec un

---

<sup>1</sup> *Rappels, réponses, questions*, SW V, 359-360 ; QA (trad. lég. modif.), p. 157-158.

<sup>2</sup> Heidegger, « La thèse de Kant sur l'être », *Questions II*, p. 71-116.

<sup>3</sup> Heidegger, *ibid.*, *Questions II*, p. 74. Si nous tentons cette entreprise en revanche, « alors se montre quelque chose d'étonnant » (*ibid.*).

prédicat réel »<sup>1</sup>. Mais l'enjeu est d'importance, car comme on le sait, la thèse kantienne selon laquelle « être n'est manifestement pas un prédicat réel » (KrV, *ibid.*) intervient dans la *Dialectique transcendantale*, et plus précisément dans la section consacrée à démontrer « l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu ». Kant cherche à y réfuter le nerf de la preuve ontologique. Celle-ci consiste à affirmer que dans le cas unique où le sujet de la proposition est Dieu, la proposition *logique* « Dieu est ce qu'il est » est absolument équivalente à la proposition *existentielle* « Dieu est ». Le *nervus probandi* revient donc à affirmer qu'« il y a des sujets qui ne peuvent pas du tout être supprimés et qui, par conséquent, doivent subsister »<sup>2</sup> Or, relève Kant, cela revient à dire « qu'il y a des sujets absolus nécessaires, supposition dont j'ai précisément contesté la légitimité » (KrV, *ibid.*). N'est-ce pourtant pas justement ce que Fichte cherche à faire au cours du §1, en passant de la proposition logique « Je suis Je » (point 4) à la proposition existentielle « Je suis » (point 5) ? La question d'une reprise fichtéenne de la « thèse de Kant sur l'être » se double donc d'une interrogation sur la fidélité de Fichte à la critique kantienne de l'argument ontologique.<sup>3</sup> Examinons pour l'instant la réappropriation fichtéenne de la thèse kantienne : cela nous permettra de comprendre l'argumentation des points 2 à 4 du §1.

En affirmant qu'il faut soigneusement distinguer la proposition logique « A est A » de la proposition existentielle « A est », Fichte adhère à l'affirmation kantienne selon laquelle « la nécessité inconditionnée des *jugements* n'est pas une nécessité absolue des *choses* » (KrV, A, 593/B, 621 ; trad. fr. p. 426). Car, ajoute immédiatement Kant,

« la nécessité absolue du jugement est seulement une nécessité conditionnée (*bedingte Notwendigkeit*) de la chose ou du prédicat dans le jugement. La proposition mentionnée précédemment ["tout triangle possède trois angles"] ne disait pas que trois angles existent de manière absolument nécessaire, mais seulement qu'à la condition (*unter der Bedingung*) qu'un triangle existe (soit donné), les trois angles existent (en lui) de façon nécessaire. »<sup>4</sup>

Dans le point 2, Fichte dit tout à fait la même chose et propose un exemple voisin de celui de Kant. Admettons que A désigne un espace enfermé par deux lignes droites : alors, la proposition « A existe » est manifestement fautive du point de vue géométrique, car deux

<sup>1</sup> KrV, A, 598/B, 626 ; trad. fr. p. 429.

<sup>2</sup> KrV, A, 595/B, 623 ; trad. fr. p. 427.

<sup>3</sup> Faustino Fabbianelli a analysé le sens de l'argument ontologique fichtéen dans la 27<sup>e</sup> conférence de la WL 1804-II, en montrant comment Fichte a pu donner un rôle important à l'argument ontologique sans pour autant « perdre de vue la position transcendantale critique inaugurée par Kant », donc sans en venir à la thèse hégélienne selon laquelle penser Dieu, c'est penser la réalité elle-même (cf. F. Fabbianelli, « La réhabilitation fichtéenne de l'argument ontologique », in *L'être et le phénomène. J.G. Fichte – Die Wissenschaftslehre 1804*, J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), Vrin 2009, p. 453-464.

<sup>4</sup> KrV, A, 594/B, 622 ; trad. fr. (modif.) p. 426.



lignes droites ne suffisent pas à définir une surface. Pourtant, même dans ce cas où l'objet A n'existe pas, la proposition « A est A » demeure vraie. De même si A est mis pour « ours ailé », la proposition A existe est fausse, mais la proposition A est A est vraie. Le principe d'identité ne fournit donc aucun savoir concernant l'existence ou le *contenu* du sujet de la proposition ; sa certitude concerne seulement la *forme* de notre savoir. Elle nous fait voir que notre esprit est gouverné par une loi qui énonce que *si* A existe, *alors* il doit être identique à lui-même, que si A est, alors il doit pouvoir être posé en tant que A.

Ainsi Fichte aperçoit comme Kant que *la certitude de la proposition d'identité est conditionnée*, et c'est ce point qui est essentiel dans le raisonnement du §1. Le principe d'identité n'a de validité *qu'à la condition qu'il existe un A*. Or quant à savoir si A existe ou non, la logique formelle est impuissante. Strictement compris, le principe d'identité énonce donc uniquement que « *si (wenn...)* A est, *alors (so...)* il est ce qu'il est ». C'est donc uniquement « la connexion nécessaire (*notwendige Zusammenhang*) entre ce *si* et ce *alors* qui est posée de façon absolue et sans aucun fondement » par la proposition « A est A », et c'est en cela que consiste tout le savoir « absolu » du principe d'identité. Fichte propose de désigner cette connexion nécessaire par la lettre « X », car nous ignorons d'où vient la nécessité de cette connexion entre le *si* et le *alors*. Ce qui apparaît donc après analyse comme le fait le plus haut et absolument certain de la conscience empirique ce n'est pas la proposition ambiguë « A est A », mais plutôt « X », à savoir la nécessité de la conséquence entre le *wenn* et le *so* (entre le *soll...* et le *so muß...*), la nécessité du lien entre une première position de A dont la logique formelle ignore tout (on ne sait pas s'il *existe* quelque chose de tel que A) et une seconde position de ce même A, qui, *sous la condition de la première*, est quant à elle absolument nécessaire (cf. GWL §1, SW I, 93, point 3, b)).

C'est ce que Kant et Reinhold avaient déjà énoncé on ne peut plus clairement : « Si, dans un jugement identique, je supprime le prédicat et que je conserve le sujet, il en résulte une contradiction, et c'est pourquoi je dis que dans ce type de propositions, le prédicat convient nécessairement au sujet. Mais si je supprime le sujet en même temps que le prédicat, il n'en résulte aucune contradiction, car il n'y a plus *rien* qui puisse être contredit. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Kant, KrV, A, 595/B, 622 ; trad. fr. (modif.) p. 427. Reinhold a repris et développé ces thèses kantienne en 1791 dans *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (notamment p. 28-37 ; trad. fr. p. 204-207). « L'impossibilité du contraire, que le principe de contradiction présente comme critère de la nécessité d'une proposition ou de la liaison d'un prédicat avec un sujet, dépend toujours, pour pouvoir être appliquée, d'une condition (*Bedingung*) qui n'est pas donnée par ce principe lui-même : à savoir qu'existe aussi réellement dans le concept du sujet l'un des contraires par lequel l'autre est exclu du sujet, en vertu de la loi de contradiction. Pour

À quelle condition « A » existe-t-il ? L'analyse précédente a donc permis de faire apparaître la lacune principielle de la logique : celle-ci s'avère incapable de décider si A *existe* ou *n'existe pas*. Le point 3 pose donc une question qui nous fait *sortir de la sphère de la logique* : « À quelle condition A existe-t-il ? »<sup>1</sup> Cette question, Fichte l'avait déjà soulevée dans le §6 de *Sur le concept* et lui avait donné une réponse programmatique ; mais c'est maintenant, dans les points 3 à 5 du §1 de la *Grundlage* que le sens du *Je suis* comme condition du principe d'identité va pouvoir être déterminé. Au contraire de la philosophie, « la logique ne peut pas poser de *premier terme* (*die Logik kann das Erste nicht setzen*) »<sup>2</sup>.

Ici apparaît le lien de Fichte avec l'aspect le plus original de l'analyse kantienne, à savoir la définition de l'être comme *position* : *Sein ist bloß die Position eines Dinges*, affirme Kant.<sup>3</sup> Ou plus clairement encore : « Le concept de *position* est entièrement simple et ne fait qu'un avec celui de l'être en général »<sup>4</sup>. Fichte hérite de cette définition de l'être, mais il va lui faire subir une transformation décisive : car si l'être est position, l'être premier et « auto-stant », qui conditionne tout étant, doit être *auto-position* (*Selbstsetzung*). Par là, Fichte semble donc rétablir l'exception qui est au fondement de l'argument ontologique et que Kant avait pour cette raison rejetée dans la *Dialectique transcendantale* : celle d'un *sujet absolu*, pour lequel, cas unique, la forme de la proposition serait posée en même temps que son contenu propre. Dans le cas du moi en effet,

« le sujet de la proposition est le sujet absolu, le sujet absolument parlant (*das absolute Subjekt, das Subjekt schlechthin*), de sorte que, dans ce cas unique (*in diesem einzigen Falle*), le contenu interne de la proposition est posé en même temps que sa forme : Je suis posé, *parce que* (weil) Je me suis posé. Je suis, *parce que* Je suis. »<sup>5</sup>

Fichte estime pour sa part qu'il ne fait rien d'autre que tirer les conséquences de la découverte kantienne selon laquelle l'être réel de la chose est toujours le produit d'une activité de position de l'entendement. En effet, « nous trouvons chez Kant parfaitement déterminé le

---

qu'un prédicat puisse contredire un concept, il faut que le contraire du prédicat soit déjà contenu dans le concept. Et c'est *cela* qui doit toujours être seulement présupposé (*immer nur vorausgesetzt*) dans le principe de contradiction, et qui rend toujours son application *hypothétique* et conditionnée. Si le prédicat *non rond* contredit le concept de cercle, ce n'est pas une conséquence du principe de contradiction, mais du fait que le prédicat *rond* est déjà donné dans le concept de cercle, et c'est seulement à cette condition que le principe de contradiction peut être appliqué au jugement "le cercle est rond". » (Reinhold, *Über das Fundament...*, p. 35-36 ; trad. fr. (modif.) p. 207)

<sup>1</sup> « Es entsteht also die Frage : unter welcher Bedingung ist denn A ? » (GWL §1, SW I, 93.)

<sup>2</sup> *Züricher Vorlesungen...*, GA IV, 3, 26.

<sup>3</sup> Kant, KrV, A, 598/B, 626 ; trad. fr. p. 429.

<sup>4</sup> « der Begriff der *Position* oder *Setzung* ist völlig einfach un mit dem vom Sein überhaupt einerlei. » Kant, *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763), Ak, II, 73 ; éd. Pleiade, t. I p. 327 (trad. modif.). Sur le sens de la thèse kantienne, distinguant le domaine de l'être objectif (l'étant) de la manifestation de l'être dans le « est », cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 79-81.

<sup>5</sup> UdB §6, GA I, 2, 139-140 ; trad. fr. (modif.) p. 58.

concept du moi pur tel que l'établit la doctrine de la science »<sup>1</sup>. Dans le §16 de la 2<sup>e</sup> édition de la *Critique de la raison pure*, il apparaît en effet que le moi pur ou la pure conscience de soi (« l'aperception transcendantale », le *Je pense* qui « doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ») « conditionne la possibilité de toute conscience », si bien que

« selon Kant, une déduction systématique de la conscience en totalité, ou, ce qui revient au même, un système de la philosophie, devrait, comme le fait précisément la doctrine de la science, partir du moi pur. *Kant aurait donc lui-même fourni l'idée d'une telle science.* »<sup>2</sup>

Revenons à la question du point 3. Le principe d'identité ne fonctionne qu'en *supposant* toujours l'existence concrète d'un terme déterminé ; comme le souligne Reinhold, le fait que le prédicat « non-rond » contredise le concept du cercle *n'est pas*, contrairement à ce que l'on pourrait croire, une conséquence du principe de contradiction : c'est bien plutôt et avant tout une conséquence de l'existence positive et concrète du concept de cercle et des prédicats qu'il contient. Ce n'est qu'une fois qu'un objet déterminé et concret, possédant des *qualités*, est donné que l'on peut ensuite le mettre en relation avec le principe d'identité. Puisque tout savoir déterminé dépend du principe d'identité et que celui-ci dépend de la position d'un « A », la question se pose donc de savoir à quelle condition A existe, c'est-à-dire à quelle condition quelque chose peut être posé ou reconnu comme étant par la conscience. En effet, « la proposition A=A parle unique de l'*ens qua cogitatum*, mais demeure sans réponse face au doute concernant le *cogitatum qua ens*. Mis à l'épreuve sur le plan ontologique, le principe logique d'identité se révèle n'avoir qu'une *certitudo ex hypothesi* : A est A, si A existe. Autrement dit, A est identique à lui-même s'il possède un être. »<sup>3</sup> Cette condition que Fichte interroge dans les points 3 et 4.

Ce qui, dans la proposition « A est A » est absolument posé ou absolument certain, c'est la connexion nécessaire entre le *si* et le *alors* (*si* A est posé *alors* il est nécessairement posé *en tant que* A), que Fichte désigne par la lettre « X ». D'où vient la nécessité de cette connexion ? En quoi consiste-t-elle ? C'est-à-dire : qu'est-ce que « X » ? A cela, Fichte répond que « X est = Je suis » (GWL, SW I, 95, point 6). C'est cette équivalence que tentent d'établir les points 3 à 5. Il s'agit de montrer que la connexion que la logique établit de façon abstraite et formelle est à l'origine et de façon réelle la connexion de la raison (ou du Moi)

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 476 ; OCPP p. 282.

<sup>2</sup> ZE, SW I, 477 ; OCPP p. 282 (nous soulignons).

<sup>3</sup> W. Janke, *Sein und Reflexion*, p. 90.

*avec elle-même*. Cette identité tient au fait que ce qui est posé *dans* la raison est en même temps nécessairement posé *pour* la raison, au fait que *ce que* Je suis (passivité de l'être-trouvé, de la sensation) doit nécessairement et immédiatement être re-posé comme ce que *Je* suis. Autrement dit,

« il y a dans le Moi quelque chose qui est toujours identique à soi, toujours un et même, de sorte que le X absolument posé peut aussi s'exprimer de la façon suivante : Je = Je, Je suis Je. »<sup>1</sup>

Pour établir cette équivalence, il n'est besoin que d'une présupposition, mais elle est d'importance : c'est de reconnaître que

« X est du moins [quelque chose qui est] posé *dans le moi et par le moi* ; car c'est le moi qui, dans la proposition A=A, juge, et qui juge en se servant de X comme d'une loi. » (SW I, 93-94)

De sorte que la relation exprimée par X, puisqu'elle est absolue, doit être « donnée au moi *par le moi lui-même* » (SW I, 93-94, nous soulignons). Wolfgang Janke a résumé de façon précise le raisonnement qui permet à la réflexion philosophique de retrouver le *Je suis* sous la proposition « A est A » exprimée par X : « A ne possède d'être qu'en tant qu'il est posé dans le Moi ; en effet, être signifie ob-jektivité ou être-objet pour un sujet. Et c'est précisément parce que A est posé dans et par le moi, qu'il est identique à soi. Un objet demeure identique à lui-même parce qu'il consiste dans une mise en rapport permanente avec le Moi identique à soi. Quelque chose (A) est un et le même parce qu'il est posé et maintenu dans l'unité d'une représentation. Par cette conversion transcendantale, l'opération désignée par le X inconnu aboutit au résultat Je = Je. Lorsque quelque chose (A) est [reconnu comme] étant par mise en relation à l'identité de la conscience de soi (Je = Je), il obtient en même temps par là l'identité avec soi. C'est la mêmeté (*Selbigkeit*) du moi qui garantit à la fois l'être et l'identité de A. »<sup>2</sup>

La proposition A = A est absolument posée ; en effet, il m'est impossible de ne pas admettre que *si* A existe, *alors* il est A, il existe *en tant que* A. La relation « X », qui exprime cette connexion nécessaire entre le *si* et le *alors*, est donc absolument posée : elle est le savoir factuel le plus général, condition de tous les autres. Or X signifie en fait « Je suis Je », car si A doit être posé comme identique à lui-même, c'est parce que *le moi qui pose A est identique au moi qui prend conscience de cet acte de position*, ou encore parce que l'acte de trouver A comme posé en soi (*in sich*) est pour le moi identique à l'acte de poser cet A. Etre (recevoir

---

<sup>1</sup> GWL §1 (point 4), SW I, 94 ; OCPP p. 19.

<sup>2</sup> W. Janke, *Sein und Reflexion*, p. 90-91.

passivement, trouver et contempler quelque chose comme étant là, comme déjà donné) et savoir ou connaître (*poser* une détermination, un étant ou un ob-jet, c'est-à-dire le *produire*) sont en effet identiques dans le moi, car l'essence unique et simple du moi pur consiste justement dans l'identification ou la fusion de ces deux éléments qui dans la conscience empirique ou représentative sont séparés.<sup>1</sup> Le « X » renvoie donc à quelque chose qui, dans le moi, « est toujours identique à soi, toujours un et le même » (SW I, 94, point 4), et c'est justement cela qui définit le moi *pur* ou *absolu* : un acte originaire d'identification, mais qui ne consiste pas dans l'identification d'un objet extérieur pré-donné, mais plutôt dans l'acte de s'identifier en se constituant, en se « touchant », c'est-à-dire en se posant soi-même. Le « Je suis Je » énoncé au point 4 n'exprime donc rien de plus que cet acte immédiat et *encore vide et formel* qui énonce, en termes kantien, la condition première et absolue de toute représentation, à savoir qu'

« avant toute position dans le moi, le moi lui-même soit posé »<sup>2</sup>

Le principe établi dans le §1 est donc, en dépit de la différence des *méthodes* choisies pour y accéder, exactement le même que dans les exposés qui, en 1798-1801, recourent à l'intuition intellectuelle. Le *Versuch einer neuen Darstellung der W-L* de 1798 définit le principe de la WL de la façon suivante : « toute conscience est conditionnée par la conscience immédiate de notre soi »<sup>3</sup> et présente cette conscience immédiate comme une intuition *intellectuelle* unique en son genre, dans laquelle ce qui est intuitionné n'est pas un objet ou une chose, une matière sensible extérieure, mais est l'acte de position *réel* qui constitue la conscience pure. Cette intuition, que Fichte définit comme le « fondement de tout le système qui doit être exposé (Grundlage des ganzen hier vorzutragenden Systems », n'est « absolument pas un simple *poser* (*ein bloßes Setzen*), mais elle est un *se poser en tant que posant* (*ein sich Setzen als setzend*) »<sup>4</sup>. C'est également le sens du principe dégagé dans le §1 de la *Grundlage* : le raisonnement montre qu'« on ne peut absolument rien penser sans penser en outre son moi comme conscient de soi ; autrement dit qu'on ne peut jamais faire abstraction de sa conscience de soi » (GWL, SW I, 97, point 7).

---

<sup>1</sup> Dans la conscience d'objet en effet, je prends conscience ou je pose une chose dont je reconnais par ailleurs qu'elle est là *avant* et *indépendamment* de mon acte de connaissance ; la conscience représentative est une conscience idéelle, c'est-à-dire une conscience qui se contente de re-poser quelque chose qui lui apparaît comme sub-stant, posé par soi, indépendamment de son acte de reconnaissance idéelle.

<sup>2</sup> « dass vor allem Setzen im Ich vorher, das Ich selbst gesetzt sei » (GWL, SW I, 95, point 5).

<sup>3</sup> *Versuch...*, SW I, 521.

<sup>4</sup> *Versuch...*, SW I, 528.

Mais à ce stade de la doctrine de la science, qui n'est que son commencement, le principe est encore quelque chose de *simple*, un concept abstrait et encore formel. Pour connaître, pour pouvoir attribuer des prédicats à une chose, il me faut au préalable pouvoir l'identifier, condition que résume le principe d'identité. Mais cette identification est en réalité toujours d'abord celle du moi par lui-même, et c'est ce premier acte de la raison qui est ici isolé par Fichte : la *Ichheit* est l'identité du poser (quelque chose) et du se poser comme posant (ce quelque chose). Fichte ne cache donc pas que le moi absolu n'est au départ rien d'autre que le *résidu d'une abstraction*, l'abstraction la plus complète que la raison puisse accomplir<sup>1</sup>, et ce que Hegel présente comme une objection, à savoir que le moi absolu de la WL n'est qu'une identité formelle, obtenue par une opération d'abstraction qui laisse en dehors d'elle – sous forme d'une opposition absolue à venir – tout le particulier<sup>2</sup>, n'est pas une objection si l'on tient compte du fait que ce concept du moi n'est que le commencement de la WL. Dans la WL 1801-1802, Fichte prend soin de répondre à l'objection de Hegel :

« On pourrait dire que ce concept du savoir en général n'est qu'une *abstraction* de tout le particulier du savoir : et cela doit être concédé, à savoir que, dans le développement de la conscience effective, on ne s'élève à une *conscience particulière* de ce qui est absolument un et identique en tout savoir particulier qu'au moyen d'un libre refoulement et obscurcissement (ce qu'on appelle couramment "abstraction") du caractère particulier d'un savoir déterminé. »<sup>3</sup>

Mais à vrai dire, Fichte avait déjà explicité cette différence entre le concept – encore formel et abstrait – du moi par lequel *débute* la doctrine de la science et l'idée pleinement déterminée de ce même moi par lequel elle *s'achève* dans la *Seconde introduction* de 1797 :

« Dans le moi comme intuition intellectuelle [par lequel débute la WL] ne se trouve que la simple forme de l'égoïté (*Ichheit*), l'agir retournant sur soi, [forme] qui certes devient à elle-même son propre contenu. »<sup>4</sup>

Et ce concept du moi ou du savoir absolu n'a d'existence que pour le philosophe ; c'est en le saisissant qu'on s'élève au point de vue de la philosophie. En revanche, le moi en tant qu'*idée*, par lequel s'achève la WL, « existe pour le moi [naturel] lui-même que le philosophe contemple » et dans cet ultime concept du moi,

---

<sup>1</sup> Cf. *Vergleichung...*, SW II, 448.

<sup>2</sup> Cf. par ex. Hegel, *Differenz*, trad. fr. p. 112 (« le Moi = Moi ne signifie en cette situation que la conscience pure de soi, en tant qu'elle est opposée à la conscience empirique. En tant que tel, le Moi = Moi est conditionnée par l'abstraction de la conscience empirique (...) ») et *Glauben und Wissen*, trad. fr. p. 278 : « l'abstraction n'est immédiatement qu'en restant en relation avec ce dont on a fait abstraction (...), l'un n'est jamais sans l'autre, le vide [du savoir absolu] sans ce dont il est vide ».

<sup>3</sup> WL 1801-1802 §7, M. p. 21-22 ; trad. fr. (modif.) p. 43.

<sup>4</sup> ZE, SW I, 515 ; OCPP (trad. modif.) p. 310.

« la matière complète de l'égoïté (*die vollständige Materie der Ichheit*) est pensée. »<sup>1</sup>

Il ne faut donc pas demander au §1 de la *Grundlage* davantage et autre chose que ce qu'il cherche à dégager, à savoir la condition formelle de tout savoir particulier : Ce ne sont pas les choses qui, en soi, sont identiques, mais c'est le moi qui, en son essence pré-individuelle, est identité : « le moi jugeant ne prédique pas à proprement parler quelque chose de A, mais de lui-même, à savoir qu'il trouve en lui un A : c'est pourquoi le deuxième A s'appelle le prédicat. » (GWL, SW I, 96, note). Ce principe, souligne Fichte dans la WL 1812, est déjà celui dégagé par Kant dans le §16 de la première *Critique*, mais conçu de façon plus englobante, car « Kant ne possédait pas de mot pour désigner ce que nous nommons subject-objectivité ».

Le point 5 est consacré à élucider la signification du « Je suis Je », et plus précisément à montrer que cette proposition est identique à la proposition « Je suis » :

« la proposition *Je suis Je* possède une signification toute autre que la proposition A est A. En effet, celle-ci ne possède un contenu que sous une certaine condition : *si* A est posé, alors il est certes posé *en tant que* A, avec le prédicat A. Mais cette proposition ne permet pas de décider si A est en général posé, ni, par conséquent, s'il est posé avec un quelconque prédicat. En revanche, la proposition *Je suis Je* a une valeur inconditionnée et absolue, car elle est identique à la proposition X ; elle ne vaut pas seulement selon la forme, mais encore selon le contenu. En elle, le moi est posé de façon non pas conditionnelle mais absolue, avec le prédicat de l'identité avec soi-même (*mit dem Prädikate der Gleichheit mit sich selbst*) ; cette proposition peut donc également être exprimée ainsi : *Je suis*. »<sup>2</sup>

Fichte reprend-il ici à son compte l'argument ontologique traditionnel selon lequel il existe un sujet unique pour lequel essence et être ne peuvent être dissociés parce qu'ils ne font qu'un ? On peut répondre par l'affirmative, mais à la condition de bien voir que « l'existant » qui se trouve ainsi établi (le *Je* du « Je suis ») n'est pas l'individu. Le *Ich* – avec une majuscule – dont parle ici Fichte n'est pas la conscience de mon je individuel, c'est-à-dire ma conscience en tant qu'elle est indissolublement liée à des représentations d'objets, même si ces objets sont faux et illusoire parce que je rêve. Le *Je suis* fichtéen n'est donc pas assimilable à l'« *ego sum, ego existo* » de Descartes – et c'est aussi ce qui permet de séparer de façon nette la subject-objectivité de Fichte de « l'identité de l'affectant et de l'affecté » de M. Henry. Ce dernier souligne en effet justement que l'indubitable que Descartes atteint au terme de la réduction est une conscience *individuelle*, un « sentir » que les choses sont même si elles ne sont pas, donc finalement un sentir de moi-même. « On dira que ces apparences sont fausses

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 516 ; OCPP (trad. modif.) p. 310.

<sup>2</sup> GWL, SW I, 95 ; OCPP p. 19-20.

et que je dors » (Méd. II, AT IX, 23), mais il reste que je m'aperçois ou que je me « sens » appréhender ces apparences : « il me semble que je vois, que j'entends, que je m'échauffe, et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir (*sentire*), et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. » (Méd II, *ibid.*) Ici c'est bien mon existence individuelle et concrète (« matérielle », dirait Michel Henry) d'être conscient et sentant qui résiste au doute ; dans le §1 de la *Grundlage*, c'est une raison *impersonnelle et pré-individuelle* que Fichte nomme de façon il est vrai équivoque *Moi*, et dans d'autres textes, de façon plus claire, raison (*Vernunft*). Il faut admettre l'existence du savoir absolu parce qu'il est la condition qui rend possible une existence qui est admise comme fait, celle du savoir particulier (le §1 part de la reconnaissance de ce fait).

Tout l'argument du point 5 consiste en fait à montrer qu'il n'y a, à rigoureusement parler, aucun passage, aucune conclusion ou inférence du « Je suis Je » au « Je suis », puisque justement *l'être* ou le contenu du Je n'est ici *rien d'autre* que sa *forme*. Que la forme, exprimée par la proposition « Je suis Je », soit absolument posée, résulte du raisonnement mis en place : l'identité formelle de tout objet suppose un acte spirituel d'auto-position ou d'identification par lequel ce qui est posé dans la conscience est connue par elle *comme* posé en elle. Mais cet acte, *c'est* le Moi pur ou absolu : il n'est, à ce stade de la WL du moins, rien d'autre ni rien de plus que cela : ainsi, énoncer « Je suis Je » ou dire « Je suis » revient strictement au même, puisque « Je » n'est rien d'autre qu'une pure auto-position, l'acte, exclusif de tout, se poser soi-même. En revanche, au terme de cette première partie du raisonnement (points 1 à 5), la limitation de départ demeure : puisque la proposition « Je suis » est fondée sur un fait, sur une présupposition, le principe dégagé n'a encore qu'une valeur factuelle : « Si la proposition  $A = A$  (ou plus précisément, ce qui, dans cette proposition est absolument posé, à savoir X) est certaine, *alors* il faut également que la proposition *Je suis* soit certaine. » (GWL, SW I, 95) Peut-on éliminer ou « récupérer » cette présupposition, de façon à faire ressortir l'absoluité génétique du principe de la doctrine de la science ? C'est ce que Fichte va tenter d'accomplir dans les points 6 à 11 du §1.

*Le « Je suis » comme expression d'un acte (Ausdruck einer Tathandlung) : les points 6-11 du §1.* La principale difficulté de ce second moment de l'argumentation du §1 tient au fait que Fichte n'explicite pas le sens de l'opposition qu'il établit entre le *Je suis* expression d'un fait (points 1 à 5) et le *Je suis* conçu comme « l'expression d'un acte pur (*Tathandlung*),



acte pur qui est aussi l'unique possible en son genre » (GWL, SW I, 96, point 6). En fait, dans le premier moment, la réflexion procède par régression, et Fichte ne fait que reprendre en la généralisant la démarche qui est celle de Kant dans les §15-16 de la première *Critique* : on part d'un « fait » indubitable et on en dégage le fondement, la condition de possibilité. Le fait le plus général, c'est celui de la pensée ou de la représentation *lato sensu*, c'est-à-dire le fait que même si A n'existe pas (même si je n'ai ni mains, ni œil, ni corps et que tout ce que je crois voir n'est qu'illusion), il n'en demeure pas moins que je *pense* A. Or l'existence-en-pensée de A, c'est justement ce qu'énonce le principe d'identité, à savoir que *A est A*. Même si ce que je pense n'existe pas, il demeure que je pense ce que je pense. Ce fait étant le plus général de la connaissance humaine, ce qui le fonde sera du même coup le principe de toute notre connaissance. Ce fondement c'est la *Ichheit*, le « Je transcendantal » qui est cet acte de « liaison originaire »<sup>1</sup>, « une et identique en toute conscience (*in allem Bewußtsein ein und dasselbe*) »<sup>2</sup>, qui permet à toutes mes représentations ou pensées « d'être groupées dans une conscience *générale* [et non particulière, ou individuelle] de soi » (*ibid.*, B, 132). Cet acte d'unité de l'aperception est « le principe suprême dans la connaissance humaine toute entière » (*ibid.*, B, 135 ; trad. fr. (modif.) p. 112).

Dans le second moment du §1, il s'agit en revanche non plus de remonter du « je pense » factuel au « Je suis » transcendantal (c'est-à-dire de montrer que *si* je pense, *alors* je suis), mais de montrer directement comment le *Je suis* est, indépendamment de tout fait, l'expression la plus immédiate de *l'essence* de la raison, essence que Fichte caractérise comme on le sait comme un certain type d'agir, de faire (*Handeln, Tun*) :

« Le caractère de la rationalité (*Charakter der Vernünftigkeit*) consiste en ce que l'agissant et le produit de l'agir sont un et même ; et par cette description, le cercle de la raison (*Umkreis der Vernunft*) est en tant que tel épuisé. »<sup>3</sup>

Pour décrire cet agir unique en son genre qui caractérise ou épuise l'essence du Moi, Fichte forge le néologisme de *Tat-Handlung*, qu'il faudrait littéralement traduire par « acte-fait » ou « acte-produit »<sup>4</sup>. Le moi absolu est « en même temps l'agissant et le produit de l'acte ; en même temps ce qui est actif et ce qui est produit par l'activité ; acte et produit (*Handlung und*

<sup>1</sup> Kant, KrV, B, 133 ; trad. fr. p. 110.

<sup>2</sup> KrV, B, 132 ; trad. fr. p. 110.

<sup>3</sup> GNR, SW III, 1 ; trad. fr. (modif.) p. 17.

<sup>4</sup> Dans cette expression, *Handlung* signifie l'acte, tandis que *Tat* est pris par Fichte au sens passif de *getan*, ce qui est fait, posé ou produit par la *Handlung*, c'est-à-dire le *résultat* de l'action.

*Tat*) sont une seule et même chose [dans le moi absolu], si bien que le *Je suis* est l'expression d'une *Tathandlung* »<sup>1</sup>.

L'important dans ce second moment du §1 est de comprendre les deux formules par lesquelles, au point 7 et au point 10, Fichte saisit le moi comme expression d'une *Tathandlung*. Au point 7, Fichte s'explique sur « le sens en lequel nous employons ici le mot Je » (SW I, 97). Le Je, précise Fichte, doit être défini comme « sujet absolu (*absolute Subjekt*) » (*ibid.*) :

« Ce dont l'être (l'essence) consiste simplement en ce qu'il se pose lui-même comme étant, est le Moi, en tant que sujet absolu. De même (*so wie...*) qu'il se pose, il est, et de même qu'il est, il se pose ; le Moi est donc absolument et nécessairement pour le moi (*für das Ich*). Ce qui n'est pas pour soi-même, n'est pas un Moi. »<sup>2</sup>

Il y a ici un paradoxe, car d'une part le Moi est le « pour-soi » absolu (« ce qui n'est pas pour soi n'est pas un Moi »), et en même temps cette « conscience pure *ne parvient jamais à la conscience* » (GWL, SW I, 100-101), c'est-à-dire que ce pour-soi *n'est pas encore pour lui-même pour-soi* ; il ne l'est que pour le philosophe. Le moi absolu n'est encore, de façon contradictoire, qu'en soi ce pur *Zurückgehen in sich selbst* ; mais il ne l'a pas, ne le possède pas encore (pour lui-même), et c'est cette *contradiction* interne à l'essence du moi qui enclenche le processus de construction, c'est-à-dire l'ensemble des actes *a priori* par lesquels le moi va se poser *comme* se posant soi-même, tandis qu'au commencement c'est seulement le moi du philosophe qui pose le moi comme auto-position absolue. Cet acte d'auto-position qui circonscrit et épuise l'essence de la *Ichheit* est l'acte du pour-soi, mais

« ce n'est pas une conscience, et pas même une conscience de soi ; et c'est en raison du fait que, *par ce simple acte, aucune conscience n'est encore engendrée*, que l'on est conduit à conclure à un autre acte, par lequel un non-moi surgit pour nous (...). Par cet acte [de l'auto-position pure et simple], le moi est seulement placé dans la *possibilité* de la conscience de soi, et avec elle, de toute autre conscience ; *mais cet acte ne produit encore aucune conscience effective* (*kein wirkliches Bewußtsein*). Cet acte est seulement une partie, et encore une partie qui n'est séparée et distinguée que par le philosophe et non en soi, de façon originaire, de l'acte total par lequel l'intelligence produit sa conscience. »<sup>3</sup>

Ainsi, dans le raisonnement philosophique, qui sépare artificiellement et idéellement ce qui réellement ne fait qu'un, ce qui originairement ne se produit que « d'un seul coup », le moi absolu est habité par cette contradiction d'être *à la fois* pour soi et en soi. Il est le pour-soi

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 96 (point 6) ; OCPP p. 20 (traduire « *Handlung und Tat* » par « acte et action », comme le propose A. Philonenko, ne fait pas sens).

<sup>2</sup> GWL, SW I, 97 ; OCPP p. 21.

<sup>3</sup> ZE, SW I, 459 ; OCPP (trad. modif.) p. 269 (nous soulignons).

pur, saisi de façon conceptuelle, c'est-à-dire isolée ; mais le pur acte de la réflexivité, du *Zurückgehen*, n'est pas pour lui-même ce qu'il est (à savoir le pour-soi) : il a à le *devenir*. À le devenir *idéellement*, bien sûr, car la déduction philosophique, la construction génétique de la conscience commune, ne décrit pas un procès *réel* : elle n'est pas « le récit d'un événement réel, qui se serait produit quelque part à une certaine époque »<sup>1</sup>.

Aux points 9 et 10, Fichte revient sur la signification de l'équivalence entre être et position, *Setzen* et *Sein* : « *Se poser soi-même et être*, sont, si l'on s'en sert concernant le Moi, totalement identiques. » (SW I, 98). On peut ainsi remplacer le verbe *poser* par le verbe *être* et dire : « *Je suis absolument, c'est-à-dire, je suis absolument parce que (weil) je suis ; et je suis absolument ce que (was) je suis ; ces deux [affirmations étant] pour le moi.* » (SW I, 98, point 10). La formule qui exprime le mieux et le plus simplement le principe absolu de tout savoir est donc la suivante : « *Le Moi pose originellement et absolument son propre être* (das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein) » (*ibid.*). Fichte ajoute en note que cette formule signifie exactement la même chose que celle dont il s'est servi ensuite : « le Moi est nécessairement identité du sujet et de l'objet, sujet-objet ». Dans le §8 de la WL 1801-1802, Fichte précise le sens de ces deux caractères (*Merkmale*) au moyen desquels seuls il est possible de penser l'absolu, le *weil* (ou *dass*) et le *was* :

« Que le lecteur pense l'Absolu, simplement comme tel (...). Nous affirmons qu'il trouvera qu'il ne peut le penser que d'après ces deux caractères : d'une part, que l'Absolu est absolument *ce qu'il est* (*was es sei*), reposant absolument en lui-même sans changement ni variation, ferme, achevé et fermé en lui-même ; d'autre part que l'Absolu est *ce qu'il est* absolument *parce qu'il est* (*weil es sei*), à partir de soi et par soi (*von sich selbst und durch sich selbst*), sans aucune influence extérieure, puisqu'au côté de l'Absolu rien d'étranger ne subsiste et que tout ce qui n'est pas l'Absolu s'évanouit. »<sup>2</sup>

Le premier caractère (*was*) exprime l'être, le *ruhendes Sein* ; le second (*dass* ou *weil*) à un « devenir absolu (*absolute Werden*), c'est-à-dire la liberté (*Freiheit*). L'absolu est donc l'unité absolue de l'être et de la liberté, ou, ce qui revient au même, de l'être et du savoir. L'essence du savoir ou le savoir absolu consisterait dans la « fusion absolue (*absolute Verschmelzung*) » (WL 1801, *ibid.*) de ces deux caractères. La pensée de cette fusion est ce que Fichte appelle le concevoir de l'inconcevable en tant qu'inconcevable. En effet, « Il se peut que cette duplicité des caractères (*Duplicität der Merkmale*), au moyen de laquelle nous saisissons l'Absolu – et le fait qu'il ne nous est pas possible de le saisir autrement –, duplicité

<sup>1</sup> *Rapport*, SW II, 398-399 ; trad. fr. p. 80-81. « Prendre ce *tout se passe comme si* (*dieses gleich als ob*) pour un *tout se passe ainsi* (*für ein kategorisches dass*), prendre cette fiction pour le récit d'un événement réel, qui se serait produit quelque part à une certaine époque, c'est une faute grossière. »

<sup>2</sup> WL 1801-1802 §8, M. p. 23 ; trad. fr. (modif.) p. 44.

qui doit certes paraître étrange eu égard à l'absolu, il se peut donc que cette duplicité soit elle-même un résultat de notre penser, donc aussi précisément d'un savoir. »<sup>1</sup> Positivement, le savoir absolu est l'unité simple de l'être et de la liberté (auto-position). Cette unité positive toutefois, puisqu'elle est simple, ne peut pas être pensée ; elle peut seulement être vécue, ou comme le dit Fichte, être accomplie dans une vie active. Mais la doctrine de la science n'est pas la vie, elle en est seulement la théorie, la *Lehre*. Il lui faut donc concevoir ce qui en vertu de son essence ne peut pas être conçu (connu au moyen du concept), donc concevoir l'inconcevable en tant que tel. Il nous faut citer ici un passage du *Système de l'éthique* qui résume remarquablement l'idée paradoxale que le savoir absolu, en soi un (non pas d'une unité simple, uniforme, mais d'une unité organique, où les opposés fusionnent en un même tout), ne peut être conçu par nous qu'à partir d'une opposition, d'une dualité (sujet/objet, être/connaître, être/liberté, idéal/réel), opposition qui apparaît comme devant être anéantie pour que l'absolu puisse révéler son essence propre, sa lumière (le *Licht* de la WL 1804-II) :

« L'égoïté consiste dans l'identité absolue du subjectif et de l'objectif (union absolue de l'être avec la conscience et de la conscience avec l'être). Ce n'est ni le subjectif, ni l'objectif, mais une identité qui forme l'essence du moi (...). Peut-on jamais penser cette identité comme étant soi-même (*diese Identität als sich selbst denken*) ? Absolument pas, car, pour se penser soi-même, il faut *opérer cette distinction entre le subjectif et l'objectif* qui, dans ce concept, doit précisément *ne pas* être opérée. Sans cette distinction [du subjectif et de l'objectif], *aucune pensée n'est en général possible*. Nous ne pouvons donc jamais penser les deux [termes] ensemble, mais seulement l'un à côté de l'autre et l'un après l'autre. En les pensant l'un-après-l'autre, nous les rendons réciproquement dépendants. (...) Ce concept [de l'identité], qu'il faut seulement décrire comme une tâche (*Aufgabe*) pour la pensée, mais qui ne doit jamais être pensé, indique dans notre recherche une place vide que nous voulons désigner par X. Le Moi ne peut pas se concevoir lui-même en et pour soi : il est absolument = X »<sup>2</sup>

On comprend donc en quel sens Fichte pouvait, dès 1795, écrire à Reinhold que « l'entrée dans ma philosophie est l'absolument *inconcevable* »<sup>3</sup>. Ce n'est pas un aveu d'impuissance, puisque l'inconcevable doit être conçu comme ce qu'il est ; mais c'est le signe que *l'absolu doit être conçu comme ce qui détruit notre activité de concevoir*, puisque tout *Begreifen* consiste à *déterminer* un terme par son opposé, à penser deux termes l'un-après-l'autre et l'un-à-côté-de-l'autre. L'activité ne peut être conçue que par opposition au repos, la liberté que par opposition à l'être, de sorte que « tout *concevable* (*jedes Begreifliche*) présuppose une sphère plus haute à l'intérieur de laquelle il est compris ou *conçu* (*begriffen*), et pour cette

<sup>1</sup> WL 1801-1802, M. p. 23 ; trad. fr. (modif.) p. 44.

<sup>2</sup> SL, SW IV, 42 ; trad. fr. (modif.) p. 45-46.

<sup>3</sup> « Der Eingang in meine Philosophie ist das schlechthin *unbegreifliche* » (lettre du 2 juillet 1795, GA III, 2, 344).

raison, il n'est pas ce qu'il y a de plus haut (*das höchste*), précisément *parce qu'il est concevable*. »<sup>1</sup>

Dans la conscience finie ou représentative qui définit la sphère du concevoir, l'être et le savoir sont toujours séparés et opposés : la conscience porte son regard sur un être qui, pour elle, existe de façon indépendante et autonome. Ce qui ne peut pas être *dit*, ni *conçu*, c'est l'*idée* d'une pensée ou d'une conscience (= la raison), non pas réceptrice – car alors la scission du subjectif et de l'objectif est déjà consommée – mais *productrice*, qui crée, produit ou pose ce qu'elle voit, de sorte que dans l'objet ou l'être qui lui apparaît comme extérieur par inconscience de son activité de production, ce qu'elle voit n'est en fait jamais rien d'autre qu'elle-même :

« Je vois – c'est là la conscience – ; je vois mon acte de voir – c'est là ce dont j'ai conscience. »<sup>2</sup>

Ou pour le dire autrement et plus clairement encore :

« le monde n'est rien de plus que le Moi intuitionné dans ses limites originaires. »<sup>3</sup>

En un sens, cela – à savoir le fait que le moi, en tant qu'absolu, soit, par un seul et même « coup », être et connaissance de cet être, qu'il soit ce qu'il pose et qu'il pose ce qu'il est – ne peut ni être dit, ni être conçu<sup>4</sup>, car nous ne pouvons dire et concevoir que l'un à partir de l'autre, un terme après l'autre, le premier déterminant le second, puis le second déterminant le premier, alors qu'il faudrait dire et penser ce qu'il y a *entre* les deux – ; cette unité est indicible : « c'est ce qui fait la difficulté de ma philosophie, car la chose en question ne peut être saisie que par l'imagination [productrice] et absolument pas au moyen de l'entendement. »<sup>5</sup> Penser cet *entre-deux*, c'est en effet justement l'œuvre de ce que Fichte appelle, dans les deuxième et troisième parties de la *Grundlage*, « l'imagination créatrice »<sup>6</sup>.

Les déterminations contradictoires que nous sommes contraints d'utiliser pour penser l'absolu dans le savoir nous avertissent donc, dès la fin du §1, que le moi absolu est une *Idée*,

---

<sup>1</sup> Lettre à Reinhold du 2 juillet 1795, GA III, 2, 344-345.

<sup>2</sup> DH, SW II, 229 ; trad. fr. p. 125 : « Ich sehe – Bewußtsein – sehe mein Sehen – bewußtes. »

<sup>3</sup> GNR, SW III, 18 ; trad. fr. p. 34. « (...) die Welt nichts weiter sei, als das in seinem ursprünglichen Schranken angeschaute Ich. »

<sup>4</sup> « Ce que je veux communiquer (mitteilen) est quelque chose qui ne peut absolument pas être *dit*, ni *conçu*, mais seulement *intuitionné*. » (Lettre à Reinhold, *ibid.*, GA III, 2, 344).

<sup>5</sup> Lettre à Reinhold, *ibid.*

<sup>6</sup> « On ne devrait pas seulement réfléchir sur le premier moment, ni seulement sur le second, il faudrait réfléchir sur l'un et l'autre en même temps ; flotter librement juste entre les deux déterminations opposées de cette Idée. Or ceci est le travail de *l'imagination créatrice*, et celle-ci a été donnée sans aucun doute à tout homme, car sans elle, en effet, il ne pourrait pas même avoir une seule représentation. » (GWL §5, SW I, 284 ; OCPP p. 148)

c'est-à-dire une pensée pour l'effectuation de laquelle nous possédons une règle de construction, mais qui s'avère factuellement inconstructible. Cette inconstructibilité n'est pas un échec, elle est au contraire ce qui permet de révéler l'essence positive de l'absolu, qui doit se situer au-delà du concept, et par conséquent impliquer la destruction, *donc la position*, de ce dernier. Si l'on ne peut pas penser immédiatement les idées, on peut toutefois les définir comme fournissant la règle de construction de ce qui doit en soi demeurer inconstructible :

« On ne peut pas penser immédiatement les idées, de même qu'on ne pouvait pas penser le moi comme sujet-objet = X ; toutefois, on peut assurément indiquer la manière dont on doit procéder dans la pensée pour les saisir, mais sans avoir précisément la faculté de le faire, tout comme, plus haut, on pouvait assurément indiquer que l'on devait penser sujet et objet comme ne faisant absolument qu'un. Les idées sont des *tâches* pour une pensée (*Ideen sind Aufgaben eines Denkens*), et ce n'est que *dans la mesure où la tâche peut tout au moins être conçue* qu'elles parviennent à notre conscience. »<sup>1</sup>

**§26** – *Moi absolu et intuition intellectuelle : en quel sens peut-on dire que la doctrine de la science part d'une « croyance » ?*

*De l'agir comme fait à la conscience de l'activité dans la loi morale.* Au terme du §1, le moi absolu est donc conçu comme l'expression immédiate d'un agir, l'acte absolu de la *Tathandlung*. Ce que l'on conçoit par là, on l'a vu, c'est en fait non pas l'identité absolue elle-même, mais la *tâche* de concevoir le savoir *comme* identité. Mais alors, à présent que nous avons éclairci la signification du concept/idée du Moi absolu, et souligné que son caractère formel, son absence de contenu, n'est pas le dernier mot de la doctrine de la science, mais est la contradiction et le manque qui lui permettent de débiter sa construction, nous pouvons répondre à la deuxième des quatre questions que nous adressions plus haut au §1, à savoir expliquer comment la doctrine de la science, partant d'un fait (le fait le plus général, le plus formel, du savoir, *i.e.* A est A), peut néanmoins aboutir à un principe dont elle affirme qu'il n'est pas fondé sur un fait, sur un acte absolu. Comment le §1 de la *Grundlage* élimine-t-il la présupposition de la factualité dont il est parti ?

La section 5 de la *Seconde introduction* de 1797 (l'un des passages les plus importants de ce texte si important) revient sur cette distinction entre Moi absolu comme expression d'un *fait* et Moi absolu comme expression d'un *acte*. Dans le texte de 1797, Fichte emploie toutefois de préférence le vocabulaire de l'*intuition intellectuelle*, en raison du débat suscité

---

<sup>1</sup> SL, SW IV, 65 ; trad. fr. p. 67.

autour de ce concept depuis les premiers écrits de Schelling. Mais qu'il faille entendre par là la même chose que ce qui est pensé dans la *Grundlage* sous le terme de « Moi absolu », Fichte l'affirme par une série d'équivalences explicites (moi absolu = auto-activité = intuition intellectuelle) : « le *Moi* (Ich) et *l'agir qui retourne en soi* (in sich zurückkehrendes Handeln) sont des concepts parfaitement identiques »<sup>1</sup> ; quant à l'intuition intellectuelle n'est rien d'autre que « l'intuition de l'auto-activité (*Selbsttätigkeit*) », « l'intuition de l'activité pure » (*ibid.*, SW I, 466 et 465) inséparable de cette activité ; si bien que « la conscience *Moi* provient exclusivement de l'intuition intellectuelle » (*ibid.*, SW I, 464). L'intuition intellectuelle est donc clairement identifiée à la *Tathandlung*, c'est-à-dire à cette « pure activité, qui ne présuppose aucun objet [comme déjà donné], mais qui produit elle-même l'objet, et où par conséquent *l'agir* (Handeln) devient lui-même immédiatement *produit* (Tat) »<sup>2</sup>. Dans cette section 5, Fichte revient sur le sens de la distinction entre commencement factuel (défendu par Reinhold et par de nombreux kantien) et commencement génétique :

« Ce n'est pas, contrairement à ce que croient certains, une question sans importance que de savoir si la philosophie part d'un fait (*Tatsache*) ou d'un acte (*Tathandlung*), c'est-à-dire d'une pure activité, qui ne présuppose aucun objet [comme déjà donné], mais qui produit elle-même l'objet, et où par conséquent *l'agir* (Handeln) devient lui-même immédiatement *produit* (Tat). »<sup>3</sup>

Et il en indique la conséquence philosophique la plus importante :

« Si la philosophie part d'un fait, elle s'installe dans le monde de l'être et de la finitude, et il lui sera difficile de trouver à partir de là un chemin vers l'infini et le suprasensible ; si elle part d'un acte (*Tathandlung*) en revanche, elle se trouve alors précisément au point où les deux mondes se lient, et à partir duquel elle pourra d'un seul regard les embrasser tous deux. »<sup>4</sup>

Les pages 464-467<sup>5</sup> de la *Seconde introduction* interrogent alors les deux méthodes qui s'offrent au philosophe pour parvenir à une connaissance de l'intuition intellectuelle : dans la première, nous atteignons l'intuition intellectuelle « au moyen d'un raisonnement qui se base sur des faits manifestes de la conscience (*durch einen Schluß aus den offenbaren Tatsachen*

<sup>1</sup> ZE, SW I, 462 ; OCPP (trad. modif.) p. 271.

<sup>2</sup> ZE, SW I, 468 ; OCPP (trad. modif.) p. 276. A. Philonenko traduit une activité (...) en laquelle l'agir (Handeln) devient immédiatement action (Tat) », ce qui ne rend pas l'opposition entre les deux pôles du Moi : *Tat-Handlung* ne signifie pas action-action...

<sup>3</sup> ZE, SW I, 468 ; OCPP (trad. modif.) p. 276.

<sup>4</sup> ZE, *ibid.* ; OCPP (trad. modif.) *ibid.*

<sup>5</sup> ZE, SW I, 464-467 ; OCPP p. 273-275. Sur cette distinction entre l'intuition intellectuelle effective ou naturelle et l'intuition intellectuelle « philosophique », on se reportera à l'article très précis d'Alain Perrinjaquet, qui montre que la première est identifiable à la conscience concrète de la loi morale (conscience pratique d'un devoir déterminé) : A. Perrinjaquet, « "Wirkliche" und "philosophische" Anschauung : Formen der intellektuellen Anschauung in Fichtes *System der Sittenlehre* », *Fichte Studien*, Bd. 5, p. 57-81.

*des Bewußtseins*) » (SW I, 464) ; dans la seconde, il s'agit de dépasser cette présupposition de la factualité, en « confirmant par quelque chose de plus élevé la *croyance* (Glauben) à la réalité [de l'intuition intellectuelle], croyance dont part, selon notre aveu explicite, l'idéalisme transcendantal » (SW I, 466).

Examinons d'abord la première méthode. Comment le philosophe peut-il parvenir à un *concept*, c'est-à-dire à une conscience isolée, de l'intuition intellectuelle, étant donné que celle-ci est, dans notre vie et notre activité conscientes, « toujours liée à une intuition sensible » (SW I, 464) ? Dans la vie pratique en effet, « je ne peux pas me trouver en train d'*agir* [intuition intellectuelle], sans trouver en même temps un *objet* sur lequel j'agis, [objet qui est] donné dans une intuition sensible » (*ibid.*). Puisque dans la vie active « l'intuition intellectuelle ne survient jamais seule, comme constituant un acte complet de conscience » (*ibid.*, SW I, 463), comment le philosophe peut-il produire une connaissance ou un *concept* (spécifiquement philosophique) de l'intuition intellectuelle comme telle ? « Puisque l'intuition intellectuelle et l'intuition sensible sont intimement mêlées dans la conscience naturelle, l'affirmation de la première exige qu'elle soit *abstraite* du tout de cette conscience par une réflexion sur celle-ci, qui est précisément le propre de la conscience philosophique. C'est à la suite d'une décision *libre* du Moi qui s'élève à la philosophie, que l'intuition intellectuelle peut être amenée à la conscience. *La philosophie n'est pas l'intuition intellectuelle, mais elle veut être la conscience ou le concept de cette intuition, le savoir objectif ou représentatif de cette intuition, le savoir objectif ou représentatif du savoir non objectif constitutif de la présence à soi.* »<sup>1</sup> Le « raisonnement » (*Schluss*) qui permet au philosophe d'isoler le concept de l'intuition intellectuelle est simple ; il consiste à partir du fait le plus banal de notre vie psychique, et à observer la nature du lien entre un *contenu* ou un objet de pensée et l'*acte* de le penser, ou, faudrait-il dire, l'acte de *vouloir* le penser :

« Je me propose de penser tel ou tel objet déterminé, et la pensée désirée se produit ; je me propose de faire telle ou telle chose déterminée, et la représentation de cette action se produit. Ce sont là des faits de la conscience. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> B. Bourgeois, *L'idéalisme de Fichte*, p. 65. L'auteur consacre des pages remarquables (p. 64-74) à la question – rarement examinée en tant que telle par les interprètes fichtéens, du moins en ce qui concerne le système d'Iéna – du rapport entre l'intuition intellectuelle et la conscience philosophique de cette intuition (conscience conceptuelle et artificielle, donc libre). Immédiatement après le passage que nous avons cité, B. Bourgeois relève la difficulté essentielle sur laquelle va dès lors travailler la pensée de Fichte : « Selon l'intention de tout savoir objectif, [la philosophie] veut recevoir passivement son objet sans intervenir dans sa vie propre ; mais, en *objectivant* l'identité de l'objectif et du subjectif, ne lui fait-elle pas violence ? L'existence du se-savoir originaire permet et légitime l'entreprise philosophique qui veut savoir le savoir, mais n'est-ce pas pour lui échapper radicalement ? Le projet philosophique n'est-il pas contradictoire ? » (B. Bourgeois, *ibid.*, p. 65-66).

<sup>2</sup> ZE, SW I, 465 ; OCPP (trad. modif.) p. 273.



Nous retrouvons ici l'opposition du §1 de la *Grundlage* entre ce qui relève du *Setzen* (ce que je me propose de *faire*, expression de l'activité spontanée de ma conscience) et ce qui relève du *Sein* (la représentation objective d'un être, qui m'apparaît comme donné ou trouvé). Or Fichte remarque que si l'on examine ces deux faits du point de vue phénoménal, sensible, on ne pourra rien affirmer de plus que l'existence d'une *succession* temporelle de deux représentations : je constate seulement que la représentation de l'objet A *suit* dans le temps la représentation « je veux ou je me propose de penser (ou de faire) A ». Mais à ce niveau, rien ne m'autorise à dire que la seconde représentation est la *cause* qui *produit* la première. Autrement dit, si je m'en tiens aux lois de la représentation sensible, je ne suis pas en droit d'affirmer que « dans la première représentation se trouve le *fondement réel* (Realgrund) de la seconde, c'est-à-dire [affirmer que] par le fait que je *pensais* la première, la seconde devenait pour moi *réelle*. » (SW I, 465) Or affirmer cela, revient très exactement à dire ce que disait le §1 de la *Grundlage*, à savoir que dans le Moi, position et être ne font qu'un, que le Moi n'est que ce qu'il *pose* ; ou encore, selon une formule fameuse, que tout ce qui est *pour* le Moi est en même temps *par* le Moi. Si j'en reste au donné sensible, je peux seulement constater qu'à une « volition » en moi (je *veux* penser ou faire quelque chose, ou plutôt, corrigeraient Spinoza et Hume, je *m'aperçois que* je veux penser ou faire quelque chose) succède immédiatement dans le temps un certain état de conscience réel, la représentation d'un donné objectif<sup>1</sup> ; mais je ne peux pas affirmer que cet objet de conscience est un produit nécessaire de mon activité conscientielle de position. Du point de vue de la conscience sensible,

« Je demeure purement passif (*bloß leidend*), je suis réduit à n'être qu'un théâtre immobile sur la scène duquel les représentations défilent les unes après les autres, au lieu d'être le principe actif qui les produit (*das tätige Prinzip welches sie hervobrächte*). »<sup>2</sup>

C'est donc ici qu'intervient une hypothèse que Fichte présente comme fondamentale pour sa philosophie et qui nous semble également commune aux grandes philosophies de la conscience de Descartes, Kant et Husserl. A première vue, on pourrait en faire peu de cas, car elle ne semble pas de grande conséquence : n'est-ce pas finalement une évidence de dire que *je* n'existe pas si je n'ai pas *conscience* (d'être moi) ? En réalité, par la réduction de la vie

---

<sup>1</sup> La volonté n'est alors plus rien d'actif ni d'autonome : elle n'est plus que la conscience de la manifestation d'une tendance naturelle en moi (comme c'est le cas chez Spinoza, ou d'une autre façon chez Hume) : « Un vouloir est la conscience immédiate de l'efficacité de l'une de nos forces naturelles internes », dit le livre I de la *Destination de l'Homme*, dans sa reconstitution du système dogmatique (DH, SW II, 187 ; trad. fr. p. 69) « La volonté et l'entendement, dit Spinoza, sont une seule et même chose. » (*Eth.*, II, prop. XLIX, corollaire)

<sup>2</sup> ZE, SW I, 465 ; OCPP (trad. modif.) p. 274.

psychique humaine à l'activité *conscientielle* de la raison qu'elle implique, cette hypothèse est de la plus grande importance. Mais elle est complexe. Elle exprime d'abord la thèse de l'inséparabilité du moi, avec toutes ses activités psychiques particulières<sup>1</sup>, et de la conscience de soi ; par suite (cette conséquence étant tirée par Kant et surtout par Fichte) l'identification de la raison à une forme d'*activité (Handeln, Tun)*, l'activité d'auto-position caractéristique de la conscience de soi ; enfin le rejet dans la sphère de la *nature*, comprise comme *non-moi*, de tout ce qui ne se possède soi-même pas dans la forme de l'auto-position – c'est la sphère de la *nature*, qui est destinée à être *soumise* et *assimilée* à la forme du Moi (l'idéal fichtéen et déjà cartésien d'une nature « possédée », devenue transparente, extension matérielle de la volonté destinée à servir les fins de la raison).<sup>2</sup> Dans ces philosophies donc, le moi est un moi *éveillé*, *attentif*, clairement conscient de soi, *ou il n'est pas*.

Plus clairement dit, c'est-à-dire formulé comme une *éthique* : je ne *dois* pas m'abandonner, me reposer (si ce n'est pour mieux agir ensuite), je *dois* être toujours éveillé, toujours attentif, maître de ce que je pense et de ce que je fais, si je veux être ce que je dois être. Selon le mot de Thucydide, « il faut choisir : se reposer ou être libre. » Le sommeil, le rêve, l'association des idées, et même la distraction, la flânerie, la dispersion de l'esprit, l'abandon passif aux sensations, bref tout ce que Fichte regroupe après Kant sous le vocable, à ses yeux infâmant, de « psychologie » (cette discipline qui intéressera tant Nietzsche puis Freud, et qui s'occupe du moi « bariolé », du Je en tant que phénomène empirique, théâtre passif de perceptions et de représentations involontaires, et dont Fichte dit dans le *Rapport clair comme le jour* qu'elle n'est « rien »), voilà ce qui est, aux yeux de ces philosophies et particulièrement de Fichte, la déraison même ou l'irrationnel absolu. Descartes le disait déjà bien : face à la menace de dérèglement et de folie que le rêve fait peser, « *Je suis, j'existe (...)* mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense, *car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister* » (Med. II, AT IX, 21). A cela, Fichte ajoute, à la suite de Kant, qu'être éveillé, conscient de soi dans une claire *maîtrise* de son être, ne peut se faire que par la tension d'un *acte* qui, dans son essence,

<sup>1</sup> Penser ou être conscient, dit Descartes, c'est douter, concevoir, affirmer, nier, mais c'est aussi *vouloir, imaginer, sentir, être triste ou joyeux...*

<sup>2</sup> « Pour la doctrine de la science, la nature n'est absolument rien de plus que l'opposition (Gegensatz), formée (gebildet) par la pensée absolue, à la force absolue qui est celle de la vie libre et spirituelle ; opposition qui est nécessairement formée afin de rendre visible (sichtbar) cette force spirituelle qui pour elle-même est absolument invisible. Lorsqu'un philosophe de la nature entend cela, à savoir que la nature n'est que borne, négation, et que rien de positif ne peut se trouver en elle, il parle d'un crime de lèse-majesté contre la nature. » (Fichte, *Tatsachen des Bewußtseins 1810/1811*, SWV I, p. 314) Ou encore, dans le *Système de l'éthique*, §18 : la *Selbständigkeit* consiste dans le fait que « dans tout le monde sensible qui est le mien, se produit ce que je veux (...) comme cela se produit dans mon corps, point de départ de ma causalité absolue. *Il faut donc que le monde devienne pour moi ce qu'est pour moi mon corps.* » (SL, SW IV, 229 ; trad. fr. p. 219 – nous soulignons.)

est celui de l'activité *morale* : « L'esprit ne pourrait pas concevoir *a priori* sa propre identité dans la diversité de ses représentations, s'il n'avait devant les yeux l'identité de son acte (*die Identität seiner Handlung*) qui soumet à une unité transcendante toute la synthèse de l'appréhension (qui est empirique) », si bien que « la conscience originaire et nécessaire de l'identité de soi-même est en même temps une conscience d'une unité également nécessaire de la synthèse de tous les phénomènes par concepts »<sup>1</sup>. L'activité théorique de l'unité transcendante de l'aperception est pour Fichte fondée et garantie par la conscience de la loi morale, cette conscience immédiate unique en son genre où je suis donné à moi-même comme un être absolument actif. La raison est activité : elle n'est pas un *substrat* qui serait en sus doué d'activité, mais elle n'est *rien d'autre qu'un acte*, acte d'auto-production par lequel elle pose en même temps et indistinctement ce qu'elle est et le savoir de ce qu'elle est.

« La raison n'est pas une chose qui *est là* et qui *subsiste*, mais elle est faire (*sondern sie ist Tun*), un faire pur et simple (*lautes, reines Tun*). La raison s'intuitionne elle-même : cela, elle le peut et elle le fait, précisément parce qu'elle est la raison ; mais elle ne peut pas se trouver [dans son intuition] autre qu'elle n'est, c'est-à-dire comme un faire. »<sup>2</sup>

*La raison est-elle active ? Fichte face à Hume.* Revenons au texte de la *Seconde introduction*. En bon lecteur de Hume, Fichte, disions-nous, fait remarquer qu'au point de vue phénoménal il n'y a aucune trace d'un lien de causalité entre ce que je *trouve* devant moi comme *objet* de ma pensée, de ma conscience (c'est-à-dire l'être, le monde objectif), et ma conscience elle-même en tant qu'elle m'apparaît comme réalité active, comme vouloir (ce que Fichte nomme activité réelle, par opposition à l'activité idéale ou idéelle de la représentation). Du coup, *ma conscience ne peut à ce point de vue jamais être conçue comme une activité productrice de réalité, comme une essence autonome ou indépendante (selbstständig)*, susceptible de produire elle-même ce qu'elle est. Au contraire, elle m'apparaîtra toujours comme un *miroir* du monde extérieur, ou, pour reprendre les termes de l'empirisme classique, comme une « tablette de cire » ou une « table rase » sur laquelle les

<sup>1</sup> Kant, KrV, A, 108 ; trad. fr. (modif.) p. 122. C'est la raison pour laquelle Fichte soulignera constamment, tout au long de son œuvre (et encore dans les WL 1811 et 1812), la concordance du principe de la doctrine de la science avec « cette conscience pure, originaire et immuable (*dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein*) », ce « Soi fixe et permanent (*stehendes oder bleibendes Selbst*) (KrV, A, 107) que Kant nomme « aperception transcendante » ou « Je pense ». « La doctrine de la science est partie de la recherche concernant cette aperception transcendante, et elle est née d'une réponse à la question de savoir *ce qu'elle est* (was *diese sei*) et pourquoi elle est nécessaire. C'est précisément dans cette recherche (...) que se trouve l'essence propre de la doctrine de la science. » (WL 1811, SWV I, p. 101)

<sup>2</sup> SL, SW IV, 57 ; trad. fr. (modif.) p. 59.

objets du monde viennent déposer leurs traces.<sup>1</sup> Si je me borne à considérer la chose au point de vue de la perception sensible, le « *je* » n'est qu'un support passif sur lequel glissent et se succèdent les pensées et les représentations, comme cela arrive sans cesse dans la vie sensitive, où je me trouve passivement affecté par des objets, des *qualia*, dont je suis contraint de prendre conscience sans l'avoir décidé (je ressens une douleur au ventre, ou bien je suis subitement réveillé par une lumière vive : mais je n'ai rien *voulu*, l'objet qui s'impose à ma conscience ne m'apparaît comme un produit de mon activité de pensée). Partant du principe que « toute idée réelle doit provenir d'une impression particulière »<sup>2</sup>, Hume en conclut que nous ne pouvons posséder aucune idée du moi en tant que simple ou identique, car « il n'y a pas d'impression constante et invariable »<sup>3</sup>. Hume, et avec lui tout empirisme conséquent, affirme donc qu'il n'existe pas de *raison pratique*, au sens kantien-fichtéen du terme :

« En elle-même la raison est *inactive*, elle doit le rester sous toutes ses formes et toutes ses apparences, qu'elle s'exerce sur des sujets naturels ou moraux, qu'elle examine les pouvoirs des corps extérieurs ou les actions des êtres rationnels. »<sup>4</sup>

La raison, dit Hume, « est *parfaitement inerte*, et se montre impuissante à prévenir comme à produire une action ou une inclination »<sup>5</sup> ; elle « ne peut jamais, à elle seule, ni produire une action, ni susciter une volition », car « *l'impulsion ne provient pas de la raison*, qui ne fait que la diriger. »<sup>6</sup> On ne peut imaginer une opposition plus parfaite avec le rationalisme de Fichte que celle de Hume – ni par conséquent, plus propre à en éclairer par contraste la nature. Pour

<sup>1</sup> Cf. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chap. I, §2.

<sup>2</sup> Hume, *Traité de la nature humaine*, livre I, 4<sup>e</sup> partie, section VI (« De l'identité personnelle »), trad. fr. p. 343.

<sup>3</sup> Hume, *Traité de la nature humaine*, *ibid.* « Pour moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi-même*, je tombe toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne parviens jamais, à aucun moment, à me saisir moi-même sans une perception et je ne peux jamais rien observer d'autre que la perception. » (Hume, *ibid.*) Hume tombe ici en plein dans une confusion que Fichte dénonce souvent : il est vrai que je ne peux pas me *percevoir* autrement que de façon empirique, comme un moi individuel concret qui veut, pense ou désire certaines choses. Dans la vie pratique, l'intuition intellectuelle ne survient jamais seule, de façon isolée, comme un acte complet de conscience. Mais une chose est *percevoir*, autre chose est *penser* : la doctrine de la science ne nous demande pas de sentir ni de trouver le moi absolu – exigence absurde – mais de le *concevoir*, d'en former le concept au moyen d'une réflexion et d'une abstraction libres. « L'intuition intellectuelle que le philosophe transcendantal exige de tout homme qui est appelé à le comprendre, est la simple *forme* de cette intuition intellectuelle *réelle*, la simple intuition de la spontanéité interne, abstraction faite de la détermination de celle-ci. » (Fichte, SL, SW IV, 47-48 ; trad. fr. p. 50). Fichte accorde donc sans réserve à l'empirisme que « sans l'intuition réelle, l'intuition philosophique ne serait pas possible, car, à l'origine, on ne pense pas abstraitement, mais de manière déterminée. » (SL, *ibid.* ; *ibid.*) Mais dire que notre intuition est d'abord concrète (que l'intuition intellectuelle est d'abord toujours mêlée à une intuition sensible) n'implique pas qu'il soit impossible de s'en former un concept distinct par la pensée, de même que le fait que toute notre connaissance débute *avec* les sens ne signifie pas qu'elle dérive toute *des* sens.

<sup>4</sup> Hume, *Traité de la nature humaine* (TNH), livre III, 1<sup>ère</sup> partie, section I, trad. fr. p. 52.

<sup>5</sup> Hume, TNH, *ibid.* (nous soulignons)

<sup>6</sup> Hume, TNH, livre II, 3<sup>e</sup> partie, section 3, trad. fr. p. 270 (nous soulignons). De là, la thèse provocatrice de Hume selon laquelle « *la raison est et ne doit qu'être l'esclave des passions* ; elle ne peut jamais prétendre remplir un autre office que celui de les servir et de leur obéir. » (TNH, II, III, 3, trad. fr. p. 271)

celui-ci donc, la raison est « totalement inactive et ne peut jamais être la source d'un principe aussi actif que la conscience ou le sens moral »<sup>1</sup>. De façon pleinement conséquente avec le versant pratique de son analyse, Hume conçoit la raison théorique comme un *reflet* passif des impressions du monde extérieur (toute idée n'est jamais que la copie d'une impression), une sorte de chambre d'enregistrement. A tel point que cette raison se trouve réduite à un pouvoir d'association involontaire (mécanique) d'idées dérivées des sens. La raison « que nous possédons en commun avec les bêtes et dont dépend toute la conduite de la vie, n'est rien d'autre qu'une espèce d'*instinct* ou de *pouvoir machinal* qui agit en nous à notre insu »<sup>2</sup>. C'est bien cette conception théorique de la raison, commune à toutes les philosophies qu'il nomme « dogmatiques », que Fichte renverse et rejette pour lui substituer un nouveau concept du moi :

« Dans les philosophies antérieures, le moi est un miroir (*ein Spiegel*) ; or le miroir ne voit pas. C'est pourquoi, dans ces philosophies, l'acte d'intuitionner, de voir, reste inexplicé. Ces philosophies ne posent que le concept de reflet. Cette erreur ne peut être supprimée que par le concept correct du Moi. Le Moi de la doctrine de la science n'est pas un miroir, il est un œil. (...) L'œil est un miroir qui se réfléchit soi-même. L'essence de l'œil est d'être une image pour soi, et être-une-image-pour-soi est l'essence de l'intelligence. »<sup>3</sup>

« Auf dem Spiegel liegt das Bild, aber er sieht es nicht » : l'image se trouve sur le miroir, mais le miroir ne la voit pas (WL-NM, *ibid.*). Dans la doctrine de la science, la raison est posée comme *activité* : non pas seulement de réflexion (activité de retour sur l'étant donné, pour le prendre en vue, le contempler, le saisir dans une re-présentation consciente), mais aussi comme une activité de production, une activité réelle, qui pose les déterminations de son propre être : le Moi consiste entièrement « dans cette unification immédiate *immédiate* de l'être et du voir. (...) Je produis certaines déterminations en moi, (...) et j'*aperçois* (*zusehe*) ce produire, cet être. (...) Aperception et être (*Zusehen und Sein*) sont indissolublement unifiés. »<sup>4</sup>

Mais nous voici, par cette confrontation avec Hume, introduits au cœur de la question soulevée dans la section 5 de la *Seconde introduction* : qu'est-ce qui nous autorise à affirmer que la raison ou le Moi est *actif*, c'est-à-dire producteur de ses déterminations de conscience sur le plan théorique, et libre sur le plan pratique ? Du point de vue du donné sensible ou phénoménal, nous l'avons vu, la réponse est claire : rien. Sur le plan empirique, le scepticisme

<sup>1</sup> Hume, TNH, III, I, 1, trad. fr. p. 53.

<sup>2</sup> Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section IX (« La raison des animaux »), trad. fr. p. 179 (nous soulignons).

<sup>3</sup> WL-NM, GA IV, 3, 365-366 ; trad. fr. (modif.) p. 95.

<sup>4</sup> EE, SW I, 435-436 ; OCPP (trad. modif.) p. 254.

de Hume est inattaquable. Mais comme nous l'avons montré dans la deuxième partie, l'essence de toute connaissance scientifique consiste à dépasser le donné factuel ou sensible pour en dégager le fondement.<sup>1</sup> Par ailleurs, s'il faut accorder l'objection empiriste selon laquelle l'activité productrice de la raison ne peut jamais être perçue, celle-ci doit être immédiatement contrebalancée par le fait que nous ne sommes pas davantage autorisés à *nier* cette activité, si l'on se borne au plan de l'observation strictement phénoménale. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, phénoménalement, je *m'apparais* comme libre et comme actif dans certains moments de ma vie consciente (les moments où je m'apparais comme le *sujet* de mes représentations et de mes volitions). Mais la question essentielle est de savoir si cette *Erscheinung* est l'expression d'une liberté réelle ou si elle n'est qu'un phénomène illusoire, comme le pensent Spinoza et Hume. Or c'est cela qui ne peut pas être décidé à partir du seul donné empirique :

« Que le vouloir (...) *apparaisse* comme absolu, c'est un fait de la conscience ; chacun le trouvera en lui-même et il est impossible de le faire connaître de l'extérieur à celui qui ne le sait pas déjà. Toutefois, il n'en résulte pas qu'il soit interdit de pousser plus loin l'explication de ce phénomène (*Erscheinung*) lui-même et de le déduire ; en expliquant l'absoluité apparaissante elle-même (*die erscheinende Absolutheit selbst*), elle cesserait d'être absolue et sa phénoménalisation se transformerait en fausse apparence (*und die Erscheinung derselben sich in Schein verwandelte*) (...). Sans doute, personne ne sera jamais capable de donner une telle explication du vouloir à partir de quelque chose d'autre, ni d'apporter à cet effet un mot quelconque qui puisse être compris. Si toutefois quelqu'un affirme que ce vouloir pourrait malgré tout avoir un fondement, à vrai dire inconcevable, en dehors de nous, *une telle affirmation n'a certes pas la moindre raison en sa faveur, mais, sur le plan théorique, il n'y a non plus aucun argument rationnel à lui opposer.* »<sup>2</sup>

On pourrait nous objecter que le vouloir pur dont parle ici Fichte ne peut pas valoir pour le moi absolu ou raison, puisqu'il n'en exprime que le pôle *objectif* ou *réel*<sup>3</sup>, par opposition au pôle *subjectif* ou *idéel* qui est le pouvoir d'intuition ou de conscience au sens théorique du terme – la raison étant l'unité absolue et inconcevable des deux. En réalité, l'identité sujet-objet se retrouve aussi bien dans le pôle *subjectif* que dans le pôle *objectif* du *Moi*<sup>4</sup> : qu'il

<sup>1</sup> L'essence de toute science consiste dans le fait que, parti d'un objet quelconque perçu par les sens, on s'élève au moyen du penser au fondement suprasensible de cet objet. » (*Tatsachen des Bewußtseins 1810-1811*, SWV I, p. 229) En dépit de son empirisme, Hume cherche lui aussi à dégager le fondement de notre capacité à associer les perceptions, et il le trouve dans *l'habitude*, qui repose elle-même sur une certaine nature et constitution mécaniques de notre raison.

<sup>2</sup> SL SW IV, 25 ; trad. fr. (modif.) p. 30.

<sup>3</sup> Le vouloir est « un agir *réel* du *Moi* sur lui-même », « un acte *réel* d'auto-détermination de soi-même par soi-même » (SL, SW IV, 22 ; trad. fr. (modif.) p. 27). La remarque finale du §1 du *Système de l'éthique* souligne fortement que, réduit au vouloir (tendance à l'auto-activité absolue), le *Moi* n'est alors considéré que comme quelque chose d'*objectif*.

<sup>4</sup> Pour le dire en termes hégéliens, l'identité absolue dont part la WL est l'identité d'un sujet-objet *subjectif* (pôle *idéel* : position de l'auto-position) et d'un sujet-objet *objectif* (pôle *réel* : auto-position réelle du vouloir).

s'agisse d'un acte de vouloir réel ou d'un acte de conscience, de représentation, idéal, il s'agit toujours d'un acte absolu. Or le concept d'acte absolu (*Tathandlung*) est précisément le concept d'un acte où le sujet de l'action et son objet, l'acte et son produit, sont identiques – par opposition à l'activité objective, où je vise un objet subsistant, extérieur et étranger à mon activité. Le texte cité de la *Seconde introduction* n'établit à cet égard aucune distinction : penser et vouloir expriment également l'activité productrice de la raison : « je me propose de *penser* quelque chose, et la pensée désirée surgit ; je me propose de *faire* quelque chose, et la représentation de cette action surgit » (ZE, SW I, 465).

Que le vouloir *apparaisse* comme absolu est donc un fait, mais il n'en résulte pas qu'il soit *réellement* absolu, car, soulignent Spinoza et Hume, on ne peut pas conclure de *l'ignorance* (de la non-conscience) d'une cause ou d'un motif déterminant ma volonté, à l'absence ou à l'inexistence *réelle* de cette cause. L'argumentaire de Spinoza, dans l'Appendice du livre I et dans le scolie de la proposition 35 du livre II de l'*Ethique*, est bien connu<sup>1</sup> ; celui de Hume l'est un peu moins.<sup>2</sup> Hume définit la volonté comme « *l'impression interne que nous sentons et dont nous sommes conscients, lorsque nous suscitons sciemment un nouveau mouvement de notre corps ou une nouvelle perception de notre esprit.* »<sup>3</sup> Il reconnaît donc lui aussi comme un fait de la conscience cette « absoluité apparente » dont parle Fichte : nous avons immédiatement conscience du vouloir comme d'un acte de produire (de « susciter sciemment ») certaines déterminations matérielles ou représentatives. Voilà donc au moins un – et à vrai dire le seul – point d'accord entre l'idéalisme transcendantal et les philosophies que Fichte nomme dogmatiques : nul ne peut nier le *sentiment* de la liberté, qui se manifeste dans la conscience de la *décision* ou de la *résolution* : « Je peux être

<sup>1</sup> « L'idée de leur liberté c'est donc qu'ils ne connaissent aucune cause à leurs actions. Car ils disent que les actions humaines dépendent de la volonté, mais ce sont de mots, qui ne correspondent à aucune idée. » (*Eth.*, II, 35, scolie, éd. Pléiade, p. 389). Mais le texte auquel Fichte se réfère le plus souvent (notamment dans le livre I de *La destination de l'homme*) est celui de la lettre 58 de Spinoza à Schuller (éd. Pléiade, p. 1251 sq.), qui développe l'exemple de la pierre qui se croirait *libre* de tomber si elle possédait la conscience de ses déterminations. Il se peut que Fichte n'ait pas connu directement la lettre de Spinoza ; mais la tradition de l'exemple spinoziste lui est parvenue par Jacobi, qui le mentionne plusieurs fois dans ses *Lettres à Mendelssohn*. « Donne la conscience à un arbre, et laisse-le croître sans obstacle, laisse-le étendre ses branches, produire les feuilles, les bourgeons, les fleurs et les fruits propres à son espèce. Il ne se trouvera pas véritablement limité par le fait d'être précisément un arbre, et précisément un arbre de cette espèce, et précisément cet individu dans cette espèce ; il se trouvera libre, parce qu'il ne fait rien d'autre, en toutes ces manifestations, que ce que sa nature exige ; il ne voudra rien faire d'autre, parce qu'il ne peut vouloir que ce que celle-ci exige. » (Fichte, DH, livre I, SW II, 184 ; trad. fr. p. 65)

<sup>2</sup> La théorie de Hume sur la nécessité des motifs qui déterminent la volonté humaine, comparable à la « fatalité absolue » par laquelle « tout objet est déterminé à se mouvoir dans telle direction, selon tel degré », est exposée dans le *Traité de la nature humaine*, livre II, partie III, section I à III. La cohérence que Hume cherche à maintenir dans ces sections avec la critique de l'idée de causalité nécessaire développée dans le livre I est pourtant loin d'être évidente.

<sup>3</sup> Hume, TNH, II, III, I, trad. fr. p. 253.

conscient que, lors d'une détermination de mon moi empirique par ma volonté, je ne suis pas conscient d'une autre cause que ma volonté elle-même ; et cette non-conscience de la cause (*dieses Nichtbewußtsein der Ursache*), on pourrait bien la nommer aussi une conscience de la liberté, à condition qu'on se soit convenablement expliqué là-dessus tout d'abord. »<sup>1</sup> Toute la dernière partie du livre I de *La destination de l'homme*<sup>2</sup> est consacrée à cette question de la possibilité du *libre-arbitre individuel* et, comme dans le *Système de l'éthique*, comme dans les *Introductions* de 1797 ou bien des passages de la *Grundlage*, c'est ce problème qui selon Fichte constitue le point de partage fondamental entre le dogmatisme et l'idéalisme transcendantal. Et l'issue de ce débat essentiel dépend en définitive du point de vue que l'on adopte. Les deux partis reconnaissent la liberté comme un phénomène de la conscience factuelle, mais d'après Spinoza, le point de vue de la conscience immédiate doit être dépassé et le vouloir doit s'insérer dans la chaîne des phénomènes naturels :

« Dans la *conscience de soi immédiate*, je m'apparais comme libre ; par la *réflexion* (*Nachdenken*) sur la nature prise dans son ensemble, je trouve que la liberté est absolument impossible : la première, la conscience de soi, doit être subordonnée à la seconde, à la réflexion, car elle doit elle-même être expliquée par la seconde. (...) La conscience n'est plus ici, dans la nature, cette étrangère, dont la connexion avec un être est si inconcevable ; en elle, elle est chez soi et constitue même l'une de ses déterminations nécessaires. »<sup>3</sup>

Par suite, toute la question est de savoir

« si c'est à l'indépendance du Moi que doit être sacrifiée l'indépendance de la chose, ou si inversement, c'est à l'indépendance de la chose que doit être sacrifiée l'indépendance du Moi. Qu'est-ce donc qui peut pousser (*treiben*) un homme raisonnable à se déclarer partisan de l'un des deux systèmes ? (...) La raison ne livre aucun argument décisif en faveur de l'un ou de l'autre. En effet, il ne s'agit pas de la liaison d'un terme dans une série – pour cela, il ne faut que des raisons proprement dites (*Vernunftgründe*) – ; il s'agit du commencement de toute la série, lequel, en tant qu'acte absolument premier (*absolut erster Akt*), ne dépend que de la liberté de la pensée. Ce terme doit par conséquent être déterminé par l'arbitre (*durch Willkür*), et puisque la décision de l'arbitre doit cependant avoir un fondement, il doit être déterminé par un *penchant* et par un *intérêt* (*durch Neigung und Interesse*). Le fondement ultime de la différence de l'idéalisme et du dogmatisme est ainsi la différence de leur intérêt (*die Verschiedenheit ihres Interesses*). »<sup>4</sup>

Qu'est-ce qui me permet d'affirmer que ma résolution de penser A est la cause, le *Realgrund*, qui produit en moi une conscience effective de l'objet A ? A vrai dire rien, sinon mon

<sup>1</sup> Fichte, DS, SW VI, 305 ; trad. fr. (modif.) p. 48.

<sup>2</sup> Cf. DH, SW II, 179-198 ; trad. fr. p. 59-81.

<sup>3</sup> DH, SW II, 184 ; trad. fr. p. 66.

<sup>4</sup> EE, SW I, 432-433 ; OCPP (trad. modif.) p. 251-252. Le mot « indépendance » rend imparfaitement le mot allemand *Selbstständigkeit* (ou *Selbstständigkeit*, comme l'orthographe encore Fichte), qui renvoie à la fois à l'idée d'autonomie et au concept métaphysique d'être par soi (la traduction littérale serait donc « autostance »).



affirmation elle-même, donc un acte de *volonté* : j'affirme que que suis le « principe actif (*das tätige Prinzip*) » qui produit la représentation et avec elle la réalité objective qu'elle représente :

« J'affirme que je suis le principe actif et je ne puis abandonner cette affirmation sans m'abandonner moi-même (*ich kann diese Annahme nicht aufgeben, ohne mich selbst aufzugeben*). »<sup>1</sup>

Il y a là une idée absolument centrale, qui forme sans doute le cœur – à la fois infra-rationnel et éminemment rationnel – de toute la philosophie de Fichte. Infra-rationnel, car, nous l'avons vu, cette affirmation ne peut pas être prouvée, fondée, c'est-à-dire qu'on ne peut pas l'établir au moyen d'un *Vernunftgrund*, au moyen du principe de raison. Eminemment rationnel en même temps, puisque cette idée du Moi comme absolument actif est justement l'idée de la raison, et même, selon Fichte, le seul concept possible de la rationalité. Renoncer à concevoir la raison comme une identité active, ou plutôt comme un acte continu, toujours en travail, d'identification, c'est-à-dire de conscience ou de *conscientisation* de soi, reviendrait à admettre que « Moi n'est pas Moi ». Or « celui qui le désire pourra toujours chercher ce qu'il serait possible de savoir si son Moi n'était pas Moi, c'est-à-dire s'il n'existait pas et ne pouvait distinguer aucun non-moi de son Moi. »<sup>2</sup> Cette idée essentielle est donc à la fois une certitude existentielle, de l'ordre du vécu et une affirmation du caractère universel de la rationalité : il y a quelque chose (une affirmation, ou si l'on veut, à ce stade, une croyance) que je ne *peux* pas abandonner si je ne *veux* pas m'abandonner moi-même, me détruire et m'anéantir en tant que Moi, être raisonnable. La reconstitution (inspirée de Spinoza) que le livre I de *La destination de l'homme* propose du système dogmatique aboutit justement à cette dissolution du libre-arbitre et par conséquent d'une existence autonome des individus rationnels. L'aboutissement du raisonnement dogmatique, c'est en effet de reconnaître que

« Je suis une manifestation, déterminée par l'univers, d'une force naturelle déterminée par elle-même. (...) Il ne saurait me venir à l'esprit d'utiliser cette découverte pour mon action, car ce n'est en définitive pas moi qui agis, mais la nature qui agit en moi ; je ne puis vouloir me faire autre que ce à quoi la nature m'a destiné, car je ne me fais nullement, mais c'est la nature qui me fait moi-même et qui fait tout ce que je deviens. Je puis m'en repentir, m'en réjouir, et prendre de bonnes résolutions – bien que, en toute rigueur, je ne le puisse pas, et que tout ce qui m'arrive, m'arrive de soi-même dès lors qu'il m'est déterminé – mais il est tout à fait sûr que, par tous mes repentirs et toutes mes résolutions, je ne puis changer la moindre chose à ce que je dois devenir. Je suis soumis à la puissance inflexible de la stricte nécessité ; si elle me destine à être insensé et vicieux, alors je deviendrai sans aucun doute

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 465 ; OCPP p. 274.

<sup>2</sup> UdB, GA I, 2, 133 ; trad. fr. (modif.) p. 51.

insensé et vicieux ; si elle me destine à être un homme sage et bon, alors je deviendrai sans aucun doute un homme sage et bon. Ce n'est ni sa faute ni son mérite, pas plus que le mien. »<sup>1</sup>

Cette conception de l'être (la nature spinoziste) et de l'existence provoque chez le philosophe fichtéen « la mélancolie, l'horreur, l'effroi » (DH, *ibid.*). A l'origine de la doctrine de la science, il est essentiel d'apercevoir *d'abord* ce refus affectif de « croire à une explication de mon existence qui contredit d'une manière si décisive la racine la plus intime de mon existence, la seule fin pour laquelle je veux être, et sans laquelle je maudis mon existence. »<sup>2</sup> L'impulsion initiale de la WL est celle d'une quête de la *liberté*, indissociable de l'idée de *responsabilité* morale ; c'est donc une quête de la *liberté individuelle* (d'où l'importance centrale chez Fichte de la question du libre-arbitre, qui ne joue plus qu'un rôle secondaire chez Hegel) : non pas au sens où seule *ma* liberté d'individu importerait, mais au sens où la totalité (collectivité) des individus rationnels constitue « la présentation du Moi pur (...), la communion des saints » (SL §19, SW IV, 255 ; trad. fr. p. 243). Le libre-arbitre individuel est dans la pensée de Fichte indissociable de l'idée de *communauté*, c'est-à-dire d'une vocation *collective* (politique et éthique) des libertés individuelles.<sup>3</sup> Quête de la liberté, la WL se présente pourtant, dans son concept, comme un système du *savoir* : elle ne se nomme pas *Freiheitslehre*, mais *Wissenschaftslehre*. Mais il n'y a en fait là non seulement pas de contradiction, mais pas de différence, puisqu'il s'agit justement de montrer que le savoir est dans son essence liberté. Le savoir n'est pas le reflet passif d'un monde préexistant, mais il est même précisément l'essence de la liberté : et c'est là exactement le sens de l'identité absolue entre le pôle réel (auto-détermination effective de la volonté – liberté) et le pôle idéal

---

<sup>1</sup> DH, SW II, 189-190 ; trad. fr. p. 71.

<sup>2</sup> DH, SW II, 190 ; trad. fr. p. 72 (nous soulignons). Dans la troisième partie de la *Théodicée* (§373), Leibniz rapporte une anecdote de Bayle sur l'affliction morale d'un homme qui ne voulait pas croire au système spinoziste, mais qui se désespérait de le trouver irréfutable : « Il entreprit de prouver qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses qu'une nature qui existe nécessairement, et qui agit par une nécessité immuable, inévitable et irrévocable. Il observa toute la méthode des géomètres, et, après avoir bâti sa démonstration, il l'examina de tous les côtés imaginables, il tâcha d'en trouver le faible, et ne put jamais inventer aucun moyen de la détruire, ni même de l'affaiblir. Cela lui causa un véritable chagrin ; il en gémit, et il pria les plus habiles de ses amis de le secourir dans la recherche des défauts de cette démonstration. » M. Gueroult parle, à propos de ce conflit de la raison déterministe et du cœur aspirant à l'action libre, d'un « conflit traditionnel », et souligne qu'« on retrouvera une souffrance analogue chez J. Lequier et Renouvier. » (M. Gueroult, *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 36, note 80) De fait, une lettre de Fichte adressée à sa future femme peu après la révélation que lui a donné la lecture de la *Critique de la raison pratique*, exprime ce soulagement d'avoir mis fin à un conflit insupportable : « Dis à ton cher père, que j'aime comme le mien, qu'*aussi rigoureuses qu'aient été nos déductions*, nous nous sommes pourtant trompés, parce que *nous disputons en prenant appui sur un principe erroné*. Je suis à présent entièrement convaincu que la volonté humaine est libre, et que ce n'est pas le *bonheur* qui est la fin de notre existence mais le fait de *nous rendre dignes d'être heureux*. » (Lettre à M. J. Rahn du 5 septembre 1790, GA III, 1, 171)

<sup>3</sup> « La fin ultime et suprême de la société est l'unité totale et l'unanimité entres tous les membres possibles de cette société. » (DS, SW VI, 310 ; trad. fr. p. 53)

(position spontanée et immédiate de cette auto-détermination : activité de l'intelligence – Voir et savoir) du Moi.

On sait comment Hegel a moqué, dans ce conflit existentiel aux yeux de Fichte fondamental, une forme de sentimentalité ou de « sensiblerie morale », qui place la philosophie « dans la vision commune de la subjectivité » incompatible avec sa réalisation scientifique.<sup>1</sup> Mais l'opposition de Hegel à cette « vision morale du monde » est telle, qu'elle ne permet pas de comprendre la valeur de l'affect fichtéen fondamental, que Nietzsche a au contraire parfaitement aperçue. Ce dernier, dans une présentation étonnamment proche de celle qu'on trouve dans la section 5 de la *Première introduction à la doctrine de la science de 1797*, souligne que la question du libre-arbitre a constamment été envisagée par les philosophes « sous deux aspects contradictoires, mais toujours éminemment *personnels* (...) : les uns ne veulent à aucun prix se départir de leur "responsabilité", de leur foi en eux-mêmes, de leurs prétendus mérites (c'est le cas des races vaniteuses) ; les autres, à l'inverse, ne veulent être responsables de rien, coupables de rien et, dans l'intime mépris qu'ils ont d'eux-mêmes, entendent se *décharger* sur n'importe quoi d'un fardeau qui les accablerait. »<sup>2</sup>

J'affirme donc que je suis le principe actif de mes déterminations volitives et représentatives : mais comment puis-je parvenir à cette affirmation, étant donné qu'elle ne peut pas être déduite des « ingrédients sensibles » (ZE, SW I, 465) donnés dans l'observation empirique de soi ? Il faut que la conscience de cette activité de la raison soit une conscience *immédiate*, c'est-à-dire ce que Fichte nomme une « intuition (*Anschauung*) » (ZE, *ibid.*) : non pas une intuition sensible, qui est la conscience immédiate d'un être matériel, subsistant dans l'espace, mais « l'intuition de la pure activité, qui n'est rien de fixe, mais qui est un progrès – non pas un être, mais une vie (*ein Leben*) » (ZE, *ibid.*) A ce point de vue, l'intuition intellectuelle est donc trouvée comme un fait, ou plutôt comme fondement d'explication d'un fait : je ne peux pas concevoir que *je* pense ou que *je* veux quelque chose, sans présupposer le moi comme activité productrice. « Le philosophe trouve donc cette intuition intellectuelle comme fait de la conscience (pour lui, c'est un fait, mais pour le Moi originaire, c'est un acte pur [Tathandlung]) : mais il ne la trouve pas de façon immédiate en tant que fait isolé de sa

---

<sup>1</sup> Hegel, *Glauben und Wissen* ; trad. fr. p. 291. « Ce monstrueux orgueil, ce délire de la présomption de ce Moi allant jusqu'à s'épouvanter, concevoir de l'horreur, s'affliger à la pensée d'être un avec l'univers, de subir en soi l'action de la nature éternelle, jusqu'à exéquer sa résolution de se soumettre aux lois de la nature éternelle, à leur sainte et rigoureuse nécessité (...), tout cela déjà présuppose en somme une vision grossière et déraisonnable entre toutes de la nature et du rapport que soutient avec elle l'être singulier. » (Hegel, *ibid.*, trad. fr. p. 288)

<sup>2</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §21, trad. fr. p. 39-40.

conscience ; [il la trouve] seulement dans la mesure où il distingue ce qui dans la conscience commune survient de façon unifié, et où il décompose ce tout en ses éléments constitutifs. »<sup>1</sup>

Cette affirmation de l'intuition intellectuelle ou du Moi absolu à partir de l'analyse de faits empiriques de la vie psychique, repose donc manifestement sur une *croyance*. Hume avait déjà parfaitement analysé ce point : je ne peux jamais *percevoir* (au moyen des sens) quelque chose comme un *pouvoir*, une *action* de causalité ; les sens me fournissent seulement l'expérience de la *succession* des phénomènes : je peux percevoir les « qualités sensibles » des objets, mais non leur action, leurs « pouvoirs cachés » dans les termes de Hume. Si donc j'affirme que ne sont véritablement *miennes* (« rationnelles » ou « raisonnables ») que les représentations que je *produis* en tant que Moi, cette affirmation ne découle pas de l'expérience sensible, mais d'une conscience *immédiate* et *non sensible* de cette activité (puisque les sens ne me fournissent jamais que des produits, mais non l'activité qui les produit) ; et c'est le sens de l'affirmation maintes fois réitérée de Fichte selon laquelle le Moi absolu ne peut pas être *trouvé* (perçu). Vouloir (pôle réel) et penser (pôle idéal), c'est agir : à une pensée (ou à une volition) déterminée (à une détermination particulière de ma conscience) correspond toujours un acte particulier du Moi.<sup>2</sup> Voilà le postulat premier de la doctrine de la science. Or contre cela, il est toujours possible d'objecter factuellement que *moi*, je n'ai, concernant ma propre personne, nullement conscience d'une activité quand je pense ou décide quelque chose. C'est d'ailleurs ce que Hume ne manquerait pas de répondre à Fichte, lui qui définit la raison comme un « pouvoir machinal qui agit en nous à notre insu. »<sup>3</sup> Mais pour Fichte, il n'y a, sur ce thème principal, pas de *discussion* possible : la doctrine de la science ne s'adresse qu'à ceux et ne peut être comprise que par ceux qui saisissent ce point, c'est-à-dire à ceux qui ont conscience de *faire* quelque chose lorsqu'ils *pensent* quelque chose (et non pas lorsqu'une image ou un souvenir leur traverse involontairement l'esprit, car alors *ils* ne pensent pas, *ils* n'existent pas). Ceux qui n'ont pas conscience d'agir lorsqu'ils pensent et veulent, ne pensent réellement pas ; et c'est pourquoi ils décrivent la raison comme une tablette de cire qui reçoit passivement ses idées de l'extérieur.

Ceci nous permet du même coup de saisir la parfaite unité des exposés du principe de la WL selon la méthode de l'intuition intellectuelle (à l'œuvre dans la *Seconde Introduction* de 1797, le *Versuch* de 1798, le *Rapport* de 1801, etc.) avec l'exposé du §1 de la *Grundlage*,

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 465 ; OCPP (trad. modif.) p. 274.

<sup>2</sup> C'est pourquoi *déduire un concept* signifie chez Fichte montrer qu'il procède d'un acte nécessaire au Moi pour parvenir à la pleine position de soi.

<sup>3</sup> Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section IX (« La raison des animaux »), trad. fr. p. 179.

en dépit de leur hétérogénéité formelle. Au lieu de partir du fait le plus général de la conscience (le principe logique d'identité), les exposés de cette période partent d'un fait particulier quelconque de la vie psychique pour le ramener directement à son *Grund* transcendantal : « Pense un objet quelconque, la table ou le mur qui est devant toi », demande Fichte à son disciple, puis observe que cette pensée est un *faire* ; ensuite, pense-toi *toi-même*, et examine en quoi cet acte, ce « faire » déterminé, diffère du précédent : tu seras alors en mesure d'élaborer le concept du Moi pur. La pensée d'un objet (la conscience empirique) exprime en effet une activité d'un certain type (une activité « centrifuge »), qu'il est ensuite possible de comparer à l'activité impliquée dans la pensée du concept « Moi ». Après avoir pensé la table, je peux ensuite réfléchir au fait que dans cet acte de pensée, *ce que* je pense (*das Gedachte*) et ce qui pense (l'acte de penser : *das Denkende*) ne sont pas identiques mais opposés. Autrement dit, dans toute conscience objective, sujet et objet sont séparés et opposés. En revanche, lorsque je m'efforce de *me* penser, non pas en tant que je suis un objet parmi d'autres (un corps, ou un individu particulier), mais en tant que je suis le sujet pur du penser, je découvre que

« pensant et pensé doivent être *un* ; ton agir dans le penser doit retourner sur toi-même (*auf dich selbst zurückgehen*), le pensant. Ainsi, le concept ou le penser du Moi consiste dans l'agir sur soi du Moi lui-même ; et inversement, un tel agir sur soi produit un penser du Moi, et absolument rien d'autre. »<sup>1</sup>

Mais pour en venir à ce résultat, il me faut au préalable prendre conscience de ma pensée comme d'un agir, c'est-à-dire intuitionner que, lorsque *je* pense, je *fais* quelque chose ; et *c'est cela qui n'est pas démontrable* :

« A la place de ce déterminé [le Moi], tu aurais pu également penser quelque chose d'autre, par exemple ta table, tes murs, ta fenêtre, et tu penses d'ailleurs effectivement ces objets si je te sollicite à le faire. Tu le fais par suite d'une sollicitation, d'un concept de ce qu'il faut penser (...). Par conséquent, en cette pensée qui est tienne, en ce passage de la pensée du moi à la pensée de la table, des murs, etc., tu remarques activité et liberté. Ta pensée est pour toi un *agir* (*dein Denken ist dir ein Handeln*). Ne crains pas de me faire par là une concession que tu pourrais regretter après coup. Je ne parle que de l'activité dont tu prends immédiatement conscience dans cet état, et seulement dans la mesure où tu en prends conscience. *Si cependant tu devais te trouver dans le cas de ne prendre ici conscience d'aucune activité – c'est le cas de plusieurs philosophes célèbres de notre siècle – séparons-nous alors tout de suite en paix, car, désormais, tu ne comprendras aucune de mes paroles. Je ne parle qu'à ceux qui me comprennent sur ce point : votre penser est un agir, votre pensée déterminée est par conséquent un agir déterminé, c'est-à-dire que ce que vous pensez est précisément ceci, parce que dans la pensée vous agissez précisément ainsi ; et ce*

---

<sup>1</sup> *Versuch...*, SW I, 522-523 ; trad. fr. (modif.) p. 314.

serait quelque chose d'autre (vous penseriez quelque chose d'autre) si, dans votre penser, vous aviez agi autrement (si vous aviez pensé autrement). »<sup>1</sup>

Ainsi le concept du Moi absolu, quoiqu'il soit à l'abri des objections rationnelles, demeure pourtant « menacé par l'incapacité de la plupart des gens à le comprendre », car pour l'homme commun et pour le philosophe dogmatique, la pensée n'est qu'« une sorte de chose »<sup>2</sup>, un objet qui leur semble advenir de l'extérieur, et non un agir : « ça » pense dans un « moi » qui n'est plus qu'une pâte molle, théâtre d'impressions confuses se succédant selon la loi de l'association des idées. Au contraire le penser effectif (*das wirkliche Denken*), le penser au sens *propre*, est selon la WL celui « qui, sans aucun secours du sens externe, et sans aucun rapport avec ce sens, se crée à lui-même son objet purement spirituel en le tirant uniquement de lui-même. »<sup>3</sup>

*La conscience de la loi morale comme obligation de l'affirmation de soi.* Il n'en reste pas moins qu'au stade où nous en sommes, cette conscience immédiate de l'activité peut toujours se voir objecter d'être une conscience illusoire, ignorant qu'une cause étrangère détermine en fait ce qu'elle prend pour une activité spontanée. J'ai immédiatement conscience que je pense ce que j'ai *résolu* de penser : tel est le fait de la conscience, et il est incontestable. En conséquence, je *crois* donc que ma pensée est le produit de mon activité d'être raisonnable – mais ce n'est plus là un fait, c'est une croyance. Il est donc nécessaire de *confirmer* par une instance supérieure notre *croissance* subjective en la réalité de l'intuition intellectuelle :

« Ce sont deux problèmes tout à fait différents, que d'élucider le *possibilité* de l'intuition intellectuelle, qui est ici présumée comme fait, et d'autre part de la défendre, grâce à cette élucidation appuyée sur le système de la raison en totalité, contre le soupçon d'être une apparence trompeuse et une illusion (*Täuschung*), soupçon qu'elle s'attire de par son opposition à la pensée dogmatique, qui est également fondée en la raison ; il s'agit donc de confirmer par quelque chose de plus élevé la *croissance* (Glauben) en sa réalité, dont part, suivant notre aveu explicite, l'idéalisme transcendantal, et d'indiquer en la raison l'intérêt même (*das Interesse selbst*) sur lequel cette croissance s'appuie. »<sup>4</sup>

Que la doctrine de la science parte d'une croyance, la croyance en l'activité autonome, productrice de l'esprit, Fichte le répète sans cesse, et nous avons vu dans les deux premières

---

<sup>1</sup> *Versuch...*, SW I, 522 ; trad. fr. (modif.) p. 313-314 (nous soulignons).

<sup>2</sup> EE, SW I, 439 ; OCPP p. 256.

<sup>3</sup> AzSL, SW V, 436 ; trad. fr. (modif.) p. 137.

<sup>4</sup> ZE, SW I, 465-466 ; OCPP (trad. modif.) p. 274.

parties comment ce point de départ est lié à sa conception – héritée de Jacobi – selon laquelle toute démonstration suppose un terme indémontrable : « Toute philosophie présuppose quelque chose qu'elle ne démontre pas et à partir de quoi elle explique et démontre tout le reste. L'idéalisme ne fait pas exception. *C'est l'activité libre (freie Tätigkeit) (...) qu'il présuppose comme le principe à partir duquel tout doit être expliqué, mais qui ne peut pas être lui-même expliqué davantage.* »<sup>1</sup> Or, nous avons vu, en confrontant Fichte avec Hume, que, du point de vue strictement *théorique*, il n'existe absolument aucune raison (*Grund*) qui me justifierait théoriquement le choix de demeurer au sein de cette sphère de la conscience immédiate dans laquelle je m'apparais libre, source de mes représentations et de mes volitions. Je peux tout aussi bien choisir de sortir du point de vue subjectif de la conscience immédiate, le dépasser, et m'installer à un point de vue supérieur – celui du tout de la nature – où cette conscience de l'activité apparaît comme le produit d'une force naturelle extérieure, d'un *Grund* à vrai dire incompréhensible (car je ne comprends pas comment une chose en soi pourrait produire en moi une conscience, un *voir*). Toute la question est donc de « savoir si je dois en général me placer à ce point de vue [extérieur à la conscience] ou me tenir à l'intérieur du domaine de la conscience de soi immédiate »<sup>2</sup>. Si je quitte le point de vue étroit de la conscience de soi pour me transporter au point de vue supérieur d'où la pensée embrasse l'univers du regard, alors il m'apparaîtra clairement que « ce que tu appelais ton amour n'est pas *ton* amour, mais un amour étranger : savoir l'intérêt de la force naturelle originaire en toi pour se conserver elle-même comme telle. (...) Tu ne t'aimes pas, car tu n'es absolument pas ; c'est *la nature en toi* qui s'intéresse à sa propre conservation. »<sup>3</sup>

« Laquelle de ces deux opinions dois-je adopter ? Suis-je libre et autonome, ou bien ne suis-je rien en moi-même, mais exclusivement le phénomène d'une force étrangère ? »<sup>4</sup>

Non seulement « aucune des deux opinions ne peut être démontrée par des raisons (*aus Gründen*) », mais Fichte concède encore que le témoignage de « la conscience immédiate est, en cette affaire, aussi peu à même tancher » (DH, *ibid.*) le dilemme que les arguments de la raison théorique.<sup>5</sup> La conscience immédiate de l'activité (le sentiment de la liberté) n'est

<sup>1</sup> WL-NM, GA IV, 3, 335 ; trad. fr. p. 56 (nous soulignons).

<sup>2</sup> DH, SW II, 198 ; trad. fr. p. 81.

<sup>3</sup> DH, SW II, 197-198 ; trad. fr. p. 80. Fichte a à l'esprit le système spinoziste, tel qu'il s'est transmis en Allemagne par l'intermédiaire de Leibniz et de Jacobi. Mais on pourrait songer aujourd'hui à certaines théories biologiques de l'évolution, comme la théorie du « gène égoïste » popularisée par Richard Dawkins ; là aussi, c'est bien la nature (génétique) qui vise à se conserver elle-même dans la reproduction sexuelle, derrière l'illusion que les individus ont de s'*aimer*.

<sup>4</sup> DH, SW II, 195 ; trad. fr. p. 78.

<sup>5</sup> On trouve déjà la même argumentation à la fin du §1 de la *Grundlage*, à propos du choix de Spinoza de « dépasser la conscience pure donnée dans la conscience empirique » ; Spinoza croyait « conclure selon des

qu'un témoignage subjectif, elle n'est pas une preuve de la *réalité* de notre liberté. Mais d'autre part, dans le système réaliste (ou dogmatique) « je ne puis jamais prendre conscience [de façon immédiate] des forces extérieures » qui sont censées me déterminer ; par conséquent, « quelle que soit celle des deux opinions que j'adopte, je ne l'adopte jamais que parce que je l'adopte. »<sup>1</sup> Que l'on choisisse de poser comme terme premier la liberté ou « le repos dans les bras du monde »<sup>2</sup>, selon la belle expression de Schelling dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, c'est là ce qui dépend, non d'une connaissance théorique, mais

« de la façon intime de penser et de la foi en soi-même (*Glauben an sich*). »<sup>3</sup>

Nous retrouvons alors le grand thème fichtéen

« que l'on trouve souvent chez Kant sous le nom d'intérêt de la raison (*Interesse der Vernunft*). Kant parle d'un intérêt de la raison spéculative et d'un intérêt de la raison pratique, et il les oppose. Cela n'est correct que dans sa perspective et non en soi, car la raison n'est jamais qu'une et elle n'a qu'un intérêt (*die Vernunft ist immer nur eine und hat ein Interesse*). Son intérêt est la croyance en l'autonomie et la liberté (*Glaube an Selbstständigkeit und Freiheit*), dont découle ensuite l'intérêt pour l'unité et la cohérence, que l'on pourrait appeler intérêt de la raison spéculative (...). C'est avec cet intérêt que l'idéalisme est bien mieux en accord que le dogmatisme. »<sup>4</sup>

Le principe des dogmatiques est « croyance aux choses [i.e. croyance en la substantialité de l'être] *dans leur propre intérêt* », car « ils ne se trouvent *eux-mêmes* que dans la représentation des choses : ils ne possèdent qu'une conscience de soi divisée, adhérant aux objets et qui doit être unifiée autour de la multiplicité de ceux-ci. Leur image ne leur est renvoyée que par les choses à la façon d'un miroir ; si on leur arrache celles-ci, leur Soi est en même temps perdu ; dans leur propre intérêt, ils ne peuvent abandonner la croyance à l'indépendance des choses, car ils ne subsistent qu'autant que celles-ci subsistent. Tout ce qu'ils sont, ils le sont effectivement devenus par le monde extérieur. Celui qui n'est, en fait qu'un produit des choses, ne peut pas lui-même se considérer autrement ; et il aura raison aussi longtemps qu'il ne parlera que de lui-même et de ses semblables. »<sup>5</sup> Au contraire, l'homme idéaliste est le caractère de celui qui a conscience de sa *Selbstständigkeit* et sa *Unabhängigkeit* à l'égard du monde extérieur : « celui-là n'a plus besoin des choses comme

---

raisons théoriques, là où il n'était poussé que par un besoin pratique (*durch ein praktisches Bedürfniss getrieben*) » (cf. GWL, SW I, 101 ; OCPP p. 23-24).

<sup>1</sup> DH, SW II, 195-196 ; trad. fr. (modif.) p. 78.

<sup>2</sup> Cf. sur cette question dans les *Briefe* de Schelling, E. Cattin, *Transformations de la métaphysique*, p. 77-84.

<sup>3</sup> WL-NM, GA IV, 3, 335 ; trad. fr. p. 57.

<sup>4</sup> WL-NM, GA IV, 3, 335 ; trad. fr. (modif.) p. 57.

<sup>5</sup> EE, SW I, 433 ; OCPP p. 252.



point d'appui pour son Soi (...). Sa croyance en lui-même est immédiate. » (EE, SW I, 433-434)

On pourrait certes être heurté de voir Fichte introduire un affect, un sentiment, au commencement de la réflexion philosophique, et y voir, comme Hegel dans *Foi et savoir*, une forme de « sensiblerie morale ». Mais la doctrine de la science se veut une pensée de la vie (elle n'est pas la vie, mais elle en est la théorie, la *Lehre*), et « c'est dans l'amour seul qu'est la vie ; sans lui, c'est la mort et l'anéantissement »<sup>1</sup>. Or la « mort » introduite au commencement du système dogmatique avec la priorité du *Bestehen*, de l'être passif et mécanique, est pour Fichte *une aliénation ontologique qui est à la source de toute aliénation éthique et politique* : le renoncement à exister par moi-même et pour moi-même.<sup>2</sup> « Rester là, froid et mort, et seulement assister en spectateur au cours des événements, comme un miroir terne des formes fuyantes – cette existence m'est insupportable ; je la refuse et la maudis. Je veux aimer, je veux me perdre en sympathie, me réjouir et m'attrister. »<sup>3</sup> Il est vrai que l'idéalisme transcendantal suppose à son commencement quelque chose qui ne peut pas être prouvé, et qui est l'objet d'un affect, d'un intérêt : mais cet intérêt n'est pas irrationnel ; il est *l'intérêt de la raison pour elle-même* ; y renoncer, c'est accepter de définir la raison comme le fait Hume, c'est-à-dire comme une *non-raison*, une simple tendance machinique à l'association. Concevoir la raison ainsi, c'est supprimer toute possibilité de conférer un *sens* au monde sensible. Chez Fichte, « la possibilité d'une transformation pratique effective du monde – à laquelle Marx et ses successeurs devaient faire pleinement droit – n'est elle-même que la conséquence d'une transformation plus originaire consistant en la découverte qu'il n'est plus possible de reconnaître aucune nécessité ni aucune légitimité aux choses-qui-sont en dehors et abstraction faite de l'agir du Moi lui-même. Ce-qui-est n'a plus de sens que relativement à ce que le Moi fait et a à faire, à ce qu'il fait et à ce qu'il doit faire (...). »<sup>4</sup>

Cette conscience immédiate de l'agir assortie de la croyance que cette conscience n'est pas trompeuse, tel est le point de départ (le vrai commencement subjectif) commun des divers exposés du principe de la WL entre 1794 et 1801. Nous l'avons montré en commentant les

---

<sup>1</sup> DH, SW II, 196 ; trad. fr. p. 79.

<sup>2</sup> Le §15 du *Système de l'éthique*, qui s'interroge sur les conditions de la conviction morale, montre ainsi, en conformité avec l'esprit de l'éthique protestante, qu'« il n'y a aucun fondement extérieur et aucun critère extérieur du caractère obligatoire d'un commandement moral. Aucun commandement, aucune sentence, même s'ils étaient présentés comme divins, ne sont inconditionnellement obligatoires (...) ; ils ne le sont qu'à condition d'être confirmés par notre propre conscience et pour la seule raison qu'ils sont confirmés par elle ; c'est un devoir absolu de ne pas les accepter sans une recherche personnelle » (SL §15, SW IV, 176-177 ; trad. fr. p. 170)

<sup>3</sup> DH, SW II, 196 ; trad. fr. p. 78.

<sup>4</sup> F. Fischbach, *L'être et l'acte – Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, p. 53.

*Introductions* de 1797, la *Nova Methodo* ou encore *La destination de l'homme*. Dans la *Grundlage*, si ce postulat n'est pas explicité dans le texte du §1, c'est parce que Fichte a un autre but en vue : les querelles du moment font qu'il souhaite avant tout prouver de façon décisive la priorité de la logique transcendantale sur la logique formelle. Pourtant, ce postulat apparaît nettement au point 4 et surtout au point 6 du §1, lorsque Fichte affirme en passant, comme une évidence qu'il est inutile de discuter, que juger (c'est-à-dire *penser*, puisque penser c'est juger, et en l'occurrence, juger que A est A) est toujours « un acte de l'esprit humain »<sup>1</sup>. L'avant-propos de l'ouvrage contient d'ailleurs à ce sujet un avertissement suffisamment clair : « il y a dans la doctrine de la science elle-même une raison pour laquelle elle restera toujours inintelligible pour certains lecteurs : c'est qu'elle suppose le pouvoir de la liberté de l'intuition interne. »<sup>2</sup>

*Le primat de la conscience morale – Fichte avec Kant*. Toutefois, Fichte ne se résigne pas à cette opposition principielle des croyances en la substantialité de l'être et en la substantialité de l'esprit ; surtout, il ne se résigne pas à ce que la croyance en la liberté ne soit considérée que comme un témoignage subjectif : il demande comme on l'a vu que cette croyance en la réalité de l'intuition intellectuelle dont part subjectivement la WL soit « confirmée par quelque chose de plus élevé » (ZE, SW I, 466 ; OCPP p. 274). Rappelons les termes du problème : « Le phénomène de la liberté (*die Erscheinung der Freiheit*) est un fait immédiat de la conscience, et non pas une conséquence tirée d'une autre pensée. Mais on pourrait néanmoins (...) vouloir pousser plus loin l'explication de ce phénomène (*Erscheinung*), et par là, on le transformerait en apparence trompeuse (*Schein*). Si l'on ne procède pas à cette explication, cela ne résulte donc pas d'un fondement rationnel théorique, mais bien d'un fondement rationnel pratique. »<sup>3</sup> Quel est ce « praktischer Vernunftgrund » ? A cette question, la suite du texte de la *Seconde introduction*, confirmée par le *Système de l'éthique* et par le §5 de la *Grundlage* aussi bien que par la WL *Nova methodo*, apporte une réponse claire :

« Cela [cette confirmation] ne peut se produire que par le dévoilement de la loi morale en nous (*durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns*), loi en laquelle le Moi est représenté comme dépassant toute modification originelle (...) ; en laquelle lui est attribué un acte absolu (*ein absolutes Handeln*), fondé en lui-même et non pas en quelque chose d'autre, de telle sorte que le Moi est ainsi caractérisé comme un sujet absolument actif (*als ein absolut*

<sup>1</sup> « Alles Urteilen aber ist, laut des empirischen Bewußtseins, ein Handeln des menschlichen Geistes » (GWL, SW I, 95, point 6)

<sup>2</sup> GWL, SW I, 88 ; OCPP p. 15.

<sup>3</sup> SL, SW IV, 53-54 ; trad. fr. (modif.) p. 56.

*Tätiges*). C'est dans la conscience de la loi morale, qui est une conscience immédiate, et non pas une conscience dérivant d'autre chose, que l'intuition de l'auto-activité et de la liberté est fondée ; je suis donné à moi-même par moi-même comme quelque chose qui doit être actif d'une façon déterminée ; je suis donc donné à moi-même par moi-même comme actif en général. »<sup>1</sup>

C'est dans la conscience de la loi morale que se fonde la conscience de notre liberté, c'est-à-dire la conscience de notre activité, du fait que « ta pensée est pour toi un agir », selon les mots du *Versuch*. C'est donc ici que l'on voit en quel sens Fichte entreprend de reconstruire et de systématiser le kantisme à partir de la *Critique de la raison pratique*. Car dans la phrase de Fichte que nous venons de citer, il est impossible de ne pas voir un écho direct au scolie capital du §6 de la *Critique de la raison pratique* :

« c'est la loi morale (...) qui s'offre à nous d'abord, et nous mène droit au concept de liberté (...). On ne se serait jamais risqué à introduire la liberté dans la science, si la loi morale, et avec la raison pratique, ne nous y avaient conduits et ne nous avaient imposé ce concept. »<sup>2</sup>

Kant conclut le scolie par le célèbre « il *peut* parce qu'il *doit* » : l'être raisonnable, jeté dans l'action et confronté à un choix éthique, prend conscience de sa liberté (*pouvoir*) parce qu'il prend conscience de la loi morale en lui (*devoir*), « et il reconnaît en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue. »<sup>3</sup> Fichte souligne d'ailleurs constamment cette filiation à Kant : « Nous inférons de l'existence et de la causalité nécessaire d'une loi morale à quelque chose dans la faculté de connaître. Nous affirmons par suite un rapport de la loi morale à la raison théorique, un *primat* de la première sur la seconde, selon l'expression de Kant. Ce sans quoi il ne pourrait pas y avoir de devoir est absolument vrai et c'est un devoir de le tenir pour vrai. »<sup>4</sup>

Comment Fichte comprend-il ce primat de la loi morale ? Il nous faut citer ici la fin du passage de la *Seconde introduction* que nous avons commencé à étudier. Après avoir affirmé que la conscience immédiate de l'activité (du Moi comme auto-activité) est fondée dans celle de la loi morale, Fichte précise :

« C'est seulement par ce médium de la loi morale que je m'aperçois *moi-même* (*nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich*) ; et si je m'aperçois par ce médium, je m'aperçois nécessairement comme auto-actif (*selbsttätig*) ; et c'est par ce moyen que surgit pour moi l'élément (*Ingrediens*) tout à fait étranger aux autres, celui de la causalité réelle de mon Soi dans une conscience, qui, sans cela, ne serait que la conscience d'une suite (*Folge*)

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 466 ; OCPP (trad. modif.) p. 274 (nous soulignons).

<sup>2</sup> Kant, KpV, §6, scolie, AK V, 29-30 ; trad. fr. p. 52-53 (nous soulignons).

<sup>3</sup> Kant, KpV, AK V, 30 ; trad. fr. p. 53.

<sup>4</sup> SL, SW IV, 165 ; trad. fr. p. 159.

de représentations. L'intuition intellectuelle est donc l'unique point d'appui fixe pour toute philosophie. C'est à partir d'elle et seulement à partir d'elle que peut être expliqué tout ce qui surgit dans la conscience. Sans conscience de soi aucune conscience n'est possible, et la conscience de soi n'est possible que de la façon indiquée : je ne suis qu'activité (*ich bin nur tätig*). »<sup>1</sup>

Fichte établit donc en principe de toute la philosophie, l'idée kantienne que la conscience de la loi morale est inséparablement liée « et même *identique* à la conscience de la liberté de la volonté »<sup>2</sup>. Au fond, Fichte n'a fait, comme il le proclame lui-même, que développer de façon conséquente les indications architectoniques de la *Préface* de la *Critique de la raison pratique*, dans laquelle Kant affirme deux choses : d'une part que « le concept de liberté (...) forme la clé de voûte de *tout* l'édifice d'un système de la raison pure, y compris de la *raison spéculative* », si bien que c'est seulement dans la mesure où tous les autres concepts se rattachent à celui de liberté qu'ils « acquièrent avec lui et par lui consistance et réalité objective »<sup>3</sup> ; d'autre part que c'est la conscience de la loi morale qui, sur le plan de la connaissance, est première, et qui nous autorise donc « à *admettre* (*anzunehmen*) une chose telle que la liberté », car « cette idée [de la liberté] se manifeste (*sich offenbaret*) par la loi morale »<sup>4</sup>. Si Kant n'a pas explicitement construit son système en partant de ce point, c'est parce qu'« il ne traite nulle part du fondement (*Grundlage*) de *toute* la philosophie. » Cependant sa conscience de la loi morale « est indubitablement une conscience immédiate, mais elle n'est pas sensible. *Elle est exactement ce je nomme intuition intellectuelle.* »<sup>5</sup> L'intuition intellectuelle, « le concept de l'agir qui n'est possible que par cette intuition intellectuelle du moi auto-actif, est l'unique concept qui puisse *unifier* les deux mondes qui existent pour nous, le monde sensible et le monde intelligible. » (ZE, SW I, 467)

Si nous résumons maintenant le développement du raisonnement de Fichte, on comprend comment ce dernier peut affirmer que « l'idéalisme transcendantal est en philosophie l'unique façon de penser conforme au devoir (*die einzige pflichtmäßige Denkart in der Philosophie*) » (ZE, SW I, 467). C'est la croyance en la *validité objective* de la conscience immédiate et naturelle de la liberté (de l'activité) qui est le point de départ subjectif de la doctrine de la science, autrement dit la *résolution* de tenir pour vrai, objectif, un

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 466 ; OCPP (trad. modif.) p. 274. F. Fischbach a également commenté ce passage dans *L'être et l'acte...*, p. 46-47 : « Le "je dois" est bien la forme sous laquelle je peux prendre conscience de ma liberté absolue de manière déterminée, et cela sans que cette détermination contredise pour autant l'absoluité de la liberté, c'est-à-dire son inconditionnalité » (F. Fischbach, *op. cit.*, p. 46).

<sup>2</sup> Kant, KpV (« De la déduction des principes de la raison pure pratique »), Ak V, 42 ; trad. fr. p. 68 (nous soulignons).

<sup>3</sup> Kant, KpV, Ak V, 3-4 ; trad. fr. p. 20 (nous soulignons).

<sup>4</sup> Kant, *ibid.*, Ak V, 4 (note) ; trad. fr. p. 20.

<sup>5</sup> Fichte, ZE, SW I, 472 ; OCPP p. 279 (nous soulignons).

*phénomène* (un fait de conscience) que l'on pourrait aussi bien transformer en une illusion. Dans un premier temps, Fichte présente cette résolution comme le postulat premier et indémontrable de sa philosophie : « L'être raisonnable, *considéré comme tel*, est absolu, autonome (*selbständig*), il est le fondement absolu de lui-même. Originellement, c'est-à-dire sans intervention de sa part, il n'est absolument rien : ce qu'il doit *devenir*, il lui fait le devenir lui-même, par son propre agir. *Cette proposition n'est pas démontrée et elle n'est susceptible d'aucune démonstration. Il est seulement demandé à tout être raisonnable de se trouver et de se reconnaître lui-même pour tel.* »<sup>1</sup> L'intuition intellectuelle est alors l'expression d'un fait. Dans un second temps, Fichte exige pourtant que cette croyance dans la validité objective du phénomène de la liberté soit *déduite*, et à vrai dire, déduite « de la conscience de la loi morale »<sup>2</sup> ; c'est alors qu'on peut comprendre que l'intuition intellectuelle exprime l'essence d'un acte qui est auto-activité (*Tathandlung*). « L'agir (*das Tun*) ne doit pas être déduit de l'être, parce qu'il serait alors transformé en fausse apparence (*Schein*) ; or je n'ai pas le *droit* (*ich darf nicht*) de le tenir pour une fausse apparence ; c'est plutôt l'être qu'il faut déduire de l'agir. (...) Le Moi ne doit pas être déduit du non-moi, la vie de la mort, mais inversement, le non-moi doit être déduit du Moi et c'est pour cette raison que toute philosophie doit nécessairement partir de ce dernier. » (SL, SW IV, 54)

Arrivé à ce point, le commencement de la doctrine de la science devient « entièrement indépendant de tout arbitraire (*von aller Willkür*) » et apparaît comme un produit de la seule nécessité qui puisse affecter la raison, la nécessité pratique : je ne *peux* pas ne pas me penser comme libre, parce que je ne le *dois* pas : « Je *dois* (*ich soll*) partir dans mon penser du Moi pur, et le penser comme absolument auto-actif » (ZE, SW I, 467). Quel est en définitive le rapport de l'intuition intellectuelle ou du Moi absolu, à la conscience de la loi morale ? La conscience du devoir n'est pas un donné immédiat de la conscience naturelle, elle suppose un acte libre par lequel le Moi pose librement pour lui-même sa propre essence objective (qui est le *Trieb* à l'auto-activité décrit dans le §1 du *Système de l'éthique*)<sup>3</sup> et en prend ainsi conscience. Néanmoins la conscience d'un devoir déterminé, particulier, est la conscience non-philosophique première et originaire dont le philosophe doit partir, car c'est en elle seule que le moi est donné à lui-même comme auto-actif : c'est la loi morale qui me révèle ma liberté (je peux parce que je dois). L'intuition intellectuelle établie au commencement de la

<sup>1</sup> SL, SW IV, 50 ; trad. fr. (modif.) p. 52-53.

<sup>2</sup> SL, SW IV, 54 ; trad. fr. p. 56.

<sup>3</sup> « La loi morale n'est pas quelque chose qui puisse être en nous sans aucune intervention, mais elle n'est fait que par nous-mêmes. » (SL, SW IV, 192 ; trad. fr. p. 185)

WL par un processus d'abstraction libre n'est pas l'intuition intellectuelle réelle, effective, toujours liée à un devoir déterminé et donc à une représentation sensible particulière ; elle n'en est que « la simple forme » (SL, SW IV, 47 ; trad. fr. p. 50). Mais à cette forme, il est impossible d'accéder si l'on ne s'est pas au préalable trouvé et saisi comme un moi actif, déterminant ses pensées et ses volitions.

*La relation du moi absolu de Fichte au « Je pense » kantien.* Dans les alinéas conclusifs du §1, Fichte affirme que « la proposition (*Satz*) établie par nous comme principe absolu de tout savoir (*als absoluten Grundsatz alles Wissens*), Kant l'a indiquée dans sa déduction des catégories ; mais il ne l'a jamais établie de façon déterminée *en tant que* principe (*als Grundsatz*). »<sup>1</sup> Ce sont les seuls mots de la *Grundlage* où Fichte s'exprime sur le rapport entre son concept de Moi absolu et « l'unité transcendantale de l'aperception » définie par Kant dans les §16-18 de la *Critique de la raison pure*. Or contrairement à ce que dit Fichte, Kant caractérise explicitement l'unité transcendantale de l'aperception comme « le principe suprême dans la connaissance humaine toute entière (*welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist*) »<sup>2</sup>, et ajoute même dans une note du §16 que « l'unité synthétique de l'aperception est le point le plus élevé (*der höchste Punkt*) auquel il faut rattacher tout l'usage de l'entendement, la logique toute entière elle-même, et, après elle, la philosophie transcendantale : car ce pouvoir est l'entendement lui-même. »<sup>3</sup> Fichte affirme donc que la proposition du Moi absolu est la même que celle du *Je pense* kantien, mais établie et conçue en tant que principe. La brève allusion de la fin du §1 de la *Grundlage*, est longuement développée par Fichte deux ans plus tard, dans la 6<sup>e</sup> section de la *Seconde introduction à la doctrine de la science*, toute entière consacrée à établir la concordance des principes de la doctrine de la science avec ceux de la philosophie kantienne ; car Fichte n'abandonnera jamais l'idée que « Kant a posé comme fondements de sa démarche critique, mais de façon implicite seulement, les prémisses qu'établit la doctrine de la science »<sup>4</sup>. Dans la *Seconde introduction*, Fichte est plus explicite : pour caractériser le contenu essentiel de la philosophie kantienne, il soutient qu'il faut se tourner vers un « passage essentiel » de la *Critique de la raison pure*, qui est le §16 de la seconde édition.<sup>5</sup> Le commentaire de Fichte

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 99 ; OCPP p. 23 (nous soulignons).

<sup>2</sup> KrV, B 135 ; trad. fr. (modif.) p. 112. « Pour l'entendement humain, ce principe est bien inévitablement le premier principe (*der erste Grunstatz*) » (*ibid.*, B, 139 ; trad. fr. p. 117).

<sup>3</sup> KrV, B, 134 (note) ; trad. fr. (modif.) p. 111, note.

<sup>4</sup> GWL, SW I, 260 (note) ; OCPP p. 132 (note). La doctrine de la science « s'accorde parfaitement avec la doctrine kantienne et n'est que cette dernière bien comprise » (ZE, SW I, 469 ; OCPP (trad. modif.) p. 276).

<sup>5</sup> Cf. Fichte, ZE, SW I, 468-491 (OCPP p. 276-293), et en particulier SW I, 474-480 (OCPP p. 280-284).

permet de comprendre sa réappropriation du principe kantien et les transformations qu'il lui fait subir.

Fichte aperçoit très bien la double limitation que les §16-17 de la *Critique* posent au principe de l'unité de l'aperception : la première, c'est que le *Je pense* n'est un principe suprême que pour l'usage de *l'entendement* – il n'est pas le principe suprême de la sensibilité. Cette limitation renvoie donc au partage, fondamental dans la première *Critique*, des « deux souches de la connaissance humaine, qui partent peut-être d'une racine commune, mais inconnue de nous, à savoir : la *sensibilité* et *l'entendement* ; par la première les objets nous sont *donnés*, mais par la seconde ils sont *pensés*. »<sup>1</sup> La seconde, qui n'est que le corollaire de la première, est que

« *ce principe n'est pas premier pour tout entendement possible en général* ; il ne l'est, au contraire, que pour celui dont l'aperception pure, dans la représentation *Je suis*, ne fournit encore aucun divers. Un entendement qui, en prenant conscience de lui-même, fournirait en même temps le divers de l'intuition, un entendement qui, en se représentant quelque chose donnerait en même temps l'existence aux objets de cette représentation, n'aurait pas besoin d'un acte particulier de la synthèse du divers pour l'unité de la conscience, comme en a besoin l'entendement humain, qui pense simplement, mais n'intuitionne pas. »<sup>2</sup>

Le *Je pense* kantien n'est donc que le principe premier de *l'entendement humain*, non de tout savoir absolument. C'est cette double limitation que Fichte va rejeter dans son commentaire du texte de Kant. Pour cela, il cite le début du §17, affirmant que « le principe suprême de la possibilité de toute intuition par rapport à l'entendement est que le divers se trouve sous les conditions de l'unité originellement synthétique de l'aperception » (KrV, B, 136). Fichte en tire la conclusion que l'intuition ne peut être pensée qu'en se soumettant au principe suprême de l'aperception ; or puisqu'une intuition non pensée est « aveugle, c'est-à-dire n'est rien », il faut en conclure que « l'intuition elle-même est soumise aux conditions de la pensée. Ainsi, selon Kant, ce n'est pas seulement de façon immédiate la pensée qui est soumise aux conditions de l'unité originellement synthétique de l'aperception ; en effet, par l'intermédiaire de la pensée, *l'intuition y est également soumise*, et c'est donc *toute conscience* qui est soumise à ces conditions. »<sup>3</sup> D'autre part, Fichte rejette entièrement l'hypothèse kantienne de « l'entendement intuitif », c'est-à-dire de « l'intuition intellectuelle » au sens kantien, qui serait, chose absurde à ses yeux, « la création de la chose en soi par le concept » (ZE, SW I, 472). Pour la doctrine de la science au contraire, « tout être est nécessairement un être

<sup>1</sup> Kant, KrV, A, 15/B, 29 ; trad. fr. p. 49.

<sup>2</sup> KrV, B, 138-139 ; trad. fr. (modif.) p. 116-117 (nous soulignons).

<sup>3</sup> Fichte, ZE, SW I, 475 ; OCPP (trad. modif.) p. 281.

*sensible* ; en effet, elle en déduit le concept tout entier de la forme de la sensibilité » (ZE, *ibid.*). Ainsi on peut correctement dire que le point de départ de la doctrine de la science a été une recherche sur le concept kantien d'unité transcendante de l'aperception : et « c'est en résolvant la question de savoir *ce qu'est* cette aperception et pourquoi elle est nécessaire, que la doctrine de la science est née. »<sup>1</sup>

§27 – *Les second et troisième principes et la méthode de la doctrine de la science*  
(*Grundlage*, §§2-4)

Nous ne proposerons pas ici un commentaire suivi des §§2 et 3 de la *Grundlage*, car la signification des concepts qu'ils mettent en place (celui de *non-moi* au §2, et celui de *divisibilité* (*Teilbarkeit*), ou plus précisément de synthèse de la divisibilité, au §3) n'est réellement et définitivement dégagée qu'au cours du §5, dans la partie pratique de l'ouvrage, ainsi que Fichte l'indique lui-même en plusieurs endroits.<sup>2</sup> En revanche, il est possible et même utile de présenter les *problèmes* posés par ces paragraphes pour l'architecture globale du texte. Pour cela, il nous faut en exposer brièvement le développement.

« Pour la même raison que le premier, le second principe ne peut être ni prouvé ni déduit. Comme précédemment, nous partons donc ici encore d'un fait de la conscience empirique, et nous lui appliquons du même droit une méthode identique. »<sup>3</sup> Le fait dont nous partons est cette fois la proposition logique  $\neg A \neq A$ , autrement dit ce que la logique formelle définit comme le principe logique de non-contradiction. Cette proposition est, comme la proposition  $A = A$ , factuellement reconnue par tous comme absolument certaine. Partant de là, Fichte souligne que le principe de non-contradiction n'est pas réductible au principe d'identité et ne peut pas être déduit à partir de lui : on ne peut pas prouver la proposition  $\neg A \neq A$  à partir de la proposition  $A = A$  ; sauf à reformuler le principe de non contradiction sous la forme  $\neg A = \neg A$ . Mais ce serait alors perdre complètement de vue la signification de la *contradiction*, de l'*opposition*, qui fait justement la spécificité de ce principe, « et loin d'obtenir une proposition déduite de la proposition  $A = A$  et prouvée par celle-ci, il ne s'agirait encore que de cette proposition elle-même » (GWL, SW I, 102). Procéder à cette réduction c'est reformuler la proposition ainsi : « *si* le contraire de  $A$  est posé, *alors* il est posé », ce qui revient à poser un rapport identique au précédent. Or Fichte est attentif à

<sup>1</sup> WL 1811, SWV II, p. 101.

<sup>2</sup> Cf. notamment GWL §5, SW I, 252-253 (OCP p. 127-128) et SW I, 260 (OCP p. 132).

<sup>3</sup> GWL, SW I, 101



l'élément nouveau qui s'introduit dans le principe de non-contradiction et qui est absent du principe d'identité : à savoir tout simplement qu'on y pose et qu'on y prend conscience de *deux* termes, dont l'identité est construite par opposition. Certes « la possibilité de l'op-poser suppose en soi l'identité de la conscience » (SW I, 102) ; en ce sens, il y a bien une subordination du principe de non-contradiction au principe d'identité : « le passage du poser à l'op-poser n'est possible que par l'identité du moi » (*ibid.*), car ce passage implique l'unité de la conscience, l'unité et l'identité du moi dans ces deux actions de poser et d'opposer, sans quoi la seconde action ne serait pas un acte d'op-position mais un nouvel acte de position, étranger et sans rapport au premier. Il n'en demeure pas moins que « la *forme* de l'opposer est tellement peu comprise dans la forme du poser qu'elle lui est entièrement contraire. *Le contraire est donc opposé de façon absolue, sans aucune condition.* » (SW I, 102, nous soulignons) D'où la conclusion de Fichte : le second principe est inconditionné (absolu) quant à sa *forme*, mais conditionné quant à son *contenu* ou matière. Ce qui est op-posé nie ce qui est posé ; sa matière est donc déductible de ce qui est posé absolument : ce sera un *non-moi* (Nicht-Ich). En revanche, le fait qu'il y ait une op-position ne peut pas être déduit de l'auto-position absolue : en ce sens, l'acte d'opposition est absolu, inconditionné. Qu'une opposition se produise n'est pas déductible du premier principe, mais si elle se produit, son produit justement, doit être déterminé à partir du premier principe. En conséquence, « de même qu'il est certain que la reconnaissance de la certitude absolue de la proposition  $-A \neq A$  compte parmi les faits de la conscience empirique, *de même il est certain qu'au moi un non-moi est opposé* » (SW I, 104)

Dans le cours du §2, Fichte souligne un point capital, qui aurait pu éviter bien des méprises : le non-moi est la matière ou le résultat *d'un acte d'opposition du moi*, d'un acte qui survient de façon originaire et qui appartient à l'activité totale du Moi (cf. SW I, 102, avant-dernier alinéa). Il n'est donc en aucun cas à comprendre comme un *être extérieur* au moi, comme une chose en soi ou une « substance » : *ce qui ici est appelé « non-moi » n'est aucunement assimilable à l'être du monde.* Le deuxième principe n'est pas « le monde » par opposition à « l'esprit » (premier principe). Le « non-moi » est posé exclusivement en tant qu'il est le *produit d'une action originaire du Moi*, quoiqu'il nous soit encore impossible de comprendre ici comment un tel acte est possible en relation à l'activité d'auto-position qui constitue l'essence du moi. Dans une lettre à Reinhold contemporaine de la publication de la *Grundlage*, Fichte caractérisera de façon explicite les trois principes comme l'expression d'un acte *un*, qui se trouve divisé par l'activité analytique et donc nécessairement dispersante de la

réflexion philosophique, mais qui *en soi* « est *l'activité totale* (die gesammte Tätigkeit) de l'esprit humain, activité qui n'a pas de nom, qui ne survient jamais dans la conscience, qui est *inconcevable* »<sup>1</sup>. Fichte commente cette idée importante dans un passage de la doctrine de la science *Nova methodo* : en réalité

« tout cela se produit d'un seul coup ; au moment où se produit l'un, se produit en même temps tout le reste. Mais la philosophie, et en particulier la doctrine de la science, veut apprendre à connaître de façon précise cet acte *un* (*diesen Einen Act*) ; or, on ne peut pas connaître quelque chose avec précision sans l'analyser, le décomposer. C'est donc également ainsi que procède la doctrine de la science avec cet acte un du moi (*mit dieser Einen Handlung des Ich*), et par ce procédé, nous obtenons une série d'actions du moi, liées les unes aux autres ; cela parce que nous n'avons pas la faculté de saisir cette action une d'un seul coup, étant donné que le philosophe est un être qui doit penser dans le temps. »<sup>2</sup>

Le moins que l'on puisse dire pourtant, c'est que cette idée, clairement formulée à l'époque de la rédaction de la *Grundlage* (dans la lettre à Reinhold citée, ou encore dans la *Réponse à Schmid* de 1795), n'apparaît pas du tout dans la première partie de la *Grundlage*, où le second principe semble intervenir comme un principe nouveau, indépendant du premier, et qui n'est ni posé ni déductible à partir de lui. Cette difficulté – ou cette obscurité – n'a pas échappé à Hegel, qui en fait le principal point faible de l'exposé de la *Grundlage* : Fichte n'aurait pas été fidèle à la méthode de l'auto-construction immanente du savoir absolu qu'il avait lui-même définie et promue. Il est vrai que Fichte est semble-t-il le premier à avoir, non pas conçu l'idée d'un *mode de connaissance proprement philosophique* (c'est-à-dire distinct de ceux qui sont à l'œuvre dans les autres sciences) – puisque ce problème est récurrent dans la philosophie depuis Platon – mais à avoir puisé sa solution dans l'idée de vie ou plutôt de *développement organique*. Fichte fait l'hypothèse que l'objet étudié par la philosophie (la raison ou le moi absolu) possède une vie autonome et obéit à une loi de développement interne qui est nécessaire et universelle. Une fois parvenu, par une abstraction libre, à ce point où le savoir peut entamer de lui-même sa reconstruction ou sa genèse idéale, le moi philosophant se réduit à n'être plus que l'observateur, ou comme le dit Fichte « l'historiographe », de la mue d'un objet qui croît et se développe par lui-même jusqu'à atteindre sa fin – « la claire et complète conscience de soi » –, sans qu'aucune immixtion du

---

<sup>1</sup> Lettre à Reinhold du 2 juillet 1795 (GA III, 2, 344) : « Ce *poser-opposer-diviser* originaire n'est, je vous prie de bien le noter, ni un penser, ni un intuitionner, ni un sentir, ni un désirer, etc., mais il est *l'activité totale* de l'esprit humain, qui n'a pas de nom, qui ne survient jamais dans la conscience, qui est *inconcevable* ».

<sup>2</sup> WL-NM, GA IV, 3, 328 ; trad. fr. (modif.) p. 47-48. Cf. également *ibid.*, GA IV, 3, 340 : en réalité, les trois actes décrits dans les §1-3 de la *Grundlage* se produisent « mit einem Schlage » (d'un seul coup) ; mais « dans le système, il faut considérer comme une série d'actions distinctes, ce qui, en réalité, n'est qu'un ; car nous ne pouvons penser que de cette façon, nous ne pouvons appréhender que des parties (*nur Teile*), et même des parties déterminées. »

moi philosophant vienne perturber le cours de son auto-construction. On perçoit l'avantage et l'immense ambition d'une telle méthode : avec elle la philosophie deviendrait une science au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire un savoir rigoureusement universel et nécessaire, car rigoureusement *objectif* : *le moi subjectif du philosophe n'intervient plus, il n'a plus rien à dire ni à penser* (au sens de donner mon avis, *meinen*), mais seulement à observer et à retranscrire correctement le mouvement qui lui dévoile la structure du savoir. La philosophie devient une science universellement valable (en droit), même si elle n'est pas universellement valide (c'est-à-dire reconnue en fait). Ce qui autorise Fichte à écrire que la WL est, en ses principes, irréfutable pour tout homme et en tout temps. Or dans l'exposé des principes de la *Grundlage*, la difficulté est patente : cette méthode novatrice, définie en plusieurs textes antérieurs et postérieurs à la *Grundlage*, Fichte semble avoir oublié de l'appliquer dans l'ouvrage qui devait justement fonder l'ensemble de son système philosophique. C'est une difficulté que Hegel remarque dès son écrit sur la *Différence* : une fois établi le principe suprême de la déduction (le moi pur), la WL semble renoncer d'emblée à sa méthode de déduction : au lieu de *montrer comment la position du non-moi peut et doit s'engendrer à partir du moi, c'est le philosophe qui, de l'extérieur, par un acte arbitraire et subjectif, introduit une nouvelle réflexion qui introduit un principe d'opposition* qui apparaît par rapport au premier comme purement contingent, donc inintelligible. Les difficultés entourant la méthode concernent donc prioritairement le statut du non-moi et de sa figure ultime, le choc, dans la *Grundlage*, ainsi que le caractère purement contingent et arbitraire (donc subjectif) de la « sortie » hors du premier principe ; par voie de conséquence, elles s'étendent à toute l'organisation de l'ouvrage, puisque le besoin de systématisme ainsi que la division en partie théorique et partie pratique, sont engendrés par le 2<sup>e</sup> principe. Bernard Bourgeois a remarquablement résumé le sens de la critique hégélienne : « Ainsi, chez Fichte, (...) une rupture vient permettre le développement du savoir, et ce développement exige toujours le passage par une instance qui se pose de façon *absolue* (...). Il n'y a donc genèse du savoir que par la rupture de l'immanence totale dans le développement du savoir. Et c'est précisément l'absence d'une telle immanence achevée que Hegel déplore dans la dialectique fichtéenne. Celle-ci n'a pas en son contenu même, à chaque moment de sa détermination, la raison de son développement ; la méthode n'est pas l'âme du contenu. »<sup>1</sup> Nous retrouverons et approfondirons dans un instant cette critique au sujet de la méthode synthétique définie par Fichte à la fin du §3 et au début du §4 de la *Grundlage*.

---

<sup>1</sup> B. Bourgeois, in Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, *La science de la logique*, Présentation p. 98.

*Le troisième principe et la division du moi (§3).* La difficulté que nous avons relevée pour le passage du premier au second principe ne se retrouve pas à propos du troisième principe : le lien de ce dernier avec les deux premiers n'est pas entaché par la contingence qui, au début du §2, semble obliger le moi philosophant à réintroduire un nouveau fait et un nouveau procédé de réflexion pour parvenir à établir un deuxième principe distinct du premier. Le troisième principe « est presque entièrement démontrable », note Fichte « car il n'est pas déterminé par un seul principe mais par deux » (SW I, 105). En effet, la position du non-moi suscite un conflit qui conduit à la suppression du premier et du second principe : le non-moi doit être posé *dans* le moi, puisqu'il lui est op-posé ; cependant le non-moi n'est posé que dans la mesure où le moi est supprimé, non-posé. Le second principe suppose et supprime à la fois le premier principe, ce qui est contradictoire. Il le suppose car il n'y a pas de *non-moi* sans un moi ; il le supprime, car le non-moi est la négation du moi. « Notre problème (*Aufgabe*) est donc déterminé : il faut trouver un terme X par le moyen duquel l'ensemble de ces conséquences pourraient être justes, sans que l'identité de la conscience soit supprimée » (SW I, 107). Fichte résume ainsi la tâche du §3 : « Le moi comme le non-moi sont tous deux des produits d'actes originaires du moi (...). Mais, conformément aux conclusions précédentes, l'acte d'opposition, dont le non-moi est le produit, n'est pas possible sans un X ; par conséquent X doit être lui-même un produit d'une action originaire du moi. Il y a donc une action de l'esprit humain = Y, dont le produit est X. » C'est cette action et la nature de son résultat ou produit, que le §3 cherche à déterminer pour résoudre le conflit engendré par la position du second principe. A l'inverse du §2, c'est ici la *forme* de l'action qui se trouve déterminée par le conflit des deux premiers principes et qui est déductible à partir de lui : cette action doit faire en sorte que moi et non-moi puissent être posés *ensemble* dans l'unité de la conscience, sans se supprimer réciproquement. En revanche, le contenu de cet acte originaire n'est pas déterminé par là : on peut déterminer ce qu'il faut faire, mais la manière dont cette conciliation doit se produire n'est pas déductible ; c'est elle qui confère au troisième principe son absoluité (le troisième principe est absolu quant au contenu). La solution du conflit passe par le concept de « limitation réciproque » : le X recherché désigne le concept de *limite* (*Schranke*) ou plus précisément le concept de « divisibilité (*Teilbarkeit*) », qui n'est pas une quantité déterminée, mais seulement « la possibilité d'être quantité en général (*Quantitätsfähigkeit überhaupt*) » (SW I, 108). Par l'action Y, « moi et non-moi sont posés comme absolument divisibles » (SW I, 109). Ici, à la différence de ce que nous avons relevé dans le §2, Fichte insiste sur le fait que cette action de divisibilité est immédiatement comprise dans l'acte d'opposition et en est inséparable : cette action ne peut *ni suivre ni*

*précéder* l'acte d'opposition, puisqu'on l'a vu, « sans elle l'action d'opposition se nie elle-même et partant est impossible » (SW I, 109). Il faut donc dire que cette action est « immédiatement comprise dans l'autre ; ces deux actions n'en font qu'une et ne sont distinguées que dans la réflexion [du philosophe] » (*ibid.*). Deux différences sont donc repérables par rapport au §2 : en premier lieu, on voit comment le troisième principe découle du conflit des deux premiers ; il n'est pas introduit de façon arbitraire par une nouvelle réflexion du sujet philosophant qui ne procède pas de la précédente, comme c'est apparemment le cas de l'exposé du second principe, dans lequel Fichte semble renoncer à un développement immanent du non-moi à partir de l'auto-position du moi. En second lieu, Fichte souligne, comme il le fait dans la lettre à Reinhold déjà citée, que ces actions ne sont en soi qu'une seule et même action ; leur séparation n'a qu'une valeur et une signification idéale : c'est le moi philosophant qui les distingue pour pouvoir les analyser. Mais en soi, il est impossible que la composition précède l'opposition (puisque'elle n'aurait alors rien à composer), tout comme il est impossible qu'elle lui succède (car sans composition, l'opposition se détruit elle-même et s'avère être un concept contradictoire, impossible).<sup>1</sup>

La conséquence la plus importante du §3, c'est *d'introduire*, par le concept de quantité ou de quantitabilité, *une division au sein même du moi* : « le moi, dans la mesure où un non-moi lui est opposé, est lui-même opposé au moi absolu. » (SW I, 110) Le §8 de *Sur le concept*, résume clairement ce point : « il faudrait considérer le moi à deux points de vue : il y a d'une part le moi *dans* lequel un non-moi est opposé, d'autre part le moi *qui* est opposé au non-moi, et qui par conséquent est lui-même posé dans le moi absolu. »<sup>2</sup> Le premier moi est le moi théorique ou représentant, l'intelligence ; le second (le moi au sein duquel moi et non-moi sont opposés aussi bien que composés) est le moi absolu. Au terme du §3, nous sommes donc en possession des trois concepts *a priori* à partir desquels l'ensemble de la déduction doit pouvoir être construite : « Seuls les concepts du moi, du non-moi et de la quantité (limites) sont absolument *a priori*. Tous les autres concepts purs doivent être déduits à partir d'eux par opposition ou par identification. »<sup>3</sup>

Moi et non-moi ont été unifiés au moyen du concept de divisibilité : l'un et l'autre sont maintenant déterminables par un prédicat (alors que le moi absolu et le non-moi absolu n'ont

---

<sup>1</sup> « L'acte originaire qu'exprime [le troisième principe], à savoir la liaison des opposés dans un troisième terme, n'est pas possible sans l'acte d'opposition ; et l'acte d'opposition n'est également pas possible sans l'acte de liaison ; autrement dit, ces deux actes sont en fait inséparablement liés et ne sont à distinguer que dans la réflexion. » (GWL, SW I, 113 ; OCPP p. 32)

<sup>2</sup> UdB, GA I, 2, 150.

<sup>3</sup> UdB, GA I, 2, 150.

aucun prédicat, et sont par conséquent absolument indéterminables) : le moi relatif du 3<sup>e</sup> principe désigne la totalité (quantitative) de sphère de la réalité, le non-moi relatif est une grandeur négative, la totalité de la sphère de la négation opposée à la première. Si nous considérons maintenant d'un point de vue formel l'acte absolu de limitation dégagé par le §3, en faisant abstraction de son contenu, de la matière qu'il produit (un moi et un non-moi divisibles), nous obtenons alors « la proposition logique que l'on a appelé jusqu'à présent le principe de raison (*Satz des Grundes*) » (SW I, 111), autrement dit le troisième grand principe de la logique formel, après ceux de l'identité et de la non-contradiction. Comme dans les deux premiers paragraphes, la déduction transcendantale a montré que ce principe de la logique n'est pas autonome, mais qu'il provient en fait d'une abstraction d'un contenu de la doctrine de la science : la logique isole la forme d'un acte que la WL considère en tant qu'acte total, connecté à son contenu. Il nous faut nous arrêter un instant sur la manière dont Fichte présente le principe de raison, car c'est de cette interprétation que va directement provenir la *méthode* propre de la doctrine de la science, qui sera mise en œuvre à partir du §4 et jusqu'à la fin de la *Grundlage*.

*L'analyse du principe de raison et la méthode de la doctrine de la science.* Le principe de raison est le principe qui fonde l'identification ou la différenciation des objets ; il est *Beziehungsgrund* ou *Unterscheidungsgrund*. Il permet d'énoncer des identités ou des différences partielles : A est *en partie* = -A, ou *en partie* ≠ -A. En partie, c'est-à-dire par un certain prédicat ; le principe de raison est donc classiquement conçu comme le fondement de la logique des propositions, autrement dit, du syllogisme scientifique. Il sert à établir que deux termes distincts, opposés, peuvent être identifiés dans un « genre » supérieur, qui leur sert de prédicat commun ; ou au contraire à montrer que deux termes considérés comme identiques peuvent être différenciés par un prédicat « spécial ». La rectitude de n'importe quel jugement synthétique suppose toujours un fondement ou une raison (*Grund*), qui est soit une raison d'identification, soit une raison de différenciation. Les exemples que Fichte présente dans le §3 témoignent à vrai dire d'une conception assez sommaire de la logique des propositions, ou de ce qu'il nomme la logique des jugements *synthétiques* et *antithétiques*. Cette logique, il la conçoit (héritage de Reinhold) comme toute entière fondée sur l'opposition « genre commun » / « différences spécifiques »<sup>1</sup>. En un mot – mais ce point est important, car ce sera

---

<sup>1</sup> Cf. les exemples donnés par Fichte dans le §3, SW I, 116 : « L'oiseau est un animal » (jugement synthétique dans lequel j'identifie le sujet sur lequel je réfléchis à un concept supérieur, plus englobant), « une plante n'est pas un animal » (jugement antithétique dans lequel je réfléchis sur la différence spécifique de la plante, la séparant ainsi de son genre commun, qui est l'organisation en général). « Deux termes opposés dans un concept quelconque, qui exprime leur raison de différence, s'accordent dans un concept *supérieur* (plus général, plus

le point de départ de la méthode – aucune antithèse n'est possible sans une synthèse ni aucune synthèse sans une antithèse (SW I, 113). Antithèse et synthèse sont organiquement inséparables, si bien qu'il est toujours possible de procéder, face à un concept donné, selon deux voies, l'une *analytique* (ou antithétique), consistant à rechercher les oppositions (ou différences spécifiques) à l'intérieur d'un terme donné comme simple (ou de deux termes préalablement posés comme identiques), l'autre *synthétique* consistant à dégager dans deux termes opposés le prédicat ou la qualité (*Merkmal*) en laquelle ils sont identiques : « l'acte qui consiste à chercher dans les termes comparés le caractère qui les *oppose*, s'appelle le procédé *antithétique*, ou, plus couramment, *analytique* (...). Le procédé *synthétique* consiste à chercher dans les termes opposés le caractère en lequel ils sont *identiques* (gleich). »<sup>1</sup>

Fichte définit la méthode synthétique de la doctrine de la science dans un important passage du §3 qu'il nous faut citer :

« La célèbre question posée par Kant au sommet de la *Critique de la raison pure* : "comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ?" a maintenant trouvé une réponse générale et satisfaisante. Avec le troisième principe, nous avons entrepris une synthèse entre le moi et le non-moi, en posant comme moyen terme la *divisibilité* des deux (...). Toutes les autres synthèses qui doivent être valables, doivent se trouver en celle-ci (*müssen in dieser liegen*) (...). Elles doivent toutes être contenues en elle (sie müssen alle in ihr enthalten sein) : et ceci nous indique du même coup précisément le chemin que nous avons à parcourir dans notre science. Il doit y avoir des synthèses, il faut donc que notre procédé tout entier soit à partir de maintenant synthétique (du moins dans la partie théorique de la doctrine de la science, car dans la partie pratique, c'est le contraire, comme on le verra au moment opportun). Chaque proposition contiendra une synthèse. Mais aucune synthèse n'est possible si elle n'est pas précédée par une antithèse, dont on fait abstraction en tant qu'elle est un acte, pour ne considérer que son produit, l'opposé. Il nous faut donc partir en chaque proposition de la mise en lumière de termes opposés, qui doivent être unifiés. Toutes les synthèses établies doivent reposer (*liegen*) dans la synthèse la plus haute – celle précisément que nous avons entreprise [au §3], et être développées à partir d'elle. Il nous faut donc dégager, dans le moi et le non-moi liés par cette synthèse suprême, et en tant qu'ils sont liés par elle, les caractères opposés qui demeurent, et les lier par une nouvelle relation qui doit être contenue dans la raison de relation suprême [celle de la divisibilité] : [notre méthode consistera donc à] *chercher dans les opposés liés par la première synthèse de nouveaux termes opposés, les lier à leur tour par un nouveau fondement de relation dérivé du premier, et poursuivre ainsi aussi*

---

englobant), que l'on appelle le concept du *genre* (*Gattungsbegriff*) : c'est-à-dire qu'une synthèse est présupposée dans laquelle les deux opposés sont contenus (*enthalten*) ; ils sont contenus en elle dans la mesure où ils sont identiques l'un à l'autre : par exemple l'or et l'argent sont contenus comme identiques dans le concept de métal, concept qui ne contient pas le concept spécifique en lequel ils s'opposent, à savoir la couleur déterminée. » (GWL, SW I, 118 ; OCPP p. 35)

<sup>1</sup> GWL, SW I, 112-113 ; OCPP p. 32.

*longtemps que nous le pourrons, jusqu'à ce que nous tombions sur des opposés qui ne se laissent pas réunir davantage, et passer par ce biais dans le domaine de la partie pratique. »<sup>1</sup>*

Ce texte important appelle plusieurs remarques. En premier lieu, ce que Fichte nomme de façon générale une *synthèse*, c'est la réunion de deux termes opposés dans un troisième où ils sont identiques : « Le moi et le non-moi, en tant qu'opposés, doivent pouvoir être posés comme identiques, sans se supprimer mutuellement. » (SW I, 107-108) ; mais cette unification (*Vereinigung*) n'a pas lieu *après-coup* : elle n'est pas un procès qui ferait suite à une contradiction réelle, car la contradiction ou l'antihèse n'est elle-même pas concevable sans une synthèse préalable ; elle n'est, rigoureusement, que l'analyse d'une synthèse originaire. En second lieu, le troisième principe établit, avec le concept de divisibilité, la *synthèse fondamentale* (*Grundsynthesis*, SW I, 123) de l'ensemble de la doctrine de la science :

« Le premier acte synthétique, la synthèse fondamentale (celle du moi et du non-moi), établit un contenu (*Gehalt*) pour toutes les synthèses possibles à venir, et à ce point de vue, nous n'avons donc besoin de rien de plus. Il faut que tout ce qui doit appartenir au domaine de la doctrine de la science puisse être développé (*entwickeln*) à partir de cette synthèse fondamentale. »<sup>2</sup>

Ici donc, la méthode déductive immanente de la doctrine de la science est clairement affirmée : toutes les synthèses qui seront établies dans la suite de la *Grundlage* sont déjà « contenues » dans la synthèse fondamentale de la divisibilité établie par le troisième principe ; il ne reste à la réflexion philosophique qu'à analyser, c'est-à-dire à *dégager* ces synthèses spécifiques contenues dans la première synthèse générale. Mais alors, la question se pose de savoir pourquoi la *Grundlage* ne s'achève pas dès le §3, étant donné que l'opposition fondamentale du moi et du non-moi a d'ores et déjà trouvé sa solution. C'est précisément ce qui permet de comprendre la citation que nous avons donnée : dans la synthèse fondamentale de la divisibilité, des opposés demeurent : il nous faut donc dégager « les caractères opposés qui demeurent, et les lier par une nouvelle relation qui doit être contenue dans la raison de relation suprême [celle de la divisibilité] » (SW I, 114-115). C'est pour cela que Fichte dit que le procédé du philosophe est analytique, en ce sens qu'il cherche à dégager les oppositions qui sont contenues dans une synthèse donnée ; en revanche, le procédé originaire de la raison, du Moi, est synthétique, c'est-à-dire qu'il unifie organiquement ce que la réflexion analytique du

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 114-115 ; OCPP p. 33 (nous soulignons la dernière phrase).

<sup>2</sup> GWL, SW I, 123 ; OCPP p. 39.



moi philosophant a besoin de séparer.<sup>1</sup> La « méthode synthétique », c'est donc la méthode de la raison elle-même, du moi pur, mais la méthode du philosophe est *l'analyse* d'une synthèse donnée qui permet le dévoilement d'une synthèse supérieure. La méthode de la partie théorique de la *Grundlage* (§4) va donc consister à dégager dans la synthèse fondamentale de la divisibilité ce qui demeure incomposé par elle, afin de dégager un *Beziehungsgrund* plus spécifique que celui de la divisibilité, et apte à concilier cette opposition : et cette opération d'analyse doit se répéter jusqu'à ce que l'on parvienne à une opposition absolue, à « des opposés qui ne se laissent pas réunir davantage », ce qui fondera la nécessité du passage vers la partie pratique. Or cette découverte d'une opposition absolue (absolue au point de vue théorique seulement) est en effet le dernier résultat de la partie théorique, comme Fichte le souligne à la fin du §4 :

« Nous voyons que c'est précisément cet état, qui menaçait d'anéantir la possibilité d'une théorie du savoir humain, qui constitue maintenant l'unique condition sous laquelle une telle théorie peut être établie. Nous ne voyions pas comment il était possible d'unifier jamais des opposés absolus ; nous voyons à présent qu'une explication des faits de notre esprit ne serait en général pas du tout possible sans des opposés absolus ; en effet, le pouvoir sur lequel reposent tous ces faits, l'imagination productive, ne serait pas du tout possible si des opposés absolus, pleinement incomposables et incommensurables, ne se présentaient pas au pouvoir de saisie du moi. (...) C'est précisément de l'opposition absolue que découle le mécanisme tout entier de l'esprit humain, et ce mécanisme en sa totalité ne peut être expliqué autrement que par le moyen d'une opposition absolue. »<sup>2</sup>

Ce texte indique de façon précise l'horizon vers lequel tend la partie théorique de la *Grundlage*. Le « pouvoir de représentation », la faculté théorique ou encore « l'intelligence » repose tout entier sur une opposition qu'il ne peut pas surmonter et qu'il ne doit pas dépasser, sauf à s'anéantir lui-même ; la tâche du §4 est de dégager cette opposition à l'intérieur de la synthèse fondamentale de la divisibilité, afin de marquer les bornes du pouvoir théorique : c'est la découverte de ces limites qui obligera le moi philosophant à postuler un pouvoir pratique sans lequel le pouvoir théorique s'avère contradictoire : ce sera la déduction *apagogique* du concept de l'effort, qui constitue le premier moment du §5. Mais puisqu'une telle déduction part d'une opposition entre le moi et le non-moi, ou plutôt entre l'activité infinie du moi et le *choc*, indéductible au point de vue théorique, qui contraint cette activité à se réfléchir et à se finitiser, une autre déduction de l'effort, partant directement de la seule considération du moi absolu, sera nécessaire pour prouver comment le moi absolu doit de lui-

---

<sup>1</sup> « Seul le procédé du philosophe en relation au « premier principe est *analytique*, le procédé et l'agir du Moi qui est l'objet posé au commencement de sa recherche sont quant à eux *synthétiques*. » (*Vergleichung...*, SW II, 444, note).

<sup>2</sup> GWL §4, SW I, 226 ; OCPP p. 107.

même susciter ce conflit fondamental qui est celui du pouvoir théorique : ce sera la déduction *génétique* du concept de l'effort, second moment du §5, dans lequel la genèse du théorique à partir du pouvoir pratique pourra être élucidée. Avant d'y parvenir, il nous faut reconstituer dans ses grands traits le cheminement du §4 de la *Grundlage* et délimiter plus précisément la signification du concept du choc (*Anstoß*) par lequel il s'achève.

## Chapitre III : Fondation et limites du savoir théorique (*Grundlage*, §4)

### §28 – *Le point de départ de la partie théorique*

*Le caractère hypothétique de la recherche dans le §4.* La tâche du §4 est « de chercher si, et selon quelles déterminations, la proposition, établie de façon *problématique*, "le moi se pose comme déterminé par le non-moi", est *pensable* » (SW I, 219 ; OCPP p. 103). Il est important de souligner que cette tâche (comprendre comment le moi peut se poser comme limité, passif, déterminé par un non-moi) n'est d'abord que « problématique » : au commencement du §4, la proposition théorique est seulement un « postulat » (SW I, 217 ; OCPP p. 102), c'est-à-dire qu'on ne peut pas savoir avant la recherche si cette proposition est vraie, si elle possède une validité objective, autrement dit, on ne peut pas savoir au début du §4 s'il existe un fait originaire de la raison qui lui correspond et lui confère un contenu objectif (cf. SW I, 219 ; OCPP p. 103). Tout le problème de la partie théorique sera donc de savoir *si*, et à *quelles conditions*, « le postulat qu'il doit y avoir une représentation » (SW I, 217-218) est pensable, autrement dit de comprendre comment la conscience théorique, la conscience de l'être objectif ou naturel (sensible), est possible.

*L'indétermination du troisième principe.* Cette « proposition principale » dont part<sup>1</sup> le §4 et qu'il se consacre tout entier à élucider, est tirée du résultat atteint au §3, dans le troisième principe, car le troisième principe s'avère *insuffisant* en tant que tel, c'est-à-dire trop indéterminé, pour résoudre *concrètement* la contradiction du moi absolu et du non-moi absolu. En effet, si la synthèse de la divisibilité établie au §3 était une synthèse concrète, déterminée, la *Grundlage* pourrait s'arrêter avec ce même §3. Or en réalité, le troisième principe fournit seulement le principe qui permet de penser *de façon générale*, c'est-à-dire abstraite, une synthèse du moi et du non-moi, à savoir le concept de divisibilité ; mais il ne permet pas de rendre compte de l'existence d'une synthèse *effective*, c'est-à-dire déterminée, des deux termes. C'est pourquoi le problème du contact et de l'influence (*Einwirkung*) réciproques du moi et du non-moi, loin d'être résolu par le troisième principe, demeure, tout au long de la partie théorique, le problème central :

« Le problème véritable, le problème suprême [de la partie théorique], qui contient en lui tous les autres, est le suivant : comment le moi peut-il exercer une influence (*einwirken*)

---

<sup>1</sup> « (...) der Hauptsatz von welchem wir ausgingen » (SW I, 145).

sur le non-moi, ou comment le non-moi peut-il exercer immédiatement une influence sur le moi, étant donné qu'ils doivent être absolument opposés l'un à l'autre ? »<sup>1</sup>

Il faut en effet se souvenir que le troisième principe déduit un acte dont le produit est le concept de la divisibilité (*Teilbarkeit*). Or la divisibilité est une « possibilité d'être quantité et absolument pas une quantité déterminée » (SW I, 108). Il ne faut donc pas confondre divisibilité et quantité. En d'autres termes, ce que le §3 rend possible, c'est la coexistence de deux totalités séparées par une « borne » (le moi comme totalité quantitative de la réalité, le non-moi comme totalité quantitative de la négation). Mais *cette coexistence n'implique encore nul commerce*, c'est-à-dire nulle détermination réciproque effective du moi et du non-moi. La divisibilité n'explique donc pas la possibilité d'une relation effective et déterminée entre les deux opposés, ce pourquoi le §3 ne peut pas être considéré comme la solution réelle de la contradiction instaurée par le §2 entre le moi et le non-moi. En un mot, on peut dire qu'au terme du §3, le moi et le non-moi peuvent, grâce au troisième principe, être pensés comme « totalité absolue de la réalité » (moi) et « totalité absolue de la négation » (non-moi) (SW I, 129 et 110), mais ces deux totalités demeurent séparées et s'ignorent encore superbement. Il n'y aura de relation effective entre le moi et le non-moi que si les deux totalités se désagrègent et pour ainsi dire se mêlent, autrement dit entrent en détermination réciproque : perdant une partie de sa réalité, le moi sera alors contraint de la poser et de la reconnaître dans le non-moi. Il importe donc de bien souligner que, contrairement à une erreur que l'on commet souvent, le moi et le non-moi ne sont pas *mis en relation* par le 3<sup>e</sup> principe. La preuve en est que la catégorie de la *relation* n'est pas déduite dans le §3, mais seulement au point B du §4 (SW I, 131). En vérité, il faudrait même dire que tout le travail §4 est de rendre compte de la « possibilité réelle » (pour employer une expression kantienne) de cette relation du moi et du non-moi.

Certes, Fichte écrit au §3 qu'« une partie de la réalité, à savoir celle qui est attribuée au non-moi, est supprimée dans le moi » (SW I, 109). Mais le bas de la même page permet de comprendre que ce partage de la réalité ne se fait pas entre le moi et le non-moi divisibles, mais qu'il concerne le rapport entre le moi absolu d'une part, et la relation moi limité/non-moi limitant d'autre part (« vermittelt dieses Begriffs ist im Bewusstsein *alle* Realität », SW I, 109). Le moi opposé au non-moi est donc bien dans le §3 la « totalité absolue de la réalité », tandis que le non-moi est « totalité absolue de la négation » (SW I, 129). Ce n'est qu'au point de vue du moi absolu pris comme « substance divisible » (*ibid.*) que l'on peut dire que le non-

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 143 ; OCPP p. 53.

moi possède une réalité supprimée dans le moi. Autrement dit, ce qui est supprimé par le concept de la divisibilité, c'est le fait que le moi ne puisse pas avoir de prédicat : « Le moi absolu du premier principe n'est pas *quelque chose* (etwas) ; il n'a pas de prédicat et ne peut en avoir aucun » (SW I, 109-110). Le moi divisible opposé au non-moi divisible du §3, lui, peut avoir un prédicat : en effet, il *n'est pas* ce qu'est le non-moi. En ce sens, on peut donc dire que la réalité absolue et sans opposition du moi du §1 a été dépassée. Mais il n'en reste pas moins qu'au terme du §3, le non-moi n'a encore aucune réalité *positive* (cf. §4, point B) ; il est seulement tout ce que le moi n'est pas.

*Le passage du troisième principe à la proposition théorique.* La méthode synthétique consiste à rechercher des opposés qui « doivent être reliés, aussi longtemps qu'il reste quelque chose d'opposé » (SW I, 115). L'hypothèse de départ du §4 est donc, on l'a vu, qu'il reste des oppositions au sein même de la « synthèse fondamentale » fournie par le troisième principe. C'est ce qui explique que cette synthèse puisse donner un contenu pour toutes les synthèses à établir de la partie théorique : « A partir de cette synthèse fondamentale doit pouvoir se développer tout ce qui doit appartenir au domaine de la doctrine de la science » (SW I, 123 et 115). Autrement dit, le philosophe fait l'hypothèse (qui sera levée si elle est confirmée par les faits) que dans les concepts unifiés par la synthèse fondamentale se trouvent d'autres concepts synthétiques encore inconnus : « notre tâche est de les trouver » (SW I, 123). D'où l'écart que nous avons relevé plus haut entre la démarche analytique du philosophe, qui analyse un concept synthétique inconnu (SW I, 124 et 128) en dégageant (*aufsuchen*, SW I, 123) de nouveaux termes opposés à l'intérieur de la synthèse de départ, et la démarche du moi observé, qui avance synthétiquement en composant ces termes opposés. Le moi philosopant procède donc à une analyse de concepts synthétiques qui lui sont encore inconnus : il dégage, dans une synthèse donnée, une antithèse que le moi observé résout de son côté par un acte synthétique qui apparaît comme nécessaire à sa propre auto-position, indépendamment de la conscience du moi philosopant.

La question qui se pose est donc de savoir s'il reste des opposés dans la synthèse de la divisibilité, et si oui, de les identifier. C'est par cette question que débute le §4. Or il est évident que la synthèse de la divisibilité n'explique pas comment le moi peut *à la fois* se poser comme *déterminant* le non-moi et comme *déterminé* par lui. Dans le point A du §4, Fichte va séparer les deux aspects de cette proposition pour les considérer chacune à part. La première (« le moi se pose comme déterminé par le non-moi ») donne la proposition fondamentale de la théorie, la seconde (« le moi se pose comme déterminant le non-moi ») la proposition

fondamentale de la pratique. Mais alors se pose la question de savoir pourquoi il faut commencer par l'examen de la proposition qui fonde la partie théorique, plutôt que par la proposition pratique ? Pourquoi ne pas commencer plutôt par se demander comment le moi peut se poser comme *déterminant* le non-moi ? Fichte répond à cette question dans le point A du §4 (SW I, 125-127).

*Pourquoi faut-il commencer par la partie théorique ? (SW I, 125-127)* Au contraire de la proposition pratique, Fichte affirme que la proposition *le moi se pose comme déterminé par le non-moi*, qui fonde la partie théorique, est d'emblée « utilisable » (I, 126), ce qui n'est pas le cas de la partie pratique. Pour justifier ce report méthodique de la partie pratique, Fichte donne l'explication suivante : « jusqu'à maintenant le non-moi n'est rien, il ne possède aucune réalité, et l'on ne conçoit pas comment le moi pourrait supprimer dans le non-moi une réalité que celui-ci ne possède pas du tout, ni comment le non-moi pourrait être limité, puisqu'il n'est *rien* » (SW I, 125). Cette justification pose deux problèmes. Le premier, c'est que cela semble contredire certaines déclarations du §3, puisque celui-ci permettait notamment de montrer que « maintenant, grâce au concept établi [celui de la divisibilité], moi et non-moi sont *quelque chose (etwas)* ». Opposé au moi limitable, le non-moi est en effet une « grandeur négative » (I, 109-110). Comment comprendre ce passage ? Ce qui est fondé par le troisième principe, c'est en fait une « réalité *relative* » du non-moi (I, 133). Le non-moi du §3 est bien quelque chose, à savoir « ce que le moi n'est pas » ; mais il est seulement déterminé comme ce que le moi n'est pas (il est la négation - §2 - et la totalité de la négation - §3). Or on l'a vu, c'est là le concept d'une divisibilité « c'est-à-dire de la *possibilité* d'être quantité, et non pas le concept d'une quantité déterminée » (I, 108-109). Mais la question que soulève le §4 est différente : il s'agit de savoir si et comment le non-moi peut posséder une réalité propre, *positive*, et non plus seulement une réalité *relative*. Or puisque la réalité positive se définit par l'activité (« toute réalité est active et tout ce qui est actif est réalité. L'activité est réalité positive, absolue » SW I, 133-134), la question est de savoir comment le non-moi peut être *actif*, comment il peut posséder une quantité déterminée d'activité. Et c'est ce point qui n'est pas encore pensé au niveau du §3. Au §3 « le non-moi a été posé comme un *quantum* ; or tout quantum est *quelque chose*, par conséquent aussi *réalité* ». Mais comme le non-moi est négation, cette réalité n'est qu'une « grandeur négative » (I, 133) ou encore « la totalité absolue de la négation » (I, 129). Et c'est pourquoi « il n'y a pas du tout de réalité » dans le non-moi du §3, « seule la pure négation y est posée » (I, 132).

La seconde difficulté est que si l'on admet que « jusqu'à maintenant le non-moi n'est rien » (I, 125), on ne voit pas pourquoi la proposition *le moi se pose comme limité par le non-moi* serait plus compréhensible ou plus « utilisable » que la proposition *le moi se pose comme limitant le non-moi*. Si le non-moi n'est rien, il ne semble pas plus compréhensible que le moi soit limité par lui qu'il ne le limite. On ne voit pas pourquoi on pourrait mieux commencer par la proposition théorique que par la proposition pratique. En réalité, il faut comprendre que *la proposition théorique ne suppose pas d'emblée que le non-moi possède une réalité positive*. Sa tâche est au contraire hypothétique : elle est de comprendre *si* et *comment* une telle réalité *peut* lui être attribuée. La proposition théorique est admise de façon seulement « problématique » au début du §4. Ce n'est qu'à la *fin* de la partie théorique qu'elle apparaîtra comme *vraie* (SW I, 126), qu'elle deviendra « apodictique » (SW I, 218-219). La « tâche » du §4 consiste donc à

« rechercher si, et avec quelles déterminations, la proposition *le moi se pose comme déterminé par le non-moi*, instituée de façon problématique, est pensable »<sup>1</sup>

On a vu que Fichte caractérise plusieurs fois la proposition de la partie théorique de « postulat » (SW I, 218). Le postulat, en l'occurrence c'est « qu'il doit y avoir une représentation » et ce postulat « est contenu dans la proposition *le moi se pose comme déterminé par le non-moi* » (I, 217-218). Mais le terme de postulat doit être pris au sens précis que lui donne Kant dans la *Méthodologie* de la première *Critique*, et ne pas être confondu avec l'axiome. Dire que la proposition de la partie théorique est un postulat signifie que cette proposition doit être vraie *si* on ne veut pas rendre le troisième principe, et par lui les deux premiers, contradictoires (cf. SW I, 219, point 5).

Ceci permet de comprendre pourquoi la *Grundlage* fait précéder, dans l'ordre de l'exposition, la partie pratique par la partie théorique, bien qu'en réalité « ce ne soit pas la faculté théorique qui rende possible la faculté pratique » mais l'inverse (SW I, 126, cf. également SW I, 264) : dans l'ordre de la construction philosophique le théorique précède le pratique, car il faut d'abord, pour pouvoir poser la question du dépassement ou de la suppression pratique du non-moi (concept de l'effort), comprendre comment le moi peut attribuer une réalité objective au non-moi. En effet, si le moi ne se sent pas limité, ne se pose

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 219 ; OCPP p. 103. Cf. également le début du *Grundriss*, SW I, 331 : « Dans l'exposé de la *Grundlage*, nous sommes partis de la proposition suivante pour fonder une doctrine de la science *théorique* : "le moi se pose comme déterminé par le non-moi". Nous avons recherché comment et en quelle façon il était possible de penser ce qui correspondait à cette proposition comme existant originairement dans l'être raisonnable. Après avoir écarté tout ce qui se révélait impossible ou contradictoire, nous avons découvert l'unique possibilité recherchée. » (*Précis...*, SW I, 331 ; OCPP p. 183)

pas d'abord comme fini, entravé, la question du dépassement pratique des limites (effort) n'aurait aucun sens. Ce qui explique le mot de Fichte selon lequel « la pensabilité (*Denkbarkeit*) du principe pratique se fonde sur celle du principe théorique » (SW I, 126) : il faut d'abord établir que le non-moi possède une réalité pour envisager la possibilité d'une action libre sur lui.

*Le sens de la méthode synthétique dans le §4 et les limites du savoir théorique.* Tout au long du §4, le sujet philosopant va progressivement découvrir que les différentes synthèses mises en place ne suppriment pas l'opposition absolue du moi et du non-moi mais ne font que la *déplacer* ou la repousser plus loin. La WL

« progresse toujours en introduisant des moyens termes entre les opposés, mais par là, la contradiction n'est pas pleinement résolue, mais seulement déplacée plus loin (*weiter hinausgesetzt*). »<sup>1</sup>

En effet, pour résoudre une contradiction, « il a fallu admettre de nouveaux termes extrêmes, qui sont à leur tour opposés et qui doivent de nouveau être composés » (*ibid.*, SW I, 143). Ainsi, dans toute synthèse, « au milieu tout est correctement unifié et relié, mais ce n'est pas le cas des deux termes extrêmes » (SW I, 143), qui demeurent opposés et qu'il faut réunir au moyen d'une nouvelle synthèse. Le début du §4 précise ainsi le chemin à suivre : il faut trouver dans les concepts unis par la synthèse fondamentale de la divisibilité d'autres concepts qui n'ont pas encore été établis et qui demeurent opposés. La question est donc : « quelles sont les qualités (*Merkmale*) opposées [appartenant] aux concepts établis » (ceux de moi et de non-moi en détermination réciproque) ?

*Les premières synthèses du §4 (points B à E ; SW I, 127-148 ; OCPP p. 42-56).* La « difficulté principale » (*Hauptschwierigkeit* – I, 131) que le §4 tente de résoudre, est formulée plusieurs fois au cours du paragraphe. De quoi s'agit-il ? La partie théorique découvre dans la détermination réciproque la règle suprême qui régit le fonctionnement de la conscience théorique (c'est-à-dire la représentation). La « détermination réciproque » (*Wechselbestimmung*) ou « relation » (*Relation*) est la première synthèse dégagée par le §4 (SW I, 131). Au moment de passer à la déduction de l'activité indépendante, Fichte remarque que le concept de détermination réciproque « est *ce qui domine dans notre recherche actuelle* » (SW I, 149, nous soulignons). Mais cette détermination réciproque elle-même (c'est-à-dire la relation activité/passivité, idéal/réel, substantialité/causalité, activité du

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 143 ; OCPP p. 53.



moi/activité du non-moi), *sur quoi repose-t-elle ?* Elle ne peut pas être considérée comme quelque chose d'absolu, *car dans le moi absolu il n'y a pas de détermination réciproque*. Cette relation devrait être fondée, puisqu'elle ne se trouve pas dans le premier principe. Or cette explication, cette fondation de la détermination réciproque, n'est pas possible dans les limites du savoir théorique :

« Il s'ensuit qu'il n'est en général pas possible de répondre à la question : Quel est le fondement de la passivité dans le moi ? – et surtout pas en présupposant une activité du non-moi comme chose en soi, car il n'y a pas de passivité pure et simple dans le moi. Il reste toutefois une autre question : *Quel est le fondement de toute la relation (Wechsel) exposée précédemment ?* Car il n'est pas permis de dire que cette relation est posée absolument et sans aucun fondement, et que le jugement qui la pose comme existante est un jugement théorique. En effet, seul le moi est absolument posé ; *or dans le simple moi ne se trouve aucune relation de ce genre*. Mais il est tout aussi clair qu'*un tel fondement est inconcevable dans la doctrine de la science théorique*, car il n'est pas compris dans le principe de celle-ci : "le moi se pose comme déterminé par le non-moi", mais au contraire présupposé par ce principe. Si donc un tel fondement devait être indiqué, il faudrait nécessairement qu'il se trouve hors des limites de la doctrine de la science théorique. »<sup>1</sup>

Ainsi, une même question revient sans cesse hanter le §4 : pourquoi y a-t-il une détermination réciproque ? Pourquoi le moi et le non-moi sont-ils en relation, c'est-à-dire pourquoi le moi est-il passif, limité, et non pas absolu, comme cela est pourtant exigé par son concept (§1) ? Ce problème est à la fois le problème central de la partie théorique et en même temps, il se découvre au cours du §4 qu'il ne peut pas être résolu dans le cadre de la proposition théorique : la conscience théorique suppose l'existence d'une limitation originaire dont elle ne peut pas rendre compte, et qui prend à la fin du §4 la forme d'un « choc incompréhensible » (*Précis....*, SW I, 331). Citons les passages les plus remarquables du §4 concernant ce problème qui va servir de pivot pour comprendre le passage à la partie pratique de la *Grundlage* :

– « (...) la question de savoir comment le moi peut poser de la négation en soi ou de la réalité dans le non-moi n'est pas encore résolue ; et rien n'a été véritablement résolu, s'il n'y a pas de réponse à cette question. » (SW I, 130 – synthèse de la détermination réciproque)

– « Si nous posons la totalité absolue de la réalité comme divisible, c'est-à-dire comme une totalité telle qu'elle peut être augmentée ou diminuée (*le droit de faire cela n'a pas encore été déduit*)... » (SW I, 132, synthèse de la causalité).

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 177 ; OCPP p. 76 (nous soulignons).

– « *Comment parvenons-nous à ôter des parties de réalité du moi ?* Telle est la question qui n'a pas encore été abordée. En vertu de la loi de détermination réciproque, la réflexion pose bien sûr la réalité supprimée dans un terme dans son opposé et inversement ; si toutefois elle a commencé à supprimer de la réalité dans un terme quelconque. Mais qu'est-ce donc qui l'autorise ou la contraint à admettre en général une détermination réciproque ? » (SW I, 132-133, synthèse de la causalité)

– « Tout prédicat possible du moi indique une limitation de celui-ci. Le sujet : moi, est l'absolument actif ou étant. Par le prédicat (ainsi par exemple : je me représente, je m'efforce vers, etc.), cette activité est incluse dans une sphère limitée. (*Comment et par quelle voie ceci s'opère n'est pas encore ici en question.*) » (SW I, 141 – synthèse de la substantialité, cf. aussi SW I, 142)

– « *Remarque.* Ce qui n'a pas été l'objet d'une recherche et qui demeure tout à fait obscur, c'est d'une part l'action du moi par laquelle il se distingue lui-même en substance et accident et se compare à lui-même, d'autre part ce qui conduit le moi à entreprendre cette action ; autant qu'on peut le conjecturer d'après la première synthèse, ce quelque chose devrait être une action (*Wirkung*) du non-moi. » (SW I, 143 – synthèse de la substantialité)

– « Le problème (*Aufgabe*) véritable et suprême, qui comprend en lui tous les autres problèmes, est le suivant : comment le moi peut-il agir (*einwirken*) immédiatement sur le non-moi, ou le non-moi sur le moi, puisqu'ils doivent être entièrement opposés l'un à l'autre ? » (SW I, 143)

– « *Si* le moi pose un degré plus petit d'activité en soi, il pose certes par là une passivité en soi et une activité dans le non-moi. Mais le moi n'a pas le pouvoir de poser absolument un degré moindre d'activité en soi ; car en vertu du concept de substantialité, il pose toute activité en soi et il ne pose en soi rien d'autre que l'activité. » (SW I, 146)

– « (...) la question de savoir *pourquoi en général* une passivité doit être posée et pourquoi on ne peut pas s'en tenir à l'activité appartenant à l'un des termes, c'est-à-dire pourquoi en général une détermination réciproque doit survenir, n'a pas encore par là trouvé une réponse. » (SW I, 151)

– « L'activité limitée existe, *cela est présupposé*, et on ne pose pas la question de savoir comment en soi son existence est possible ; on se demande seulement comment cette activité peut entrer en relation avec l' [activité] illimitée. » (SW I, 164)

## §29 – Causalité et substantialité : la synthèse du fini et de l'infini

Le problème traité dans le §4 est donc le problème de la connaissance, de la conscience théorique, ou comme le dit Fichte, de la *représentation*<sup>1</sup>. La représentation exprime en effet une *rencontre* du moi et du non-moi ; or dès qu'on y réfléchit, cette rencontre paraît incompréhensible, contradictoire : il faudrait que dans le même temps, le moi soit posé et déterminé par le non-moi et qu'il soit posé et déterminé par soi. C'est ce que résume la proposition fondamentale de la partie théorique : « Le moi se pose comme déterminé par le non-moi ». On ne comprend donc toujours pas, au terme des premières synthèses du §4, comment le moi peut à la fois *se poser* comme déterminé et *être* déterminé par un non-moi :

« Les deux synthèses [de la causalité et de la substantialité], utilisées séparément, n'expliquent donc pas ce qu'elles doivent expliquer, et la contradiction relevée précédemment demeure : si le moi se pose comme déterminé, il n'est pas déterminé par le non-moi ; s'il est déterminé par le non-moi, il ne se pose pas comme déterminé. » (SW I, 148)

*Synthèses de la causalité et de la substantialité.* « Le rapport de causalité consiste, au moyen de la limitation de l'activité dans l'un des termes (ou au moyen d'une quantité de passivité en lui), en la position dans le terme opposé d'une quantité identique d'activité à celle qui est supprimée, suivant la loi de détermination réciproque. » (§5, SW I, 250). Pour que le non-moi détermine le moi, il faut qu'il soit quelque chose, qu'il ait de la réalité. La question est donc : comment le non-moi peut-il avoir de la réalité, étant donné que toute réalité est posée dans le moi par le moi ? La réponse qu'apporte le concept de causalité est que le non-moi possède la réalité que le moi a perdue : « Le non-moi n'a de réalité pour le moi que dans la mesure où le moi est affecté. » (SW I, 135). Cette synthèse explique la *réalité* de la limitation du moi. Mais elle explique cette réalité *en présupposant l'existence d'une détermination du moi*. Si le moi est limité, où faut-il, en vertu du concept de détermination réciproque, placer l'activité ? L'activité doit être attribuée au non-moi, à proportion de la passivité du moi. Le concept de substantialité procède d'une autre interrogation. Partant toujours de la limitation du moi, on se demande cette fois comment je peux *prendre conscience* de cette limitation. Si c'est un *moi* qui est déterminé, alors il faut qu'il *se pose*

---

<sup>1</sup> « (...) l'explication de la représentation, c'est-à-dire la philosophie spéculative toute entière (...) », ne peut suivre que deux voies (idéaliste ou dogmatique) qui se présupposent mutuellement et mènent, *dans le champ théorique*, à une insoluble contradiction. » (SW I, 155-156 ; OCPP p. 61-62)

comme déterminé : qu'est-ce que cela implique ? Ici, la question est : que faut-il pour que la limitation du moi soit *idéale* (et pas seulement réelle), autrement dit, quel acte le moi doit-il accomplir pour prendre conscience de sa limitation ? Le concept de substantialité désigne « le pouvoir de poser arbitrairement en soi un *quantum* amoindri de réalité, absolument et indépendamment de toute influence (*Einwirkung*) du non-moi » (SW I, 147). Mais précise Fichte, cette hypothèse est celle de « l'idéalisme transcendant » et elle « contredit le principe premier absolu » de la doctrine de la science (*ibid.*).

*L'activité indépendante* (SW I, 148-151). C'est à partir de l'aporie mentionnée plus haut que va se faire la déduction de ce que Fichte appelle « l'activité indépendante ». En effet, on a appliqué la méthode décrite à la fin du §3 (SW I, 114-115) : « En toute proposition il nous faut donc partir de l'exposition d'une opposition, dont les termes doivent être composés. » Il fallait dégager de nouveaux termes opposés dans les termes liés par la première synthèse, pour les composer à leur tour, et poursuivre ainsi jusqu'à tomber sur des termes impossibles. Or ici, après avoir effectué des synthèses (causalité et substantialité), on se heurte de nouveau à la même contradiction : soit le moi *se pose* comme déterminé, mais on ne comprend alors plus comment il peut *réellement* se trouver comme déterminé, soit il est réellement déterminé par un non-moi étranger, mais on n'explique alors pas comment il peut avoir conscience d'être déterminé ; cette antinomie est celle de l'idéalisme et du réalisme.

Or demande Fichte, qu'est-ce qui est contradictoire au fond ? C'est d'accorder une extension *absolue* au principe de détermination réciproque. Le raisonnement de Fichte dans ce passage (SW I, 148 ; OCPP p. 56-57) peut paraître à première vue sophistique, mais il s'agit en fait toujours du même procédé décrit au §3 : montrer qu'il existe une contradiction dans le résultat obtenu, puis la résoudre. On constate qu'il ne peut pas y avoir A (causalité) sans B (substantialité), ni B sans A. Par conséquent, remarque Fichte, *ni l'un ni l'autre ne peuvent être posés*. Si on en reste là, aucun des deux ne peut être posé. Or cela est impossible, il faut qu'ils soient posés, puisqu'ils sont contenus dans la synthèse suprême du moi et du non-moi, qui garantit l'unité de la conscience. Il faut donc que cette détermination réciproque soit elle-même limitée, déterminée : elle est valable en partie, mais en partie, elle n'est pas valable. « Ce que l'on refuse ce n'est pas la règle de détermination réciproque en général et comme telle, mais bien son application au cas présent. » (SW I, 148)<sup>1</sup> La détermination réciproque doit donc être *limitée par une activité extérieure à elle* : c'est ce que Fichte appelle

---

<sup>1</sup> Cf. OCPP p. 106, point 10 (I, 224-225): « Dès que l'un se présente, l'autre est nié (...), ce premier terme ne peut [donc] même pas se présenter ».

une « activité indépendante ». Cette activité indépendante est « postulée afin de pouvoir résoudre la contradiction apparue [avec la détermination réciproque] » (SW I, 150)

Il faut donc concilier (synthétiser) les deux : la proposition qui pose la détermination réciproque, et celle qui pose une activité indépendante.<sup>1</sup> La proposition de détermination réciproque ne doit être « valable qu'en partie : en d'autres termes elle doit être déterminée elle-même, sa valeur doit être limitée par une règle à une certaine sphère. Ou, pour nous exprimer d'une autre façon, l'activité indépendante du moi et du non-moi ne doit être indépendante qu'*en un certain sens*. » (SW I, 149) Il doit donc y avoir une activité du moi qui ne dépend pas d'une passivité dans le non-moi, et de même une activité du non-moi indépendante d'une passivité dans le moi. Mais cette activité ne peut être indépendante qu'en partie, qu'en un certain sens. Il faut donc composer la relation réciproque acte/passivité avec l'activité indépendante.

*1<sup>er</sup> moment : activité indépendante selon la matière.* Une activité indépendante est posée et déterminée à partir de la relation (SW I, 151-159). C'est l'activité qui fonde la *matière* de la relation (activité indépendante matérielle).

Deux activités indépendantes sont déduites dans ce premier moment : une activité indépendante du non-moi comme raison réelle (qualitative) de la relation de causalité ; une activité indépendante du moi, qui n'est ni l'activité absolue d'auto-position du moi, ni l'activité diminuée du moi, mais ce qui permet de passer de l'un à l'autre : l'acte (spontané, absolu) de poser cette activité diminuée, l'activité objective en tant que spontanée (auto-limitation).

L'activité indépendante doit nous faire comprendre pourquoi il y a une détermination réciproque (« pourquoi, en général, une détermination réciproque doit-elle s'opérer ? – SW I, 151). La raison de relation du rapport passivité/activité (dans la causalité aussi bien que dans la substantialité) est la quantité (cf. §3 – c'est la sphère de la détermination ou limitation en général, qui est plus étendue que celle de la détermination réciproque). Dans la causalité, le fondement qui permet de passer de la passivité du moi à l'activité d'un non-moi, est la quantité. La quantité, écrit Fichte, est la raison de relation *idéale* des deux termes. C'est-à-dire qu'une fois un terme posé, elle permet de *connaître* l'autre, de le poser comme cause et d'en avoir conscience. Le second terme doit être tel, qu'additionné au premier la totalité de réalité de départ soit rétablie.

---

<sup>1</sup> C'est l'objet des pages suivantes de la *Grundlage* : SW I, 151-171 ; OCPP p. 59-72.

Mais on peut encore demander quel est le fondement ou la raison de cette quantité déterminée entre moi et non-moi. On répond à cette question par le principe de raison (et non plus par celui de détermination réciproque) :

– Pour la *causalité*, « la raison de la diminution se trouve dans le non-moi » (I, 154). En effet, si la question est pourquoi il y a dans le moi une passivité qualitative, il faut une raison réelle, et cette raison réelle ne peut être posée que dans le non-moi. Il y a donc une activité indépendante du non-moi<sup>1</sup>, mais cette activité est tout de même déterminée par la relation : l'activité indépendante du non-moi « est posée pour fonder une passivité posée dans le moi ». La chose en soi n'existe donc « que dans la mesure où est posée dans le moi au moins la possibilité d'une passivité » (I, 157).

– Pour la *substantialité*, la raison de relation entre activité totale et activité limitée est justement l'activité (cela a été dégagé précédemment). Au point de vue de la substantialité, on considère en effet que « la passivité en soi et comme *qualité* n'est rien d'autre qu'activité, qui doit être, en quantité, une activité moindre que la totalité » (I, 158).

A cet endroit (OCP p. 63, avant dernier alinéa ; SW I, 158 « Aber auch... »), Fichte pose une question dont le sens n'est pas évident : puisque la substantialité attribue une activité limitée au moi, et qu'une activité limitée est également attribuée au non-moi, « comment distinguer encore dans ces conditions le moi et le non-moi ? En effet la raison de différence du moi et du non-moi, d'après laquelle le premier devrait être actif et le second passif, s'efface (le lecteur est prié de ne pas négliger ce point). »

En fait (ainsi que l'explique l'alinéa suivant), le raisonnement est le suivant. Selon la substantialité, le moi se pose comme déterminé, et à partir de cette détermination ou passivité, l'activité du non-moi est déterminée. Mais pour que le moi puisse se poser comme *limité*, il faut qu'il puisse comparer son activité amoindrie à l'activité totale. Il faut en d'autres termes que cette activité diminuée « soit une activité du moi, de ce même moi en lequel la totalité absolue est posée. » (SW I, 158 bas). L'activité limitée du moi doit être nettement distinguée de l'activité limitée du non-moi.

En d'autres termes, si la relation de substantialité consiste en ce que la passivité du moi est posée au moyen de l'activité du moi (cf. SW I, 142, d.) – et qu'à partir de cette passivité du moi, l'activité du non-moi est posée –, il faut qu'une activité indépendante

---

<sup>1</sup> L'activité indépendante de la matière est « une activité indépendante du non-moi, au moyen de laquelle le premier terme dont partait la relation – une passivité dans le moi – était rendu possible » (I, 171).

garantisse que cette limitation de l'activité est bien le fait du moi. Or puisque le seul caractère propre du moi est l'auto-position absolue, « cette activité diminuée devrait par conséquent être absolue. » (SW I, 159). L'activité du moi est donc considérée à deux points de vue : en tant que prise dans la relation, et en tant qu'indépendante : « l'acte en lui-même est opéré avec une spontanéité absolue. Mais pour autant que cet acte doit être rapporté à un objet, il est limité (...) » (SW I, 159).

Les deux activités indépendantes dégagées sont donc : une activité du non-moi comme chose en soi (qui fonde la passivité *réelle* du moi) ; une activité d'auto-limitation absolue du moi (qui fonde la passivité *idéelle* du moi, en répondant à la question : comment le moi peut-il *se poser* comme limité, s'approprier son activité amoindrie ?).

On voit donc d'une part que dans les deux cas, c'est la passivité (réelle ou idéelle) du moi qu'il faut expliquer. Il y a problème, matière pour la spéculation, à partir du moment où le moi n'est pas ce qu'il doit être en vertu de son concept. Le moi devrait être absolu, or dès qu'il entre en relation avec le non-moi, il est limité, passif. Parti du moi comme être absolu, activité infinie (§1), on pourrait croire que la question est de savoir comment le moi a pu « perdre » cette infinité (réellement et idéellement). En fait, le moi absolu n'a rien perdu du tout, il n'y a pas eu de passage du moi infini vers le moi fini et conscient, pas de chute de l'absolu vers l'existence finie. Il s'agit simplement d'une reconstruction méthodique.

D'autre part, il semble que la raison réelle possède, dans l'ordre de la réflexion, une primauté sur la raison idéelle. Il faut d'abord que le moi soit limité pour que puisse se poser la question de savoir comment il peut *se poser* comme limité. La substantialité semble pouvoir n'être posée qu'une fois pensée la causalité.

*2<sup>e</sup> moment : activité indépendante selon la forme.* Ici, c'est la relation qui est posée et déterminée par une activité indépendante. Il s'agit de déterminer l'activité qui fonde la *forme* de la relation (activité formelle). Dans le premier moment, on s'interrogeait sur l'origine (le fondement) des termes qui se trouvaient en relation : d'où vient la passivité (réelle dans le cas de la causalité, idéelle dans la relation de substantialité) du moi ? Ce que Fichte appelle la *matière* de la relation. Considérant la réciprocité des termes de la relation, on déterminait une activité qui pouvait fonder l'existence du premier terme (la passivité réelle ou idéelle du moi). Ici, on va s'interroger sur le fondement de la *forme* de la relation : ce fondement doit être une

activité indépendante. On réfléchit sur le *passage* (*Uebergehen*) du premier terme au second terme de la relation. La thèse est ici que la forme de la relation repose sur une activité indépendante (c'est une activité indépendante qui fonde la forme de la relation).

La question est donc à présent : en quoi consiste la relation et comment s'opère-t-elle ? (SW I, 161). Il s'agit en fait de réfléchir sur notre réflexion précédente, afin d'apercevoir que si la relation est impossible sans un certain contenu (sans ces termes qui sont en relation), elle est également impossible sans un acte de mise en relation qui est effectué par un sujet extérieur à la relation. C'est cet acte du moi qui fonde la forme de la relation et qu'il s'agit de dégager maintenant.

*L'activité indépendante qui fonde la forme de la relation de causalité.* C'est l'activité qui consiste à poser une activité au moyen d'une passivité : un poser par un non-poser, c'est-à-dire un transfert (*ein Setzen durch ein Nicht-Setzen, ein Übertragen* – SW I, 162). Il s'agit donc de montrer que dans la relation de causalité (définie en SW I, 132 et suiv.), on avait fait abstraction de l'activité du sujet qui pose cette relation. Fichte affirme que cette activité « formelle » rend possible la relation, qu'elle est indépendante des *termes* de la relation (le moi passif et le non-moi actif), et que c'est elle qui met ces termes *en relation* : ils peuvent exister sans elle de façon séparée, mais ils ne peuvent nullement entrer en relation sans elle (SW I, 162 en bas). Cela signifie qu'on peut admettre à la rigueur que moi passif et non-moi actif existent de façon indépendante (« isolés l'un de l'autre »), mais que, dès lors qu'on les pose en relation, qu'on les saisit comme mutuellement déterminés (cela a été expliqué en SW I, 153 : la passivité du moi est la raison idéale de l'activité du non-moi ; l'activité du non-moi est la raison réelle de la passivité du moi), il faut remarquer que cette mise en relation n'est pas le fait des termes eux-mêmes, mais suppose une activité extérieure de mise en relation. En un mot (il faudra y revenir), le moi ne peut reconnaître et poser le non-moi comme actif que parce qu'il s'est reconnu d'abord comme passif et a transféré son activité manquante dans le non-moi. Le résultat principal est en tout cas clairement souligné par Fichte (SW I, 163) : cette activité indépendante formelle contredit l'activité indépendante matérielle précédente. Ici en effet, « le non-moi est passif : une activité lui est transférée ».

*L'activité indépendante qui fonde la forme de la relation de substantialité.* Cette activité se définit comme « un non-poser par un poser », c'est-à-dire un « exclure » (*Entäußern*). L'activité indépendante formelle révèle une conception de la substantialité qui semble incapable de rendre compte de la présence d'un accident dans une substance (v.



dernier alinéa – I, 165). Je suis passif en étant actif de façon déterminée (je pose un non-poser par un poser), mais ce non-poser est seulement exclu de ma sphère, il n'est pas intégré comme accident de la substance. Cette activité indépendante propose donc une compréhension partielle et insuffisante de l'accident et de la substance.

Cette double synthèse de l'activité indépendante unifiée (selon la forme et selon la matière) et de la relation unifiée ou synthétisée (selon la forme et selon la matière), va alors s'appliquer aux deux modes fondamentaux de la détermination : le concept de causalité et le concept de substantialité. L'application au concept de causalité a lieu dans les pages SW I, 171-190 (OCPP p. 72-85) ; l'application au concept de substantialité a lieu dans les pages SW I, 190-217 (OCPP p. 85-101). C'est au terme de ces deux synthèses (notamment en SW I, 212-217) que l'idéalisme critique théorique de la doctrine de la science se trouve établi. Nous n'entreprendrons pas ici de suivre le développement de cette double synthèse dans son détail, mais nous nous concentrerons sur la signification du résultat auquel parvient Fichte en cette fin du §4, afin de comprendre ce qui justifie et nécessite le passage à la partie pratique de la WL (§5-11 de la *Grundlage*). C'est par l'analyse de ce point que nous terminerons notre examen de la partie théorique de la *Grundlage*. L'idéalisme dogmatique consiste à affirmer que « toute la réalité du non-moi n'est qu'une réalité que le moi transfère hors de soi » (GWL, SW I, 172) ; le réalisme dogmatique repose au contraire sur le principe « qu'il n'est pas de transfert possible, si une réalité indépendante du non-moi en tant que chose en soi n'est pas déjà présupposée » (GWL, *ibid.*). Le but de la partie théorique de la doctrine de la science est donc de « dénouer ce conflit et d'indiquer la voie moyenne (*Mittelweg*) entre l'idéalisme et le réalisme » (*ibid.*). Un peu plus en aval du développement de la synthèse de la causalité, Fichte précise la signification de « l'idéalisme critique qui domine dans notre théorie (*in unserer Theorie*) » (SW I, 178), par quoi il faut comprendre que cet idéalisme domine dans la partie théorique de la *Grundlage*, non dans sa partie pratique :

« [L'idéalisme critique] s'oppose dogmatiquement à l'idéalisme et au réalisme dogmatiques, dans la mesure où il prouve que la seule activité du moi ne peut pas être davantage le fondement de la réalité du non-moi, que la seule activité du non-moi ne peut l'être de la passivité dans le moi ; mais en ce qui concerne la question qui lui est posée, à savoir quel est le fondement de la relation (*Wechsel*) qui est admise entre les deux [moi et non-moi], il avoue son ignorance et montre que cette recherche ne peut être traitée qu'au-delà des limites du savoir théorique. Dans son explication de la représentation, l'idéalisme critique ne part ni d'une activité absolue du moi, ni d'une activité absolue du non-moi, mais il part d'un être-déterminé (*von einem Bestimmtheit*) qui est en même temps un acte de

déterminer (*das zugleich ein Bestimmen ist*), car rien d'autre [que cela] n'est contenu ni ne peut être contenu dans la conscience immédiate. Quant à ce qui pourrait bien déterminer cette détermination, cela reste dans la partie théorique entièrement non décidé ; *et c'est par cet inachèvement (Unvollständigkeit) que nous serons poussés (getrieben) au-delà de la théorie vers la partie pratique de la doctrine de la science.* »<sup>1</sup>

Dans ce passage, les limites du savoir théorique sont clairement déterminées, et il est intéressant de voir comment Fichte caractérise le dépassement des positions idéaliste et réaliste dogmatique : une analyse de leur insuffisance respective permet en effet de définir un idéalisme et un réalisme supérieurs, que Fichte qualifie de *quantitatifs*.<sup>2</sup> C'est la synthèse de ces deux positions qui permet de cerner l'idéalisme critique quantitatif, comme « voie moyenne entre ces deux méthodes d'explication » (SW I, 187). Le point commun de l'idéalisme et du réalisme *qualitatifs* ou « dogmatiques », c'est qu'ils supposent que la relation théorique ou représentative moi/non-moi repose sur un fondement absolu qui n'est pas donné dans la conscience immédiate. L'idéalisme dogmatique absolutise le pôle subjectif et le transforme en fondement de toute la relation représentative en postulant que le moi absolu limite lui-même absolument et de façon incompréhensible son activité réelle, et que c'est cette auto-limitation qui oblige le moi à poser hors de lui un non-moi où il transfère la réalité supprimée en lui-même. Le réalisme qualitatif, soulignant que le concept d'auto-limitation réelle contredit l'essence du moi, absolutise au contraire le pôle réel et pose que l'auto-limitation du moi doit se fonder sur une limitation réelle, qui ne peut venir que de l'extérieur ; il en vient donc naturellement à restaurer le concept de *chose en soi*. Au contraire, l'idéalisme et le réalisme quantitatifs se tiennent strictement dans le domaine du donné de la conscience immédiate : ainsi le réalisme quantitatif constate l'existence d'une limitation du moi, d'une détermination ou d'un « être-déterminé » de son activité, mais il coupe court comme transcendante à toute recherche sur le *fondement* de cette être-déterminé factuel : le réaliste quantitatif constate qu'« il existe dans le moi une détermination dont le fondement ne peut pas être posé dans le moi ; pour lui, c'est là un fait : il coupe court à toute recherche sur le fondement *en soi* de cette détermination, c'est-à-dire que cette détermination existe pour lui de façon absolue et sans aucun fondement. »<sup>3</sup> De même, l'idéaliste quantitatif admet comme une loi absolue et inexplicable du moi : au lieu de chercher un fondement transcendant au fait que le moi ne peut se poser comme limité que s'il est réellement limité, il admet cette loi de la

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 178 ; OCPP p. 76-77 (nous soulignons).

<sup>2</sup> Cf. GWL, SW I 182-184 (OCPP p. 79-81) sur l'idéalisme quantitatif, et SW I, 185-187 (OCPP p. 81-82) sur le réalisme quantitatif.

<sup>3</sup> GWL, SW I, 186 ; OCPP p. 81-82.

« médiation du poser (*Mittelbarkeit des Setzens*) » comme une loi absolue du moi, qui ne peut pas être davantage fondée ni expliquée.

Si nous nous transportons maintenant à la fin de la synthèse de la substantialité, qui introduit le concept du « choc » (*Anstoß*), nous comprendrons mieux pourquoi l'insuffisance principielle de l'explication théorique de la représentation contraint le philosophe à passer dans le domaine de la « science du pratique ». Le concept du choc intervient dans l'antithèse réaliste de la synthèse de la substantialité (SW I, 210-211 ; OCPP p. 97-98) : il importe de remarquer que le choc n'est absolument pas assimilable à l'action d'une chose en soi, car le choc « ne limite pas le moi en tant qu'il est actif ; mais il lui impose la tâche de se limiter lui-même » (SW I, 210). L'explication théorique s'arrête donc au point suivant et s'avère incapable de remonter plus haut : « il faut que, pour une raison qui se trouve hors de l'activité du moi, le subjectif ne puisse pas être étendu plus loin » (*ibid.*), et c'est le constat factuel de cette impossibilité qui permet de penser la relation théorique moi/non-moi comme une relation *immanente*, c'est-à-dire « comme une pure relation, sans rien qui soit en relation » (SW I, 207), car toute limitation s'effectue nécessairement par opposition : il faut donc que, afin de satisfaire à cette tâche de l'auto-limitation, « le moi oppose quelque chose d'objectif au subjectif qui doit être limité, et les unifie tous deux » (SW I, 210). La partie théorique de la WL parvient donc, dans sa synthèse suprême, à une relation de détermination réciproque entre le fini et l'infini :

« Pas d'infinité, pas de limitation ; pas de limitation, pas d'infinité ; infinité et limitation sont unifiés dans un seul et même terme synthétique. Car si l'activité du moi n'allait pas à l'infini, alors il ne pourrait pas limiter lui-même cette activité sienne ; il ne pourrait en poser les limites, comme il doit cependant le faire. L'activité du moi consiste en une auto-position sans limites : une résistance (*Widerstand*) surgit en face d'elle. Si elle cérait devant cette résistance, alors l'activité [infinie], celle qui dépasse les limites de cette résistance, serait entièrement anéantie et supprimée, et le moi ne serait alors en général pas posant. Mais le moi doit également poser au-delà de cette limite. Il doit donc se limiter, en d'autres termes, il doit se poser comme ne se posant pas (...). D'autre part, si le moi ne se limitait pas, il ne serait pas infini. En effet, le moi n'est que ce qu'il pose comme soi. Il est infini signifie donc qu'il se pose comme infini, donc qu'il se *détermine* par le prédicat d'infinité : il se limite donc lui-même comme substrat de l'infinité. »<sup>1</sup>

Comment comprendre ce passage ? L'idéalisme critique consiste à affirmer l'existence d'une relation absolue, *au sein du moi lui-même*, entre les deux versants de son activité : le moi ne peut pas être fini (limité par un non-moi), s'il n'est pas infini. En effet, être fini, pour le moi, c'est prendre conscience de sa finitude, se poser *comme* fini ; or, cela ne peut se faire

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 214-215 ; OCPP p. 99-100.

sans un dépassement idéal de ses limites réelles : pour se poser comme fini, le moi doit poser quelque chose au-delà de la limite qui l'affecte. C'est ce que montrera, dans la partie pratique, le §7 : « Cette limitation [du moi] présuppose nécessairement une tendance (*Trieb*) du moi à aller plus loin. Ce qui ne veut rien de plus, ce qui n'a besoin de rien de plus et n'embrasse rien de plus, n'est pas limité – *pour lui-même* s'entend. »<sup>1</sup> Mais le moi ne peut pas davantage et pour la même raison être infini s'il n'est pas fini : puisqu'*être* infini, c'est pour le moi *se poser comme tel*, le moi est infini lorsqu'il se détermine par le prédicat d'infinité, autrement dit, lorsqu'il se pose de façon *objective* comme infini, ce qui implique nécessairement l'exigence – contradictoire – que l'infini soit représenté, finitisé.

Par cette synthèse, le but que s'était fixé la partie théorique est rempli : la représentation, le savoir théorique, ne peut être expliqué qu'en posant « une relation absolue sans rien qui soit en relation » (SW I, 207), c'est-à-dire une relation qui est une pure activité, un pur échange réciproque, sans substrats préexistants qui entrent en relation. Or une telle relation (*Wechsel*) est ce que Fichte appelle une *substance* (*Substanz*). La substance fichtéenne n'est pas le substrat ou l'*ὑποκείμενον* de la tradition, car dans la substance « il ne faut rien penser de fixe (*nichts Fixiertes*), mais seulement un pur échange (*sondern ein bloßer Wechsel*) »<sup>2</sup>. La substance consiste dans le mouvement total d'une relation « et il n'existe en général rien de fixe en soi qui détermine cette relation » (SW I, 204). Le résultat de la partie théorique est donc une synthèse du moi et du non-moi finis au sein du moi absolu considéré comme substance, c'est-à-dire comme « échange [qui] consiste dans la simple relation » (*der Wechsel besteht in der bloßen Relation*, SW I, 207) : ce résultat est donc essentiellement critique, c'est-à-dire négatif ; il établit que la représentation ne peut pas être expliquée en posant un fondement ou un substrat *extérieur* à la relation (que ce fondement soit une activité incompréhensible d'auto-limitation du moi absolu ou une activité indépendante du non-moi comme chose en soi). L'idéalisme critique se borne, sur le plan théorique, à dégager l'autonomie d'une relation interne au moi et que le philosophe peut trouver « dans la conscience immédiate » (SW I, 178) : être-déterminé (limitation, opposition du non-moi) et acte de déterminer (infinité, activité idéale du moi) sont inséparables.

Dans les alinéas qui dressent le bilan du §4 (SW I, 217-227 ; OCPP p. 102-108), Fichte souligne à nouveau qu'il ne faut pas demander à la fondation du savoir théorique plus

---

<sup>1</sup> GWL §7, SW I, 289 ; OCPP p. 152.

<sup>2</sup> GWL, SW I, 204 ; OCPP p. 93. Pour définir la substance, « il ne faut pas penser à un substrat subsistant (*dauerndes Substrat*), ni à un quelconque support des accidents : quel que soit l'accident choisi, il est toujours *son propre* substrat en même temps que celui de l'accident *opposé*, et [penser à] un substrat particulier supplémentaire est ici superflu. » (GWL, *ibid.*) Sur la substance comme *Wechsel*, cf. GWL, SW I, 142-143.

que ce qu'elle peut donner : « la question de savoir comment et par quel moyen peut se produire le choc sur le moi qu'il faut admettre pour expliquer la représentation, ne trouve pas sa réponse ici ; en effet, cette réponse se trouve en dehors des limites de la partie théorique de la doctrine de la science. »<sup>1</sup> C'est donc vers la partie pratique qu'il faut nous tourner pour trouver une réponse à la question qui doit demeurer irrésolue dans la partie théorique : « Quel est le fondement de la relation exposée dans sa totalité (*welches ist der Grund des ganzen soeben aufgestellten Wechsels*) ? » La partie théorique a pour fonction de montrer que ce *Grund* ne peut être trouvé dans l'absolutisation de l'un des termes de la relation : ce n'est ni un sujet absolu, qui aurait le mystérieux pouvoir de s'auto-limiter absolument et de contredire ainsi son essence auto-positionnelle, ni un objet absolu, une incompréhensible chose en soi, qui peuvent fonder cette relation ou cet « échange » du moi et du non-moi qui conditionne toute représentation. Mais d'un autre côté, il n'est pas permis de dire que cette relation est « absolument posée (...), car seul le moi est absolument posé ; or dans le simple moi ne se trouve aucune relation de ce genre (*liegt kein solcher Wechsel*) » (SW I, 177). Or c'est pourtant à une conclusion de ce type que parvient la partie théorique : découvrant l'antinomie inévitable du réalisme et de l'idéalisme, l'idéalisme *critique* tranche le nœud en renonçant à donner une explication transcendante de la représentation. L'idéalisme critique théorique est ainsi conduit à absolutiser la relation de détermination réciproque du moi et du non-moi. Positivement, cette absolutisation lui permet de penser cette relation comme une pure « substance » au sens fichtéen, une relation autonome « sans rien qui soit en relation », au lieu que l'idéalisme et le réalisme commun supposent toujours d'abord un substrat (un « moi en soi » ou une « chose en soi »), qui ensuite seulement se trouve artificiellement mis en relation (par la réflexion du philosophe) avec un autre terme. Mais le savoir théorique marque en même temps ainsi ses limites, puisqu'il est contraint (s'il ne veut pas devenir transcendant et s'enfermer dans l'antinomie de l'idéalisme et du réalisme<sup>2</sup>) de poser comme absolu quelque

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 218 ; OCPP p. 102.

<sup>2</sup> Cette antinomie, ou plutôt ce « cercle de la détermination réciproque » est clairement résumé par Fichte dans un passage du point E du §4. D'après le concept de causalité, la limitation du moi procède exclusivement d'une activité du non-moi : la quantité de réalité du non-moi correspond à celle qui est supprimée dans le moi. Toutefois, remarque Fichte, « le moi se comporte ici de façon simplement passive ; les degrés de négation sont certes posés en lui, mais ils sont seulement posés *pour une intelligence située hors du moi*, qui observe le moi et le non-moi dans cette action (...), mais ils ne sont pas posés *pour le moi lui-même*. » (SW I, 147 ; OCPP p. 55). Dans le réalisme de la synthèse de la causalité, le moi *est* limité, mais on n'explique pas comment il peut être *conscient* de sa limitation. A l'inverse, l'idéalisme de la synthèse de la substantialité postule que « le moi possède, de façon absolue et indépendamment de toute influence du non-moi, le pouvoir de poser arbitrairement en soi un quantum moindre d'activité » (GWL, *ibid.*) Dans cette perspective, si le moi a le pouvoir de comparer cette quantité moindre d'activité à son activité absolue, initiale, on comprend comment il peut se poser comme limité : mais l'idéaliste n'est plus capable d'expliquer comment le moi peut « rapporter cette limitation à quelque chose dans le non-moi comme à sa cause » (GWL, *ibid.*, OCPP p. 56). Alors, le moi *se pose* certes comme

chose de relatif et de dériver : « il est clair que dans la partie théorique de la doctrine de la science, un tel fondement [de la relation moi/non-moi] est inconcevable, puisqu'il est déjà présupposé par son principe "le moi se pose comme déterminé par le non-moi". Si un tel fondement doit pouvoir être dégagé, il faudrait donc qu'il se trouve en dehors des limites de la doctrine de la science théorique. »<sup>1</sup> Par cette contradiction, nous voici introduits dans la recherche qui est celle de la partie pratique de la doctrine de la science.

---

déterminé, il prend conscience de sa limitation, mais il ne peut plus se poser comme limité ou déterminé *par un non-moi*, puisque sa détermination provient d'une auto-limitation ; et l'idéalisme contredit ainsi notre expérience commune de l'indépendance des représentations objectives. « Utilisées séparément, les deux synthèses n'expliquent donc pas ce qu'elles doivent expliquer, et la contradiction relevée précédemment demeure : si le moi se pose comme déterminé, alors il n'est pas déterminé par le non-moi ; s'il est déterminé par le non-moi, alors il ne se pose pas comme déterminé. » (GWL, SW I, 148 ; OCPP p. 56)

<sup>1</sup> GWL, SW I, 177 ; OCPP p. 76.

## Chapitre IV : La fondation de la science du pratique (*Grundlage*, §5)

§30 – *La question du cercle systématique de la WL et le sens de la détermination réciproque entre la partie théorique et la partie pratique de la Grundlage*

« Fondation de la science du pratique » (*Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*) : tel est le titre que Fichte donne à la troisième et dernière partie qui englobe les §5 à 11 de son ouvrage fondamental. A proprement parler, l'expression de « partie pratique » convient mal au sens où il ne s'agit pas dans cette partie d'« appliquer » le contenu théorique de la partie précédente. Elle est plutôt le développement de ce qui doit permettre de *fonder* un certain type de savoir que Fichte nomme le savoir pratique ou la « science du pratique ». Que faut-il entendre par cette expression de « science du pratique » ? Nous pouvons déjà nous en faire une idée en utilisant les indications fournies dans le bref §8 de *Sur le concept*, dans lequel Fichte esquisse, quelques mois avant la parution de la *Grundlage*, le plan précis des trois parties de son ouvrage.<sup>1</sup> Après une partie qui devra être consacrée à l'exposé des trois principes de l'ensemble de la WL, Fichte distingue dans le futur exposé de la WL deux parties : la première est la partie théorique (*theoretischer Teil*), qui traite du moi en tant qu'il s'appréhende et se reconnaît comme fini, déterminé et limité par un non-moi. A ce point de vue, le moi apparaît comme *dépendant* de quelque chose qui est hors de lui : il est ce que Fichte nomme une « intelligence » (*Intelligenz*) ou si l'on préfère, un sujet pensant ou représentant. Or, pour qu'il y ait représentation, il faut qu'il y ait un *monde* qui me soit extérieur. Le concept central qui est analysé dans cette partie est donc « le concept de la représentation en général (*Begriff der Vorstellung überhaupt*) »<sup>2</sup>. La seconde est la partie dite « pratique », car elle se fonde sur l'examen du concept de l'effort (*Streben*). Si cette partie se présente comme une fondation (*Grundlage*) de la science du pratique, c'est parce qu'en elle seront fondées (et seulement *fondées*, *begründet*,<sup>3</sup> non pas développées) « une nouvelle théorie entièrement déterminée de l'agréable, du beau et du sublime, de la légalité de la nature en sa liberté, de la doctrine de Dieu, de ce que l'on nomme le bon sens ou sens naturel de la vérité, et enfin un droit naturel et une doctrine de l'éthique, dont les principes ne sont pas

---

<sup>1</sup> La troisième partie (*dritter Abschnitt*) de *Über den Begriff* s'intitule : « Division hypothétique de la doctrine de la science » ; elle ne contient que le 8<sup>e</sup> et dernier paragraphe de l'ouvrage.

<sup>2</sup> UdB, §8, GA I, 2, 150 (l. 23) ; trad. fr. p. 70.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, GA I, 2, 151 (l. 29) ; trad. fr. p. 70.

seulement formels mais matériels. »<sup>1</sup> Fichte prend soin de préciser qu'aucune de ces « doctrines » (esthétique, religion, droit naturel, éthique...) ne sera directement exposée ou détaillée dans la troisième partie de la *Grundlage*, mais qu'il s'agira seulement d'indiquer leurs conditions de possibilité, c'est-à-dire de montrer sur quelle base il est possible de développer un système de l'éthique, du droit, etc., qui soient réels et applicables et non pas simplement formels.

Néanmoins, le programme annoncé au §8 de *Sur le concept* est ambitieux, et correspond à une fondation de l'ensemble des éléments qui demeurent épars dans les trois Critiques kantienne ; on peut donc se demander s'il a effectivement été mené à bien dans les §5-11 de la *Grundlage*. Ce programme a pu sembler vertigineux, et puisque Fichte y ébauchait le plan, non seulement de son futur ouvrage mais même de tout son système, certains commentateurs (R. Lauth, A. Philonenko, A. Renaut...) ont estimé que la *Grundlage* devait fatalement susciter chez ses lecteurs des attentes démesurées : dans la *Grundlage*, les contemporains se seraient attendu à trouver, exposées d'un seul tenant, les diverses doctrines du système total de la philosophie, jusqu'alors éparpillées dans les trois Critiques kantienne. Or la *Grundlage* ne contient aucune de ces doctrines philosophiques particulières. Mais à vrai dire, il s'agit là, de la part de ces commentateurs, d'un procès d'intention plutôt que d'une critique argumentée. Et qui plus est d'un procès d'intention peu crédible au regard des textes de Schelling ou de Hegel : la lecture de la correspondance entre Fichte et Schelling montre par exemple que ce dernier est parfaitement conscient de la distinction entre l'exposé de la fondation du système et l'exposé du système lui-même.<sup>2</sup> En dépit de ces textes, A. Philonenko a, à la suite de R. Lauth<sup>3</sup>, insisté à son tour sur l'erreur que Hegel aurait commise en ne distinguant pas la *fondation* du système (fournie par la *Grundlage* de 1794) du système lui-même (développé à partir de 1796 dans les sciences philosophiques particulières du droit, de l'éthique, de la religion, etc.) : « Dans l'écrit programmatique [*Sur le concept*] Fichte commit une erreur capitale : il n'insista pas (...) sur la distinction entre la fondation du système et le système lui-même. (...) il autorisa une confusion grave et durable sur le sens de ses écrits ; dans les "Principes" on rechercha le système dont *Sur le concept* était l'introduction, au lieu de la fondation du système. »<sup>4</sup> C'est de cette confusion que serait née selon Philonenko la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, GA I, 2, 151 (l. 25-30) ; trad. fr. p. 70-71.

<sup>2</sup> Cf. par exemple l'échange de lettres du 19 novembre 1800 (Schelling à Fichte) et du 27 décembre 1800 (Fichte à Schelling), dans lesquelles Schelling et Fichte discutent de la structure de leurs systèmes respectifs.

<sup>3</sup> Cf. R. Lauth, « Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte », in *Archives de philosophie*, juillet-décembre 1962, p. 325-344.

<sup>4</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 101.



fameuse critique de non-systématicité que Hegel adresse à la doctrine de la science. Selon Hegel en effet, la doctrine de la science ne parvient pas à réaliser le concept du système qu'elle a elle-même formulé et promu. De fait, c'est bien Fichte lui-même qui fait de la *circularité* le critère de la *vérité* du système : la fin de la réflexion doit être un retour au commencement et une reprise de celui-ci (c'est ce que le §4 de *Sur le concept* s'emploie à démontrer). Ayant lu ce texte, Hegel a donc naturellement appliqué ce critère à la *Grundlage* et il s'est efforcé de découvrir ce cercle à l'intérieur même de cet écrit.<sup>1</sup> « Or la dernière proposition des "Principes" est tout à fait différente de la première. Dans la première proposition des "Principes", Fichte, partant de la proposition logique A=A, dérivait la proposition Moi=Moi. En revanche la dernière proposition du §11 des "Principes", quinzième point, contient l'affirmation de la foi, saisie au niveau de la croyance en l'existence du monde sensible. »<sup>2</sup> Autrement dit, Hegel constate que la WL ne satisfait pas l'exigence systématique de retour au principe qu'elle a elle-même introduite, puisqu'elle débute au §1 par le concept du moi absolu comme être absolu identique à soi, mais brise cette absoluité dès le §2 avec l'irruption d'un non-moi absolu, et ne parvient ensuite plus jamais à rétablir l'absoluité initiale du moi, de sorte que le fin mot de la spéculation fichtéenne est *l'absolutisation de la différence* moi/non-moi, qui apparaît comme indépassable au lieu de se résorber dans l'actualité de l'être absolu du savoir, comme elle le sera dans le système de l'Identité.<sup>3</sup> Or c'est ici que, selon Philonenko, Hegel (et les interprétations hégéliennes de Fichte) commettent une erreur : Hegel a cru que le cercle systématique défini par Fichte au §4 de *Sur le concept* passait à l'intérieur de la *Grundlage* elle-même, comme si le §11 devait faire retour au §1 et en retrouver le contenu pour en lever les présuppositions subjectives inévitables. En réalité, le cercle fichtéen doit, selon A. Philonenko et R. Lauth, être cherché entre le résultat de la *Grundlage* (les §5-11) et les sciences particulières du droit, de l'éthique et de la religion, dont Fichte n'a pu achever l'exposition à Iéna : « le cercle fondamental entre le principe d'une part et le système d'autre part n'est pas, comme le veut Hegel, le cercle entre

<sup>1</sup> « Hegel a jugé ce texte essentiel. C'est sur cette règle de validation du système qu'il s'est appuyé pour critiquer la philosophie de Fichte. Mais au lieu de distinguer le système de sa fondation, il les a confondus et il a tenté de comprendre les Principes eux-mêmes comme un cercle. » (A. Philonenko, *La liberté humaine...*, p. 102)

<sup>2</sup> A. Philonenko, *ibid.*, p. 102-103. Le point 15 du §11, qui clôt la *Grundlage*, contient l'unique phrase suivante : « L'agir dont il est question ici est, comme toujours, un agir simplement idéal, par représentation. Notre causalité sensible dans le monde sensible, auquel nous croyons (*unsre sinnliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt, die wir glauben*), ne nous est pas attribuée autrement que de façon médiate, au moyen de la représentation. » (GWL, §11, SW I, 328 ; OCPP (trad. modif.) p. 180)

<sup>3</sup> « (...) la synthèse suprême que le système [de Fichte] dégage est un *devoir-être* (*ein Sollen*). La proposition "le moi est identique au moi", se transforme en : "le moi *doit* être identique au moi" ; le résultat du système ne fait pas retour à son commencement (*das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang zurück*). » (Hegel, *Differenz*, GW, 4, 45 ; trad. fr. (modif.) p. 120.) M. Gueroult expose cette critique de Hegel et la fait sienne, cf. *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 266-269.

le début et la fin des "Principes", mais le cercle entre la fin des "Principes" (§5 et §§6-11) et le système. En ce sens, il est possible de dire que l'interprétation hégélienne est fondamentalement erronée : fondée sur une notion de l'intuition intellectuelle étrangère à la véritable pensée fichtéenne, elle méconnaît l'exacte structure du système, son projet et sa véritable exigence. »<sup>1</sup>

Cette analyse initiée par R. Lauth et A. Philonenko paraît très discutabile et passe bien vite sur le texte de la *Différence*, qui donne de la *Grundlage* une lecture bien plus minutieuse que l'un et l'autre ne le laissent entendre. Mais elle a le mérite de poser deux questions d'importance : celle de la nature du cercle systématique fichtéen et celle du statut de la troisième partie de la *Grundlage*. Concernant le premier point, le texte du §4 de *Sur le concept* est à la fois très clair et assez vague. Fichte y dit que la philosophie, si elle veut se constituer comme *science* (science du savoir ou doctrine de la science), doit être un *système*. Or une science forme un système si elle peut être *achevée* (*vollendet*). Et elle est achevée lorsqu'aucune proposition nouvelle ne peut plus être déduite du principe posé au commencement. Mais la question est alors de savoir *comment* nous pourrions être certains d'avoir épuisé toutes les déterminations possibles du principe. Comment être certain que tout ce qui est déductible du principe a bien été déduit ? C'est à ce moment de l'argumentation, que Fichte va montrer que *l'unique critère positif* pour prouver qu'une science est achevée est celui de la circularité. Pour qu'une science puisse former un système, il faudrait

« que le principe (*Grundsatz*) dont nous partons soit en même temps le résultat ultime. Car alors il serait clair que nous ne pourrions pas aller plus loin sans refaire une fois encore le chemin que nous avons déjà fait. »<sup>2</sup>

Et Fichte d'ajouter cette précision essentielle :

---

<sup>1</sup> A. Philonenko, *ibid.*, p. 105. Et p. 104 : il n'existe qu'un seul *cercle* fondamental dans la philosophie de Fichte. Ce cercle est celui du principe qui définit l'ouverture de la conscience au monde, établie dans les "Principes", et la réflexion de l'expérience en totalité dans le système de la doctrine de la science comme "Wissenschaftslehre der Theorie", "Wissenschaftslehre des Praktischen", etc. » Cf. également l'article de R. Lauth : la *Grundlage* « développe la structure fondamentale *formelle* du savoir. Le contenu matériel est ensuite développé dans quatre disciplines partielles, doctrine de la nature, doctrine du droit (doctrine de l'interpersonnalité), doctrine de la morale et doctrine de la religion. (...) On ignore toujours que l'ouvrage de 1794 [la GWL] ne devait donner et n'a donné que le "Fondement de l'ensemble de la WL". On s'est trop pressé d'identifier ce *fondement* avec *l'ensemble de la WL* (...). De cette erreur fondamentale vient aussi l'idée très répandue que, dans la première conception de la WL, Fichte a posé le moi absolument et a identifié ce moi absolu avec Dieu. » (R. Lauth, *art. cit.*, p. 326-327).

<sup>2</sup> UdB, §4, GA I, 2, 131 (l. 5-7) ; trad. fr. (modif.) p. 49.

« Il s'avérera, dans l'établissement futur de la science, qu'elle achève effectivement ce cycle (*daß sie diesen Kreislauf wirklich vollendet*), et qu'elle laisse le chercheur exactement au point dont elle est avec lui parti »<sup>1</sup>.

Sachant que le point de départ de la doctrine de la science est le concept du moi comme identité absolue du sujet et de l'objet (exposé dans le §1 de la *Grundlage* et de la *Nova methodo*), la question qui se pose est : où se trouve alors, dans les écrits de Fichte, le point *d'arrivée* du système, c'est-à-dire le moment où le sujet philosophant se trouve reconduit par le développement de la chose même à son propre point de départ, de sorte qu'il puisse pénétrer la nécessité d'une pensée qui semblait d'abord arbitraire ? Cette question nous place selon Philonenko face à un *dilemme* : ou bien on admet que le cercle est *intérieur* à la *Grundlage*, et force est alors de valider l'objection de Hegel, car il semble bien difficile de voir dans l'affirmation de notre *croyance* en l'existence du monde sensible (§11, fin de la *Grundlage*) un retour à la thèse du §1 selon laquelle le moi absolu est tout, et rien n'est hors de lui (début de la *Grundlage*) ; ou bien on écarte la critique hégélienne, mais on est alors amené à renvoyer la clôture du système quelque part dans les sciences philosophiques particulières, voire tout simplement à ajourner *sine die* cette clôture. Et de fait, Philonenko n'explique nulle part concrètement où et comment on peut trouver dans le *Système de l'éthique*, le *Fondement du droit naturel* ou l'*Etat commercial fermé* un retour au premier principe de la *Grundlage* (raison pour laquelle il considère ce dernier comme une illusion transcendantale). Or cet ajournement ne se justifie pas au regard des textes, car Fichte a affirmé en termes on ne peut plus clairs que la doctrine de la science elle-même, et non les sciences particulières qu'elle fonde, forme une *totalité finie, qui peut et doit être intégralement parcourue et épuisée* :

« La doctrine de la science forme une totalité absolue. En elle, l'un conduit au tout et le tout à l'un. Mais elle est l'unique science qui puisse être achevée (*die einzige Wissenschaft welche vollendet werden kann*) ; l'achèvement (*Vollendung*) est donc son caractère le plus propre. Toutes les autres sciences sont infinies et ne peuvent jamais être achevées ; cela, parce qu'elles ne font pas retour à leur principe. »<sup>2</sup>

Ce texte montre que Fichte a bien conçu la forme de la doctrine de la science comme celle d'un cercle systématique qui fait d'elle une science *sui generis*, l'unique science qui peut être achevée et former un tout. Ce fait ne peut pas être contesté. La question est seulement de savoir si ce cercle doit être cherché à *l'intérieur* de la seule WL fondamentale (la *Grundlage* et ce que l'on nomme par abréviation les différentes « versions de la doctrine de la science »,

---

<sup>1</sup> UdB, §4, GA I, 2, 131 (l. 8-10) ; trad. fr. (modif.) p. 49.

<sup>2</sup> *Ibid.*, §4, GA I, 2, 131 (note) ; trad. fr. (modif.) p. 49 (note).

*Nova methodo*, WL 1801, WL 1804, etc.) ou dans le rapport qui unit la WL fondamentale aux disciplines particulières de la WL (droit, éthique, politique, religion, etc.). Nous tenterons de montrer, contre Lauth et Philonenko, que le cercle est intérieur à la *Grundlage* elle-même (la troisième partie et notamment les §6-11 font bel et bien retour au premier principe), autrement dit à la WL fondamentale, et que c'est la structure de celle-ci à Iéna qui n'a pas été bien comprise par les interprètes fichtéens. Le malentendu est notamment manifeste chez Philonenko et ses disciples, qui interprètent les deux premiers chapitres (§1-7) du *Fondement du droit naturel* comme relevant de la philosophie du droit, alors que tout montre qu'ils appartiennent à la WL fondamentale.<sup>1</sup>

La question de la structure globale du système fichtéen est donc (à Iéna du moins) intimement liée à celle du statut de la troisième partie de la *Grundlage* : c'est l'étude des §5-11 de la *Grundlage* qui peut nous fournir les éléments pour définir la nature et le périmètre du cercle de la doctrine de la science. Quant au rapport entre les parties théorique et pratique de l'ouvrage, voici comment Fichte définit lui-même le statut de la partie « pratique » :

« Cette seconde partie [la troisième dans la GWL] est en soi de loin la plus importante ; la première [la partie théorique] n'est certes pas moins importante, mais seulement en tant qu'elle sert d'assise pour la seconde et parce que la partie pratique serait tout à fait incompréhensible sans elle. C'est seulement dans la partie pratique que la partie théorique reçoit sa limitation sûre et sa fondation solide (*bekommt... seine sichere Begrenzung und seine feste Grundlage*), dès lors que les questions suivantes trouvent une réponse à partir du concept nécessaire de l'effort : pourquoi faut-il que, sous la condition d'une affection donnée, nous ayons en général des représentations ? De quel droit rapportons-nous la représentation à quelque chose hors de nous comme à sa cause ? De quel droit admettons-nous en général un pouvoir de représentation entièrement déterminé par des lois ? »<sup>2</sup>

La subordination de la partie théorique à la partie pratique est ici nettement affirmée, tout comme elle l'est, nous l'avons vu, dans le cours du §4 de la *Grundlage* elle-même. La partie théorique n'est pas autonome : elle sert de *moyen* pour atteindre la partie pratique (et en ce sens, on peut dire qu'elle la « fonde », puisqu'on doit s'appuyer sur elle pour atteindre la

---

<sup>1</sup> La théorie de l'intersubjectivité, développée dans les chapitres I et II du *Fondement du droit naturel* et dont A. Philonenko puis A. Renaut ont fait le problème central de la philosophie de Fichte, faisant ainsi de la philosophie du droit le vrai centre du système fichtéen, *ne relève en fait pas de la philosophie du droit : l'intersubjectivité n'est, dans le système de Fichte, nullement un problème d'ordre juridique !* On l'a cru à tort, du fait que l'on ne s'est pas interrogé sur le *statut* des deux premiers chapitres (« Déduction du principe », « Déduction de l'applicabilité du principe ») qui ouvrent le *Droit naturel* et le *Système de l'éthique* : ils appartiennent en réalité à la doctrine de la science fondamentale, non à ces sciences philosophiques particulières elles-mêmes. Une lecture attentive et philosophique de la *table des matières* de ces deux ouvrages, effectuée à la lumière du §5 de *Sur le concept*, permet déjà d'établir ce point. A. Perrinjaquet développe ces questions dans un article très intéressant, « Le fondement de la philosophie pratique de Fichte en 1796-1799 », in « Fichte, Le bicentenaire de la doctrine de la science », *Les cahiers de philosophie*, numéro hors série, 1995, p. 149-167.

<sup>2</sup> UdB, §8, GA I, 2, 151 (l. 14-22) ; trad. fr. (modif.) p. 70.

sphère du pratique). Ce qui prouve cette subordination, c'est que la double question capitale qui se pose à la partie théorique (pourquoi y a-t-il une représentation ? Et qu'est-ce qui nous garantit que cette représentation, aussi cohérente et « légale » qu'elle soit, n'est pas une image illusoire à laquelle rien de réel ne correspond ?) trouve sa réponse... dans la partie pratique ! La partie théorique repose toute entière sur une *présupposition* qu'elle est incapable de justifier et qui apparaît ainsi comme arbitraire : elle suppose sans en rendre compte l'existence d'un *choc*, qui permet d'enclencher le processus qui conduit à la position d'un moi représentatif. *Or cette présupposition est levée dans la partie pratique* : en elle, nous pouvons comprendre, à partir du concept de l'effort, pourquoi il *doit* se produire cette limitation de l'activité infinie du moi qui conduit à l'opposition d'un monde comme être représenté.

Au début du §4 de la *Grundlage*, Fichte confirme mot pour mot cette subordination de la partie théorique à la partie pratique annoncée dans *Sur le concept* : « il faut que la réflexion [philosophique] commence par la partie théorique ; et cela, alors même qu'il apparaîtra dans la suite que ce n'est pas la faculté théorique qui rend possible la faculté pratique ; au contraire, c'est le pouvoir pratique (*praktische Vermögen*) qui rend possible le pouvoir théorique »<sup>1</sup>. Mais alors pourquoi commencer par le fondé plutôt que par le fondement, pourquoi la *Grundlage* débute-t-elle par la partie théorique plutôt que par la partie pratique ? C'est nous l'avons vu parce que

« la pensabilité du principe pratique (*die Denkbarkeit des praktischen Grundsatzes*) se fonde sur la pensabilité du principe théorique. »<sup>2</sup>

La fondation des parties théorique et pratique de la *Grundlage* est donc *réciproque*, sans être pour autant *équivalente* : c'est la partie théorique qui permet de montrer à quelles conditions un objet réel peut être représenté. Dans la mesure où elle fonde la détermination du non-moi, il faut commencer par elle, car pour pouvoir analyser la proposition « le moi se pose comme *déterminant* le non-moi » (ce qui est l'objet de la partie pratique), il faut qu'une certaine *réalité* soit reconnue au non-moi. Sans cela on ne voit pas du tout « comment le moi pourrait supprimer dans le non-moi une réalité que ce dernier ne possède pas »<sup>3</sup>. Néanmoins, la partie pratique va en retour fonder la partie théorique, car en elle se trouve expliqué et

---

<sup>1</sup> GWL, §4, SW I, 126 ; OCPP p. 41. (Nous mentionnons par commodité la pagination de la traduction française d'A. Philonenko, mais toutes les citations de la *Grundlage* que nous donnons ont été traduites par nous. Afin d'éviter des répétitions fastidieuses, nous ne précisons pas à chaque fois que la traduction française a été modifiée par nos soins.)

<sup>2</sup> GWL, §4, *ibid.* ; OCPP *ibid.*

<sup>3</sup> GWL, §4, SW I, 125 ; OCPP p. 40-41 : on ne peut pas commencer par la proposition qui fonde la partie pratique, puisque cette dernière suppose que la nature possède une réalité que le moi puisse supprimer ou modifier.

déduit le choc qui demeurerait inexplicable dans la partie théorique et qui la conditionnait toute entière. La fondation est donc réciproque, mais elle n'est pas équivalente : car s'il faut commencer par le théorique, c'est simplement par souci de méthode, pour suivre l'ordre des raisons : le principe théorique permet d'accéder au problème de la science du pratique, il est la *ratio cognoscendi* du principe pratique. Mais celui-ci se voit reconnaître la primauté ontologique : dans l'ordre de l'en-soi, c'est bien le principe pratique qui est la *ratio essendi* du théorique :

« la raison ne peut pas être théorique si elle n'est pas pratique : il n'y a pas d'intelligence (*Intelligenz*) possible en l'homme s'il n'y a pas en lui un pouvoir pratique ; la possibilité de toute représentation se fonde sur ce dernier. (...) sans un effort en général, aucun objet n'est possible. »<sup>1</sup>

#### *Plan du paragraphe 5 de la Grundlage*

Le §5 est, avec le §4, le plus long de l'ouvrage (SW I, 246-291). Fichte ne présente pas le plan de son développement, ce qui rend son raisonnement difficile à suivre. Il est pourtant possible d'identifier quatre étapes du développement, nettement repérables : une introduction problématisante, deux déductions, une conclusion.

– Dans un premier temps (SW I, 246-253 ; OCPP p. 123-128), Fichte commence par rappeler le sens de l'unique théorème (*Lehrsatz*) analysé dans le §5 (« le moi se pose comme *déterminant* le non-moi »). La question qui nous occupera dans ce paragraphe est de savoir si cette proposition, qui n'a jusqu'à présent qu'une valeur problématique (on ne sait pas encore si le moi peut se poser ainsi, c'est-à-dire *agir sur le monde*), peut recevoir une valeur *réelle*, et si oui, à quelles conditions (avec quelles déterminations). L'examen de cette proposition implique un changement de *méthode* par rapport à la partie pratique, comme Fichte l'avait annoncé dès le §3<sup>2</sup> ; ce changement permettra de déterminer le problème général que le §5 aura à résoudre. La solution de ce problème passe par la mise en place du concept de l'effort (*Streben*) et par la preuve que ce concept est le plus fondamental de la conscience finie.

– Dans un second temps, Fichte propose une première déduction du concept d'effort qu'il qualifie d'« apagogique ». Cette déduction permet pour la première fois d'établir et

---

<sup>1</sup> GWL, §5, SW I, 264 ; OCPP p. 135.

<sup>2</sup> « Tout notre procédé doit être à partir de maintenant synthétique (du moins dans la partie théorique de la doctrine de la science, car dans la partie pratique ce sera le contraire, comme on le verra en son temps) » (GWL, §3, SW I, 114 ; OCPP p. 33)

d'élucider le sens du « primat de la raison pratique », tel que l'entend Fichte (SW I, 254-270 ; OCPP p. 128-139). Néanmoins, cette preuve par l'absurde a l'inconvénient de toutes les déductions de ce type : elle n'est pas évidente par elle-même, mais postule pour se produire autre chose que la clarté des premiers principes.

– Fichte va donc développer dans un troisième temps une déduction *génétique* du concept de l'effort (SW I, 270-278 ; OCPP p. 139-144), dans laquelle ce dernier sera déduit *directement* du moi absolu. Car il ne faut pas seulement que le concept de l'effort « soit rendu vraisemblable par un recours aux principes suprêmes, en montrant que si on n'admet pas [ce concept], ces derniers deviennent contradictoires », mais il faut pouvoir montrer « comment une telle exigence (*Forderung*) naît (*entstehe*) dans l'esprit humain » (SW I, 271). Cette déduction génétique est le véritable cœur du §5 ; nombre des questions laissées en suspens dans les paragraphes précédents trouvent en elle une réponse.

– Le paragraphe 5 s'achève enfin par une conclusion (SW I, 278-285 ; OCPP p. 144-149) dans laquelle Fichte s'explique sur le sens de *l'idéalisme* de la doctrine de la science (ou plutôt de ce qu'il qualifie indifféremment d'« idéal-réalisme » ou de « réal-idéalisme »), en revenant sur la signification à donner aux concepts de « chose en soi » et d'« imagination productrice ».

Nous allons maintenant tenter de parcourir brièvement ces différentes étapes.

### §31 – Situation de la doctrine de la science au début du §5 : la tâche de la partie pratique

La *Grundlage* a été en France l'objet de plusieurs commentaires suivis : ceux de M. Gueroult<sup>1</sup> et d'A. Philonenko<sup>2</sup> d'abord, et plus récemment, celui d'I. Thomas-Fogiel<sup>3</sup>. Nous nous appuyons peu sur ces commentaires dont nous avons, dans les parties précédentes, contesté les prémisses. Mais il est frappant de constater que bien peu de commentateurs s'aventurent jusqu'au §5 de l'ouvrage (le commentaire de Philonenko, tout comme celui d'I. Thomas-Fogiel, s'arrêtent à la fin du §4), et presque aucun jusqu'aux §6-11, comme si ces derniers paragraphes étaient superflus et que la *Grundlage* s'achevait, au mieux, avec la

---

<sup>1</sup> M. Gueroult, *L'évolution et la structure...*, t. I, p. 185-244.

<sup>2</sup> Toute la deuxième partie de la thèse de Philonenko (*La liberté humaine...*, p. 113-340) est un commentaire suivi des §1-4 de la *Grundlage*.

<sup>3</sup> I. Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation*, deuxième, troisième et quatrième partie de l'ouvrage (p. 95-247).

déduction de l'effort. C'est dans l'ouvrage classique de Wolfgang Janke<sup>1</sup>, que se trouve à nos yeux le meilleur commentaire de la *Grundlage*. Car avant d'essayer de décoder la *Grundlage* à travers le prisme d'une problématique importée de l'extérieur (le thème de l'illusion et de la « dialectique transcendantale » chez Philonenko, la « grammaire de l'effectuation » chez Thomas-Fogiel), il nous semble nécessaire de nous atteler, comme le fait W. Janke, à la tâche plus humble qui consiste simplement à suivre et à *éclaircir* le texte de Fichte, qui est déjà en lui-même bien assez complexe pour fournir une riche matière à l'analyse. La première difficulté est en effet de parvenir à dégager le fil des raisonnements souvent obscurs, en raison de leur extrême abstraction, et elliptiques de Fichte.

*Le problème de la partie pratique.* La méthode mise en œuvre dans le §5 diffère de celle du §4 : au lieu de dégager les contraires contenus dans la proposition « le moi se pose comme déterminant le non-moi », et de les concilier synthétiquement, « puis de composer synthétiquement les concepts engendrés par cette synthèse » (SW I, 247), on peut partir directement de l'antithèse la plus haute : car la proposition pratique contient « une antithèse fondamentale, qui embrasse le conflit tout entier du moi, comme intelligence, qui est dans cette mesure limité, et du moi comme absolument posé, par conséquent comme essence illimitée » (*ibid.*). Il s'agit de montrer que cette antithèse fondamentale « nous contraint d'admettre un pouvoir pratique du moi comme moyen d'unification » des termes en conflit (*ibid.*).

Fichte détermine la nature de cette antithèse fondamentale dans les pages SW I, 248-253 (OCPP p. 124-128). La partie théorique lègue en effet une contradiction qui est celle du moi absolu et du moi comme intelligence. La partie théorique a certes montré que « tout *ce que* (was) le moi représente, provient du moi lui-même, mais *le fait que* (dass) il y ait en général quelque chose d'objectif pour la représentation, le moi en est redevable à quelque chose d'extérieur à lui, à savoir au non-moi en tant qu'il est un choc. »<sup>2</sup> Tout ce qui est dans la sphère de la représentation est posé par l'activité du moi théorique ; mais cette sphère elle-même, avec la limitation qu'elle suppose, n'est pas posée par le moi théorique, mais par quelque chose qui lui est extérieur : « le moi, *en tant qu'intelligence en général*, est par conséquent *dépendant* (abhängig) d'un non-moi indéterminé et jusqu'à présent tout à fait indéterminable » (SW I, 248). Or le moi absolu doit être absolument posé par soi, donc

---

<sup>1</sup> W. Janke, *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft* (Berlin, 1970). C'est dans la première partie de l'ouvrage (p. 69-204) que l'auteur propose une explication suivie des §1-5 de la *Grundlage*.

<sup>2</sup> W. Janke, *Fichte – Sein und Reflexion*, p. 166-167.



entièrement indépendant de tout non-moi possible. Cette contradiction entre le moi absolu du §1 et le moi théorique du §4 devrait être supprimée au profit du premier ; car que le moi soit « absolument actif et seulement actif, c'est là la présupposition absolue (*die absolute Voraussetzung*) » du système, le principe des principes (SW I, 250). La solution serait donc de montrer que le moi absolu détermine lui-même le non-moi qui détermine le moi théorique, et plus précisément, que le moi absolu détermine ce qui apparaissait dans la partie théorique comme l'élément indéductible du non-moi, à savoir le choc. Si cette solution était praticable, « le moi ne dépendrait plus que de lui-même, c'est-à-dire qu'il serait entièrement déterminé par lui-même ; il serait ce qu'il pose comme étant soi, absolument rien de plus, et la contradiction serait supprimée de façon satisfaisante. » (SW I, 249) La difficulté est que cette solution hypothétique enveloppe elle-même une contradiction générale, que toute la suite du §5 va s'efforcer de dénouer : cette solution repose en effet sur l'idée que « le moi doit être la cause (*Ursache*) du non-moi en et pour soi, c'est-à-dire de cela qui, dans le non-moi, une fois que l'on a fait abstraction de toutes les formes de la représentation [qui sont déductibles du moi théorique] ; de cela à quoi on attribue le choc sur l'activité du moi se dépassant à l'infini » (SW I, 251). Or admettre cela (à savoir que le moi pose absolument et sans aucun autre fondement la négation du non-moi) revient à dire que le moi absolu « devrait se limiter lui-même sans aucun autre fondement » (SW I, 252), de telle sorte qu'il devrait être à la fois un principe d'auto-position et un principe d'auto-négation, ce qui, tel quel, rendrait l'essence du moi parfaitement contradictoire.

Le problème de la partie pratique peut donc être résumé de la façon suivante : il faut dépasser le dernier résultat de la partie théorique, en montrant que ce que celle-ci admettait comme une action (*Einwirkung*) extérieure du non-moi sur le moi (le choc de la chose en soi), est en réalité une action (*Wirkung*) du moi sur lui-même (SW I, 251) : pour cela, il faut que le moi absolu détermine à un certain point de vue le non-moi (le choc) qui détermine l'existence du moi intelligent – cela, afin que tout dans le moi demeure posé par le moi. Ce qui revient à établir la proposition : le moi se pose comme *déterminant* le non-moi. En effet, cette proposition contient une « antithèse fondamentale », qui exprime le conflit du moi intelligent (limité) et du moi absolu (infini) ; car il y a le moi absolument posé par soi (§1), mais il y a aussi le moi représentant ou théorique (§4). Ce moi théorique n'est pas identique au premier. En effet le §4 a montré que si le moi théorique pose toutes les déterminations fondamentales de la connaissance *à l'intérieur* de la sphère de la connaissance, cette sphère de la représentation elle-même en revanche, « n'est pas posée par le moi [représentant] lui-même,

mais par quelque chose qui lui est extérieur » (SW I, 248). Pour expliquer l'existence même d'une sphère représentative, le §4 a donc dû supposer l'existence d'un choc indéductible. Le savoir théorique conclut donc que c'est par l'effet d'un non-moi indéterminé (le choc) que le moi est intelligence *en général*. Or cette dépendance contredit l'absoluité du moi (§1). Il y a donc conflit entre les deux moi : l'un est absolument posé par soi, l'autre est posé par le non-moi ; et ce conflit contredit l'identité du moi (l'identité de la conscience, car il ne doit pas y avoir deux moi). La solution de cette antinomie est la suivante. Puisqu'on ne peut renoncer ni au premier principe, ni au second, ni donc à l'existence d'un moi intelligent, il faudrait que le moi absolu détermine le non-moi (le choc) ; de cette façon le moi intelligent serait déterminé médiatement par le moi absolu et par rien d'autre. Le moi absolu serait alors « la *cause* du non-moi » (SW I, 250). Il faudrait donc pouvoir « déduire de l'activité *absolue* du moi une activité *déterminée* de celui-ci » (SW I, 251), activité par laquelle il causerait le choc. De cette façon il n'y aurait « aucune action (*Einwirkung*) de l'extérieur sur le moi, mais seulement une action (*Wirkung*) de lui-même sur lui-même » (*ibid.*). Cette hypothèse est requise parce que le moi ne peut jamais être seulement passif : il doit poser tout ce qu'il est. Le moi absolu doit donc être la cause de « ce à quoi on attribue le choc ».

Mais comme on l'a vu, cette solution hypothétique contredit un aspect essentiel du premier principe : en effet, le moi ne peut pas, en tant qu'absolu, être la cause du non-moi ; car poser le non-moi, implique pour le moi de *ne pas se poser lui-même*, donc de se limiter (« Les expressions : *poser un non-moi*, et : *limiter le moi*, sont parfaitement équivalentes, ainsi que cela a été montré dans la partie théorique » – SW I, 252). Que le moi absolu pose le non-moi, signifie qu'il devrait se limiter absolument, ce qui contredit totalement son essence (« Il faudrait qu'il y ait en lui un principe pour se poser et un principe pour ne pas se poser... » SW I, 252)

La causalité du moi absolu sur le non-moi, par laquelle doit se résoudre le conflit du moi absolu et du moi intelligent, enveloppe donc à son tour une contradiction (SW I, 254). Mais comme ce conflit ne peut néanmoins être résolu que par cette hypothèse, on ne peut y renoncer : il ne nous reste qu'à tenter de dénouer la contradiction qu'elle contient. Il faut donc exposer cette nouvelle contradiction et en indiquer la synthèse : ce sera l'objet de la double déduction du concept de l'effort.

### §32 – La double déduction du concept de l'effort

*La déduction apagogique du concept d'effort (I, 246-270 ; OCPP, p. 123-139).*  
Examinons d'abord en quoi consiste la dernière contradiction sur laquelle nous avons buté. Le conflit du moi absolu et du moi intelligent ne peut être levé que si l'on parvient à montrer que le premier détermine d'une façon ou d'une autre ce qui fait du moi intelligent un être passif, déterminé dans son *dass*, dans son être-là, par un choc extérieur inexplicable pour lui. Cette solution enveloppe à son tour la contradiction suivante :

A) Le moi doit avoir de la causalité sur le non-moi, car tout ce qui est dans le moi doit être posé par le moi. « L'exigence de causalité se fonde donc dans l'être essentiel absolu du moi. » (SW I, 254)

B) Le moi ne peut pas avoir de causalité sur le non-moi car si c'était le cas, « le non-moi cesserait d'être non-moi (d'être opposé au moi) et deviendrait lui-même moi. » Le §2 a en effet montré que l'opposition du non-moi est absolue (SW I, 254), non déductible du premier principe.

Le conflit est donc *intérieur au moi* et oppose deux aspects (*Ansichten*) de celui-ci : « ce sont *eux* qui se contredisent » (SW I, 254), et c'est entre eux qu'il faut trouver une médiation. Le moi absolu, infini et illimité du §1 d'une part, et le moi fini, limité, opposé au non moi, du §3 d'autre part. Le moi accomplit donc deux actes : « Le premier : le moi se pose absolument comme *infini* et *illimité*. Le second : le moi se pose absolument comme *fini* et *limité*. **Il y aurait donc une contradiction suprême dans l'essence du moi lui-même (...)**, et c'est de celle-ci que la contradiction présente [que nous examinons] découlerait » (SW I, 255).

C'est donc cette contradiction, intérieure à l'essence du moi, qu'il faut dénouer, en montrant en quel sens le moi est fini, et en quel autre sens il est infini, et en composant ces deux activités. Fichte donne à cet endroit des équivalences importantes pour définir ces deux aspects du moi :

– « Le moi est *infini* dans la mesure où *son activité retourne en elle-même* (in sich selbst zurückgeht) » (SW I, 256) et n'a pas d'autre objet que soi. Seule l'*activité pure*, celle qui n'a pas d'objet, seul le *moi pur*, est infini. C'est le moi pur ou l'activité pure qui est infini(e) car cette activité auto-réfléchissante n'a pas d'objet : « produit et activité sont ici une seule et même chose (§1) et on ne les distingue que pour pouvoir s'exprimer » (SW I, 256).

– Le moi est au contraire *fini*, lorsque son activité est *objective*, c'est-à-dire lorsque, au lieu de retourner en soi, elle pose un ob-jet et se heurte à la résistance d'une limite.

Résoudre la contradiction ce serait donc montrer le lien (*Vereinigungsband*) de ces deux activités, montrer comment la première peut déterminer la seconde : si l'on y parvient, on aura montré que le non-moi qui détermine le moi intelligent est médiatement déterminé par le moi absolu.

C'est dans les pages SW I, 257-270 (OCP p. 130-139) que Fichte va tenter de construire cette synthèse, c'est-à-dire déduire le concept de l'effort pratique, qui est justement ce qui permet d'unifier ou de lier ces deux activités du moi.

Fichte commence par rappeler (SW I, 257-258) qu'il est impossible que l'auto-position (§1) engendre un non-moi, une auto-limitation (§2 : on ne peut pas déduire le 2<sup>e</sup> principe du 1<sup>er</sup>). La forme de l'opposer est absolue, elle n'a pas à être déduite. En revanche, le contenu est conditionné, c'est-à-dire que « le moi pose *absolument* un objet » (I, 258). Ce qui signifie que « le moi n'est limité par l'acte de position absolue d'un objet, qu'en tant qu'il se limite lui-même sans aucune raison. » (SW I, 258) ; or cela contredit son essence.

2<sup>e</sup> moment de ce raisonnement : posant un ob-jet, le moi pose par là même une activité qui lui est opposée. Cette activité de l'ob-jet doit être opposée à une activité (=X) du moi. La question est donc : *quelle est cette activité (=X) du moi*, qui n'est pas l'activité par laquelle le moi pose absolument l'objet et qui rend cette activité possible ? (I, 259)

Puisque cette activité est indépendante de l'objet (elle ne doit pas être supprimée par l'objet mais être opposée à lui), elle doit être « posée par l'acte absolu du moi, par lequel il se pose lui-même » (*ibid.*). En second lieu, cette activité doit pouvoir *dépasser* tout objet (v. supra) : elle doit donc être infinie (répétition de l'acte originaire d'auto-position).

Cette activité du moi =X est donc « l'activité infinie posée par le moi *en lui-même* » (SW I, 259). Non pas l'auto-position absolue première (§1), mais l'acte de poser absolument l'auto-position. Cet acte correspond exactement à ce que Fichte va nommer dans la suite la « répétition » du poser. Cette activité, précise Fichte, est « le fondement de possibilité de l'activité objective du moi ».

La thèse essentielle peut dès lors être posée : « C'est *seulement dans la mesure* où une résistance s'oppose à cette activité, qu'un objet peut être posé » (SW I, 259). Autrement dit,

on explique ici *en quel sens le moi détermine la position du non-moi, de l'objet*. C'est seulement parce que le moi, dans la répétition du poser, exige de se poser et de se trouver comme infini, que la résistance qui s'oppose à cette exigence peut-être réfléchie comme altérité, *ob-jet*, non-moi.

Les résultats sont clairement exprimés dans le résumé que Fichte donne en SW I, 262-263 : ce qu'il s'agissait de montrer, tout au long de ce raisonnement, c'est que l'activité pure du moi (le moi du 1<sup>er</sup> principe) est *dans une certaine mesure* « la cause de l'activité objective ». Dans quelle mesure ? Dans la mesure d'abord où « aucun objet ne peut être posé s'il n'existe pas une activité du moi à laquelle celle de l'objet est opposée ». Or comme cette activité est l'activité pure du moi, celle-ci est « *la condition de toute activité posant un objet* ». Mais – et c'est le second enseignement du raisonnement – étant donné que « cette pure activité n'est originairement en relation avec aucun objet » (le moi absolu est purement en soi), et que l'objet est de même totalement indépendant du moi (le 2<sup>nd</sup> principe, pris absolument et sans le 3<sup>e</sup> principe, contredit et détruit totalement le 1<sup>er</sup>), il faut un *nouvel acte* absolu du moi pour rapporter (*beziehen*) cette activité absolue d'auto-position à l'activité de l'objet (qui ne devient *ob-jet* qu'une fois cette mise en relation effectuée).

Or si l'on examine cet acte absolu de mise en relation (cette répétition absolue de l'auto-position), on peut facilement voir que cet acte est certes absolu quant à sa forme (*qu'il y ait* répétition de l'auto-position n'est pas déductible), en revanche il est conditionné dans son contenu. Autrement dit, il est conditionné par ce qu'il répète, à savoir « l'être-posé absolu du moi comme totalité de la réalité » (le moi du §1). Il ne crée pas ce qu'il doit poser : il doit poser l'auto-position comme telle, il doit poser le moi comme absolument posé et rien d'autre. C'est pourquoi Fichte peut conclure que « de ce point de vue, l'activité pure est *la condition de l'acte de mise en relation*, acte sans lequel aucun acte de position de l'objet ne serait possible. » (SW I, 263). Ceci donne donc une réponse satisfaisante à notre question de départ, qui était de savoir si et comment l'activité pure du moi pouvait conditionner (ou déterminer) l'activité objective ou finie du moi. Par là, ajoute Fichte, on a montré que et comment la raison est pratique (SW I, 264) : on a en effet montré que la raison ne peut pas être théorique sans être pratique, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de représentation, d'objet ou de monde opposé à notre conscience, sans un effort pratique infini du moi.

*La déduction génétique du concept de l'effort (SW I, 270-285 ; OCPP, p. 139-149)*

La preuve apagogique a montré qu'il faut poser une exigence de causalité absolue (un effort) du moi, *afin* de résoudre la contradiction entre le moi fini (moi intelligent) et le moi infini (moi absolu). On partait du constat factuel de cette contradiction pour montrer que le seul moyen de la résoudre est d'admettre le concept de l'effort. C'est donc une preuve qui part d'un fait, et justement de ce fait qui dans la partie théorique apparaît comme indéductible. De ce fait (la survenue du choc) résulte un conflit entre le moi absolu, qui est inconditionné, et le moi intelligent, conditionné par un non-moi, et la preuve apagogique montrait comment il faut résoudre ce conflit. Au contraire, la preuve génétique va partir du moi absolu lui-même, pour montrer comment ce dernier conditionne le choc, le non-moi. La preuve génétique doit montrer comment cette exigence de l'effort pratique naît directement de l'esprit, sans faire intervenir la limitation du moi par un objet et la contradiction qui en résulte. L'effort doit être « déduit » directement des plus hauts principes, « de sorte qu'on voit (*einsehe*) comment une telle exigence naît dans l'esprit humain. » (SW I, 271)

L'effort est un acte de dépasser l'objet. Il suppose ainsi l'existence préalable d'un objet. Pour que l'effort apparaisse génétiquement, il faudrait donc montrer à l'inverse *ce qui conditionne tout objet*, ce qui rend possible la position d'un objet en général, autrement dit ce qui fonde l'extériorité, la mise du moi hors de lui-même. Il faut montrer comment, par lui-même, le moi sort de lui-même, comment il se pose lui-même hors de lui-même, c'est-à-dire s'objective (devient à soi-même objet) et s'oppose ce faisant un objet qu'il n'est pas : c'est ce que Fichte appelle le *Herausgehen aus sich selbst* (l'acte de sortie de soi). Il faut montrer que c'est sur ce *Herausgehen* que se fonde le *Hinausgehen* du moi (c'est-à-dire le fait que le moi soit effort, dépassement continu de ses propres limites dans une activité pratique).

Pour ce faire, Fichte part de la considération du premier principe : en tant qu'auto-position simple, le moi est absolument identique à soi : « rien de différent ne peut survenir en lui » (SW I, 271). Par conséquent, si le non-moi doit poser quelque chose dans le moi, il est nécessaire que le moi pose au préalable en soi « la possibilité d'une telle influence étrangère » : « Il faut que le moi pose en soi *originellement* et *absolument* la possibilité que quelque chose agisse sur lui » (SW I, 272). C'est-à-dire : il faut d'abord que le moi se pose lui-même comme non-posé, pour que le non-moi puisse limiter le moi (le nier).

En un sens, on peut donc dire que la déduction génétique pose la question de l'auto-limitation originaire du moi absolu, mais à condition de préciser ce qu'il faut entendre par là.

Il ne s'agit pas d'expliquer et de fonder un passage réel de l'infinité du moi à sa limitation, car un tel passage est impensable. Ce que l'idéalisme transcendantal doit montrer, c'est que le moi *doit* se poser comme limité et comment il le peut, s'il doit être limité par un non-moi. On pourrait d'abord croire que l'intention de Fichte en cette déduction est de montrer comment la différence et la limitation surviennent dans le moi, *sans faire appel à l'action d'un-moi*, autrement dit en déduisant entièrement le choc du moi. Il serait alors question de découvrir un principe d'auto-limitation réel purement immanent au moi. En réalité, il s'agit simplement de montrer 1) que toute limitation réelle du moi est *conditionnée* par une limitation idéale, et 2) comment cette limitation idéale procède de l'essence du moi. Mais on ne prétend pas qu'une telle auto-limitation idéale suffise pour « engendrer une vie réelle, une vie empirique dans le temps » (SW I, 279). Pour cela, un choc est nécessaire. Mais ce choc, qui est réel, n'existe pour le moi que s'il est posé par le moi ; en ce sens, le choc est préalablement conditionné par un acte directement issu de l'essence du moi.

« Le moi doit poser originairement et absolument en soi la *possibilité* que quelque chose [d'étranger] agisse sur lui », et ce « *avant toute action étrangère réelle* » (*vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher*). » (SW I, 272)

C'est la question du second poser (l'opposer) qui est ainsi soulevée. Ce n'est pas que le moi absolu doive faire surgir de sa propre essence l'acte même d'opposition dans son *dass* existentiel (dans sa factualité), mais il doit néanmoins rendre *possible* la position de cette opposition en lui, c'est-à-dire qu'il doit « se tenir ouvert pour un autre poser » (SW I, 272). Or cette ouverture réclame un acte, car le moi absolu pris comme tel est « parfaitement en lui-même et fermé à toute impression extérieure » (SW I, 276). De là cette remarque très importante :

« Il faudrait donc qu'il y ait déjà *originairement une différence* dans le moi lui-même, si jamais une différence devait y pénétrer ; et cette différence devrait même être fondée dans le moi absolu comme tel. »<sup>1</sup>

Comment comprendre cette thèse essentielle ? Il ne s'agit pas d'éliminer le second principe, de résorber entièrement le choc dans le moi, mais de montrer *en quel sens* tout choc, tout non-moi, est conditionné par l'activité du moi. L'idéalisme transcendantal ne prétend pas

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 272. C'est en cela que Fichte s'oppose, comme Hegel, à la détermination de l'absolu schellingien comme « absolue indifférence du subjectif et de l'objectif ». Fichte critique cette définition en soulignant que l'absolu ne peut pas être identité absolue du subjectif et de l'objectif sans être *en même temps* différence absolue des deux. Cette différence originaire au sein du moi absolu est dégagée en plusieurs passages : « nous avons originairement *deux* perspectives sur le moi » (SW I, 274) ; « deux modalités de l'acte de position » (SW I, 276) ; « la dualité qui se trouve *originairement* dans le moi – effort et réflexion – est par là intimement unifiée » (SW I, 294).

à davantage : il s'occupe de l'être pour nous, non de l'être en soi. Il faut donc montrer ce qu'est le choc pour le moi. Il n'y aurait pas de différence ou de choc dans le moi et pour le moi, si le moi ne posait pas en soi la possibilité d'être limité par un choc. La déduction génétique ne cherche pas à montrer que l'identité absolue peut engendrer une différence absolue, mais plutôt comment le moi peut poser en lui-même originairement une place pour la différence.

L'analyse part donc de là : le moi doit rencontrer *en lui-même* quelque chose d'hétérogène, d'étranger. L'hétérogène, s'il doit être dans le moi, doit être *pour* le moi, donc doit être en un sens posé *par* le moi, c'est-à-dire *homogène* au moi. A partir de là, connaissant l'essence du moi, le raisonnement est simple : le moi est activité pure et rien d'autre. Donc si quelque chose d'hétérogène doit pouvoir être attribué au moi et trouvé *en* lui (lui être en même temps homogène), il faut que ce quelque chose soit activité. L'hétérogène résiderait dans la *direction* de cette activité, direction qui ne serait pas fondée « dans le moi, mais hors du moi » (SW I, 272).

Or la réponse qu'on peut donner à partir des résultats du §4 est celle-ci : « si l'activité du moi s'exteriorise à l'infini, et qu'ayant reçu un choc en un certain point, elle se voit non point anéantie, mais seulement repoussée en elle-même, l'activité du moi est et demeure, pour autant qu'elle se trouve en cet état, toujours activité du moi ; seul le fait qu'elle soit repoussée est hétérogène par rapport au moi et contraire à celui-ci. » (SW I, 272) Mais comme le remarque Fichte immédiatement, une telle réponse laisse beaucoup de choses inexplicées et notamment ces trois points : a) « comment le moi parvient-il à cette direction de son activité *vers l'extérieur* à l'infini ? » ; b) « comment peut-il distinguer une direction vers l'extérieur d'une direction vers l'intérieur ? » (on verra qu'il faut pour cela un troisième terme, auquel ces deux directions puissent être rapportées) ; c) « pourquoi l'activité repoussée vers l'intérieur est-elle considérée comme étrangère et comme non fondée dans le moi ? » (SW I, 272-273) La première question permet de voir que la représentation du moi comme activité se dépassant vers l'extérieur à l'infini n'est pas originaire. Au contraire, comme le montre la suite immédiate du texte (SW I, 273), si l'on veut décrire la direction originaire de l'activité du moi, il faut dire qu'elle est *centripète*, et que l'image du moi absolu est « un point mathématique absolu se constituant lui-même par lui-même, dans lequel aucune direction et en général rien n'est à distinguer » (*ibid.*). L'image du moi absolu est celle d'un point mathématique « qui est *tout entier* là où il est, et dont le contenu et la limite (la matière et la forme) sont parfaitement identiques. » (SW I, 273) Le problème, remarque alors Fichte, c'est



que si le moi absolu n'est rien de plus que cela, s'il ne se trouve en lui rien de plus que cette activité auto-constitutive, alors

« il est ce que chaque corps (*jeder Körper*) est pour nous. En effet, nous attribuons également au corps une force *interne*, posée par son propre être (en vertu de la proposition  $A = A$ ). »<sup>1</sup>

Tout corps possède, pour se maintenir dans l'être, une certaine quantité de force par laquelle il maintient son identité à lui-même : et c'est précisément là la définition de la tendance, du *Trieb*, qui est une activité objective : le *Trieb* est « fondé dans l'essence de l'être auquel il est attribué ; il est donc produit par la causalité que cet être exerce sur lui-même, par son être-posé par soi. »<sup>2</sup> Si le moi n'est rien de plus qu'auto-position, alors il est un être objectif, un objet « sans vie et sans âme (*leblos und seelenlos*) » (SW I, 274) comme le sont les corps extérieurs qui possèdent également cette activité d'auto-position. Qu'est-ce qui distingue alors le moi absolu d'un simple corps ? Il nous faut donner ici la réponse complète de Fichte :

« Si nous philosophons de façon transcendantale, et non transcendante, nous admettons que c'est *nous* qui posons que cette force est posée par le simple être posé du corps (pour nous), et non pas qu'elle est posée *par et pour le corps lui-même* ; et c'est la raison pour laquelle le corps est pour nous un être sans vie et sans âme, et n'est pas un moi. Le moi ne doit pas seulement se poser lui-même pour une quelconque intelligence hors de lui, mais il doit se poser *pour lui-même* ; autrement dit, il doit se poser *comme* (als) posé par soi. Il doit donc, aussi certainement qu'il est un moi (*so gewiß es ein Ich ist*), posséder simplement en lui-même le principe de la vie et de la conscience. Il faut donc que le moi, aussi certainement qu'il est un moi, possède en lui-même, de façon inconditionnée et sans aucun fondement, le principe de réfléchir sur soi ; nous obtenons ainsi originairement deux perspectives sur le moi : d'une part en tant qu'il est réfléchissant (la direction de son activité est dans cette mesure centripète), d'autre part en tant qu'il est ce sur quoi porte sa réflexion, et la direction de son activité est dans cette mesure centrifuge, et même centrifuge à l'infini. »<sup>3</sup>

*La répétition de l'acte de position et la doctrine de la science tardive.* On comprend donc ici pourquoi il n'y a pas à proprement parler de passage réel du moi absolu au non-moi, ni de « chute » du moi absolu dans la finitude : c'est *originairement* qu'il existe dans le moi absolu une duplicité, et c'est cette différence originaire qui conditionne la position d'un non-moi (le second principe est à un certain point de vue conditionné par le premier, remarquait déjà Fichte dans le §2). Le moi absolu n'est pas seulement auto-position absolue, mais encore

---

<sup>1</sup> GWL, SW I, 273 ; OCPP p. 141.

<sup>2</sup> GWL §7, SW I, 287-288 ; OCPP p. 151.

<sup>3</sup> GWL, SW I, 273-274 ; OCPP p. 141.

répétition ou *reprise* de cette auto-position ; ou plutôt le concept d'auto-position implique, si on l'analyse, que le moi se pose comme tel, c'est-à-dire comme se posant. Et c'est cette répétition *immédiate* de l'auto-position qui fonde, conditionne et détermine tout acte d'opposition ultérieur : car en se posant comme posé par soi (auto-posant et auto-posé), le moi est contraint de s'objectiver, de se saisir dans un cadre représentatif : il ne peut donc que trouver et constater la disparité, l'*Ungleichheit* de ce qu'il trouve comme étant soi et de ce qu'il cherche à être, à poser comme étant soi. Cet écart doit être comblé : le moi s'efforce de se poser comme absolu, c'est-à-dire de transformer le non-moi pour se reconnaître et se poser en lui. Comme le remarque justement W. Janke, l'effort, comparable à l'*appetitio* leibnizien, est indissociable d'une tendance à l'*assimilatio*, à l'*Angleichung*, qui définit l'horizon éthique de l'effort pratique de transformation du non-moi.<sup>1</sup> Pour que cette transformation ait un objet, il faut certes qu'il y ait un non-moi, une nature ; mais ce que tente de faire le §5 de la *Grundlage*, c'est d'inverser la question : au point de vue transcendantal, il s'agit bien plutôt de montrer *pourquoi il faut qu'il y ait un monde objectif*. Et c'est cela qui est déduit dans la déduction génétique de l'effort : il doit y avoir un non-moi, car le moi, s'il doit être un moi (et non pas un simple corps, un simple *Trieb* naturel), doit nécessairement se poser *lui-même*, c'est-à-dire se poser *comme* posé par soi. Or se poser ainsi, c'est *redoubler* l'acte d'auto-position initial, non pas après-coup, mais immédiatement, puisque ce redoublement constitue l'essence même du moi (en 1811-1812, Fichte opposera la *réflexion* (*Reflexion*), acte d'auto-position simple, à la *réflexibilité* (*Reflexibilität*), qui est indistinctement et identiquement auto-position *et* auto-position de l'auto-position<sup>2</sup>). En Dieu, ce redoublement ne produit rien, aucun écart, aucune *Ungleichheit* : « le réfléchi est tout en un et le réfléchissant également tout en un » (SW I, 275), et c'est pourquoi la conscience de soi de Dieu est pour nous « inconcevable » : la répétition de l'auto-position n'entraîne en lui aucune scission des directions de l'activité. Pour une raison *finie*, au contraire, « c'est-à-dire pour une raison qui est liée à la loi de *détermination* de l'objet sur lequel elle réfléchit » (SW I, 275), cette répétition contraint le moi absolu à *saisir l'infini dans le fini*, c'est-à-dire à tenter de poser comme objectif l'essence inobjectivable de l'agir. Je ne peux pas me poser comme me posant, sans m'opposer quelque chose qui n'est pas posé par moi, car sans opposition, il n'y a pas de détermination, donc pas de concept, donc pas de conscience (au sens théorique du terme). Maintenant, *que* (*dass*) cette différence se produise, c'est-à-dire que la répétition de l'auto-position ne soit pas pour la raison, comme elle l'est pour Dieu, une répétition pure et simple,

<sup>1</sup> Cf. W. Janke, *Fichte. Sein und Reflexion*, p. 164-165.

<sup>2</sup> Cf. WL 1811, SWV II, p. 217-218.

qui ne fournisse « rien à distinguer, aucun divers » (SW I, 264), cela « en tant que fait, ne peut absolument pas être déduit à partir du moi » : la philosophie transcendantale, qui ne s'occupe que des conditions de possibilité de ce qui est, peut seulement montrer « que cela doit se produire, si une conscience effective [finie] doit être possible. » (SW I, 275) Et nous obtenons par là le vrai sens de « l'hypothéticité catégorique » propre à Fichte et mise en valeur par A. Schnell. Est déductible le fait qu'à partir de l'identité absolue la conscience ne puisse se produire que si la raison se pose comme telle, c'est-à-dire à la fois comme finie et infinie, car dans cette répétition le moi se trouve nécessairement comme différent de ce qu'il doit être ; n'est pas déductible le fait qu'il doive y avoir une raison, c'est-à-dire, dans les termes de la doctrine de la science tardive, le fait que Dieu ou l'Être (*Sein*) se manifeste, s'extériorise immédiatement dans l'existence (*Dasein*), dans la Forme ou l'Image (répétition) qu'est le savoir ou la raison. Car la pensée de l'auto-position pure et simple (Dieu) nous fait seulement parvenir « à un être fermé sur lui-même, caché et absorbé en lui, mais non pas à une existence (...), c'est-à-dire à une extériorisation et à une manifestation de cet être »<sup>1</sup>. Il est donc de la plus haute importance de distinguer l'être (*Sein*), « intérieur et caché en soi », de l'existence (*Dasein*), c'est-à-dire de la représentation ou conscience de cet être (AzSL, SW V, 440). Par où nous voyons que cette distinction (entre l'être et l'existence, Dieu et le savoir, Dieu et la raison), qui est au centre de la philosophie tardive de Fichte, est déjà, bien que de façon moins explicite, au cœur de la *Grundlage*, avec la distinction de l'auto-position simple du §1 et de la répétition de cette auto-position au §5. Dans un cas, le moi est « parfaitement en lui-même et fermé à toute impression extérieure » (GWL, SW I, 276 ; OCPP p. 143) ; il « est tout et n'est rien, parce qu'il n'est rien pour lui-même et ne peut distinguer en soi ni posant, ni posé » (GWL, SW I, 264 ; OCPP p. 135). Dans l'autre cas, le moi est, si l'on peut dire, réellement un moi, car il se pose « comme posé par soi, et, par ce nouvel acte de position, qui se rapporte à l'acte de position originaire, il s'ouvre (*öffnet es sich*), pour ainsi dire, à une influence extérieure ; il pose, par cette répétition de l'acte de position, la *possibilité* que quelque chose qu'il n'a pas posé lui-même puisse se trouver en lui. » (GWL, SW I, 276 ; OCPP p. 143)

La doctrine de la science tardive, avec son opposition entre l'absolu et son image (Dieu et le savoir) ne fait que développer et expliciter cette « différenciation originaire (*ursprüngliche Verschiedenheit*) » (GWL, SW I, 272) que la *Grundlage* repère au sein de l'auto-position absolue. L'acte de « sortie hors de soi » (*Herausgehen aus sich selbst*, SW I, 276) du moi absolu, que la *Grundlage* repère dans la nécessité d'une répétition de l'auto-

---

<sup>1</sup> AzSL, SW V, 439 ; trad. fr. p. 141.

position, correspond exactement à la définition du savoir ou de l'existence (Dasein) comme « l'être en dehors de l'être » donné dans la 3<sup>e</sup> conférence de *l'Initiation à la vie bienheureuse*.<sup>1</sup> Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'en 1794, cette question principielle de la distinction entre l'absolu et le savoir absolu n'est pas explicitement posée comme point de départ de la recherche ; ce sont les objections de Schelling et de Hegel, demandant s'il faut assimiler le moi absolu à l'absolu lui-même, qui obligeront Fichte à recentrer toujours davantage l'exposition de la WL fondamentale sur cette question de principe. Néanmoins, cette distinction ne laisse pas d'être aussi centrale en 1794 qu'après 1801, puisqu'en effet c'est la déduction génétique de l'effort, avec le concept de répétition du poser qu'elle implique, qui permet de dégager le vrai sens du moi absolu, c'est-à-dire de distinguer le moi absolu comme *être* absolu et pour nous incompréhensible, de l'idée pratique du moi absolu, qui est le fondement de tout notre *savoir*, qui se révèle donc être un savoir pratique. En effet, le moi absolu s'avère finalement être « l'idée qui se présente nous comme fin pratique suprême » (GWL, SW I, 117). Et dans cette idée, nous retrouvons le lien mentionné plus haut entre effort et *assimilatio*, *Angleichung*, car elle est l'idée

« d'un Moi dont la conscience ne serait déterminée par rien d'extérieur à lui, mais qui déterminerait bien plutôt tout ce qui lui est extérieur par sa propre conscience. »<sup>2</sup>

Ce qui en 1794 est reconnu comme indéductible, à savoir le fait que la répétition de l'auto-position ne soit pas une répétition pure et simple, mais une répétition qui engendre une différence, du fait que ce que je pose comme étant moi-même n'est pas le *tout* de la réalité (n'est pas le moi absolu), autrement dit la survenue factuelle d'une opposition, cela n'est pas résorbé dans la doctrine de la science tardive, mais cette limite est bien *maintenue*, tout au long de l'œuvre de Fichte. Le savoir en effet

« ne peut nullement concevoir ni apercevoir (*begreifen und einsehen*) en lui comment il prend lui-même naissance, et comment, de l'être interne et caché en soi, peut suivre une existence (Dasein), une extériorisation et une manifestation de ce dernier. (...) nous avons expressément aperçu que la nécessité d'une telle conséquence (*notwendige Folge*) ne se présente pas à nous. Cela vient de ce que (...) l'existence ne saurait être sans se trouver, se saisir et se présupposer, puisque l'acte de saisie de soi (*Sichfassen*) est inséparable de son essence ; ainsi donc, de par l'absoluité de son existence et de par sa liaison inévitable à cette existence, toute possibilité de dépasser cette dernière et de se concevoir et de se déduire encore au-delà de cette dernière est ôtée au savoir. »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. AzSL, SW V, 440 ; trad. fr. p. 142.

<sup>2</sup> GWL, SW I, 117 ; OCPP p. 35.

<sup>3</sup> AzSL, SW V, 442 ; trad. fr. (modif.) p. 144. J.-C. Goddard présente de ce texte une analyse à laquelle nous souscrivons entièrement, lorsqu'il remarque justement que la réponse de Fichte à la question de *l'origine* (non du

La déduction génétique permet donc de montrer que dans le moi absolu, deux directions de l'activité peuvent être distinguées dès lors que le moi absolu réfléchit sur son propre être. Le moi ne serait pas un moi s'il ne posait pas ce qu'il est, s'il ne posait pas son essence. Le moi absolu doit donc réfléchir sur son acte de position absolue et le poser *comme tel*, c'est-à-dire se poser lui-même comme tel. Or se poser comme posé par soi, revient à « exiger » d'être ce qu'il est, c'est-à-dire absolu. Dès lors, l'activité qu'il intuitionne comme sienne doit être une activité centrifuge à l'infini (c'est l'activité *réelle*, ou pratique). La répétition de l'auto-position est donc aussi originaire que l'auto-position elle-même et n'en est pas séparable, puisque sans elle le moi ne se poserait pas comme moi. Cette réflexion nous permet de comprendre que « nous avons *originellement* sur le moi *deux* perspectives » (SW I, 274) : le moi peut être considéré soit en tant que réfléchissant (activité centripète ou *idéale*, théorique), soit en tant que réfléchi (il est alors caractérisé comme une activité centrifuge à l'infini). Pourquoi centrifuge à l'infini ? Parce que le moi est réalité (activité) absolue ; dans la mesure où il est *posé* comme tel, il est objectivé, c'est-à-dire qu'il est posé comme un « quelque chose » (als *etwas*), comme un *quantum*. Mais puisqu'il est posé comme étant *toute* réalité, il est posé comme un *quantum* infini (quantum qui remplit la totalité de la réalité) (SW I, 274). On répond de la sorte à la première des trois questions soulevées plus haut : « comment le moi parvient-il à cette direction de son activité *vers l'extérieur* à l'infini ? »

Mais si le moi est absolu, ces activités ne sont pas distinguées, mais totalement confondues. Ici commencent donc les difficultés : car si l'on peut légitimement affirmer que « les deux directions de l'activité sont fondées de manière identique dans l'essence du moi » (SW I, 274), il est facile de remarquer que ces deux directions ne sont distinguées que *par nous*, au point de vue de notre réflexion philosophique : c'est nous qui distinguons ces deux activités ; mais elles ne sont pas distinguées originellement dans le moi par le moi lui-même.

---

fondement) est « de ne pas procéder à la genèse de l'intelligence, d'en rester au point précis où apparaît la conscience, et de puiser *en ce point* la source de toute vie. C'est, pour Fichte, un faux problème que d'interroger l'origine de l'intelligence consciente d'elle-même (...). Aussi le point exact où s'installe le philosophe fichtéen n'est-il pas l'absolu même, l'unité du subjectif et de l'objectif, l'Un au-delà de tout rapport : il est, d'après la quatrième conférence de la *Doctrine de la science* de 1804, "entre" l'absolu et le divers. (...) C'est pour Fichte seulement dans cette ambivalence, en laquelle consiste le *Schweben* (flottement) de l'imagination créatrice, qu'est accessible l'impensable, la *Tathandlung* (l'auto-position absolue) du moi absolu (...). Dans ce flottement, l'absolu est pour le moi individuel une *tâche* et à aucun moment l'intellectualité du moi (sa relativité au non-moi) ne se trouve entièrement résorbée et dépassée dans une totale union à l'absolu. La seule synthèse du moi intellectuel (fini) et du moi absolu (qui est puissance infinie) est *pratique*. Elle réside dans l'auto-détermination du moi humain, dans sa liberté d'agir conformément à l'idéal du moi pur. » (J.-C. Goddard, *Mysticisme et folie*, p. 172)

Au contraire même, si le moi absolu *est* bien absolu, alors il se pose comme absolu, et son être-réfléchi est tout aussi infini que son être-réfléchissant : les deux activités sont donc dans le moi absolu parfaitement identiques et indiscernables – et c’est là nous l’avons vu ce qui définit la conscience de soi, pour nous inconcevable, de Dieu (SW I, 275). Apparemment, tant que nous en restons au simple concept de l’auto-position absolue, nous ne possédons aucun moyen de comprendre comment *le moi lui-même* peut distinguer ces deux activités, et ainsi se poser comme moi en s’attribuant une activité centrifuge (une activité qui va contre l’objet). Dans le premier principe, les deux directions sont parfaitement identiques et se confondent ; le moi reste parfaitement identique à soi et fermé à toute impression extérieure. « Par conséquent, il s’ensuit qu’aucune conscience ne peut être déduite de ce qui vient d’être présupposé : en effet, les deux directions admises ne peuvent être distinguées. » (SW I, 275).

A ce moment (« Nun aber soll... » SW I, 275), le raisonnement de Fichte peut paraître déroutant, puisqu’il semble réintroduire la contingence du choc pour nous fournir le moyen d’expliquer la différenciation des deux activités. La déduction génétique promise tournerait-elle court ? *Car ce qu’on voulait comprendre, c’est comment le moi peut, à partir de sa seule essence, poser en lui-même une possibilité de différence et de limitation.* Il est donc important de bien comprendre l’argumentation de ces deux alinéas (SW I, 275), puisqu’à la fin du second, Fichte écrit « c’est maintenant que la différence exigée des deux directions est pour la première fois possible ». Or il semble à première vue qu’on parvienne à ce résultat en faisant simplement appel au fait du choc, du non-moi, comme dans la preuve apagogique.

En réalité, nous avons montré que Fichte cherche seulement à montrer que « si une conscience réelle doit être possible », il faut poser un choc. Autrement dit, si le moi doit se poser comme tel, prendre conscience de soi, il doit nécessairement poser son activité centrifuge comme limitée et exiger de la rétablir dans son infinité. C’est cela qu’il faut montrer, et raisonner ainsi ce n’est pas supposer le choc, c’est au contraire montrer comment la possibilité d’un choc est originairement introduite ou exigée par le moi pour accéder à la conscience de soi. On se souvient que la question principale est de savoir comment la distinction des deux directions de l’activité devient possible. C’est cette distinction qui fonde la possibilité de toute différenciation ultérieure, de toute position d’une objectivité. En effet, ce qui caractérise l’auto-position absolue du moi absolu qui serait alors « Dieu », c’est justement que ces deux directions demeurent confondues ; leur distinction est propre à la raison finie, à la conscience d’un soi fini.

Fichte explique en trois passages comment cette distinction (*Unterscheidung zweier Richtungen*) devient possible : deux fois en SW I, 275 et une fois en SW I, 278. Dans tous ces passages, c'est le choc qui actualise la possibilité de cette distinction : c'est parce que l'activité centrifuge du moi est limitée et refoulée (par un choc) que l'exigence d'une activité centrifuge infinie va pouvoir distinguer entre activité centrifuge et activité centripète. Cette solution semble décevoir notre attente : on voulait comprendre comment le moi absolu peut poser, strictement à partir de soi et sans rien supposer d'autre, la possibilité d'un choc, la possibilité que le non-moi agisse sur lui. On voulait comprendre comment la distinction des activités est rendue possible par le moi lui-même, sans faire appel au choc. Or en SW I, 275, le choc, comme événement indéductible (« *Que* cela se produise, comme fait, ne peut absolument pas être déduit du moi »), semble à nouveau introduit au fondement de l'explication. La déduction génétique a-t-elle échoué ? Non, car si le choc est bien le facteur indéductible qui *actualise* la possibilité de la distinction intérieure au moi (le choc est ce qui fait que le moi ne se retrouve pas tout entier et à l'identique dans son être réfléchi, mais qu'il se trouve comme limité, comme non-conforme à ce qu'il doit être), il n'est pas ce qui fonde cette possibilité elle-même.

C'est ce que montre le résumé de la solution que propose Fichte en SW I, 276 (« *Und so ist denn die soeben aufgestellte Aufgabe gelöst...* »). Le contre-sens serait de croire que le but de la déduction génétique est de déduire la survenue *factuelle* d'un choc. Cette prétention est justement l'erreur de l'idéalisme dogmatique ou transcendant. La tâche n'est pas d'engendrer une différence originaire en partant de l'identité ou de l'indifférence absolue. Prouver que le moi produit spontanément le choc en tant qu'accident pur serait soutenir la thèse de l'auto-limitation absolue, dont Fichte a montré l'absurdité au §4. Qu'un choc se produise *réellement*, en tant que fait, relève évidemment de l'expérience pure. Mais alors, si cette déduction de la différence réelle n'est pas la tâche du savoir philosophique, que reste-t-il à expliquer ? Ce qu'il faut expliquer, déduire à partir du moi, ce n'est pas la survenue factuelle du choc, mais celle de l'effort et montrer que c'est celle-ci qui rend le choc nécessaire. Fichte parvient donc au résultat suivant : il faut dégager un nouvel acte du moi, acte qui est fondé dans son essence même et qui peut facilement en être déduit : l'auto-position de l'auto-position (« la répétition du poser », *die Wiederholung des Setzens* – SW I, 276). En effet, on a montré que l'auto-position pure et simple ne fournit pas un moi, une conscience de soi effective, mais seulement un être objectif, une impulsion intérieure (représentation d'un *corps*). Car s'il n'y a dans l'essence du moi rien de plus que cette pure

activité qui revient sur soi, et dans laquelle contenu et forme sont identiques, alors, nous l'avons vu, le moi n'est rien de plus que « ce que chaque corps (*jeder Körper*) est à nos yeux » (SW I, 273) : une activité qui revient sur soi et qui constitue ainsi un être objectif stable et auto-stant, c'est la définition même du *Trieb*, qui peut être attribué à n'importe quel objet naturel, et au moi en tant qu'il est un objet naturel.

Or que résulte-t-il de cette répétition du poser ? Deux choses, ou plutôt il faut dire que cette action comporte deux faces :

a) Parce que cette réflexion absolue est une *réflexion*, elle rend possible une « sortie » ou une « mise » du moi hors de lui-même (« *Jene notwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist der Grund alles Herausgehens aus sich selbst* »). La réflexion est en effet liée pour nous à la loi de *détermination* de l'objet de la réflexion (cf. SW I, 275). Par cette réflexion le moi devient *objet* pour lui-même, donc *fini* (il se pose *pour lui-même* comme auto-posé).

b) Parce que cette réflexion absolue est *absolue* (elle procède du moi absolu et se dirige vers lui, retourne en lui, vise ou réfléchit le moi absolu comme tel et tente de le saisir de façon objective), elle fonde une *exigence* : celle de poser comme objet de sa réflexion un moi *conforme à son essence*, c'est-à-dire un moi qui serait absolu, totalité de la réalité. Cette réflexion n'est en effet qu'une répétition, une *image* : elle est la position de l'auto-position absolue ; elle doit donc nécessairement poser comme objet l'auto-position absolue. Cette exigence n'étant pas satisfaite (elle trouve le moi limité par un non-moi – et c'est là le *fait*, qu'on ne déduit pas), elle *demeure* pourtant et n'est pas supprimée (le moi *exige* d'être posé comme absolu) elle fonde alors *l'effort* vers la causalité, le *Hinausgehen* du moi, c'est-à-dire son pouvoir pratique. En effet « cette exigence que tout s'accorde avec le moi, que toute réalité doive être absolument posée par le moi, est l'exigence de ce que l'on appelle, à juste titre, la raison pratique. » (GWL, SW I, 263-264)

Ayant dégagé cette double face de la répétition du poser et montré ce qu'elle fonde dans le moi, Fichte écrit qu'on a ainsi « découvert dans le moi lui-même le fondement de *possibilité* de l'influence d'un non-moi sur le moi » (SW I, 276). En effet, les deux éléments sont nécessaires pour expliquer la limitation du moi : le choc en tant qu'événement indéductible, et l'acte pur de répétition du poser. S'il n'y avait que choc, si le moi ne posait et ne dépassait pas le choc, le choc ne serait pas pour le moi, ne s'effectuerait pas sur un moi, mais il s'agirait seulement de la limitation de deux choses. Ce que la répétition du poser explique, en revanche, c'est :



a) que le moi puisse se poser comme tel pour lui-même, c'est-à-dire se poser *hors* de soi, qu'il puisse en d'autres termes *s'objectiver* (devenir objet pour lui-même). Sans cette auto-objectivation, il ne peut pas prendre conscience de soi, être un moi pour soi. Ce processus d'auto-objectivation a été expliqué : si le moi doit se poser comme moi, il doit se poser comme ce qui est *toute* réalité ; mais puisqu'il doit se poser *pour* lui-même, il doit s'objectiver, donc se poser comme *quelque chose* (*etwas*) ; il se pose donc comme un *quantum* qui doit remplir l'infinité (de la réalité). Le moi doit se poser comme *quelque chose*, ce qui laisse donc la place à un *autre* quelque chose, par rapport auquel le moi est le quelque chose qu'il est. La répétition du poser fonde donc « la *possibilité* que quelque chose d'autre puisse être dans [le moi], qui ne soit pas posé par lui. » (SW I, 276)

b) Puisqu'elle est une réflexion sur une auto-position absolue, la répétition doit poser le moi comme absolu, comme totalité absolue de la réalité. Or elle trouve un moi limité. Par conséquent, elle exige que le moi soit ce qu'il doit être (absolument posé par soi) ; elle fonde donc le dépassement du moi fini.

Si l'on reprend la difficulté soulevée, savoir si c'est le choc lui-même qui rend possible la distinction des activités (auquel cas la déduction génétique de l'effort échoue), ou si c'est le moi, la difficulté initiale s'éclaircit. En effet, c'est bien à partir de l'essence du moi absolu et de la loi, fondée dans cette essence, de la répétition du poser, que l'on explique comment le moi peut *se poser* comme limité, de telle sorte qu'il puisse *être* limité par un non-moi (car le moi n'est que ce qu'il *pose* comme étant). C'est donc la *condition de possibilité* d'une influence du non-moi qui est déduite du moi absolu, non la survenue même de cette influence (son apparition factuelle, c'est-à-dire le *dass*). Cette position originaire de soi comme limité est le produit de l'auto-position de l'auto-position, et celle-ci s'exprime nécessairement en deux moments : le moi, par cette réflexion absolue, *s'objective* (se pose comme su-jet, laissant ainsi place à un ob-jet possible), se pose lui-même hors de lui-même (*Herausgehen*). En second lieu, dans cette réflexion absolue, le moi tente nécessairement de *se poser conformément à ce qu'il est, c'est-à-dire infini* : d'où l'effort perpétuel pour *dépasser* les bornes actuelles du moi fini qu'il est (*Hinausgehen*). Sans cette exigence de dépassement, le moi ne pourrait pas se poser comme *limité*. En effet, « ce qui ne veut rien de plus, ce qui n'a besoin de rien de plus, ce qui ne veut rien comprendre de plus, n'est pas limité – *pour lui-même*, bien entendu. » (SW I, 289)

En revanche, il y a bien en tout ce procédé quelque chose d'indéductible, à savoir nous l'avons dit que cette répétition ne produit pas une simple identité absolue, comme c'est le cas en Dieu (cf. SW I, 274-275), mais au contraire une scission et une distinction des activités. Ce n'est donc pas le *contenu* du choc qui est indéductible (on peut facilement montrer qu'il faut qu'un choc se produise pour que le moi développe une conscience finie de soi), mais le simple *fait qu'un tel événement se produise*.<sup>1</sup> La déduction apagogique exprimait d'ailleurs avec d'autres mots ce même rapport de ce qui est conditionné et de ce qui est inconditionné dans le surgissement de la différence : « Le fait que, en général, l'activité pure soit posée en relation avec un objet, c'est là ce dont le fondement ne se trouve pas dans la pure activité en soi ; en revanche, la fait que, *si* elle est ainsi posée, elle est posée comme un *effort*, voilà ce qui est fondé en elle. » (SW I, 263)

Cette déduction nous permet en même temps de comprendre le vrai point d'unification (*Vereinigungspunkt*) entre le moi absolu, le moi pratique et le moi intelligent (SW I, 277-278). Le moi absolu est celui du premier principe, l'auto-position absolue. Mais il ne survient pas dans la conscience empirique, comme son concept l'indique (il est absolu, donc indéterminable par autre chose que soi) : il n'est saisi par nous que comme *idée*. Le moi pratique est celui qui *s'efforce de poser dans la réalité cette idée du moi comme auto-posé* ; il est effort et auto-dépassement (activité réelle, sur le monde). Il n'est pas absolu, car il sort de soi ; il n'est pas non plus théorique, car sa réflexion et son exigence sont exclusivement produites par cette idée qui s'origine dans le moi (*jene aus dem Ich selbst herstammende Idee*)<sup>2</sup>. Ce moi engendre donc la série de *l'idéal* : ce qui doit être, la transformation pratique du monde.<sup>3</sup> Enfin, le moi est théorique en tant qu'il réfléchit sur son acte de sortie de soi (activité centrifuge) comme limité. C'est la série de ce qui est réel ou effectivement donné dans l'intuition (*wirklich*).

---

<sup>1</sup> Tout ce développement doit être attentivement comparé à un passage de la 2<sup>nde</sup> *Introduction* de 1797 (SW I, 488-490 ; OCPP p. 291-292), dans lequel Fichte affirme que l'on peut déduire « à partir de la possibilité du moi la nécessité d'une *limitation (Beschränktheit) de celui-ci en général* » (SW I, 489). En revanche, la détermination de cette limitation dans sa particularité constitue « le pur contingent » et « livre le pur empirique de notre connaissance ». De même ici au §8 (SW I, 294), Fichte affirme qu'on peut « voir que le moi doit être fini et limité » (c'est-à-dire : on peut comprendre la finitude du moi à partir du concept même du moi, sans faire appel à une chose en soi).

<sup>2</sup> Ce point est important : c'est en quelque sorte le moi absolu qui engendre l'idée du moi absolu. Mais cette idée est première pour nous, elle est la seule chose à laquelle notre conscience a accès. L'être même peut être supposé (v. le §1), mais son intellection nous est par définition refusée.

<sup>3</sup> Sur la raison pratique, v. également SW I, 264 : on appelle raison pratique « cette exigence que toute réalité doive être posée par le moi ».

*Le retour au premier principe et le cercle de la Grundlage.* Fichte a résumé l'acquis majeur de la déduction génétique du concept de l'effort dans un passage de la *Seconde introduction* de 1797 : « aussi certainement que je me pose, je me pose comme un [être] limité (*als ein Beschränktes*) ; et cela, en conséquence de l'intuition de mon auto-position. C'est en raison de cette intuition que je suis fini. (...) Nous voyons ainsi déduite, à partir de la *possibilité* du moi, la *nécessité* d'une limitation de celui-ci en général. »<sup>1</sup> Cela signifie que l'effort est déduit d'une loi de la réflexion (acte idéal) qui se révèle appartenir aussi immédiatement à l'essence du moi que l'acte d'auto-position (acte réel) : s'il doit réellement être un *moi*, c'est-à-dire un poser de ce qu'il est (être pour soi ce qu'il est en soi), et non pas une simple activité objective (une « tendance »), le moi doit poser *pour lui-même*, donc par lui-même, sa propre essence, c'est-à-dire l'auto-position absolue, l'identité complète du subjectif et de l'objectif. Or, *c'est ce qui n'a pas lieu dans le §1 de la Grundlage* ; dans ce paragraphe, c'est seulement le moi *du philosophe* qui pose et prend conscience de l'essence du moi absolu comme auto-position, non le moi absolu lui-même. Dans le §1 donc, le moi absolu *est* auto-position pure et simple, mais il *n'a pas* cette auto-position, autrement dit, il ne l'est pas *pour lui-même* (il ne la *vit pas* : il n'« a pas en lui-même le principe de la vie et de la conscience » - SW I, 274). Dans le §1, le moi absolu est pour le philosophe une *idée* – c'est-à-dire un concept dont nous possédons la règle de construction, mais qui s'avère pourtant en fait *inconstructible* pour notre pensée, car nous ne pouvons pas penser sans penser *quelque chose*, c'est-à-dire sans *distinguer* ce qui précisément ici ne doit pas être distingué, à savoir : un subjectif et un objectif –, mais pour lui-même, il n'est rien. Dans le §5, nous comprenons comment le moi absolu, qui dans le §1 est conçu par le seul moi philosophant, peut pénétrer dans la conscience du moi lui-même et devenir une idée saisie et représentée par le moi, vivant et agissant, moi fini qui s'efforce de se produire comme infini. Au fondement de l'exigence pratique de se retrouver dans le non-moi, de s'assimiler la nature, se trouve en effet nécessairement

« l'idée du moi absolument posé, infini ; et ce moi est précisément le moi absolu dont nous avons parlé [au §1]. C'est donc seulement maintenant que le sens de la proposition : "le moi se pose absolument lui-même", devient parfaitement clair. Dans cette proposition, il n'est absolument pas question du moi qui est donné dans la conscience effective ; car ce dernier n'est jamais absolu, mais son état est toujours, soit immédiatement, soit médiatement, fondé par quelque chose d'extérieur au moi ; mais il est question d'une Idée du moi, qu'il faut nécessairement placer au fondement de son exigence pratique infinie ; cette idée pourtant, est

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 489 ; OCPP p. 291.

inatteignable pour notre conscience, et elle ne survient par conséquent jamais immédiatement en elle (mais bien médiatement dans la réflexion philosophique). »<sup>1</sup>

Dans le §1, le moi est absolu

« pour un observateur possible, mais il ne l'est pas encore pour soi. Cet observateur, nous le sommes nous-mêmes ; ce qui revient à dire qu'au lieu de poser le moi, nous posons quelque chose qui n'est qu'observé, quelque chose qui est sans vie (*etwas Lebloses*) ; et cependant, on doit lui attribuer, ce qui, d'après notre présupposition, revient au moi. »<sup>2</sup>

Au terme du §5, le moi absolu est à nouveau posé comme idée, mais cette fois-ci par le moi lui-même, indépendamment de la réflexion et de la conscience du moi philosophant : le moi comme idée, avec lequel la doctrine de la science s'achève,

« est existant *pour le moi lui-même*, que le philosophe contemple ; et le philosophe n'établit pas cette idée du moi comme la sienne propre, mais comme l'idée de l'homme naturel, quoique pleinement formé (*des... jedoch vollkommen ausgebildeten Menschen*) ; exactement comme si un être propre apparaissait pour le moi examiné et non pour le philosophe. Cette seconde apparition de l'idée du moi relève donc d'une tout autre série de pensée que la première. »<sup>3</sup>

Cette distinction confirme celle que nous avons mise en place au §11 entre la conscience de soi naturelle immédiate et la conscience de soi pleine et achevée. Car cette idée du moi absolu ne se présente qu'à celui qui saisit de façon claire l'impératif catégorique : Dieu n'existe que pour l'homme éthique<sup>4</sup> ; or l'élévation à la moralité est l'œuvre de la liberté, elle est à la fois catégorique, puisque la raison finie ne peut s'appréhender comme telle sans se poser comme libre, et hypothétique, puisque rien ne peut contraindre de l'extérieur l'être raisonnable à réaliser ce progrès de conscience. Ainsi, le cercle systématique *intérieur* à la doctrine de la science fondamentale, le retour au commencement, au principe, exigé par la méthode systématique, se réalise bien conformément au programme annoncé dans le §4 de l'écrit *Sur le concept*<sup>5</sup> et confirmé par Fichte à la fin du §7 de la *Grundlage* : « le moi qui doit être l'objet de l'examen parviendra à un moment lui-même au point où se tient maintenant le spectateur ; en ce point, tous deux s'unifieront, et par cette unification, le cercle (*Kreisgang*), proposé comme tâche, sera achevé. »<sup>6</sup> Dans l'écrit sur la *Différence*, Hegel affirme que « le résultat du

<sup>1</sup> GWL, SW I, 277 ; OCPP p. 143.

<sup>2</sup> GWL §8, SW I, 292 ; OCPP p. 154. « Le moi comme intuition intellectuelle dont part la doctrine de la science (...) n'est que *pour le philosophe* » (ZE, SW I, 515 ; OCPP p. 310).

<sup>3</sup> ZE, SW I, 515 ; OCPP p. 310.

<sup>4</sup> « La moralité et la religion sont unes. Elles sont toutes deux une saisie du suprasensible, la première par l'agir (*durch Tun*), la seconde par la croyance (*Glaube*). » (SW V, 209 ; QA, p. 51)

<sup>5</sup> La doctrine de la science « achève effectivement ce cycle et abandonne le chercheur exactement au point d'où il est parti avec elle » (UdB §4, GA I, 2, 131 ; trad. fr. p. 49).

<sup>6</sup> GWL, SW I, 291 ; OCPP p. 153.

système [de Fichte] ne fait pas retour à son commencement » (*das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang zurück*), car le point de départ, Moi = Moi « se transforme [dans le §5] en : moi *doit* être égal à moi » (*Ich gleich Ich verwandelt sich in : Ich soll gleich Ich sein*)<sup>1</sup>. A cette objection, la déduction de l'effort nous invite à répondre que Hegel s'est mépris, non pas tant sur le sens du point d'aboutissement de la WL (l'effort pratique du moi pour repousser ses limites et se produire comme absolu en s'assimilant la nature, ce qui est pour Hegel la définition du « mauvais infini »), mais plutôt sur son point de départ : au §1 déjà, le moi absolu ne peut être saisi par le philosophe que comme idée, et non pas comme un absolu spéculatif actuel. En ce sens, la *Grundlage* fait bien retour à *son* point de départ, mais celui-ci n'est pas l'identité absolue qui sert de commencement au système hégélien.

---

<sup>1</sup> Hegel, *Differenz*, GW IV, 45 ; trad. fr. (modif.) p. 120.

## Conclusion

Pour clore cette étude, nous souhaitons d'une part revenir brièvement sur la question dont nous sommes partis, celle de la capacité de la doctrine de la science à lever sa présupposition subjective initiale de l'intuition intellectuelle pour se prouver comme savoir objectif ; d'autre part mentionner deux points de la critique hégélienne de Fichte qui nous paraissent déterminants, mais dont nous n'avons pas traité, car ils justifieraient à eux seuls d'entreprendre un autre travail.

L'interrogation initiale qui motivait cette étude était celle du rapport entre l'exigence scientifique d'objectivité, d'auto-construction du savoir absolu, et l'exigence éthique de liberté d'après laquelle « ce moi qui se construit lui-même (*jenes sich selbst konstruierende Ich*) », qui est l'objet de la science philosophique, n'est rien d'autre que « son propre moi [celui du philosophe] », car ce dernier « ne peut intuitionner l'acte indiqué du moi qu'en soi-même, et pour pouvoir l'intuitionner, il doit l'accomplir (*vollziehen*). Il le produit en soi arbitrairement et librement (*er bringt ihn willkürlich und mit Freiheit hervor*). »<sup>1</sup> D'un côté donc, l'exigence que la philosophie soit l'exposition de la *vérité*, c'est-à-dire de ce qui « est et demeure éternellement vrai, avant que quiconque ne l'aperçoive et même si personne ne le voyait jamais » ; d'autre part, l'exigence idéaliste que « nous pénétrions en personne dans l'essence (*Wesen*) et que nous apercevions la vérité elle-même, avec nos yeux. »<sup>2</sup> D'un côté, l'affirmation que « cet acte [de l'auto-position absolue] est en vertu de sa nature même objectif (*diese Handlung ist ihrer Natur nach objektiv*) » ; de l'autre l'affirmation que « toute cette philosophie [la WL] est construite sur quelque chose qui est produit par un acte du pur libre-arbitre »<sup>3</sup>, à savoir la résolution de se penser soi-même et l'acte qui découle de ce vouloir. Et cette question qui sans cesse refait surface :

« Comment le philosophe peut-il assurer à cet acte qui n'est que subjectif son objectivité ?  
Comment peut-il garantir comme originaire ce qui n'est manifestement qu'empirique et

---

<sup>1</sup> ZE, SW I, 459-460 ; OCPP (trad. modif.) p. 269-270.

<sup>2</sup> Citons le passage complet de la WL 1804 d'où nous tirons ces deux citations : « Also – das oben Gesagte habe nicht etwa *ich*, oder irgend ein Philosoph nur behauptet, sondern es ist schlechthin und ist und bleibt ewig wahr, ehe es irgend Jemand einsah, und ob es nie Einer eingesehen hätte ; wir sind in eigener Person eingedrungen in das Wesen und haben die Wahrheit selber mit unsern Augen erblickt. » (WL 1804-II, début de la 8e conférence, *Meiner* p. 73.)

<sup>3</sup> ZE, SW I, 260 ; OCPP p. 270.

produit dans le temps – dans le temps même où le philosophe se résout à philosopher ? Comment peut-il prouver que son acte de penser libre, qui prend place au sein de la série de ses représentations [empiriques], correspond (*entspreche*) à l'acte de penser nécessaire par lequel il est en général devenu pour-soi, et par lequel la série toute entière de ses représentations a été ouverte ? »<sup>1</sup>

Au terme de notre étude, que pouvons-nous répondre à cette question si fondamentale pour juger de la valeur et de la signification de la philosophie de Fichte ? Peut-être sommes-nous à présent en mesure de saisir la réponse simple et déroutante que lui donne Fichte :

« Cet acte est, en vertu de sa nature même, objectif. Je suis pour moi ; tel est le fait. Or, je ne peux être pour moi que par un agir, car je suis libre ; et même seulement par cet agir déterminé : car c'est par cet acte que je parviens à être pour moi à chaque instant de ma vie, et si j'agis autrement, c'est quelque chose de tout à fait différent qui survient pour moi. Cet agir est précisément le concept du moi et le concept du moi est le concept de cet agir : les deux sont exactement la même chose (...). *C'est ainsi*, parce que je le *fais ainsi*. Lorsqu'il se pense, le philosophe ne fait qu'élucider ce qu'il pense proprement et qu'il a depuis toujours pensé ; mais *qu'il se pense*, cela est pour lui un fait immédiat de la conscience. »<sup>2</sup>

C'est ici sans doute que se montre le mieux le lien du contingent et du nécessaire, du déductible et de l'indéductible, dans la doctrine de la science : ce lien est d'abord compris comme allant de l'hypothétique au catégorique : *s'il doit y avoir X, alors il faut qu'il y ait Y (soll... so muß)* ; si je veux être libre, alors je suis *objectivement* contraint de penser la raison, dont mon moi individuel n'est qu'une particularisation, comme un agir qui se pose et se produit lui-même. Mais dès lors qu'il s'avère que ce catégorique est le concept de la raison elle-même (« cet agir est précisément le concept du moi et le concept du moi est le concept de cet agir), *le rapport s'inverse*, et le catégorique ou le nécessaire rétroagit sur le point de départ subjectif qui le conditionnait : « ici même, ma philosophie devient indépendante de tout arbitre (*von aller Willkür*) et devient un produit de la nécessité de fer, dans la mesure où il peut y avoir nécessité pour la libre raison ; c'est-à-dire qu'elle devient un produit de la nécessité *pratique* : je ne *peux* pas m'écarter de cette assise [i.e. de l'affirmation que le moi est activité], car je ne le *dois* pas. »<sup>3</sup> Dans l'exposé du système, ce renversement se produit, comme nous l'avons vu, au §5 de la *Grundlage*, lorsqu'il se montre que le moi observé doit nécessairement poser *lui-même* l'idée d'un moi absolu pour pouvoir se penser comme fini et

<sup>1</sup> ZE, SW I, 460 ; OCPP (trad. modif.) p. 270.

<sup>2</sup> ZE, *ibid.* ; OCPP (trad. modif.) *ibid.* « Diese Handlung ist ihrer Natur nach objectiv. Ich bin für mich; dies ist Factum. Nun kann ich mir nur durch ein Handeln zu Stande gekommen sein, denn ich bin frei; und nur durch dieses bestimmte Handeln: denn durch dieses komme ich mir in jedem Augenblicke zu Stande, und durch jedes andere kommt mir etwas ganz anderes zu Stande. Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ichs, und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beides ist ganz dasselbe (...). *Es ist so*, weil ich es *so mache*. Der Philosoph macht sich nur klar, was er eigentlich denkt und von jeher gedacht hat, wenn er *sich* denkt ; *dass* er aber sich denke, ist ihm unmittelbares Factum des Bewusstseins. »

<sup>3</sup> ZE, SW I, 466-467 ; OCPP (trad. modif.) p. 274-275.

limité par un monde (pas d'effort, pas d'objet). Alors, il apparaît que ce qui, dans le commencement subjectif du philosophe, n'était qu'un postulat indémontrable (je *dois* me penser moi-même) est pour le moi réel une pensée nécessaire et objective. Mais alors, l'hypothéticité et la liberté du commencement sont-elles donc purement et simplement *supprimées* au terme du système, lorsque le moi observé rejoint le point de vue initial du moi philosophe ? Non, car ce que l'auto-construction de la conscience réelle à partir du moi absolu met en lumière, c'est seulement les *conditions* nécessaires de l'achèvement ou de la pleine réalisation de la raison. Autrement dit, c'est seulement la *subjectivité* du commencement qui est supprimée par la déduction – c'est-à-dire l'éventualité que l'acte initial de l'intuition intellectuelle par lequel débute le philosophe ne soit rien d'objectif mais seulement une « chimère, une simple fantaisie » (ZE, SW I, 460) – mais non son caractère fondamental de *liberté* ou de contingence. C'est ce qui explique qu'il est à la fois possible de déduire comme nécessaire l'intégralité des moments du système de la raison, et en même temps de donner comme libre (indéductible) la réalisation effective de ces moments, c'est-à-dire de la conscience de soi pleine et achevée : « A quel point de la réflexion se tiendra l'individu, il n'est pas possible de le prédire, car ce point ne résulte pas d'une loi théorique »<sup>1</sup>. Si l'acte initial du philosophe – l'acte par lequel un moi particulier, empirique, se pense lui-même et accède ainsi au concept de la raison – doit inévitablement apparaître d'abord comme un acte subjectif et privé, il se montre finalement comme l'objectif même, dans la mesure où il *est* la raison elle-même, où son concept est, selon Fichte, le seul concept que nous puissions nous faire de la raison vivante, par opposition à l'être mort.

Outre le reproche de subjectiver l'identité originare du sujet et de l'objet, Hegel adresse, dans l'écrit sur la *Différence* et dans *Foi et savoir*, deux autres objections à la doctrine de la science. La première concerne le concept de *déduction*, c'est-à-dire la méthode du philosophe transcendantal fichtéen. Le procédé synthétique de la doctrine de la science consiste, on l'a vu, dans l'auto-production d'une chaîne de conditions interdépendantes reliées à un premier anneau absolu, qui ne repose sur rien d'autre que lui-même : « Il [le philosophe] montre que ce qui a été établi en premier lieu comme principe et prouvé immédiatement dans la conscience, n'est pas possible sans qu'en même temps (*zugleich*) quelque chose d'autre se produise encore, et que cet autre ne peut se produire sans qu'en même temps une troisième chose ne se produise ; cela, jusqu'à ce que les conditions (*Bedingungen*) du premier terme indiqué soient entièrement épuisées, et que celui-ci soit, quant à sa possibilité, entièrement

---

<sup>1</sup> SL, SW IV, 181 ; trad. fr. p. 174.



concevable. Le procédé du philosophe est un procédé continu et ininterrompu du conditionné vers la condition ; chaque condition devient à son tour un conditionné, dont il faut dégager la condition. »<sup>1</sup> Le but de cette déduction qui part du moi absolu comme identité du sujet et de l'objet est, comme on le sait, de déduire « le système total de nos représentations nécessaires » (*ibid.*), aussi bien celles qui concernent notre intuition du monde objectif, que celles qui concernent l'expérience que nous avons de nous-mêmes. La déduction fichtéenne progresse donc « par une démarche qui la fait remonter du conditionné à la condition, conformément aux lois du syllogisme hypothétique. »<sup>2</sup> La progression d'exposés comme la *Doctrine de la science nova methodo*, le *Fondement du droit naturel* et le *Système de l'éthique*, en apparence abstruse, s'éclaire dès lors que l'on reconnaît dans la progression des théorèmes ce schéma du syllogisme hypothétique (*modus ponendo ponens*). Si l'on formalise par exemple le contenu des trois premiers théorèmes du *Fondement du droit naturel*, on obtient le schéma suivant. Théorème I : Majeure : si P, alors Q ; mineure : or P (existe). Conclusion : donc Q (existe). Théorème II : Majeure : Si Q, alors R ; mineure : or Q (existe). Conclusion : donc R (existe). Théorème III : Majeure : Si R, alors S... Comme on le voit, la « chaîne » des conditions tient au fait que la conclusion de chaque syllogisme sert de majeure au syllogisme suivant ; ainsi, dès lors que le premier syllogisme est établi, les autres en découlent de façon spontanée, autonome, puisque chaque conclusion se révèle être, à l'analyse, une proposition *synthétique* (dans la proposition Q, conclusion du premier syllogisme, on découvre à l'analyse que Q ne peut pas être sans R ; or, puisque le premier syllogisme a prouvé que Q existe, R, sa condition, existe aussi, etc.). Il est évident que le premier problème que soulève ce type de procédé démonstratif concerne « l'établissement de la proposition conditionnelle qui fonctionne comme majeure »<sup>3</sup> du premier syllogisme, autrement dit la question de la validation du premier principe de la science – question que nous avons longuement développée dans ce travail.

Mais ce type de déduction ou de construction pose encore un autre problème, qui est celui sur lequel Hegel concentre sa critique de la méthode synthétique fichtéenne. Ce type de déduction, souligne Hegel, ne peut fonctionner que si le point de départ de la chaîne (en l'occurrence la conscience pure, le moi absolu) apparaît « avec le caractère de la *déficiencia*

<sup>1</sup> EE, SW I, 446 ; OCPP (trad. modif.) p. 261. Cf. également SL, SW IV, 76 et WL-NM §13, GA IV, 3, 435-436.

<sup>2</sup> A. Perrinjacquet, « La méthode déductive dans la seconde exposition de la Doctrine de la science », *Revue de théologie et de philosophie*, 123 (1991), p. 278.

<sup>3</sup> A. Perrinjacquet, *art. cit.*, p. 279. C'est à la résolution de cette difficulté que se consacre l'auteur dans la suite de son propos.

(*Mangelhaftigkeit*). »<sup>1</sup> Et c'est cette déficience qui rend possible le développement de la construction à partir du premier principe : en effet « le moi pose un monde objectif, parce que, dans la mesure où il se pose lui-même, il se reconnaît déficient, et du coup disparaît l'absoluité de la conscience pure. Le monde objectif reçoit comme rapport à la conscience de soi le fait d'être une *condition* de celle-ci. Conscience pure et conscience empirique se conditionnent réciproquement, l'une est aussi nécessaire que l'autre. » On progresse, dit Hegel en citant un passage de la *Seconde introduction* de 1797 de Fichte, « jusqu'à la conscience empirique parce que la conscience pure n'est pas une conscience complète. »<sup>2</sup> Ce qui ne peut s'expliquer, ajoute Hegel, que parce que le non-moi, nécessaire pour que la conscience pure se reconnaisse comme déficiente, est aussi originaire que le moi. Fichte serait donc contraint de reconnaître que la conscience pure, le savoir pur, sont quelque chose d'incomplet, de conditionné par quelque chose d'autre, c'est-à-dire que l'absolu du système n'est en fait pas absolu, et doit précisément pour cette raison être prolongé jusqu'à quelque chose d'autre :

« Cette imperfection reconnue du principe absolu et la nécessité reconnue en conséquence d'une progression vers autre chose est le principe de la déduction du monde sensible [chez Fichte] ; le vide complet par où l'on commence [le moi comme identité absolue seulement formelle], offre dans sa privation absolue l'avantage de porter immanente en soi l'immédiate nécessité de se remplir, de devoir progresser vers un autre, et de cet autre vers d'autres autres dans un monde infini et objectif. (...) la nécessité [de la déduction] repose donc sur ceci : le principe est purement et simplement partie. »<sup>3</sup>

Ce qui est reproché à Fichte ici, c'est d'avoir conçu au commencement le savoir pur de façon abstraite et formelle : pour penser le moi ou le savoir comme absolu, Fichte a, selon Hegel, simplement fait *abstraction* « d'un autre élément étranger que l'on reprend ensuite »<sup>4</sup>, à savoir le non-moi. Ainsi, « le progrès déductif d'un terme à l'autre n'est rien que la reprise de ce dont on a fait abstraction » (*ibid.*), si bien que « la déduction n'est qu'une transformation de signe, du signe *moins* en signe *plus* » (*ibid.*, GW IV, 391-392 ; trad. fr. p. 275-276). Autrement dit, comme le résume Bernard Bourgeois, « ce n'est pas la pensée du pensé, comme telle, qui est le moteur du développement philosophique, mais l'arrière-pensée du moi réel fini, de la conscience de soi concrète. Les déterminations posées par la doctrine de la science le sont ainsi parce qu'elles rendent possible la conscience de soi pré-supposée et déjà actualisée par le moi philosophant, qui elle-même les rend nécessaires en tant qu'elle est, et

<sup>1</sup> Hegel, *Differenz*, GW IV, 43 ; trad. fr. p. 119.

<sup>2</sup> Hegel, *Differenz*, GW IV, 43 ; trad. fr. (modif.) p. 118.

<sup>3</sup> Hegel, *Glauben und Wissen*, GW IV, 390 ; trad. fr. p. 274.

<sup>4</sup> Hegel, *Glauben und Wissen*, GW IV, 391 ; trad. fr. p. 275.

qu'elle n'est que si elles sont. C'est l'être du conditionné qui rend nécessaire la condition qui seule, pour le philosophe, rend possible le conditionné (...). »<sup>1</sup> Hegel reproche à la dialectique fichtéenne d'être une dialectique du *manque* ou de la *déficience*, autrement dit une dialectique téléologique, au lieu d'être une dialectique de la *négativité* : le philosophe pose au commencement un principe formel et incomplet, dont l'incomplétude provient de ce que le moi philosophant fait abstraction des déterminations réelles sans lesquelles ce principe ne peut pas exister ; puis, visant le résultat (l'existence de la conscience de soi *concrète*), le philosophe montre que ce principe doit être complété par l'ensemble des conditions dont on a fait abstraction. Ce reproche sera également, à un tout autre point de vue, celui de Bergson : « On presse l'intelligence, on la ramène à sa quintessence, on la fait tenir dans un principe si simple qu'on pourrait le croire vide : de ce principe on tire ensuite ce qu'on y a mis en puissance. Par là, on montre sans doute la cohérence de l'intelligence avec elle-même, on définit l'intelligence, on en donne la formule, mais on n'en retrace pas du tout la genèse. »<sup>2</sup> Qu'y a-t-il à répondre à cette critique au point de vue de Fichte ? Rien, sinon que c'est là reprocher à Fichte de n'avoir pas réalisé un projet qui n'a jamais été le sien : Fichte ne veut pas faire la *genèse* de la raison, car, si elle est bien une genèse, le point de départ de celle-ci ne peut être autre que la *non-raison*. Or « poser des questions sur une réalité qui doit subsister après que l'on a fait abstraction de toute raison, est contradictoire, car le questionneur a pourtant bien lui-même une raison, c'est poussé par une motivation rationnelle qu'il interroge, et il veut une réponse rationnelle : il n'a donc pas fait abstraction de la raison. *Nous ne pouvons pas sortir du cercle (Umkreis) de notre raison* ; de la chose elle-même, on se tourmente : la philosophie, elle, se donne simplement pour objectif que nous ayons connaissance de ce fait et que nous n'allions pas nous donner l'illusion d'être sortis de ce cercle, alors que, bien entendu, nous y sommes toujours pris. »<sup>3</sup>

En revanche, de cette critique de la méthode fichtéenne, Hegel tire une autre remarque, à savoir qu'en vertu de l'opposition initiale du moi et du non-moi, la nature ne peut, dans la philosophie de Fichte, être conçue autrement que « comme un objet à anéantir »<sup>4</sup>. Commentant les considérations de Fichte sur le rapport de l'homme à la nature dans le livre III de *La destination de l'homme*, Hegel souligne qu'elle n'est comprise que sous la forme de

---

<sup>1</sup> B. Bourgeois, in Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, *Présentation*, p. 99.

<sup>2</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 190-191.

<sup>3</sup> GNR, SW III, 40 ; trad. fr. (lég. modif.) p. 56.

<sup>4</sup> Hegel, *Glauben und Wissen*, GW IV, 403 ; trad. fr. p. 288.

l'opposition absolue à la raison, comme un objet à nier, dernier vestige de l'ancienne « physico-théologie » qui voyait dans la nature un *mal* :

« Cette manière de considérer la nature comme quelque chose qui n'est rien en soi, mais reste pur phénomène et n'a donc en soi ni vérité, ni beauté, fonde en effet une téléologie de la nature et une physico-théologie directement opposée pour le fond à l'ancienne, mais pour la forme fondée sur le même principe. (...) Ce qui se manifeste comme nature, la téléologie de Fichte le présente également comme quelque chose d'existant en vue d'un autre, c'est-à-dire pour fournir aux êtres libres une sphère et un espace de jeu, quitte à devenir des ruines au-dessus desquelles ces êtres s'élèveraient et atteindraient ainsi leur destination. Ce principe téléologique commun, d'après lequel la nature n'est rien en soi, mais seulement dans un rapport à un autre, qu'elle est quelque chose d'absolument profane et de mort, la philosophie de Fichte le partage avec toute téléologie (...). »<sup>1</sup>

Ce qui reste en face du sujet pratique fichtéen, c'est, selon Hegel, « un monde sensible et irrationnel à anéantir »<sup>2</sup>, c'est-à-dire à transformer de manière à ce qu'une nouvelle nature, artificielle, se forme dans et par le concept, une nature qui ne serait alors plus qu'un prolongement de la raison hors d'elle-même.<sup>3</sup> Dans la philosophie fichtéenne, « un coup mortel est porté à la nature », remarque Heidegger en citant Schelling.<sup>4</sup> Et de fait, s'il est une insuffisance de fond dans la doctrine de la science (et aussi une raison de la caractériser, sans la déformer, comme une philosophie de la *subjectivité*), elle est bien dans cette conception purement oppositionnelle de la nature qui découle de la destination intelligible des individus raisonnables.<sup>5</sup> La liberté morale du sujet fichtéen n'existe qu'en tant qu'elle peut nier la nature, *et c'est à cette seule fin que la nature est-là, existe* ; elle sert seulement de terrain de jeu à l'activité rationnelle, de force oppositionnelle dont la raison a *besoin* (manque) pour se réaliser elle-même. L'activité catégorique de la raison exige que la nature soit rendue intégralement maîtrisable, rationnelle, *disponible* pour la réalisation de sa fin supérieure, car « l'homme n'est pas un produit du monde sensible et le but final de son existence ne peut pas être atteint en celui-ci. Sa destination va au-delà du temps, de l'espace et de tout ce qui est sensible. (...) là où habite son être, là aussi réside nécessairement sa pensée ; et la manière de voir vraiment la plus humaine, la seule qui convienne à l'homme et par laquelle est exposée la totalité de sa faculté de penser, est celle par laquelle *tout sensible se transforme pour lui en un pur et simple néant, en un simple reflet (Widerschein), dans des yeux mortels, du non-*

<sup>1</sup> Hegel, *Glauben und Wissen*, GW IV, 404-405 ; trad. fr. (modif.) p. 289.

<sup>2</sup> Hegel, *ibid.*, GW IV, 412 ; trad. fr. p. 296.

<sup>3</sup> Cf. Fichte, DH, I. III, SW II, 265-271 ; trad. fr. p. 170-174.

<sup>4</sup> Heidegger, *Schelling*, trad. fr. p. 162 (la citation de Schelling se trouve en SW VII, 445).

<sup>5</sup> « (...) je ne promeus pas la fin terrestre exclusivement pour elle-même et comme l'ultime but final, mais parce que ma vraie fin dernière, l'obéissance à la loi [morale], ne m'est présentée dans le monde actuel que comme la promotion de cette fin. » (DH, I. III, SW II, 285 ; trad. fr. (lég. modif.) p. 191)

*sensible qui seul subsiste.* »<sup>1</sup> Schelling avait été le premier, avant Hegel, à dénoncer cette amputation par laquelle le réel se trouve purement et simplement circonscrit dans la sphère du monde intelligible de l'action morale, tandis que le monde sensible n'est plus qu'un reflet que l'intelligible projette hors de lui pour pouvoir prendre conscience de soi et retourner en soi, laissant le monde sensible retomber dans son néant d'origine : « Je sais suffisamment bien en quelle petite région de la conscience vous devez situer la nature, avec le concept que vous en avez. Elle n'a pour vous absolument aucune signification spéculative, mais seulement une signification téléologique. Mais votre avis devait-il vraiment être que, par exemple, la lumière existe seulement afin que les êtres de raison, en parlant l'un avec l'autre, puissent aussi se voir, et l'air afin que, s'entendant l'un l'autre, ils puissent se parler ? »<sup>2</sup> Atteindre, par la conscience et l'action morales un « monde totalement nouveau », une « existence supérieure, *indépendante de toute la nature* et fondée uniquement en nous-mêmes »<sup>3</sup>, qui est le suprasensible : là est la grandeur, mais aussi, à l'époque de la destruction de la nature par la technique humaine, la singulière limite de l'appel fichtéen à réaliser la philosophie comme science.

---

<sup>1</sup> DH, I. III, SW II, 308 ; trad. fr. p. 217 (nous soulignons).

<sup>2</sup> Lettre de Schelling à Fichte du 3 octobre 1801, *Corresp.*, p. 131. Schelling fait allusion à la déduction de l'air et de la lumière dans le §6 du *Fondement du droit naturel* (cf. GNR, SW III, 76-78 ; trad. fr. p. 91-93).

<sup>3</sup> SW V, 204 ; QA, p. 47 (nous soulignons).

## BIBLIOGRAPHIE

### I) Éditions allemandes des œuvres de Fichte, suivies des abréviations utilisées :

*Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Herausgegeben von I. H. Fichte. 8 Bände. Berlin, Veit & Comp., 1845/1846. Cité SW, suivi du tome et de la page en chiffre arabe.

*Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*. Herausgegeben von I. H. Fichte. 3 Bände. Bonn, Adolph-Marcus, 1834/1835.

J. G. Fichte – *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962, ff. Cité GA, suivi de la série en chiffre romain et du tome en chiffre arabe.

J. G. Fichte, *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen (1809-1811)*, herausgegeben von H. G. von Manz, E. Fuchs, R. Lauth und I. Radrizzani, Frommann-Holzboog, 2000-2003, deux tomes parus. Cité : SWV, suivi du tome en chiffre romain et de la page en chiffre arabe.

J. G. Fichte, *Ultima Inquirenda. J. G. Fichtes letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre. Ende 1813/ Anfang 1814*. Textband. Herausgegeben von Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001. (Ce volume contient notamment l'*Einleitung in die Wissenschaftslehre* de l'hiver 1813.)

### II) Éditions allemandes d'autres auteurs, suivies des abréviations utilisées :

HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968 ff. (Abrégé G.W., suivi du tome en chiffre romain et du numéro de page en chiffre arabe).

HUSSERL, Edmund, *Gesammelte Werke* (Husserliana), t. I à III : I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck

der 2. verb. Auflage. 1991. II. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Nachdruck der 2. erg. Auflage. 1973. III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912 - 1929). Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Nachdruck. 1976. [Abrégé Hua, suivi du numréo du volume en chiffres latins].

SHELLING, F. W. J., *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs und H. Krings, Reihe 1, Werke, 1-5, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976 ff. (Abrégé HKA, suivi du numéro de la série en chiffre romain, et du numéro du volume en chiffre arabe).

SHELLING, F. W. J., *Sämtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, I. Abteilung, Bde. 1-10 ; II. Abteilung, Bde. 1-4, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856-1861. Rééd. Manfred Schröter, Munich, C. H. Beck, 1927-1954. (Abrégé SW, suivi du numéro du tome en chiffre romain.)

KANT, Immanuel, *Kritik der Reinen Vernunft*, Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998. (Abrégé KrV, suivi de l'indication A, pour la première édition de 1781 et de l'indication B (suivi du numéro de page) pour la seconde édition de 1787).

KANT, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ff. (Abrégé AK, suivi du numéro du tome en chiffre latin et du numéro de la page en chiffre arabe.)

### III) Traductions françaises des œuvres de Fichte :

*Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française* (1793), trad. J. Barni, Paris, Payot, 1974.

*Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire*, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999.

*Conférences sur la destination du savant* (1794), trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1969.

*Sur le concept de la Doctrine de la science ou de ce que l'on appelle philosophie*, trad. L. Ferry et A. Renaut, in J. G. Fichte, *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, Paris, Vrin, 1984.

*Œuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990. Le volume contient les textes suivants : *Les principes de la doctrine de la science (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)* ; *Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la science au point de vue de la faculté théorique (1795)* ; *Première et Seconde Introductions à la Doctrine de la science (1797)*.

*Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la science (1796-1797)*, trad. A. Renaut, Paris, PUF, 1984.

*Le système de l'éthique d'après les principes de la Doctrine de la science (1798)*, trad. P. Naulin, Paris, PUF, 1986.

*La doctrine de la science Nova methodo (1796-1798)*, trad. I. Radrizzani, l'Age d'Homme, Lausanne, 1989.

*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science (1798)*, trad. I. Radrizzani in *La doctrine de la science Nova methodo (1796-1798)*, l'Age d'Homme, Lausanne, 1989.

*La querelle de l'athéisme, suivie de divers textes sur la religion*, trad. J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 1993.

*La destination de l'homme (1800)*, trad. J.-C. Goddard, Paris, GF Flammarion, 1995.

*L'Etat commercial fermé (1800)*, trad. D. Schulthess, Lausanne, L'Age d'Homme, 1980.

*Rapport clair comme le jour sur le caractère propre de la philosophie nouvelle et autres textes*, trad. A. Valensin et P.-P. Druet, Paris, Vrin, 1999. Le volume contient une traduction par P.-P. Druet de la *Recension de l'Enésidème (1793)* et de *La silhouette générale de la Doctrine de la science (1810)*.

*Doctrine de la science 1801-1802*, trad. A. Philonenko, revue par C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1987, 2 volumes. Le 2<sup>e</sup> volume contient en annexe le texte : *Le fondement de notre croyance en une divine providence (1798)*.

*Fichte-Schelling, Correspondance (1794-1802)*, trad. M. Bienenstock, Paris, PUF, 1991.



*La théorie de la science – exposé de 1804*, trad. D. Julia, Paris, Aubier, 1967.

*Le caractère de l'époque actuelle* (1804), trad. I. Radrizzani, Paris, Vrin, 1990.

*Initiation à la vie bienheureuse* (1806), trad. M. Rouché, Paris, Aubier, 1944.

*Discours à la nation allemande* (1807-1808), trad. A. Renaut, Paris, Imprimerie nationale, 1992.

*La doctrine de l'État* (1813), trad. sous la direction de J.-C. Goddard et G. Lacaze, Paris, Vrin, 2006.

#### IV) *Ouvrages sur Fichte :*

ASMUTH Christoph, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1999.

BOURGEOIS Bernard, *L'idéalisme de Fichte*, Paris, PUF, 1968, rééd. Paris, Vrin, 1995.

FISCHBACH Frank, *Fichte et Hegel – La reconnaissance*, Paris, PUF, 1999.

FISCHBACH Frank, *L'être et l'acte, Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002

GIRNDT Helmut, *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen "Differenzschrift"*, Bonn, 1965.

GODDARD Jean-Christophe, *La philosophie fichtéenne de la vie*, Paris, Vrin, 1999.

GODDARD Jean-Christophe, *Fichte, l'émancipation philosophique (1801-1813)*, Paris, PUF, 2003.

GODDARD Jean-Christophe (éd.), *Fichte, le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000.

GOUBET, Jean-François, *Fichte et la philosophie transcendantale comme science. Etude sur la naissance de la première Doctrine de la science (1793-1796)*. Paris, L'Harmattan, 2002.

GUEROULT Martial, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte* (2 volumes), Paris, Les Belles Lettres, 1930.

GUEROULT Martial, *Études sur Fichte*, Paris, Aubier, 1974.

HORSTMANN Rolf-Peter, *Les frontières de la raison, Recherche sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1998.

HÜHN, Lore, *Fichte und Schelling oder über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart, Metzler, 1994.

IVALDO, Marco, *I principi der sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli, 1987.

JANKE Wolfgang, *Fichte, Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970.

JANKE Wolfgang, *Vom Bilde des Absoluten, Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin, Walter de Gruyter, 1993.

LAUTH Reinhard, *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987.

LAUTH, Reinhard, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*. Neuried, Ars Una, 1994.

LÉON, Xavier, *Fichte et son temps*, 3 volumes, Paris, Armand Colin, 1922-1927.

MAESSCHALCK, Marc, *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 1996.

MAESSCHALCK, Marc, *Religion et identité culturelle chez Fichte*, Hildesheim, Olms, 2000.

PAREYSON, Luigi, *Fichte. Il sistema della libertà*, Torino, Filosofia, 1950.

PASCALE, Carla DE, *"Die Vernunft ist praktisch". Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*, Berlin, Duncker und Humblot, 2003.

PHILONENKO Alexis, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.

RENAUT, Alain, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986.

SCHNELL, Alexander, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009.

SIEP, Ludwig, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, 1992.

STOLZENBERG, Jürgen, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1994.

THOMAS-FOGIEL Isabelle, *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*. Paris, Vrin, 2000.

THOMAS-FOGIEL Isabelle, *Fichte. Réflexion et argumentation*, Paris, Vrin, 2004.

TRAUB, Hartmut und OESTERREICH, Peter, *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*, Berlin, Kohlhammer, 2006.

VINCENTI, Luc, *Pratique et réalité dans les philosophies de Kant et de Fichte*. Paris, Kimé, 1997.

ZÖLLER Günter, *Fichte's transcendental philosophy: the original duplicity of intelligence and will*, Cambridge University Press, 1998.

#### V) *Études sur Fichte* :

CESA, Claudio, *Praktische Philosophie und Trieblehre bei Fichte*, in *Fichtes praktische Philosophie, eine systematische Einführung*, Hsg von H. G. von Manz und G. Zöllner, Olms 2006, p. 21-37.

COURTINE Jean-François, « Les débuts philosophiques de Hölderlin à Iéan et sa critique de Fichte », *Les cahiers de Philosophie*, numéro hors-série, *Le bicentenaire de la Doctrine de la science de Fichte*, 1995.

FISCHBACH, Frank, *Théorie et pratique dans la première Doctrine de la science de Fichte, Fichte, le moi et la liberté*, J.-C. Goddard, Paris, PUF, 2000.

GIRNDT Helmut, *La critique de Fichte par Hegel dans la "Differenzschrift" de 1801*, *Archives de Philosophie*, tome XXVIII, cahier 1, janvier-mars 1965, p. 37-61.

GIRNDT Helmut, *Das "Ich" des ersten Grundsatzes der GWL in der Sicht der Wissenschaftslehre 1804-II*, *Fichte Studien*, Band 10 (1997), p. 319-333.

GODDARD, Jean-Christophe, *Idéalisme et spinozisme chez Fichte dans les Doctrines de la science de 1811 et 1812*, in *Idée et idéalisme*, Kim Sang Ong-Van-Cung (éd.), Paris, Vrin, 2006, p. 149-166.

GODDARD, Jean-Christophe, *Pulsion et réflexion chez Fichte. Une éthique pulsionnelle*, in *La pulsion*, J.-C. Goddard (éd.), Paris, Vrin, 2006, p. 37-55.

GODDARD, Jean-Christophe, *Religion und Freiheit bei Fichte*, in *Fichtes praktische Philosophie, eine systematische Einführung*, Hsg von H. G. von Manz un G. Zöller, Olms 2006, p. 199-214.

GODDARD, Jean-Christophe, *Construction et violence transcendantale dans la Doctrine de la science 1804-II*, in *L'être et le phénomène, J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre (1804)*, J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), Paris, Vrin, 2009, p. 131-146.

GODDARD, Jean-Christophe, *Commentaire du §16 de la « Critique de la raison pure ».* *Fichte, Deleuze et Kant*, in *Kant*, J.-M. Vaysse (éd.), Paris, Le Cerf, 2008, p. 128-147.

GODDARD, Jean-Christophe, *1804-1805. La désubjectivation du transcendantal*, in « Archives de philosophie », juillet-septembre 2009, tome 72, cahier 3, p. 423-441.

HONNETH Axel, *Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität*, in *Fichte, Grundlage des Naturrechts*, herausgegeben von J.-C. Merle, Berlin, Akademie Verlage, 2001.

JANKE, Wolfgang, *Intellektuelle Anschauung und Gewissen, Aufriß eines Begründungsproblem*, *Fichte Studien*, Band 5 (1993), p. 21-55.

LARDIC, Jean-Marie, *Fichte et la querelle des interprétations*, in *Fichte : Idéalisme, Politique et Histoire*, J.-M. Lardic (éd.), Paris, Vrin, 2003.

LAUTH, Reinhard, *Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte*, *Archives de philosophie*, t. XXV, 1962, p. 325-344.

PERRINJACQUET Alain, « Le fondement de la philosophie pratique de Fichte en 1796-1799 », in *Les cahiers de Philosophie, Fichte, le bicentenaire de la doctrine de la science*, 1995.

PERRINJACQUET Alain, *Intuition intellectuelle et conscience morale dans la phase de la WL nova methodo*, *Fichte Studien*, Band 15 (1999), p. 151-165.

PERRINJACQUET Alain, "Wirkliche" und "philosophische" Anschauung: Formen der intellektuellen Anschauung in Fichtes System der Sittenlehre (1798), *Fichte Studien*, Band 5 (1993), p. 57-81.

PERRINJACQUET Alain, *La méthode déductive dans la seconde exposition de la Doctrine de la science*, *Revue de théologie et de philosophie*, 123 (1991), p. 275-291.

PERRINJACQUET Alain, *Individuum und Gemeinschaft in der WL zwischen 1796 und 1800*, *Fichte Studien*, Band 3 (1991), p. 7-28.

PHILONENKO Alexis, *Traduction et commentaire de la lettre de Fichte à F. A. Weissshuhn*, *Revue de théologie et de philosophie*, 123 (1991), p. 229-248.

RADRIZZANI, Ives, *Droit et nature. Le droit naturel chez Fichte*, in *Fichte, idéalisme, politique et histoire*, J.-M. Lardic (éd.), *Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 22, Paris, Vrin, 2003, p. 129-154.

RAMETTA, Gaetano, *Satz und Grund, Der Anfang der Philosophie bei Fichte mit Bezugnahme auf die Werke BWL und GWL*, *Fichte-Studien*, Band 9 (1997), p. 127-139.

RAMETTA, Gaetano, *Einleitende Bemerkungen über die Wissenschaftslehre von 1807*, *Fichte-Studien*, Band 26 (2006), p. 33-6.

RAMETTA, Gaetano, *Die Gedankenentwicklung in der Wissenschaftslehre 1811*, in *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*. Herausgegeben von E. Fuchs, M. Ivaldo und G. Moretto, Frommann-Golzboog, 2001.

SCHNELL, Alexander, *La doctrine fichtéenne de l'image*, in *L'Image*, A. Schnell (éd.), Paris, Vrin, 2007, p. 47-63.

SCHNELL, Alexander, *Réalité (Realität) et activité (Tätigkeit). La conception fichtéenne du réel*, in *Fichte, la philosophie pratique*, M. Marcuzzi (éd.), Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2008, p. 179-191.

SCHNELL, Alexander, *Der transzendentalismus in der Wissenschaftslehre 1804-II J. G. Fichtes*, in *L'être et le phénomène, J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre (1804)*, J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), Paris, Vrin, 2009, p. 39-51.

SCHNELL, Alexander, *L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen*, in « Archives de Philosophie », juillet-septembre 2009, tome 72, cahier 3, p. 405-422.

ZÖLLER, Günter, *Die Einheit von Intelligenz und Wille in der "Wissenschaftslehre nova methodo"*, in *Fichte-Studien*, Band 16 (1999).

**VI) Ouvrages collectifs, cahiers et numéros spéciaux consacrés à Fichte :**

« Lectures de Fichte », *Kairos*, Revue de la faculté de philosophie de l'Université de Toulouse Le Mirail, textes rassemblés par Frank Fischbach, 2001.

*Études Germaniques*, 56<sup>e</sup> année, janvier-mars 2001, numéro 1 (numéro spécial consacré à Fichte).

*Les Cahiers de Philosophie*, numéro hors-série, « Le bicentenaire de la Doctrine de la science de Fichte (1794-1994) », Actes du colloque de Poitiers (4-6 octobre 1994).

*Johann Gottlieb Fichte – Grundlage des Naturrechts*, Herausgegeben von Jean-Christophe Merle, Berlin, Akademie Verlag, 2001.

*Fichte, la philosophie de la maturité (1804-1814)*, J.-C. Goddard et M. Maescschalck (éd.), Paris, Vrin, 2003.

*Fichte : idéalisme, politique et histoire*. « Recherches sur la philosophie et le langage », n°22. Paris, Vrin, 2003, Jean-Marie Lardic (éd.).

*Fichte, la philosophie pratique*, Max Marcuzzi (éd.), Publications de l'Université de Provence, 2008.

*L'être et le phénomène – J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre 1804*, J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), Paris, Vrin, 2009.

*Archives de Philosophie*, juillet-septembre 2009, tome 72, cahier 3 : « J. G. Fichte 1804-1805, Lumière et existence » (présentation et coordination par A. Schnell).

**VII) Traductions françaises de Kant, Schelling et Hegel, et œuvres d'autres auteurs :**

ARISTOTE, *Organon. Premiers et Seconds analytiques*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970-1971.

BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938, rééd. « Quadrige », 2006.

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1941, rééd. « Quadrige », 2003.

CASSIRER, Ernst, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, 4 volumes, Paris, Le Cerf, 1999-2006.

DESCARTES, *Œuvres Philosophiques*. Textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, 3 volumes, Paris, Classiques Garnier, 1998.

DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

FREUD, Sigmund, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. R.-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984.

HEGEL, G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, 2 volumes.

HEGEL, G. W. F., *Premières publications (Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling – Foi et savoir)*, trad. M. Méry, Paris, Ophrys, 1952.

HEGEL, G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 3 volumes (*La science la logique, La philosophie de la nature, La philosophie de l'esprit*), trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970-1988.

HEIDEGGER, Martin, *Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

HEIDEGGER, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, 2 volumes, Paris, Gallimard, 1971.

HEIDEGGER, Martin et CASSIRER, Ernst, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, trad. P. Aubenque, J.-M. Fataud et P. Quillet, Paris, Beauchesne, 1972.

HEIDEGGER, Martin, *La "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984.

HENRY, Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985.

HENRY, Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.

HENRY, Michel, *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.

HENRY, Michel, *De la subjectivité*, Paris, PUF, 2003.

HUME, David, *Traité de la nature humaine*, trad. P. Baranger et P. Saltel, 3 volumes, Paris, GF-Flammarion, 1993-1995.

HUME, David, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. Leroy, Paris, GF-Flammarion, 1983.

HUSSERL, Edmund, *L'idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit, Paris, PUF, 1970.

HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, trad. M. de Launay, Paris, PUF, 1994.

HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

JACOBI, *Œuvres Philosophiques*, trad. J.-J. Anstett, Paris, Aubier, 1946.

JACOBI, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000.

JACOBI, *Lettre sur le nihilisme et autres textes*, présentation, traduction et note par I. Radrizzani, Paris, GF Flammarion, 2009.

LEIBNIZ, G. W., *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, éd. G. Le Roy, Paris, Vrin, 1993.

LEIBNIZ, G. W., *Essais de Théodicée*, Paris, GF Flammarion, 1996.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 4<sup>e</sup> éd. « Quadrige », 1993.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, éd. publiée sous la direction de F. Alquié, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, 1985.



KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 1995.

MAIMON, Salomon, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*, Berlin, E. Felisch, 1794.

MAIMON, Salomon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, trad. J.-B. Scherrer, Paris, Vrin, 1989.

MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, 3 volumes. Présentation, édition et notes par J.-C. Bardout, Paris, Vrin, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà bien et mal*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1971.

NIETZSCHE, Friedrich, *L'Antéchrist*, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich, *Crépuscule des idoles*, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich, *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971.

PLATON, *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, 2 tomes, éd. NRF, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1950.

POINCARÉ, Henri, *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1968.

POINCARÉ, Henri, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1970.

REINHOLD, K. L., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Iéna, 1789.

REINHOLD, K. L., *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Band 1, Iéna, M. Mauke, 1790.

REINHOLD, K. L., *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Iéna, 1791.

REINHOLD, K. L., *Philosophie élémentaire*, trad. F.-X. Chenet, Paris, Vrin, 1989.

REINHOLD, K. L., *Le principe de conscience. Nouvelle présentation des moments principaux de la philosophie élémentaire*, trad. J.-F. Goubet, Paris, L'Harmattan, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 1992.

SARTRE, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1965 (rééd. 1996).

SCHELLING, F. W. J., *Premiers écrits (1794-1795)*, trad. fr. J.-F. Courtine, Paris, PUF, 1987.

SCHELLING, F. W. J., *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. fr. C. Dubois, Paris-Louvain La Neuve, Vrin, 1978.

SCHELLING, F. W. J., *Exposition de mon système de la philosophie. Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, trad. fr. E. Cattin, Paris, Vrin, 2000.

SCHELLING, F. W. J., *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, trad. fr. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980.

SCHELLING, F. W. J., *Bruno ou du principe divin et naturel des choses*, trad. fr. J. Rivelaygue, Paris, L'Herne, 1987.

SCHULZE, G. E., *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold*, trad. fr. Hélène Slaouti, Paris, Vrin, 2007.

SPINOZA, *Œuvres complètes*. Texte traduit, présenté et annoté par R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Gallimard, éd. Pléiade, 1954.

### **VIII) Autres études et articles :**

ALQUIÉ, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981.

ALQUIÉ, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950.

BLANCHÉ, Robert, *L'axiomatique*, Paris, PUF, 1955.

BOULNOIS, Olivier (éd.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*. Paris, Vrin, 2007.

BOURGEOIS, Bernard, *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969 (rééd. 1992).

- BOURGEOIS, Bernard, *Études hégéliennes*. Paris, PUF, 1992.
- CATTIN, Emmanuel, *Transformations de la métaphysique. Commentaires sur la philosophie transcendantale de Schelling*, Paris, Vrin, 2001.
- COURTINE, Jean-François, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*. Paris, Galilée, 1990.
- COURTINE, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
- COURTINE, Jean-François et MARQUET, Jean-François (éd.), *Le dernier Schelling. Raison et positivité*. Paris, Vrin, 1994.
- CRUBELLIER Michel et PELLEGRIN Pierre, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*. Paris, Le Seuil, 2002.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1967.
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, éd. de Minuit, 1968.
- FINK, Eugen, *De la phénoménologie*, Paris, éd. de Minuit, 1975.
- FISCHBACH, Frank, *Du commencement en philosophie. Etude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999.
- FOUCAULT, Michel, « Nietzsche, Freud, Marx », in *Dits et Écrits*, t. II, Paris, Gallimard.
- GODDARD, Jean-Christophe, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*. Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
- GÖRLAND, Ingtraud, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt Am Main, Klostermann, 1973.
- LAVIGNE, Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, 2005.
- LAVIGNE, Jean-François, *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme dans les Idées I de Husserl*, Paris, Vrin, 2009.
- MARQUET, Jean-François, *Système et sujet chez Hegel et Schelling*, in J.-F. Marquet, *Restitutions, Études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 2001, p. 153-164.

MARQUET, Jean-François, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Ellipses, 2009.

MARQUET, Jean-François, *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*. Paris, Gallimard, 1973.

MOUILLIE, Jean-Marc, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris, PUF, 2000.

PHILONENKO, Alexis, *L'œuvre de Kant*, 2 volumes, Paris, Vrin, 1969.

RIVELAYGUE, Jacques, *Leçons de métaphysique allemande*, t. I, Paris, Grasset, 1990.

SCHNELL, Alexander, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, J. Millon, 2007.

TILLIETTE, Xavier, *Schelling. Une philosophie en devenir*. 2 tomes. Paris, Vrin, 1970.

## SOMMAIRE

Remarques éditoriales 4

Table des abréviations 6

Introduction générale 9

Une synthèse impossible ? 16

L'auteur d'un système n'est-il pas le mieux placé pour se comprendre ? 18

Une philosophie « incomprise » : le poids de la parole de Fichte 21

Pour une réévaluation de la critique hégélienne de Fichte 27

Objet et plan de ce travail 31

Première partie

Recherches sur le sens et l'unité du projet fichtéen  
36

### *Introduction*

**Système de la science ou science de la liberté ? Les deux concepts de la doctrine de la science 37**

**Chapitre I: Le besoin de science et la quête d'une évidence génétique 46**

§1. *L'intention scientifique : « réaliser la philosophie comme science » 46*

Le préalable scientifique 48

Savoir historique et savoir scientifique 51

L'évidence du savoir philosophique : Fichte contre Jacobi 53

Le rapport de la doctrine de la science au kantisme

et la limitation théorique du projet transcendantal kantien 57

Résultats 62

§2. *Science et nécessité 67*

L'idée de communauté humaine 68

Le concept de déduction 69

Finalité de la déduction philosophique 73

Déduction et liberté 75

§3. *Le point aveugle du savoir 78*

Le schéma aristotélicien 79

Le schéma fichtéen : la contingence au fondement du nécessaire 81

Fichte et Jacobi : retour sur la question de la foi 88

**Chapitre II : La source pratique de la philosophie 95**

§4. *Les enjeux du motif pratique dans l'interprétation de la philosophie de Fichte 95*

Rappels sur l'essence et la destination théoriques de la doctrine de la science 97

La défiance philosophique des interprètes à l'égard d'un primat de l'agir chez Fichte 104

Rapport de cette défiance avec la critique hégélienne de Fichte 106

§5. *La signification courante de la thèse kantienne du primat de la raison pratique et ses implications. Un détour par Descartes 110*

La liberté cartésienne 111

La compréhension courante du primat de la raison pratique kantien 114

La généalogie nietzschéenne et la méfiance à l'égard d'une fondation pratique de la philosophie 118

### **Chapitre III : L'unité du théorique et du pratique 128**

#### §6. *Les deux problèmes du champ pratique dans la philosophie de Fichte 128*

La connaissance pratique du premier principe de la doctrine de la science 129

La conception éthique de la vérité et le « christianisme » de Fichte 133

Certitude pratique ou vérité théorique du premier principe ? Fichte face à Hegel 140

#### §7. *L'éthique comme moyen terme entre droit et religion 149*

Quelles sont les sciences particulières qui constituent le système de la doctrine de la science ? 149

La primauté du droit dans l'interprétation Philonenko/Renaut 150

La primauté de l'éthique sur les autres sciences philosophiques particulières et le rapport entre droit, éthique et religion 153

#### §8. *L'unité origininaire du théorique et du pratique 160*

## Deuxième partie

Philosophie et réalité. Du principe au système : la question de l'objectivité de la doctrine de la science 168

### **Introduction 169**

*Réaliser la philosophie comme science – ambiguïté du projet 169*

*Axiomatique (ou systématique) et expérience : les deux critères du savoir scientifique 172*

*Union des deux critères 176*

*Deux formulations du problème général de cette partie ; sens du débat avec Hegel 179*

### **Chapitre I : Le rapport de la spéculation à la conscience naturelle 191**

#### **Avant-propos 191**

#### §9. *L'intérêt philosophique pour la conscience naturelle 192*

Les deux motifs de l'intérêt philosophique pour la conscience naturelle 193

La théorie des trois stades de la connaissance humaine 195

#### §10. *Le sens fichtéen de la réconciliation de la philosophie avec la conscience naturelle 198*

L'interprétation d'A. Philonenko et ses limites 198

Le retour de la WL à la croyance comme reprise ou génétisation scientifique de celle-ci 202

Contre une coupure de l'œuvre de Fichte en deux philosophies 204

Le thème de la réconciliation avec la conscience naturelle comme thème commun et point de rencontre des philosophies de l'idéalisme allemand 205

Problèmes spécifiques que pose chez Fichte le thème du retour au monde de l'expérience 208

#### §11. *Distinguer la conscience naturelle factuelle, de la conscience de soi pleine et achevée 213*

### **Chapitre II : Description du chemin de la conscience naturelle vers le savoir spéculatif 218**

#### **Introduction 218**

#### §12. *Description de la conscience naturelle 220*

Fichte et Husserl : une problématique commune 220

Comment cerner l'essence de la conscience naturelle ? 224

Les caractéristiques de la conscience naturelle : antériorité ontologique du monde et passivité de la conscience 225

La question de la conscience de soi 227

La structure intentionnelle de la conscience naturelle 230

§13. *Le concept de fondement (Grund) et la légitimation de la description transcendantale de la conscience naturelle* 231

Distinguer la cause du fondement 232

La contingence du fondé : comment le système des représentations nécessaires peut-il être considéré comme contingent ? 238

§14. *Le rapport du savoir transcendantal à l'attitude naturelle : remarques sur le point de vue phénoménologique* 241

Interprétation idéaliste et interprétation réaliste de la réduction 245

Le moi naturel a-t-il conscience du monde comme d'une chose « en soi » ? 247

§15. *L'apparition du moi dans la conscience naturelle et la structure du principe de la WL comme identité du sujet et de l'objet* 249

La conscience de soi et la compréhension phénoménologique de l'expérience naïve du monde 250

Le problème de l'apparition objective du moi 251

Conscience intentionnelle et conscience immédiate 253

Absolutisation de l'opposition sujet/objet ; l'intentionnalité comme structure dérivée 256

§16. *Bilan de la confrontation avec l'analyse phénoménologique. Fichte, Michel Henry, Husserl et la compréhension du « videre videor »* 260

### **Chapitre III : Le débat entre Fichte, Schelling et Hegel sur la question du commencement de la philosophie** 284

§17. *Le commencement de la doctrine de la science est-il « immédiat » ? Situation de Fichte et de Schelling par rapport à la critique de Hegel* 284

§18. *Complexité de la position fichtéenne concernant la question du commencement* 294

§19. *Le « concept » et la « chose même » : en quel sens le premier pas vers la WL est « très facile »* 295  
Fichte face à la critique hégélienne du commencement 320

§20. *La justification du premier acte libre du philosophe (justification du passage de la conscience naturelle au point de vue du savoir transcendantal)* 323

## Troisième partie

Le développement de l'idéalisme pratique dans la doctrine de la science d'Iéna 327

### **Chapitre I : Les origines historiques de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*** 328

§21. *Trois jugements sur la Grundlage* 330

Le jugement des contemporains de Fichte 330

Le jugement de Hegel 332

Le jugement de Fichte 338

§22. *L'Elementarphilosophie de Reinhold et sa réception par Fichte* 341

Situation de Reinhold par rapport à Fichte 341

Le projet reinholdien : réaliser la philosophie comme science 343

La question du fondement chez Reinhold 346

Critique du principe de non-contradiction 348

Le principe de conscience 351

§23. *La critique sceptique de la philosophie élémentaire par Schulze et la réponse de Fichte dans la Recension de l'Énésidème* 354

## Chapitre II : L'exposé du principe de la doctrine de la science à Iéna 359

### §24. *Les présupposés du §1 de la Grundlage* 359

- Les problèmes d'interprétation du §1 359
- La question méthodique du point de départ 364
- La relation entre savoirs particuliers et savoir absolu ; les trois structures possibles du savoir 368
- Concept formel du savoir absolu (proposition prédicative et proposition spéculative) 374
- La distinction du savoir *absolu* et du savoir *nécessaire* 377

### §25. *L'exposé du premier principe dans la Grundlage* 382

- Ambivalence du commencement par la proposition « A est A » 386
- Peut-on prendre conscience du moi absolu ? 388
- Le « Je suis » comme expression d'un fait 390
- Le « Je suis » comme expression d'un acte 400

### §26. *Moi absolu et intuition intellectuelle : en quel sens peut-on dire que la doctrine de la science part d'une « croyance » ?* 406

- De l'agir comme fait à la conscience de l'activité dans la loi morale 406
- La raison est-elle active ? Fichte face à Hume 411
- La conscience de la loi morale comme obligation de l'affirmation de soi 422
- Le primat de la conscience morale – Fichte avec Kant 426
- La relation du moi absolu de Fichte au « Je pense » kantien 430

### §27. *Les second et troisième principes et la méthode de la doctrine de la science (Grundlage, §§2-4)* 432

- Le troisième principe et la division du moi 436
- L'analyse du principe de raison et la méthode de la doctrine de la science 438

## Chapitre III : Fondation et limites du savoir théorique (*Grundlage*, §4) 443

### §28. *Le point de départ de la partie théorique* 443

- Le caractère hypothétique de la recherche dans le §4 443
- L'indétermination du troisième principe 443
- Le passage du troisième principe à la proposition théorique 445
- Pourquoi faut-il commencer par la partie théorique ? 446
- Le sens de la méthode synthétique et les limites du savoir théorique 448

### §29. *Causalité et substantialité : la synthèse du fini et de l'infini* 451

- Synthèses de la causalité et de la substantialité 451
- L'activité indépendante 452

## Chapitre IV : La fondation de la science du pratique (*Grundlage*, §5) 463

### §30. *La question du cercle systématique de la WL et le sens de la détermination réciproque entre la partie théorique et la partie pratique de la Grundlage* 463

- Plan du §5 de la *Grundlage* 470

### §31. *Situation de la doctrine de la science au début du §5 : la tâche de la partie pratique* 471

- Le problème de la partie pratique 472

### §32. *La double déduction du concept de l'effort* 475

- La déduction apagogique du concept de l'effort 475
- La déduction génétique du concept de l'effort 478
- La répétition de l'acte de position et la doctrine de la science tardive 481
- Le retour au premier principe et le cercle de la *Grundlage* 491

Conclusion 494





## **L'idéalisme de Fichte et la question de la philosophie comme science**

Ce travail s'interroge sur le projet, commun à Fichte et à Hegel, de réaliser la philosophie comme *système*. Pour eux, la philosophie doit se résigner à n'être qu'une curiosité, ou devenir une science. Faut-il pour cela qu'elle imite les mathématiques, les sciences expérimentales ? Ou peut-on faire l'hypothèse qu'il existe un objet qui par nature échappe au savoir des sciences, et en conséquence, un autre savoir que celui des sciences particulières ? Pour Fichte comme pour Hegel, la philosophie a pour tâche d'explorer ce que les sciences ne peuvent pas connaître, d'être une science des « évidences » ou des « préjugés » qui demeurent présupposés dans les autres domaines du savoir. Mais une science absolue est un savoir qui ne *présuppose* rien, qui ne s'appuie sur aucun fait donné, qui ne tient aucun objet pour assuré. Que reste-t-il alors ? Pour Fichte, rien d'autre que ce qu'il appelle le *Moi*, c'est-à-dire la pensée ou la conscience en tant qu'activité libre, autonome, activité qui, dans le savoir philosophique, doit se démontrer comme étant la source créatrice du monde objectif qui nous entoure et que nous considérons spontanément comme indépendant de notre conscience. Voilà l'objet ou le savoir « absolu » dont s'occupe en particulier la Doctrine de la science. C'est pourquoi l'exigence d'absoluité de la philosophie ne peut être satisfaite que dans la figure d'un savoir *circulaire*, qui reprend et justifie à la fin ce qui semblait n'être à son début qu'un présupposé arbitraire. Pourtant, le système de Fichte a ceci de particulier qu'aussi impeccable que soit la chaîne de ses déductions, il débute par une fêlure qui, loin de se résorber dans la suite, est si bien assumée et travaillée, qu'elle prend finalement la forme d'une contradiction fondamentale qui est à la source de toute notre vie consciente : l'activité libre, qui doit se démontrer comme productrice d'objectivité, est en même temps ce qui par essence est le plus impossible à objectiver...

## **Fichte's idealism and the question of philosophy as a science**

This work examines the project, common to Fichte and Hegel, to establish philosophy as a *system*. For them, philosophy must either resign itself to being a mere curiosity, or become a science. Should it then imitate mathematics, experimental sciences? Or can we make the assumption that there is an object that by nature remains beyond the realm of scientific knowledge, and consequently, another knowledge than that of particular sciences? For Fichte as for Hegel, philosophy has the task of exploring what science cannot know, to be a science of "truisms" or "preconceptions" that remain assumed in other areas of knowledge. But an absolute science is a knowledge that *assumes* nothing, that is not based on any particular fact, that does not regard any object as certain. What is left, then? For Fichte, nothing but what he calls the *Ego*, that is to say, thought or consciousness as a free, autonomous activity, which in philosophy must be proven as the creative source of the objective world that surrounds us and that we spontaneously consider as independent of our consciousness. That is the object or the "absolute" knowledge that the *Doctrine of Science* specifically deals with. Therefore the requirement of philosophical absoluteness can only be satisfied through the figure of a circular knowledge, which reproduces and in the end justifies what initially appeared to be nothing more than an arbitrary assumption. However, Fichte's system is unique in that, as flawless as its chain of deductions can be, it starts with a crack which, far from disappearing thereafter, is so completely accepted and elaborated, that it finally takes the form of a fundamental contradiction which is at the source of our entire conscious life: free activity, which has to be proven as a producer of objectivity, is at the same time, by essence, that which is most impossible to objectify...

**Discipline : Philosophie**

**École doctorale « Concepts et Langages » – Équipe d'accueil 3552  
Métaphysique, histoires, transformations, actualité**