

Fichte

Introductions berlinoises à la philosophie

Présentation
par Max Marcuzzi

Traduction
par Max Marcuzzi, Ives Radrizzani
et Alexander Schnell



FICHTE

INTRODUCTIONS
BERLINOISES
À LA PHILOSOPHIE

*Présentation, notices,
notes, chronologie et bibliographie*

par

Max MARCUZZI

Traduction

par

Max MARCUZZI, Ives RADRIZZANI
et Alexander SCHNELL

Traduction publiée avec le concours du CNL

GF Flammarion

Introductions berlinoises à la philosophie

GF Flammarion

© Flammarion, Paris, 2014

Dépôt légal : mars 2014

ISBN Epub : 9782081337633

ISBN PDF Web : 9782081337640

Le livre a été imprimé sous les références :

ISBN : 9782080713124

Ouvrage composé et converti par Meta-systems (59100 Roubaix)

Présentation de l'éditeur

Les Introductions berlinoises à la philosophie rassemblent les cours – parfois reconstitués grâce à des notes d'étudiants – que Fichte dispensa à l'université de Berlin de 1809 à 1813. Leur objectif est de familiariser l'étudiant avec un système de pensée dans le cadre d'une initiation, accessible et précise. Le produit de ce souci pédagogique forme un ensemble unique de textes qui sont autant d'étapes pour entrer en philosophie. Page après page, l'auteur suit un chemin de technicité croissante, susceptible de permettre à l'apprenti philosophe de passer progressivement de la conscience commune à la conscience philosophique.

Plus qu'une simple préparation à la lecture de *La Doctrine de la science* (l'œuvre majeure de Fichte), ce recueil constitue une introduction non seulement à la philosophie transcendantale, mais également à la philosophie en général. Ici, celui qui fut la grande figure de l'idéalisme transcendantal distingue et éclaire la spécificité du discours philosophique en livrant les clés de sa propre méthode.

Max Marcuzzi, né en 1962, est maître de conférences en philosophie à Aix-Marseille-Université. Spécialiste de l'idéalisme allemand, il est l'auteur de travaux sur Kant, Fichte, Nietzsche et Heidegger.

Ives Radrizzani, né en 1960, est professeur de philosophie à la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich. Il est spécialiste de philosophie transcendantale, de l'idéalisme allemand et de la philosophie de l'intersubjectivité.

Alexander Schnell, né en 1971, est maître de conférences habilité à diriger des recherches en philosophie à l'université Paris-Sorbonne. Ses travaux et publications portent sur la philosophie allemande et la phénoménologie allemande et française.

Introductions berlinoises
à la philosophie

Vers la Doctrine de la science

La valeur de la philosophie

La philosophie est pour Fichte la détermination essentielle et ultime de l'homme, car elle peut et doit conduire celui-ci à faire la pleine clarté sur lui-même, de manière qu'il puisse fonder réflexivement tout son savoir par la compréhension de soi, et aussi déterminer rigoureusement son action. Autrement dit, en tant que déploiement d'une compréhension totale de la vie, sinon dans toutes ses expressions, du moins dans son principe, la philosophie doit nous permettre de savoir clairement *qui nous sommes essentiellement*, et ce que nous avons à faire impérativement. Pour le formuler dans un langage plus imagé, la philosophie doit permettre l'éclosion de la vie dans la lumière de la raison et de la raison dans le dynamisme de la vie. Aussi, par ce lien à la vie, la philosophie n'apparaît-elle uniquement ni prioritairement comme une simple doctrine, au sens d'un pur savoir, mais comme une « transformation de l'homme entier¹ » ; en ce sens, elle est non seulement un savoir, mais une manière d'être et de pouvoir agir.

Pourtant, les hommes sont loin, dans les faits, d'être aussi transparents à eux-mêmes que la philosophie de Fichte leur indique pouvoir le devenir. C'est que les religions se sont figées autour d'un substrat mort qu'elles prennent pour Dieu, tandis que les philosophies existantes n'ont encore fait que développer des théories erronées sur fond d'obscurité et d'incompréhension, tant en ce qui concerne l'homme qu'en ce qui concerne l'être. Par rapport à cette condition humaine effective, accéder à la clarté philosophique pour la compréhension de soi correspondrait donc bien, selon Fichte, à une véritable « transformation de l'humanité² ».

Malgré son importance pour la vie (puisque'elle est idéalement la vie devenue transparente à soi), la philosophie n'est pas un savoir immédiat, ou inné, ni une évidence qui accompagnerait spontanément le développement de notre compréhension du monde. Ceux qui croient que l'on peut philosopher naturellement tout en restant sur le plan de la conscience naturelle se trompent³. La philosophie est au contraire un savoir artificiel⁴, dans la mesure où, d'une part, la conscience naturelle est portée vers autrui et vers le monde, non vers elle-même et ses propres conditions de possibilité ; et où, d'autre part, la philosophie est une ample construction sans support sensible qui, en raison de notre habitude de nous rapporter essentiellement au sensible, relève d'un art⁵ difficile. C'est pourquoi, aussi indispensable qu'elle puisse être pour celui qui, comme il se doit, veut mener sa vie librement et en conscience, la philosophie requiert une préparation pour s'y consacrer utilement et sans s'illusionner. Cette préparation est le propos et le but des présentes *Introductions à la philosophie*, qui prennent place dans un programme d'enseignement étagé visant à produire les conditions qui rendent possible la compréhension ultime de la Doctrine de la science⁶.

La Doctrine de la science

Mais de quoi est-il question avec la Doctrine de la science, l'entreprise centrale à laquelle prépare ces *Introductions* ? Elle est pour Fichte la philosophie même, comme il l'explique tout au long de son œuvre, qui s'étend de 1792 à 1814, et qui est profondément marquée par la philosophie de Kant, dont elle retient une orientation résolument antidogmatique.

Formellement, cette œuvre se caractérise par le fait d'avoir été exposée sous forme de livres, de cours et de conférences, soit pour un public savant, soit pour le public cultivé désireux de s'instruire philosophiquement. Cette part orale de l'activité philosophique n'est pas un accident dans l'enseignement de Fichte, ni une simple contrainte formelle. Elle est essentielle à l'activité, à la vie philosophique même. C'est pourquoi, bien que Fichte soit un philosophe, et même un universitaire, on l'a souvent comparé à une sorte de pasteur dont le but aurait consisté à faire déborder le cadre de son enseignement vers la vie elle-même, et la mission, à remodeler son époque afin que celle-ci incarne au mieux l'idéal d'une humanité libre et consciente. C'est dans cette perspective d'une philosophie dans la vie et pour la vie que se situent ces *Introductions* ainsi que leurs considérations pédagogiques et méthodologiques.

Pour Fichte, donc, l'essentiel n'était pas dans les livres, mais dans la pensée vivante, par rapport à laquelle les livres ne sont que des instruments pour s'approprier un savoir qui n'existe qu'en étant toujours entièrement reconstruit et repensé, au point que Fichte demandait à ses étudiants de ne pas prendre de notes pendant ses cours, mais de l'écouter et de l'accompagner dans ses méditations, pour qu'ils ne figent pas la parole vive dans de l'écrit mort⁷, et de ne coucher par écrit son enseignement que le soir, dans un exercice de reconstitution du fil de la pensée. Et si Fichte lui-même reprenait sans cesse la Doctrine de la science sous d'autres angles et d'autres formes, c'est que la réalité de ce savoir n'était pas liée à une forme particulière et figée, qu'il suffirait de répéter mécaniquement ; celui-ci devait toujours être reformulé et repensé – en fait, il fallait ainsi réaliser en soi la Doctrine de la science, être la Doctrine de la science et la vivre en s'identifiant à ce savoir.

Affirmer que la philosophie de Fichte est une philosophie antidogmatique est une autre façon de dire qu'il s'agit d'une philosophie transcendantale. Fichte s'estimait le seul vrai héritier de Kant, plus kantien à ses yeux que Kant lui-même, car il voulait porter à la pleine clarté et développer jusqu'à ses ultimes conséquences ce qui chez Kant n'était encore, selon lui, qu'une esquisse insuffisamment affranchie du dogmatisme qui pourtant servait de repoussoir à celui-ci. C'est que, pour être légitime, le discours philosophique doit être pleinement conscient de ses principes et doit pouvoir les justifier. Or, cela, chez Kant, signifiait que le savoir et la manière dont on entend l'être des choses, ainsi que les devoirs en morale, devaient être déterminés par les seuls principes dont nous soyons assurés : ceux de notre nature raisonnable. Autrement dit, le principe n'est ni Dieu, ni le monde, ni les choses, mais le sujet, pour autant que celui-ci est raisonnable. Et, en ce qui concerne le savoir, ce n'est ni la raison pure ni la simple subjectivité, mais la raison dans les limites de la subjectivité, c'est-à-dire de la sensibilité. Cette révolution dite copernicienne en direction du sujet reste globalement valable selon Fichte pour toute détermination de ce qui est ou doit être. Aussi son point de départ fut-il le Moi.

Sa philosophie du Moi le rendit immédiatement célèbre. Elle élaborait une construction dans laquelle tout l'ordre des choses, le monde, l'objectivité, étaient à concevoir comme Non-Moi que le Moi oppose nécessairement à soi pour exister. Mais cet exposé, qui fut celui de la première *Doctrine de la science* (1794-1795), fut aussi radicalement mal compris qu'il avait rapidement rendu Fichte célèbre. On crut en effet – et on répéta sous forme caricaturale – que Fichte voulait dire que le Moi individuel était le créateur du Non-Moi, et que par conséquent le sujet était le producteur du monde, bref, une sorte de nouveau Dieu. Or le Moi de Fichte n'était pas un Moi personnel mais un Moi créateur *infini*, dont le Moi empirique, psychologiquement éprouvé par chaque individu, n'est que la forme finie et devenue consciente.

À partir de l'exposition de cette première Doctrine de la science, la philosophie fut pour Fichte une entreprise d'approfondissement et de développement de ses propres thèses, mais aussi de clarification et de rectification de ce malentendu tenace. C'est pourquoi, jusqu'à sa mort en 1814, il a sans cesse récrit, reformulé et enseigné sous une forme nouvelle la Doctrine de la science, l'œuvre de sa vie. Dans cette entreprise, il reste plusieurs ouvrages complets, d'autres inachevés ou demeurés à l'état de notes

et de fragments. C'était en droit une entreprise infinie, non que cet infini eût été pour Fichte le signe d'un échec : il était au contraire celui de la liberté et de la vie d'une pensée qui ne se laisse jamais figer ni consigner sous la forme d'une expression définitive⁸.

L'essentiel de la reformulation de la Doctrine de la science consista pour Fichte à lever l'ambiguïté du Moi, confondu à tort avec le sujet empirique. À la place, il posa ce qui pour lui est le véritable fondement de l'être et du savoir : l'Absolu, dont on ne peut rien dire sinon qu'il est l'Absolu, et qui diffère entièrement tant du Moi que du monde des phénomènes. Ainsi la philosophie de Fichte, après avoir été philosophie du Moi, devint philosophie de l'Absolu, et se déploya tantôt dans une démarche ascendante puis descendante, comme dans la *Doctrine de la science* de 1804, où Fichte remonta depuis le donné empirique (l'opposition du sujet et de l'objet) vers le principe absolu de celui-ci, puis redescendait de l'Absolu vers le Moi et le monde des phénomènes ; tantôt dans une démarche essentiellement descendante, où Fichte explorait directement le mode de manifestation de l'Absolu dans les phénomènes, ce qui le conduisit à développer une théorie de l'image, la *Bildlehre*, selon laquelle tout savoir et toute existence sont images de l'Absolu. Son propos consista alors essentiellement à expliquer comment les images s'articulent, dans leur diversité, comme image du monde et image du Moi, image intuitive et image conceptuelle, image du savoir commun et image du savoir proprement philosophique.

Introduire à la Doctrine de la science

Pour conduire à cette Doctrine de la science en tenant compte des difficultés qu'elle présentait intrinsèquement et des malentendus qu'elle suscitait, Fichte élaborait un programme d'enseignement étagé. Il s'agissait de préparer progressivement l'auditeur et de corriger – ou guérir – les anciennes erreurs pour le conduire au point de vue de la Doctrine de la science :

Je m'efforce seulement d'enseigner certaines façons de voir pour aiguïser le sens critique et idéal en général : pour supprimer la croyance aveugle et invétérée à l'empirique. Pour mettre en place une authentique *medicinam mentalis*¹.

Le premier niveau de ce programme est constitué par une introduction à la philosophie proprement dite ; le deuxième présente les « faits de la conscience » (*Tatsachen des Bewusstseins*), et le troisième développe la Doctrine de la science elle-même. Concentrons-nous sur le premier niveau, qui est celui de nos textes d'introduction.

De décembre 1809 à décembre 1813, Fichte a proposé sept introductions à la philosophie ou à la Doctrine de la science, dont deux nous sont restées sous forme de manuscrits autographes, celle de 1812 et celle de 1813². Des *Introductions* de 1809 et d'octobre 1812 ne restent que les notes préliminaires³. Certaines enfin nous sont conservées par des notes d'étudiants⁴.

Les textes d'introduction réunis ici forment un ensemble de ton et de forme différents, mais unifiés dans un même projet. Le premier texte, « Pour introduire à toute la philosophie qui existe, instruction pour philosopher », prépare l'entreprise de ces *Introductions* par une réflexion méthodologique sur l'usage de Fichte lui-même. Ce sont donc des notes personnelles, parfois elliptiques, mais qui livrent la pensée et la méthode d'enseignement du philosophe à partir de la projection de la doctrine qu'il propose d'enseigner. Fichte y fait pour lui-même le point sur la manière dont il convient d'enseigner la philosophie. Ces « considérations pour moi-même » insistent sur la nécessité de se détacher de la multiplicité sensible pour s'élever vers l'universel et l'Un, puis de mettre à l'épreuve sa compréhension par une mise en pratique sur des exemples. La compréhension doit toujours être éprouvée par la capacité d'appliquer le savoir sur des cas concrets.

Une constante remarquable de toutes les *Introductions* apparaît ici : le souci pédagogique de Fichte qui se pose constamment la question de l'art (*Kunst*) de la transmission de la philosophie. Philosoph

n'est pas une activité qui a sa fin en soi, au titre d'une rumination solitaire. Elle est au contraire destinée à être diffusée, puisque, comme on l'a déjà vu, elle vise à une libération et à une émancipation qui ne peuvent être effectives que collectivement : les hommes ne sont vraiment libres qu'en société, c'est-à-dire s'ils travaillent en commun à leur libération des limites que leur impose leur propre état d'ignorance. Cela implique de se poser très concrètement la question de la transmission non pas seulement d'un savoir, mais d'une manière de s'approprier ce savoir et de le produire librement par soi-même. Idéalement, le professeur de philosophie, intégrant à sa science l'« art » de transmettre, et cherchant toujours à mieux la communiquer, reste essentiellement un *chercheur* ; inversement, l'étudiant apprend pour devenir à son tour un maillon dans la chaîne du développement de la transmission du savoir libérateur.

Une introduction n'a dès lors pas vocation, selon Fichte, à être seulement une *Einleitung* qui prépare à recevoir de l'information sur des systèmes, des concepts ou des arguments, mais bien une *Anleitung*⁵, un guide qui donne des instructions et des consignes pour constituer l'homme tout entier, ou, du moins, pour engager au niveau théorique le processus de cette transformation. À cette fin, elles donnent des directives pour une pratique de la pensée ; elles ont pour fonction d'initier à la philosophie. Tout en introduisant à une doctrine, en thématissant la spécificité du savoir scientifique en général et du savoir philosophique en particulier, les *Introductions* prennent en compte les répercussions du savoir sur la vie, par quoi elles se situent à l'articulation des ouvrages que Fichte considérait comme relevant de la philosophie « populaire », laquelle vise à présenter la vérité dans le cours de la vie, et de la philosophie « scientifique », qui présente la vérité dans une théorie. Fichte distinguait en effet clairement les œuvres savantes des ouvrages de philosophie populaire, les seconds visant un public plus large sous une forme moins technique et abstraite que les premiers. La philosophie scientifique construit un système ; la philosophie populaire fait de la vérité le « contenu immédiat du vouloir et de l'agir⁶ » ; elle vise directement le moyen d'avoir une vie accomplie, d'être plus heureux et plus libre, et pas seulement de produire un système du savoir ; non que ce dernier soit secondaire – puisqu'il est au contraire essentiel –, il se trouve plutôt intégré ici dans le contexte qui lui donne tout son sens. Les *Introductions* devaient permettre de rappeler le sens de la philosophie pour la vie tout en préparant à s'y engager techniquement comme il convient.

C'est pourquoi la présentation du *concept* du savoir que donnent les *Introductions* n'est que formelle en principe : elle indique ce que l'on vise, mais elle n'est pas le savoir pleinement développé lui-même, quoique exceptionnellement Fichte, dans l'*Introduction* de 1813⁷, soit entré dans la matière même de la philosophie et ait donné un échantillon de la Doctrine de la science.

L'« Essai de ce qu'on peut faire de la distinction entre le sentiment obscur et la connaissance claire en vue de la préparation » a, comme le texte précédent, une fonction clarificatrice en vue de la préparation des cours d'introduction à la philosophie et à l'« art de philosopher ». Fichte avait coutume de clarifier sa pensée dans de telles notes depuis ses *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire* de 1793. Il y réfléchit à la part que doivent occuper la croyance, le caractère, la génialité et le sentiment dans le processus qui conduit au savoir clair et conceptuel, et à la manière dont il convient de les mobiliser pour favoriser l'aptitude à philosopher. Il s'agit d'initier et de soutenir le travail intellectuel par l'affectivité et les pulsions, puis par la croyance, pour autant que, en tant que désir et amour du vrai, celles-ci sont par elles-mêmes déjà orientées vers le savoir (et n'entrent pas en opposition avec lui). Cette réflexion formelle se prolonge par une réflexion sur l'objet de cette réflexion : le Moi, qui doit être rendu compréhensible dans sa structure. L'analyse montre toutefois que l'on ne peut pas séparer ce qui est mis au jour et la manière dont on le met au jour ; le Moi n'est pas connu indépendamment de la manière dont on accède à lui.

Ces notes personnelles, souvent difficiles car très elliptiques, montrent que la croyance subjective n'est possible que comme manifestation du principe objectif sur lequel elle porte. Ce principe n'est p

initialement connu, c'est pourquoi il faut, en partant du sentiment obscur que nous en avons, accomplir le travail qui conduit de la croyance à la connaissance.

Dans les « Leçons d'introduction » de 1810, Fichte développe un autre aspect de l'enseignement de la philosophie, centré sur la fonction du langage, en tenant compte de ce que ce dernier permet de réaliser et de ses limites. En reprenant d'une manière générale ce qu'est un savoir scientifique, Fichte analyse en détail les divers moments de sa constitution chez l'inventeur, de sa transmission par l'enseignant et de sa réception par l'étudiant. Enfin, pour étayer ces considérations pédagogiques, Fichte précise le sens du savoir scientifique en général comme position d'un fondement pour un phénomène donné, et du savoir philosophique en particulier comme position d'un fondement pour le savoir scientifique. L'accès à la philosophie doit donc conduire vers le plus haut fondement de tout savoir, ce qui lui donne son caractère abstrait et particulièrement éloigné du niveau de la conscience sensible.

Le cours « Sur l'essence de la philosophie » porte également sur la manière dont il convient de communiquer la philosophie pour l'enseigner. Il commence pour ce faire par déterminer la philosophie en la différenciant des autres savoirs – d'abord des savoirs historiques, puis des savoirs scientifiques dont il étudie pour cela en détail le processus de constitution. Une telle méthode permet à Fichte de marquer de façon très nette la différence entre le savoir philosophique et tout autre savoir, tant eu égard à son objet qu'eu égard à son mode de constitution, car, pour lui, la philosophie s'identifie totalement avec le point de vue transcendantal dont le caractère propre est de fonder non pas un phénomène du monde, mais le savoir en tant que tel. Et, surtout, Fichte insiste sur le fait que la philosophie est un savoir vivant, qui doit toujours être connu sur le mode d'une invention permanente. C'est dans ce cours que Fichte entre le plus dans le détail de la pratique concrète de l'enseignement, indiquant jusqu'à la manière dont les étudiants doivent prendre leurs notes.

« Sur l'étude de la philosophie en général » reprend cette problématique dans le cadre d'une réflexion sur le savoir en tant qu'image, c'est-à-dire en l'intégrant dans la réflexion sur l'image qui est essentielle à la philosophie de Fichte de la maturité : le savoir est l'image qui se comprend en tant qu'image d'un imagé. Par là, Fichte traduit d'une manière précise ce qui est communément exprimé sous la forme de la relation sujet/objet.

L'« Introduction à la Doctrine de la science » de 1812 est divisée en trois moments. Le premier donne le concept de la Doctrine de la science, en distinguant celle-ci du savoir factuel. Le deuxième présente une déduction du contenu de la Doctrine de la science en montrant que celle-ci porte sur l'apparaître ; mais, pour donner une image de l'apparaître, elle doit suivre celui-ci depuis son origine, c'est-à-dire depuis l'absolu qui apparaît, de telle sorte que cet apparaître s'apparaisse lui-même. À une théorie de la connaissance qui remonte du savoir factuel vers les conditions de sa constitution, Fichte fait suivre une théorie de la présentation de l'absolu qui conduit à la position du savoir factuel. Fichte détermine ainsi précisément le point de vue où se situe la Doctrine de la science : entre l'absolu et le factuel ; et montre comment se fait le passage de l'un à l'autre : sur le mode d'une *vision* qui aboutit à la position d'un être vu. Or le fait que l'être est toujours vu est omis par les philosophes prétranscendantales. La Doctrine de la science porte au contraire tout entière sur les conditions d'effectuation de cette vision. Enfin, la dernière partie de cette introduction porte, d'abord, sur le problème de la nécessité ou de la contingence de l'apparition de l'absolu. S'interrogeant sur la possibilité de répondre à cette question *a priori*, Fichte finit par poser que l'apparition est inhérente à Dieu. Ensuite, il envisage la question de la nécessité du s'apparaître de l'apparition, qu'il prouve en montrant qu'elle est la condition de possibilité de l'apparaître de l'absolu lui-même.

L'« Introduction à la Doctrine de la science » de 1813 est nettement divisée en deux moments. Le premier reprend la question du niveau où se situe la Doctrine de la science, avec l'idée que celle-ci repose sur le développement d'un nouveau sens interne. En cela consiste tout d'abord la grande

transformation de l'homme qu'annonce Fichte, car celui qui développe ce sens nouveau n'est plus l'homme ancien renfermé dans les limites de son existence naturelle : il s'élève au-dessus de celle-ci pour la comprendre, et gagne ainsi sa liberté. Le sens nouveau est le sens de la liberté, et la doctrine de ce sens est doctrine de la liberté. Comme le savoir est libre, la liberté n'intervient pas seulement pour l'action et la pratique, mais aussi dans la constitution de tout le théorique : l'opposition entre philosophie de la liberté et philosophie théorique est ainsi abandonnée et unifiée sous la première.

Dans la seconde partie du texte, à partir de la onzième leçon, Fichte met en application les consignes méthodologiques de l'introduction, pour en donner un échantillon sur l'exemple de la construction de l'être. Il montre ainsi que la méthode de la Doctrine de la science n'est pas un raisonnement, mais une construction dans le sens nouveau présenté en première partie, laquelle, seule, atteste la réalité de son objet. La construction de l'être se fait à partir du *voir* de l'être, et montre que l'être n'est compris en tant qu'être que par la négation de ce voir. Autrement dit, l'être est le produit d'une activité qui, d'un seul tenant, le pose et le voit. Mais cette activité n'est pas spontanément consciente d'elle-même, de sorte que le voir est naïvement appréhendé comme étant passif par rapport à ce qui est vu, tandis que ce dernier est corrélativement saisi comme existant par lui-même indépendamment du voir. L'essentiel de l'analyse vise alors à montrer comment cette négation est possible, et passe de l'étude conjointe de l'être et du voir à l'étude plus profonde du voir comme vu du voir. La destruction transcendantale de la chose en soi est ici parachevée en montrant le processus de la production de l'être en tant qu'être (ou de la vie en tant qu'elle paraît être autonome indépendamment du voir). Ici, alors, l'introduction s'identifie à la Doctrine de la science, dont elle donne un échantillon. Le texte gagne ainsi un statut hybride : toujours introductif, puisqu'il ne donne qu'un échantillon, il atteint toutefois la chose même et, en ce sens, conduit au-delà de l'introduction, qu'il dépasse aussi en difficulté.

La pédagogie de Fichte

Philosopher d'après Fichte

Les indications données par Kant dans la *Critique de la raison pure* pour déterminer la pratique de la philosophie⁸ avaient un caractère très général et une portée plutôt négative. On sait qu'il dit dans l'« Architectonique de la raison pure » que l'on ne peut apprendre la philosophie, sinon historiquement, mais que l'on peut seulement apprendre à *philosopher*. En tant que savoir, la philosophie est donc une pratique – et non pas un corpus de connaissances – dont la spécificité est indiquée par contraste avec le savoir historique et mathématique. Toutefois, même s'il caractérise bien la philosophie comme « connaissance rationnelle par concept », Kant n'entre pas dans le détail de son apprentissage ni ne développe la question de savoir « comment » on apprend à connaître rationnellement par concept. Aussi bien prévenait-il dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* que l'ouvrage n'était pas destiné « à l'usage des élèves mais <à celui> des maîtres futurs⁹ ». Et cela vaut à plus forte raison pour la *Critique de la raison pure*, dont la démarche, plus abstraite que celle des *Prolégomènes*, est aussi plus difficile. Kant s'adresse à des philosophes déjà formés, des savants qu'il faut aider à corriger leur dogmatisme par la philosophie critique. D'une manière plus générale, les indications méthodologiques de la philosophie de la raison pure fournissent essentiellement une discipline pour contenir les débordements de la raison, et non un *organon* qui permettrait à la raison d'élaborer spéculativement son savoir¹⁰. Mais comment doit-on alors s'y prendre pour philosopher ? C'est la question à laquelle répond Fichte dans

ses *Introductions*.

Pour cela, même s'il reprend l'analyse du « philosophe » en restant dans la perspective transcendantale de Kant, Fichte remet fondamentalement en question la distinction kantienne entre savoir rationnel qui s'acquiert par concept et le savoir rationnel qui s'acquiert par construction de concepts, et la limitation de la philosophie au premier seulement. Or cette distinction touchant à la manière de comprendre la philosophie se répercute directement sur sa pédagogie, dans la mesure où il est possible selon Fichte – dans certaines limites – d'apprendre à *construire* un concept.

Tout d'abord, Fichte reprend la distinction kantienne entre savoir historique et savoir rationnel, mais la reformule comme opposition entre savoir *historique* et savoir *scientifique* – d'où il découle que le savoir purement historique n'est pas scientifique, et surtout que la philosophie est, par sa forme et son rapport à son objet, une science comparable aux autres, alors que pour Kant la philosophie théorique ne donnait que la forme du savoir, et s'en tenait négativement au « modeste mérite de prévenir les erreurs¹¹ ».

Dans tous les cas, les savoirs historiques ont pour Fichte « ceci en commun d'être les savoirs d'un événement, d'une perception, d'un phénomène¹² » qui soit ne se laissent pas confirmer en répétant soi-même la perception, par exemple les événements du passé, soit que je peux « confirmer en répétant par moi-même l'expérience qui m'a été communiquée, par exemple la zoologie ou la botanique, lesquelles sont justement enseignées dans l'intention que l'apprenti confirme par sa propre expérience ce qu'il apprend¹³ ». Dans ce cas, la transmission du savoir renvoie à la possibilité de reproduire les perceptions : quand le botaniste fait le récit de ce qu'il a observé, c'est, dit Fichte, « pour que tout un chacun, qui est en mesure de le faire, vérifie à son tour s'il trouve la même chose¹⁴ ». Ce savoir, qui n'est pas historique au sens d'un simple savoir par ouï-dire, n'est pas encore scientifique pour autant, mais rend possible l'accès au niveau scientifique. Si la perception propre et répétable n'est en effet pas synonyme ni garantie de scientificité, elle en est une condition de possibilité dans la mesure où son caractère répétable peut être l'indice de l'universalité d'un phénomène régi par une loi. Alors que le savoir historique porte au mieux sur la perception de faits répétables, mais peut aussi n'être qu'un savoir par ouï-dire, le savoir scientifique s'élève « entièrement au-dessus de la perception singulière et porte sur le fondement¹⁵ ». Le caractère de ce qui est scientifique est par conséquent « la considération du *fondement*¹⁶ ».

Qu'est-ce que le fondement ? Fichte en distingue deux sortes : d'une part le fondement au sens suprême, mis en évidence par la philosophie, et qui est, selon les « Leçons » de 1810, « l'invisible, l'insensible et l'éternel qui se manifestent dans le visible, le sensible et le temporel, et en vertu duquel seul le visible et sensible est là¹⁷ ». Et d'autre part le fondement au sens ordinaire, tout aussi invisible, insensible et éternel¹⁸, mais portant sur des qualités déterminées des phénomènes réels. Il est alors, pour les phénomènes, « la loi suivant laquelle ils sont, et sont tels et tels¹⁹ ». Dans les deux cas, le fondement n'est dès lors rien qui appartienne à l'ordre des phénomènes ; au sens courant, il est une loi scientifique ; en philosophie, il est, comme on va le voir, une loi transcendantale qui détermine l'esprit en général.

Comment alors le passage du niveau de la perception à celui du fondement se fait-il ? Fichte l'explique dans les leçons « Sur l'étude de la philosophie en général » ; c'est par la question « pourquoi ? » Celle-ci effectue la transition par laquelle l'homme se soustrait à l'empirie ; elle constitue donc le terme intermédiaire entre cette dernière et la science.

Cette question n'a en elle-même rien de nécessaire : elle est seulement une question possible, mais que chacun porte en soi parce qu'il a en lui-même l'inquiétude du fondement. Selon Fichte, aussi certainement que nous élever par liberté depuis le monde empirique de la perception vers le nouveau monde du savoir scientifique « est un devoir pour la liberté, aussi certainement la question « pourquoi ? » s'ajoute à un moment donné à la vie de la perception²⁰ », même si aucun mécanisme

aucune nécessité extérieure ne peuvent l'y forcer.

La compréhension de ce qu'est un fondement revêt un caractère nécessairement singulier personnel. Le concept ne peut en être communiqué à quelqu'un d'autre. Il ne naît que par le sentiment qu'il faut qu'il y ait, pour la conscience, en dehors du champ de la perception, autre chose en quoi la conscience puisse étendre son empire. La question « pourquoi ? », interrogeant sur le fondement, attend une réponse de forme « parce que » ; celui qui pose cette question présuppose par conséquent « que pour tous ses "pourquoi" il existe un monde de "parce que"²¹ » qui se distribue en autant de fondements suprasensibles.

En philosophie, la question « pourquoi ? » peut être suscitée par la manifestation d'une contradiction, soit spontanément, soit sous la conduite d'un professeur. Dans ce cas, « le commencement consiste à conduire à des contradictions, qui sans cela ne seraient pas du tout apparues²² ». À la suite de quoi il apparaît que « l'art philosophique est dès lors la solution de ces contradictions²³ », auxquelles il apporte un « parce que » explicatif.

L'éclair de l'évidence et la certitude scientifique

Ce savoir par les fondements qu'est le savoir scientifique et qui donne la réponse à la question « pourquoi ? » est, selon Fichte, plus certain que toutes les perceptions passées et à venir, parce qu'il les saisit toutes « en un concept unique, saisi instantanément²⁴ ». Quand on établit un fondement dans le monde suprasensible, on reconnaît, dit Fichte, que ce que l'on pense maintenant est la vérité et qu'il restera pour l'éternité. Fichte parle à ce propos d'un « éclair de l'évidence » qui se produit à chaque nouvelle connaissance. Cet éclair consiste en ce que « nous reconnaissons que la perception et le fondement sont un, et que nous voyons celle-là en celui-ci et celui-ci en celle-là²⁵ ». Autrement dit, nous comprenons que la loi correspond au phénomène et le phénomène à la loi, parce que celui-là n'est rien d'autre que la manifestation de celle-ci, laquelle n'est rien d'autre que le phénomène saisi en sa forme suprasensible fondamentale. Il ne s'agit pas d'une simple juxtaposition où loi et phénomène s'accorderaient de façon contingente, mais de l'évidence de leur unité nécessaire.

En cela, l'éclair de l'évidence va au-delà de l'induction. En effet, parce que « l'expérience est infinie et inépuisable et <que> la série des perceptions n'est jamais complète²⁶ », l'accord de quelques perceptions avec l'hypothèse ne garantit pas que cette dernière s'accorde avec toutes les perceptions possibles : l'induction donne un savoir général, et non un savoir nécessaire et universel. Or cette nécessité est requise par le savoir scientifique, car pour que l'on puisse affirmer que l'on a découvert une loi, il faut que celle-ci soit un fondement valant universellement, c'est-à-dire pour tous les cas possibles. Par conséquent, l'accord de l'hypothèse avec tous les cas possibles reste hypothétique même s'il est avéré sur tous les cas connus, tant que ne s'ajoute pas l'éclair de l'évidence. La fonction de ce dernier est donc de pallier l'incomplétude de notre expérience et de donner dans l'instant un savoir qui vaut pour l'éternité, comme c'est le cas en mathématiques, où l'éclair de l'évidence est le seul critère de la vérité.

Pour autant, la méthode de Fichte a beau inclure la projection d'hypothèses, elle n'est nullement identifiable à la méthode hypothético-déductive²⁷ des sciences expérimentales, car ces dernières laissent toujours la possibilité de réviser leurs résultats à la lumière d'expériences nouvelles, tandis que l'éclair de l'évidence verrouille une hypothèse qu'il établit comme vérité scientifique « pour tous les temps de l'éternité²⁸ ». Une fois validée, elle n'a plus à être confirmée par des expériences nouvelles.

Une science qui n'est pas parvenue à la découverte de la vérité est simplement un très grand nombre d'hypothèses librement formulées, mais dont aucune n'est encore avérée. Les hypothèses y ont de la valeur parce que l'une d'entre elles peut être vraie, sans être encore reconnue comme telle. Il

revanche, dans une science où la vérité est connue, les hypothèses n'ont plus aucune valeur. Le processus de la production du savoir, en tant que manifestation et compréhension de la loi, suit donc trois étapes.

Première étape : l'inventeur de la loi doit préalablement « séparer du divers du phénomène ce qui constitue le domaine de sa science », par exemple « la force motrice des corps »²⁹. Cette première étape consiste à saisir clairement le phénomène qu'il se propose d'expliquer et à le séparer des autres données sensibles.

Deuxième étape : l'inventeur doit, « en se détachant de la simple perception, présupposer quelque chose dont il n'a aucune perception, à savoir le fondement suprasensible de ces phénomènes sensibles³⁰ ». Lorsqu'il demande quel est ce fondement, c'est-à-dire quel « parce que » répond à son « pourquoi ? », il doit faire une hypothèse, sans que l'on puisse donner ici aucune procédure pour la produire, car il n'existe pas de méthode pour résoudre le problème du fondement d'une perception. « toute invention dans les sciences précède l'art du chemin et la méthode de l'invention³¹ ». Ici entrent véritablement en jeu la libre créativité de la pensée : « ce qui est exigé, c'est le penser pur, créateur, ce fondement qui doit aller au-delà de toute perception et pour lequel, par conséquent, il n'y a pas de point de départ d'où l'on pourrait partir³² ».

Dès 1794, dans *Sur le concept de la Doctrine de la science en général*, Fichte estimait de même qu'il n'y a pas non plus de règles en philosophie pour connaître les lois de la pensée. Ici règne d'abord comme l'indique l'« Essai de ce qu'on peut faire de la distinction entre le sentiment obscur et la connaissance claire en vue de la préparation », le guidage d'un sentiment obscur :

L'esprit humain fait diverses tentatives ; il parvient par un tâtonnement aveugle jusqu'au crépuscule et passe de là seulement à la pleine lumière. Il est guidé tout d'abord par le sentiment obscur (dont la Doctrine de la science doit exposer l'origine et la réalité) et nous n'aurions encore aujourd'hui aucun concept et serions toujours la motte de terre qui s'est soustraite au sol, si nous n'avions commencé par sentir obscurément ce que nous connûmes plus tard distinctement¹.

Les lois de l'esprit que la philosophie doit rendre manifestes sont certes toujours présentes à chacun, mais leur découverte est contingente. Comme le dit encore Fichte dans « Sur l'étude de la philosophie en général » :

C'est par un prodige intérieur, que l'on appelle génie, que l'inventeur est emporté par-delà tous les membres intermédiaires jusqu'à la compréhension qui s'engendre en lui absolument, en dehors du contexte de celle-ci, en instaurant un abîme entre lui et la manière naturelle dont on le pensait jusqu'alors¹.

L'invention, c'est-à-dire le fait de trouver l'hypothèse qui donne le fondement recherché, est aléatoire : elle implique du génie², ce qui veut dire que l'inventeur ne sait pas comment il a franchi ce « grand abîme entre ce qui était connu jusqu'alors et ce qui vient d'être inventé³ ». Il ne sait pas comment il est passé du sentiment obscur à la claire connaissance, et ne saurait donc fournir pour ce passage une méthode pour l'apprentissage de la philosophie. Et rares sont ceux en qui cela se produit spontanément. Ainsi, « ce qui se trouve manifestement dans tout esprit humain, et que chacun peut toucher du doigt si on le lui expose distinctement, n'est parvenu qu'à la conscience d'un petit nombre seulement après bien des errements⁴ ». Du reste, l'histoire de la philosophie a justement consisté, selon Fichte, à séparer toujours mieux et plus précisément « par réflexion le mode d'action nécessaire de l'esprit humain des conditions contingentes de ce mode d'action⁵ ». Autrement dit, elle a génialement porté à la clarté ce qui n'était que confusément senti⁶ en repérant progressivement dans l'esprit ce qui se faisait selon des lois et en remontant de là jusqu'à ces lois elles-mêmes.

Troisième étape : il faut confronter l'hypothèse aux perceptions qui sont à expliquer. Si, quand on compare les perceptions avec l'hypothèse d'un « parce que », cette dernière ne peut les expliquer toutes, elle est à rejeter, et le chercheur doit recommencer « jusqu'à ce qu'en faisant tenir les perceptions avec l'une des hypothèses, il ressente cet éclair de l'évidence et dise : c'est ainsi pour toute l'éternité⁷ ».

Tandis que les deux premières étapes du processus étaient librement effectuées, la troisième est un fait qui saisit le chercheur, lequel voit donc s'achever passivement ce qu'il a engagé activement. La compréhension se produit toute seule et nécessairement ; celui qui comprend, et qui comprend qu'il comprend, est à ce stade un simple spectateur ; c'est la raison pour laquelle Fichte dit que l'« on ne peut pas dire qu'il effectua cette compréhension, c'est bien plutôt elle qui l'effectua ; elle a gagné pour lui la vie et constitue maintenant pour toujours une part indélébile de son individualité⁸ ».

La transmission de la science

En tant que phénomène individuel relevant du génie, la compréhension philosophique est contingente. En tant que phénomène historique, elle peut être cultivée et développée à partir de sa propre apparition contingente. Là se pose la question de la responsabilité et de la destination de celui qui, pour quelque raison que ce soit, a accédé à ce savoir. Cette question a occupé Fichte tout au long de sa carrière philosophique. Il s'agit de comprendre et d'optimiser les effets moraux, juridiques et politiques, de l'accession au savoir et de la communication de celui-ci, afin de réduire progressivement l'écart entre savants et non-savants⁹, écart que Fichte comprend toujours aussi comme une différence de degré de liberté. Comme le souligne Reinhardt Lauth dans son introduction aux dernières conférences scientifiques de Fichte, le savant doit être à la fois enseignant et éducateur de même qu'il doit lui-même avoir non seulement été instruit, mais éduqué¹⁰, ce qui, sur le plan sociopolitique, signifie que le savant est d'emblée, à sa mesure, investi d'un rôle actif dans l'espace public pour construire d'une concitoyenneté éclairée. Il importe alors de voir comment peut se faire, dans le cadre concret d'un enseignement, cette transmission qui permet d'apprendre à « philosopher ».

On a relevé plus haut le caractère nécessairement personnel du passage du monde des perceptions au monde suprasensible des fondements. Ce caractère personnel constitue un obstacle à la transmission du savoir scientifique en général, et du savoir philosophique en particulier. Car comment transmettre un savoir rationnel si la communication du savoir est ce qui caractérise précisément le savoir historique ?

Dans les présentes *Introductions*, Fichte considère l'accès au savoir dans le contexte déterminé du rapport entre enseignant et étudiant. La question est donc de savoir comment articuler cette structure intersubjective à la nécessité de produire le savoir par soi-même. En effet, demande Fichte, s'il faut que chacun accomplisse seul le passage dans le monde suprasensible des fondements, « à quoi bon alors les professeurs et les livres¹¹ » ? On a bien vu, à propos de l'éclair de l'évidence, que nul ne peut produire cet éclair, mais que la compréhension du fondement s'accomplit d'elle-même dès que sont réunies les conditions favorables ; il s'ensuit qu'un élève « ne fait pas la compréhension, <mais qu'elle devient pour lui. Donc là où l'apprenti lui-même ne peut rien faire, l'enseignant ne peut ni rien le droit de l'aider¹² ». À ce niveau fondamental, il semble que tous deux soient dépossédés de leur part d'activité, et que le professeur soit inutile à l'élève. Fichte note en conséquence qu'une « communication scientifique, au sens d'une transmission de la main à la main, est de ce fait dépourvue et impossible en sa toute première condition¹³ ».

Néanmoins, personne ne vient d'un coup à la science : on n'y parvient qu'après avoir parcouru un certain chemin. C'est ici qu'intervient la tâche du professeur. Il faut que l'enseignant connaisse « le chemin par lequel il est parvenu à la science pour pouvoir y conduire d'autres ». Si donc il est parvenu au savoir par « un certain génie », il faut, pour ajouter le caractère d'« enseignant de la science », qu'il soit celui d'« homme scientifique », que, « au moins après coup, il ait répété en pensée le chemin parcouru suffisamment souvent afin d'en avoir une connaissance précise »¹⁴.

Grâce à ce savoir réflexif de sa propre compréhension, l'enseignant doit d'abord, conformément au

étapes que nous avons énumérées plus haut, guider l'élève pour « mettre à l'écart et unifier, à partir d'un mélange des perceptions, celles qui vont ensemble et constituent le domaine de la science à enseigner¹⁵ ». Ensuite, il doit rendre l'élève attentif à la possibilité d'un fondement de la perception qui, répondant à la question « pourquoi ? », soit la condition de possibilité de celle-ci ; il lui propose ainsi une hypothèse d'explication. Ainsi, l'ayant guidé vers l'hypothèse qui répond à la question « pourquoi ? », il facilite le passage vers la certitude, passage que toutefois l'élève doit accomplir seul.

Il y a donc un « point limite où cesse la communication et où doit commencer la construction par soi-même¹⁶ », en sorte que, pour apprendre du maître, l'élève doit s'approprier le savoir de celui-ci en le reconstruisant : le seul moyen pour lui de surmonter sa dépendance par rapport aux directives reçues « sous l'œil et sous l'influence de la liberté de son maître » est de recréer librement, par lui-même, tout ce qui lui a été communiqué et d'aller au-delà de cette communication. Il est donc nécessaire que « chacun se dispense à soi-même, *hic et nunc*, un tel enseignement¹⁷ », et c'est à cette condition seulement que l'on sait scientifiquement : le travail premier de l'apprenti philosophe, comme de tout apprenti dans une discipline scientifique en général, est d'abolir en soi toute passivité à l'égard d'une influence extérieure, puisque la dépendance à l'égard du donné conduit de nouveau nécessairement au savoir historique. La question est donc de savoir comment l'enseignant peut conduire l'apprenant au-delà du point où porte la communication¹⁸.

Cela n'est possible que par le langage, qui désigne essentiellement les intuitions internes et externes, en sorte que, selon Fichte, celui qui parle demande « à quelqu'un de renouveler des intuitions qu'il a déjà eues auparavant¹⁹ ». Ainsi, par exemple, le mot *amer* « ne suscite en et pour soi aucune représentation, mais ne peut le faire qu'à travers le fait que la représentation nommée par là s'est déjà trouvée dans la conscience ». Ou encore, si je parle d'un oiseau rouge, en énonçant cette phrase : « cela demande à celui à qui je parle de rappeler dans son imagination les représentations “oiseau” et “rouge” et de les relier toutes deux »²⁰.

La question, rapportée au problème de la transmission de la connaissance, est de savoir comment « conduire quelqu'un par le langage dans un domaine tout à fait nouveau, jamais visité jusqu'ici, comment penser ? » Réponse : par analogie²¹. Pour conduire l'apprenti du point de départ connu X au concept C qu'il n'a jamais encore pensé et que, par conséquent, il ne connaît pas plus que l'aveugle ne connaît la couleur rouge, il faut procéder de la même manière que pour conduire l'aveugle à un concept correspondant à la couleur rouge. L'aveugle peut en effet, selon Fichte, « se représenter les couleurs et leurs différences et en leurs rapports par analogie aux rapports des sons », même si l'on ne saurait de cette manière le conduire au concept lui-même – puisque le concept juste serait exclusivement celui qui correspondrait à l'intuition effective du rouge. C'est ainsi exactement qu'il faut conduire celui qui n'a encore jamais pensé le concept C. Soient par exemple deux concepts A et B que l'élève connaît et qui sont dans le même rapport qu'un concept x supposé connu au c inconnu : le rapport entre les représentations A et B donne la règle pour trouver C à partir de X. Donc, l'enseignant peut donner l'image, c'est-à-dire l'analogie, « mais son travail s'arrête là ». « Il faut que l'apprenti trouve lui-même le sens de l'image, qu'il en fasse une image symbolique et qu'il applique la règle donnée par le rapport entre les représentations connues »²².

En outre, pouvoir suivre un exposé scientifique « exige des individus capables de fixer leur esprit – avec liberté et selon leur libre arbitre – sur quelque représentation qu'ils veulent²³ ». La liberté dont il faut jouir pour pouvoir faire de la philosophie est donc tout d'abord la liberté de fixer sa pensée comme on l'entend, et de ne pas subir passivement des associations d'idées qui transformeraient l'esprit « en une scène sur laquelle défilent toutes sortes de figures face auxquelles <on serait> de simples spectateurs²⁴ ». La *psyché*, qui, à proprement parler, est le Moi, peut, selon les « Leçons » de 1810, « engendrer ses représentations librement, et est partout immuablement identique à elle-même ». Les phénomènes engendrés par le Moi sont donc librement répétables et relèvent de ce fait que

savoir scientifique. En revanche, les individus en qui une pensée en provoque d'autres « de telle sorte que leur esprit se transforme en une scène sur laquelle défilent toutes sortes de figures face auxquelles ils sont de simples spectateurs <...> sont totalement exclus d'un exposé scientifique²⁶ ».

Pour Fichte, être spectateur de sa propre pensée relève de la psychopathologie : « dans cet état, Moi apparaît comme malade à la philosophie, alors qu'à l'état sain, c'est la liberté qui en fait l'essence²⁷ ». Les perceptions internes comme les visions, les rêves ou la folie ne relèvent pas, selon lui, de la *psyché*, mais de l'animal. Cependant, la simple attention, quoique nécessaire, n'est évidemment pas suffisante pour caractériser l'activité philosophique.

La construction de la philosophie

Le niveau propre à la philosophie

Dans son « Introduction à toute la philosophie qui existe » de 1809, Fichte s'interroge : en quoi consiste la philosophie ? Dans sa réponse, il montre qu'elle consiste à mettre en relation, à lier et à connecter tout ce que l'on a appris, toutes les données individuelles de la perception, et à dévoiler leur enchaînement et le cours de leur succession. Cette activité liante est un premier caractère spécifique de la philosophie : « philosopher, c'est s'occuper de la liaison générale vers l'un²⁸ ». Fichte a toujours présenté, par exemple dans *La Doctrine de la science* de 1804, la quête de la vérité propre à la philosophie comme une quête de l'unité absolue. En outre, dit-il en 1809, cette recherche intégrale de liaisons débouche sur la vision de lois. Mais, à s'en tenir là, on ne comprend pas comment on passe d'une recherche de l'unité à la compréhension de lois. Fichte semble changer de plan d'analyse. Pour comprendre ce passage, il faut rappeler que la philosophie est, comme les sciences en général, une recherche du fondement, et la synthèse des deux dynamiques permet de comprendre la philosophie comme recherche de l'unité *au niveau du fondement* ou – ainsi qu'on l'a vu plus haut – comme synthèse du phénomène unifié avec le fondement. De quel fondement unitaire est-il donc spécifiquement question en philosophie ?

Alors que chaque savoir scientifique fonde un type particulier de phénomènes (chute des corps, magnétisme, etc.), la philosophie prétend dévoiler le fondement du savoir lui-même, en général : elle est le savoir du fondement du savoir. Mais comprendre cette définition implique d'être déjà parvenu à la conscience du savoir en tant que tel, laquelle n'est pas donnée à la conscience naturelle. La spécificité de la démarche du philosophe, comparée à celle des autres savants, est donc de chercher à comprendre « comment s'engendre la conscience, la représentation²⁹ », donc le savoir, par exemple celui d'un corps qui tombe. Ce que la philosophie a à expliquer est donc toujours une « perception intérieure³⁰ », que Fichte caractérise aussi comme « une puissance supérieure de la factualité », pour autant que les « faits » auxquels elle a affaire ne sont pas les objets extérieurs, mais des représentations en tant que telles. Le physicien doit admettre la chute des corps pour en interroger « pourquoi ? » ; le philosophe ne peut en rester à cette croyance au phénomène de l'expérience ; il doit en rendre raison : « le philosophe ne demande donc pas : “comment se produit la chute des corps ?” mais “comment s'engendre la conscience, la représentation, d'un corps qui tombe ?”³¹ ».

Le philosophe doit avoir conscience non pas des objets, mais des représentations, ou plus exactement de la conscience des objets. Or la conscience d'objets revient sans cesse et perturbe la conscience de la conscience d'objets, de sorte que les deux risquent de se mêler et de perturber la méditation. La difficulté de la philosophie est d'être tout entière située hors de la « sphère ordinaire de la perception³² » et de s'y maintenir. Elle implique de ce fait une concentration particulière, et une

attention inhabituelle au sens interne. C'est là qu'un obstacle majeur à la réflexion philosophique apparaît : il est impossible de faire coexister le point de vue de la conscience ordinaire et le point de vue de la méditation philosophique en mêlant les deux dans une seule et même réflexion. « Les deux manières de se représenter les choses ne peuvent pas coexister l'une à côté de l'autre ; ou bien on perd dans l'intuition, et alors il n'y a que des choses et point de représentations ; ou bien la conscience s'en arrache, alors il n'y a que des représentations, et point de chose³³. » Tant que cela n'était pas clair, la philosophie ne pouvait se constituer de façon cohérente. En effet, avoir conscience de représentations des objets – ou des objets en tant que représentations – exclut que l'on confonde ces représentations avec des objets ; pour les philosophes qui ont admis la leçon de Kant, les objets ne sont pas des choses extérieures à la représentation, mais des déterminations de celle-ci ; et ce n'est qu'à cette condition que l'on peut en donner le fondement : tant qu'on les pose en tant qu'objets indépendants, on ne peut « philosopher » de façon cohérente à leur propos.

Cette réflexivité philosophique, qui a toujours été essentielle chez Fichte, prend un relief particulier avec la mise en évidence et la thématization du « sens nouveau » proprement philosophique. Le type de réflexion engagé ici présuppose, dit Fichte dans la première leçon de son « Introduction à la Doctrine de la science » de 1813, un « organe sensoriel interne complètement nouveau, donnant naissance à un monde complètement nouveau, qui n'existe pas du tout pour l'homme de la conscience ordinaire³⁴ ». Cela veut dire qu'il faut développer un sens qui « se trouve à l'état de disposition chez tous les hommes sans exception » et qui « est indissociable de leur essence », mais qui reste inaperçu dans la conscience naturelle. Le repérage, la théorisation et le développement de ce sens représentent une « tâche nouvelle proposée à l'espèce humaine »³⁵.

C'est le développement de ce sens qui permet la « transformation de l'homme entier » et qui entraîne en celui-ci « métamorphose et renouvellement, élargissement de toute son existence, ouverture de son horizon »³⁶. Se détacher de l'être, à la considération duquel on est naturellement voué, c'est se poser autrement que comme simple être naturel : par cet acte, dit Fichte, naît « l'homme « un être *effectif* entièrement nouveau, son être en tant que libre, par liberté³⁷ ». L'autre de la nature et de l'être n'est en effet pas le non-être, mais la liberté. Même si la liberté existe toujours déjà à titre de disposition, c'est par un acte que l'homme *se pose* comme libre et actualise ce qui, sans cet acte, ne resterait qu'une simple disposition innée. La vision ou la compréhension de cet être nouveau est dès lors entièrement nouvelle aussi.

Par conséquent, philosopher commence négativement par un acte de libération à l'égard de l'emprise de l'être, à partir de quoi « tout le reste se fera de lui-même³⁸ ». Cela ne veut pas dire que les choses se feront absolument d'elles-mêmes, mais que le sujet connaissant devra se laisser guider par l'évidence de la nécessité des lois qui se découvrent à lui dans ce sens nouveau. Ou, pour le dire avec les mots de Fichte : « en même temps que le sens qui surgit absolument et se fait grâce à la libération, se forme également la connaissance du sens et du monde donné en lui. Sans la libération tout cela, le sens nouveau et ses objets, resterait dans le non-être³⁹ ». Cette libération par rapport à l'être est donc, en tant que position du sens nouveau, le fondement de la liberté sous toutes ses formes.

Il ne peut donc pas y avoir de philosophie si on ne forme pas le sens qui correspond à celle-ci. Celui qui ne peut développer ce sens est selon Fichte frappé de « cécité spirituelle⁴⁰ », et ne peut philosopher, ou, s'il croit philosopher, fera sous ce nom quelque chose de tout autre. Ceux qui refusent la réalité de ce sens sont voués à se limiter aux sens de l'homme naturel. Pour eux, il y a les perceptions et le monde sensible, et c'est tout : « cette position d'un monde, de quelque chose d'existant, est leur sens absolu et ultime, que rien ne peut transcender⁴¹ ». Ils ne peuvent pas aller au-delà de l'affirmation : « quelque chose *est*, et voilà tout⁴² ». Ce qui empêche donc de découvrir et de développer le sens qui importe à Fichte, c'est « l'existence naturelle innée de l'être humain », pour autant que celle-ci voue l'homme à la seule prise en compte de l'être, en tant qu'absolu, d'une manière

qui exclut la position et la compréhension de quoi que ce soit d'autre – et donc aussi de la pensée en tant que telle. Fichte réfère toujours cette position rivée à l'être à la *philosophie de la nature*, qui est son adversaire théorique principal à partir de 1800, et à la critique duquel il revient constamment parce que, selon lui, toute théorie autre que la Doctrine de la science, et toute compréhension fautive de la Doctrine de la science, y reconduisent inmanquablement.

Avec la « philosophie de la nature » est visé Schelling et sa tentative de dépasser la philosophie transcendantale en développant une philosophie qui rende compte de la vitalité de la nature en elle-même. Schelling voulait ainsi, d'abord dans *Idées pour une philosophie de la nature* (1797), puis dans *L'Âme du monde* (1798) et *Première Esquisse d'une philosophie de la nature*, poser la nature à égalité avec l'esprit et dépasser la révolution copernicienne par laquelle Kant reconduit l'être, compris en tant que phénomène, au sujet transcendantal. Schelling veut penser des principes qui seraient propres à la nature, et qui ne se laisseraient pas reconduire à des constructions du sujet ; bref, il veut penser une nature qui ne serait pas déterminée comme Non-Moi à partir du Moi. Mais pour Fichte, cette tentative est un retour au dogmatisme qui prétend parler de l'être en lui-même, ou d'une nature divinisée, sans tenir compte des conditions subjectives de son appréhension. Et tandis que Schelling visait une conciliation de Kant avec Spinoza⁴³, Fichte maintenait qu'il fallait choisir, et que le seul choix légitime était du côté de Kant et de la philosophie transcendantale⁴⁴.

Ceux qui n'accomplissent pas leur libération par rapport à l'être ne sont, d'une manière générale, pas actifs dans ce qu'ils pensent, et ne pensent donc pas librement, mais sont entièrement déterminés par les lois de la pensée. Selon Fichte, leur façon de voir, leurs pensées et leurs perceptions s'imposent d'eux à leur insu : « ce ne sont pas eux qui les posent, mais en eux se posent leur existence et leur être ainsi naturels innés⁴⁵ ». La philosophie de la nature reste autant que la conscience commune prisonnière de cette croyance à la passivité de l'esprit.

Pourquoi alors penser réflexivement la conscience plutôt que la réalité perçue, comme fait la conscience commune ? C'est que même si les représentations étaient des images reflétées, même si la conscience était un miroir passif d'une réalité subsistant par elle-même, il resterait à savoir « d'où proviennent ce miroir et ses reflets⁴⁶ ». Mais en fait, nous voyons, dès le niveau de la science, que la conscience n'est rien de passif, puisque dans sa recherche des fondements, elle « dépasse ... de façon créatrice ce que lui donne la perception⁴⁷ ». Elle doit inventer les hypothèses ; aucun « parce que » ne lui est jamais donné passivement, pas davantage que la question « pourquoi ? ». Par conséquent, la conscience n'est pas un miroir passif, mais apparaît comme active et vivante. Réfléchir aux images des choses en moi, c'est réfléchir à l'action du Moi sur ces images. C'est donc réfléchir à la dimension active de la conscience dans la constitution des objets.

Il est clair, selon Fichte, que ce qui est visé par le sens nouveau ne peut apparaître que comme un non-être pour celui qui n'a pas accompli cet acte de libération. Dès lors, toute communication est impossible avec lui : celui qui en reste à l'être naturel parle de l'être naturel, tandis que le philosophe parle de l'être qu'il a constitué librement en se posant comme libre. Chacun parle de ce à quoi il s'agit : les uns posent le donné de façon non réfléchie ; les autres posent ce qu'ils se donnent par un acte de réflexion. Pour les uns n'existe que le niveau préreflexif ; pour les autres existent les deux niveaux, constituant ensemble le donné entier. Du coup, la perception des choses semble immédiate pour l'homme naturel, tandis que pour l'homme réflexif « notre affirmation que des choses sont n'est nullement une *perception* mais un jugement, un syllogisme⁴⁸ » dont les prémisses ne peuvent apparaître qu'à celui qui a développé le sens nouveau, et pour qui elles sont « le fondement de l'être ». Là où la conscience naturelle voit l'être, la Doctrine de la science pense un devenir, car, pour elle, cet être « ne subsiste [...] pas en son être, mais apparaît en son devenir, en sa genèse à partir de quelque chose d'autre qui est lié, enchaîné en lui, et c'est précisément en cet être-lié, devenant manifeste, que consiste l'être⁵⁰ ». La tâche de la philosophie est donc de donner une image de

devenir, c'est-à-dire de la prémisse du syllogisme dont la conclusion est la position de l'être.

~~Ainsi s'explique ce qui pourrait apparaître comme une contradiction à la lecture des présentes~~
Introductions. D'un côté, en effet, par exemple dans l'*Introduction* de 1809, Fichte dit que la philosophie donne le fondement de la science en général ; mais de l'autre, dans l'*Introduction* de 1811, il affirme qu'elle donne le fondement de l'être : la philosophie fonde-t-elle l'être ou le savoir ? A-t-elle affaire à deux fondements différents pour deux fondés également différents ? Et donc aussi à deux sens de la philosophie – l'une qui fonderait l'être et l'autre qui fonderait le savoir ? Ou est-ce un seul et même fondement apparaissant de deux manières ne différant qu'en apparence ?

La réponse est impliquée par ce que nous venons de voir : la thèse de Fichte est que la genèse de l'être se fait, comme la genèse du savoir, exclusivement à partir de pures déterminations de l'esprit. Ainsi, comprendre la constitution du savoir et comprendre la constitution de l'être, c'est tout un – quoique cette unité soit cachée à la conscience commune, de sorte que la philosophie a justement pour tâche d'expliquer leur unité réelle, mais aussi leur différence apparente, et donc leur articulation. La différence entre l'être et le savoir de l'être s'opère donc au sein de la représentation, et ne repose pas sur la rencontre d'un être (une chose en soi) qui agirait sur la représentation en quelque sorte depuis l'extérieur de celle-ci⁵¹.

Du coup, la remontée vers le sens nouveau à laquelle invite Fichte, et la reconduction de la perception à un jugement, conduisent à nier le sens externe en tant que sens autonome qui donnerait accès à une réalité existant par soi. Fichte affirme en effet que « nous ne voyons, n'entendons pas du tout, mais nous jugeons que nous voyons, et c'est par ce biais que nous prenons conscience des choses⁵² ». L'intuition que nous avons immédiatement est l'intuition de nous-mêmes, et l'intuition des choses extérieures n'en est que dérivée : « la vue, l'ouïe, etc., ne sont pas un sens, une conscience immédiate, [...] mais ils sont une autodétermination développée à partir d'une auto-intuition immédiate⁵³ ». Nous ne *percevons* pas les choses mais nous *jugeons* que nous percevons des choses en projetant par un jugement notre « auto-intuition immédiate » sous la forme d'un être auquel nous faisons ainsi immédiatement correspondre un savoir de cet être. Le travail du philosophe n'est pas, dès lors, de rendre directement compréhensible comment nous percevons, mais comment nous jugeons que nous percevons, et comment de cette manière nous « parvenons à la conscience des choses⁵⁴ ». Il apparaît alors – et c'est la conséquence rigoureuse de la méthode suivie – que, pour l'esprit, « n'existe que l'esprit et strictement rien d'autre ». Ce qui apparaissait comme autre que l'esprit à la conscience naturelle « prend la forme de l'esprit et se mue en lui, pour lequel donc l'être disparaît bien et bien en sa forme propre⁵⁵ ». La démarche philosophique abolit⁵⁶ toute possibilité de dualisme, toute « dualité du donné » ; pour elle, « l'être est également esprit, simplement lié⁵⁷ ». Appréhender les choses de cette manière permet à Fichte de rendre compte de l'être à partir de l'esprit, alors que la manière opposée de penser – celle, selon Fichte, de la philosophie de la nature – n'arrive jamais à rendre compte de l'esprit d'une manière satisfaisante et compréhensible à partir de l'être.

La construction philosophique

La philosophie et son enseignement se caractérisant formellement par le fait de *construire* les déterminations fondamentales de la pensée à partir de leur fondement ultime et incontestable, la forme fichtéenne de la philosophie passe outre la discipline kantienne concernant la *construction* des concepts en philosophie. Par là même, philosophie et mathématique se trouvent réunies, quant à la méthode, d'une manière qui rappelle davantage le Descartes des *Règles pour la direction de l'esprit* que le Kant de la *Critique de la raison pure*. Et l'on peut de fait noter que, dans sa présentation du savoir scientifique, Fichte ne distingue pas comme Kant savoir rationnel par concepts et savoir

rationnel par construction de concepts. Pourquoi ?

Pour Kant, la philosophie, étant purement discursive, ne présente pas directement son objet dans une intuition et ne se rapporte qu'à une intuition possible qui doit, d'une manière ou d'une autre, s'actualiser comme intuition sensible pour qu'il y ait savoir. Autrement dit, la philosophie exhibe les déterminations fondamentales de l'objet, de manière que puisse être reconnu comme objet tout phénomène qui s'y conformera. Mais le phénomène en tant que tel, pas plus que les facultés subjectives qui permettent son appréhension, ne sauraient être construites : elles sont données, et le philosophe ne peut que déduire leur structure nécessaire.

En revanche, pour Fichte, le modèle de la construction mathématique vaut aussi pour la philosophie, pour autant que l'activité de l'esprit est elle-même intuitionnée, de sorte que, de même que le mathématicien construit des nombres dans le temps ou des figures dans l'espace, le philosophe agence des actes de l'esprit à partir de l'intuition qu'il a de sa propre activité cognitive ; la différence avec la mathématique est simplement qu'en philosophie on n'a pas pour tâche de produire des figures à partir de concepts, mais d'« expliquer comment produire un *concept*⁵⁸ », ce qui revient à étudier « l'acte même de penser <...>, de concevoir », pour en découvrir les lois. Les mathématiques ne sont pas une singularité isolée dans le domaine du savoir scientifique, mais une épure de ce qu'est une science en général. Donc, « ce que les mathématiques sont à cet égard, elles ne le sont pas en tant que mathématiques mais en tant que science⁵⁹ ».

Ce n'est, pour Fichte, que grâce à cette évolution vers le constructivisme d'une sorte de *mathesis universalis* que la philosophie transcendantale trouve sa justification et son fondement véritables, ne reste pas entachée de factualité, c'est-à-dire d'éléments dont on n'a pas su rendre compte, et qu'enfin, parce que l'on n'a pas montré leur mode de constitution, restent à l'état de faits bruts dans une théorie qui, de ce fait, ne s'émancipe pas de l'empirisme. L'évolution constructiviste de la philosophie transcendantale doit donc conférer à celle-ci la cohérence et la justification qu'elle ne pouvait obtenir en restant simplement critique, et lui permettre de surmonter la part d'empirisme qui restait inscrite en elle malgré sa critique de Hume.

En outre, parce que son discours reste sous le contrôle de l'intuition, il ne régresse pas, selon Fichte, dans la métaphysique dogmatique ou dans une philosophie scolastique, comme le lui a pourtant reproché Kant⁶⁰. Mais cela implique d'élargir le domaine de l'intuition depuis le sensible jusqu'à l'intellectuel, d'une manière que Kant n'avait pas envisagée. Pour lui, l'intuition était toujours intuition d'objet – que celui-ci soit sensible ou suprasensible. Pour Fichte, en revanche, l'intuition ne porte prioritairement sur un objet mais sur un acte : de ce fait, philosopher revient à reconstruire, au lieu du conducteur de l'intuition, les actes qui rendent la pensée possible. Cette différence est considérable car elle fait passer d'une philosophie de la détermination des choses à une philosophie de la détermination des actes, c'est-à-dire à une philosophie véritablement pratique en sa racine même, compris dans son aspect théorique.

La philosophie consiste alors à construire librement, au niveau du sens nouveau qui se manifeste à la conscience réflexive, une image du processus de la construction de l'être et du savoir qui s'opère inconsciemment dans l'esprit avant l'apparition différenciée de l'être et du savoir, et comme condition de leur commune possibilité. Ce faisant, elle cherche à découvrir non pas des faits, mais des lois.

Comment découvrir ces lois ? En recherchant et en faisant apparaître leur nécessité par la contrainte qu'elles exercent dans le processus de construction d'une *image* du processus de la constitution de la conscience et de l'être. Autrement dit, il faut construire une image en suivant de manière consciente les mêmes lois que celles qui président de manière inconsciente à la constitution de l'original. La philosophie reconstitue ainsi sous forme d'image le processus par lequel s'engendrent la conscience naturelle et l'être. La question est de savoir comment construire cette image.

Nous avons vu que la réflexion sur la conscience était libre. Cette libre réflexion s'effectue d'abo

en se détournant du sensible pour ouvrir la dimension où peut se construire cette image. Quand cette réflexion est effectuée, on dispose alors de « l'élément de l'image⁶¹ », qui est en quelque sorte un matériau indéterminé du savoir, posé en tant que tel, en attente de détermination. Ensuite, il faut que cette image soit déterminée : si elle est l'image du fondement de l'être et du savoir, il faudra préciser comment elle se détermine, et d'où provient cette détermination. Ici la liberté n'a plus cours : il faut que cette image se forme d'elle-même et qu'elle manifeste ainsi sa nécessité propre. Comment est-ce possible ? Fichte estime qu'en même temps que l'on voit se fixer ce qui est vu ; et il n'y a rien de plus à faire pour assurer la détermination de la vision. Selon lui, l'intuition de l'image à analyser « se fait immédiatement, dès que nous nous sommes mis en situation⁶² ». Elle ne donne pas matière à discussion, ni à démonstration, et le philosophe ne procède pas ici par raisonnement, mais il doit simplement *voir* le devenir de ce qui se construit. Répétons-le : Fichte ne veut pas dire que la formation de l'image déterminée se fera mécaniquement, sans intervention du philosophe, mais que le philosophe saura, étape par étape, que l'image se constitue correctement, par le fait qu'il en verra avec évidence la nécessité. Seule une activité libre peut détecter la contrainte de la nécessité en tant que telle, dans sa différence d'avec elle-même. L'activité de la construction est donc libre, mais la manière dont elle se forme, c'est-à-dire le produit de cette construction, ne relève pas de la liberté : « il doit être absolument évident pour nous qu'il en est ainsi et pas autrement⁶³ ». Dès que l'image est vue, elle doit être vue dans son caractère déterminé, avec l'évidence qu'elle ne peut pas être autrement : telle est la forme que prend ici l'éclair de l'évidence.

Pour expliquer ce point, Fichte donne l'exemple de la construction d'un triangle, comme il l'avait déjà fait en 1801 dans le *Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle*. Pour comprendre ce qu'est un triangle, il faut le construire. Pour construire un triangle, il faut que se coupent deux lignes qui en ont une troisième pour base. C'est en construisant que l'on voit qu'il ne peut avoir deux angles droits ou deux angles obtus. On ne peut donc pas construire le triangle n'importe comment, mais on est limité par le concept de triangle qui impose que celui-ci ait nécessairement au moins deux angles aigus et un seul angle obtus ou droit. L'indéterminité des angles du triangle est liée par cette loi. Par conséquent, la construction du triangle est une limitation dans un champ originellement indéterminé de figures possibles ; et c'est en construisant que se manifestent les lois de sa limitation.

L'analogie avec les mathématiques doit rendre clair qu'en philosophie, pour comprendre un concept, il faut reproduire « le processus même de sa production, de même que le mathématicien ne considère pas le triangle mais son devenir possible⁶⁴ ». Il s'agit de comprendre non pas une pensée toute faite mais l'acte de concevoir, afin de saisir la loi de cet acte, de même que pour le triangle est visée la loi de construction de cette figure. Il apparaît ainsi que « pour la déterminabilité infinie du savoir, il peut y avoir une loi tout aussi rigide et tout aussi immuable que pour la déterminabilité infinie du triangle ». Autrement dit, une loi explique la constitution continuée du savoir dans la conscience, par quoi la conscience détermine toujours plus précisément son objet, et par quoi la conscience devient toujours plus déterminée, de la même façon qu'il y a une loi de construction qui explique le savoir déterminé que l'on peut avoir du triangle.

Le savoir va se déterminer dans sa construction à partir de son concept, exactement comme l'est le triangle : « de la sorte, grâce à l'évidence, la matière de la construction, d'abord indéterminée, va se limiter, se déterminer, prendre forme, devenir un quelque chose qui ne peut être qu'ainsi et strictement pas autrement⁶⁶ ». Insistons sur ce point : la construction se fait à partir d'un concept. On commence donc toujours par procéder de manière discursive pour poser le concept, qui tient ici le rôle de l'hypothèse scientifique, afin de construire ensuite ce concept dans l'intuition. La construction dans l'intuition vérifie la pertinence du concept en manifestant sa nécessité. Si on ne peut construire, c'est que le concept est erroné. Si le concept se laisse construire, la vision de sa nécessité donne l'éclair

l'évidence qui fait de lui un savoir scientifique.

Nihilisme⁶⁷ et ontologie

Tandis que le sens naturel est lié aux choses, le nouveau sens que propose de développer philosophie doit remonter en deçà des choses pour expliquer leur apparition ; il atteint alors à une compréhension que « l'être, dans cette forme, est nié en tant qu'absolu : il est le *produit* du voir, engendré en lui, par sa négation, et ce de façon *intuitivement évidente* pour quiconque est seulement doué d'un œil intérieur sain et veut bien nous permettre de l'orienter⁶⁸ ». Orientation qui est le sens même des présentes *Introductions*.

La manière dont Fichte comprend les lois fondamentales *de la pensée* détermine donc clairement la manière de comprendre *l'être*, puisque selon lui les deux compréhensions n'en font qu'une. Cette incidence ontologique radicale de la manière fichtéenne de comprendre la philosophie – puisque la réflexion transcendantale conduit selon lui nécessairement à concevoir l'être comme étant le produit du voir lié par des lois – n'a pas échappé à ses contemporains, et notamment à Jacobi. Comme certaines des présentes *Introductions* se réfèrent à cette polémique, notamment avec Jacobi, nous terminerons cette présentation par une explicitation de la « querelle du nihilisme » avant de clore par une esquisse des conséquences morales de la position de Fichte.

Le premier point nécessaire à la compréhension de cette querelle est l'affirmation sans compromis par Fichte d'un monisme absolu de la vie : « en vérité, il n'existe en soi qu'une vie, tout à fait intérieure à elle-même, et il n'y en a pas d'autre. Il faut tout d'abord que cela soit clair⁶⁹ ». Sans ce monisme, ni le savoir ni l'existence ne sont, selon Fichte, compréhensibles. Mais ce monisme implique que toute la multiplicité du temps, de l'espace et des existences n'est en réalité qu'une expression, une transposition, une pluralisation d'une unité fondamentale.

Deuxièmement, Fichte affirme régulièrement que l'image n'est rien, car ce monisme implique que les images, les phénomènes, le monde ne sont « rien » face à la réalité qui est tout entière concentrée dans la vie invisible de l'absolu, qu'il appelle parfois aussi Dieu. Que signifie ce « rien » ? Il y a certes un dualisme de la vie et de l'image chez Fichte, mais ils ne se font pas face comme des égaux : l'image est absolument dévalorisée par rapport à la vie invisible. Ce « rien » est donc d'abord un « rien » de valeur. Par conséquent, si on entend par « monisme » l'affirmation qu'il n'y a qu'une seule réalité sous une seule forme, Fichte n'est pas moniste. Si par dualisme on entend inversement qu'il y a deux réalités ayant absolument le même statut, le même degré de réalité et la même valeur, alors Fichte n'est certainement pas dualiste non plus. Il n'y a pour lui qu'une réalité vivante (c'est son monisme) mais elle se dédouble en sa propre image (c'est son dualisme). Du coup, l'image est dévalorisée par rapport à la vie, et appréciée comme si elle n'était rien⁷⁰. En l'occurrence, comme on l'a vu, ce qui est nié en tant qu'image, c'est l'être. Le statut ici très particulier de l'image, et la concentration du réel dans l'absolu, conduit à bien des contestations, et aussi à quelques malentendus que l'on peut tenter de dénouer.

Comme on l'a vu plus haut, le monisme de Fichte a tout d'abord été compris à tort comme un monisme du Moi, et comme une reconduction de tout être au Moi, ce qui revenait à hausser le Moi au-dessus de l'expérience commune nous représente comme fini, au niveau d'un démiurge créateur du monde infini. En outre, puisque la philosophie de Fichte est un constructivisme, et que la construction se fait au niveau de la représentation, le Moi semble construire le monde à titre de représentation : le monde ne serait rien d'autre que la représentation que construit le Moi.

C'est à cause de ce monisme, compris comme une hypertrophie infinie du Moi, que Jacobi a qualifié Fichte de « nihiliste ». Pour Jacobi, ce monisme signifie en effet que Fichte, comme Spinoza, quoiqu'il

- [**A Family Divided \(Dividing Line Series, Book 3\) pdf, azw \(kindle\), epub, doc, mobi**](#)
- [download online Red Herrings and White Elephants: The Origins of the Phrases We Use Every Day online](#)
- [Desolation Island \(Aubrey/Maturin, Book 5\) online](#)
- [Molecular Cell Biology here](#)
- [Sharing is Good online](#)
- [download *The Price We Pay: Economic and Social Consequences of Inadequate Education*](#)

- <http://fitnessfatale.com/freebooks/War-Is-a-Force-that-Gives-Us-Meaning.pdf>
- <http://metromekanik.com/ebooks/Political-Interventions--Social-Science-and-Political-Action.pdf>
- <http://crackingscience.org/?library/Arden--Images-of-America-.pdf>
- <http://drmurfreesnewsletters.com/library/Molecular-Cell-Biology.pdf>
- <http://www.mmastyles.com/books/Sharing-is-Good.pdf>
- <http://unpluggedtv.com/lib/With-Silent-Screams--Hellequin-Chronicles--Book-3-.pdf>