

ER.

Laurent Giassi

LA QUESTION DE L'IMAGE CHEZ FICHTE



philopsis
Essais et Recherches

Les textes publiés sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite.

© Laurent Giassi - Philopsis 2007

Philopsis éditions numériques

<http://www.philopsis.fr>





La question de l'image chez Fichte

Du point de vue de l'histoire de la philosophie, il est frappant de voir deux philosophes aussi différents que Fichte et Bergson accorder à l'image un rôle essentiel pour traiter du rapport de l'esprit au monde. Ce que Bergson fait dans *Matière et mémoire* sur le plan d'une psychologie philosophique, en vue d'explicitier la nature de la perception¹, Fichte le fait dans le contexte différent de la systématisation de l'idéalisme transcendantal, en développant une *W.L.*², une *logologia* qui deviendra une doctrine de l'image³. On ne poursuivra pas ici le parallèle entre les deux auteurs pour ce qui est du traitement de l'image, on s'intéressera seulement à la fonction du *Bild*, du *Bilden* dans la pensée de Fichte. Généralement on voit dans la *W.L.* une systématisation de l'idéalisme critique et de la théorie kantienne du schématisme, ce qui expliquerait le rôle donné à l'imagination (*Einbildungskraft*) dans l'analyse fichtéenne du mécanisme de production des représentations nécessaires du Moi fini. Cependant, jusqu'en 1800, jamais le premier Fichte n'a déduit du rôle éminent de l'*Einbildungskraft* la conséquence selon laquelle nos représentations *ne* seraient *que* des images de l'être : si le Moi est producteur d'images, en aucun cas Fichte n'accepte ici un dualisme réel entre le phénomène et la chose en soi, que la théorie de l'imagination transcendante a justement pour but de suppri-

¹ *Matière et Mémoire*, P.U.F., *Avant-Propos*.

² *Wissenschaftlehre*, doctrine de la science ou *W.L.*

³ *Gesamte Ausgabe* (dorénavant *G.A.*), *Briefwechsel* (1801-1806), Bd 5, Friedrich Frommann Verlag, 1982, § 5 de la lettre du 23 juin 1804.

mer⁴. Les images comme produits renvoient à l'activité du Moi et non à un être hors du Moi, *a fortiori* supérieur au Moi. L'image comme telle ne devient l'objet d'une thématization explicite par Fichte que lorsque l'*Einbildungskraft* est pensée à partir de la nature de *Bild*, ce qui semble paradoxal puisque le produit semble éclairer l'instance productive, défiant tout ce que l'idéalisme critique nous avait appris jusque là. Cette inversion n'a rien de surprenant si on rappelle les médiations spécifiques qui renvoient au destin de la *W.L.* lors de sa réception et si on tient compte des objections émises à son propos par les adversaires et les contradicteurs de Fichte. Après la *Lettre de Jacobi* et la *Querelle de l'Athéisme*, Fichte modifie la présentation de la *W.L.* et opère des modifications doctrinales qui lui apparaissent indispensables pour sauver l'idéalisme face au nouveau dogmatisme qui s'annonce⁵. Dans la première *W.L.*, le rejet de l'ontologie dogmatique impliquait de manière conséquente le rejet de toute théorie de l'esprit-reflet ou miroir de la nature qui ferait de la représentation une reproduction d'un être donné⁶. Hormis l'activité cachée de l'imagination, Fichte ne voit pas l'utilité de réserver un traitement spécial à l'image qui, comme telle, renverrait plutôt à l'imagination reproductrice. Tout change lorsque Fichte doit préciser sa position philosophique face à la grave accusation de nihilisme et d'athéisme : non seulement il doit défendre la *W.L.* contre ces attaques en justifiant la phénoménologie spécifique de l'idéalisme transcendantal, mais il doit aussi réfléchir de façon métaphilosophique au statut de la *W.L.* La question de l'image relève ainsi d'un double niveau chez Fichte : du point de vue interne à la *W.L.* le terme d'image permet de légitimer la *W.L.* comme idéal-réalisme supérieur en faisant du savoir une image de l'être ou de l'Absolu et d'un point de vue métaphilosophique, en faisant de la *W.L.* une image de la vie. La tâche de la *W.L.* comme science est alors de présenter l'être propre de cette image. Ce recours à la notion d'image ne se fait pas en totale

⁴ *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science (1794-1795)*, Vrin, 1990, p. 213 sq.

⁵ Essentiellement pour Fichte la *Naturphilosophie*.

⁶ *Première Introduction*, p. 254-256. Le dogmatisme est incapable de rattacher l'intelligence à l'être, de dériver le pour-soi de l'être.

rupture avec le passé, mais ce qui est nouveau c'est l'élaboration propre, authentiquement spéculative du *Bild*, par Fichte.

L'analyse de la question de l'image chez Fichte se déroulera en plusieurs étapes : on rappellera d'abord le rôle que joue l'imagination dans la *W.L.* de 1798, puis la critique que fait Jacobi à de l'idéalisme de la *W.L.*, avant d'aborder la signification du *Bild* dans la dernière philosophie de Fichte.

L'imagination dans la *W.L. NM* de 1798

La version de la *W.L.* de 1798 est la plus appropriée si on veut rappeler la fonction médiatrice de l'imagination chez Fichte : on y trouve en effet une présentation relativement claire de la *W.L.* de 1794 où l'imagination assumait déjà la fonction schématisante. L'exposition de la *W.L.N.M.* supprime la dualité artificielle entre le Moi théorique et le Moi pratique, conformément à la nature entièrement théorético-pratique de la raison. La *nouvelle méthode* d'exposition, consistant non pas à résoudre la contradiction entre le Moi et le Non-Moi comme en 1794-1795 mais à réaliser une tâche par les médiations appropriées⁷, renforce le rôle déterminant de l'imagination en en faisant le cœur de la quintuple synthèse dans la seconde partie⁸. Fidèle à la conception kantienne du schématisme, Fichte voit dans l'imagination la faculté de donner un divers et de le lier en coopération avec l'entendement, à ce titre elle est la faculté par excellence de schématisation de l'intelligible ou encore de sensibilisation de l'intelligible⁹. On rappellera ici brièvement la fonction schématisante de l'imagination dans la *W.L. NM* dans son rapport aux catégories.

⁷ *W.L.N.M.*, Livre de poche, 2000, §10.

⁸ *Id.*, §§14-19. Cette quintuple synthèse met en relation A, B, G, β et γ . A est le Moi qui se pose comme un être déterminé face à un déterminable, dans la série de la pensée idéale comme un individu particulier (= β) face à la société de tous les êtres raisonnables (= γ) et dans la série de la pensée réelle comme un corps déterminé (= B) face à la nature (= G).

⁹ *Id.*, §17.

La première partie de *la W.L.NM* (§1-13) nous fait passer de conditionné en conditionné jusqu'à la condition, selon la régression transcendante, la chaîne des termes conditionnés découverts par l'analyse se recourbant sur elle-même en se synthétisant avec la condition, ce que Fichte appelle le cercle entre l'agir et la connaissance¹⁰ : le Moi théorético-pratique se pense comme vouloir, comme sujet voulant. La seconde partie montre que le monde sensible se pense par référence au monde intelligible dont le Moi est le centre effectif. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre le rôle que joue l'imagination : le *vouloir pur* qui termine la première partie n'est qu'une abstraction tant qu'il ne devient pas empirique. Après avoir montré que le devoir est la sensibilisation du vouloir¹¹, que le monde intelligible est la condition du monde sensible¹², Fichte présente la sensibilisation du vouloir. L'analyse commence lorsque Fichte, conformément aux analyses du droit naturel, pose le problème de l'éveil de la liberté par l'appel, cet *Anstoss* qui donne le concept de fin du vouloir sans affecter l'intégrité de la liberté¹³. La *W.L.* doit résoudre la tâche suivante : en pensant une fin, le Moi se trouve aussi penser simultanément un objet causé par la pensée de cette fin. Il s'agit donc de trouver un lien entre ces termes (la pensée/l'objet), eux-mêmes rattachés à d'autres termes extérieurs (le déterminable idéal/le déterminable réel), ce qui donne une période synthétique quintuple (le 5^e terme étant le Moi voulant et corporéisé) qui selon Fichte est supérieure à la *W.L.* publiée¹⁴ en ce qu'elle a l'avantage de partir de l'intérieur et d'aller vers l'extérieur. En glosant on pourrait dire que la direction de la synthèse quintuple prise ici évite les contresens grossiers faisant du Moi un être auto-créateur et créateur du monde entier par une action transcendante. Il faut d'abord mettre en relation la série idéale (la pensée de la fin) et la série réelle (la pensée de l'objet de notre volonté). Du point de vue de la série idéale, le concept de fin précède le vouloir, et comme un tel vouloir *in abstracto*

¹⁰ *Id.*, §13.

¹¹ *Id.*, §14.

¹² *Id.*, §15.

¹³ *Id.*, §16.

¹⁴ La *W.L.* de 1794-1795.

suppose un vouloir concret, la pensée abstraite se rapporte à la pensée concrète comme le conditionné à sa condition. Du point de vue de la série réelle, l'acte de déterminer ou le concept de fin du Moi doit contenir le fondement de la manière d'être de l'objet. Le déterminé (l'objet) est aperçu ici à travers le déterminant (le Moi voulant). Or le concept de fin est ce qui est produit par la simple pensée alors que l'objet est ce qui est opposé. Ce qui est ainsi objectif et hors de la pensée se trouve dans le sentiment, racine de l'objectivité, et non pas dans un quelconque objet extérieur. C'est dans le sentiment que la pensée est réelle, qu'elle sort d'elle-même, qu'elle devient intuition et intuition ultérieure d'objets dans l'espace une fois qu'on comprend la spatialisation à partir de l'action réciproque de la pensée et de l'imagination. Quel est le lien entre le vouloir du sujet et l'objet réel ? C'est par la pensée que le Moi ajoute un effet au vouloir, ce qui correspond à la catégorie de *causalité* puisque le concept de fin (du sujet) doit produire quelque chose et pour cela il faut que le moi soit pensé comme force physique. Cette force n'est celle du sujet que si elle est vue à travers le concept de fin. Comment la pensée pure peut-elle se sensibiliser ainsi sous la forme d'une *force* sensible, condition *sine qua non* de l'agir du Moi ? Pour rendre cela compréhensible il faut remonter à *l'imagination productrice* comme pouvoir de saisir les opposés¹⁵. L'imagination réunit de manière absolue le divers divisible à l'infini des possibilités d'action, alors que la pensée ne saisit discursivement que le déterminé. De même qu'il n'y a pas d'intuition sans concept, et inversement, il n'y a pas non plus d'imagination sans pensée et de pensée sans imagination. Le Moi se trouve comme déterminant, il présuppose un déterminable fourni par l'imagination et produit par celle-ci ; c'est ce qui explique l'objectivité du monde. Le Moi se voit comme déterminé à travers l'imagination en tant qu'il aperçoit son auto-détermination à travers le divers divisible à l'infini, produit de son imagination. Le cœur de la synthèse est ici cette action réciproque entre la pensée et l'imagination : dans le même temps où l'imagination sensibilise la pensée, la pensée fixe le flux imaginatif. Le Moi est certes vouloir mais la série des déductions a montré que le Moi n'était vouloir d'une fin que s'il

¹⁵ *W.L. N.M.*, p. 12.

s'imaginer transcendentalement comme condition de la perception de l'objet du vouloir dans son unité synthétique avec la pensée de la fin à réaliser. Le produit de cette action de l'imagination et de la pensée donne un Moi clos sur lui-même, doué de force sensible et étendu, cette permanence dans le temps et l'espace correspondant à la catégorie de *substance*. L'intelligence ne s'attribue un corps propre, une force sensible que parce que la pensée est vue à travers l'imagination. La pensée que ma main bouge et le mouvement de celle-ci ne font qu'un, mais elle ne devient une pensée lorsque j'en prends conscience et c'est un mouvement lorsque je considère cette pensée à travers l'imagination. L'idéalisme transcendantal montre ainsi comment les concepts purs se transforment en substances matérielles : le déterminable rapporté au déterminant donne le corps propre, rapporté au déterminé il donne le monde matériel. Le Moi-corps et le monde sensible sont ainsi la même chose vue de deux points de vue différents. Lorsque je suis le déterminant, je suis substance, du point de vue commun je suis corps ; le déterminé est mon acte, et ce même déterminé est ce qui est causé dans le monde par le déterminant. On parvient ainsi à une action réciproque de la causalité et de la substance, la catégorie *d'action réciproque* étant la catégorie des catégories. Si le Moi considère sa pensée pure à travers l'imagination il naît pour lui un faire, s'il pense de nouveau ce qui est représenté par l'imagination, il a un être.

On voit ici comment, à partir des quelques indications de 1794-1795, Fichte était parvenu à une conception d'une très grande plasticité sur le rôle de l'imagination dans sa refondation de l'idéalisme critique. Ce faisant Fichte peut considérer réaliser devant ses auditeurs ce qu'il avait annoncé en 1797, à savoir déduire « *le système total de nos représentations nécessaires, c'est-à-dire non seulement nos représentations d'un monde tel que la faculté de jugement subsumante et réfléchissante en détermine les objets, mais encore la représentation de nous-mêmes comme des êtres libres et pratiques selon des lois* »¹⁶.

¹⁶ *Œuvres de philosophie première, Première Introduction, p. 261.*

L'enseignement et la recherche de Fichte allaient bientôt être troublés par deux événements : d'abord la critique de l'idéalisme de la *W.L.* par Jacobi accusant Fichte de réduire l'être à une image vide de contenu, ensuite la polémique relative à la *Querelle de l'athéisme*.

La critique de l'idéalisme de la *W.L.* par Jacobi

Si un lieu commun de l'historiographie a longtemps considéré l'idéalisme allemand classique comme une succession de grands systèmes dans l'éther de la spéculation, un penseur comme Jacobi fait exception à la règle par son absence, revendiquée comme telle, de tout système définitif¹⁷ et par le rôle de stimulant intellectuel qu'il joue pour ses contemporains, y compris Fichte¹⁸. On le trouve à l'origine de la *Querelle du panthéisme*, on le retrouve dans la controverse avec Fichte au sujet de l'idéalisme critique et de la *W.L.*, puis luttant contre la réactualisation du panthéisme dans la philosophie de l'identité¹⁹. Rarement quelqu'un qui se réclamait de la non-philosophie n'a autant participé aux controverses de son temps avec Kant, Fichte, Schelling, Hegel comme partenaires d'un *symphilosophiein* souvent compliqué mais toujours fécond. Quand on parle de stimulant au sujet de Jacobi, on ne veut pas dire que sans lui Fichte ne serait pas ce qu'il est devenu, mais parmi les contradicteurs du philosophe, il fut certainement celui avec qui un dialogue prolongé fut possible, Fichte s'efforçant de trouver un terrain d'entente avec lui, tout au long de l'évolution de la *W.L.* comme en atteste sa correspondance²⁰. Les critiques de Jacobi permettent

¹⁷ Ce qu'il appelle dans sa *Lettre à Fichte* de 1799 *Unphilosophie*.

¹⁸ Pour se limiter au thème choisi ici, l'image chez Fichte, on négligera donc les relations mouvementées avec Schelling et Hegel.

¹⁹ *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), voir aussi la *Préface pouvant servir d'introduction à l'ensemble des écrits philosophiques de l'auteur* (1815) dans *David Hume et la croyance* (1787), Vrin.

²⁰ Fichte avait envoyé à Jacobi le *Précis de la W.L.* (lettre du 30 août 1795) en attendant son jugement. Malgré la lettre de Jacobi, Fichte envoie en 1806 *Ueber das Wesen des Gelehrten, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Die Anweisung zum seeligen*

de relancer l'interrogation sur l'idéalisme transcendantal comme système, la radicalisation de celui-ci dans la *WL* fichtéenne. Que reste-t-il de réel après la suppression de l'hypostase de la chose en soi, lorsque la la *Ichheit* devient le point de départ de la philosophie ? Lorsque dans les *Lettres à Moses Mendelssohn sur la Doctrine de Spinoza*, Jacobi avait critiqué le rationalisme nécessitariste pour sa négation intellectualiste de la liberté, en montrant que toute philosophie conséquente avec elle-même est spinoziste et que le spinozisme est un athéisme, la controverse portait davantage alors sur le rationalisme que sur l'idéalisme comme système particulier²¹. Après avoir réfléchi aux conséquences de la révolution critique opérée par Kant, la réaction de Jacobi est vive et sa riposte se fait en plusieurs étapes : d'abord en défendant un réalisme néo-leibnizien comme position philosophique correspondant à la croyance comme accès immédiat à l'être²², ensuite en prenant explicitement position dans un accord dissonant ou une dissonance amicale avec Fichte dans sa fameuse *Lettre de 1799*²³, enfin en prenant vivement à partie le criticisme kantien²⁴. On se concentrera ici sur la question de l'image et de l'imagination au travers des critiques faites par Jacobi à l'âme de la philosophie moderne, l'idéalisme.

Pour Jacobi l'erreur de la philosophie moderne est de partir d'un *cogito* abstrait, coupé de l'être, qui doit ensuite inventer laborieusement des expédients pour le retrouver. Or nous sommes toujours déjà dans l'être qui se manifeste à nous dans l'expérience sensible ordinaire avant de se réverbérer en nous de manière intime sous la forme d'un sentiment ou d'un pressentiment du suprasensible ou de l'être divin. Cette manifestation de l'être est *Offenbarung* (révélation) : ce terme est ici dépourvu de

Leben, dans l'espoir que Jacobi verrait les points d'accord avec la *W.L.* (lettre du 8 mai 1806).

²¹ P.H. Tavoillot, *Le crépuscule des Lumières*, Cerf, 1995.

²² *David Hume ou la croyance* (1787), Université de Provence, 1981.

²³ Jacobi affirme en effet ne s'en prendre qu'au système et pas à l'homme.

²⁴ *Über das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* (Sur l'entreprise du criticisme pour ramener la raison à l'entendement et donner à la philosophie une nouvelle orientation, 1801).

toute connotation théophanique, il signifie ici l'absence de distance entre l'être et sa manifestation, comme si l'être n'avait pas besoin du *medium* du sujet représentant pour apparaître dans sa *Seinsgebung* immédiate²⁵. Une philosophie de l'*Offenbarung*, telle que celle de Jacobi, ne peut être qu'*a priori* méfiante, voire hostile, à l'égard d'une philosophie de la *Vorstellung*, toujours soupçonnée d'établir un intermédiaire entre l'être et la faculté de recevoir, de percevoir l'être que Jacobi finira par identifier à la raison²⁶. Avant la critique de l'idéalisme kantien en 1801, le réalisme jacobin anticipe une forme d'idéalisme vulgaire, que Fichte récusera dans la *Destination de l'homme*²⁷, où le principe de raison est censé permettre le passage de la représentation à l'en-dehors de la représentation. Si on part, comme Jacobi, de la *croyance* indéductible en l'existence des choses hors de nous²⁸, la question de la différence entre l'être et sa représentation ne se pose pas. La fonction d'unification synthétique des données sensibles, à laquelle coopère l'imagination dans l'idéalisme critique, n'a pas lieu d'être, devenant une opération redondante donc superflue. L'immédiateté ou plutôt le point de vue du savoir immédiat, pour reprendre une expression hégélienne²⁹, interdit toute

²⁵ Dans la *Préface* au tome III de ses Œuvres (1816), Jacobi affirme : « La révélation originarie de Dieu à l'homme n'est pas une révélation dans l'image et dans le mot, mais une ouverture dans le sentiment interne » (p. 146). La signification théophanique s'explique par le contexte polémique avec Schlegel mais ce qui importe ici c'est l'idée selon laquelle la révélation de Dieu ne se produit pas par la médiation de l'image et du mot mais sans intermédiaires. Cette révélation de Dieu est sur le même plan que la révélation des choses sensibles en tant que toutes deux sont un donné indéductible : l'*Offenbarung* de Jacobi est pour ainsi dire l'*analogon* du *Faktum* kantien de la *Critique de la raison pratique* (*Œuvres philosophiques*, t. I, Gallimard, p. 644, dorénavant *O.P.*) mais on voit bien qu'à partir de telles prémisses, les conséquences que chacun en tire ne sauraient être les mêmes.

²⁶ Selon l'équivalence entre *Vernunft* et *Wahr-nemung*, la raison devient alors la faculté de perception du suprasensible, *Lettre à Fichte*, p. 28 (1799) et aussi la *Préface pouvant servir d'introduction à l'ensemble des écrits philosophiques de l'auteur* (1815).

²⁷ *La destination de l'homme* (1800), G.F., 1995. On se rapportera à la tentative du Moi de rendre compte de l'extériorité par l'application du principe de raison (p. 102-108) et à sa réfutation ultérieure (p. 122 sq.).

²⁸ *David Hume*, p. 292.

²⁹ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Concept préliminaire, Vrin, 1986, §§ 62 sq.

dualité entre l'être et sa représentation ou son image. Il devient alors impossible d'appliquer le principe de raison comme inférence d'une cause (extérieure) à partir d'un effet (intérieur) pour rendre compte de la cause de la représentation du réel externe. La passivité de certaines représentations du sujet, en comparaison de représentations dépendant de sa volonté, ne permet pas de fonder « la conviction de l'existence réelle d'objets en dehors de moi, indépendants de mes représentations »³⁰. Si les objets nous sont donnés sans que la conscience n'y soit pour rien, il en est de même pour la conscience elle-même de sorte qu'il faut poser l'action réciproque de la conscience et de l'objet : « j'éprouve que je suis et que quelque chose existe hors de moi dans le même instant indivisible ; et dans cet instant, mon âme ne subit pas plus l'objet qu'elle ne se subit elle-même », ce qui fait que rien ne vient se glisser entre l'âme et le réel pour expliquer la perception de celui-ci. Les représentations arrivent en second lieu, « comme des ombres des choses qui étaient présentes » et surtout sans la moindre formation du concept de cause et d'effet³¹. Toute genèse intellectualiste de la perception sensible est soupçonnée d'être une reconstruction artificielle du savoir immédiat de la conscience oubliant que celle-ci est elle-même un donné, ce qui exclut d'en faire une instance fondatrice comme le fait la philosophie moderne. Son tort est en effet de couper le lien organique tissé entre l'esprit et les choses en déséquilibrant cette relation au profit exclusif du premier. Au lieu de partir des données de l'expérience pour en extraire les catégories principales³², la philosophie transcendantale fait de l'homme un être semblable à une « huître » : *« je suis tout, et hors de moi il n'y a au sens propre, rien. Et moi, mon tout, je suis donc en fin de compte également une vaine illusion de quelque chose, la forme d'une forme ; un fantôme exactement comme les autres phénomènes que j'appelle choses, comme toute la nature, son ordre et ses lois »*³³.

³⁰ David Hume, p. 304.

³¹ Id., p. 305.

³² Pour une dérivation de ces catégories, on se rapportera au texte de Jacobi, p. 321-322.

³³ Id., p. 324.

Cette critique faisant de l'idéaliste une monade n'exprimant plus que soi et non le monde, tirant tout d'elle-même, et n'étant pour cette raison rien de consistant car sans relation à un autre qu'elle-même, est un leitmotiv constant de la pensée de Jacobi dans sa charge anti-idéaliste, comme on va le voir dans sa critique de la *W.L.* Si on devait résumer la position de Jacobi sur l'idéalisme fichtéen, on pourrait dire que

1° si toute philosophie accomplie est spinoziste et si le spinozisme est athéisme³⁴

2° la *W.L.* étant un « spinozisme inversé » et une radicalisation de l'idéalisme critique³⁵, le destin de la *W.L.* entraîne avec lui celui de toute la philosophie moderne du *cogito* qui culmine dans l'idéalisme

3° la *W.L.* est un « nihilisme »³⁶ car le réel est réduit à des représentations subjectives ou pour le dire autrement : l'idéalisme de la *W.L.* réduit irrésistiblement l'être à des images sans consistance car il n'y a pas d'altérité dans l'idéalisme en général. Le divorce entre l'être et l'image ne vient pas de la reconnaissance d'une altérité ou d'une transcendance, comme on pourrait naïvement le croire, mais d'une négation de toute altérité alors que l'immédiateté jacobienne est censée prémunir contre ce risque en faisant l'économie de toute théorie de la représentation. Selon les couples d'oppositions qui structurent la pensée métaphysique depuis Platon, l'image s'oppose à l'être originaire comme l'ectype s'oppose à l'archétype. Dans le cas de l'idéalisme fichtéen on a un rapport perverti entre l'origine et ce qui se laisse dériver d'elle puisque l'être est destitué et remplacé par un quasi-être, une fiction, un Moi pur et absolu dont l'imagination est pourvue d'une dimension cosmique puisqu'elle a vocation à rendre compte de tout ce qui apparaît phénoménalement. Comme on le verra ci-dessous, c'est le caractère originaire (*urbildlich*) du Moi qui explique la réduction de l'être à l'image (*Bild*), sans qu'un être supérieur au Moi soit posé comme le principe ontologique de ces images. Une fois admis le cercle

³⁴ Comme Jacobi l'a montré dans les *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza, Le crépuscule des Lumières*, p. 116 sq.

³⁵ *Lettre à Fichte*, p. 10.

³⁶ *Id.*, p. 39.

de la représentation ou de la conscience de soi, il est impossible d'en sortir : de l'image de l'être à l'être, le chemin est barré.

C'est dans la *Lettre à Fichte* que Jacobi livre le condensé de cette critique qui devait aboutir, le jeu des circonstances aidant³⁷, à une réaction significative de Fichte dans la *Destination de l'homme* et à une thématization de l'*Erscheinung* de Dieu dans les *W.L.* ultérieures. La phénoménologie de l'idéalisme équivaut, selon Jacobi, à un nihilisme ontologique car les phénomènes sont sans consistance propre étant donné que l'être ne vient pas des choses singulières, effectivement présentes, mais de l'activité d'un sujet autocréé et créateur du monde. C'est sur la tautologie du Moi que l'idéalisme de la *W.L.* entend fonder l'altérité de l'être et la seule solution consiste à rendre cet être transparent au Moi en faisant de la *Vorstellung* la présentation authentique de la chose même, littéralement sa *res-praesentatio*. La philosophie de Fichte est la philosophie par excellence car sa pure essence est dans le savoir (*Wissen*) et Fichte est « le véritable messie de la raison spéculative » d'une philosophie pure, mais cette pureté a un prix : l'élimination progressive de l'être et du réel³⁸ auquel se substitue la *W.L.* comme *mathesis pura* où la conscience vide et pure construit ses objets dans l'espace mathématique en partant de l'archétype du Moi (*Urbilde des Ich*) qui est la faculté de construction et de destruction des objets, le principe de leur réalité et de leur cognoscibilité³⁹. Or la nature *urbildlich* du Moi tend à se propager à tout ce qu'il touche : tout devient *Bild*, image, mais image modifiée du Moi, et finalement de rien du tout car le Moi est sans être, étant donné les prémisses de la *W.L.*, affirmées avec force dans les deux *Introductions* à la *W.L.*⁴⁰. C'est la question de ce Moi sans être qui n'est pas un Moi

³⁷ On entend par là la *Querelle de l'athéisme* dont on reparlera pour comprendre la signification de la schématisation de Dieu dans et par le savoir.

³⁸ *Jacobi an Fichte* (1799), Hambourg, p. 2.

³⁹ *Id.*, p. 10. C'est ainsi que Jacobi comprend le schématisme.

⁴⁰ *Première Introduction*. On retiendra surtout l'affirmation suivante tirée de la seconde *Introduction* qui fait l'économie de toute référence ontologique dans la définition de la pensée : « la raison est absolument indépendante ; elle n'est que pour soi ; et de même pour elle il n'y a qu'elle. Par conséquent : tout ce qu'elle est, doit être fondé en elle-même et ne peut être justifié qu'à partir d'elle-même et non pas à partir de quelque chose lui étant extérieur et qu'elle ne pourrait atteindre comme tel sans s'abandonner

sans (rapport à) l'être qui sera au cœur de la modification de la pensée fichtéenne dans sa dernière philosophie.

« *Le philosophe de la raison pure doit ainsi être un procès chimique qui anéantit tout ce qui est hors de lui et ne laisse qu'elle –[il doit être] un esprit tellement pur que, dans sa pureté, il ne peut être mais seulement tout produire* »⁴¹.

Tous les hommes, dans la mesure où ils aspirent à la connaissance, ont sans le savoir cette pure philosophie comme but, car l'homme ne connaît que s'il conçoit (*begreift*) et il ne conçoit que dans la mesure où « transformant la chose en simple figure – il transforme la figure en chose, et la chose en rien »⁴². On ne conçoit une chose que si on la construit, si on la laisse naître devant nos yeux. Si un être (*Wesen*) doit devenir pour nous un objet complètement conçu, on doit objectivement le supprimer (*aufheben*), le nier (*vernichten*) pour en faire notre création de façon purement subjective, un pur schème. Il ne doit rien rester en lui qui ne soit le produit de notre action, qui ne soit une pure exposition de notre imagination productive. L'esprit humain doit ainsi être créateur du monde et de soi-même : il doit se nier selon l'être (*dem Wesen nach*) pour se posséder, naître dans le concept, « à partir de rien, vers rien, pour rien, dans rien ; ou dans le concept d'un mouvement pendulaire qui, comme tel, parce que c'est un mouvement pendulaire, se pose nécessairement soi-même des limites en général ; mais qui n'a de limite déterminée, comme limite particulière, que par une limitation inconcevable »⁴³.

elle-même. Bref la *W.L.* est idéalisme transcendantal » (p. 280). Toujours dans cette même introduction, Fichte est précis sur le rapport du Moi et de l'être : on ne doit attribuer à l'origine aucun être au Moi, on lui attribue un être seulement en fonction de l'étendue dans l'espace, le Moi devient dans ce cas un corps et, en fonction de la durée dans le temps, il devient une âme. La tâche de la philosophie est alors d'élucider comment le Moi en vient à se penser ainsi. C'est l'acte qui est originaire par rapport à l'être (p. 296, voir aussi p. 298).

⁴¹ *Jacobi an Fichte*, p. 14.

⁴² *Id.*, p. 15.

⁴³ *Id.*, p. 16-17. C'est ainsi que Jacobi comprend l'auto-limitation de l'imagination à un divers déterminé.

Le Moi de la *W.L.* est ainsi une science en soi et l'unique science : il se connaît soi-même et il est contradictoire à son concept qu'il connaisse ou perçoive quelque chose hors de lui. Le Moi est ce *menstruum* infallible dans lequel toutes les sciences se dissolvent sans laisser un quelconque *caput mortuum* derrière soi⁴⁴. Ce que l'esprit dissout en le transformant en des concepts universels peut être produit de nouveau par l'imagination : en parvenant au rien hors de soi, il comprend que tout était néant, hormis son imagination limitée d'une certaine façon. A partir de cette imagination il peut laisser se produire à nouveau tous ces êtres avant que, comme subsistants par soi, il ne les reconnaisse comme néant face à elle⁴⁵. Sous l'égoïsme apparent de la *W.L.*, objection immédiate qui fait des objets des modifications du Moi, autant d'images de l'image originaire, Jacobi découvre le *nihilisme* comme position philosophique conséquente et parfaitement achevée en soi-même. La négation de l'ontologie explicitement revendiquée par Kant⁴⁶ et par tous ses héritiers putatifs devient un négativisme démesuré que la *W.L.* croit compenser par sa reconstruction des structures intelligibles de l'expérience perceptive. Comme le dit Jacobi, Psyché, à la recherche de l'identité de son mystérieux époux, devrait être heureuse de connaître le secret qui la torturerait tant : « *tout hors d'elle est néant, et elle-même n'est qu'un fantôme ; un fantôme, même pas de quelque chose, mais un fantôme en soi : un néant réel ; un néant de réalité* »⁴⁷.

Or si derrière le rideau des choses, il n'y a que le moi qui est à la fois celui qui regarde et qui est regardé, la phénoménologie est impossible car *une phénoménologie sans ontologie est un non-sens* : il n'y a alors rien qui apparaît. Si le savoir est effectif il faut bien qu'il ait un contenu réel : la raison se dirige exclusivement vers ce qui est caché sous les phénomènes, vers leur si-

⁴⁴ *Jacobi an Fichte*, p. 17.

⁴⁵ *Id.*, p. 18.

⁴⁶ Ce « nom orgueilleux d'ontologie » que Kant rejetait pour une appellation plus modeste dans *l'Analytique transcendantale* de la *Critique de la raison pure*, *O.P.*, t. I, p. 977.

⁴⁷ *Jacobi an Fichte*, p. 25-26.

gnification, l'être qui ne donne de soi qu'une apparence (*Schein*) et qui doit transparaître (*durchscheinen*) dans les phénomènes, si ceux-ci ne doivent pas être des fantômes-en-soi, des phénomènes de rien⁴⁸. L'imagination transcendante ne contribue en rien à comprendre le contenu de cette donation de l'être : seule la perception immédiate du vrai et la relation du Moi à l'Autre que moi évite d'enfermer le sujet en lui-même et de faire du monde une série d'images se reflétant réciproquement sans aucun contenu substantiel⁴⁹. Jacobi fera subir au maître quelques années plus tard ce qu'il fait ici au disciple en opérant une lecture destructrice de la fonction de l'imagination transcendante dans la *Critique*⁵⁰, mais pour l'essentiel, sa critique ne changera pas. L'idéalisme est essentiellement un nihilisme car il dissout l'être dans la représentation, dans une image sans consistance et comme le Moi est *Urbild*, tout se réduit à une image d'image, c'est-à-dire au fond une image d'une image sans être, tout Autre-que-le-Moi étant identifié à l'Autre-du-Moi, sans reste. C'est cette pensée sans reste qu'est au fond le nihilisme de la *W.L.*, un rationalisme à la puissance supérieure qui fait de l'être une pure et simple image qui ne dure qu'autant que le Moi souverain le veut.

Cette critique aurait pu rester cantonnée dans le champ confiné des discussions philosophiques si elle n'intervenait pas au moment où Fichte se voyait accuser d'athéisme pour avoir nié la substantialité divine. Fichte n'avait pas eu la même prudence que Kant en matière de religion et avait en effet depuis longtemps laissé de côté les accommodements avec l'opinion, les faux-semblants, pour nier la représentation puérile de la divinité. En identifiant Dieu avec l'ordre moral du monde, Fichte n'avait fait que poursuivre l'entreprise idéaliste de désubstantialisation de l'être : après l'être du monde objectif, privé de toute racine ontologique indépendante du Moi, il s'agissait de détruire les fantômes de l'être divin, produits de la superstition et de l'eudémonisme, sans pour autant donner raison à l'athéisme. La négation de la substantialité de Dieu n'équivaut pas à la négation

⁴⁸ *Id.*, p. 28.

⁴⁹ *Jacobi an Fichte*, p. 30-31.

⁵⁰ L'essai de 1801.

de dieu : la déficience du mode de représentation n'implique pas l'anéantissement du représenté, seulement il s'agit de penser ce que la représentation se figure anthropomorphiquement. Tirant les conséquences de la fondation kantienne de la doctrine rationnelle de la religion par la loi morale, Fichte n'a aucun mal à montrer que la foi en Dieu est strictement identique à la foi en l'ordre moral du monde, en raison de l'obligation morale auquel le sujet ne peut se soustraire. Parce que le sujet doit réaliser son devoir et que son action se continue sur un plan conséquentiel qui lui échappe, il doit admettre l'existence d'un ordre suprasensible dans lequel la série de ses actions prend place, différent du plan phénoménal⁵¹. Ce qui devant un cercle d'auditeurs restreint pouvait être accepté ne pouvait manquer d'être cause de scandale une fois écrit, d'autant que cette désubstantialisation de Dieu était hétérodoxe et peu compréhensible à ceux qui étaient réticents à remplacer les mots de tous les jours par ceux du nouveau lexique fichtéen. Bien avant l'article litigieux de 1799, Fichte avait déjà développé dans ses cours à Iéna tout un ensemble de réflexions sur la divinité qui savaient l'orthodoxie et contredisaient la représentation commune de la divinité comme Dieu-substance⁵². L'article de 1799 ne faisait que tirer les conséquen-

⁵¹ *Doctrine de la Science*, 1801-1802, t. 2, Vrin, 1987, *Sur le fondement de notre croyance en une divine providence* : « Cet ordre moral, vivant et agissant est lui-même Dieu : nous n'avons besoin d'aucun autre Dieu, et nous ne pouvons en saisir un autre. Il n'y a pas, dans la raison, de motif de sortir de cet ordre moral du monde et d'admettre, à l'aide d'un raisonnement concluant de ce qui est fondé à son fondement, un être particulier comme cause de raisonnement » (p. 205).

⁵² *G.A.*, IV, Bd. 1, 1796-1798. Dans le Cours de 1797 Fichte critique toute idée d'une relation causale entre Dieu et le monde : du point de vue transcendantal on ne doit pas dire « il existe un Dieu » (*es ist ein Gott*) car ce faisant on personnifie Dieu, mais « il existe une déité (*es ist eine Gottheit*), un divin (*ein göttliches*) que nous ne pouvons saisir, que nous ne pouvons penser car tous mes concepts ne s'appliquent qu'à moi mais non à l'infini qui est au fondement du fini » (p. 153). Il n'est pas nécessaire de souligner ce qu'a d'hétérodoxe cette conception impersonnelle du divin dans un horizon intellectuel surdéterminé par les représentations chrétiennes du Dieu personnel. On retrouverait des critiques identiques dans les leçons de la version Höjger (*G.A.*, IV, 2, p. 290) où Fichte modère sa critique en utilisant la distinction entre le point de vue du philosophe et le point de vue du non-philosophe : dans la 23^e Leçon Fichte distingue entre la personification de l'ordre moral (= le Dieu des chrétiens) et la considération philosophique de Dieu *in abstracto* (= ordre moral). Quand le philosophe cesse de penser abstraitement,

ces du schématisme transcendantal sur le plan moral et religieux. La théorie transcendantale de l'imagination n'autorise plus des hypothèses ontologiques injustifiées comme le serait par exemple l'engendrement contradictoire d'une substance (produit fini) pour penser la divinité infinie⁵³. Or en voulant justifier selon l'idéalisme transcendantal en quoi la schématisation du suprasensible par l'imagination, ce « verre coloré », se distinguait de la pensée pure du suprasensible se manifestant dans la destination morale du sujet⁵⁴, Fichte ne pouvait que s'enfermer dans une défense parfaitement correcte d'un point de vue théorique et même admirable du point de vue pédagogique, mais contre-productive lorsqu'il s'agit d'avoir des alliés et surtout lorsqu'on pose au philosophe des questions qui ne souffrent pas des réponses dilatoires. Alors qu'on demandait à Fichte s'il croyait ou non en Dieu, lui répondait sur la meilleure manière de le penser, ce qui faisait apparaître la *W.L.* comme un produit tétalogique de la raison pensante, puisque le Moi de Fichte se prenait pour Dieu : non content, pourrait-on dire, de faire du monde une pensée du Moi, Dieu lui-même en devenait une modification passagère dépendant de son bon vouloir⁵⁵. Décidément si le sommeil de la raison engendrait des monstres, son éveil ne prémunissait pas contre leur retour.

Cette conjoncture défavorable fut l'occasion pour Fichte de réfléchir à la transmissibilité de l'idéalisme, plus clairement au statut du discours philosophique et à intégrer la critique jacobienne à la *W.L.* tout en maintenant intacte la forme de la systématité. Les malentendus au sujet du sens de la *W.L.* et la menace portant sur son activité philosophique en raison de la grave accusation d'athéisme incitèrent Fichte à faire de la spéculation une *image de la vie* au sens d'une simple image. Pour atténuer,

lui aussi doit accepter que Dieu soit une substance et un être libre en relation d'action réciproque avec la nature et le monde moral.

⁵³ Une application de la catégorie de substance à Dieu équivaldrait à soumettre Dieu aux conditions de la finitude en général, l'espace et le temps. De même il est aussi absurde d'attribuer à Dieu une personnalité, une conscience, sous peine de finitiser Dieu.

⁵⁴ *Querelle de l'Athéisme, Réponse juridique à l'accusation d'athéisme* (1799), Vrin, p. 93-sq.

⁵⁵ Eberhard, *Ueber den Gott des Professor Fichte und den Götzen seiner Gegner*, Halle, 1799, p. 15.

en vain d'ailleurs, la violence des accusations portées contre l'irréalisme de la spéculation fermée sur elle-même, Fichte pose une coupure (relative) entre la vie et son image philosophique, coupure qu'il met en scène sous forme dramatique dans la *Destination de l'homme* de 1800 avant de penser à l'intérieur de la *W.L.* cette relation différenciée entre la vie et son image, la vie cessant cette fois d'être la vie empirique mais renvoyant à la Vie absolue ou à l'Absolu. La relation entre la vie et son image devient alors celle de l'Absolu et de son *Erscheinung*⁵⁶ absolue, objet de la *W.L.*

La spéculation comme image de la vie

C'est dans *La Destination de l'homme*, ouvrage méprisé par ceux qui comme Hegel y virent une mauvaise vulgarisation sentimentale⁵⁷, que Fichte montre en quel sens Jacobi a raison lorsqu'il affirme que la *W.L.* ne donne qu'une image (au sens de simple image) de la vie. La destitution des droits de la spéculation pure est en tout point conforme à l'essence pratique de la raison, seulement, la nouveauté, c'est que cette subordination de la raison théorique (du Savoir) à la raison pratique prend la forme d'une analyse de la *vacuité de l'image posée comme telle*. Est-ce une palinodie de la part de Fichte face aux arguments de Jacobi ?

⁵⁶ Ce terme d'*Erscheinung* pourrait être traduit par *phénomène* ou par *apparition* : le traduire par phénomène a l'inconvénient de renvoyer à la dualité phénomène/en-soi que le terme d'*Erscheinung* dépasse comme la *W.L.* entend dépasser ce que la *Critique* a d'incomplet. Ensuite l'*Erscheinung* ne correspond plus aux phénomènes car la sphère phénoménale *stricto sensu* renvoie au savoir factice. Du coup il ne reste plus qu'à parler d'apparition mais comme Fichte emploie *Erscheinung* au singulier, parler d'*Apparition* est un peu curieux en français car le terme renvoie davantage au spiritisme qu'à la spéculation philosophique ! Au risque d'alourdir le texte, on conservera donc le terme en allemand. Enfin traduire *Erscheinung* par *Apparition* serait aussi réducteur que de traduire le *Begriff* hégélien par *Concept*. Dans les deux cas la correspondance entre le français et l'allemand aplatit le terme utilisé et semble renvoyer à la sphère du bien-connu : le *Begriff* ne serait que le concept tel qu'on l'entend ordinairement, *Erscheinung* ne serait que le phénomène.

⁵⁷ Hegel, *Foi et Savoir*, Vrin, 1988, p. 155 sq.

Prendre au mot les déclarations de Fichte sur l'infirmité de la spéculation, en particulier dans ses lettres à Jacobi, c'est oublier l'intérêt stratégique qu'il pouvait avoir de se le rendre favorable. Il représente en effet pour Fichte un allié irremplaçable dans sa lutte contre le dogmatisme et le rationalisme théorique abstrait qui dissolvent la liberté dans le réseau des causes conditionnantes-conditionnées⁵⁸. Aussi bien Jacobi que Fichte soustraient l'immédiateté de la conscience et de la liberté au savoir théorico-démonstratif, tous les deux reconnaissent la supériorité de la vie sur la pensée – mais pour Jacobi la critique du rationalisme nécessitariste est un préliminaire suffisant pour laisser place à la révélation immédiate de l'être⁵⁹ alors que pour Fichte cette critique risque de demeurer purement verbale aussi longtemps que la spéculation ne guérit pas les maux dont elle est elle-même l'origine. Si pour Jacobi la philosophie sert à montrer sa propre inanité lorsqu'elle veut démontrer ce qui est l'objet d'une expérience vécue, comme la liberté ou la personnalité, pour Fichte elle représente un détour indispensable dans la mesure où la ratiocination risque toujours de transgresser les limites de la conscience naturelle en laissant celle-ci osciller entre le doute et le désespoir. C'est ce qui explique l'ambivalence de Fichte à l'égard de Jacobi : pour s'attirer la faveur de Jacobi il insistera sur le caractère *instrumental* de la spéculation, sur son rôle de moyen pour parvenir à restaurer une confiance en la vie perdue par notre propre faute⁶⁰. En ce sens la spéculation n'est qu'une image de la vie au sens où elle n'est rien de réel : ce n'est pas le miroir (*speculum*) qui importe mais bien ce qui est reflété dans ce miroir. Sachant l'importance que Jacobi attache dans la première période de sa pensée au thème de la limitation de la raison par la vie, Fichte abonde dans ce sens en glosant sur le fait que

⁵⁸ Appendice VII des *Lettres sur la doctrine de Spinoza* dans *Le crépuscule des Lumières*, p. 381-393 ; Fichte, *Première Introduction à la W.L.*, p. 247 sq.

⁵⁹ *Id.*, p. 113-114.

⁶⁰ Dans les *Vorlesungen* de 1797 (*G.A.*, IV, Bd. 1, p. 175-178) Fichte distingue clairement entre l'entendement commun et le doute au sujet du rapport des représentations au réel. Pour le premier, l'objectivité des représentations ne pose pas problème, ou plutôt la différence entre la chose et la représentation n'existe pas – ce qui veut dire que tous les problèmes spécieux qui surgissent au niveau des relations entre une chose extérieure et sa représentation ne peuvent venir de ce rapport confiant au monde.

l'humanité a mangé du fruit défendu de la spéculation. Or le premier qui a soulevé la question de l'existence de Dieu a dépassé les limites de raison, il a mis l'humanité en conflit avec elle-même, combat qui ne peut cesser que par une réunion du pratique et du spéculatif car « *nous avons commencé à philosopher par orgueil et avons mis fin par là à notre innocence ; nous avons vu notre nudité et nous philosophons depuis par nécessité pour notre délivrance* »⁶¹.

Prise à la lettre cette déclaration ferait de la philosophie un mal nécessaire et dans ce cas on ne voit pas trop ce qui distinguerait la *spéculation* fichtéenne de l'*édification* jacobienne si par là on entend un ton, un style personnels utilisant les ressources de la raison pour l'apologie du vrai, du bien et du beau⁶². La réponse de 1799 mettra fin à cette idée d'un front commun, même si Fichte ne se décourage pas. L'allergie de Jacobi à toute spéculation vaudra aussi pour la *W.L.*, quand bien même celle-ci démontrerait spéculativement la limite interne du savoir philosophique. Ce qui modifie les termes du débat, c'est la *Querelle de l'athéisme* qui remet sur le devant de la scène la question métaphilosophique par excellence, celle du statut de l'idéalisme comme philosophie : le discours philosophique est-il le reflet d'une réalité extérieure, est-il *mimesis* au sens ordinaire ou reconstruction artificielle de la vie ? Cette question ne se pose pas dans sa pureté à Fichte : c'est au sein de la polémique qu'il est amené à réfléchir au statut discursif de la *W.L.* A la question de savoir si la philosophie déduit rigoureusement la structure du monde à partir des lois de la conscience, s'ajoute une autre question, métaphilosophique : la philosophie crée-t-elle un nouvel objet en pensant la croyance religieuse traditionnelle dans les limites de l'idéalisme transcendantal ? La spéculation est-elle un miroir fidèle de la vie ou bien se met-elle à déformer subrepticement ce qu'elle reflète ? Niant toute atteinte à l'orthodoxie reli-

⁶¹ *G.A.*, III, 4, 1793-1795, Lettre du 30 août 1795, p. 392-393.

⁶² Dans *l'Avant-Propos* de la 3^e édition de *Ueber die Lehre des Spinoza* (1819) Jacobi revendiquera cette manière si particulière de faire de la philosophie, contre le grief majeur d'avoir fait une philosophie qui n'exprime que sa propre vie et ses convictions (id., p. 337).

gieuse, mettant sur le compte de malentendus ce qui est une véritable déstabilisation des concepts traditionnels, Fichte insiste sur la vacuité de la philosophie comme condition de sa validité. En faisant de la philosophie la reconstruction intelligible de la vie, Fichte use spontanément du terme de *Bild* pour rendre compte de cette secondarité de la *W.L.* par rapport à la vie, ce qui n'enlève rien évidemment à son caractère apriorique. Le vide du système ne signifie plus seulement la garantie formelle de sa scientificité, c'est en même temps la preuve de son innocuité : la *W.L.* ne crée rien de nouveau par rapport à ce qui existe, qu'il s'agisse des objets réels ou de la foi religieuse, elle se contente de dire la même chose que la conscience commune mais sous une forme épurée. C'est cette différence de forme qui est prise à tort pour une différence de contenu. Comme l'indique Fichte dans une lettre à Reinhold, il est faux de croire que l'idéalisme scientifique produise quoi que ce soit dans la réalité, il n'a pas pour vocation d'agir sur les hommes : « *seul ce qui vient de la vie peut former la vie ; mais l'idéalisme est le véritable contraire de la vie. Son but authentique est le savoir pour le savoir (Wissen, um des Wissens willen) : son utilité pratique est seulement médiate ; pédagogique, dans le sens le plus large du mot* »⁶³.

L'accusation qu'on porte sur son prétendu athéisme n'a pas de sens : demander si la philosophie est athée a autant de sens que de demander si un triangle est rouge ou vert, sucré ou amer. C'est dans cette lettre que Fichte va développer alors la même argumentation qui lui sert à se disculper de l'accusation d'athéisme spéculatif tout en préservant le droit de la pensée. Si la vie commune et la science au sens matériel du terme s'en tiennent à la pensée naturelle (la pensée ignorante de ses lois), la philosophie transcendante est la pensée artificielle ou pensée de la pensée⁶⁴. La *W.L.* avec Kant tranche le débat irrésolu par les philosophies antérieures oscillant entre pensée naturelle et pensée artificielle : c'est parce que la pensée philosophique est un mode de penser artificiel qu'elle se rapporte au seul réel donné par la perception intérieure ou extérieure. L'idéalisme scientifique de la

⁶³ *G.A.*, III, 3 ; Lettre du 22 avril 1799, p. 327.

⁶⁴ *G.A.*, III, 3, p. 330-331.

W.L. ne peut par nature accroître la pensée réelle existante, il ne peut que la saisir et la présenter de manière plus complète. En ce sens la pensée philosophique n'est qu'un instrument pour réaliser ce but, et une fois l'œuvre accomplie, elle peut être jetée comme inutile. En fonction de ce que dit Fichte ici dans le contexte polémique où il doit défendre sa pensée, on peut légitimement se demander s'il ne force pas le trait pour attester de sa bonne foi dans des circonstances pressantes. Fichte radicalise ainsi la manière de penser le rapport entre la vie et la pensée en faisant de la pensée philosophique un simple instrument face à la vie ou la pensée réelle existante, ce qui fait de la réalité un *Nicht-philosophieren* et pourrait le rapprocher de l'*Unphilosophie* de Jacobi. Penser, ce n'est pas vivre – ou, à partir de la réalité : la réalité c'est un non-philosophe⁶⁵. En droit « *on peut vivre et peut-être vivre totalement selon la raison, sans spéculer ; en effet on peut vivre, sans connaître la vie ; mais on ne peut connaître la vie sans spéculer* »⁶⁶.

Rien ne semble plus clair en apparence que ce rapport anti-thétique : la spéculation comme abstraction de la vie n'est pas possible si la vie n'est pas, ce qui fait de la vie « un non-philosophe » et du philosophe « un non-vivre », « cette antithèse parfaite » que Fichte se plaît à souligner, prétextant de l'impossibilité de trouver le = x qui est au fondement de l'union de la spéculation et de la vie, de même qu'il est impossible de trouver le = x au fondement de l'unité sujet-objet⁶⁷. Cette position de principe permet à Fichte de légitimer le discours philosophique comme image de la vie⁶⁸, mais la controverse avec Jacobi

⁶⁵ Id., p. 332. La réalité naît en effet par un non-philosophe soit parce qu'on est incapable de s'élever à l'abstraction philosophique, soit parce qu'on tombe de la hauteur de celle-ci dans le « mécanisme de la vie ». Inversement, dès que l'on s'élève de la vie immédiate à la spéculation, on perd cette réalité car la spéculation nous libère de ce mécanisme, nous faisant passer de la pensée réelle à la pensée de la pensée.

⁶⁶ Id., p. 332-333.

⁶⁷ Id., p. 333.

⁶⁸ Dans le *Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle. Essai pour forcer les lecteurs à comprendre* (1800), Vrin, p. 53, Fichte souligne que le philosophe n'a qu'une « image » de la conscience réelle, que le système de la *W.L.* est « l'image » de la conscience réelle étant donné que dans la

lui a fait accentuer le contraste entre le Savoir théorique qui n'est que Savoir et l'agir moral, comme on le voit dans l'écrit de 1800.

Fichte montre ainsi comment le Savoir laissé à lui-même ne fait que redoubler le déterminisme naturel⁶⁹, par lequel le sujet s'appréhende comme une force déterminée à produire des effets déterminés, si le Savoir ne se pose pas en tant que Savoir face à un être englobant dont il n'est que le reflet (cet être étant l'Absolu et non pas un être sensible). Pour mieux montrer la nature imageante de la philosophie, Fichte revient dans cet écrit de vulgarisation à la disjonction entre la raison théorique et la raison pratique afin de montrer que le savoir ne peut avoir un quelconque coefficient de réalité que s'il se rattache à la raison pratique. On retrouve aisément dans le Livre II, consacré au *Savoir*, des formules à connotation jacobienne où l'Esprit, dans sa son dialogue avec le Moi, fait comme si le Savoir était isolé dans son face-à-face avec le monde des phénomènes réductible aux lois de la conscience de soi⁷⁰. La grande habileté de Fichte est d'intégrer à ses analyses les objections les plus fortes que Jacobi et les tenants du réalisme pouvaient porter contre l'autonomisation du Moi ou du Savoir, afin de les surmonter dans la restauration de

construction philosophique les éléments de la conscience sont produits librement par l'imagination, ce ne sont pas des parties réelles de la conscience, pas plus que les lignes du géomètre ne sont des lignes réellement existantes, etc. On terminera par cette citation : « la *W.L.* se donne pour une image de la vie, non pour la vie elle-même. Celui qui la prend pour cette dernière, la comprend absolument de travers.

Aucune des pensées qu'elle exprime, des propositions qu'elle énonce, des affirmations qu'elle avance, n'appartient à la vie réelle, ni ne lui convient. Proprement, ce ne sont que des pensées de pensée, qu'on a ou doit avoir, des propositions sur des propositions, qu'on doit faire siennes, des énoncés sur des énoncés, qu'on doit soi-même énoncer » (p. 89).

⁶⁹ *La destination de l'homme*, Livre I.

⁷⁰ Id., L. II. L'Esprit au Moi : « tu comprends donc que tout savoir est exclusivement un savoir de soi-même, que ta conscience ne va pas au-delà de toi-même et que ce que tu tiens pour une conscience de l'objet n'est rien d'autre que la conscience de ton acte de poser un objet, que, d'après une loi interne de ton penser, tu accomplis nécessairement avec la sensation, et en même temps qu'elle » (p. 117, voir aussi p. 140) jusqu'à ce que le Moi déclare : « il n'y a, pour tout dire, rien, absolument rien que des déterminations d'une conscience comme simple conscience. Mais la représentation n'est pour moi qu'une image, que l'ombre d'une réalité ; elle ne peut en elle-même me suffire, et n'a pas en elle-même la moindre valeur » (p. 142).

l'unité de la raison théorético-pratique. Le livre II dénonce *l'hypostase du Savoir* ou le cercle du Savoir qui s'ignore comme Savoir, c'est-à-dire comme Savoir de la vie : la vie qui se sait et qui reste au-delà de ce Savoir qui la reflète. Le Savoir hypostasié qui se prend pour le centre de l'être donne lieu à un idéalisme intempêtif : tout n'est qu'image et même le sujet représentant finit par devenir image de sa propre faculté pensante. La phénoménologie devient alors une succession d'images sans support ontologique et qui n'existent que parce qu'elles sont le produit de l'activité imaginative du Moi. Mais de ce qui est fait (*factum*) à ce qui est forgé (*fictum*), de l'artifice et à la fiction, il n'y a qu'un pas : tout est forgé, tout est produit, y compris l'être de celui qui produit. Le *pathos* qui découle la réduction de l'être à l'image montre bien l'unité foncière de la raison théorético-pratique en présentant l'impasse d'une raison théorique laissée et livrée à elle-même. Pour exister il faut que le Moi soit en interaction (virtuelle ou actuelle) avec les autres êtres raisonnables. Ce dialogue entre l'Esprit et le Moi était abstrait : il s'agit seulement du Savoir en tant que Savoir, car la conscience de soi en général n'existe pas, c'est toujours une conscience déterminée qui existe, objectivée sous la forme d'un corps organisé, articulé, déterminé, etc. Le passage à l'effectivité suppose évidemment la découverte du sujet comme volonté et donc comme raison pratique. L'idéalisme hyperbolique du Livre II repose sur un développement exacerbé de l'intelligence, sur une séparation abusive de l'intelligence par rapport à l'agir : la solution consiste à penser un sujet à la fois se représentant le monde et agissant dans celui-ci. On remarquera ici la fonction cathartique de l'idéalisme qui passe par la reconnaissance du Savoir comme image et du peu de réalité de l'image en tant qu'image. On ne s'étonnera donc pas de retrouver dans ce Livre II des propositions qu'on croirait tirées de la Lettre de 1799 :

« Les images sont : elles sont la seule chose qui existe, et elles ont connaissance d'elles-mêmes à la manière des images – des images qui passent, flottantes, sans qu'il y ait quelque chose devant quoi elles passent ; qui se rapportent les unes aux autres par des images d'images, des images sans qu'il y ait en elles rien de figuré, des images sans signification et sans but. Moi-même,

je suis une de ces images ; non, même cela je ne le suis pas, mais seulement une image confuse des images. Toute réalité se transforme en un rêve merveilleux, sans une vie qui serait rêvée et sans un esprit qui rêverait ; en un rêve qui se rapporte à un rêve de lui-même. *L'intuitionner* est le rêve ; le *penser* – la source de tout être et de toute réalité que j'imagine en moi, de *mon* être, de ma force, de mes fins – est le rêve de ce rêve »⁷¹.

Dans le Livre III, Fichte a tôt fait de lever ce doute dévastateur en faisant de l'auto-activité pratique du sujet moral le point d'intersection du supra-sensible et du sensible et de la loi morale le garant de la réalité de ce monde et de la liberté du sujet. Cependant cette innovation, dans la présentation au grand public de la *W.L.*, ne pouvait pas être sans lendemain : lorsque la *W.L.* se pense comme image et lorsque l'image est réfléchie comme image, le Moi laisse la place au Savoir imageant⁷², le Savoir devient ce à partir de quoi il faut penser le Moi, à moins que le Savoir ne devienne lui-même image d'un autre que lui, ce qui amène un nouveau statut du Savoir comme image.

Ce nouveau statut implique que la dualité du transcendantal et de l'empirique soit redoublée par la dualité entre le génétique et le factice⁷³. Le savoir empirique porte sur les choses (savoir factice) alors que le savoir de la *W.L.* porte sur le savoir de ce savoir, elle rend visible ce qui est caché aux yeux de ce savoir factice⁷⁴. La *W.L.* est vision génétique : le savoir empirique croit

⁷¹ *Id.*, p. 147-148.

⁷² Le terme d'imageant se veut une traduction de ce que Fichte nomme *bildend* : si on traduit *bildend* par formant, on perd la référence à l'image. Si on traduit par *imaginant*, cela ne veut rien dire et induit en erreur en renvoyant à la faculté subjective de l'imagination. Par *savoir imageant*, il faut entendre un savoir producteur d'images, un savoir dont tout l'être consiste en images.

⁷³ *Fichtes Werke* (dorénavant *F.W.*), Bd X, *W.L.* 1804, *Vorlesung V*, p. 128. Le mode opératoire de la *W.L.* consiste à passer de l'accomplissement factice à une évidence génétique, soit une vision génétique de ce factice ; mais ce qui est génétique peut se révéler factice à un autre point de vue, et ce jusqu'à la genèse absolue de la *W.L.* – Dans la *W.L.* 1807 Fichte indique que la *W.L.* suppose que l'on sache distinguer le factice où la figure est achevée et le génétique où on la voit devenir sous ses yeux, et pour cela il faut un « art de voir », *G.A.*, Bd II, 10, p. 113.

⁷⁴ *S.W.*, Bd X, *W.L.* 1812, p. 324.

avoir affaire aux choses, mais ces choses *ne* sont que *des* images. La différence image/chose ne s'éclaire plus dans l'analyse de la *Vortesslungsvermögen* (faculté de représentation) comme le croyait Reinhold⁷⁵ ou de la *Thathandlung* (acte-activité) comme le pensait Fichte au début⁷⁶ : la dualité représentation (image)/chose ne trouve plus sa clef d'intelligibilité dans la représentation exhaustive du *système des représentations du Moi*. Dans la philosophie du Moi, la fondation transcendantale de la nécessité de nos représentations prédominait : aussi bien dans la *W.L.* publiée que dans le *Précis* ou encore dans la vulgarisation de la *W.L.*, il s'agissait de détruire la racine du dogmatisme et du réalisme transcendant en inversant la relation entre la représentation et la chose représentée, conformément au tournant copernicien. On sait que cette inversion s'accompagne d'une radicalisation, puisque Fichte estime compléter les lacunes de la *Critique* en déduisant transcendantalement l'espace et le temps dans le *Précis*⁷⁷. Le dogmatisme disparaît lorsque l'analyse du Moi montre comment les conditions de possibilité de l'expérience perceptive sont les conditions uniques de la phénoménalité en général, étant entendu que la *W.L.* ne déduit aucun contenu réel, effectif, du monde sensible mais dégage les structures de la perceptibilité en général. Fidèle à l'esprit kantien, Fichte considère que l'idéalisme transcendantal est incompatible avec l'ontologie qui ne saurait être qu'une restauration cachée du dogmatisme. Pour autant, à partir de 1800-1801, *l'être* devient à nouveau un terme autorisé dans le vocabulaire fichtéen, et la dernière philosophie de Fichte se comprend comme une investigation minutieuse sur les rapports entre l'être et l'image, au point même que la *W.L.* est une véritable *Bildlehre* ou un schématisme devenu conscient de soi⁷⁸. Comment interpréter ce changement ? Schelling y voyait

⁷⁵ *Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation* (1789), Vrin, 1989.

⁷⁶ *Recension de l'Enéside*, in *Rapport clair comme le jour*, Vrin, 1999. Si la philosophie doit se fonder sur un principe réel et pas seulement formel, « un tel principe ne doit pas nécessairement exprimer un *fait* ; il peut aussi exprimer une *action* » (p. 159).

⁷⁷ *Œuvres choisies de philosophie première, Précis*, p. 234-237.

⁷⁸ *G.A., Nachgelassene Schriften, 1806-1807, Bd X, W.L. 1807*, p. 132. Nous qui pensons, nous demeurons factivement dans le schématisme. En revanche la *W.L.* est consciente de ce schématisme alors que les autres systèmes n'en sont pas conscients :

une palinodie⁷⁹, le fils de Fichte une manière pour son père de dépasser le subjectivisme de la première version de la *W.L.*⁸⁰.

Cette réhabilitation de l'être est à la fois le produit d'une réflexion propre sur l'*Anstoss* que furent la réception de la *W.L.* et la rivalité avec Schelling prétendant remplacer la *W.L.* comme philosophie première par la *Naturphilosophie* au grand dam de Fichte. Comme on l'a vu avec Jacobi, la *W.L.* fut accusée d'être un idéalisme qui engendrait l'être par la pensée – contre cela il fallait montrer que le Moi empirique n'est pas ce sujet tout puissant qui aurait la force de recréer un monde à sa guise. Cette confusion pouvait être facilement évitée en distinguant le Moi singulier et la Moitié dont traite le philosophe. Les accusations de Schelling étaient plus graves sur le plan intra-systématique : la *W.L.* tenait-elle, oui ou non, ses promesses ? Pouvait-elle se présenter comme le système du savoir en son entier ? Schelling, pris à tort pour le simple porte-parole de Fichte, eût tôt fait de dépasser celui-ci en faisant de la *Naturphilosophie* un complément de la *W.L.*⁸¹, puis la réalisation de la philosophie comme science lorsque la *Naturphilosophie* devient philosophie de l'identité⁸² : si la *W.L.* est vide de tout contenu, si elle ne donne que la forme de l'expérience en général, elle n'est pas entièrement génétique car elle ne fonde pas le sol sur lequel elle s'élève. Aux yeux de

ils demeurent prisonniers d'un schème qu'ils prennent pour la chose, ce sont des philosophies d'ombres et de schèmes.

⁷⁹ *S.W.*, II, 4, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806) où Schelling fait une recension du *Caractère de l'époque actuelle, de L'initiation à la vie bienheureuse, des Leçons sur la destination du savant*. Aux yeux de Schelling, Fichte est un mauvais plagiaire de la *Naturphilosophie* en soutenant au sujet de l'être le contraire de ce qu'il avait soutenu dans sa première période (p. 26-7).

⁸⁰ Hermann Fichte, *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, oder kritische Geschichte derselben von Descartes und Locke bis auf Hegel*, 1841, p. 511-512.

⁸¹ *Système de l'idéalisme transcendantal*, Louvain, 1978, Introduction, p. 7 sq.

⁸² *Correspondance Fichte/Schelling* (1794-1802), P.U.F., 1991, Lettre de Schelling à Fichte du 19 novembre 1800, p. 99. Si la *W.L.* est effectivement achevée comme l'affirme Fichte, c'est la preuve de son incomplétude, car pour être la philosophie entière il manque la démonstration matérielle à l'idéalisme formel de Fichte. Pour éviter un tel cercle vicieux où le philosophe ne fait que retrouver son point départ – le subjectif – il faut justement faire abstraction du subjectif ou de l'activité subjective afin de développer pour soi le concept de sujet-objet.

Schelling, il est vain de prétendre fonder le système de la nature sur le Moi, si le Moi n'a pas pensé les conditions de son émergence – ce que Fichte veut bien admettre, à condition de demeurer dans les limites de la *W.L.*⁸³ Dans la *Naturphilosophie* puis dans la philosophie de l'identité, cette émergence du Moi à soi suppose respectivement un procès réel⁸⁴, un sujet-objet objectif ou une sortie de soi d'un Absolu transsubjectif pour que le Savoir transcendantal soit possible. Fichte n'acceptera jamais ce roman métaphysique qui attribue à l'Absolu des pérégrinations imaginaires ; en d'autres termes Fichte refuse cette confusion de l'historique et du métaphysique : l'Absolu est et son être est invariable⁸⁵. Cependant la critique de Schelling trouvera un écho dans la manière dont Fichte pensera le rapport entre la *W.L.* et l'être : pas plus que la *W.L.* ne peut partir d'un Moi subjectif se posant, elle ne peut oublier le rapport avec l'Absolu, c'est-à-dire avec l'*Erscheinung* de l'Absolu que Fichte définit comme image. La *W.L.* n'est pas un idéalisme coupé de toute réalité car elle réfléchit la manière même dont se constitue transcendentale l'accueil du Réel en précisant les différents niveaux de l'image de ce Réel. Si la *W.L.* demeure bien un savoir génétique, la dualité contenue originellement dans le Moi transcendantal, l'activité réelle et l'activité idéale, ne suffit plus pour rendre compte de l'engendrement du savoir du monde factice : la nécessité d'opérer la synthèse du monde des esprits a amené Fichte à opérer un approfondissement de la *W.L.* tout en restant fidèle à l'idéalisme transcendantal : l'Inconditionné comme idée de la raison a toute sa place dans la *W.L.* mais à titre d'Absolu forclus sur soi-même qui pourtant est source de toute réalité. Une fois délivrée du fantôme de la chose en soi, la synthèse du monde intelligible et du monde sensible suppose qu'on trouve un point médian conforme à l'unité de la raison théorético-pratique. La reconnaissance de l'existence de l'intelligible dans la raison pra-

⁸³ *Id.*, p. 105 sq. Fichte avoue que ce qui manque pour l'instant à la *W.L.* c'est la « synthèse suprême », celle du monde des esprits.

⁸⁴ *S.W.*, IV, 3, *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik* (1800), § 63, p. 76 sq. et bien sûr l'*Exposition de mon système de philosophie* (1801), Vrin.

⁸⁵ *Initiation à la vie bienheureuse*, Sulliver, 2000, 1^e Leçon.

tique sous la forme de la loi morale s'opposait, chez Kant, à la censure qui prévalait dans la raison théorique et interdisait toute affirmation théorique sur les noumènes : la suppression de la chose en soi et la riposte à la provocation schellingienne ont incité Fichte à recommencer l'exposition de la *W.L.* sur de nouvelles bases, dès 1800-1801, en partant du *Wissen* et non plus de l'auto-activité du Moi comme sujet du procès spéculatif – et du *Wissen* dans son rapport à un être absolu. C'est l'Absolu qui devient la source de tout être car il est l'être lui-même, la connaissance transcendante de l'Absolu ne dépassant pas cette tautologie ontologique : dans la *W.L.* l'être de Dieu est pour ainsi dire tautogorique, de nature complètement intransitive. L'interdit kantien de la connaissance objective de l'Absolu se retrouve ici dans l'impossibilité de connaître Dieu en et pour soi. Si l'activité réelle de la philosophie du Moi renvoie maintenant à un Réel (l'Être) supérieur au Moi, alors la *W.L.* doit non seulement prendre une autre forme mais aborder de nouvelles questions avec un lexique renouvelé par rapport à la version publiée.

Dans la dernière philosophie de Fichte, les termes de *Bild*, *Bilden*, *Urbild*, *Abbild*, *Nachbild*, *Vorbild*, structurent l'ensemble du discours et s'il est vrai qu'on peut caractériser la *W.L.* comme une philosophie de l'image, ce n'est pas au sens exclusif de l'image comme telle mais de l'image prise dans tout le réseau sémantique où elle se trouve, en relation avec tous ces termes qui l'éclairent et qu'elle contribue à éclairer. Notre interprétation est que la transformation de la *W.L.* en *Bildlehre* est dans la continuité de l'idéalisme critique, bien plus, que cette *Bildlehre* est incompatible avec l'ontologie, si on comprend par là un savoir de l'être oubliant qu'il est *savoir de...*⁸⁶. La *W.L.* comme *Bildlehre* situe le transcendantal (le Moi, l'entendement) dans un horizon métaphysique privé de toute ontologie : le statut et la fonction du *Bild*, la signification de la *Bildungskraft* ou du *Bilden* permettent de préciser ce qu'est une *définition métaphysique non-*

⁸⁶ Ainsi peut-on essayer de rendre compte graphiquement de cette relation intime entre le *Wissen* et le *Sehen* : Fichte n'accepte pas que le *Wissen* soit immédiatement identifié au savoir discursif, ce qui serait le cas si tout *Sehen* était *Ersehen*. Or c'est l'inverse qui est vrai : la médiation du savoir discursif (*Ersehen*) suppose l'effectuation du *Sehen*.

*ontologique de l'être*⁸⁷. La *W.L.* n'a jamais cessé d'être une métaphysique si on entend par là une recherche du *Grund* de l'expérience⁸⁸ : faire de la *W.L.* une anti-métaphysique n'a pas de sens et contredit expressément les propos et l'intention de Fichte⁸⁹. Comment Fichte qui se veut l'héritier de Kant pourrait-il d'ailleurs se démarquer de ce dernier qui avait bien fait toute leur place à une *métaphysique de la nature* et des *mœurs* ? Du début à la fin, la *W.L.* est et sera une considération métaphysique mais ce qui la distingue de la métaphysique dogmatique, c'est la corrélation permanente entre le Moi et l'être, entre la vie et le voir, entre le voir et (le voir de) l'être factice. De même que Hegel affirme que la raison repose sur l'identité spéculative de l'être et de la pensée, Fichte fait de l'unité synthétique de la vision et de l'être vu la formule de la spéculation. Comme cette étude se veut une présentation synthétique de l'image chez Fichte, on présentera les trois moments suivants :

1° le rapport entre l'Absolu et son *Erscheinung* comme image

2° la signification des trois schèmes de l'Absolu ou des trois images de l'Absolu

3° l'image et l'auto-crédation du Moi

L'Absolu et son *Erscheinung* comme image

A lire les efforts minutieux et parfois fastidieux de Fichte, devant ses auditeurs, pour distinguer l'Absolu et son *Erscheinung*, on voit très bien comment l'esprit du criticisme a survécu à sa transformation : l'idéalité transcendante et la réalité empirique, affirmées par Kant, pour lever tout soupçon d'idéalisme

⁸⁷ *F.W.*, Bd X, *W.L.* 1813, p. 3. La *W.L.* n'a pas l'être pour objet, ce n'est pas une ontologie (*Seinslehre*), elle parle de l'être dans le savoir, son objet est justement ce savoir, ce qui garantit sa fidélité à l'idéalisme transcendantal. – Dans la *Vor. 20 des Thatsachen des Bewusstseins* de 1813 (dorénavant *T.B.*), *F.W.*, Bd IX, p. 564 : Fichte indique que La *W.L.* n'est pas une ontologie mais une « doctrine de l'*Erscheinung* ».

⁸⁸ *Première introduction* (1797), p. 245, p. 246 etc.

⁸⁹ P. Druet, *Fichte et son temps*, Presses universitaires de Namur, p. 33 sq.

transcendant⁹⁰, se retrouvent ici au niveau métémpirique dans la manière dont Fichte pense les conditions ultimes du discours sur l'être. L'idéalisme transcendantal nous avait habitué à penser l'idéal comme condition *a priori* de la forme du réel et le réel comme condition *a posteriori* de la validité objective l'idéal – en termes techniques, les catégories ne trouvent leur application qu'au sein de l'expérience sensible, en relation à un divers donné dans l'espace et le temps comme formes de l'intuition pure *a priori* et synthétisé par l'unité originairement synthétique de l'aperception. Cette relation entre l'idéal et le réel au sein du savoir renvoie pour le dernier Fichte à une relation constitutive du savoir comme objet de la *W.L.* Fichte ambitionne de saisir la naissance génétique de cette relation en demandant à ses auditeurs d'être une vie qui (se) voit, comme par exemple dans la *W.L.* de 1807⁹¹, où la vie est définie comme vision-de-soi. Cette vie qui (se) voit et qu'on a tendance à identifier, abusivement selon Fichte, à la vision égoïque du Moi particulier, est en fait l'Absolu accompagné d'une image : à la vie vivante de l'Absolu s'ajoute, de manière factice, inexplicable, une vie qui le reproduit. Ce que la *W.L.* de 1807 présente comme une vie (absolue) se redoublant elle-même correspond au rapport entre l'être simple, clos, fermé sur soi de l'Absolu et son *Erscheinung* comme image de l'Absolu. Tout comme la *W.L.* antérieure parlait de l'intuition intellectuelle du Moi, de l'intuition de l'agilité du Moi, et non de l'être fixe, la *W.L.* part non pas d'un être (l'Absolu) dont se déduirait transitivement la forme et la matière du Savoir, mais d'une image (*Erscheinung*) qui doit s'intuitionner comme image de l'être qu'elle n'est pas. C'est cette différence qui explique qu'elle est justement fidèle à ce qu'elle reproduit⁹². Cette image n'est pas un doublet ontique, posant dans le domaine idéal ce qui est déjà posé dans le domaine du réel. Si Kant a raison et

⁹⁰ *O.P.*, I, *Critique de la raison pure*, Esthétique transcendantale, §7, p. 797 sq.

⁹¹ *W.L.* 1807, p. 115. Si Kant a ouvert la voie à la *W.L.*, il n'a fait que parler de l'*a priori*, il n'était pas lui-même l'*a priori*. Être l'*a priori* signifie cette auto-vision de la vue par soi, p. 116 sq. qui empêche la vie de devenir un produit figé car fixé par l'entendement.

⁹² *T.B.* (1813), p. 419 : le terme d'*Erscheinung* a un double sens : 1° un sens négatif, elle n'est pas l'être même, mais seulement son *Erscheinung* ; 2° un sens affirmatif et positif : *Erscheinung* est pourtant *Erscheinung* de l'être, et non pas *Erscheinung* de rien.

que l'être-là est bien position absolue⁹³ et si Jacobi a raison de rejeter toute déduction de l'être-là à partir de la raison, alors on peut dire que l'*Erscheinung* correspond à cette position⁹⁴ ou en d'autres termes que l'*Erscheinung* est le terme qui traduit dans le domaine de l'être la finitude de la raison. La position de la position, ce que Fichte nomme le « *Als* » ou la réflexibilité de l'*Erscheinung*, l'image en tant qu'image, confirme cette finitude en faisant de l'image un jalon essentiel pour penser la relativité du Savoir dans son absoluté. On pourrait croire que l'Absolu est la position et que, l'*Erscheinung* étant *Erscheinung* de l'Absolu, celui-ci passerait dans son produit et, dans ce cas, on aurait la conception hégélienne de l'Absolu comme *manifestivum sui*⁹⁵. Ce n'est justement pas le cas : dès que l'*Erscheinung* est factivement, elle est distinguée de l'Absolu auquel elle se rapporte par un lien encore une fois inexplicable, si ce n'est qu'elle n'est pas ce qui est et qu'elle est ce qui n'est pas, ce lien entre l'être et le non-être étant ici exprimé par le terme de *Bild*. L'image de l'être n'est pas l'être, entre l'être de l'Absolu et son image, il y a toute la différence ontologique qui sépare l'Un de l'un redoublé sans être un autre Un, ce qui serait contradictoire et amènerait à poser un double Absolu. Si l'Absolu apparaît c'est comme celui qui n'apparaît jamais : l'Absolu n'est pas immédiatement un Soi⁹⁶, ce pourquoi dans la *W.L.* la substance ne saurait être un su-

⁹³ *O.P.*, I, *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, p.327.

⁹⁴ *F.W.*, Bd IX, *Transcendentale Logik*, Vor. XI, Fichte définit l'*Erscheinung* de l'Absolu comme position mais comme l'*Erscheinung* n'est que l'*Erscheinung* de l'Absolu, il faut penser cette position comme limitation et négation. – *W.L.* 1812, p. 329, l'Absolu est défini comme une position qui exclut toute genèse.

⁹⁵ Dans la *W.L.* 1807, p. 166, Fichte pose une tendance en Dieu à se présenter hors de soi tel qu'il est en lui-même, une tendance à se répéter hors de l'unité de son être. C'était là une supposition audacieuse qui attribuait à l'Absolu une tendance comme au Moi ; Fichte n'aura plus recours à cette hypothèse dans les *W.L.* ultérieures. Fichte prenait quand même la précaution d'indiquer que cette tendance en Dieu ne pouvait jamais arriver à sa réalisation puisque cette tendance demeure éternellement tendance sans pouvoir faire éclore l'être de Dieu (p. 167-168).

⁹⁶ Au sens où étant un soi, l'*Erscheinung* serait apparition immédiate de Dieu, mais cette *Erscheinung* serait inutile : Dieu étant l'Être, l'*Erscheinung* intégrale de l'Être serait nulle car rien de nouveau ne serait produit par là, l'Être serait *per impossibile* répliqué. Si l'Absolu est un Soi, le même pose le même – si l'*Erscheinung* est image de l'Absolu,

jet si on entend par là, comme Hegel, le devenir-esprit de l'Absolu⁹⁷. L'Absolu est impénétrable, il est ce qui dans l'*Erscheinung* n'apparaît pas. A s'en tenir là Fichte ne ferait que reprendre la division entre l'archétype et l'ectype : l'Absolu serait le modèle dont l'*Erscheinung* serait la copie. L'image serait ainsi une réalité dérivée, un moindre-être, l'expression ontologique de l'imparfait. Il n'y aurait rien de nouveau sous le soleil métaphysique : remplaçant le verre coloré de l'imagination, l'*Erscheinung* serait un moindre-être par rapport à son archétype.

Or il n'en est rien : la nouveauté de la spéculation fichtéenne est de penser à la fois la *contingence absolue* de l'*Erscheinung* et sa *nécessité hypothétique*, aussi bien en amont qu'en aval⁹⁸. Si l'Absolu est, son *Erscheinung* factice est : c'est la contingence indépassable de l'*Erscheinung* – mais si l'*Erscheinung* est facticement posée, elle doit être, si l'Absolu doit apparaître. Fichte exprime cette relation en indiquant que l'Absolu ne pourrait pas être ce qu'il est sans opposé : cet opposé n'est pas *son* opposé car l'Être sans relation de l'Absolu ne rentre pas dans une dialectique qui en ferait le sujet d'un procès idéal⁹⁹, ou d'une histoire qui le ferait passer d'une involution à une évolution immanente¹⁰⁰. L'image de l'Absolu est l'apparition de ce qui n'apparaît pas : elle n'est pas le reflet d'un être qui se dérobe,

alors l'Autre est posé dans son altérité par le même (l'image) qui se pose comme même (Als) dans sa différence avec ce dont elle est l'image.

⁹⁷ *Phénoménologie de l'Esprit*, Gallimard, 1993, *Préface*, p. 80 et p. 87.

⁹⁸ *W.L.* 1812, p. 343-344 : si facticement l'*Erscheinung* est un contingent, en tant qu'*Erscheinung* de Dieu, elle est posée par son être absolu : Dieu ne peut pas ne pas apparaître. Le fait est un fait nécessairement absolu. Mais, pour établir cela, on part de l'*Erscheinung* factice car on ne dispose pas d'un concept réel de l'Absolu qui permettrait de conclure à son *Erscheinung* sans passer par le factice. La seule manière de le faire se trouve, dans la *W.L.*, dans le concept donnant une détermination qualitative, la forme du Moi.

⁹⁹ Hegel, *Science de Logique, Doctrine de l'essence*, Aubier, 3^e section, L'Effectivité, chap. 1, p. 229 sq.

¹⁰⁰ Schelling, *Les Ages du Monde*, P.U.F. C'est dans cet ouvrage que Schelling explique que la science de l'Absolu devrait être « l'histoire des développements de l'Être originel », (p. 21), quand bien même elle porterait sur le devenir de l'Absolu antérieur au temps. Pour Fichte ce serait ici produire une confusion entre l'être et l'image au niveau suprasensible alors que le savoir factice partage la même confusion, mais au niveau du monde sensible.

elle est l'Absolu moins son absoluté – l'*Erscheinung* est cette absoluté pure qui n'est pas un renvoi à un Autre qu'elle car elle est présence-absence de l'Absolu. Si on a identifié ici l'*Erscheinung* à la position kantienne, c'est non pas en raison de sa facticité (la position serait sans raison, inexplicable) mais en raison de sa consistance comme image absolue de l'Absolu. C'est parce que l'*Erscheinung* est un accident absolu qu'elle permet de dégager l'Absolu dans sa pureté apophasique. C'est dans et par son reflet que l'original est pensé comme origine : ou plutôt c'est dans l'*Erscheinung* que l'on peut penser l'origine comme ce qui ne cesse d'être origine, étant par là même une préfiguration de ce que Fichte appelle le Principe (*Principheit*). D'ailleurs Fichte appelle justement l'*Erscheinung* l'*Urbild* de l'Absolu¹⁰¹ pour signifier cette consistance propre de l'image par laquelle on voit s'éloigner l'origine dans une clôture impénétrable à la vision¹⁰². Il ne faut pas traduire *Urbild* par archétype car ce faisant on renverse le rapport entre l'Absolu et l'*Erscheinung* en faisant du premier l'être et de la seconde le semblant d'être : l'*Erscheinung* est l'image originaire de l'Absolu, car seule l'image absolue permet de poser l'Absolu dans son absoluté. Si l'Absolu était entièrement transitif, rien n'apparaîtrait ; s'il était intransitif, tout serait caché et l'Absolu ne serait pas ce qu'il est faute de terme différent ou contraire pour réaffirmer son absoluté. Par son analyse de l'*Erscheinung* comme image, Fichte fait ressortir les virtualités cachées de la langue : que l'origine soit pensée comme image originaire (*Ur-bild*) signifie bien la finitude selon les principes même de l'idéalisme. Image originaire : nous qui lisons la *W.L.* et effectuons les opérations de vision sommes toujours dans une réflexion sur une position antérieure (même si c'est ultérieurement que la réflexion est posée à partir de la relation-à-soi de l'*Erscheinung*). Même si Fichte fait un autre sort que Kant à l'intuition intellectuelle, l'interdit kantien demeure :

¹⁰¹ *W.L.* 1812, p. 334.

¹⁰² C'est ce que Fichte appelle lui-même le réalisme de la *W.L.* comme il l'explique à ses auditeurs en 1807. Tous les autres systèmes philosophiques posent tous l'être hypothétiquement et cherchent une raison suffisante hors de lui, pour rendre cette supposition catégorique. Ils veulent produire l'être par la pensée, au moyen d'un syllogisme alors que *W.L.* au contraire part de Dieu comme ce qui *von sich* et *durch sich*, hors duquel il n'y a aucun être (*W.L.* 1807, p. 165-166).

nous ne créons pas l'être en le pensant, nous sommes toujours déjà dans l'image, dans une secondarité, seconde par rapport à l'Absolu, mais première pour nous. Image *originnaire* : ce qui est premier factivement, c'est l'image, le relatif, et c'est le relatif qui, comme tel, est un renvoi au sans-relation, à l'Absolu. La finitude se retrouve aussi ici dans l'impossibilité pour la *W.L.* d'opérer une déduction directement à partir de l'Absolu : entre lui et nous, il n'y a pas de rapport. C'est pourquoi l'origine n'est connaissable qu'à partir de l'image de l'origine : l'image originnaire n'étant pas un miroir permettant la connaissance de l'Absolu, mais la connaissance que les êtres doués de raison finie ont de l'Absolu quand ils essaient de penser l'Un. Ceci est d'autant plus vrai que cette image originnaire n'est pas l'*Erscheinung* absolue comme telle, par un renversement transcendantal qui fait passer de l'être de l'*Erscheinung* à la vision de l'être. L'*Erscheinung* s'apparaît en tant que (*Als*) *Erscheinung* : « ce *Als* est l'image originnaire (*Urbild*), ce qui est véritablement premier », *schema secundum* par rapport à Dieu mais *schema primum* par rapport à l'*Erscheinung*¹⁰³. Pour comprendre cette proposition, il nous faut rendre compte de ce que Fichte entend par schème.

Les trois schèmes de l'Absolu

Dans des conférences visant à la vulgarisation de la *W.L.*, Fichte a coutume de faire ce qu'il s'interdit expressément dans les exposés de la *W.L.* selon la différence thématifiée comme telle entre les exposés scientifiques et didactiques¹⁰⁴ : il présente sous forme d'une narration ce que les exposés de la *W.L.* montrent comme un déploiement d'implications cachées dans l'être simple de l'*Erscheinung*. Exposé sans la méthode génétique, le résultat de la *W.L.* est alors le suivant : le monde sensible n'est qu'une

¹⁰³ Schopenhauer, *Der Handschriftliche Nachlass*, Bd II, Kramer, 1967, *W.L.* 1811-1812, p. 120 (dorénavant *Scho. Nach.*)

¹⁰⁴ *Initiation pour arriver à la vie bienheureuse*, 2^e Leçon : les exposés scientifiques montrent le vrai comme élimination de l'erreur, les exposés de vulgarisation font appel au sens naturel du vrai présent en chacun et que présuppose la philosophie scientifique.

image qui doit servir à la vision de l'unique image vraie, l'image de Dieu¹⁰⁵. En d'autres termes l'unité du monde supra-sensible et du monde sensible se fait sous l'unité d'un *Soll*, ou plutôt il n'y a qu'un seul monde où l'image du supra-sensible se réalise éternellement dans le sensible par l'effort conjugué de la communauté des êtres raisonnables. Cette image de Dieu est réalisée de façon asymptotique par l'agir des êtres raisonnables qui sont eux-même des images déterminées : littéralement on a une image en voie de réalisation constante par des images (les êtres raisonnables finis) sur d'autres images (les objets sensibles, le monde des sens). On ne doit évidemment pas s'en tenir à une telle formulation qui, non explicitée, frise le non-sens, aussi longtemps que le terme d'image n'a pas été clarifié dans sa relation au Moi et au monde sensible. Il s'agit de faire ici pour le Moi et le Monde, ce qu'on a fait précédemment pour l'*Urbild*. Le monde et le Moi sont aussi des images aux yeux de la *W.L.* : la co-implication de ces images l'une pour l'autre à partir de l'*Erscheinung* renvoie à ce que Fichte entend par *schématiser* et qu'il présente dans la *W.L.* de 1812 comme les trois schèmes de l'Absolu. Pour dire que le savoir est vide de toute réalité, Fichte affirme souvent qu'il ne contient que des *schèmes* : aussi le schème fichtéen tendrait à s'identifier dans ce cas aux images¹⁰⁶, s'il ne renvoyait plus profondément à un processus de formation (*Bilden*) des images propre au savoir en général. Avec la doctrine fichtéenne du schématisme, on voit comment la seconde philosophie de Fichte généralise la fonction médiatrice de l'image sans recourir à l'imagination du Moi factice. Le schématisme oblige à penser une formation d'images (*Bilden*) comme condition de l'imagination proprement dite du Moi fini. Plus Fichte s'intéresse au *Bilden*, moins l'imagination a de la valeur : c'est la *Bildungskraft* du Moi en général, avant sa singularisation dans la sphère de la facticité qui devient significative, pas l'*Einbildungskraft* qui

¹⁰⁵ *F.W.*, Bd XI, *Cinq conférences sur la destination du savant* (1811), 1^e conférence, p. 152.

¹⁰⁶ *W.L.* 1807, p. 129, identité de l'image et du schème. *F.W.*, Bd II, *W.L.* 1810, p. 696. Le Savoir comme *Ausserung* de Dieu est défini comme image (*Bild*) ou schème (*Schema*).

renvoie au Moi individuel¹⁰⁷. Qu'est-ce que la théorie fichtéenne a de spécifique par rapport à la théorie kantienne ?

Le chapitre de la *Critique* consacré au schématisme est très court et pourtant sans lui le lien entre *l'Esthétique transcendantale* et *l'Analytique transcendantale* ne serait pas possible : la fonction du schème transcendantal est de permettre l'application des catégories aux phénomènes¹⁰⁸ en surmontant l'hétérogénéité de l'intellectuel et du sensible. Comme tel le schème a un rapport avec l'imagination : toute image est déterminée alors que le schème est une méthode pour représenter une image conformément à un concept. L'exemple de Kant est éclairant : si je place 5 points l'un à côté de l'autre, j'ai une image du nombre 5 alors que si je pense à un nombre en général, je me représente non pas l'image d'un nombre en général, mais un procédé de l'imagination pour procurer au concept de nombre son image¹⁰⁹. La relation entre le concept et l'intuition ne serait pas possible sans ce « monogramme de l'imagination pure *a priori* » qu'est le schème, supérieur en cela à l'image comme « simple produit de la faculté empirique de l'imagination productive »¹¹⁰. Dans la *Critique* le schème a aussi une autre détermination, outre celle de la médiation : il renvoie à la temporalisation comme limitation de l'applicabilité des catégories étant donné que les schèmes des catégories sont tous des déterminations du temps *a priori* d'après des règles¹¹¹. Kant souligne enfin la fonction d'unification du

¹⁰⁷ Fichte présente les rapports entre l'imagination et l'attention dans les *T.B.* ce qui est significatif car les *T.B.* ne sont pas l'exposé de la *W.L.* mais une introduction à celle-ci.

¹⁰⁸ *O.P. Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, L. II, chap. 1, p. 885 : « Il est clair qu'il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène, d'un côté, à la catégorie, de l'autre, aux phénomènes, et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation médiatrice doit être pure (sans rien d'empirique) et cependant d'un côté, *intellectuelle*, de l'autre, *sensible*. Tel est le *schème transcendantal* ».

¹⁰⁹ *Id.*, p. 886.

¹¹⁰ *Id.*, p. 887.

¹¹¹ *Id.*, p. 889-890. Par exemple le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps, le schème de la causalité est la succession dans le temps, le schème de la réalité est l'existence d'un temps déterminé, etc. Tous les schèmes en tant que « déterminations du temps *a priori* » d'après des règles concernent ainsi la série du temps (catégories de la quantité), le contenu du temps (qualité), l'ordre du temps (relation), l'ensemble du temps (modalité).

schématisme qui « *par le moyen de la synthèse transcendantale de l'imagination, ne tend à rien d'autre qu'à l'unité de tout le divers de l'intuition dans le sens intérieur, et ainsi indirectement à l'unité de l'aperception, comme fonction qui correspond au sens intérieur* »¹¹².

La médiation, la temporalisation, l'unification des schèmes convergent vers ce qu'on pourrait appeler la finitisation du savoir : si les schèmes temporels des catégories sont les conditions uniques de l'applicabilité de celles-ci à des objets possibles, c'est donc que notre savoir objectif ne saurait être que phénoménal. Malgré la différence entre la *Critique* et la *W.L.* au niveau du point de départ de la philosophie comme science, dont l'exemple le plus frappant est peut-être le rejet de l'*Esthétique transcendantale*, Fichte conserve ces fonctions du schème pour expliquer non pas la phénoménalité de notre connaissance factice mais l'être-là de l'Absolu comme savoir et comme savoir imageant. Si le point de départ de la *W.L.* est autre, c'est parce que Kant n'a pas été assez loin dans la recherche du fondement comme le fait remarquer Fichte dans la deuxième conférence de la *W.L.* de 1804. Kant est certes parvenu à penser la relation entre A (l'Absolu) et la scission en *S* (*Sein*) et *D* (*Denken*) et la disjonction subordonnée en *x*, *y*, *z* (les trois *Critiques*) mais il n'a pas pensé la relation entre l'Absolu et cette disjonction. Etant incapable de penser A dans son autonomie en soi et pour soi¹¹³, Kant a fait de A une propriété commune de *x*, *y*, *z*, en posant pour ainsi dire à chaque fois trois Absolus. Ainsi dans la *Critique de la raison pure*, Kant a absolutisé l'expérience sensible (*x*) en limitant notre connaissance du suprasensible, ce qui ne laissait que le « *est* » comme noumène à réaliser dans l'empirie – on reconnaît ici l'applicabilité de la pensée (du noumène) à l'expérience possible. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant découvre le monde moral (*y*) comme seul monde en-soi par opposition au monde sensible, au risque de réduire celui-ci au néant. Selon Fichte, Kant parvient à retrouver l'unité de ces deux mondes dans l'Introduction de la *Critique de la faculté de juger* en parlant de

¹¹² *Id.*, p. 890.

¹¹³ *F.W.*, Bd X, *WL*.1804, p. 102 ; *W.L.* 1812, p. 335-336.

leur racine insondable qui pose leur identité dans leur différence, bien que cette unité soit inconnaissable¹¹⁴. La *W.L.* entend explorer cette racine des deux mondes, ce que Fichte traduit métaphysiquement comme la présentation de la relation entre l'Un et le divers, comme la relation entre l'Absolu, le monde suprasensible et le monde sensible¹¹⁵. Or le langage ici nous trahit : de même que celui dit que « l'être est » dit plus que l'être car lui-même est en plus par rapport à l'être, de même le langage présente ici sous la forme de la juxtaposition ce qu'il faudrait penser non pas comme un jaillissement irrationnel mais comme une médiation réciproque à partir de cette racine inconnaissable – connue comme inconnaissable ajouterait la *W.L.* de 1804. La théorie du schématisme telle que la conçoit Fichte est censée compléter la tentative kantienne et éviter cette apparence de juxtaposition qui, comme le « *Auch* » chez Hegel, empêche la spéculation de faire son œuvre de différenciation et d'unification des déterminations dans une parfaite fluidité.

Le schématisme est une processualité coextensive à la *W.L.* : il n'est plus seulement la sensibilisation de l'intelligible, si on entend par là le jeu réciproque de la pensée et de l'intuition¹¹⁶, il est ce que Fichte appelle la visibilisation (*Sichtbarmachung*) de l'invisible¹¹⁷ qui suppose la visibilité de la visibilité (*Sichtbarkeit der Sichtbarkeit*). La *W.L.* de la maturité conserve toute sa place au schématisme, elle définit seulement une dimension qui échappait aux versions précédentes qui s'en tenaient au point de vue factice. C'est la nature même de l'*Erscheinung* qui permet de comprendre la signification de la schématisation et son rapport avec l'image. L'*Erscheinung* n'est pas seulement *Urbild*, elle est aussi, de par son être même d'image, poussée à former (*bilden*) une image d'elle-même : l'essence de l'*Erscheinung* comme

¹¹⁴ *Id.*, p. 103-104.

¹¹⁵ F.W., Bd X, *W.L.* 1804, *Vor.* I, p. 193, la tâche de la philosophie est de « ramener le divers [...] à l'unité absolue ». Dans la *Vor.* XXV de la *W.L.* 1807, Fichte explique que la tâche ultime de toute philosophie est de montrer comment l'unité et l'invariabilité absolue de Dieu et la variabilité dans le Savoir comme son *Erscheinung* subsistent l'une à côté de l'autre, comment la seconde découle la première.

¹¹⁶ Voir plus haut la *W.L.N.M.* 1798.

¹¹⁷ *W.L.* 1812, p. 399 – *Scho. Nach.*, p. 195.

image est de former une image dans laquelle l'*Erscheinung* s'apparaît à elle-même en tant qu' (*Als*) image. L'analyse de l'*Erscheinung* comme *Urbild* n'est qu'un moment de la pensée car la *W.L.* ne nous fait pas assister à un face-à-face stérile entre l'Absolu et son *Erscheinung*. L'*Erscheinung* pose sa pleine vacuité d'image, si on ose dire, dans une autre image : si l'*Erscheinung* est le *schema primum* de l'Absolu (*Urbild*)¹¹⁸, l'*Erscheinung* posée dans sa différence avec l'Absolu est un *Als*, une image en tant qu'image. Fichte identifie ce en tant que (*Als*) avec la réflexivité et l'image de la réflexivité est l'image du *Sicherscheinen* de l'*Erscheinung*¹¹⁹. Cette image du *Sich* n'est autre que le Moi pur¹²⁰, le Moi antérieur à toute individualisation ou le *schema secundum*¹²¹. En apparaissant, l'*Erscheinung* s'apparaît comme apparaissant : dans cette forme, elle est ce à qui apparaît quelque chose et ce qui apparaît, c'est-à-dire elle-même, ce qui correspond à la forme de la relation-à-soi (le sujet-objet)¹²². Fichte pense cette forme de l'auto-apparaître comme un *Principe* imageant, un Principe avec une vie imageante, schématisante. Que signifie que l'*Erscheinung* s'apparaît comme principe apparaissant dans l'être-principe ? Il faut comprendre l'être-principe

¹¹⁸ *W.L.* 1812, p. 338. L'*Erscheinung* est là *formaliter* par l'apparaître absolu de Dieu, et est qualitativement ce qu'elle est parce que Dieu est ainsi. Son être invariable apparaît à l'*Erscheinung* comme une image absolue qui correspond au schème I.

¹¹⁹ *F.W.*, Bd IX, *Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder transcendente Logik*, Vor. V, p. 145, c'est une proposition fondamentale de la *W.L.* que l'*Erscheinung* s'apparaisse. – *W.L.* 1812, p. 339 : l'objet de la *W.L.* est d'analyser ce qui découle du *Sicherscheinen*. – *Scho. Nach.*, p. 84 : le savoir est « *Sich-Erscheinung des eignen Seyns des Absoluten* ».

¹²⁰ En fait il faudrait distinguer les moments : dans le *Nachlass* de Schopenhauer, Fichte prévient qu'il ne faut pas identifier immédiatement le *schema secundum* avec la forme de la Moitié (*Form der Ichheit*) : il faut d'abord poser le *Sich* de l'*Erscheinung* avant d'en dériver la *Ichheit* selon une autre loi.

¹²¹ *W.L.* 1807, p.129, le Moi comme accident et produit du *Sehen* est « le schème fondamental ». *F.W.*, Bd, IX, *Einleitungsvorlesungen in die W.L.* 1813, p. 101, le *Sichsehen* est une « forme indestructible ».

¹²² *W.L.* 1812, p. 348-349. – Pour couper court à toute subjectivisation précoce de l'*Erscheinung*, on trouve dans le *Nachlass* de Schopenhauer l'expression suivante pour caractériser le *Sicherscheinen* : *Insichbeugung der Erscheinung*, pour ainsi dire la courbure de l'*Erscheinung* elle-même qu'il est impossible d'identifier à une conscience, même si plus tard Fichte parlera de la réflexivité.

comme ce qui permet à l'être qualitatif de l'*Erscheinung* d'apparaître dans une image. Le principe est inépuisable : quand on intuitionne le principe, on a une image de l'être-principe en général, un exemple de l'être-principe et non ce qui est contenu dans le principe. Pour être plus précis, Fichte indique qu'il faut penser cet être-principe comme « le voir d'un agir mobile et fluant » (*das Sehen eines fließenden und beweglichen Thuns*)¹²³ –ou encore l'image du Principe est l'écoulement de l'unité sur le divers (*Fliessen der Einheit über das Mannigfaltige*) car c'est par l'être-principe de l'absolument visible (le point) que le divers devient visible. C'est l'être-principe qui est le membre médiateur entre la diversité et le simple, entre le sujet et l'objet : on reconnaît ici l'unité synthétique de l'aperception, c'est-à-dire de l'accueil dans la forme de la sujet-objectivité ou dans la forme du voir¹²⁴. En relation à Dieu, l'*Erscheinung* est le *schema primum* ; la forme du principe dans lequel elle apparaît est le *schema secundum* et ce qu'est le principe n'est connu que par l'*Erscheinung* du principe dans le *schema tertium*¹²⁵. En effet l'*Erscheinung* n'est pas un tel Principe, c'est seulement son image ou schème II qui est *Sichbilden*, et l'intuition de ce dernier produit le *schema tertium*¹²⁶. Dans ce dernier schème l'*Erscheinung* est Principe, mais seulement en image, en tant qu'elle est le principe imageant de ce principe en image. Comme le Principe est seulement image et que ce dont le principe est image, l'*Erscheinung*, est déjà image, on a pas seulement avec le schème III une image d'image, mais l'image d'une image d'image¹²⁷. Cette image du principe correspond à l'image factice du Moi fini dans son rapport au monde sensible : il n'y pas de voir en général, toujours un voir déterminé, ce qui renvoie à la loi factice du savoir¹²⁸. Dans le savoir factice on voit l'image projetée par le sujet-objet, mais pas l'être factice : « tout voir factice est un faire absolument invi-

¹²³ *Scho. Nach.*, p. 135-136.

¹²⁴ *Id.*, p. 161. – L'unité synthétique est l'unité de l'unité de la sujet-objectivité et de l'unité du divers, p. 164

¹²⁵ *Id.*, p. 140.

¹²⁶ *W.L.* 1812, p. 359-360.

¹²⁷ *Id.*, p. 365 ; *Scho. Nach.*, p. 141.

¹²⁸ *W.L.* 1812, p. 396-397.

sible » ou encore tout voir objectif est un projeter à partir du subjectif, un faire (*Machen*), un être-principe (*Principseyn*)¹²⁹. L'inconscience de cette projection ou de ce *Machen* équivaut à l'ignorance de la nature schématisante du savoir. Cette projection est soit libre, soit nécessaire : le projeter ou le *Bilden* selon la nécessité exprime le système des déterminations de la conscience finie – le projeter selon la liberté correspondant pour sa part à l'agir de l'être raisonnable¹³⁰.

Le savoir imageant comme tel est un schématiser constant qui s'opère selon deux lois possibles car il n'y a pas d'image arbitraire si on entend par là une image qui serait le produit de la fantaisie individuelle : l'image de par sa nature schématique est tout ce qu'il y a de plus consistant, non pas parce qu'elle serait la copie d'un être au-dehors d'elle, mais parce que tout *Bilden* se fait selon une loi qui est la loi même de l'*Erscheinung*¹³¹. Se demander si l'image est réelle a autant de sens que de demander au géomètre si les figures qu'il se représente sont réelles, disait déjà Fichte en 1800¹³² : assurément elles ne sont pas réelles mais elles permettent de retrouver dans le monde factice l'actualisation des formes *a priori* – sauf que la *W.L.* ne voit pas dans cette schématisation un processus statique, répétitif mais un auto-engendrement par la relation-à-soi de l'*Erscheinung*, à partir de la vision génétique de l'unité de l'unité synthétique de l'aperception et du divers¹³³.

¹²⁹ *Scho. Nach.*, p. 168.

¹³⁰ On laissera de côté ici les médiations par lesquelles Fichte pose la liberté de l'*Erscheinung*.

¹³¹ *Scho. Nach.*, p. 182 : « la *W.L.* dit que le monde factice est un système d'images et de concepts (*ein System von Bildern und Begriffen*), un système de déterminations certaines du voir (*Sehns*). Ceci est l'idéalisme de la *W.L.* [...] La *W.L.* dit : le monde factice est, absolument comme il est et interchangeable par aucune liberté, dans le voir (*im Sehn*) et comme détermination du voir. Mais celui qui dit que le monde est un être en soi hors du voir et ne vient dans la conscience que par le voir – s'oppose à la *W.L.* ». –Seuls les ennemis de la *W.L.* croient que la conscience factice est libre de forger le contenu qualitatif de l'expérience et que le monde serait ainsi le produit de notre fantaisie, ce qui n'est évidemment pas le cas. « La *W.L.* n'est pas folle (*wahnsinnig*) » (Id., p. 183-184).

¹³² *Rapport clair comme le jour*, 3^e Leçon, p. 69-70

¹³³ *Scho. Nach.*, p. 162. Unité synthétique signifie deux choses : « unité synthétique de l'aperception par le principe, et l'unité qui se trouve au fondement de cette aperception est une unité de l'unité et le voir est l'unité des deux unités ».

Le savoir imageant est un savoir schématisant qui suppose toujours le rapport de la liberté et de la loi : sans liberté pas de loi, sans loi pas de liberté¹³⁴. La teneur de l'image sera différente si la liberté se livre à la loi qui l'amènera à projeter des images par nécessité ou par liberté. On reconnaît ici dans cette double projection possible le savoir factice qui n'est en rien le produit d'une imagination subjective et le savoir pratique qui crée par liberté. Avant d'aborder ce dernier point, achevons la comparaison avec le schématisme kantien. Comme chez Kant, le schématisme est *synthèse de l'hétérogène* : Fichte appelle d'ailleurs l'*Erscheinung* comme image l'intuition et l'image de l'image la pensée¹³⁵, plus loin lorsqu'il parle de l'image du *Sich* de l'*Erscheinung*, il fait référence à l'*Erscheinung* comme sujet-objet et à l'unité synthétique de l'aperception¹³⁶. Mais ces équivalences ne doivent pas tromper car le contexte est autre. La schématisation externe de l'Absolu – vu que ce n'est pas l'Absolu qui se schématise – est la manière transcendante de penser le rapport entre l'Un et le divers : les images ainsi produites partagent le caractère opératoire du schème chez Kant. Elles sont non pas des manières de se représenter quelque chose en général (dans ce cas on serait dans un savoir factice, un savoir de quelque chose) mais l'explicitation des conditions ultimes de la pensée de la pensée de l'être (un savoir du savoir) qui suppose un être virtuel de la pensée que le monde factice reflète à sa façon avant que l'être suprasensible ne se manifeste comme (loi du) *Soll*. La schématisation de l'Absolu est l'*Erscheinung* ; sans *Erscheinung*, il n'y aurait rien de déterminé, la *W.L.* serait impossible. La schématis-

¹³⁴ *Id.*, p. 151.

¹³⁵ *F.W.*, Bd IX, *Transcendentale Logik, Vor XI*, pp. 203-204 où Fichte traite de l'*Erscheinung* comme *Bild* : l'image de l'Absolu est 1° l'image de l'être interne du contenu ; 2° elle est l'image de la forme de l'Être, forme sans contenu. C'est une pure image sans aucun être interne qui n'est un être que dans et par l'image. Selon la première détermination, on a l'intuition ; selon la deuxième, on a la pensée. *W.L.* 1812, p. 352, *Einleitungsvorlesungen in die W.L.* 1813 : le voir du voir est la pensée alors que le voir est intuition.

¹³⁶ *W.L.* 1812, p. 390. L'image du Principe est flux, un divers, l'écoulement de l'unité sur le multiple. Un tel multiple n'est visible que parce que le Principe visible immédiat l'accompagne partout ; en d'autres termes c'est par le Principe que le multiple est reçu dans l'unité du voir. Cette réception dans la forme du voir correspond à l'unité synthétique *a priori* de la perception.

sation de l'*Erscheinung* donne le « *Als* » et la Moitié pure : sans cette forme l'*Erscheinung* resterait aveugle. La schématisation de la Moitié donne le fondement du monde sensible et de la particularisation du Moi : cette opération ne permet de penser rien de particulier, si ce n'est de justifier la nature imageante du savoir en découvrant la loi de la facticité¹³⁷. La schématisation permet bien de saisir le rapport entre l'Un et le divers, en particulier au niveau de l'*Erscheinung* comme Principe dans son rapport au divers qu'elle engendre, mais aussi le rapport entre le suprasensible et le sensible. La schématisation conserve aussi la fonction de temporalisation à ceci près que, si le temps peut se déduire de l'*Erscheinung* et des images qu'elle projette¹³⁸, elle ne s'applique pas au savoir imageant. Il n'y a aucune relation temporelle entre l'Absolu et son *Erscheinung*, entre le Moi et les individus raisonnables : la forme de la succession est bien propre au savoir factice mais n'est pas une condition de la scientificité qui doit faire saisir l'unité de l'Un et des disjonctions. Tout bien considéré on peut estimer que la schématisation représenterait l'*analogon* d'une sortie de soi de l'Absolu qui est impensable car impossible et impossible car impensable : la schématisation nous place au cœur de l'échange permanent entre l'Un et le divers dont on n'a un savoir que par les images produites dans une autarcie absolue. Mais parler d'une sortie de soi serait trompeur : ces trois schèmes ne sont pas une descente, une déperdition

¹³⁷ Idem, *Vor*, XIV, p. 232-233. La question est à présent la suivante : l'*Erscheinung* se voit comme ce qui voit (*das Sehende*), comme image, identité avec une certaine image. 1° l'*Erscheinung* doit donc se voir comme principe du former (*Bilden*), comme posant l'être par l'image, voyant son propre être ; elle doit se poser absolument ; 2° à cette image doit se rattacher immédiatement l'image d'une image, de sorte que la première soit la seconde et la seconde accident de la première = Moi. Dans la mesure où l'*Erscheinung* dit Je, elle a déjà une image d'elle-même et si elle ajoute « ai une image », à ce voir doit s'ajouter un autre voir comme détermination ultérieure du premier voir. 3° cette seconde image est telle qu'elle n'est pas produite par le Moi comme principe et pourtant le Moi doit en être le principe. Comment résoudre cette contradiction ? dans le savoir commun cela se traduit par « *Ich vorstelle* ». Le « *Ich* » est le *Sich-Sehen* de l'*Erscheinung* comme principe, mais « *vorstelle* » est le *Ich* qui se pose comme voyant dans un autre voir dont il n'est pas principe.

¹³⁸ A partir de l'ordre d'engendrement du divers.

d'être, comme pourrait le faire croire une perspective émanationniste¹³⁹.

Cette présentation montre en quel sens la *Bildlehre* est à penser dans sa continuité avec le schématisme transcendantal qui a toujours été omniprésent dans la *W.L.* de Fichte, ce qui assure la continuité de 1794 à 1813. Dans toutes les versions de la *W.L.* on trouve une présentation du schématisme : en 1798 il s'agit du schématisme du Moi, à partir de 1800 il s'agit du schématisme du Savoir, dans les *W.L.* ultérieures il s'agit de l'auto-schématisme de l'*Erscheinung*, mais la différence de termes ne change rien. Généralement cette présence du schématisme renvoie à une série d'opérations que l'on doit effectuer : il s'agit de se représenter un point et d'engendrer une ligne et de penser les conditions de l'effectuation de cette opération (l'espace), ce qui correspond bien à la méthode évoquée par Kant dans la *Critique*. Dans tous les cas de figure le résultat est identique : la raison théorique ou le Savoir ne peuvent produire *a priori* la moindre réalité car le savoir théorique est de nature schématique. Si en 1794-1795 Fichte avait indiqué que seul le *Trieb* est le véhicule de la réalité, les *W.L.* ultérieures remontent en amont de ce *Trieb* en montrant son rapport avec l'*Erscheinung* et l'Absolu¹⁴⁰. La vacuité du savoir n'est plus une défense contre l'accusation d'athéisme, c'est une purification d'autant plus nécessaire pour ouvrir le sens de l'homme au suprasensible¹⁴¹ : comme l'indique Fichte en 1812, la tâche de la philosophie transcendantale est précisément de montrer de manière complète la forme que prend le *Quale* absolu de l'*Erscheinung* dans la forme de l'image (*Bildform*). Dans cette forme, la philosophie rend l'*Erscheinung* génétique en montrant les produits de son auto-détermination sous la forme d'un système d'images. Mais comme elle ne peut dissoudre le *Quale* lui-même, la *W.L.* est « comme une image vide, une

¹³⁹ *W.L.* 1807, p. 123. Si on admet une sortie de l'Absolu sous forme d'émanations, c'est parce que la pensée part d'un être mort qui passe et se perd dans un autre être alors que c'est la relation de l'Un et du divers qu'il faut penser, relation que Fichte appelle en 1807 la Vie opposée à l'Être (mort).

¹⁴⁰ *W.L.* 1794-1795, § 5.

¹⁴¹ *Einleitungsvorlesungen in die W.L. (1813)* : la *W.L.* nous guérit de cette « cécité spirituelle » en nous délivrant de le l'attachement morbide à l'être factice (p. 11).

place vide », qui renvoie à la vie dans laquelle, libéré par la forme, le *Quale* peut entrer¹⁴². Le *Quale* lui même doit être vécu (*erlebt und gelebt*) et en ce sens la *W.L.* contribue à purifier le point de vue de la vie, en apprenant à distinguer l'apparence et la réalité. Cette pénétration du *Quale* dans l'image se fait avant tout par l'agir sous la loi du *Soll* et cette action met fin à la séparation entre un monde supra-sensible et un monde sensible : ce qui fait obstacle à cette unité, c'est aussi bien l'obnubilation pour le factice, le vu empêchant de poser le voir en tant que voir, ou bien la fixation d'une image privilégiée comme un quasi-être – en d'autres termes faire du Moi un sujet absolu alors qu'il n'est qu'une image d'images. L'esprit authentique de l'idéalisme consiste donc à rejeter aussi bien le factice que la racine du factice, c'est-à-dire le Moi, comme pur réflexe vide du suprasensible¹⁴³. Les nihilistes sont ceux qui nient le suprasensible et non ceux qui, comme Fichte, nous délivrent du factice : ce sont ceux qui croient qu'il n'y a rien au-delà de la nature (la *Naturphilosophie*), que la réflexion n'est rien et n'apporte rien.

Image et auto-crédation du Moi

Notre savoir est imageant, il n'est qu'image et le support du savoir est lui-même une image du *Sich* de l'*Erscheinung*. La désubstantialisation¹⁴⁴ opérée par la critique kantienne de la psychologie rationnelle parvient à son point culminant avec la définition du Moi comme image (*Bildwesen*)¹⁴⁵ et le rejet des

¹⁴² *Transcendentale Logik*, 173-174 ; voir aussi *W.L.* 1812, p. 318 où Fichte dit que la *W.L.* ne donne que la place vide du réel – *W.L.* 1812, p. 340.

¹⁴³ *F.W.*, Bd IX, p. 398.

¹⁴⁴ *Einleitungsvorlesungen in die W.L.* 1813, p. 75 : « La substantialisation (*Das Substantanzmachen*) (...) est une inertie, une *vis inertiae* du savoir ».

¹⁴⁵ Les références au statut relatif du Moi fini ne manquent pas dans la philosophie de Fichte ; on ne peut prétendre ici à l'exhaustivité. *F.W.*, Bd. IX, *Vor.* IV : le Moi comme *Bildwesen* qui s'explique à partir de l'activité formatrice (*Sich-Bildung*) du Principe ; dans la *Vor.* XIII, Fichte indique le rapport entre l'*Urbild* et le Moi comme *Bild*, p. 229 : le Moi pose l'*Urbild* non pas selon l'Être mais selon la connaissance alors que l'*Urbild* pose le Moi selon l'être de la possibilité.

concepts inspirés d'une ontologie dualiste. Le Moi individuel n'est plus cette âme logée dans un corps comme un matelot sur son navire ou une substance particulière dans une relation inexplicable avec une substance matérielle : le Moi pur est image de l'*Erscheinung* et le Moi empirique, individuel, est aussi image de ce Moi, ce qui fait de l'individu empirique l'image de l'image de l'*Erscheinung* comme *Urbild* de l'Absolu. Mais le Moi pur comme image du *Sich* de l'*Erscheinung* est ce que Fichte appelle le Principe (*Principheit*) : est principe ce qui est inépuisable dans le divers qu'il organise¹⁴⁶. Cet être-principe du Moi se révèle tout particulièrement lorsque l'apparaître de l'*Erscheinung* et médiatement de l'Absolu est pensé comme apparaître sous la loi du *Soll* car s'opère alors le renversement de l'image et de l'être¹⁴⁷. Si le Moi forme des images sous la loi de la nécessité du point de vue factice – l'image apparaissant comme *Nachconstruiren* d'un être qui est le produit d'un projeter – sous la Loi du *Soll* le Moi s'apparaît comme créateur potentiel d'images et de nouveauté. La loi du *Soll* inverse le processus irrésistible qui faisait de l'image factice le produit de l'être qu'elle projetait et d'où venait l'impression de l'extériorité et de l'indépendance du monde sensible. Sous le *Soll*, c'est l'être qui est créé par l'image : l'image cesse d'être *Nachbild* (imitation) pour devenir *Vorbild* (modèle)¹⁴⁸. L'image maintient ensemble le *Nach...* et le *Vor...* non pas au sens d'une temporalisation primordiale de l'agir – le temps n'est plus comme chez Kant une forme indéductible de l'intuition pure *a priori* – mais en ce qu'elle est le point de passage du suprasensible vers le sensible où intervient le *Bilden* impersonnel dans le Moi pur comme image de l'*Erscheinung*, puis dans le *Bilden* fini du Moi factice. C'est par ce *Bilden* que l'image de Dieu se réalise sur terre dans l'effort conjugué des êtres raisonnables¹⁴⁹. La *Bildlehre* est ainsi une philosophie de la

¹⁴⁶ *W.L.* 1812, p. 370.

¹⁴⁷ *Scho.Nach.*, p. 176-177.

¹⁴⁸ *W.L.* 1812, p. 409. – *Scho. Nach.*, p. 175.

¹⁴⁹ *Conférences sur la destination du savant* (1811). *W.L.* 1807, p. 149 : « le réel ne peut être que vécu, je dis vécu – non pas seulement éprouvé – c'est-à-dire qu'il ne peut qu'être le produit de l'action. L'agir, et certes l'agir pur, originaire et créateur, non pas en raison d'un quelconque être, mais absolument en vue de soi-même, et déterminant tout être d'après soi [l'agir] est le seul réel véritable. – Certes [il est] mélangé avec le sché-

création, concept qui ne s'applique jamais à Dieu chez Fichte, mais seulement à l'agir humain : le concept de création est inapplicable à Dieu car il transformerait la vie de Dieu en un passage de l'être (l'auto-extériorisation de Dieu) à l'être (l'être-au-repos de Dieu) sans compter l'absurdité de supposer le temps où Dieu décide de créer¹⁵⁰. Le Moi factice est une image du Principe mais, à ce titre, même si ce n'est qu'en image, il partage les mêmes caractéristiques que le Principe : le Moi est principe absolu de soi-même, le fondement de son propre être. Le Moi n'est pas absolument Principe car, dans ce cas, il ne serait pas factice, mais son caractère d'image se retrouve dans la dualité entre l'être où il se trouve et l'être qu'il crée à partir de ce premier être. Le Moi s'intuitionne comme se créant et pour cela il faut une image du Moi contenant l'état de l'être-donné et celui du créer, l'être étant le *terminus a quo*, le créer le *terminus ad quem*¹⁵¹. L'auto-création du Moi part du monde¹⁵², de son être-au-monde (sa facticité) pour créer un nouveau monde selon la loi du *Soll* : le monde de la liberté présuppose le monde de la nature qu'il dépasse¹⁵³. Cette (image de l') auto-création ne devient effective qu'en devenant limitée et en se poursuivant à l'infini dans une série progressive de visions, d'actes et de réalisations du monde de la liberté. C'est parce qu'il était soumis sans le savoir à la loi du savoir factice que le Moi a créé le monde sensible, mais il est toujours possible de passer à une production selon la loi par un acte d'arrachement au monde sensible¹⁵⁴. Au niveau du Moi l'image cesse de signifier la dépendance et la facticité, et l'imagination ne peut plus être définie comme la « reconstruction

matisme, mais pourtant il y a là un *noyau* : au contraire tout le reste n'est que simple schème, sans noyau réel ; [schème] dans lequel la vie est éteinte »

¹⁵⁰ *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* (1806), 6^e Leçon où Fichte conteste « l'erreur métaphysique » de la création – *Einleitungsvorlesungen in die W.L.* 1813, p. 23 – *W.L.* 1812, p. 345.

¹⁵¹ *Scho. Nach.*, p. 181.

¹⁵² *W.L.* 1812, p. 417. Il s'agit évidemment d'une image de l'auto-création et pas d'une auto-création effective qui prêterait le flanc aux critiques portées contre le subjectivisme de la *W.L.*

¹⁵³ *Id.*, p. 407-408.

¹⁵⁴ *Id.*, p. 443.

d'un être présupposé » : certes le Moi ne peut agir sans intuitionner ce monde factice car les œuvres de la liberté sont des déterminations ultérieures de ce qui a déjà été facticement¹⁵⁵, mais la liberté permet la pénétration de l'image de l'intelligible dans le sensible qui est *bildsam* (plastique) par rapport au monde supra-sensible¹⁵⁶. La *Bildsamkeit* du monde sensible se comprend évidemment en référence à la *Bildungskfrat* du Moi. La *Bildsamkeit* du monde, sa plasticité, fondée sur le *Bilden* de l'entendement est le corrélat de ce que la W.L. a démontré sur le plan spéculatif : il n'y a d'être que dans l'entendement comme *être-là* de l'Absolu¹⁵⁷, ce qui fait de la résistance des choses la condition relative de notre agir – et du supra-empirique le fondement véritable de l'empirique. La pensée de l'idéal est image d'un Principe, donc image d'un former (*bilden*) infini de la matière, d'un ordre infini de celle-ci, image d'un ordre auquel nul ne parvient. Nul ne peut exprimer la divinité mais seulement son image dans un certain rapport¹⁵⁸. Cette image doit pourtant être reçue dans la forme factice du Moi, c'est un accident du Moi ; comme elle ne peut être reçue dans son infinité, elle doit pour être subsumée sous lui se diviser en une série infinie de parties, d'images closes, closes par le concept du Moi qui les a. La pensée de l'idéal se divise ainsi en une série infinie d'images, dont chacune pose un nouvel ordre de la figure immédiatement donnée de la matière, chaque membre suivant étant conditionné par un ordre antérieur. C'est à partir de là que commence cette image de la création qu'est le développement et la figuration du monde selon les lois de la liberté¹⁵⁹. La multiplicité des Moi ne changera rien au processus : l'intuition du monde sensible est la même pour tous, en raison de l'être du Moi comme image et d'un *Bilden* identique. A chacun peuvent apparaître l'image de l'ordre du monde supra-effectif et la matière dans laquelle cette image doit être réalisée, selon des lois communes à tous les êtres raisonnables. Celui qui

¹⁵⁵ Id., p. 474. Plus loin, p. 484, Fichte dira simplement : le simple voir exclut l'agir (le voir perdu dans le vu = le monde factice) alors que l'agir est accompagné du voir.

¹⁵⁶ Id., p. 483.

¹⁵⁷ *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, 6^e conférence, Supplément, p. 127 sq.

¹⁵⁸ T.B.1813., Vor. 19, p. 556.

¹⁵⁹ Id., p. 557.

agit le premier produit le premier membre de la série qui se présente à l'intuition de tous et qui change la figure de l'idéal dans l'intuition une du monde. Toute figuration ultérieure de l'idéal se poursuit ainsi à l'infini à partir de la figure précédente, etc. De cette façon, les individus pris ensemble comme un *unum collectivum* constituent un Moi commun unique¹⁶⁰ et il revient à chacun de décider quelle part il prend à cette figuration ultérieure du monde. Chacun se distingue des autres par sa manière d'intuitionner en soi-même le but, le monde et la force en commun. Le but, le monde et la force commune demeurent unes, seules leurs images internes se multiplient selon les individus. C'est seulement le Moi un total qui est simplement principe du monde et non pas partie intégrante de celui-ci¹⁶¹. En tant que partie du monde chaque individu voit le monde de son point de vue qui lui donne un ordre particulier : l'idéal dépend alors du point de vue de chacun, de l'ordre qui se trouve en celui-ci. Les idéaux individuels ne sont cependant que des images de l'idéal un, et toutes les images individuelles de l'idéal doivent être élevées à l'unité et à la validité universelle, pour pouvoir agir à partir d'elles. Le premier but de tout agir individuel serait de prendre la forme de la collectivité et de l'unité, de former (*bilden*) le tout et se laisser former (*bilden*) par lui – on ne peut cependant que s'approcher de cette forme de la collectivité. Pour l'agir de l'individu, on doit établir un agir individuel, valable universellement, ce qui sera effectif dans l'Etat et par loi du droit. C'est à l'intérieur des limites de celui-ci que la formation d'un point de vue commun à tous peut être recherché. Ce doit être là le but de la vie terrestre et de quiconque a compris sa destination. Le point de vue individuel doit se transformer en point de vue de tous ; dans ce monde seule une approche de ce but est possible¹⁶². Ainsi la forme de la vie terrestre n'est pas la présentation complète de l'image de Dieu, mais elle est là pour rendre effective la communauté rationnelle morale, et une vie future ne peut consister qu'en la présentation de cette image de Dieu dans la communauté morale¹⁶³.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 558.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 559.

¹⁶² *Ibid.*, p. 560.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 561.

Si on a pu parler à juste titre au sujet de la *W.L.* d'une « critique de la représentation »¹⁶⁴, on assiste avec la dernière philosophie de Fichte à une accentuation de cette critique, pour ne pas dire son achèvement dans le cadre de l'idéalisme transcendantal. Fichte n'est pas le seul dans l'idéalisme classique à détruire les présupposés ontiques et épistémologiques qui font de la représentation la limite indépassable de la connaissance et de l'action. On trouverait chez ses contemporains une critique analogue, mais ce qui importe ici c'est la fin d'une séquence philosophique ouverte au tout début de l'activité philosophie de Fichte. La *W.L.* est née en dépassant l'impulsion donnée par Reinhold qui parlait de l'analyse d'une proposition exprimant un fait fondamental – *le fait de conscience*. En partant de l'auto-activité du sujet-objet, Fichte croyait dépasser Reinhold en donnant le fondement de ce fait et en exploitant pleinement le schématisme transcendantal de la *Critique de la raison pure*. La polémique avec Jacobi et Schelling, la querelle de l'athéisme, ont amené Fichte à modifier la lettre de la *W.L.* pour en sauvegarder l'esprit. Le génie de la langue allemande lui permit d'explorer les richesses sémantiques de *Bilden* qui renvoie aussi bien à l'activité de formation qu'à la production d'images. Cette dualité de sens, complémentaire, permit à Fichte de conserver l'acquis de la première *W.L.* tout en pensant les rapports entre le savoir factice, le savoir transcendantal génétique et l'Absolu, entre l'être et son image. Ce fut l'occasion pour Fichte d'élaborer une philosophie spéculative de l'image, que l'on ne trouve ordinairement que dans le discours mystique¹⁶⁵, et d'achever le fondement de l'idéalisme transcendantal sur une métaphysique de l'Absolu privée de toute ontologie. Si la *W.L.* est un nihilisme¹⁶⁶,

¹⁶⁴ Isabelle Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation, Etude sur Fichte*, Vrin, 2000.

¹⁶⁵ On se rapportera à ce que dit Alain de Libéra du rapport entre Fichte et Maître Eckhart dans l'introduction aux *Traité et Sermons*, Gallimard, 1995, p. 21.

¹⁶⁶ *W.L.* 1812, p. 325 : c'est de l'aversion pour le travail de la spéculation que d'accuser celle-ci de nihilisme sous prétexte que devant l'Absolu (Jacobi) ou devant la Nature comme face réelle de l'Absolu il faudrait cesser de réfléchir. – *Einleitungsvorlesungen in*

c'est au bon sens du terme : elle nous rappelle que ce monde-ci n'est que néant si on veut le prendre pour l'ultime réalité, mais qu'il reprend toute sa valeur si on y voit le moyen de réalisation de l'image de l'Absolu grâce à l'effort individuel et collectif.

die W.L. 1813, p. 39 la *W.L.* est effectivement un nihilisme si par là on entend qu'elle démontre qu'il n'y a que le rien absolu hormis la vie invisible, une, Dieu.