



HAL
open science

L'ontologie transcendantale de Fichte dans la Doctrine de la science de 1812

Max Marcuzzi

► **To cite this version:**

Max Marcuzzi. L'ontologie transcendantale de Fichte dans la Doctrine de la science de 1812. Max Marcuzzi. Fichte et l'ontologie, Presses universitaires d'Aix-Marseille, pp.111-125, 2018, Fichte et l'ontologie, 9791032001592. hal-01795868

HAL Id: hal-01795868

<https://hal.science/hal-01795868>

Submitted on 1 Jun 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Fichte et l'ontologie

sous la direction de
Max Marcuzzi

EPISTEME



Epistémè

Fichte et l'ontologie

sous la direction de
Max Marcuzzi

2018

PRESSES UNIVERSITAIRES DE PROVENCE

© PRESSES UNIVERSITAIRES DE PROVENCE

AIX-MARSEILLE UNIVERSITÉ

29, avenue Robert-Schuman - F - 13621 Aix-en-Provence CEDEX 1

Tél. 33 (0)4 13 55 31 91

pup@univ-amu.fr – Catalogue complet sur <http://presses-universitaires.univ-amu.fr>

facebook

DIFFUSION LIBRAIRIES : AFPU DIFFUSION – DISTRIBUTION SODIS

L'ontologie transcendantale de Fichte dans la *Doctrine de la science* de 1812

MAX MARCUZZI

Aix Marseille Université, IHP, EA 3276, Aix-en-Provence, France

Dans l'Introduction de la *Doctrine de la science* de 1812, Fichte présente l'entreprise générale de la doctrine de la science comme étant une théorie du savoir, c'est-à-dire comme un savoir portant sur le savoir. Elle est ainsi un savoir réflexif, ou de second degré, qui ne porte pas sur les choses mais sur la connaissance *a priori* des choses¹, c'est-à-dire un savoir transcendantal, au sens que Kant donne à ce terme.

À ce titre, il est clair pour Fichte, comme il le précise dans la *Doctrine de la science* de 1813, que la *Doctrine de la science* n'est pas une doctrine de l'être : « La Doctrine de la science n'est pas *doctrine de l'être*. – Elle n'en est une que par malentendu. [...] Idéalisme transcendantal. Pure mise à part de l'être² ». La *Doctrine de la science* ne prétend être qu'une image du savoir, non pas en ce qu'elle réexposerait rationnellement et conceptuellement le contenu de celui-ci, comme le fait l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel, mais en exposant la loi fondamentale de sa constitution.

Et pourtant, en même temps qu'il élimine ainsi l'être de l'horizon de sa recherche, Fichte engage un discours sur l'être qui semble immédiatement réaliser le « malentendu » qu'il a lui-même dénoncé, de sorte que se pose la question de savoir pourquoi l'être est d'emblée convoqué dans une doctrine qui prétend se limiter au seul savoir. Quel lien fondamental y a-t-il entre le savoir et l'être qui conduise à élargir une réflexion transcendantale, portant explicitement sur l'essence et les conditions de possibilité du savoir, jusqu'à une pensée de l'être qui se présente aussi comme un discours sur Dieu et sur l'Absolu, c'est-à-dire comme une onto-théologie. Avons-nous affaire, surtout avec la philosophie du dernier Fichte, à une philosophie transcendantale « encadrée » d'onto-théologie, comme le dit Peter Baumanns, et où, comme le dit celui-ci, les contours métaphysiques empreints d'obscurité du système viennent submerger la philosophie transcendantale qui est à leur centre³ ?

Fichte apporte une réponse formelle à cette question dans le 2^e chapitre de la *Doctrine de la science* de 1812, en expliquant que « dire que nous voulons la vérité ne signifie pas que nous voulons l'être, mais signifie que partout nous cherchons l'image la plus proche de l'être⁴ ». Autrement dit, le savoir n'est pas un absolu fermé sur lui-même, mais il est, malgré tout, appréhendé en référence à l'être, lequel se trouve

1 Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre* 1812, GA, II, 13 ; *Doctrine de la science Exposé de 1812*, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, PUF, 2005, p. 34.

2 Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre* 1813, GA II, 15, p. 133 ; *Doctrine de la science. Exposé de 1813*, trad. Grégoire Lacaze, Aix en Provence, PUP, 2014, p. 35. Cf. Isabelle Thomas-Fogiel, *Doctrine de la science Exposé de 1812*, « Présentation », *op. cit.*, p. 14.

3 Peter Baumanns, *Johann Gottlieb Fichte, Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Fribourg Munich, Karl Alber, 1990, p. 345.

4 DS 1812, GA, 11, 13, p. 83 ; trad. p. 84, 85.

ainsi posé comme son horizon, c'est-à-dire qu'il n'est jamais dans le savoir, mais il est toujours posé de telle sorte que le savoir se réfère à lui. Aussi, lorsque Fichte demande à propos de l'être : « Où est sa place dans le savoir ?⁵ », cette question n'implique-t-elle pas que l'être soit dans le savoir, de sorte qu'il y aurait un être du savoir, mais elle demande où les divers éléments constitutifs du savoir se situent par rapport à l'être, et donc à quel degré d'éloignement les différentes images qui constituent le savoir se trouvent par rapport à celui-ci. C'est-à-dire, dit Fichte, qu'« il s'agit donc d'indiquer à chaque élément son degré et sa puissance. Par là, la DS est une analyse de tout le système des images dans leurs gradations et rapports⁶ ». À tout le moins, l'être a la valeur d'un point de référence pour l'indication de ces degrés et puissances.

En outre, pour que le savoir qui détermine l'être se comprenne comme tel, ou, ce qui revient pour Fichte au même, pour que l'image se comprenne comme image il faut qu'elle se comprenne dans sa différence avec ce qui n'est pas image, donc avec l'être. Sinon l'image ignorerait son propre statut d'image, ce qui, pour des raisons qui restent à déterminer, ne doit pas être le cas, et correspond intuitivement au fait qu'on ne confond pas un concept avec ce sur quoi porte ce concept, ou un savoir avec ce sur quoi porte ce dernier. Il est donc essentiel que l'image se comprenne comme image et que, pour cela, elle puisse toujours se penser en opposition à l'être.

Or la « conscience habituelle⁷ » de « l'homme ordinaire⁸ » ne saisit pas cette différence entre l'être et l'image, entre l'apparaissant et l'étant. L'homme ordinaire est de ce fait d'emblée dans l'erreur et la confusion de l'être et de l'apparaître. Par conséquent, si le savoir commun se sait au moins confusément comme savoir⁹, il ne sait pas pour autant que l'être factuel est une image posée par le savoir lui-même. Il ne sait donc pas que le monde des objets est une image, comme le savoir¹⁰ qu'il en a. En conséquence, c'est « l'unique objectif de la DS », selon Fichte, que de clarifier et de maintenir cette différence entre être et image, car « Toute erreur, sans exception, réside dans le fait que l'on prend les images pour l'être¹¹ ».

Donc, en dehors de la Doctrine de la science « l'erreur est quasi générale¹² », et la philosophie dogmatique (c'est-à-dire toute philosophie qui n'a pas pris le tournant transcendantal initié par Kant) ne fait que reprendre et développer l'erreur de la conscience commune. Car seule la réflexion permet de ne pas commettre l'erreur qui fait que « ce qui est véritablement et uniquement image apparaît comme chose¹³ ». L'exemple majeur de cette irréflexion philosophique est pour Fichte donné par Spinoza. Celui-ci, dit Fichte dans la Doctrine de la science de 1813, propose la plus célèbre des doctrines de l'être, et se pose en cela comme un pur dogmatique, justement « il n'est pas revenu sur l'image, sur le penser¹⁴ ».

5 *Ibid.*; trad. p. 85.

6 *Ibid.*

7 *Op. cit.*, GA II 13 p. 94 ; trad. p. 100.

8 « *Der gewöhnliche Mensch* », GA 13 II p. 96 ; trad. p. 102.

9 *DS* 1812. Trad. p. 102.

10 *Id.*, p. 169.

11 *Id.*, GA II 13 p. 83 ; trad. p. 84.

12 *Ibid.*

13 *Id.*, GA II 13 p. 94 ; trad. p. 100.

14 *DS* 1813, GA II 15 p. 133 ; trad. p. 46.

Selon Fichte, Spinoza pose l'être, mais sans réfléchir au fait que, ce faisant, *il est* celui qui *pose* l'être. L'être est donc posé par la pensée, sans que Spinoza prenne en compte le fait que, justement, l'être n'advient pour Spinoza que dans la pensée de Spinoza. L'être ainsi posé n'est donc pas autonome, ni saisi dans sa pureté, mais toujours un être saisi par un voir et dans sa relation au voir. C'est pourquoi Spinoza n'a pas vu la contradiction performative dans laquelle le fait tomber sa manière non réfléchie de poser l'être¹⁵. Car pour lui « hors de l'être il n'est aucun être¹⁶. Or, pour Fichte, il y a le concept, et celui-ci est en dehors de l'être »¹⁷ ; de sorte qu'« en disant "il n'y a rien en dehors de l'être", nous disons "il y a quelque chose en dehors de l'être, à savoir, ce dire précisément"¹⁸ ». Selon Fichte, le *concept* de l'être est « en dehors de l'être » et s'oppose à ce dernier ; Spinoza croit saisir l'être lui-même immédiatement, alors qu'il n'a qu'une pensée de l'être. La question qui se pose alors est de savoir quel sens Fichte donne à « être » pour pouvoir le penser de telle sorte que le concept en soit exclu, que l'image en soit exclue, et qu'il n'y ait rien en dehors de lui. Le résultat de cette critique est certes d'éloigner l'être du concept, mais aussi, en le posant comme absolu, de sembler confirmer Spinoza en renforçant la dimension dogmatique de la position de l'être. Autrement dit, c'est d'infléchir le discours philosophique en un sens dogmatique plus que transcendantal.

Notre lecture se propose de montrer qu'il y a, au moins dans la formulation, une évolution dans la manière de penser l'être à mesure que progressent les réflexions de la *Doctrine de la science* de 1812. Notre hypothèse est que l'être absolu, exposé dans le cadre de cette opposition entre être et image, est une pure forme vide, voire même un simple mot, et que le discours de Fichte dans l'Introduction de la *Doctrine de la science* de 1812 ne reprend la conceptualité onto-théologique de la conscience commune et de Spinoza qu'à titre de point de départ pour la déconstruire et la reconstruire sur un mode plus rigoureusement transcendantal. En cela, on prend en compte le fait que, dès l'introduction, Fichte pose comme provisoire le moment de la contradiction¹⁹ et que donc la position métaphysique de l'être comme opposé à l'image n'a qu'une fonction heuristique : le moment métaphysique et dogmatique provisoire, durant lequel Fichte s'accorde partiellement avec Spinoza, ne serait donc posé dans l'Introduction que de façon provisoire et en vue de son propre dépassement. Cela explique d'une part que le discours de l'introduction est lui-même posé dogmatiquement, et non construit. Et que, du point de vue du découpage de l'ouvrage, l'Introduction n'est pas encore la *Doctrine de la science* mais conduit à celle-ci depuis une position qui n'est pas celle de Fichte, mais que Fichte veut déconstruire pour conduire à une compréhension proprement transcendantale à partir de la manière dont l'image se rapporte à l'être.

15 Cf. Isabelle Thomas Fogiel, *Fichte*, Paris, Vrin, 2004, p. 92 *sq.*

16 Cf. Spinoza, *Ethique*, I, XV.

17 Le concept d'être mobilisé ici est manifestement ambigu. L'énoncé implique que l'être dans la forme conjuguée « il est » a un sens différent de l'être formulé à l'infinitif où il est substantivé et signifie l'être au sens absolu, c'est-à-dire ce qui est véritablement, en soi, par soi, de soi.

18 *Op. cit.*, GA II 13 p. 52; trad. p. 45.

19 *Id.*, trad. p. 46. « Ce moment est provisoire pour nous etc. » ; ou encore, p. 47 : « il existe deux voies pour résoudre la contradiction (je le dis ici de manière impropre, par commodité, m'appuyant sur un aspect que je dépasserai par la suite) ». Ces formulations soulignent de manière récurrente que la manière dont le problème est initialement posé est impropre.

Ce processus se fait progressivement, mais il est réfléchi et formulé explicitement en deux moments clés, qui sont des points de basculement de ce texte. Le *premier*, où Fichte abandonne le présupposé dogmatique initial pour reformuler la question de l'être de manière transcendantale, est le moment où Fichte demande, dans le 3^e paragraphe, suivant la version des SW « qu'en serait-il si nous avions à dissoudre également ce présupposé de la forme d'un être attaché à l'absolu ?²⁰ ». Dans la *Gesamtausgabe*, Fichte donne une indication de réponse à cette question : « Le fait que nous soyons partis de Dieu comme d'une présupposition absolue ne doit pas nous induire en erreur. Nous dépassons nos présuppositions et, par là, nous les éliminons²¹ », Fichte envisage de renoncer, au moins *en un certain sens*, au concept métaphysique d'être pour le redéfinir d'une manière qui s'écarte de son sens dogmatique.

Le second point de basculement vient quand Fichte abandonne partiellement le terme de « lumière », pensé de façon dogmatique, au profit de la traduction transcendantale de ce concept dans le langage de la loi, jusqu'à ce qu'apparaisse le sens ultime de Dieu dans sa *définition* propre, c'est-à-dire dans sa détermination pratique, conformément à la leçon de Kant. Cela s'accomplit, comme l'exige toute démarche transcendantale correctement menée, à la toute fin de l'analyse²², c'est-à-dire aux antipodes de l'Introduction.

Nous pouvons, à partir de là, nous situer par rapport aux lectures critiques du type de celles de Peter Baumanns et de Johann Brachtendorf, qui pointent les contradictions de la position de Fichte, laquelle serait à la fois transcendantale et métaphysique. Il en irait bien ainsi, selon nous, si l'on considérait que Fichte reprend à son compte le concept spinoziste de l'être ou de Dieu, et si l'on considérait que le terme d'*être* conserve le même sens tout au long de la *Doctrine de la science de 1812*. Mais la situation change si l'on considère que le point d'arrivée de l'ouvrage diffère de son point de départ, et que la structure de la recherche n'est pas circulaire mais, procédant par corrections et élucidations, conduit vers une façon radicalement nouvelle de comprendre le sujet et le monde.

La position initiale du concept d'être

Le point de départ que se donne Fichte avec sa lecture de Spinoza est un dualisme. Parce que, comme on l'a vu, l'être est toujours pensé, il faut lui opposer son image, qui est l'apparaître de l'absolu. Voyons ce qu'il faut entendre en première approximation par l'être et par son image.

Le caractère fondamental de l'*être absolu* est la « négation absolue du *devenir*²³ » ; il exclut toute multiplicité. Il est Un. La position de l'être comme « un » est à comprendre d'abord comme le fait qu'il n'y a pas deux êtres, le réel absolu et puis encore une fois le réel absolu. Enfin, excluant tout devenir, l'être n'est pas non plus

20 « Wie, wenn wir auch diese Voraussetzung von der Form eines Seins an dem Absoluten hier aufzulösen hätten ? » SW X p. 439. Nous comprenons cet énoncé comme une explication orale de Fichte pour expliciter la formulation de son manuscrit.

21 GA II 13 p. 140. Trad. p. 160.

22 Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, « Théorie transcendantale de la méthode », *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard, Pléiade, 1980, p. 1310, 1311 ; III 479, A 730/B758.

23 *Id.*, GA II 13 p. 51 ; trad. p. 44.

devenu : il est par soi. Son être formel est ainsi pensé comme substance, c'est-à-dire comme pure position de soi, par rapport à quoi l'apparaître peut être compris comme étant son accident.

L'apparaître, comme être factuel, est caractérisé négativement comme n'ayant pas la manière d'être de l'absolu²⁴, ce qui veut dire qu'il a (ou qu'il est) une manière d'être totalement autre et opposée à celle de l'absolu, sans pourtant être un « minimum d'être²⁵ ». Car alors elle aurait le même mode d'être que l'absolu, mais à un moindre degré. Qu'est-ce qui alors caractérise l'être factuel ? Fichte nie qu'on puisse le dire *a priori*, car on ne peut pas le penser : la forme d'être du factuel « doit se trouver et être donnée de manière factuelle²⁶ ». Elle est le concept, comme schème et image de l'être. Mais on peut dire *a priori*, selon Fichte, que pour le factuel, le non-être est possible. Ce qui est trouvé là, à savoir d'abord le fait même de se trouver là, aurait pu ne pas être trouvé là. C'est donc un être *possible*, révélé en sa possibilité par sa réalité, tandis que l'absolu est compris dans son concept comme être réel du fait de sa *nécessité* en tant qu'être qui, étant par soi, ne peut pas ne pas être. Toutefois, une fois apparu, l'apparaître ne peut pas ne pas apparaître²⁷. Il tient en effet sa nécessité de son lien à l'absolu (car l'image est toujours « par un autre et non pas par elle-même²⁸ »). En elle-même, dans sa factualité, l'image est contingente, mais son rapport à l'absolu supprime la contingence car si, en considérant l'absolu, on ne peut discerner en lui aucune nécessité à poser son image, une fois posée celle-ci, on n'y voit rien non plus qui impliquât la contingence de ce rapport. Si l'absolu est *un*, on ne peut pas penser qu'il ait pu être autre et donc ne pas avoir posé ce qu'il a posé – ce qui ajoute l'idée de la nécessaire constance de Dieu à l'argument ontologique.

L'être qui est seulement pensé s'atteste dans la pensée, tandis que le concept, qui est trouvé, s'atteste simplement dans le fait d'être trouvé : il s'intuitionne lui-même²⁹. Les deux modes de l'être se distinguent donc aussi par le fait que l'absolu n'est que pensable alors que le factuel est d'abord intuitionnable. Dès lors, puisque le concept ne se laisse initialement pas penser, mais seulement intuitionner factuellement, il ne sera pensable en ses déterminations que comparativement, par opposition à l'absolu.

Mais cela ne peut malgré tout se faire que du point de vue de l'apparition, et Fichte dit en ce sens que « la DS travaille à l'intérieur de l'apparition comme Spinoza le faisait à l'intérieur de l'être³⁰ ». C'est à partir de la structure de l'apparition que l'absolu doit apparaître dans un discours transcendantal, et que doit pouvoir être compris le rapport de l'apparition à l'absolu. L'enquête va donc porter sur la structure de l'apparition.

Or s'il y a apparition se pose la question de savoir, d'un côté, *ce qui* apparaît – mais par hypothèse c'est l'être ; et, de l'autre, *à qui* l'apparition apparaît. L'apparaître n'est pas pensable sans un voir de l'apparaître, c'est-à-dire un *qui* auquel l'apparaître apparaît. Et, comme en dehors de l'apparition il n'y a que l'absolu, lequel est désormais hors-jeu puisqu'il n'apparaît pas en lui-même, c'est à lui-même uniquement que peut

24 *Id.*, GA II 13 p. 56 ; trad. p. 48.

25 *Id.*, GA II 13 p. 58 ; trad. p. 51.

26 *Id.*, GA II 13 p. 56 ; trad. p. 49.

27 *Ibid.*

28 *Id.*, GA II 13 p. 66 ; trad. p. 61.

29 *Id.*, GA II 13 p. 66 ; trad. p. 50.

30 *Id.*, GA II 13 p. 66 ; trad. p. 53.

apparaître l'apparaître. L'apparition, comme apparaître de l'absolu, ne peut apparaître qu'en s'apparaissant à elle-même, c'est-à-dire en produisant d'emblée sa propre image. Le mode d'être de l'apparaître est l'auto-apparaître, le s'apparaître.

C'est donc à partir du s'apparaître de l'apparition que celle-ci pourra se penser comme concept en opposition à l'absolu et qu'elle pourra donner un sens à ce dernier. La dynamique de la remontée vers l'absolu part donc de la manière dont, s'auto-apparaissant, l'apparaître peut se comprendre en tant qu'image de l'absolu. Mais il est clair alors que ce que voit l'apparition en tant qu'elle est auto-apparaître n'est pas l'absolu, mais c'est elle-même, c'est-à-dire l'apparition. Et donc, le point de départ que se donne Fichte avec l'apparition ne conduit nullement à l'être absolu, mais, comme on va le voir, en détourne dans un premier temps.

L'apparition est à comprendre comme enfermée dans son propre cercle : elle n'est pas initialement une vue sur son autre, mais seulement sur elle-même. Mais si l'apparition se voit apparaître, elle voit sa propre vie formatrice : « l'apparition, dit Fichte, apparaît *en tant que* s'apparaissant³¹ ». Elle voit, ou du moins elle peut voir le processus et la structure de son propre apparaître. Sinon elle se saisirait comme un fait brut sans saisir la dynamique de sa manifestation.

Or si « l'apparition s'apparaît en tant que s'apparaissant », cela veut dire qu'elle s'apparaît en son apparaître, c'est-à-dire, selon Fichte, « qu'elle apparaît en tant que principe³² ». Elle se pose ainsi comme substance produisant ses propres accidents, c'est-à-dire, précise le texte des *SW*, « qu'elle est la causalité absolue de son être et de ses accidents³³ ». Et donc, lorsqu'elle s'apparaît génétiquement, en se posant comme étant son propre principe, l'apparition apparaît « en tant qu'être absolu et autonome³⁴ ». L'apparition se pose ainsi comme chose en soi³⁵, de sorte que, pour la conscience commune « ce qui est véritablement et uniquement image apparaît comme chose parce que l'image apparaît en tant que principe³⁶ » : le réel apparaît tel qu'il est, à partir de lui-même. L'être est ainsi pour elle soit l'être de ce principe subsistant que sont les choses, soit l'être de ce principe subsistant qu'est l'ego comme sujet, ce qui tend simultanément à fermer tout rapport à l'absolu. Dans tous les cas, à ce stade, le rapport à Dieu n'apparaît donc pas. Il ne pourra être compris qu'en faisant intervenir d'autres degrés de réflexion pour faire ressortir que l'apparence de la principialité absolue de l'apparition n'est pas vraie³⁷.

Cette erreur ne peut être corrigée que par la réflexion, en distinguant l'apparition comme image et l'apparition comme principe : d'un premier point de vue elle est image, car en elle-même elle est une simple image d'elle-même ; et d'un autre point de vue elle est principe, car dans l'image qu'elle se donne d'elle-même elle apparaît effectivement comme principe³⁸.

31 *Id.*, GA II 13 p. 78 ; trad. p. 77

32 *Id.*, GA II 13 p. 88 ; trad. p. 91.

33 *SW X*, p. 371.

34 *Id.*, GA II 13 88 ; trad. p. 91.

35 *Id.*, GA II 13 p. 90 ; trad. p. 94.

36 *Id.*, GA II 13 p. 94 ; trad. p. 100.

37 *Id.*, GA II 13 p. 80 ; trad. p. 81.

38 *Id.*, GA II 13 p. 88 ; trad. p. 92.

En réfléchissant sur elle-même, l'apparition peut donc, ou doit pouvoir, passer de l'un à l'autre mode de compréhension de soi : « cette vision doit apparaître, ... elle doit devenir objective dans cette figure... une apparition factuelle devrait apparaître... une vision devrait être vue³⁹ » dit Fichte en soulignant fortement qu'on n'a pas ici affaire à un fait qui se produit nécessairement, mais à une compréhension qui doit librement se produire. Cette prise de conscience réflexive est toutefois contingente, puisque cette réflexion ne peut se produire que par un acte libre. Que l'apparition se comprenne comme simple image de l'absolu lorsqu'elle s'apparaît comme apparaissant ne va donc pas de soi. Cette compréhension n'est nécessaire que dans une perspective téléologique : « cette liberté⁴⁰ doit être mise en œuvre pour que la vérité⁴¹ jaillisse⁴² ». S'il y a un *telos* de la vérité, alors la réflexion doit nécessairement pouvoir avoir lieu. Il est nécessaire qu'il y ait la possibilité de réfléchir à la forme première de l'apparition, c'est-à-dire qu'il faut que l'apparition soit réflexibilité absolue, ou absolu pouvoir de réflexion⁴³.

Il est donc clair à présent que « Dieu ne se rend pas immédiatement apparaissant, mais ne le fait que médiatement dans et par la liberté de l'apparition : son apparition effective⁴⁴ est un produit de l'apparition même⁴⁵, par la liberté inhérente à l'apparition⁴⁶ », lorsque l'image s'apparaît comme simple image par-delà l'apparence d'être principe à tous égards.

La compréhension de l'absolu

De la juxtaposition initiale de l'absolu et de son apparition dans l'Introduction, Fichte est passé à la position de l'apparition comme auto-apparition, et à l'occultation problématique de l'absolu. La nécessité de la manifestation de ce dernier ne s'impose qu'au philosophe supposé avoir déjà la compréhension du statut fallacieux du principe, ce qui implique qu'il ait déjà accompli cet acte libre de réflexion pour pouvoir en anticiper ici ce résultat. Mais nous ne savons pas encore comment il a pu comprendre l'apparition en tant que telle et l'avoir référée à Dieu. Pour la conscience commune (qui est le point de départ de toute réflexion), la possibilité de la compréhension de soi comme manifestation de l'absolu (c'est-à-dire la position du concept de celui-ci) et la détermination de ce dernier restent donc problématiques. Or comment peuvent-elles se produire ? Elles ne le peuvent que si ce qui apparaît spontanément (et de manière erronée) comme un principe se révèle être une image, de sorte que soit compris qu'on n'a pas affaire à un principe mais à l'image d'un principe, c'est-à-dire qu'il faut que toute la relation de principe à « principiat » apparaisse dans une image *en tant qu'image*, c'est-à-dire qu'elle soit réfléchie et devienne objet pour un niveau supérieur de réflexion⁴⁷.

39 *Ibid.*

40 Celle de la réflexion.

41 Celle du statut de l'apparition comme image référée à l'absolu.

42 *Id.*, GA II 13 p. 92 ; trad. p. 97. « Doit » souligné par nous.

43 *Id.*, trad. p. 97, 98.

44 Celle de Dieu.

45 Celle de l'image.

46 La liberté qu'a l'image de réfléchir sur elle-même de manière à se rapporter à son image, *id.*, GA II 13 p. 96 ; trad. p. 102.

47 *Id.*, GA II 13 p. 90 ; trad. p. 95.

Alors pourra apparaître que le principe n'est pas réellement principe mais qu'il n'est que le principe de l'image de lui-même en tant que principe, sans que cette image soit vraie : il faut la démasquer comme illusion transcendante.

Ce n'est que quand l'image se sera comprise comme image qu'elle pourra remonter à l'absolu comme au véritable principe dont elle est l'image. Comment peut se faire cette remontée jusqu'au sens⁴⁸ de l'être dans sa plénitude, être qui a été établi par Fichte comme étant l'absolu ? Et la réflexion sur l'apparition permettra-t-elle d'accéder à l'être tel qu'il a été déterminé dans l'Introduction ? La question est donc : « comment l'absolu se rend-il visible⁴⁹ ? »

Pour qu'il ait un sens transcendantal, il faut que l'absolu fasse partie des conditions de possibilité de la visibilité et du voir. Or, au moment crucial de l'étude où Fichte demande comment l'absolu se rend visible, on constate un écart remarquable entre le texte de la GA et celui des SW. Dans la GA Fichte présente l'absolu comme ce qui est « tout simplement invisible », alors que dans les SW, qui est constitué à partir des notes de cours d'auditeurs. Dans la GA, Fichte présente l'absolu comme ce qui est « tout simplement invisible », alors que dans les SW il est présenté comme l'absolument archi-visible, *das schlechthin Ursichtbare*⁵⁰, le visible originel absolu, qui n'est qu'en tant que vu, et jamais en tant que voir ; il est ce qui ne peut jamais être mis en situation de sujet. Les deux leçons se contredisent absolument. Peut-être que l'auditeur a mal compris, peut-être que Fichte a modifié son propos. Mais si, parce que la suite du texte s'accorde mieux avec elle dans les deux leçons, on accepte celle de l'auditeur, la formule semble vouloir dire que l'absolu, en tant qu'archi-visible, est ce vers quoi se tourne tout voir et que tout voir veut rendre visible, faisant ainsi de lui l'image fondamentale de toute image. Cela signifie qu'il y a une visibilité de l'absolu sous la forme d'une « intuition du “de soi” absolu⁵¹ » donc une intuition de l'absolue spontanéité. Cela n'implique pas que l'absolu soit directement visible, car « l'absolu ne consiste pas purement et simplement en sa visibilité mais au contraire la visibilité n'est que son accident⁵² ». C'est la visibilité de l'absolu qui est intuitionnée, c'est-à-dire la structure de son apparaître. Or comment comprendre cela autrement, que comme signifiant que l'absolu n'est pas totalement transcendant à l'apparition, d'autant que Fichte ajoute que l'absolu n'est « que la visibilité de l'absolu⁵³ », énoncé qui signifie littéralement que l'absolu est le processus même de la production de l'image de soi.

L'absolu doit donc être de quelque manière présent dans l'image pour que d'une part l'image puisse exister comme image (car il n'y a pas d'image sans visibilité), et pour que, d'autre part, puisse se faire la remontée depuis celle-ci jusqu'à lui. Comment l'absolu y est-il donc présent ? Si, comme le dit Fichte, l'absolu est la visibilité de l'absolu, c'est-à-dire le processus par lequel il se rend visible, il ne peut être compris comme tel que par un acte de réflexion sur sa visibilité. Mais qu'est-ce que sa visibilité, c'est-à-dire ce qui rend visible l'absolu ? C'est cet acte de réflexion même, en ce sens que la réflexion rend visible l'absolu – puisque sans elle, il n'apparaît pas.

48 Jusqu'au sens de l'être, c'est-à-dire jusqu'à son concept, et non pas jusqu'à l'être lui-même, puisque l'être reste inaccessible en soi.

49 *Id.*, GA II 13 p. 137 ; trad. p. 157.

50 *Op. cit.*, GA II 13 p. 138 ; trad. p. 157.

51 « Anschauung des absoluten Von sich », *ibid.* ; trad. p. 158.

52 *Id.*, GA II 13 p. 137 ; trad. p. 157.

53 *Ibid.*

Or quel est le principe de cette réflexion ? Rien d'autre que la liberté : la réflexion peut être initiée ou non, elle est un exercice en acte de la liberté. L'absolu est donc la condition de possibilité de la liberté de la réflexion, laquelle inversement apparaît comme étant la visibilité de l'absolu : « la visibilité, c'est-à-dire justement la liberté décrite et rien d'autre, ne résulte que de l'absolu même⁵⁴ » .

Mais si l'on s'en tenait à cela, l'apparaître de l'absolu ne consisterait qu'à réfléchir à l'absolu. Mais à partir de quoi se ferait la réflexion, sinon à partir d'un état d'irréflexion nécessaire pour que puisse s'exercer la liberté ? Par conséquent, si la liberté est condition de possibilité de la réflexion, elle est aussi, selon Fichte, condition de son propre abandon à la nécessité d'une nature régie par des lois. La liberté doit s'abandonner à la loi factuelle et à « un monde fermement déterminé ». La liberté de s'abandonner *et* de s'arracher à la nature⁵⁵, sont ainsi toutes deux les conditions de possibilité de la visibilité, et l'absolu apparaît donc comme liberté de s'abandonner à la forme de la loi qui détermine l'image nécessaire de la nature et comme liberté de se détacher de cette factualité et de cet ordre de légalité⁵⁶. Cela veut dire qu'on ne peut pas être au monde sans le *vouloir* et qu'il n'y a pas de compréhension du monde qui puisse se réaliser sur un mode rigoureusement passif, ce pourquoi construire le monde dans ses déterminations est une activité qui implique un libre engagement que traduit, au niveau psychologique, le fait qu'on ne peut être au monde sans *attention*.

L'absolu est donc visible pour autant que, comme liberté, il « se trouve dans la synthèse de la visibilité⁵⁷ ». Et c'est en ce sens que Fichte peut dire (contre la détermination de l'absolu comme non-devenir en Introduction) que la visibilité est le produit⁵⁸ et le *principiat*⁵⁹ de l'absolu, ou que l'absolu *devient*⁶⁰.

Maintenant, quelle est la forme qui rend possible cette intuition de la visibilité ? Ce ne peut être que la pure réflexion par laquelle la visibilité advient à elle-même, autrement dit, l'intuition du « Moi qui intuitionne et s'intuitionne » et qui, en cela, est posé simplement « par la visibilité de l'absolu⁶¹ ». L'espace de jeu de la liberté qui s'abandonne et se reprend est donc le Moi. Quand il s'abandonne, celui-ci ne s'intuitionne pas mais reste « caché ». Quand il se réfléchit, il « transforme la visibilité postulée d'un moi en intuition du “de soi”⁶² » et découvre la spontanéité de sa liberté. Nous retrouvons l'état d'irréflexion et d'abandon évoqué plus haut, à présent

54 *Id.*, GA II 13 p. 134 ; trad. p. 153. L'absolu est à comprendre comme liberté, qui est elle-même à comprendre comme se distribuant dans les formes de la visibilité, dont elle et lui sont ainsi conditions de possibilité. La liberté dont il est question ici est manifestement la spontanéité créatrice de produire l'ordre général du visible. C'est pourquoi pour Fichte la liberté – telle qu'il l'entend – transit l'apparaître.

55 On ne voit que parce qu'on s'adonne et s'abandonne librement au voir, et il est de ce fait toujours possible de se reprendre de cet abandon pour y réfléchir.

56 On a vu que Fichte distingue ces deux ordres de légalité comme un monde inférieur et un monde supérieur, *id.*, GA II 13 p. 136 ; trad. p. 155.

57 *Ibid.*

58 *Id.*, GA II 13 p. 137 ; trad. p. 156, 157.

59 *Ibid.* ; trad. p. 156 ».

60 « Une fois l'absolu posé comme devenant, et une fois cela posé comme son caractère fondamental, etc. », *id.*, GA II 13 p. 138, 139 ; trad. p. 158. Le devenir ici est le passage dans l'image. L'image n'est rien d'autre que l'absolu apparaissant dans une vision sous une forme imagée. La transition du sens dogmatique au sens transcendantal de l'absolu se réalise ainsi progressivement.

61 *Id.*, GA II 13 p. 138 ; trad. p. 158.

62 *Ibid.*

déterminé comme un état du Moi qui s'absorbe dans l'intuition du devenir. En effet, si le moi intuitionne, qu'intuitionne-t-il ? Lui-même dans l'unité d'une intuition. Mais cette unité, pour qu'elle soit déterminée, ne peut être que l'unité d'une multiplicité. Donc, pour que le moi s'intuitionne de manière déterminée dans son unité, il doit être la synthèse d'une multiplicité, c'est-à-dire d'un devenir.

Un nouveau sens de l'être s'impose alors : il est l'unité qui perdure à l'intérieur d'un flux, et dans lequel peut s'écouler le flux d'un devenir. L'être est l'élément d'unité nécessaire pour que le devenir puisse être intuitionné et permette ainsi la réalisation du moi comme intuitionnant. Parce qu'ainsi l'être/l'absolu/le "de soi" ouvre et rend possible la visibilité à laquelle il s'intègre, Fichte l'appelle « lumière⁶³ », ce qui est le nouveau nom de l'absolu, pensé à partir de ce qu'il éclaire : la lumière « se réfère purement et simplement à sa visibilité⁶⁴ ». Il n'y a de vu pour un voir que dans la visibilité conférée par la lumière. À titre de condition de possibilité *a priori* de la vision, celle-ci a donc un sens transcendantal.

Or, une fois ainsi posée la lumière⁶⁵, Fichte annonce qu'il dépasse maintenant ses présuppositions en éliminant le Dieu dont il était parti : « le fait que nous soyons partis d'un être de Dieu comme d'une présupposition absolue ne doit pas nous induire en erreur. Nous dépassons nos présuppositions et, par là, nous les éliminons comme nous l'avons précédemment montré à propos de l'être présupposé de l'apparition⁶⁶ ». Ici survient le premier point de rupture explicite du texte, où Fichte annonce que le résultat obtenu pourrait aller « au-delà de ce qu'on attendait⁶⁷ » – à savoir l'élimination, contre toute attente, de Dieu ou de l'être entendus au sens dogmatique. Cette élimination permet de refermer le transcendantal sur lui-même en excluant le transcendant, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas immédiatement nécessaire et intégré à la constitution du voir, du visible et de la visibilité. La lumière, comme « de soi » spontané, est, dit Fichte, le réel compris dans la dynamique de sa manifestation⁶⁸. Cela veut dire que le transcendantal et le réel sont identifiés en tant que ce qui produit toute vision. Les règles de la visibilité, qui se fixent du seul fait que la lumière éclaire, suffisent à produire l'unité du flux pouvant accueillir et mettre en ordre une multiplicité. Autrement dit, pour autant qu'elle ouvre la visibilité, la lumière est pensée de façon

63 *Id.*, GA II 13 p. 139 ; trad. p. 159. Ou « lumière pure, dont il est pour la première fois question ici », *id.*, GA II 13 p. 140 ; trad. p. 160. Le discours sur le devenir et les métamorphoses de l'absolu est développé par Fichte comme discours sur la lumière : « la lumière pure se transforme en voir, et cela, en se transformant en un devenir interne à l'être stable etc. », *ibid.*

64 *Id.*, GA II 13 p. 140 ; trad. p. 160.

65 Intuition indirecte au sein d'une forme intuitionnée (celle de l'unité/multiplicité du flux du devenir). La lumière conserve toujours « son être interne et indépendant », puisqu'elle ne se rend pas directement visible (« dans cette pureté elle est invisible », *id.*, GA II 13 p. 140 ; trad. p. 161.)

66 *Ibid.*, déjà cité. Le présupposé dépassé est l'apparition posée comme principe. Elle a été réduite au statut d'image. Mais on découvre maintenant qu'elle est image non pas d'un absolu transcendant, mais d'un absolu qui est à même elle, comme principe de sa visibilité. Donc Fichte admet toujours l'équation : l'être=Dieu=l'absolu. Mais alors que dans l'Introduction l'être était posé de façon dogmatique, on y accède à présent par réflexion sur la visibilité.

67 *Ibid.*

68 « Nous disons que la lumière, qui seule est restée authentiquement réelle, se rend visible », *id.*, GA II 13 p. 140 ; trad. p. 160.

dynamique comme se transformant en la multiplicité d'un devenir interne à l'être stable. Pour le comprendre, il faut en poursuivre l'analyse dans le second point de basculement de l'ontologie dogmatique vers l'ontologie transcendantale.

Le devenir de la lumière

Ce qui a donc été obtenu, c'est l'articulation du Moi et de la lumière, c'est-à-dire de la réflexion et de la visibilité de la multiplicité intuitionnée. La forme de l'auto-visibilité de la lumière est le Moi, compris comme sujet-objectivité⁶⁹. La lumière est rendue visible à partir de cette forme, mais pas identique à cette forme visible⁷⁰: elle rend celle-ci visible, mais reste invisible en dehors de cette forme. Sa visibilité est toujours en autre chose, jamais en elle-même. Il est donc impossible de saisir la lumière en elle-même, mais seulement d'appréhender un substitut⁷¹: ce substitut est le concept de *pouvoir*, correspondant en elle au *pouvoir* de se rendre visible dans la forme d'un Moi. C'est donc par une réflexion sur la visibilité et sur l'image de la lumière (laquelle, selon Fichte, se trouve dans la visibilité), qu'on remonte jusqu'à la lumière comme pouvoir. Cela veut dire que la visibilité effective doit pouvoir s'apparaître à elle-même de manière à rendre visible sa propre possibilité comme pouvoir⁷².

On peut alors certes se demander ce qui a été gagné en substituant la pouvoir au principe. Peut-être ceci : le principe était l'autoposition de l'apparaître où le visible était le principe du visible, tandis que le pouvoir renvoie le visible à l'invisible qui le rend possible, ce qui correspondrait à une tentative de reformulation transcendantale du discours métaphysique. Le *principe* masquait le rapport à l'absolu ou absolutisait l'apparaître, alors que le *pouvoir* rapporte l'apparaître toujours fini au pouvoir infini qui le fonde. D'un autre côté, Fichte dit que la visibilité doit se réfléchir pour, se saisissant elle-même, s'opposer, par abstraction de soi, à la lumière⁷³. Mais comment, et à partir de quoi, réaliser une telle abstraction pour isoler la lumière, car celle-ci et sa visibilité coïncident immédiatement dans le voir⁷⁴. Rien ne les distingue ; il faut donc les différencier par un caractère extérieur qui n'est autre que leur rapport de principe à principiat⁷⁵ : dans l'ordre de la connaissance, le visible permet de remonter jusqu'à la visibilité – le principe au principiat (dans l'ordre des productions réelles, la visibilité est inversement principe du visible). On retrouve donc le principe qui avait précédemment été écarté comme illusoire – mais, encore une fois, sur le mode d'une abstraction qui rapporte à l'invisible sans donner celui-ci directement. L'important, selon nous, est que dans les deux cas, un véritable rapport est pensé entre le pouvoir et ce que celui-ci rend possible ou entre le principe et le principiat, de manière à rendre pensable la condition de visibilité de tout voir. Mais, dès lors, quel est le statut de ce voir ? Est-il encore image de l'absolu, et en quel sens ?

69 *Ibid.* et surtout GA II 13 p. 141 ; trad. p. 162.

70 La lumière n'est pas la sujet/objectivité, mais ce qui rend possible la visibilité de cette dernière.

71 *Stellvertreter*; *id.*, GA II 13 p. 149 ; trad. p. 172.

72 *Id.*, GA II 13 p. 150 ; trad. p. 173.

73 *Id.*, GA II 13 p. 141 ; trad. p. 161.

74 *Id.*, GA II 13 p. 142 ; trad. p. 162.

75 *Ibid.*, trad. p. 162, 163.

Ce qui vient d'être établi, c'est que quand une image est donnée, elle peut toujours être comprise comme image et reconduite au principe qui l'a projetée. Autrement dit : tout voir ou savoir peut se voir ou se savoir comme voir ou savoir, toute conscience peut se savoir comme conscience, et peut remonter à partir de cette saisie de soi au pur principe de sa possibilité.

Quand la lumière adhère à la forme dont elle ne se laisse pas distinguer, le voir voit, ou le savoir sait, tout simplement. Dans le second cas, la lumière « est intuitionnée comme se présentant dans cette forme⁷⁶ » et le voir ou le savoir sont pensés comme principiats de ce qui les rend possibles. Ce qui est alors intuitionné dans la forme générale de la réflexion est la pure forme vide du voir et le principe de cette forme. Dans le premier cas la lumière est présente dans une forme tout à fait déterminée qui consiste en ce que la multiplicité est unifiée en un tout de relations déterminées, de sorte que chaque élément de la multiplicité permet de passer à tous les autres. Dans le second cas, qui est celui de l'unité synthétique de l'aperception⁷⁷, elle est présente non pas en elle-même mais comme simple image de sa possibilité, c'est-à-dire comme « image qui possède la forme générale de pouvoir se rendre visible⁷⁸ ». Toutefois, ce n'est qu'en étant comprise comme possibilité que la lumière absolue peut être pensée, et que donc il y a un concept d'elle. C'est pourquoi, d'une manière très ramassé⁷⁹, Fichte dit que la source de la visibilité, c'est-à-dire la lumière, se trouve dans la *construction* de l'image de la possibilité de la visibilité effective⁸⁰, donc dans la *construction* de la possibilité de l'image. Cette lumière comme pouvoir est donc une présupposition. Mais elle permet, comme telle, de construire tout l'édifice de la vision.

Nous ne suivons pas ici le processus de cette construction dans le détail. Notons simplement que, pour être déterminée, cette construction doit rencontrer une limite. À partir de la limite de ce qui est vu peut dès lors être inféré un non-moi, c'est-à-dire le monde des choses saisies comme opposées au moi, et non plus comme produits du moi en tant que simples images⁸¹. Ce qui est acquis, dès lors, est une loi en partie formelle (« que la construction soit et ait lieu ») et en partie qualitative (« que la construction ait lieu à l'intérieur d'une limite en général et, du fait qu'elle ne peut pas avoir lieu en général, qu'elle ait lieu à l'intérieur de cette limite déterminée⁸² »). Or une fois les lois de cette construction données, Fichte demande si nous avons encore besoin de tous les étais (*Stützen*) dont on s'est servis pour y parvenir, et notamment : « avons-nous besoin que la lumière même se présente, etc. ?⁸³ ».

76 *Ibid.*

77 *Id.*, GA II 13 p. 145 ; trad. p. 167.

78 *Id.*, GA II 13 p. 149 ; trad. p. 172.

79 Johannes Brachtendorf note à propos de la *Doctrine de la science* de 1812 que « Während die Darstellung anfangs klar und im Aufbau durchsichtig ist, wird sie im letzten Teil sehr dicht und gedrängt, so als sei Fichte mit dem Stoff seiner Vorlesung in Zeitnot geraten », *Fichtes Lehre vom Sein*, *op. cit.*, p. 249.

80 *Id.*, p. 174. L'idée que l'image indique par elle-même son statut d'image de telle sorte qu'elle puisse être comprise dans son écart par rapport à son principe est présente dès la *Doctrine de la science* de 1801, avec l'affirmation que « le savoir se discerne (dans l'intuition intellectuelle) comme savoir absolu », § 19, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, *Fichtes Werke*, t. II, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, p. 38.

81 *Id.*, GA II 13 p. 152 ; trad. p. 175.

82 *Id.*, GA II 13 P 152 ; trad. p. 176.

83 *Ibid.*

Et il répond que même si la lumière pourrait bien réapparaître à un autre endroit, « nous n'en avons pas besoin ici et, pour cette raison, nous ne devons pas l'intégrer à notre système⁸⁴ ». Autrement dit, les présupposés métaphysiques et transcendantsaux les plus spéculatifs ne sont plus utiles ici pour expliquer la vision, car les lois de la construction et de la limitation de la construction y suffisent. L'image apparaît comme image non plus par rapport à l'absolu, mais dans le processus de sa construction. Cela suffit aussi bien pour construire l'image dans son rapport à l'être factuel (du non-moi), que, du moins en partie⁸⁵, pour construire le moi. L'être, compris comme absolu, puis comme lumière, est finalement compris comme « loi selon laquelle la lumière se présente en se métamorphosant⁸⁶ ». Autrement dit, ce qui était pensé métaphysiquement comme *être* doit être compris transcendentalement comme loi ou support de la loi. Ainsi Fichte énonce-t-il en tant que loi que la lumière devient le voir⁸⁷ : elle se présente dans un voir en se métamorphosant⁸⁸. Puis il présente la lumière comme étant la loi qui limite, de sorte que ce n'est toujours qu'une partie de ce que la lumière peut éclairer et structurer (dans l'unité d'une multiplicité) qui est vue.

Le fait que la lumière ne soit vue que partiellement dans le visible est une conséquence directe de la loi de la limitation de la vue. Mais parce que toute vision est déterminée et que la détermination est finie, la vision est toujours aussi en train d'excéder non pas le fait d'être finie, mais la détermination de sa finitude (le fait d'être finie de telle ou telle manière déterminée). La lumière n'éclaire toujours qu'une quantité finie de visible, mais elle se porte aussi toujours à éclairer au-delà de cette quantité. En ce sens la lumière s'extériorise comme un excès de la visibilité par rapport à ce qui est vu. Mais que la visibilité outrepassse toujours le visible actuel est impliqué par la loi, et a donc un sens transcendantal. Elle est, conformément à ce que disait déjà Fichte dans la *Doctrine de la science* de 1794/95, l'infini qui qui infiniment se finitise et qui dépasse sa finitude⁸⁹.

La construction des images objectives par limitation de la visibilité se fait dès lors de deux manières : d'une part d'une manière objective, déterminée par les lois de construction de l'image. D'autre part aussi en s'arrachant à ce qui est construit suivant ces lois de construction pour, à partir de là, construire librement. Chaque arrachement ouvre ainsi un espace de « virtualité pour la nouvelle limitation⁹⁰ ». Or cet espace

84 *Ibid.*

85 En partie, car il faut tenir compte du fait que, comme l'indique Fichte ici, la lumière réapparaîtra en un autre endroit.

86 *Id.*

87 *Ibid.*

88 *Verwandlung in ein Sehen, ibid.* Johannes Brachtendorf note le caractère étonnant du revirement de Fichte qui, après avoir présenté l'absolu comme immuable, le caractérise désormais comme devenir absolu (SW X 425, X426), puisque Fichte caractérise la réalité (qu'il oppose toujours à l'effectivité de ce qui apparaît dans l'image en prenant la forme de l'image) comme absolu devenir en soi (*op. cit.*, p. 292). Effectivement, Fichte se contredit, si on considère qu'il conserve l'absolu tel qu'il l'a posé dans l'Introduction de la *Doctrine de la science* de 1812. Mais si – comme Fichte le dit lui-même – l'absolu est un postulat qui peut être (au moins en un sens) abandonné, la contradiction disparaît au profit d'une construction qui est en même temps une rectification de la manière approximative (car dogmatique) dont le postulat a d'abord été formulé en reprenant provisoirement et partiellement un cadre spinoziste.

89 Cf. Isabelle Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation*, Paris, Vrin, 2000, p. 237 sq.

90 *Id.*, GA II 13 p. 176 ; trad. p. 205.

virtuel n'est pas, et en ce sens il est un non-être (ou encore, si on introduit le temps : il est le néant du futur).

Ici, l'image fixée et déterminée du voir est rapporté à son opposé compris comme virtualité pour une nouvelle limitation : le non-être est pensé non pas comme néant, mais comme appel à être, et donc comme du déterminable⁹¹ projeté pour la liberté. C'est dans cet arrachement porté vers le virtuel que se réalise concrètement la liberté.

Mais à partir de quel principe de détermination construire cet arrachement du factuel vers le virtuel ? Ici doit être prise en compte l'indication précédemment donnée par Fichte que l'abandon de l'absolu n'a été que partiel : il ne valait que pour autant que la lumière constitue la part nécessaire et mécanique du visible. Après toute fixation dans du factuel, la lumière se projette vers le virtuel où elle se retrouve comme possible, cette projection lui donnant son sens de possibilité. L'absolu n'est alors rien d'autre que cette projection dans laquelle il se pose dans la scission du factuel et du virtuel, scission qui inversement, pour autant qu'elle ne se laisse fixer sur une forme déterminée, n'est rien d'autre que la figure concrète de l'absolu comme excès infini et nécessaire sur l'effectif.

La visibilité se constitue donc finalement dans un rapport non plus à l'être ou à la lumière comme pouvoir transcendant qui déterminerait l'effectif en général, mais dans un rapport projectif au non-être : « elle peut se voir aussi dans ce non-être, comme simple pouvoir pur qui ne s'accomplit pas entièrement⁹² ». L'excédent infini de la lumière par rapport à tout le visible qu'elle rend possible a pour forme cette ouverture à l'inaccompli du non-être ou du virtuel, en vue d'un accomplissement qui se poursuit à l'infini⁹³, selon un processus que Fichte analyse depuis *l'Assise fondamentale de la Doctrine de la science* de 1794/95.

Un rien (celui de l'absolu) doit déterminer un rien (celui du virtuel). Le non-être, ainsi pris dans la dynamique de sa détermination, la visibilité ultime de l'absolu⁹⁴. C'est, dit Fichte, le concept de Dieu⁹⁵. Mais un Dieu pensé comme vie libre, c'est-à-dire comme dynamique infinie de position dans une détermination et d'arrachement à cette détermination.

Par là semble être achevé le retournement de la position initiale présentée dans l'introduction de la Doctrine de la science, qui faisait de l'apparaître la projection de l'image de Dieu. Désormais c'est Dieu qui est la projection vide à réaliser depuis l'apparaître, et qui ainsi permet à l'apparaître de ne pas être l'espace d'une réflexibilité dominée par le factuel et par le passé. L'absolu, abandonné à titre d'objet transcendant,

91 Le non-être n'est pas néant, mais « pur pouvoir qui ne se réalise pas », *Doctrine de la science* 1812, Copie de Halle, *Kollegnachschriften 1810-1812, Gesamtausgabe*, t. IV, 4, p. 448.

92 *Ibid.* Ce non-être n'est évidemment pas le rien pur et simple, mais la totalité des possibles déterminés par le rapport entre la liberté et la nature.

93 Cf. *id.*, GA II 13 p. 153 ; trad. p. 177.

94 Dans la copie de Halle, il est dit : « le non-être, , le pur pouvoir, la liberté absolue sans aucune loi », *op. cit.*, p. 450. Fichte lie ensuite le non-être à Dieu : « le non-être est réfléchi, cela signifie qu'il est uni à son opposé et conditionné par celui-ci. Donc tout d'abord : il est intuitionné absolument et dans son être en tant que conséquence d'un fondement, et c'est ainsi que nous l'avons toujours considéré comme étant la visibilité de l'absolu, en tant que son apparition ; et c'est ainsi que l'absolu lui-même est pensé en tant que fondement de l'apparaître, lequel donne le concept de Dieu », *ibid.* L'absolu, au sens transcendantal, est le système, irréductible à chacun de ses moments, des conditions d'apparition de l'apparaître.

95 *Id.*, GA II 13 p. 178 ; trad. p. 207.

est donc redéterminé en tant que fonction pratique : il donne la forme vide de ce que nous devons être : nous devons être l'image de Dieu, c'est-à-dire, en tout instant, réaliser ce que nous avons à être en tant que nous sommes libres et déterminables de façon entièrement différente du factuel, même si immanquablement nous allons (re)devenir ce factuel, pour aussitôt nous en arracher, et ainsi de suite. L'idée de la liberté de Dieu, qui n'avait métaphysiquement aucun sens déterminé, trouve son sens concret par la mobilisation pratique de son image comme injonction à se déterminer d'une certaine manière dans des circonstances données, et sans aucun modèle factuel pour cette liberté⁹⁶. La seule manière pour l'image de n'être pas l'image d'un factuel est d'être l'image anticipative de ce qui n'est pas encore, donc du non-être en tant que virtuel – autrement dit du moi comme pur pouvoir.

Dès lors, s'il est possible de donner un sens à l'être à partir du point d'arrivée de la *Doctrina de la science*, ce ne sera plus le sens problématique et métaphysique de l'Introduction de l'ouvrage, mais le sens transcendantal et pratique élaboré dans le parcours de la réflexion menée au cours de l'ouvrage.

⁹⁶ *Id.*, GA II 13 p. 175 ; trad. p. 203.

Table des matières

Présentation	5
Max Marcuzzi	
Contexte	21
Philosophie transcendantale et ontologie	
Ives Radrizzani	23
La confrontation de Fichte avec le réalisme rationnel de Reinhold et de Bardili	
Federico Ferraguto	33
Trad. Max Marcuzzi	
Ontologie et représentationisme chez Fichte	
Faustino Fabbianelli	47
Moments	63
La destination de l'homme et la question de l'idéalisme sémantique	
Laurent Guyot	65
Les « métamorphoses » de l'existence dans les premières leçons de la <i>Doctrine de la science</i> de 1805	
Mario Jorge de Carvalho	75
Fichte sur l'être de la subjectivité transcendantale, ou l'absolu comme une loi	
Manuel Jiménez-Redondo	89
Le « s'apparaître » et le « dehors » dans l'ontologie de Fichte	
Cristiana Senigaglia	97
L'ontologie transcendantale de Fichte dans la <i>Doctrine de la science</i> de 1812	
Max Marcuzzi	111
Image, vie et absolu dans le dernier Journal philosophique (<i>Diarium III</i>) de Johann Gottlieb Fichte	
René Aristide Rodrigue Nzameyo	127
Thèses	141
L'ontologie du dernier Fichte et la méthode transcendantale	
L'Être absolu et son image	
Jacinto Rivera de Rosales	143
La Doctrine de la science : l'ontologie comme épistémologie, l'épistémologie comme ontologie	
Marco Ivaldo	161

Traces	173
« Ébranlement (<i>Erschütterung</i>) de la finitude » ? La lecture heideggérienne de Fichte et son point aveugle Ovidiu Stanciu	175
« Ce qui est réel est r(el)ationnel ». Pour une « hypophysique correlationniste » Alexander Schnell	189
Bibliographie	197

FICHTE ET L'ONTOLOGIE

EPISTEME

publie des études
consacrées à
l'histoire de
la philosophie
et des travaux
portant sur les
fondements de
la connaissance
théorique.
La collection
proposera
également
des traductions
et des rééditions
d'œuvres de
savants-
philosophes.

On sait que, pour Kant, « le nom orgueilleux d'une ontologie, qui prétend donner des choses en général des connaissances synthétiques a priori [...] doit faire place au nom modeste d'une simple analytique de l'entendement pur ». L'ontologie, comme pensée de l'être, doit-elle alors disparaître de toute philosophie transcendante ? Telle est la question qui anime ce volume, où sont proposés des regards croisés sur une possible « ontologie » fichtéenne. Il en ressort la question du statut de l'absolu : faut-il s'y référer, ou peut-on s'en passer ? Et, corrélativement : quel degré de rupture Fichte veut-il instaurer entre métaphysique dogmatique et philosophie transcendante ? Jusqu'à quel point celle-ci peut-elle se restreindre à ne déterminer que le savoir, sans devoir poser l'être sous la forme de Dieu ? On montre ici que pour Fichte, l'être et Dieu s'identifient, et l'ancienne métaphysique se réduit au binôme être/image. Parce que l'être n'est chez Fichte rien de mort, mais vie et réalité dynamique, il est par soi créateur et mérite à ce titre d'être compris comme Dieu. Une simple reconduction de la pensée de Fichte à une métaphysique précritique manquerait donc l'essentiel de sa doctrine. C'est ce que veulent établir les études de ce volume.

Max Marcuzzi, maître de conférences à l'université d'Aix-Marseille, est spécialiste de philosophie allemande et travaille sur Fichte et sur l'idéalisme, ainsi que sur les théories de la méthode en philosophie. Il a publié aux PUP, Fichte, Philosophie pratique, 2008, Fichte, la Doctrine de la science de 1813, 2014. Il est également l'auteur de Fichte, Les Introductions berlinoises à la philosophie, 1809-1813, Garnier-Flammarion, 2014.