

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Comtois, N. (2015) « La *Seconde introduction à la Nouvelle présentation de la doctrine de la science* de Fichte (1797-1798) », *Ithaque*, 16, p. 1-24.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque16/Comtois.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



La Seconde introduction à la Nouvelle présentation de la doctrine de la science de Fichte (1797-1798)

Nicolas Comtois*

Résumé

La doctrine de la science de Fichte a été – et est encore aujourd’hui – l’objet de nombreuses incompréhensions et confusions. Cela, selon l’aveu même de l’auteur, tient à la nature de cette philosophie, qui exige du lecteur un effort tout à fait particulier d’entrée en matière, voire un réel engagement. C’est à cette voie d’accès à la doctrine de la science que nous nous intéresserons ici, à travers l’analyse du texte où Fichte s’en explique le mieux : la Seconde introduction à la Nouvelle présentation de la doctrine de la science de 1797-1798. Par là, il nous sera également possible d’éclairer les concepts, fondamentaux, d’intuition intellectuelle et de Moi, tels qu’ils apparaissent à ce moment crucial du développement de la Wissenschaftslehre.

Fichte, qui entend achever l’effort philosophique entrepris par Kant, se présente du même coup comme le rénovateur de la philosophie dans son entier, et la filiation dont il se réclame vis-à-vis de l’auteur des *Critiques* va de pair avec l’affirmation du dépassement de leurs apories. Or si la philosophie kantienne, déjà révolutionnaire (au sens du retournement copernicien de perspective), suscite d’emblée de nombreux problèmes d’interprétation, de quelle manière peut être reçu un système philosophique qui constitue essentiellement une tentative de tirer de cette révolution toutes ses conséquences, et par là d’ouvrir un champ philosophique tout à fait nouveau ?

* L’auteur est étudiant à la Maîtrise en philosophie (Université Laval).

Il ne s'agit pas pour moi – je le dis sans détour – de justifier ou de compléter les concepts philosophiques en circulation, qu'ils soient antikantiens ou kantiens, mais il s'agit au contraire de les éradiquer complètement et de renverser tout à fait la manière de penser sur ces points de réflexion [...]¹.

Une telle entreprise entraîne nécessairement des difficultés quant à sa réception, difficultés qui poussèrent d'ailleurs Fichte à revoir – voire à renouveler – à de nombreuses reprises la présentation de sa doctrine. La *Seconde introduction à la Nouvelle présentation de la doctrine de la science* se situe dans le contexte des incompréhensions et des malentendus suscités par la première publication du système philosophique fichtéen. Son analyse nous dévoilera donc avant tout quelles furent ces difficultés et comment Fichte entendit y remédier ; indirectement, elle permettra aussi d'éclairer les concepts et l'évolution de la doctrine de la science. Dans le but d'élucider le sens du texte et d'en appréhender la portée, nous nous attarderons ici, en premier lieu, à présenter la place de la *Seconde introduction* à l'intérieur du corpus fichtéen, pour ensuite porter notre attention sur les deux principales notions à propos desquelles y a été amené à s'expliquer l'auteur : l'intuition intellectuelle et le Moi. Il nous sera alors possible de revenir, comme Fichte l'a fait lui-même dans les derniers paragraphes du texte, au problème de départ : celui de la transmission de la doctrine de la science.

1. La *Nouvelle présentation de la doctrine de la science* et la *Seconde introduction* dans le corpus fichtéen

La *Nouvelle présentation de la Doctrine de la science*, qui survient trois ou quatre ans après la publication de la première version du système (*Les Principes de l'ensemble de la doctrine de la science* de 1794 ou *Grundlage*), s'inscrit dans une étape de rénovation de la pensée fichtéenne qui mènera bientôt à la présentation de la *Doctrine de la science nova methodo*. Ayant constaté les erreurs d'interprétation auxquelles ont

¹ Fichte, J. G. (1999), *Avant-propos*, p. 96 [p. 184]. Le numéro de page renvoie à la page de l'édition citée et le numéro de page entre crochets renvoie à la page de l'édition du texte original.

donné lieu ses écrits, Fichte entend préparer ses lecteurs à la réception de sa philosophie sous une nouvelle forme. On trouvera donc, d'une part, dans la *Nouvelle présentation*, des notions qui n'étaient pas encore présentes dans la doctrine de la science de 1794, et d'autre part un travail délibéré de l'auteur pour établir les conditions de compréhension de sa doctrine. En effet, apparemment difficile d'accès, « la doctrine de la science est en même temps d'une extrême simplicité pour peu que l'on comprenne le point de vue nouveau à partir duquel le discours philosophique entend se déployer² » ; la tâche de Fichte sera de ménager une ouverture à ce nouveau point de vue, pour ceux qui trouveront la volonté de s'y engager.

Les textes composant la *Nouvelle présentation* sont publiés dans la revue *Journal philosophique*³ en quatre temps : tout d'abord l'*Avant-propos* et la *Première introduction* ; ensuite la *Seconde introduction*, paragraphes 1 à 6 ; dans un troisième temps, les paragraphes 6 à 12 ; enfin, l'*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*, qui constitue une présentation partielle de la doctrine (dont la nouvelle présentation ne sera réellement achevée que dans la *Nova methodo*). À l'intérieur de cet ensemble, les deux introductions sont centrales puisqu'elles visent directement à préparer le lecteur à la nouvelle présentation du système : d'une part en différenciant nettement l'attitude idéaliste de celle du dogmatique auprès d'un lectorat non averti (*Première introduction*) ; d'autre part en abordant directement les problèmes que peut susciter la compréhension du nouveau système pour un lectorat déjà formé à la philosophie (*Seconde introduction*). L'intérêt de ces textes vient donc avant tout de leur visée propédeutique, qui se traduira différemment selon le lectorat auquel chacun est adressé. À cela s'ajoute, particulièrement dans la *Seconde introduction*, une intention polémique : Fichte répondra à ses contradicteurs (sans toujours les identifier, mais en rappelant chaque fois leurs arguments). Il faut montrer la voie d'accès à la doctrine de la science, et pour cela il faut prendre en compte autant ceux qui sont

² Thomas-Fogiel, I. (1999), « L'«Essai» comme partie et reflet de la totalité de la doctrine de la science », p. 8.

³ Le *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelerhten*, dont les éditeurs sont F. I. Niethammer ainsi que Fichte lui-même.

bien disposés envers le nouveau système que ceux qui pourraient vouloir le discréditer aux yeux de tous.

La *Seconde introduction*, à laquelle nous nous attarderons exclusivement dans la suite, est ainsi au cœur du projet de *Nouvelle présentation*. Cela est évident, tout d'abord, dans la manière dont Fichte formule, dans les premières lignes de sa septième partie, les objectifs qu'il poursuit : « décrire la démarche de la doctrine de la science et la justifier face aux propos de certains philosophes⁴ ». Mais les difficultés que pose la compréhension de la doctrine de la science pour un public déjà formé à la philosophie sont tout à fait particulières, et elles devront être prises en compte. C'est pourquoi Fichte a prévenu ses lecteurs dès l'introduction du texte qu'ils s'engageraient dans une discussion qui ne se ferait pas dans les termes auxquels ils étaient habitués et qu'ils devraient apprendre « à se méfier de leurs propres règles⁵ ». C'est qu'il existe une différence fondamentale entre l'approche du philosophe de la doctrine de la science et celle préconisée dans les philosophies antérieures, qui réside selon Fichte en ceci : il ne prend pas pour point de départ un concept, mais une activité ; il ne procède pas par construction ou fabrication à partir d'une « masse morte », mais cherche l'orientation d'une « vie » qui le précède et qu'il expérimente. Si pour le dogmatique (celui qui n'a pas pris ou assumé le virage kantien), il n'existe qu'une série d'agirs de l'esprit en philosophie, celle du raisonnement philosophique en tant que tel – raisonnement par lequel il construit son système de toutes pièces –, pour l'idéaliste, il en existe deux : celle du Moi, susceptible d'être observée par le philosophe, et celle des observations du philosophe à propos de l'activité de ce même Moi⁶. La doctrine de la science ne saurait être comprise par celui qui ne fait que raisonner à partir de concepts dont

⁴ Fichte, J. G. (1999), *Seconde introduction*, p. 149 [p. 245].

⁵ *Ibid.*, p. 121 [p. 209].

⁶ Fichte identifiera la première de ces séries, celle du Moi originaire, à l'activité « réelle » et la seconde, qui appartient à la conscience finie, à l'activité « idéale », et précisera que quoi qu'il en soit de la possibilité pour le Moi fini d'effectuer un retour sur son principe, il en reste toujours dépendant et ne peut entièrement s'y identifier : « [l']activité idéale trouve son fondement dans l'activité réelle, qu'elle a devant elle ». Fichte, J. G. (2000), *Doctrine de la science nova methodo*, p. 113 [p. 49].

il n'envisage pas le principe. De fait, la forme d'interrogation qu'elle suppose est tout simplement inaccessible au « faiseur de système », qui reste cantonné à une approche philosophique selon laquelle l'être est un fondement suffisant et qui ne cherche pas un fondement à l'être même.

Pour mettre cela en évidence, Fichte reformulera par deux fois la question qu'il avait présentée dans la première introduction comme étant le point de départ de son système : « [q]uel est le fondement du système de représentations accompagnées du sentiment de nécessité [...] ? ». Poser cette question revient en effet à se demander : « comment en venons-nous à attribuer une validité objective à ce qui n'est que subjectif, ou encore, puisque aussi bien la validité objective se caractérise par l'être : comment en venons-nous à admettre un être⁸ ? ». Pour le philosophe de la doctrine de la science, l'être représenté à la conscience doit avoir une origine, et c'est vers ce principe qu'il cherche à orienter sa pensée. C'est donc la raison d'être de la question même de laquelle part l'entreprise fichtéenne qui doit être clairement mise au jour si l'on veut pouvoir en suivre ne serait-ce que les premiers pas – ou du moins si l'on veut ne pas se méprendre sur le lieu d'où elle est partie. Il faut que le lecteur soit capable d'envisager la double série qui anime la pensée du philosophe ; c'est-à-dire, dans un premier temps, qu'il soit en mesure de percevoir quelle est la voie d'accès à ce dédoublement et, dans un deuxième temps, qu'il appréhende correctement quel sera l'objet des observations du philosophe : ce qui n'est possible qu'en clarifiant les notions d'intuition intellectuelle et de Moi.

2. L'intuition intellectuelle

Ces deux notions sont intimement liées et elles se trouvent même dans un rapport d'identité en tant que l'une et l'autre peuvent être décrites comme des actes de « retour en soi » : la claire perception de l'intuition intellectuelle procède du retour que le philosophe effectue librement sur sa propre pensée ; le Moi est le retour en soi duquel

⁷ Fichte, J. G. (1999), *Première introduction*, p. 99 [p. 186].

⁸ Fichte, J. G. (1999), *Seconde introduction*, p. 123 [p. 211].

procède toute pensée⁹. Il n'est donc pas surprenant qu'au moment d'expliquer ce qu'est l'intuition intellectuelle, Fichte parte du Moi, dont elle constitue l'expression du point de vue de la conscience finie. Mais face à un public dont les présupposés philosophiques sont fondés sur l'évidence d'un être et non sur la liberté d'un acte, cela ne peut suffire à expliquer le sens de cette première notion : Fichte devra également clarifier son statut épistémologique et prouver son universalité ; il devra ensuite s'efforcer de lever le contentieux dont elle a fait l'objet, très concrètement, dans son rapport avec Kant.

2.1. *La nature de l'intuition intellectuelle*

Pour comprendre la première explication de Fichte concernant l'intuition intellectuelle, il est essentiel de revenir aux trois principes qui sont le point de départ de la doctrine de la science telle qu'il l'a établie dans la *Grundlage* de 1794, principes qui désignent le fondement de l'expérience comme telle : selon le premier de ces principes, le Moi *se pose* lui-même comme Moi, dans un rapport identique de sujet à objet ; selon le second, dans son effort de détermination, le Moi *s'oppose* le Non-Moi, lequel sera plus tard ressaisi comme l'expression négative de sa passivité ; selon le troisième principe, le Moi, afin de surmonter la contradiction inhérente aux deux propositions précédentes, *oppose en lui-même* un Moi divisible et un Non-Moi divisible (d'où pourront procéder une série de synthèses qui constituent la doctrine de la science dans son développement). C'est le premier de ces principes, celui du Moi originaire, que Fichte désigne en premier lieu dans la *Seconde introduction* comme un « retour en soi », et c'est précisément ce Moi que permet de connaître l'intuition intellectuelle : « [d]ès lors, et pour ne considérer tout d'abord que le Moi observé, qu'est-ce que ce retour en soi-même ? Dans quelles classes de modifications de la conscience doit-on le ranger¹⁰ ? ». Pour le philosophe, qui doit procéder par raisonnement et ne peut se positionner selon le point de vue absolu du premier principe, comment est-il possible de connaître le Moi originaire, et partant d'accéder au savoir du savoir que constitue la doctrine de la science ? Concernant ce qu'est le Moi pour

⁹ Pareyson, L. (1976), *Fichte*, p. 388-389. Notre traduction du texte italien.

¹⁰ Fichte, J. G. (1999), *Seconde introduction*, p. 125-126 [p. 214].

lui, il doit considérer ceci : « [i]l ne s'agit pas d'un concept. En effet, le concept ne surgit que par l'opposition d'un Non-Moi et par la détermination du Moi en cette opposition. Par suite, il s'agit d'une pure intuition¹¹ ». À ce niveau originaire, où le Moi ne s'est pas encore opposé le Non-Moi, il ne peut en effet y avoir aucun concept, et rien ne peut prendre cette forme délimitée ; le Moi du premier principe, qui est pure activité, ne pourra être perçu, ou expérimenté, que par intuition, c'est-à-dire immédiatement. Le terme « intuition intellectuelle » désigne donc rigoureusement la manière dont le Moi est accessible à la conscience finie. Il désigne également, en conséquence, le premier de tous les savoirs.

Pendant, il semble légitime de se demander comment une intuition, c'est-à-dire une expérience parfaitement subjective, apparemment intraduisible sous la forme du concept, peut constituer un savoir. C'est la question à laquelle Fichte répondra dans un deuxième temps. Il réaffirmera tout d'abord les caractères libre et actif de l'intuition intellectuelle : « [l]e philosophe ne peut intuitionner l'acte du Moi indiqué qu'en soi-même, et pour l'intuitionner, il doit l'accomplir. Il le produit en soi, par arbitre et librement¹² ». Mais il précisera immédiatement que cette action n'est pas une action comme une autre. Si elle survient à un certain moment dans le temps, soutiendra-t-il, elle n'est pas pour autant contingente ou empirique : je n'ai pas décidé qu'il y aurait intuition d'un Moi, mais au contraire il en est nécessairement ainsi dès que je fais l'acte de poser ma propre pensée, c'est-à-dire dès que j'use de ma liberté en son principe. Ce qui est révélé par là était en fait toujours présent : « [l]orsqu'il se pense, le Moi ne fait que rendre clair ce qu'il pense véritablement et a toujours pensé ; mais qu'il se pense, c'est pour lui un Fait immédiat de la conscience¹³ ». Non seulement ce qui est connu par intuition intellectuelle n'est pas contingent, mais il s'agit en fait de la vérité qui pour le sujet est la plus constante. Ce qui au départ est une intuition, et qui à ce titre doit être distingué du concept, devient d'ailleurs ensuite une réalité consciente. Son essence est dans l'intuition, mais en tant qu'il s'agit d'un acte, la conscience peut le penser et l'opposer

¹¹ *Ibid.*, p. 126 [p. 214].

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 126 [p. 214-215].

au concept qu'elle a de l'être : « [l']agir n'est pas l'être et l'être n'est pas l'agir¹⁴ ». L'intuition intellectuelle n'est pas un concept, mais le philosophe, partant de l'horizon réflexif de l'activité idéale, en a le concept. « Avoir conscience de l'intuition, voilà le génie philosophique¹⁵ ».

Mais si l'auteur de la doctrine de la science arrive à cette perception claire de l'intuition intellectuelle, qu'en est-il de son statut chez les hommes en général ? Comment peuvent-ils espérer y avoir accès ? Tout d'abord, il devrait être clair d'après ce qui précède qu'on ne peut s'attendre à ce que cette intuition puisse leur être communiquée par l'entremise de concepts. Cela, toutefois, serait superflu puisqu'il ne fait aucun doute, selon Fichte, qu'elle est présente en chacun – et même à chacun – du moment qu'il se sait agissant dans un sens ou un autre : « [q]ui s'attribue une activité se réclame de cette intuition. En elle réside la source de la vie, et sans elle il n'est que la mort¹⁶ ». Non seulement, donc, cette intuition est universelle, mais chacun, quoique confusément, le sait : c'est par cette intuition même que l'on se pose comme étant libre, comme étant à l'origine de ses propres actions. La différence de l'homme du commun avec le philosophe est simplement qu'il n'arrive pas à saisir le fait de son action en faisant abstraction de son rapport au monde (parce qu'il n'a pas *réfléchi* à son action¹⁷). Cependant, il ne peut, inversement, faire abstraction de sa liberté dans son rapport aux phénomènes : comme l'indique Fichte, l'intuition intellectuelle est toujours liée à l'intuition sensible ; elle est au principe de la conscience que j'ai du fait que mes représentations m'appartiennent en propre, qu'elles sont *miennes*. Or si je peux connaître l'intuition sensible, pourquoi ne pourrais-je pas connaître l'intuition intellectuelle ? Serais-je donc simplement « la scène sur laquelle des représentations succéderaient à d'autres représentations et non pas le

¹⁴ *Ibid.*, p. 127 [p. 215].

¹⁵ Fichte, J. G. (2000), *Doctrine de la science nova methodo*, p. 95 [p. 33].

¹⁶ Fichte, J. G. (1999), *Seconde introduction*, p. 129 [p. 217].

¹⁷ « Abstraction » et « réflexion » doivent ici être pris au sens kantien (Thomas-Fogiel, I (1999), « L'«Essai» comme partie et reflet de la totalité de la doctrine de la science », p. 17-18), la réflexion étant un retour sur une représentation déjà présente à l'esprit et l'abstraction l'action par laquelle est dégagée de cette représentation ce qui en constitue le contenu sensible.

principe actif qui les produit¹⁸ » ? Si les arguments antérieurs ne suffisaient pas déjà pour répondre par la négative, on pourrait invoquer l'argument qui pour Fichte semble être le plus définitif : celui de la loi morale. L'autonomie de la volonté, telle que l'a pensée Kant, et qui se traduit par l'impératif catégorique, atteste à la fois de l'existence et de la primauté de l'intuition intellectuelle : « [l']intuition de l'auto-activité et de la liberté est fondée en la conscience de cette loi, qui n'est assurément pas tirée de quelque chose d'autre, mais est une conscience immédiate¹⁹ ». Il s'agit là du moyen le plus fort dont dispose le philosophe pour diriger le regard de son lecteur vers une intuition qui, en l'absence du concept, ne peut être dite (ou entendue) de manière satisfaisante : « le langage ne lui suffit plus, et pour espérer être compris, il doit avoir recours à l'analogie avec l'intuition intellectuelle de la moralité, et par le fait même à un acte de liberté de la part de son lecteur²⁰ ». À partir de là, Fichte peut affirmer non seulement que l'intuition intellectuelle est le point de départ authentique de sa philosophie, mais encore, comme c'est le cas de cette « loi », qu'elle est « un produit de la nécessité de fer », c'est-à-dire « un produit de la nécessité pratique²¹ ».

2.2. L'accord de la notion d'intuition intellectuelle avec le système kantien

Mais ceci ouvre la question, annoncée plus haut, du rapport de la doctrine de la science à la philosophie qu'elle entend ouvertement achever : celle de Kant. L'intuition intellectuelle, dont il s'agissait jusqu'ici pour Fichte d'explicitier le rôle et la portée, s'accorde-t-elle avec le système kantien, permet-elle de déduire ce que Kant a simplement posé sans en établir le fondement ? Fichte répondra directement à cette question dans la 6^e partie de la *Seconde introduction*. Comme l'indique Isabelle Thomas-Fogiel, pour prouver qu'il y a accord, que la doctrine de la science vient bel et bien donner au système kantien l'assise qui lui manquait, il faudra qu'il montre « comment l'intuition intellectuelle est à la fois implicite, ébauchée et

¹⁸ Fichte, J. G. (1999), *Seconde introduction*, p. 130 [p. 218].

¹⁹ *Ibid.*, p. 131 [p. 219].

²⁰ Pareyson, L. (1976), *Fichte*, p. 388. Notre traduction du texte italien.

²¹ Fichte, J. G. (1999), *Seconde introduction*, p. 131 [p. 219]. L'auteur souligne.

présupposée par l'auteur des *Critiques*²² ». Cela alors que Kant n'a retenu qu'une forme d'intuition, la sensibilité, comme étant valide, et qu'il a exclu de manière explicite l'existence même d'une quelconque « intuition intellectuelle ».

Précisément, la première difficulté à laquelle Fichte doit faire face est la critique directe que Kant a fait de l'usage de cette notion dans un écrit qui précède de peu la publication de la *Nouvelle présentation de la de la doctrine*²³. Fichte déclare que dans cet écrit : « [Kant] fait dériver le ton dédaigneux de tout travail, et, de manière plus générale, l'enthousiasme le plus incurable, de l'illusion d'une intuition intellectuelle²⁴ ». À cela, Fichte répondra qu'il s'agit d'un malentendu. Chez Kant, l'intuition intellectuelle viserait la pleine intelligibilité d'un être par ailleurs accessible aux sens ; elle serait un moyen d'arriver immédiatement à la chose en soi, et c'est cela que Kant déclare invalide. Autrement dit, selon Fichte, « Kant nie l'intuition intellectuelle mais il détermine le concept d'intuition de telle sorte qu'elle ne peut être que sensible, et c'est pourquoi il dit que cette intuition sensible ne peut pas être intellectuelle²⁵ ». Or dans la doctrine de la science, il n'y a aucune possibilité, même théorique, d'une chose en soi : il n'y a aucun inconnu derrière le phénomène, qui puisse en être la cause et que l'on s'imaginerait connaître. L'intuition intellectuelle, dans la doctrine de la science, ne provient pas du domaine sensible, mais elle procède de l'intellect comme tel ; elle ne témoigne pas d'un être, mais d'un agir. En fait, non seulement la notion d'intuition intellectuelle s'accorde-t-elle avec le système de Kant, mais elle en révèle l'absence de fondement. Comment Kant,

²² Thomas-Fogiel, I. (1999), « L'«Essai» comme partie et reflet de la totalité de la doctrine de la science », p. 23.

²³ Voir Kant, E. (1976), *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie*.

²⁴ Fichte, J. G. (1999), *Seconde introduction*, p. 134 [p. 224]. En effet, dans ce texte, Kant assimile l'intuition intellectuelle à une forme de mysticisme, en ce qu'elle donnerait accès (si elle existait) à une forme d'entendement proprement divin. Raisonner en termes d'intuition intellectuelle constitue clairement selon lui une transgression des limites inhérentes à la raison humaine, et est une manière d'universaliser, pour forcer la conviction, des sentiments entièrement subjectifs. Voir Kant, E. (1986), « Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie », p. 402-403 [VIII, p. 395].

²⁵ Fichte, J. G. (2000), *Doctrine de la science nova methodo*, p. 93 [p. 31].

par exemple, peut-il expliquer la nécessité pratique dont il était question plus haut : « [n]’est-on pas conscient, selon Kant, de l’impératif catégorique ? Et de quelle conscience s’agit-il ici ? Kant a oublié de poser cette question, parce qu’il ne traite pas de l’assise fondamentale de toute philosophie²⁶ ».

Le système de Kant ne peut, en définitive, s’expliquer que si l’on prend en considération l’existence de l’intuition intellectuelle telle que la définit Fichte, et la manière dont il envisage la question morale en est la preuve manifeste. Mais il est possible d’aller plus loin : la notion d’intuition intellectuelle, quoiqu’elle n’ait pas été intégrée au système, n’a-t-elle pas été pensée par Kant ? Selon Fichte, c’est ce dont témoignent les développements de ce dernier, dans l’*Analytique transcendantale*, concernant la notion d’« aperception ». Kant a en effet établi en cette occasion que la condition pour que l’intuition en général, donnant à connaître le divers de la représentation, soit pensée était qu’elle puisse être liée en une unité selon le principe suivant : « [l]e : *je pense* doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations²⁷ ». Pour lui, l’entendement est donc possible parce que le donné de l’intuition peut être lié à la représentation du sujet pensant. Ce qui implique qu’il existe une conscience de soi indépendante de toute représentation, celle-là même qu’il identifie sous le nom d’« aperception pure » et qu’il présente ainsi : « cette conscience de soi qui, en produisant la représentation : *je pense*, qui doit pouvoir accompagner toutes les autres, et qui est une et identique en toute conscience, ne peut être accompagnée d’aucune autre²⁸ ». Voilà un indice, selon Fichte, que Kant a pensé le Moi comme condition de toute conscience, indice que vient renforcer le fait que ce dernier fait de la représentation de l’aperception pure – le « je pense », donc – un « acte de la spontanéité²⁹ ». Il y aurait adéquation entre les deux systèmes parce que « la possibilité de toute conscience serait, pour Kant, conditionnée par la possibilité du Moi, soit par la possibilité de la pure conscience de soi, et ce, exactement

²⁶ Fichte, J. G. (1999), *Seconde introduction*, p. 135 [p. 225].

²⁷ Kant, E. (1980), *Critique de la raison pure*, B131-132.

²⁸ *Ibid.*, B132.

²⁹ *Ibid.*

comme dans la doctrine de la science³⁰ ». Le « je pense », tel qu'il accompagne chacune de nos représentations, constitue en quelque manière pour Fichte l'expression kantienne de l'intuition intellectuelle, et l'aperception pure une perspective sur le Moi absolu tel qu'il apparaît dans le premier principe.

Bien entendu, Fichte ne soutient pas pour autant que Kant lui-même ait interprété les choses de cette façon : il n'a pas donné au « je pense » et à l'aperception pure les rôles que Fichte accorde à l'intuition intellectuelle et au Moi ; il n'a pas, par exemple, lié positivement les catégories à leur principe dans la conscience de soi, ne les a pas déduites à partir de la position réflexive du Moi (il ne les a déduites que des fonctions logiques de l'entendement, elles-mêmes sans fondement explicite). Mais on ne peut que tenir pour certain que, s'il n'est pas parvenu à l'expression complète du système, Kant en a néanmoins eu, synthétiquement, le concept. Interpréter les choses autrement, c'est faire de l'idéalisme transcendantal un système incohérent, fondé sur un principe de causalité externe dont par ailleurs il est incapable de rendre compte (un objet subsistant à l'extérieur de la conscience l'affecterait, et celle-ci ne le soumettrait qu'ensuite aux formes sensibles et intellectuelles qui sont les siennes). C'est précisément ce qui a mené à la critique de Jacobi, selon lequel l'irréductibilité de la « chose en soi » met la philosophie kantienne en contradiction avec elle-même : « comment est-il possible de concilier l'hypothèse d'objets qui font impression sur nos sens et suscitent ainsi des représentations avec une doctrine qui prétend réduire à rien toutes les raisons qui autorisent cette hypothèse³¹ ? ». C'est également de là que part le scepticisme de Schulze dans l'*Énésidème* : on ne peut penser l'affection partant de la chose en soi qu'à travers la catégorie de causalité ; or son usage, selon Kant, est restreint aux phénomènes et ne peut s'étendre à des objets hors de notre pensée ; il est donc impossible de rendre compte de l'origine de nos connaissances en général ou de leur trouver quelque assise qui puisse nous convaincre de leur validité³². C'est pourquoi Fichte fait valoir non seulement que l'intuition intellectuelle et le Moi ont leurs traductions dans le système

³⁰ Fichte, J. G. (1999), *Seconde introduction*, p. 139 [p. 229].

³¹ Jacobi, E. (2000), *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 247.

³² Voir Schulze, G. E. (2007), *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold Énésidème*, p. 138 [p. 176].

kantien, mais encore qu'il n'existe pas positivement, chez Kant, de chose en soi. Pour Kant, affirme-t-il, la chose en soi est « simple noumène³³ », et le noumène à son tour ne renvoie à aucun objet extérieur, mais ne consiste qu'en la possibilité de déterminer la représentation selon les seules catégories de l'entendement et sans faire usage de la sensibilité : « un noumène est, (d'après des lois de la pensée qu'il faut établir et qui l'ont été par Kant) ce qui est ajouté par la pensée au phénomène, et ne doit l'être que selon ces lois³⁴ ». Pourquoi, en définitive, continuer à parler de l'existence de choses en soi si celles-ci ne prennent pour Kant que la forme de noumènes et ne sont considérées à ce titre qu'en tant qu'elles ne sont *pas* données dans l'intuition sensible, c'est-à-dire négativement³⁵ ? Plutôt que de s'empêtrer dans ce genre d'apories, les penseurs qui suivent Kant doivent assumer leur rôle d'interprètes et faire une synthèse cohérente de ce que celui-ci avait pensé comme un tout et n'avait eu qu'à analyser : ils doivent arriver au concept de l'intuition intellectuelle, de laquelle est nécessairement parti Kant quoiqu'il n'y ait pas « réfléchi³⁶ ».

3. Le Moi

Pour le philosophe de la doctrine de la science, l'intuition intellectuelle est donc un « [f]ait de la conscience [*Tatsache*] » auquel il est parvenu par abstraction et réflexion, c'est-à-dire en effectuant un retour sur lui-même en tant qu'agent de ses propres représentations. Mais qu'en est-il du Moi dont témoigne l'intuition intellectuelle et dont elle est le produit non plus à titre de fait de conscience, mais bien, originairement, à titre d'« action-agie » [*Tathandlung*]³⁷ ? Qu'en est-il, donc, de la série d'agirs de l'esprit observée par le philosophe dans un effort pour envisager librement le principe de son rapport à l'être, et espérer surmonter ainsi l'obstacle que constitue la passivité ? Cette question pourrait rester insoluble pour celui qui ne s'est pas

³³ Fichte, J. G. (1999), *Seconde introduction*, p. 143 [p. 236].

³⁴ *Ibid.*, p. 143 [p. 236].

³⁵ Kant, E. (1980), *Critique de la raison pure*, B307.

³⁶ Fichte, J. G. (2000), *Doctrine de la science nova methodo*, p. 93 [p. 32].

³⁷ Fichte, J. G. (1999), *Seconde introduction*, p. 130 [p. 219].

déjà engagé dans la doctrine de la science. Néanmoins, il importe de dissiper les confusions dont elle pourrait faire l'objet de la part du dogmatique : d'abord, en éclaircissant ce que cela signifie que de connaître un acte ; ensuite, en s'expliquant à propos du choix du terme de « Moi », qui a amené certains contradicteurs de la doctrine de la science à confondre irrémédiablement le premier principe avec l'individualité.

3.1. Le Moi est acte

Plus nettement encore que dans le cas de l'intuition intellectuelle, Fichte s'expliquera à propos du Moi en disputant avec ses adversaires. Interprétant une à une les objections qui lui sont faites, il y répondra de manière détaillée et systématique, et réussira ainsi à mettre en relief la faiblesse de caractère inhérente à la position dogmatique. La première de ces objections concerne donc la connaissance qu'il est possible d'avoir du Moi, considérant que celui-ci ne constitue d'aucune façon un être, mais uniquement un agir. Fichte l'énonce ainsi :

[c]ertains prétendent que toute pensée vise nécessairement un être. Or, l'être ne doit pas être attribué au Moi de la doctrine de la science. Par suite, ce Moi est impensable et toute la science, bâtie sur quelque chose d'aussi contradictoire, est vide et nulle³⁸.

Comment faut-il comprendre une telle objection ? La première possibilité, selon Fichte, est que l'on veuille dire par là que la pensée vise nécessairement un objet, en ce que celui-ci limite la pensée, et que l'on identifie objet et être. Ainsi formulée, la critique ne pose en fait aucun problème pour la doctrine de la science. Comme cela a été établi plus haut, pour elle également, seul un objet peut être pensé, et il se trouve précisément que ce qui est connu par intuition intellectuelle est ensuite posé objectivement en tant qu'il s'agit d'un acte. Il faut simplement s'en rapporter à la « signification véritable et originaire de l'objectivité³⁹ » et considérer qu'il est possible de tirer du

³⁸ *Ibid.*, p. 150 [p. 246].

³⁹ *Ibid.*

Moi un concept de la même manière qu'il est possible d'en tirer un de toute intuition sensible. Lorsque je pense le Moi intuitionné, celui-ci devient un objet pour ma pensée : « aussi certainement que je pense, je pense quelque chose de déterminé⁴⁰ ». S'il faut donc attribuer à tout objet de la pensée le prédicat de l'être, Fichte accorde d'emblée que l'on puisse l'attribuer au Moi. Celui-ci continuera à s'opposer à l'être « réel » ou empirique, mais on pourra l'appeler, en ce sens, et sans qu'il y ait contradiction, un être « idéal ».

Une deuxième possibilité est qu'on veuille dire par là que seul peut être visé par la pensée ce qui est permanent dans le temps et subsistant dans l'espace (un être « réel », donc). Un principe logique a d'ailleurs été invoqué par certains opposants à la doctrine de la science qui laisse croire qu'ils conçoivent l'objection précisément de cette manière : le principe de contradiction. Mais si du point de vue du dogmatique, il peut sembler que ce principe s'identifie avec l'être – selon la formule canonique : il est impossible qu'une chose *soit* et *ne soit pas* en même temps et sous le même rapport –, il n'en va pas de même pour l'idéaliste. De fait, une définition adéquate du principe de contradiction ne devrait pas, selon Fichte, impliquer la notion d'être ; elle devrait plutôt se formuler comme ceci : « *si* un concept est déterminé par un certain caractère distinctif, alors il ne peut l'être par un deuxième, opposé au premier⁴¹ ». Ce qu'est le caractère distinctif selon lequel le concept est déterminé ne devrait pas être assumé dès le départ, et ne peut être identifié dès l'abord à l'être. On ne peut donc pas dire, comme l'ont fait ces critiques, qu'« il serait *contradictoire* de ne pas déterminer tout concept par le prédicat de l'être réel⁴² ». Si l'on sait qu'il n'y a pas que l'intuition sensible de laquelle on peut tirer un concept, mais que l'on peut également en tirer un de l'intuition intellectuelle, ne devient-il pas d'ailleurs évident que le principe de contradiction n'est pas antérieur à la détermination du concept même, mais doit s'appliquer après qu'on en a défini le caractère distinctif ? Le dogmatique a l'habitude de ne penser que l'être, et n'a pas pris conscience de son action dans la pensée qu'il a de l'être ; cela le rend incapable de discerner correctement les limites du principe qu'il

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 153 [p. 250]. L'auteur souligne.

⁴² *Ibid.*

applique. Il n'est pas plus contradictoire de penser un acte que de penser un être.

Il reste cependant une dernière difficulté, liée à la démarche de la doctrine de la science : comment, à partir du principe selon lequel le Moi se pose lui-même, à partir d'un acte originaire donc, est-il possible ensuite de déduire un être ? Mais cette objection, qui peut sembler évidente au dogmatique, révèle en fait son insuffisance la plus profonde, car elle démontre qu'il n'a accédé d'aucune manière, pas même à titre d'hypothèses, aux vérités de la doctrine de la science. Cette dernière, précise Fichte, ne déduit aucun être au sens où ses adversaires l'entendent : aucun être « en soi ». Il n'y a pour elle qu'un « agissant » auquel *apparaît* un être selon des lois entièrement déterminées (la déduction en question) ; il n'y a pour elle que le Moi, qui pose le Non-Moi d'après son propre principe et par son agir même ; seul l'agir est positif, l'être ne peut être posé que négativement. L'incapacité qu'éprouve le dogmatique à même penser cela laisse entrevoir les raisons de la réaction exacerbée qu'il manifeste face à la nouvelle démarche : il avait trouvé dans l'être un refuge, et remettre en cause sa primauté, c'est le plonger dans des inquiétudes dont il croyait être définitivement à l'abri. Ainsi, explique Fichte :

[v]oici que la retraite qu'il regagnait toujours, lorsque, de temps à autre, les tourments l'assaillaient, ce quelconque être originaire – qui aurait tout aussi bien pu n'être que matière brute et informe –, voici qu'il lui est arraché ; et le dogmatique reste là démuni et défait⁴³.

Le dogmatique est incapable, sincèrement incapable, de penser les vérités que pense l'idéaliste (à tel point que ses critiques visent juste s'il reste dans le domaine de sa pensée possible). Mais nul ne peut lui enseigner ces vérités sinon lui-même : le philosophe ne peut que lui signaler expressément de quelle manière il s'en distingue, et l'inviter à faire à son tour l'expérience de sa liberté.

⁴³ *Ibid.*, p. 155 [p. 252].

3.2. *Le Moi n'est pas l'individualité*

Mais si le Moi est, tout entier, acte, et s'il est possible de montrer comment un tel acte peut être connu et mener à un savoir déterminé, une deuxième difficulté brouille la compréhension que peut en avoir le dogmatique : pourquoi le premier principe doit-il s'exprimer à la première personne, dans les termes de l'égoïté ? « En ce qui nous concerne, disent les critiques de la doctrine de la science, sous le concept du Moi, nous ne pouvons penser rien d'autre que notre chère personne par opposition aux autres personnes⁴⁴ ». Et sachant que Fichte indique clairement qu'il ne faut pas confondre le Moi avec la personnalité individuelle, il leur semble que le concept est tout simplement vidé de son contenu : ne pourrait-il pas, plutôt que de dire « Moi », dire simplement « cela » ?

Encore une fois, Fichte tente d'interpréter l'objection qu'on lui fait. Peut-être, tout d'abord, ses opposants veulent-ils dire par là que le concept de Moi est obtenu par la synthèse des individus singuliers, et constitue à ce titre un universel indiquant de manière uniquement formelle la distinction entre personnes sans que cela n'implique plus aucun contenu particulier. Il lui faut alors rappeler que le Moi originaire, tel qu'énoncé dans le premier principe, est thétique et non synthétique, et que c'est lui-même qui pose l'objectivité par laquelle ils pensent à rebours le concept d'individu. Le Moi individuel, qui est lui aussi pensé par la doctrine de la science mais ne se confond pas avec le premier, n'est obtenu qu'ensuite par opposition du Moi avec un objet dans lequel il reconnaît l'expression de l'égoïté. Bref, Fichte doit revenir au premier principe, pour ensuite expliquer le Moi individuel à partir de la notion d'intersubjectivité : « je suis ce qui se pose lui-même, ce qui se pose comme Moi [...], et tu es ce qui est posé comme Moi, dans le même acte, par moi et non par toi-même⁴⁵ ». Le Moi de la doctrine de la science n'est pas pensé à partir d'une synthèse entre des individus déjà présents, mais il se pose lui-même par une thèse et pose ensuite l'autre comme individu du fait de sa propre activité. Ce n'est qu'alors qu'il peut lui-même se considérer en tant qu'individu, un individu mis d'emblée en relation avec

⁴⁴ *Ibid.*, p. 156 [p. 254].

⁴⁵ *Ibid.*, p. 157 [p. 255].

d'autres parce qu'il est parti du Moi et que c'est par le Moi qu'il les a reconnus.

Mais il est possible qu'en formulant leur critique, les adversaires à la doctrine de la science aient plutôt songé à la signification du mot « Moi » dans l'usage de la langue. Et si c'est le cas, cela implique deux autres possibilités : ils peuvent s'être référés à son usage en philosophie ou encore à son usage quotidien, dans la langue la plus familière. La première interprétation, souligne Fichte, ne poserait en fait aucun problème : on a la preuve chez Kant et Reinhold que les philosophes pensent le Moi dans les termes mêmes qui sont les siens. En ce qui concerne Kant, cela a déjà été démontré : il établit que je dois être celui qui pense ce qui est pensé, et il l'établit non pas par opposition aux autres personnes, mais par opposition aux choses pensées elle-même, c'est-à-dire par opposition à l'être. En ce qui concerne Reinhold, il suffit de se souvenir qu'il pose dans la représentation (le « principe de conscience ») deux pôles : un représentant et un représenté, unis par l'acte de leur mise en relation. Il va de soi que, de même que chez Kant, il n'entend pas ici distinguer le représentant des autres individus, ou des autres représentants, mais bien de ce qui est représenté. « En un mot, est-il un seul philosophe, digne de ce nom, qui aurait fait, avant eux, cette découverte : Moi signifie l'individu, et si on fait abstraction de l'individu, alors il ne reste qu'un objet en général⁴⁶ ? ». Qu'en est-il à présent de l'usage du mot « moi » dans la langue la plus commune ? Ici, les adversaires de Fichte ont en partie raison, car il est vrai que dans ces circonstances on peut l'utiliser simplement pour se distinguer des autres : par « Moi », je me désigne le plus souvent en tant que je suis singulier, celui-ci et non un autre. Mais il existe également dans la langue commune un autre usage : je peux désigner par le mot « moi » ma personne entière, en tant que je suis vivant et sentant. Prenons par exemple le cas d'une personne qui serait piquée ou coupée par quelqu'un d'autre lors de la confection d'un vêtement et qui s'écrierait : « c'est *moi*, que tu as touché ». Dans cette proposition, il est clair que ce qui est désigné n'est pas l'individualité, la différence d'avec les autres personnes singulières, mais bien l'égoïté elle-même. Et c'est bien de cette égoïté, qui dans le cours normal de la vie trouve

⁴⁶ *Ibid.*, p. 159 [p. 256].

à s'exprimer sous cette forme du « Moi », que part Fichte et dont il tire son principe. Et quand même elle ne trouverait pas à s'exprimer et ne nous donnerait pas, dans le langage, ce signe, il faut admettre, si l'on y réfléchit bien, que cette dernière est à tel point inhérente à notre vie que « sans elle, nous ne pouvons faire un pas sur terre ni lever une main en l'air⁴⁷ ». L'égoïté est le principe même de l'esprit, et la vie à son tour, part de l'esprit et ne trouve son sens que lorsqu'elle y revient.

C'est donc encore une fois une incapacité que révèle l'objection soulevée : c'est parce qu'ils s'en tiennent à leur individualité, parce que la fin de leur agir ne va pas au-delà et qu'ils n'ont pas pris en charge leur propre liberté, que les adversaires de Fichte n'arrivent pas à penser le Moi tel que lui, il le pense. Il leur faut renverser la perspective, et prendre conscience que c'est en fait la raison qui est première, l'individualité n'en étant qu'un accident. Ce qu'ils mettent tant d'énergie (et donc, paradoxalement, de liberté) à défendre est précisément ce qu'il n'y a pas lieu de défendre et ce à quoi il n'y a pas de raison de s'attacher : « [s]eule la raison est éternelle et l'individualité doit sans cesse mourir⁴⁸ ».

4. Communicabilité et scientificité de la doctrine de la science

En interrogeant en profondeur les critiques qui lui ont été adressées et en ramenant ses lecteurs aux principes de la doctrine de la science en tant précisément qu'ils se distinguent de ceux qui sous-tendent, sans qu'ils soient jamais questionnés, la position dogmatique, Fichte est donc parvenu à clarifier les deux notions qui doivent permettre d'accéder à son système. Il devrait apparaître clairement désormais que l'intuition intellectuelle est ce qui permet d'orienter la pensée vers l'acte par lequel le Moi se pose lui-même ; le Moi ainsi posé, à son tour, devrait apparaître comme étant le principe même de la liberté, et non comme un être ou une manière vide de dire l'individualité. Chacun, cependant, Fichte l'a affirmé à plusieurs reprises, n'y accédera pas pour autant. Ce qui peut faire naître un dernier doute : une philosophie qui ne peut pas être communiquée à

⁴⁷ *Ibid.*, p. 159 [p. 257].

⁴⁸ *Ibid.*, p. 159 [p. 258].

d'autres par concepts, de manière à ce que la force du raisonnement les oblige à l'adopter, peut-elle être considérée comme ayant une réelle validité : peut-on légitimement appeler une telle doctrine une science ?

4.1. *Communicabilité*

Pour écarter cette difficulté, il faut d'abord bien comprendre ce que signifie l'affirmation de Fichte, dans la *Première introduction*, selon laquelle « ce que l'on choisit comme philosophie dépend (...) de l'homme que l'on est⁴⁹ ». Il semble en effet qu'une telle affirmation, par ailleurs impliquée dans la distinction plusieurs fois réitérée entre idéalisme et dogmatisme, sous-entende qu'il existerait des prérequis, dans la personne même du lecteur de la doctrine de la science, à la compréhension des principes et des déductions qu'elle contient. Or s'il existe bien, selon Fichte, « deux espèces d'hommes⁵⁰ » en ce qui concerne le rapport à la philosophie, cela ne signifie pas pour autant qu'il existe entre eux des différences innées, empêchant purement et simplement dès l'origine à certains la conscience du Moi par le biais de l'intuition intellectuelle. Au contraire, la raison est une et elle est commune à tous les hommes. Ce qui différencie les deux types d'hommes n'est donc pas une différence dans la constitution de leur raison mais bien l'acquisition qu'ils ont faite ou non, selon le processus expliqué plus haut, du « pouvoir de liberté » qu'exige la doctrine de la science. S'il n'est pas possible au philosophe de convaincre son interlocuteur de la véracité de son système par la transmission d'un nombre déterminé de connaissances, c'est simplement parce que ce n'est pas de connaissances qu'il s'agit, mais de la conscience de sa propre liberté. « Tout se résume ainsi : il faut devenir, à bon droit, intimement conscient de sa liberté, grâce à un usage constant de celle-ci dans une *conscience claire*, et cette liberté doit nous être plus chère que tout⁵¹ ». Comment, d'ailleurs, procède-t-on généralement pour établir une preuve ? Ne fait-on pas appel dans tous les cas à un fondement qui, lui, n'est absolument pas susceptible d'être démontré ? Que l'on ne s'interroge pas sur ce fondement dans

⁴⁹ Fichte, J. G. (1999), *Première introduction*, p. 108 [p. 195].

⁵⁰ *Ibid.*, p. 107 [p. 194].

⁵¹ Fichte, J. G. (1999), *Seconde introduction*, p. 161 [p. 259].

le cas où il s'agit de l'être ne signifie en rien que la preuve transmise par là soit la seule valide. Si l'idéaliste ne peut communiquer son savoir au dogmatique, c'est tout simplement parce qu'il n'a « absolument aucun point commun avec lui⁵² ».

4.2. *Scientificité*

Mais qu'en est-il, ensuite, et dans ces conditions, de la scientificité de la doctrine ? Le caractère scientifique d'un système de pensée ne dépend-il pas du fait qu'il soit universellement valide ? Si l'on veut dire par là qu'il faut que tous les hommes se rendent – ou soient en mesure de se rendre – à ses raisons, Fichte répond clairement par la négative. Un seul critère permet selon lui (et de manière cohérente avec son système) d'établir la véracité d'un système philosophique : la conviction. L'accord parfait que le philosophe a avec lui-même, c'est-à-dire l'accord entre la pensée de cet homme et sa vie, atteste seul de la scientificité de son savoir. Notons qu'il ne s'agit pas là d'une conviction par rapport à une affirmation donnée ou par rapport à une certaine démonstration, mais de l'accord profond de la pensée avec elle-même. La conviction ainsi posée en appelle en fait au principe de la doctrine de la science, le Moi (et au rapport que le Moi entretient avec lui-même) :

[] la conviction est indépendante du temps et de tout changement de situation. La conviction n'est pas quelque chose de contingent par rapport à l'esprit, mais c'est l'esprit même. On ne peut être convaincu que du vrai et de l'immuable. Être convaincu d'une erreur est absolument impossible⁵³.

Si le Moi est au principe du « savoir du savoir » que constitue la doctrine de la science, alors c'est la parfaite expression de cette liberté, l'accord de cette liberté avec elle-même, qui attestera de sa validité.

⁵² *Ibid.*, p. 162 [p. 260].

⁵³ *Ibid.*, p. 165 [p. 264].

Conclusion

Au bout du compte, on voit clairement, comme l'indiquait Gueroult, que « la W.-L. [la doctrine de la science] ne réfute pas le dogmatisme⁵⁴ », ou plus précisément qu'elle ne peut en faire une critique qui apparaîtrait valide pour celui qui s'y tient : « [c]ertes, nous pouvons, pour nous, réfuter leur système ; il doit être réfuté et l'est facilement : le simple souffle d'un homme libre le renverse ; mais nous ne pouvons le réfuter pour eux⁵⁵ ». Il n'y a donc aucune raison pour Fichte, dans la *Seconde introduction*, de tenter de convaincre ses adversaires par des arguments, ou encore d'utiliser les instruments de la philosophie telle qu'elle a été pratiquée jusqu'à lui pour donner une traduction de sa doctrine qui soit compréhensible à des lecteurs de bonne foi pour qui elle pose néanmoins des problèmes de compréhension en vertu de la formation qu'ils ont reçue. C'est pourquoi, alors même qu'il répond à des objections formulées dans les termes du dogmatisme, dont il se doit dans un premier temps de rendre compte dans ces mêmes termes, Fichte invite avec insistance ses lecteurs à passer outre, et à prendre pour point de départ un mode d'observation qui leur est certes inconnu, mais dont les concepts mêmes qu'il clarifie indiquent le contenu et l'accès. Nul ne peut comprendre la doctrine de la science qui n'a pas accédé aux deux séries d'agirs de l'esprit de laquelle part celle-ci, c'est-à-dire ne s'est pas abstrait de l'être pour en considérer le principe dans une action qui le dépasse et de laquelle, quoi qu'il en pense, il procède inmanquablement. Kant lui-même, pour n'avoir pas distingué ces deux séries (quoiqu'il en ait fait l'expérience), n'a pas été en mesure de produire un système qui puisse se soutenir de lui-même. Et bien qu'il ait réussi à miner le réalisme dogmatique, il a pavé la voie à un phénoménisme tout aussi dogmatique, affirmant sans preuve l'existence d'une chose en soi. Ce qui permet d'entrevoir quel sera le génie particulier de la doctrine de la science telle qu'elle se développera dans la suite : en distinguant l'activité d'un Moi réel et celle d'un Moi idéal, Fichte ouvre la porte à une dialectique du fini avec l'infini qui doit permettre de ne tomber dans aucun dogmatisme,

⁵⁴ Gueroult, M. (1982), *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, p. 195.

⁵⁵ Fichte, J. G. (1999), *Seconde introduction*, p. 163 [p. 261-262].

qu'il soit de type idéaliste ou réaliste. Car comme l'indique Jean-Christophe Goddard, « le philosophe ne peut faire que la série idéale de ses déductions se confonde avec la genèse de la vie en soi et par soi [série réelle]⁵⁶ ». Dès lors, tout en permettant d'envisager l'entreprise humaine comme un projet éthique de perfectionnement devant ramener l'esprit fini au principe duquel il est issu, la doctrine de la science n'enferme l'être humain dans aucun déterminisme, et ne fait que lui assigner le devoir auquel de toute nécessité il aspire : la tâche ne sera pas achevée ; elle-même est infinie.

Bibliographie

- Fichte, J. G. (2000), *Doctrine de la science nova methodo*, trad. I. Thomas-Fogiel, coll. « Classiques de la philosophie », n° 4621, Paris, Le livre de poche, 347 p.
- Fichte, J. G. (1999), *Nouvelle présentation de la doctrine de la science. 1797-1798*, trad. I. Thomas-Fogiel, coll. « Textes et commentaires », Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 189 p.
- Fichte, J. G. (1999), *Oeuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. A. Philonenko, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 330 p.
- Goddard, J.-C. (1999), *La Philosophie fichtéenne de la vie. Le Transcendental et le pathologique*, coll. « Histoire de la philosophie », Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 239 p.
- Gueroult, M. (1982), *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 255 p.
- Jacobi, F. H. (2000), « Appendice sur l'idéalisme transcendantal », trad. L. Guillermit, dans *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, coll. « Textes et commentaires », Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 320 p.
- Kant, E. (1980), *Critique de la raison pure*, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, coll. « Folio essais », n° 145, Paris, Gallimard, 1018 p.
- Kant, E. (2003), *Critique de la raison pratique*, trad. J.-P. Fussler, coll. « GF Flammarion », n° 1090, Paris, Gallimard, 473 p.

⁵⁶ Goddard, J.-C. (1999), *La Philosophie fichtéenne de la vie. Le Transcendental et le pathologique*, p. 27.

- Kant, E. (1986), « Sur un ton nouvellement pris en philosophie », trad. A. Renaut, dans *Oeuvres philosophiques. Tome 3*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1600 p.
- Pareyson, L. (1976), *Opere complete, vol. 5. Fichte*, Milan, Ugo Mursia Editore, 418 p.
- Schulze, G. E. (2007), *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold*, trad. H. Slaouti, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 288 p.
- Thomas-Fogiel, I. (1999), « L'Essai comme partie et reflet de la totalité de la doctrine de la science », dans Fichte, J. G. *Nouvelle présentation de la doctrine de la science. 1797-1798*, coll. « Textes et commentaires », Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 189 p.