

DANS LA MÊME COLLECTION

- La justice*, sous la direction de Patrick Wotling, 200 pages, 2007.
- La pulsion*, sous la direction de Jean-Christophe Goddard, 240 pages, 2006.
- Le bonheur*, sous la direction d'Alexander Schnell, 240 pages, 2006.
- Le corps*, sous la direction de Jean-Christophe Goddard, 256 pages, 2005.
- Le principe*, sous la direction de Bernard Mabile, 240 pages, 2006.
- Le temps*, sous la direction d'Alexander Schnell, 240 pages, 2007.

L'IMAGE

sous la direction de
Alexander SCHNELL

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e

—
2007

AVANT-PROPOS

Chaque volume de la collection «Thema» propose une approche pluraliste d'une notion susceptible d'être mise au programme des enseignements de philosophie générale. Il consiste dans un ensemble limité de contributions vouées chacune à l'analyse et à l'interprétation d'un moment significatif de l'histoire philosophique de cette notion. Afin d'éviter la dispersion des connaissances et d'ouvrir un accès aux doctrines mêmes, aux questions originales qu'elles soulèvent et aux profondes transformations qu'elles font subir à la notion, chaque volume consacre à ces seuls moments forts de larges exposés rédigés par des historiens de la philosophie spécialisés dans l'étude d'une période ou d'un auteur.

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 2007

Imprimé en France

ISBN 978-2-7116-1932-0

www.vrin.fr

Le présent ouvrage rassemble dix études consacrées à l'approche philosophique de l'*image*. Deux critères ont présidé au choix des auteurs convoqués. Il s'agissait, d'une part, de présenter les doctrines philosophiques «classiques» de l'image. Face au nombre important d'auteurs qui auraient pu figurer dans un petit volume comme celui-ci, nous avons décidé de privilégier les penseurs chez qui la notion d'image joue un rôle central dans leurs propres élaborations philosophiques. Les représentants les plus significatifs à cet égard sont Platon pour l'Antiquité, Maître Eckhart, Nicolas de Cues, Descartes pour la période Moyen Âge/Renaissance/philosophie classique et Fichte pour la philosophie moderne (ce qui ne veut pas dire qu'on ne se tournerait pas avec grand profit également vers Aristote, Spinoza, Pascal et les Romantiques Allemands par exemple – mais le cadre réduit imposait ce choix restrictif). D'autre part, nous avons voulu

LA DOCTRINE FICHTÉENNE DE L'IMAGE

La doctrine de l'image (*Bild*) occupe une place centrale dans la philosophie fichtéenne. Elle forme le « noyau dur » de la *Wissenschaftslehre*¹, terme par lequel Fichte ne désigne pas un savoir doctrinal constitué et établi une fois pour toutes, mais le processus dans lequel le savoir en général s'*auto-engendre* dans l'apprenti². La *Wissenschaftslehre* – qu'on ne peut d'ailleurs correctement traduire par « doctrine de la science » que si l'on est attentif au fait que « doctrine » vient de « *doceo* » (enseigner, instruire) et qu'il s'agit là en effet de l'auto-engendrement actif du savoir dans et à travers celui qui reçoit cet enseignement – a pour seul objet l'*image de l'Absolu*, c'est-à-dire ce à travers quoi l'Absolu apparaît ou se manifeste³. Cette

1. Rappelons que Fichte utilise l'expression « *Wissenschaftslehre* (doctrine de la science) » pour caractériser son projet philosophique personnel qu'il a identifié avec la philosophie tout court. Il en a rédigé une vingtaine de versions (dont ne nous sont parfois parvenus que des esquisses fragmentaires) qui correspondent à autant de tentatives d'exprimer et d'enseigner un contenu auquel, semble-t-il, il n'a finalement pas réussi à donner une forme qui l'a totalement satisfait. Pour avoir un renseignement plus détaillé sur les différentes versions de la doctrine de la science, voir la précieuse étude de G. Zöllner, « Le legs de Fichte. Les derniers textes sur la *Wissenschaftslehre* (1813-1814) », dans *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, Phénoménologie et Philosophie [appliquée]*, J.-G. Goddard et M. Maesschalck (éd.), Paris, Vrin, 2003, p. 97sq.

2. Cf. les excellentes précisions de Peter Oesterreich et de Hartmut Traub à propos du concept de « *Wissenschaftslehre* » dans leur ouvrage *Der ganze Fichte*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2006, p. 104-107.

3. Cf. les *Tatsachen des Bewusstseins* (1813), Dix-neuvième Conférence, *Sämtliche Werke*, I.H. Fichte (éd.), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1971, t. IX, p. 564 (dorénavant cité « SW » suivi du volume en chiffres romains). L'absolu, en son être, n'est

image (qui est forcément « en dehors » de l'Absolu) n'est autre que le savoir lui-même : « Le savoir est de part en part image, à savoir image de l'Un qui est, [image] de l'Absolu »¹. Avant de pouvoir esquisser les lignes fondamentales de la doctrine fichtéenne de l'image, il faudra clarifier dans un premier temps le sens et le statut de l'Absolu dans la pensée de Fichte.

L'Absolu est l'être absolu. S'il y a un auteur dont l'œuvre contredit d'une manière évidente la thèse heideggerienne de l'« oubli » de l'être (dans la philosophie occidentale après Aristote), c'est bien Fichte. Les différentes versions de la doctrine de la science sont autant de tentatives de nommer l'Absolu et d'en appréhender le principe de compréhension et d'appropriation – « Moi absolu », « être », « Dieu », « substance », « vérité », « raison », « amour » sont des termes que Fichte emprunte à différentes traditions philosophiques pour en éclairer le sens à travers des perspectives elles aussi différentes. Les trois penseurs qui ont le plus marqué – positivement ou négativement – les réflexions de Fichte sur l'être sont sans doute Spinoza, Kant et Jacobi. L'être, l'Absolu, est d'abord la totalité de ce qui est en dehors de laquelle rien ne saurait être – il ne s'agit donc en aucun cas de l'être « individuel » ou « personnel » de celui qui se pose la question de l'être ! Il est le principe universel et le fondement substantiel (cf. Spinoza) de tous les « étants ». En tant que tel, il n'est pas un être mort, mais *vie*, vie absolue – vie dont il s'agira d'éclaircir le lien avec le vivant par excellence – à savoir l'être (le « Je ») *pensant* (qui, là encore, est considéré dans sa nécessité et son universalité et non pas dans sa particularité). Ce lien est un lien d'*unité* et de *différenciation* (qui s'exprime de la façon la plus prégnante dans l'idée – caractérisant originairement et essentiellement, selon Fichte, la philosophie

donc pas l'objet de la doctrine de la science (Fichte l'affirme explicitement à la première page de la *Doctrine de la Science de 1813*) ; celle-ci n'a jamais affaire qu'à l'être-là (dans la conscience, dans l'entendement, dans le penser) de l'absolu, à son apparition, à sa manifestation !

1. *Die Wissenschaftslehre vorgetragen im Frühjahr 1813*, SW X, p. 9.

transcendantale – d'une « corrélation » entre l'être et le penser¹) – le principe du « Je pense » kantien marquant cette *unité*, et l'être irrationnel et incommensurable de Jacobi en constituant l'élément de *différenciation*².

Or, cet être (l'Absolu) « est un *singulum* – absolument (*durchaus*) clos en lui-même – d'un être immédiat et vivant, qui ne peut jamais sortir de lui-même »³. Ce *singulum* contient la dualité *vie/être* non pas dans le sens d'une identité (comme chez Hegel), ni d'une indifférence (comme chez Schelling), ni encore d'une coïncidence des opposés (comme chez Nicolas de Cuse), mais, d'après la suggestion de W. Janke⁴, d'une « inclusion » ou « clôture-en-soi ». Fichte précise en effet ailleurs que « l'être ne doit être pensé absolument qu'en tant qu'un, non pas en tant que plusieurs » ; « [...] il ne doit être pensé qu'en tant qu'unicité (*Einerleiheit*) close en elle-même »⁵. La question qui se pose dès lors à celui qui enseigne l'auto-engendrement du *savoir*, donc au *WISSENSCHAFTSlehrer* – et c'est là que la théorie de l'image prend tout son sens –, c'est celle de savoir en quel sens il peut y avoir un être (fût-il un être-là) en dehors de l'être ? Plus exactement : cet être en dehors de l'être, cet « *Außer-Sein* », cet « *Außer* »⁶, ou encore l'*image*, étant – nous l'avons déjà indiqué plus haut – le *savoir* de cet être (point essentiel pour la compréhension du sens de la doctrine de la *science*),

1. *Wissenschaftslehre 1804-II*, R. Lauth, J. Widmann, P. Schneider (éd.), Hamburg, Meiner, 1986 (dorénavant cité « WL 1804-II »), Première Conférence, p. 10.

2. Contrairement aux transcendentalismes de Kant, Fichte et Schelling, qui font résider le principe du savoir *dans* le savoir, Jacobi affirme en effet qu'il y a quelque chose, un être justement, que le savoir ne saurait pénétrer, quelque chose qui est irrationnel et incommensurable avec tout savoir – quelque chose ne pouvant être saisi que dans la *foi*, mais jamais dans le *savoir* lui-même. Cette position constituera à partir de 1799 un défi pour Fichte qui traversera par la suite toutes les différentes versions de la doctrine de la science jusqu'en 1813.

3. WL 1804-II, Seizième Conférence, p. 160.

4. Voir à ce propos les développements très instructifs (sur lesquels nous nous appuyons partiellement ici) dans *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1993, en particulier p. 114-134.

5. *Initiation à la vie bienheureuse*, Troisième Conférence, SW V, p. 439. Cette unicité devant être pensée précisément comme l'unité de l'être et de la vie.

6. Cf. notre étude « Schema – Soll – Sein », dans *Fichtes letzte Darstellungen der Wissenschaftslehre*, G. Zöllner, H. G. von Manz (éd.), *Fichte-Studien*, vol. 28, 2006.

quel sens d'être peut alors revêtir ce dernier, si l'être est ainsi clos en lui-même (et donc un) ?

Tout d'abord : qu'est-ce qui permet d'affirmer et de justifier que le seul « être » en dehors de l'être (que Fichte appelle « rien (*Nichts*) » dans la *Doctrine de la Science de 1805* et « être-là (*Dasein*) » dans les versions tardives de la doctrine de la science) est le *savoir* ? Dans la troisième Conférence de l'*Initiation à la vie bienheureuse* (publiée en 1806), nous lisons : « [...] la conscience de l'être est la seule forme et manière possible de l'être-là de l'être [...] »¹. Les *Faits de la conscience* de 1813 le confirment : « L'être-là ne signifie précisément que l'être dans l'entendement, les deux sont absolument *identiques* »². Pourquoi l'être ne demeure-t-il pas dans sa « clôture en soi » ? Parce que « l'être, en tant qu'être, et demeurant être, nullement abandonnant son caractère absolu ni ne se confondant ou se mélangeant avec l'être-là, doit (*soll*) être là »³ ! Ce « devoir »-être-là, ce *Soll*, est le point nodal de la doctrine de la science et le principe de sa théorie de l'image. Le *Soll* est l'« absolu » de la doctrine du savoir de la *Wissenschaftslehre*. Il n'est pas certain que la réponse à la question de savoir *pourquoi* l'être doit être là admette une réponse. On peut y voir une caractéristique intrinsèque de l'Absolu (qui demande à être dévoilé, mis à jour) ou encore de l'être humain en tant qu'il s'y rapporte (c'est en tout cas ce que suggère l'*Initiation à la vie bienheureuse*). Quoi qu'il en soit, le rapport entre l'être et l'être-là – qui, nous le verrons, en est l'*image* – doit être conçu de telle manière que l'être est à la fois clos en lui-même et apparaissant dans un « dehors », son être-là, qui n'est autre que la conscience, l'entendement ou ce que la *Doctrine de la Science de 1804-II* appelle le « penser ».

En précisant davantage la nature et le statut de ce « *Soll* » – et ce qu'il implique – on comprendra pourquoi celui-ci est en effet décisif

1. *Initiation à la vie bienheureuse*, Troisième Conférence, SW V, p. 441.

2. *Tatsachen des Bewusstseins* (1813), Dix-neuvième Conférence, SW IX, p. 566.

3. *Initiation à la vie bienheureuse*, Troisième Conférence, SW V, p. 441. Ainsi, le reproche adressé à Fichte – d'après lequel le « devoir-être (*sollen*) » ne serait qu'une abstraction par rapport à l'être concret, pleinement réalisé – fait preuve d'un contresens à propos du sens véritable du *Soll* fichtéen. Aussi faut-il lire les passages de la *Grundlage* de 1794-1795 à la lumière de ce que Fichte établit à propos du *Soll* en 1804 et non pas l'inverse.

pour la compréhension de la théorie fichtéenne de l'image. L'essence du *Soll* est développée par exemple dans la seizième Conférence de la *Doctrine de la Science de 1804-II*¹. On pourrait en résumer la teneur en trois points :

1) Le *Soll* repose absolument en lui-même, c'est-à-dire que rien d'*extérieur* ne repose en son fondement. Ce qui le fonde, c'est seulement le fait qu'il se *suppose lui-même* : « l'hypothèse (*Annahme*) intérieure de lui-même, absolument ».

2) Comme le *Soll* est « création *ex nihilo* » et comme il est « auto-créateur de son être, auto-porteur de sa durée », il exprime une *auto-construction*, un « se faire soi-même (*sich selber Machen*) » *intérieur, absolu et purement qualitatif*. Autrement dit, le *Soll* s'*engendre lui-même*.

3) Il s'ensuit que, dans le *Soll*, en dépit de toute *problématicité* apparaissant, réside donc la *catégoricité* et l'*absoluité*.

Or, nous lisons dans l'extrait de l'*Initiation* cité à l'instant : « Il faut que l'être-là se saisisse, se reconnaisse et se forme (*bilden*) lui-même en tant que simple être-là, et il faut qu'il pose et forme (*bilden*) face à lui-même un être absolu dont il est lui-même le simple être-là : à travers son être, il faut qu'il s'anéantisse face à un autre être-là absolu – ce dont résulte le caractère de la simple image, de la représentation ou de la conscience de l'être »². L'*Initiation* reprend ici, en des termes plus libres, le schéma fondamental de la *Doctrine de la Science de 1804-II* que nous appelons le « schéma c-l-e » (concept-lumière-être). Ce schéma exprime le rapport – médiatisé par un *Soll!* – entre la compréhension du philosophe, du *Wissenschaftslehrer*, c'est-à-dire le *penser*, et l'*être* du principe de tout savoir (que Fichte appelle « lumière »)³. On pourrait l'énoncer ainsi : « La lumière dût-elle (*Soll*) apparaître, il faut que le concept [le principe de compréhension du philosophe] soit anéanti. Et pour pouvoir être anéanti, il faut d'abord le poser. Avec son anéantissement se dépose d'un seul et même coup (*mit einem Schlage*) un être inconcevable ». Nous voyons ainsi

1. Pour les trois points suivants, cf. WL 1804-II, p. 168, l. 1-24.

2. *Initiation à la vie bienheureuse*, Troisième Conférence, SW V, p. 441.

3. Cet être sera aussi, dans un second temps, le principe de toutes les formes *dérivées* de l'être (de la « réalité », de l'être en soi, du « est » empirique (lockien), etc.).

comment le concept, la lumière et l'être sont mis en rapport les uns avec les autres. La lumière est le principe de l'unité et de la différence de l'être et du penser. Son apparition, sa manifestation, sa saisie, met en jeu le *Soll*. La particularité de ce *Soll* c'est qu'il contient une hypothéticité *catégorique* : bien que l'apparition de la lumière soit annoncée selon une espèce de condition (qui n'est pas celle d'une proposition en « si..., alors... » qui, elle, énonce une hypothéticité pure et simple), le terme qui y est impliqué (en l'occurrence : la lumière justement) se pose de façon *nécessaire*. (Si cette nécessité s'entend d'abord, en allemand, seulement à travers une construction grammaticale particulière – l'inversion du verbe qui implique la position du *Soll* en début de phrase –, Fichte souligne toutefois la différence avec une proposition subordonnée conditionnelle ordinaire. Au *Wissenschaftslehrer* d'exploiter alors ce que la langue laisse ici entendre.)

Or – et c'est ici décisif – dans la mesure où l'être absolu est un *singulum*, il ne se laisse concevoir que sous forme d'*image* (le penser, justement). Et puisque l'image n'est nullement l'être lui-même, il faut qu'elle soit anéantie. Mais comme il n'y a, *pour la conscience*, que l'image (l'être étant absolument *en soi*), l'être ne peut apparaître que dans et à travers l'anéantissement de cette dernière. La « négation », plus exactement : la « néantité (*Nichtigkeit*) », joue ici un rôle déterminant – et nous y reviendrons. Face au seul être qui soit (l'être absolu), la conscience n'est « rien ». Si la conscience « est » (et c'est donc à la théorie de l'image d'en préciser le sens d'être), ce n'est alors que dans la mesure où elle se « fait » elle-même (la conscience de soi étant l'image auto-formatrice (*sich bildendes Bild*) de l'Absolu). Comme W. Janke l'affirme à juste titre : l'être-là « se dépose en tant qu'absolu dans la conscience de ne pas être l'Absolu. À l'auto-formation (*Selbstbildung*) appartient de façon indispensable l'acte de l'auto-anéantissement de telle sorte que, en lui, la conscience n'est pas éteinte, mais justement éveillée : la conscience du soi de n'être rien d'autre que l'image de l'être »¹. C'est cette idée qu'expriment donc, chacune à sa manière, l'*Initiation* et la *Doctrina de la Science de 1804-*

1. W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, op. cit., p. 125.

II. Et l'objet propre de la doctrine de la science se dessine alors de façon très claire et définitive : celui-ci n'est pas, nous insistons, l'être en son contenu mais la forme de son être-là (« la doctrine de la science n'a affaire qu'à la *forme* du phénomène (*Erscheinung*) ou à la forme de l'*être-là*. Elle est une vision (*Einsicht*) génétique de l'être-là en général, une *science de l'être-là* »¹).

Revenons alors à notre question posée plus haut – celle de savoir quel sens d'être attribuer au savoir étant donné que celui-ci n'est proprement « rien » et que seul à l'être absolu incombe de l'être. Le savoir dont il s'agit ici (notons que cette remarque vaut pour la doctrine de la science en général) n'est pas tel savoir empirique particulier, mais ce qui fait qu'un savoir est un savoir. Un tel savoir, qui n'est pas un savoir d'un objet, mais un savoir de « rien », Fichte l'appelle un « savoir pur » ou, pour le mettre précisément en rapport avec l'être absolu, un « savoir absolu » (qui est savoir « *de* » l'absolu autant que savoir absolument un, identique et substantiel). Et c'est la théorie fichtéenne de l'image qui répondra à cette question.

Pour voir ici plus clair, il sera d'abord utile de réfléchir sur le sens ontologique de l'image en général. L'être et l'image sont dans une singulière tension l'un à l'égard de l'autre. Seul l'être est – l'image n'est pas, elle n'est rien. L'image, nous l'avons vu, est non-être². L'image n'en est pas moins en rapport avec l'être – sinon elle n'en serait pas l'image et ne serait pas une image du tout (ou, du moins, elle ne serait pas « là »). Et, à l'inverse, l'être est en rapport avec l'image – sinon il ne nous apparaîtrait pas, il ne serait pas « là » non plus. Il n'y a de l'être-là de l'être à travers l'image qu'en vertu de ce rapport singulier entre l'image et l'être.

Or, la doctrine de la science – dans la mesure justement où elle s'interroge sur le savoir absolu – ne considère pas l'essence et la nature de telle image particulière (d'un paysage, d'un homme, d'un animal, etc.), mais celles de l'image de l'être (absolu) dans la conscience, dans la représentation, dans le penser. Ce qui caractérise cette image (cet « être-là » unique de l'être unique), c'est qu'elle est une image *accompagnée de conscience* ! L'image est une image de l'être douée de la

1. *Tatsachen des Bewusstseins* (1813), Dix-neuvième Conférence, SW IX, p. 567.

2. *Tatsachen des Bewusstseins* (1813), Dix-neuvième Conférence, SW IX, p. 564.

conscience d'être image. Il s'agira ainsi de voir quel rôle particulier joue la conscience dans ce rapport.

Ce qui ressort de ce qui précède, c'est que l'être peut être su (et donc être « dans » autre chose) sans être privé de sa « clôture en soi », et le savoir peut être absolu sans être l'Absolu lui-même. C'est le savoir absolu en tant qu'*image* « de » l'Absolu qui rend ces rapports possibles.

Mais s'il en est ainsi, il serait erroné de considérer l'image comme une simple *copie* de l'Absolu. Pourquoi? Parce qu'une copie n'est qu'un dépôt mort qui ne saurait nullement traduire le caractère *vivant* de l'Absolu – et qu'elle n'est donc pas une image au sens strict, mais précisément simplement une reproduction morte. Mais en vertu de quelle caractéristique l'image est-elle une telle image *vivante*? En vertu du fait que l'image *se fait elle-même* image! Une image est un faire, un se-faire image. C'est là une caractéristique qui reflète l'essence intrinsèque du savoir (conformément à ce qu'avait montré la *Doctrine de la Science de 1804-II*). Le savoir se fait lui-même, il se fait image. Et cela rend également compte du fait que le savoir n'est pas « de » ou « à partir de » (*aus*) lui-même : seul l'être absolu l'est. Le savoir, comme le dit très bien W. Janke, « se fait comme déjà fait »¹. Cela veut dire que le savoir, même s'il « se fait » comme savoir, n'a pas son fondement en lui-même, il n'est qu'une construction après coup (*Nachkonstruktion*) – point de vue propre à la doctrine de la science – d'une pré-construction (*Vorkonstruktion*) qui a lieu dans et à même l'être lui-même. Et cette construction après coup, ce se-faire image (de l'Absolu), s'accomplit selon cette simultanéité, ce « d'un seul et même coup », du dépôt d'un être inconcevable, d'un côté, et de l'auto-anéantissement du penser (donc de l'image), de l'autre : l'image n'est que dans la mesure où elle prend conscience de sa différence d'avec l'être, elle se nie comme être et se sait comme non-être, comme *image*. Elle n'est image qu'en vertu de cette négation – négation qui est pourtant nécessaire pour que l'être puisse apparaître dans son inconcevabilité, c'est-à-dire dans son être clos et en soi.

1. W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, op. cit., p. 129.

Comment s'articulent alors l'être, l'image et la conscience? La théorie fichtéenne de l'image y répond. Parmi les nombreuses citations auxquelles nous pourrions ici renvoyer, nous allons commenter en détail la suivante : le phénomène (*die Erscheinung*)

est une image dans laquelle il est lui-même formé (*gebildet*) en tant que phénomène. C'est ce qu'il est; et en elle, son être formel ainsi exprimé est achevé et clos. À présent, il s'est compris : en revanche, il n'a nullement compris le comprendre de lui-même. En outre : dis et pense alors : ici le phénomène se comprend, et c'est son être formel. Mais comprend-il *qu'il* se comprend? Non. Mais tu as dit qu'il se comprend complètement et absolument (*durchaus*); par conséquent, tu dois aussi poser qu'il comprend d'office son comprendre. Ainsi, tu obtiens une image (I³) de l'image (I²) à travers laquelle le phénomène (I¹) se comprend [...]¹.

Afin de rendre compte de la manifestation de l'Absolu, cette théorie met ainsi en œuvre trois types d'images ou de schémas qui correspondent à trois actes de conscience² (ou d'entendement³). Développons la teneur de chacun d'eux.

1. *Tatsachen des Bewusstseins* (1813), Introduction, SW IX, p. 409.

2. Ces trois actes rendent compte du fait, justement mis en évidence par A. Bertinetto, que l'image admet « deux significations essentielles, "*gestaltete Nachahmung*" [imitation figurée] et "*schöpferische Zeigung*" [monstration créatrice] ou "*Kreation*" [création]. 1) En effet, chez Fichte *Bild* signifie, d'un côté, *copie*, imitation (*Abbild, Nachbild*). Il s'agit de ce type d'image ou de figure qui dépend totalement de l'être : sans l'être, dont l'image est une copie, il n'y aurait même pas l'image qui le représente. En sorte que si l'image est "parfaite", elle apparaît aussi trompeuse que l'être; si elle est "imparfaite", elle n'est même plus une image, mais un être différent par rapport à celui qu'elle devrait représenter. 2) D'un autre côté, le *Bild* a une force créative : il est *Bildung, Bilden*, puisque l'être qui apparaît dans l'image est figuré dans l'image elle-même. Dans une telle acception, l'image n'est pas seulement un reflet passif, mais une configuration active de ce qui assume en elle forme et figure », A. Bertinetto, « Philosophie de l'imagination – philosophie comme imagination. La *Bildlehre* de J.G. Fichte », dans *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, Phénoménologie et Philosophie [appliquée]*, op. cit., p. 57 sq.

3. « La racine de tout schématisme réside pour Fichte dans l'entendement (*Verstand*), [...] c'est-à-dire dans le comprendre du comprendre (*Verstehen des Verstehens*) », J. Drechsler, *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955, p. 327.

1) Nous avons vu que l'être absolu, bien qu'il soit un *singulum* clos en lui-même, s'extériorise néanmoins – en vertu d'un *Soll* – dans un « dehors » que nous avons appelé jusqu'ici, dans une première approximation, « image », « néant », « penser » ou encore « conscience ». Ce phénomène absolu de l'être absolu est le premier type d'image (I¹).

2) Or, l'être et l'image ne sont pas deux types d'être juxtaposés qui seraient dans un rapport *partes extra partes* l'un à l'égard de l'autre (comme s'ils étaient deux entités mortes, l'une en face de l'autre), mais ils sont dans un rapport d'être spécifique qui ne prive nullement l'être absolu de son caractère clos et explique en même temps pourquoi il s'extériorise pourtant nécessairement sous forme d'image (cf. plus haut). Ce rapport d'être spécifique, vivant, est médiatisé par la *conscience d'image* – c'est-à-dire par le fait que l'image (le phénomène) *s'apparaît à elle-même (à lui-même)* (« ici le phénomène se comprend, et c'est son être formel »). L'image en tant que phénomène (I¹) n'est image (et ne saurait l'être) que dans la mesure où elle a conscience de son être-image (il ne peut y avoir d'apparition du phénomène que grâce à la conscience). Elle se scinde ainsi en image de l'être (I¹) et en *image de cette image* (I²).

3) Mais ce n'est pas tout. L'image ne devient compréhensible dans sa force imageante qu'à condition de dédoubler¹ l'image à travers laquelle le phénomène se comprend lui-même en une *image de l'image de l'image* (I³). Pourquoi a-t-on besoin de ce troisième type d'image ? Parce que ce n'est qu'en lui que l'image se comprend en tant que comprenant (ou se pose en tant que posant). En effet, il ne suffit pas que l'image se comprenne en tant qu'image – encore faut-il qu'elle se comprenne en tant que positionnelle du phénomène à travers son acte d'auto-compréhension.

Formulons la même chose encore autrement. Nous avons d'abord le *phénomène* ou l'*apparition* – du Principe, de l'Absolu, de la Vie, de Dieu (I¹). Or, ce phénomène (cette apparition) n'est possible que s'il s'apparaît à lui-même. D'où le deuxième moment : l'*auto-apparition* – du phénomène (de l'apparition) (I²). Et cette auto-apparition n'est

1. Dédoublement qui est tributaire de celui du *Soll* « en tant que (*als*) » *Soll*. Cf. sur ce point la Dix-septième Conférence de la *Doctrine de la Science 1804-II*, en particulier p. 179 sq. – et nous y reviendrons.

à son tour possible – et ne peut s'apparaître – qu'en s'apparaissant *comme principe imageant*, c'est-à-dire *comme principe de son auto-apparition* (et ce, en vertu d'une auto-réflexion, en vertu d'un *se-réfléchir* (intérieur), *sans sujet*, de l'auto-apparition) : c'est là l'*auto-apparition en tant que* (« *als* ») *auto-apparition, en tant que principe imageant* – c'est-à-dire en tant que Principe et (principe de l')Être (I³). D'où alors la question cruciale suivante : En quoi le troisième type d'image (qui énonce une auto-réflexion – purement *intérieure* à l'auto-apparition – de cette auto-apparition elle-même) répond-il à l'exigence (qui s'exprime dans I¹) d'une apparition *du Principe* ? Réponse : Parce que le Principe *est* (I¹) auto-réflexion et que la réflexion (à l'œuvre dans I²) doit « sa » vie à la *Vie* du Principe ! L'auto-réflexion (qui suppose ce que Fichte appelle la « réflexibilité ») n'est pas celle d'un sujet réfléchissant *extérieur* à cela même sur quoi porterait sa réflexion, mais, en tant que réflexion de l'auto-apparition, elle est un caractère du Principe (apparaissant) lui-même – c'est cela le sens le plus profond du *Soll*. L'auto-apparition *en tant qu'auto-apparition* n'est autre, finalement, que le Principe (ainsi que le principe de l'Être) lui-même – sachant, toutefois, qu'il ne l'est qu'en tant qu'il s'est *réfléchi*.

Remarque : L'« en tant que (*Als*) » qui s'énonce dans le troisième type d'image (I³) a une signification essentielle dans le transcendantalisme fichtéen. Il exprime un *dédoublement* du *Soll* (cf. la note 1, p. 56) qui permet en même temps de le fonder. Fichte livre les précisions les plus précieuses à cet égard à la fin de la Conférence XVII et dans toute la Conférence XVIII de la *Doctrine de la Science de 1804-II*.

En effet, il s'agit ici pour Fichte de dévoiler, à travers la construction de l'« en tant que », le vrai sens du transcendantal : loin de poser les *conditions* de *possibilité* de l'expérience qui en fondent la légitimité, il veut bien plutôt montrer, par un retournement saisissant, que c'est précisément *en vertu de sa simple possibilité* que le procédé ici en jeu *démontre sa légitimité*¹. Nous parvenons ici (avec l'« en tant que ») à ce tournant, ce « *Umschlag* », où la recherche de conditions de possi-

1. WL 1804-II, p. 174, l. 21-22.

bilité toujours plus élevées aboutit à la condition ultime qui n'en est plus une dans la mesure où c'est en elle que toute condition trouve sa pleine et entière légitimité.

Esquissons en quelques lignes les moments forts de l'argumentation fichtéenne. À partir du moment où l'on *pose* quelque chose, c'est-à-dire à partir du moment où l'on « indique effectivement » le contenu de quelque chose dont on a une « vision (*Einsicht*) », on l'a déjà – « dans le voir et dans le concept »¹ ! Mais, et Fichte le sait très bien, cette remarque vaut pour tout ce dont on a conscience, elle « traverse la conscience dans son intégralité », et ce, quel que soit le niveau de réflexion où l'on se situe. Avons-nous atteint par là ce point où la recherche des conditions de possibilité se retourne en une légitimation à partir d'une simple possibilité ? Oui, parce que si ce retournement nécessite certes ce que Fichte appelle un « réalisme encore plus élevé » que la perspective idéaliste qui caractérise le *Soll*, on ne peut parvenir à ce réalisme qu'en niant – et cela signifie : en posant d'abord – un idéalisme (lui aussi « encore plus élevé »). En effet, il s'agit de trouver une nouvelle détermination qualitative en effectuant une nouvelle genèse du voir. Et c'est donc un idéalisme encore plus élevé – toujours à travers la figure du *Soll* – qui nous montre ici le chemin.

Ce nouvel idéalisme s'exprime non plus en termes d'*Einsicht* (vision), de *Soll* et d'auto-construction de l'être, mais en termes de « genèse du voir ». Le passage du *Soll* problématique au *Soll en tant que Soll* n'est rien d'autre que celui d'une genèse matérielle à une nouvelle genèse, intérieure, *formelle*, du voir et ce, sans que cela modifie le « contenu » de ce voir (c'est-à-dire l'auto-construction de l'être). Cette nouvelle genèse est précisément commandée par le *Soll* en tant que *Soll* (ou le *Als*). Elle est une genèse de la genèse dont le caractère idéaliste réside donc justement en ceci qu'elle n'ajoute rien au voir présupposé et qu'elle n'en modifie pas le contenu. Fichte précise que cette genèse intérieure et formelle est le « principe de l'idéalisme absolu = phénomène (*Erscheinung*) »².

1. Fichte indique par là que l'*Einsicht* (vision) englobe autant une dimension du « voir » que du « concevoir ».

2. WL 1804-II, p. 183, l. 6-7.

Nous pouvons alors dresser le tableau récapitulatif suivant :

1. Le phénomène – du Principe, de l' Absolu, de la Vie, de Dieu (I ¹).
2. L'auto-apparition – du phénoméné (I ²).
3. L'auto-apparition <i>en tant que</i> (« als ») auto-apparition, <i>en tant que principe imageant</i> – c'est-à-dire en tant que Principe et (principe de l')Être (I ³).

Pour le redire encore une fois : 1) le premier type d'image est le phénomène de l'être (absolu). 2) Son caractère *vivant* d'image implique que loin de n'être qu'une *copie* inerte de cet être, il s'apparaît à lui-même. N'est véritablement image que ce qui s'apparaît comme telle. 3) Mais en s'apparaissant *en tant qu'*image, elle prend conscience de n'être *qu'*une image face au seul être = l' Absolu¹. Et elle ne sera alors principe imageant (principe de l'être absolu) que si elle s'anéantit elle-même. L'image ne peut en effet poser l'être inconcevable que si « d'un seul et même coup » elle s'anéantit elle-même.

Deux conséquences essentielles (et intimement liées) découlent de la doctrine fichtéenne de l'image : l'une concerne la critique de toute réalité en soi (en langage kantien : de la « chose en soi ») et, positivement, le *statut ontologique du monde* qui en résulte ; et l'autre concerne le caractère *circulaire* de la doctrine de la science.

1) Au plus tard à partir du second exposé de la *Doctrine de la Science de 1804*, il apparaît clairement que Fichte reconfigure fondamentalement le rapport entre l'« être » et la manière dont le philosophe peut en rendre compte dans la représentation – Fichte approfondit ainsi sa critique de la chose en soi qu'il avait déjà mise en avant dans son compte-rendu de l'*Ænésidème* (1792). Dire que l'être n'est « là » que dans l'image signifie, au fond, qu'il n'y a pas de réalité autre qu'imaginale. Du coup, la réalité n'est proprement « rien » – sauf une image, justement, seul mode de la matérialiser dans sa qualité

1. Ou pour le dire encore autrement : la position de l'image implique une *dualité* imageant/imagé. Or, l'être absolu est absolument *un*. Donc, pour pouvoir saisir cet être un, il faut que ce qui est ainsi au principe d'une dualité soit nié. D'où la nécessité pour l'image de s'auto-anéantir.

essentielle. D'où en particulier une répercussion décisive sur l'idée d'un Dieu créateur :

Dieu est le créateur du monde : Non : car il n'y a pas de monde et il ne peut y en avoir ; car seul l'Absolu *est*, alors que l'Absolu ne saurait *realiter* et véritablement sortir en dehors de lui-même. Or, c'est dans l'essence intérieure, purement spirituelle, que repose [le fait] que le rien se comprenne face à lui comme rien et que justement dans cette compréhension, et seulement à travers elle, il se figure (*gestalte*) et se crée lui-même en tant que quelque chose d'apparent, et qu'ainsi il intuitionne l'Absolu < dans une > intuition qui reste pourtant éternellement vide [...]. Ce qui existe absolument à travers et en vue de lui-même et ce qui est absolument nécessaire à l'instar de l'Absolu lui-même, c'est l'intuition de Dieu : l'auto-création absolue du rien n'est que la condition extérieure de la possibilité, c'est-à-dire la forme originaire de cette intuition. Par conséquent, le monde *se crée absolument soi-même*, et c'est précisément dans cette création, dans cette genèse à partir du rien, que repose la trace indestructible de son rien, car rien n'advient du rien (*aus Nichts wird Nichts*) : contrairement à l'être de l'Absolu qui ne devient pas (*nicht werdenden*), mais qui repose absolument en lui-même¹.

Qu'implique cette importante citation ? Dieu n'est pas le créateur d'un monde qui existerait en dehors de lui et dont il serait séparé. Seul l'Absolu – seul terme approprié pour désigner Dieu – est, le monde, quant à lui, ne possède pas de réalité en soi. Or, nous savons que l'unique « être-là » en dehors de l'Absolu est la *savoir* absolu – ce qui amènera Fichte à affirmer en 1806 que « le penser pur est lui-même l'être-là divin ; et, à l'inverse, l'être-là divin en son immédiateté n'est rien d'autre que le penser pur »². Mais, nous l'avons déjà signalé plus haut, cela n'empêche pas que ce savoir (ou, en l'occurrence, le penser pur) se conçoive comme « rien » face à l'être absolu. Fichte en tire ici les conséquences pour le statut ontologique du monde. Si seul l'Absolu est, s'il est vie absolument close en elle-même, c'est que le

1. *Wissenschaftslehre 1805*, H. Gliwitzky (éd.), Hambourg, Meiner, 1984, Vingt-quatrième leçon, p. 127-128.

2. *Initiation à la vie bienheureuse*, Deuxième Conférence, SW V, p. 418 sq.

monde (image totalisant de cette dernière¹) se crée par lui-même – et du coup, il est contaminé du rien à partir duquel il se crée. Mais cela ne signifie pas pour autant que le monde serait totalement déconnecté de Dieu (et encore moins que l'homme se mettrait à la place du Dieu créateur). Fichte – au-delà de l'identification, mentionnée à l'instant, de la spiritualité divine et de la spiritualité humaine – fait en effet découler cette conséquence de l'essence même de Dieu (« c'est dans l'essence intérieure, purement spirituelle, que repose [le fait] que le rien se comprenne face à lui comme rien et que justement dans cette compréhension, et seulement à travers elle, il se figure (*gestalte*) et se crée lui-même en tant que quelque chose d'apparent »). Ainsi, la saisie la plus intime de l'essence de Dieu, de l'Absolu, dévoile en même temps le statut ontologique du monde en tant qu'image, en ce sens que ce dernier est donc fondé sur et se crée à partir du néant.

2) S'exprime ici une *circularité* qui est celle-là même du *comprendre* (et qui caractérise en même temps de la façon la plus profonde l'essence de la doctrine de la science). En effet, si l'image ne parvient à rendre compte de la manifestation de l'être absolu (ou de sa phénoménalisation) qu'en s'apparaisant *en tant qu'image*, il n'est pas difficile d'identifier ici un cercle dans l'argumentation. Fichte lui-même ne s'en cache pas : « cette démonstration [...] selon laquelle l'image peut être seulement dans l'image d'elle-même, seulement dans l'entendement, m'a toujours paru circulaire – présupposant l'image en tant qu'image à travers la compréhension propre du savant »². Or, comme le note de façon très éclairante A. Bertinetto, ne s'agit-il pas ici « du cercle transcendantal, et donc incontournable, du comprendre ? ». « C'est justement le cas : le problème de la compréhension du concept d'image est en effet le problème même de la philosophie transcendantale comme réflexion de la réflexion. [...] L'image est ainsi le concept absolu et originaire puisqu'elle se présuppose

1. Nous avons vu plus haut qu'une image n'est *vivante* que si elle a la capacité de « se faire » image. L'auto-création du monde exprime très exactement cette caractéristique de l'image.

2. J.G. Fichte, *Ultima Inquirenda. Fichtes Bearbeitungen der Wissenschaftslehre im Winter 1813-1814*, R. Lauth (éd.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001, p. 274, n. 1.

toujours elle-même, en tant qu'elle n'est que "dans le comprendre d'elle-même"¹ : l'être de l'image consiste dans sa propre auto-compréhension en tant qu'image, il est le fait pour lui de s'apparaître à soi-même »². Or, il importe de souligner que cette circularité n'est pas vicieuse. S'exprime ici encore une fois cette exigence du *Doit* (*Soll*) déjà soulignée plus haut. Pour caractériser de nouveau ce *Soll* à travers le prisme d'une réflexion sur l'essence intrinsèque de la doctrine de la science, citons encore A. Bertinetto : il s'agit là d'un « postulat qui sera déduit à son tour, afin que l'on ne reste pas au niveau dogmatique du fait, mais que l'on parvienne au niveau transcendantal des genèses. La structure circulaire du système émerge donc lorsqu'il se révèle, et lorsque l'on comprend, le primat du pratique sur le théorique. Partant de là, l'intime connexion entre la doctrine de la science comme phénoménologie et comme doctrine de l'image et l'objet de l'enquête de cette dernière, l'image elle-même, devient de plus en plus évidente. La circularité de la doctrine de la science est en effet la même que celle de son objet (le phénomène, l'image), puisque l'image est comprise comme l'exposition de soi *en tant* qu'image. Pourtant, l'auto-réflexion de l'image en tant que telle n'est garantie par aucun principe (formellement) logique : il faut, pour que l'image apparaisse comme telle, et ne se fasse pas passer pour de l'"être", que la réflexion qui révèle le caractère imaginal de l'image soit libre. Il ne s'agit pas d'une auto-réflexion nécessaire, mais de la *réflexibilité* comme possibilité nécessaire de la réflexion. En effet, le fait d'ôter la liberté à la réflexion implique de réduire l'image à la copie, en mettant hors jeu la position transcendantale de la pensée et en offrant d'elle une vision empirique et dogmatique, qui réduit la pensée à une "chose", à un fait. Au contraire, à la lumière du cercle de la réflexion, qui entraîne le primat du pratique sur le théorique, la doctrine de l'image exhibe la logique même où se meut la pensée transcendantale de la doctrine de la science »³.

1. *Ultima Inquirenda*, *op. cit.*, p. 280.

2. A. Bertinetto, « Philosophie de l'imagination – philosophie comme imagination. La *Bildlehre* de J.G. Fichte », *art. cit.*, p. 63.

3. A. Bertinetto, *ibid.*, p. 64.

La doctrine fichtéenne de l'image n'est donc pas seulement au centre de la théorie fichtéenne du savoir et de la connaissance, mais elle est aussi une théorie de l'être du seul objet du savoir – à savoir de l'être de l'Absolu lui-même. Elle rend compte de l'appropriation de la vie absolue, de son déploiement dans le savoir, ainsi que du statut ontologique de ce qui nous apparaît comme la « réalité ». Si, comme on pourrait le montrer, elle est déjà à l'œuvre, en germe, dans les premières versions de la doctrine de la science, elle n'est explicitement élaborée qu'en 1804 et, en particulier, dans les versions dites « tardives » (à partir de 1810) de la *Wissenschaftslehre*. Dans la mesure où elle permet d'achever le transcendantalisme dans sa version proprement fichtéenne, elle est la preuve la plus visible du fait que la philosophie fichtéenne reste une philosophie transcendantale jusque dans les dernières tentatives de lui trouver une forme, une expression et un mode d'enseignement appropriés.

Alexander SCHNELL