
E collection
PISTEME

Ronald BONNAN, *Merleau-Ponty de la perception à l'action*,
ISBN 2-85399-615-8, 162 p., 2005

E collection
PISTEME

Max Marcuzzi (éd.)

Fichte
la philosophie pratique

2008

PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE PROVENCE

Introduction

Max Marcuzzi

La philosophie transcendantale a mis la philosophie pratique au centre de sa réflexion, en cela au moins que la pratique et les conditions de possibilité de celle-ci y donnent la forme générale de notre existence, en organisant et en orientant cette dernière de façon téléologique, par-delà les limites de nos légitimes prétentions au savoir. Cela est très clair chez Kant, où le pratique, c'est-à-dire la question de la détermination pratique de la raison (dont les expressions majeures sont évidemment le droit et la morale), apparaît comme le point focal vers lequel tend toute compréhension de l'existence, dans la mesure où il donne aussi bien métaphysiquement que pragmatiquement sens au savoir, au devoir et à l'espoir. Mais, pour autant, on sait aussi que chez Kant le pratique forme un domaine largement indépendant qui, certes, oriente notamment le sens du savoir, en l'intégrant dans la perspective d'une culture morale (intégrant culture du corps et culture des talents naturels), mais qui pour autant ne détermine pas directement le savoir de façon précise et détaillée. On sait bien sûr que, chez Kant, l'entendement est – comme la raison – une faculté de *spontanéité*, mais la compréhension de cette spontanéité n'est pas développée ni thématisée comme une des formes de la liberté en général. Du coup, le possible point d'articulation qu'elle constitue entre le théorique et le pratique – la liberté en elle-même, comprise comme pure spontanéité – n'est pas développé dans l'œuvre critique, qui, pour ce qui concerne le rapport entre le pratique et le théorique, en reste, comme cela est souligné explicitement par Kant dans l'Introduction de la *Critique de la faculté de juger*, à deux domaines conceptuels séparés par « un gouffre

© PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE PROVENCE

29 avenue Robert Schuman - F - 13621 Aix-en-Provence cedex 1
Tél. + 33 (0) 4 42 95 31 91 – Fax + 33 (0) 4 42 95 31 80
pup@univ-provence.fr

Catalogue complet sur www.univ-provence.fr/wpup

DIFFUSION LIBRAIRIES : AFPU DIFFUSION – DISTRIBUTION SODIS

Réalité (*Realität*) et activité (*Tätigkeit*) La conception fichtéenne du réel

Alexander Schnell

Les réflexions suivantes voudraient essayer de contribuer à clarifier le statut de la *réalité* dans la pensée de Fichte dans la *Grundlage* de 1794-1795, d'une part, et dans les dix premières conférences de la *Doctrine de la Science* de 1804, d'autre part. Cette perspective n'a toutefois rien d'exclusif; aussi nous appuierons-nous également, entre autres, sur la *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801-1802).

La notion de « réalité », qui est sans aucun doute une des notions *fondamentales* de la pensée de Fichte en général, est centrale, en particulier, pour la compréhension de ce en quoi la *Wissenschaftslehre* – comme discipline qui s'interroge sur le fondement du *savoir* et qui est donc de toute évidence « d'abord », semble-t-il, théorique – met en jeu le caractère *actif* de ce qui est: qu'il s'agisse là de la « vie », de la *substance* (c'est-à-dire du savoir « absolu » *en tant qu'il est substantiel*) ou de ce que nous pouvons en réaliser grâce à la raison, au delà de la conscience, au delà du concept, au delà de la finitude de notre compréhension par l'entendement. – Un caractère actif qui inscrit alors le *pratique* au cœur du théorique. – Cette affirmation fait partie, tout le monde le sait, de ce qu'on répand le plus communément sur Fichte et à propos de Fichte; notre propos aujourd'hui consistera à voir ce que cela signifie *concrètement* et à savoir à quelles questions *précises* Fichte répond par là.

En plus de l'intérêt que cette question peut avoir dans l'économie de la pensée fichtéenne en général, ces réflexions se conçoivent en même temps comme une *Auseinandersetzung* avec Hegel. À cet égard, il faudra insister sur l'idée que le problème fondamental de la critique

hégélienne de Fichte, comme de toute critique de l'idéalisme transcendantal en général, réside justement dans une compréhension erronée de la réalité et du réalisme. Lorsque Fichte écrit dans la *Grundlage* que le Non-Moi et le Moi *doivent* (*sollen*) être égaux, cela ne signifie absolument pas qu'ils doivent trouver (ou retrouver) un degré de réalité égal en quantité. Cela ne signifie pas non plus que le Moi doit retrouver un « état » positif qu'il aurait perdu dans l'extériorisation d'avec soi. Mais en s'élevant à l'*a priori*, élévation qui constitue – comme l'ont remarqué Jean-Christophe Goddard et Jürgen Stolzenberg – une sorte d'« époque phénoménologique » qui nous coupe totalement de l'être-en-soi, spatio-temporel, empirique, etc. du monde « réel », un « nouveau monde » s'ouvre à nous (et Hegel le savait pourtant très bien !), nouveau monde qui nous met d'abord en rapport avec ce qu'on peut seul concevoir comme vraiment réel. À partir de ce moment-là, le « réel » extérieur ne peut plus – et en aucun cas – livrer l'échelle à l'aune de laquelle se mesure la « réalité » de ce qui est. Le Moi est toute la réalité – cela signifie: la « teneur », la « détermination » vient du Moi. Et quel statut faut-il alors accorder au réel « extérieur » ? C'est là l'expression d'une réalisation *pratique* du Moi – idée que Hegel n'a absolument pas comprise et qui lui a totalement échappé. Notre objectif ici est d'essayer de comprendre les implications d'une telle conception.

Justifions d'abord le choix des textes auxquels nous nous intéresserons et la perspective à partir de laquelle nous proposerons de les lire. La *Grundlage* reste ce que son titre indique: l'entrée absolument indispensable dans la pensée de Fichte. Mais, et cela a de toute façon déjà été remarqué à de nombreuses reprises, la distinction entre une partie théorique et une partie pratique introduit des difficultés qui occultent finalement l'apport vraiment révolutionnaire de la pensée de Fichte. Cela devient particulièrement visible lorsqu'on se penche sur le concept de réalité. Si toute détermination du réel provient du Moi, la « détermination » – en général – ne permet pas d'épuiser *toutes* les dimensions de sens qu'implique la notion de réalité; en effet, la détermination manquante dépasse la sphère du théorique et met en œuvre – sous la catégorie de la « tendance (*Streben*) » – une dimension pratique. Or, c'est en 1804 que Fichte réussit mieux à intégrer cette dimension pratique dans la processus de reconstruction du savoir que propose la doctrine de la science *comme doctrine du savoir*. Comme dans la dixième conférence, Fichte affirme avoir « déduit » la réalité, il semble alors opportun de retracer le chemin entamé par le *Wissenschaftslehrer*, depuis le début de cet exposé, en vue de cette déduction.

Il y a deux enjeux principaux, nous semble-t-il, qui justifient de considérer de près ce concept de réalité chez Fichte en tant qu'il met en

œuvre la notion d'activité – un enjeu gnoséologique et un enjeu ontologique. Nous traiterons d'abord de ces deux enjeux d'une manière séparée avant de les considérer ensemble à la lumière de commentaires que nous proposerons de certains passages tirés des *Doctrines de la Science* évoquées.

Le premier enjeu concerne directement, on le sait, ce qu'on connaît sous le terme – mis en relief par Dieter Henrich – de l'« *Einsicht* originaire » de Fichte. Quelle est cette « vision » absolument primitive qui fonde la doctrine fichtéenne de la science ? C'est que tout savoir est fondé dans le Moi, dans le « Je transcendantal » comme « point suprême » de la philosophie transcendantale inaugurée par Kant. Mais ce Moi n'est rien de « positif », rien de substantiel. Il est un « principe », certes. Mais non pas au sens d'un *factum*, d'une « *Tatsache* », mais d'un *faire* (*facere*), d'un *agir* (ce que Kant avait appelé l'acte ou la fonction de « synthétiser ») – c'est-à-dire au sens d'une « *Tathandlung* » qu'on a pu traduire en français par « fait-action » (A. Renaut) ou par « actuation » (J.-C. Goddard) ou, de façon moins convaincante par « action agie » (I. Thomas-Fogiel) ou par « action efficace » au sens ancien de ce qui a une efficace (X. Tilliette); qu'on pourrait traduire également par « action faite » (c'est-à-dire une « action de fait » – expression qui est exactement calquée sur le terme allemand, mais qui prête malheureusement à un contresens en français – par opposition donc à la « *Tatsache* », à l'« état de choses » ou à l'« état de fait ») ou – ce qui est peut-être le plus approprié et sur quoi nous proposons de nous arrêter – par « acte-action ». L'*Einsicht* originaire concerne donc d'abord l'idée que le principe de la philosophie transcendantale – principe qui fait de toute façon encore défaut chez Kant – réside non pas dans un *être*, quel qu'il soit, mais dans un *agir* (*Handeln*) ou un *faire* (*Tun* ou *Machen*). Et le Moi absolu – qu'il ne faut pas confondre, on le sait, avec un Moi fini, une conscience ou n'importe quelle faculté d'un sujet – est, conformément à cela, une activité absolue.

Le deuxième enjeu – qui est donc de nature ontologique – concerne l'essence du fondement de toute réalité ou de cela même que Spinoza avait appelé la « Substance ». Pour Fichte, il n'y a que deux philosophies: le spinozisme et son propre idéalisme transcendantal. Qu'est-ce qui les distingue – du moins dans une première approximation ? Le spinozisme, écrit Fichte en 1801/1802, revient à la « suppression totale de la liberté », au « fatalisme le plus [*sic* !] absolu »¹.

1 J. G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/1802)*, Hambourg, Meiner, « Philosophische Bibliothek », 1997 (cité WL 1801/1802), p. 66.

Plus précisément, le spinozisme est la doctrine qui développe de la manière la plus cohérente possible l'idée que tout ce qui est suit d'une manière absolument nécessaire de l'essence infinie de la substance infinie. Or, comme le note Fichte à la fin du livre I de la *Bestimmung des Menschen*, une telle conception « contredit mes pressentiments, mes vœux, mes exigences les plus intimes »². Pourquoi ? Non pas simplement en raison d'un sentiment obscur que Spinoza, et après lui Leibniz, avaient déjà stigmatisé dans la conception cartésienne de la volonté libre, non pas non plus « au nom d'une simple inclination³ » (terme très important dans la *Bestimmung*), mais parce que « le véritable esprit de l'idéalisme transcendantal » est que « tout être est savoir » et qu'« il n'y a pas d'être en dehors du savoir »⁴. L'être, la substance, n'est pas un en-soi absolu dont suivraient de toute éternité toutes les déterminations de son essence, mais il est un savoir *se faisant*. La réalité n'est pas un être en soi, mais elle est activité. Essayons maintenant de voir comment Fichte établit cette conception de la réalité d'abord en 1794-1795, puis en 1804.

Le concept de réalité dans la *Grundlage*

Pour pouvoir comprendre le statut de la réalité dans la *Grundlage*, il faut citer d'abord ce passage tout à fait fondamental du § 4 C que nous trouvons dans l'« Assise du savoir théorique » :

La source de toute réalité (*Realität*) est le Moi, car celui-ci est l'immédiat et ce qui est absolument posé. Ce n'est qu'à travers le Moi et avec le Moi que le concept de réalité est donné. Mais le Moi est parce qu'il *se pose*, et *se pose* parce qu'il *est*. Par conséquent *se poser* et *être* sont une seule et même chose. Mais le concept du *se poser* et celui de l'*activité* (*Tätigkeit*) en général sont aussi une seule

2 J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Hambourg, Meiner, « Philosophische Bibliothek », 2000, p. 26 ; *La destination de l'homme*, tr. fr. par J.-C. Goddard, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 72.

3 J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, *op. cit.*, p. 27 ; tr. fr. p. 73 (traduction modifiée).

4 *WL 1801/1802*, *op. cit.*, p. 42.

et même chose [comme le sont donc aussi le concept de l'être et celui de l'activité]. Donc, toute réalité est *active* et tout ce qui est *actif* est réalité⁵.

À ce passage semble s'opposer la dernière phrase – ultra-célèbre – du § 9 de l'« Assise de la science du pratique » :

Il existe simplement une *croyance* (*Glaube*) à la réalité en général, qu'il s'agisse de la réalité du Moi ou de la réalité du Non-Moi⁶.

Malheureusement, Fichte laisse son lecteur tout seul pour trouver une cohérence entre ces deux passages. En effet, comment penser ensemble ces deux affirmations ?

L'équivoque (*Zweideutigkeit*)⁷ pointée par Fichte, dans la deuxième partie de la *Grundlage*, concernant justement le concept de réalité ne nous est ici d'aucun secours. En effet, il s'agit là de la différence apparente entre une réalité « relative » et une réalité « absolue » que Fichte corrige d'ailleurs quelques lignes plus bas (en montrant que seule la réalité absolue – celle du Moi – existe, la réalité du Non-Moi n'ayant de « réalité » qu'en tant que le Moi est patient). La même question se repose alors : comment penser ensemble la réalité *absolue* du Moi comprise comme activité et le fait qu'il n'y a jamais qu'une *croyance* à la réalité du Moi ?

Nous trouvons la réponse dans la *Déduction de la représentation* à la fin de la deuxième partie de la *Grundlage*.

Il faut d'abord rappeler, d'une manière générale, que l'« Assise du savoir théorique » a pour but d'établir comment et pourquoi il faut accorder de la réalité au Non-Moi – c'est là le sens de la proposition affirmant que « le Moi se pose comme déterminé par le Non-Moi » qui commande toute cette deuxième partie de la *Grundlage*. *Comment* la réalité peut-elle être accordée au Non-Moi ? C'est ce que Fichte montre à partir de toutes les synthèses – qui culminent dans sa théorie de l'imagination productrice – qui constituent précisément cette partie de la *Grundlage*. *Pourquoi* faut-il accorder cette réalité ? La réponse à cette question répond en même temps directement à un des reproches les plus

5 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hambourg, Meiner, « Philosophische Bibliothek », 1997 (cité *Grundlage*), SW I, p. 134 ; tr. fr. par A. Philonenko dans *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1999, p. 46 sq. (traduction légèrement modifiée).

6 *Grundlage*, SW I, p. 301 ; tr. fr. p. 160 (traduction légèrement modifiée).

7 *Grundlage*, SW I, p. 134 ; tr. fr. p. 46.

virulents que Hegel adresse à Fichte en général et au second principe de la *Grundlage* en particulier : Hegel stigmatise, dans son chapitre sur la « Philosophie originaire de Fichte » qui se trouve dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, que le principe d'opposition n'est pas « déduit » du premier principe et qu'il est de ce fait contingent. D'une façon plus générale, cela signifie que face à la réalité absolue du Moi la position d'une réalité qui lui fait face est à son tour contingente. Or, en réalité, Fichte montre bien au contraire – déjà dans la *Grundlage* – (dans un débat qu'on ne peut certes reconstruire que d'une manière fictive) que non seulement l'acte d'opposition que constitue le second principe ne manque pas de nécessité, mais qu'il est même – du moins indirectement – une *condition de toute théorie du savoir humain*. Pourquoi ? Il faut poser le deuxième principe et, partant, il faut accorder – ce qui ne se laisse certes déduire qu'à partir du deuxième et du troisième principe – de la réalité au Non-Moi, puisque c'est la condition d'une *opposition* dont l'*unification* explique « les faits (*Begebenheiten*) dans notre esprit en général »⁸. En effet : « la faculté sur laquelle reposent tous ces faits – l'imagination productrice – ne serait pas du tout possible, s'il n'y avait des opposés absolus, des termes non unifiables, des termes absolument inadéquats à la faculté d'appréhension du Moi »⁹. Précisons donc à présent le rôle de l'imagination productrice dans la détermination de la réalité selon la conception de 1794-1795.

Pour Fichte, « il n'y a pas d'autre réalité que celle en vertu de l'intuition, et il ne saurait y en avoir d'autre »¹⁰. Pour comprendre le statut de la réalité dans l'économie du savoir théorique, il faut alors établir ce qui *fixe* l'intuition dans le renvoi incessant entre le Moi intuitionnant et le Non-Moi intuitionné. Cette fixation – qui n'est pas encore la déduction de l'intuitionnant et de l'intuitionné ! – exige une considération eu égard aux *facultés de connaître* ici en jeu – et cette considération n'est possible que du point de vue de la réflexion philosophique ou transcendantale.

L'intuitionner, lui, n'est rien de fixe : il est le « flottement » de l'imagination dans deux directions opposées. Or, si l'on supprime ce flottement, l'intuition disparaîtra (ce qu'il faudra, bien entendu, éviter). La tâche devient alors, selon Fichte, de rendre compte de la *trace* (*Spur*) des directions opposées. La fixation de l'intuition exige trois « actes

8 *Grundlage*, SW I, 226 ; tr. fr. p. 107 (traduction modifiée).

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

(*Handlungen*) » effectués par trois facultés différentes de la connaissance.

La raison est la faculté de *déterminer*. Toute raison – même la raison théorique – est *pratique* : elle est la *spontanéité* permettant toute réflexion, elle est la « faculté absolument posante dans le Moi »¹¹. (Fichte prend ici évidemment comme modèle la raison pratique de la deuxième *Critique*.) Or, la faculté de déterminer – s'il s'agit d'une intuition théorique – requiert quelque chose à déterminer. Cela lui est fourni par la faculté de *produire* qu'est l'imagination. L'imagination produisant le réel *en flottant* entre les opposés. Et, enfin, entre ces deux facultés « libres », il y a une faculté qui fixe, qui « arrête » ce flottement – c'est l'entendement (Fichte joue ici sur les mots : *Verstand* = entendement ; *verstehen* = comprendre ; *zum Stehen bringen* = arrêter). « L'entendement se laisse décrire comme l'imagination fixée par la raison ou comme la raison pourvue d'objets grâce à l'imagination. – L'entendement est une faculté calme et inactive de l'esprit, le simple réceptacle de ce qui a été engendré par l'imagination et déterminé par la raison »¹².

Dans une remarque entre parenthèses, qui concerne précisément le statut de la réalité (*Realität*), Fichte ajoute une précision qui est absolument essentielle pour comprendre le point de vue philosophique ou transcendantal. Il n'y a de *réalité* qu'en vertu de l'activité – « l'appréhension et le concevoir » – de l'entendement. Cette réalité est conditionnée eu égard à sa « production » : c'est l'imagination qui la produit. Mais la réalité n'est pas en cette dernière. Avec l'entendement, nous passons de l'idéal au réel. L'entendement est la « faculté de l'effectif (*Vermögen des Wirklichen*) »¹³. Ainsi, l'imagination seule ne suffit pas pour conférer à quelque chose le statut d'une réalité. C'est là le rôle et la fonction de l'entendement qui fixe et conserve ce qui a d'abord été produit par l'imagination.

Nous comprenons dès lors comment on peut penser ensemble les deux affirmations qui tout à l'heure nous avaient semblé être inconciliables. L'adversaire de prédilection de Fichte, sur ce point, est Salomon Maïmon. En faisant de l'imagination transcendantale la faculté suprême de la philosophie transcendantale, Maïmon avait abouti à un scepticisme radical s'exprimant en particulier à travers l'idée que toute

11 *Grundlage*, SW I, 233 ; tr. fr. p. 112 (traduction modifiée).

12 *Grundlage*, SW I, 233 ; tr. fr. p. 112 (traduction modifiée).

13 *Grundlage*, SW I, 234 ; tr. fr. p. 112 (traduction modifiée).

la réalité n'était qu'une pure illusion. Fichte précise que Maïmon aurait raison *si l'on en restait à une réflexion commune ou naturelle*. Ce qui distingue la démarche de Fichte par rapport à celle de Maïmon, c'est qu'il a découvert que la compréhension du fait que la réalité « vient » dans l'entendement grâce à la seule imagination ne relève aucunement d'une réflexion commune, mais justement de la *réflexion transcendantale* bien comprise, de sorte que, finalement, c'était Maïmon qui avait sombré dans une confusion qui ne lui permettait pas de distinguer entre les différents niveaux de réflexion. La possibilité de la conscience, de notre vie même, de notre être comme Moi, repose sur l'acte de l'imagination: le réel n'est qu'en vertu de cette dernière, en même temps celle-ci relève bien du Moi. C'est en cela que nos deux propositions peuvent donc être conciliées.

Le concept de réalité dans la *WL 1804*

En 1804, la déduction de la réalité n'est plus opérée à travers une considération du rôle qu'y jouent les différentes facultés de connaître et, en particulier, l'*imagination transcendantale* quitte définitivement la scène de la doctrine de la science (on pourrait faire ici un parallèle entre cet état de choses et les modifications que Kant a apportées à la deuxième déduction transcendantale des catégories par rapport à la première). Cependant, la déduction de la réalité occupe toujours une place absolument centrale dans la *Wissenschaftslehre* et en particulier dans la *Doctrine de la Science* de 1804/II. Pourquoi cette place est-elle centrale? Parce qu'une telle déduction permet de protéger le système de Fichte « contre la plus grande fragilité qu'on puisse reprocher à un système philosophique, et presque à tous sans exception à bon droit, à savoir contre le reproche d'être vide »¹⁴. Reconstituons d'abord rapidement cette déduction, avant de réfléchir sur son sens philosophique général par opposition à la conception hégélienne du réel.

La déduction de la réalité consiste dans la *Doctrine de la science* de 1804/II dans la *génétisation* d'un certain nombre de *facta* qui sont d'abord rencontrés ou simplement posés. Lors de cette déduction, nous rencontrons trois difficultés majeures: 1) le passage du savoir déterminé au savoir pur (ou transcendantal); 2) la génétisation du savoir pur d'abord posé factuellement; 3) la déduction de la réalité proprement dite.

14 *WL 1804/II*, p. 96.

1) La doctrine de la science consiste dans la détermination de l'essence du savoir. Elle répond à la question: *qu'est-ce que savoir?* Quand nous savons véritablement quelque chose, et puis autre chose, et puis encore autre chose, etc., le contenu de ce savoir est à chaque fois différent. Mais *que nous sachions*, c'est une certitude. Prenons un exemple. *Nous savons* que « Rome est la capitale de l'Italie » et qu'« Aix-en-Provence est une ville du Sud de la France ». Le « point commun » entre ces deux savoirs déterminés c'est ce que Fichte appelle l'immutabilité, la substantialité du savoir. Dans la *Darstellung* de 1801-1802, Fichte se sert – peut-être d'une manière plus convaincante qu'en 1804 – non pas de l'exemple d'une pluralité de savoirs déterminés, mais de celui d'un savoir pour lequel il faut distinguer entre la *perception* (multiple) et l'*intuition* (unitaire)¹⁵ – intuition qui est évidemment intellectuelle et qui ouvre sur le savoir propre à la doctrine de la science. Quoi qu'il en soit, la doctrine de la science ne se contente pas du constat *que ce savoir existe*, mais elle se propose d'en livrer l'*essence*, la *qualité*. La difficulté c'est de comprendre que l'immutabilité ou la substantialité du savoir pur est cela même que le transcendantalisme kantien a identifié comme *unité de l'être* (E) et du *penser* (P), unité qui a été placée dans le Moi. Insistons: l'interprétation fichtéenne du transcendantal s'ouvre avec un petit glissement – quasi imperceptible – qui se laisse cerner ainsi: lorsque, ou plutôt: *si* je sais quelque chose qui porte évidemment sur un contenu (qui peut être absolument quelconque), c'est parce qu'il y va déjà, en réalité, d'un savoir *pur*, d'un savoir transcendantal *mettant donc en œuvre l'unité* (A) *de l'être* (E) et du *penser* (P). Il faut être sensible à ce glissement par rapport au transcendantalisme kantien: le savoir ne *suppose* pas des « conditions » transcendantales, mais tout savoir *est* déjà transcendantal! Or, *qu'est-ce que* cette unité qui le caractérise? Il ne suffit pas simplement de la désirer ou de la revendiquer. Cette unité doit être *organique* comme Fichte dit en 1801-1802, c'est-à-dire *génétique*: elle ne saurait être une synthèse posée *post factum*, mais elle doit être *génétisée* ce qui ne signifie rien d'autre que: elle doit être *faite* (*gemacht*). Un faire dont on ne décide pas, mais qui est un *se-faire de la raison*. Qu'est-ce à dire?

La génétisation est celle de plusieurs *facta*: les deux¹⁶ *facta* de base – que Fichte reprend tels quels à Kant (non pas d'après ce qu'il a dit, mais

15 *Darstellung*, 1801/1802, §§ 1-3.

16 Une énumération exhaustive de tous les *facta* qui prendrait en compte les *facta* ultérieurement rencontrés serait la suivante:

d'après ce qu'il a dû penser pour dire ce qu'il a dit) – sont : a/A comme l'unité de l'être et du penser dans tout savoir ; b/ le fait que, en réalité, A ne se scinde pas en deux termes (E et P), mais en deux fondements de division (E et P et x, y, z). Cela est d'abord purement posé, stipulé, comme un *factum* ; ce n'est que par la suite que la génétisation de ce *factum* en légitimera le bien-fondé.

Toute la difficulté est de savoir comment atteindre cette unité. Pour Fichte la vérité – qui existe, tout comme existe le savoir (absolu) – consiste dans le fait de reconduire le multiple, c'est-à-dire *toute disjonction*, à l'unité et de déduire ce même multiple (la disjonction) à partir de l'unité. Donc, nous sommes en présence du savoir pur en sa vérité si nous parvenons à reconduire (E et P) et (x, y, z) à A et à les déduire à partir de ce même A. *Mais*, et ici s'ajoute encore une nouvelle chose, le savoir dont s'occupe la *Wissenschaftslehre* – nous le savons depuis la *Grundlage* – ne saurait aboutir à un principe d'unité (ou de disjonction) comme un *fait* (*Tatsache*). Le savoir est acte-action (*Tathandlung*). Il en résulte deux choses capitales : a/la doctrine de la science n'est pas dans le principe d'unité (A) ni dans le principe de disjonction (qui est équivalent au point d'unité de (E et P) et de (x, y, z)), mais *entre* les deux (dans ce que Fichte appelle « le point »). b/ Fichte précise bien que la doctrine de la science *est* cette *réalisation* du point. Elle n'est pas un de ces termes, elle est l'*accomplissement* de la construction à la fois du principe d'unité et du principe de disjonction. Donc, la doctrine de la science *est un faire* ! Elle n'a à faire qu'à un *faire* vivant et jamais à des principes morts.

Cela dévoile un point tout à fait décisif – qui permet à Fichte d'exprimer d'une façon majestueuse la prééminence du faire (du pratique) par rapport au savoir (au théorique) : si l'on prend au sérieux l'idée que la doctrine de la science n'est que dans l'accomplissement de la vérité et non pas dans sa saisie dans un

1) le savoir (absolu) existe : il est ce qui fait que dans deux (ou plusieurs) savoirs particuliers il y a du savoir (savoirs particuliers : pluralité, savoir absolu : unité) ; ce savoir est l'unité (A) de l'être (E) et du penser (P) ;

2) le point comme principe d'unité et de disjonction de A et du point ; l'unité (absolument inférieure) se scindant en deux fondements de division (E et P) et (x, y, z) ;

3) schéma c-l-e (génétisation – qui reste pourtant factuelle en vertu du caractère « mécanique » de la loi de la raison – du 2) ; L = unité absolue (supérieure), C = pluralité, E = unité (inférieure) inconcevable, « pur subsister » ; L = l'unité (supérieure) du principe d'unité (inférieure) (E) et du principe de disjonction (C) ;

4) le fait que chaque analyse se scinde en un en-soi et son « représentant » (par exemple l'imagé et l'image).

principe mort, ni d'ailleurs dans *quelque saisie que ce soit*, alors on comprendra qu'il y a un abîme insondable qui sépare l'*être dans le vrai* (qui n'est jamais qu'un *Tun*, un faire) et la *saisie conceptuelle* de ce dernier. La doctrine de la science n'est pas un concevoir, mais un faire.

2) Cette *Einsicht* fondamentale doit maintenant directement être appliquée au point où nous en étions : la doctrine de la science n'est pas dans A, ni dans le point de disjonction entre (P et E) et (x, y, z), mais « dans le point » : mais ce point n'« est » rien du tout, il n'est que dans la mesure où le *Wissenschaftslehrer* l'accomplit. Or, peut-il l'accomplir et, si oui, comment ? Il le peut ! En disant que la doctrine n'est ni dans A, ni dans le point de disjonction, etc. nous avons déjà amorcé cet accomplissement. En disant ni..., ni... nous avons opéré une division, une disjonction – mais qui a été supprimé (sinon on aurait dit et..., et...). En résulte la position d'une unité – « unité organique intérieure » – qui n'est que pure position (d'un subsister pour soi) et qui est tributaire des caractéristiques de ce qui a été supprimé. *Et d'autre part, c'est en vertu de cette suppression* qu'a été posée une unité supérieure – qui n'est autre que cette suppression. Or, *qu'est-ce qui a été supprimé ?* Sur le plan du contenu : A et le point de disjonction. Mais, sur un plan plus essentiel : celui de la *manière de procéder* (*Verfahrensweise*) (qui n'a que faire du contenu), c'est le *concevoir lui-même* qui a été supprimé. Indiquons très précisément ce que nous avons fait : une disjonction – *qui a été faite par nos soins !* – a été supprimée, donc supprimée après avoir été faite, ou posée. En même temps, a été posée l'unité morte qui n'est que pour autant que ce n'est là ni le premier, ni le second terme de la disjonction. (Et ayant procédé ainsi, les principes de disjonction et d'unité ont été déduits génétiquement !) L'unité nouvelle – supérieure – n'apparaît que grâce à cette suppression. Mais elle n'« est » pas – en tout cas pas au même titre que ce qui a été posé et supprimé – elle n'est que dans ce faire.

Nous avons alors résolu, croyons-nous, deux difficultés – celle qui consiste à admettre que tout savoir déterminé est fondamentalement et essentiellement savoir transcendantal, savoir pur, et celle qui consiste à comprendre que c'est bien à travers le schéma c-l-e¹⁷ qu'on parvient à génétiser le rapport entre le point

17 Nous avons traité du schéma concept-lumière-être (schéma «c-l-e») dans notre étude «Le transcendantalisme dans la *WL 1804/II* qui paraîtra en 2008 dans le collectif *Être et phénomène. La Doctrine de la Science de 1804 de Fichte*, J.-C. Goddard, A. Schnell (éd.), Paris, Vrin.

d'unité et le point de disjonction au sein du savoir transcendantal – il en reste une troisième : comprendre l'unité (inférieure), qui est posée, comme « porteur de toute réalité dans le savoir ». Il s'agit ici de la *déduction de la réalité*¹⁸.

3) Fichte déduit la réalité deux fois ou, plus exactement : il déduit – jusqu'à la dixième conférence incluse – deux concepts de réalité (ou d'être). Cette déduction n'est jamais que la *négation du concept* : négation du concept *formel* pour le premier concept de réalité, négation du concept *originnaire* pour le deuxième. Quelles sont les caractéristiques du concept de réalité ?

a) Le premier concept de réalité est l'être formel que Fichte appelle aussi « être apparent » (huitième conférence, p. 81) ou « objectivité » (dixième conférence, p. 96). C'est le principe d'unité qui s'oppose au concept formel comme principe de disjonction et à la lumière formelle comme principe génétique des deux. Ses deux (seules) caractéristiques sont : l'inconcevabilité et la substantialité.

b) Le deuxième concept de réalité (qui s'obtient donc par négation du concept originnaire ou du « *Durch* » et qu'il ne faut pas confondre avec l'objectivité ou l'être formel) est la « réalité vraie et effective » (dixième conférence, p. 96), la « teneur matérielle intérieure du savoir » (dixième conférence, p. 95). Sa caractéristique c'est d'être *vivant*.

Tout comme la disjonction est « *faite (gemacht)* », la réalité n'est que le résultat d'un *faire* (d'un *nier*) – expression la plus haute, en 1804, de l'identité de la réalité et de l'activité.

De la conception d'une réalité *produite* (par l'imagination), Fichte passe à une compréhension de la réalité *déduite* grâce à l'auto-construction de la lumière. Mais dans tous les cas la réalité exprime un se-faire du principe.

« Bon réalisme » et « mauvais réalisme ». Fichte “vs.” Hegel

Concluons. On sait que c'est *Hegel* qui a longtemps empêché – et qui en réalité empêche toujours dans une large mesure – la compréhension exacte de la doctrine de la science (sans parler des réalistes positivistes auxquels l'accès à cette dernière est à jamais barré). On pourrait distinguer, pour utiliser le vocabulaire hégélien à l'encontre de son

auteur – revanche qui s'impose – entre un « mauvais réalisme » et un « bon réalisme ». Du point de vue de la doctrine de la science, Hegel est un *réaliste* – et nous rajouterions : un *mauvais* réaliste. Qu'est-ce qu'un mauvais réalisme ? C'est la doctrine d'après laquelle la *réalisation effective* – dans des « institutions » réelles, *empiriques* – d'une détermination rationnelle livre l'échelle à l'aune de laquelle se mesure la « vérité » de cette détermination rationnelle. D'une certaine mesure, l'*objectivité constituée* est et reste dans cette perspective la référence de toute vérité. À un tel « mauvais réalisme » s'oppose le *bon* réalisme : doctrine – et c'est de Fichte qu'il s'agit évidemment – selon laquelle *jamais aucune réalisation effective* ne saurait précéder – ne serait-ce qu'à titre de critère de vérité et d'effectivité – la production *active* du réel. Et il va de soi que cette « nouvelle » compréhension de la réalité interdit toute classification ou tout rangement phénoménologique ou encyclopédique d'une philosophie dans une « histoire philosophique » ou une seule philosophie serait légitimée de s'introniser en pensée maîtresse. Ainsi, c'est donc le *Wissenschaftslehrer* qui est le véritable réaliste – à condition de comprendre la réalité dans le sens que nous avons essayé d'esquisser, c'est-à-dire comme activité et pure production.

18 Cf. sur ce point les sept passages suivants : *WL 1804/II*, p. 36, l. 3-24 ; p. 36, l. 30 ; p. 38, l. 30 ; p. 51, l. 25 ; p. 52, l. 23 ; p. 64, l. 24 ; p. 65, l. 14 ; p. 79, l. 13-p. 82, l. 24 p. 94, l. 28-p. 96, l. 19 ; p. 104, l. 1-20.