

L'IDÉE FONDAMENTALE DU TRANSCENDANTALISME FICHTÉEN

Alexander Schnell

Centre Sèvres | « Archives de Philosophie »

2009/3 Tome 72 | pages 405 à 422

ISSN 0003-9632

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/vue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen

ALEXANDER SCHNELL

Université Paris-Sorbonne

La doctrine de la science de J.-G. Fichte n'est pas une pensée ésotérique et mystique, réservée seulement à quelques disciples dont la dévotion irait jusqu'à l'auto-abnégation. Ce n'est pas un formalisme pur, ni une spéculation vide. Et ce n'est pas non plus un subjectivisme absolu qui prônerait un idéalisme de production. Dans la pensée fichtéenne se cristallise *une* idée fondamentale qui se propose de répondre à un problème qui a orienté la philosophie depuis Platon et qui est en même temps sa tâche essentielle. Quel est ce problème?

Ce problème relève d'abord du champ de la *connaissance* – sans toutefois se restreindre à ce dernier. C'est effectivement la doctrine platonicienne des *idées* qui permet de le poser dans toute son acuité. Elle enseigne la *nécessité* de poser des entités stables, idéales, paradigmatiques pour rendre *possible* la *connaissance* des choses instables, réelles, multiples et qui peuplent le monde sensible. Mais Platon, loin d'affirmer dogmatiquement l'*existence* d'un « monde des idées », avait très bien compris les difficultés qui en dérivent¹ : si les idées sont certes nécessaires pour rendre la connaissance possible, toute la question est de savoir quel statut leur accorder. Le problème qui se pose dès lors est de savoir *comment fonder et légitimer l'idéalité*.

Ce qui chez Platon restait donc finalement un *problème*, une tâche à entreprendre, a trouvé chez saint Anselme une réponse des plus puissantes. Dans le *Proslogion*, il a cherché un argument – devant s'auto-fonder! – censé démontrer l'impossibilité de la non-existence de Dieu. En réalité, si l'on considère la contribution d'Anselme à la tradition philosophique occidentale à travers des lunettes transcendantales, on s'aperçoit que cet argument répond au problème évoqué. En effet, il établit à partir d'une définition – posée *hypothétiquement* – de Dieu (= ce en dehors de quoi on ne peut rien penser de plus grand) qu'elle implique son *existence nécessaire*. C'est en

1. Cela explique d'ailleurs pourquoi Platon, lorsqu'il essaie de rendre compte du statut ontologique des « idées », a souvent recours à des mythes.

tout cas ce qui ressort de sa démonstration effectuée en deux étapes. Or, en considérant la teneur formelle de cet argument (et en assimilant en particulier le Dieu d'Anselme au principe de l'idéalité platonicienne), on peut dire que saint Anselme découvre la figure de l'« hypothéticité catégorique » : la position hypothétique du principe impliquant, nous insistons, son existence catégorique ! Il s'ensuit, et c'est ici décisif, que l'idéalité est alors fondée par une figure rationnelle qui s'auto-légitime – et il s'ensuit aussi que seule une telle figure est en mesure de le faire !

La troisième source, historiquement de loin la plus importante, de la doctrine de la science de Fichte est le transcendantalisme kantien. Deux éléments sont ici essentiels : d'une part, la compréhension du sens fondamental de la philosophie et du philosophe et, d'autre part, la découverte du « Je transcendantal » (réinterprété par Fichte en termes de « Moi absolu ») comme son premier principe.

Philosopher, c'est ramener toute division à une unité – telle est pour Fichte le point commun entre tous les grands projets philosophiques. Encore ne faut-il pas se tromper sur la nature et l'essence de cette unité. Là-dessus, tous les philosophes auraient été dans l'erreur – sauf Kant, le fondateur de la philosophie transcendantale. En effet, tous les philosophes avant Kant auraient conçu cette unité comme un en-soi. Kant, en revanche, a été le seul à la concevoir non pas comme une *unité* absolue, mais comme une *corrélation*² (entre l'être et le penser). La tâche suprême de la philosophie transcendantale consiste alors – et nous y reviendrons – dans le fait d'identifier le point d'unité et de disjonction entre l'être et le penser. Ce point n'est autre que le principe même de la philosophie transcendantale et donc, pour Fichte, de la philosophie tout court.

Kant a dû penser ce principe pour pouvoir écrire ce qu'il a écrit, mais, d'après Fichte, il ne l'a pas mis en évidence de manière suffisamment explicite et, surtout, il ne l'a pas véritablement fondé et légitimé. Nous en trouvons une confirmation (dans un contexte certes différent) dans la célèbre lettre de Schelling à Hegel du 6 janvier 1795, où il écrit : « La philosophie n'est pas encore [parvenue] à sa fin, Kant a fourni les résultats : les prémisses font encore défaut. Et qui saurait comprendre des résultats sans les prémisses ? » Or, il n'est pas complètement inexact, comme cela a souvent été fait, d'identifier ces *résultats* avec les « éléments » de la connaissance mis en évidence par Kant dans la *Critique de la raison pure* et ces *prémisses* avec les trois

2. Et la phénoménologie transcendantale du XX^e siècle le confirmera (cf. sur ce point, notre ouvrage *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, coll. « Épiméthée », Paris, PUF, à paraître).

principes de la première version de la doctrine de la science³ de Fichte, c'est-à-dire avec l'auto-position du Moi absolu, l'opposition du Non-Moi au Moi et la division entre Moi fini et Non-Moi fini. Mais, en réalité, la question est un peu plus compliquée : d'une part, parce que Schelling ne voit évidemment pas les choses ainsi⁴ et, d'autre part, parce qu'il faut d'abord s'entendre sur le statut du premier principe de la *Grundlage*.

Pour clarifier ce point, il faut d'abord rappeler la définition kantienne de la philosophie transcendantale : « J'appelle transcendantale toute connaissance qui, en général, ne s'occupe pas tant des objets, mais de notre manière de connaître les objets en tant que celle-ci [*scil.* cette manière de connaître les objets] doit (*soll*) être possible *a priori*⁵. » Or, quand on la regarde de près, on s'aperçoit que cette définition contient trois acceptions de la notion de connaissance. Tout d'abord, la connaissance des *objets*. Kant la laisse ici de côté parce qu'elle n'est pas l'objet de la philosophie *transcendantale*, mais des sciences *particulières*. Il y a ensuite le type de connaissance – « notre *manière de connaître* » les objets – *qui doit être possible a priori* : ce n'est pas là la connaissance qui *est possible a priori*, mais celle qui expose les *conditions – nécessaires – de possibilité de toute connaissance* (d'où l'emploi du verbe « devoir (*sollen*) » auquel nous reviendrons plus loin). Enfin, un troisième type de connaissance – *celle* qui « *s'occupe* » du deuxième, qui l'a pour objet et qui, en particulier, doit le *légitimer*.

Or, il apparaît à la lecture de la *Critique de la raison pure*, et notamment du chapitre de la « Déduction transcendantale des catégories » qui en est le cœur et le noyau, que le deuxième et le troisième type de connaissance *se confondent* dans l'esprit de Kant. C'est en effet à travers la production des *conditions a priori* de toute connaissance (à savoir le temps et l'espace, les catégories et le « Je transcendantal ») que toute connaissance est fondée et légitimée selon l'auteur de la première *Critique*. Or, cette réduction de la légitimation de la connaissance à la simple production des conditions *a priori* de la connaissance (fussent-elles suspendues à l'« unité synthétique de l'aperception transcendantale ») n'est pas satisfaisante. Certes, Kant a magistralement mis en évidence – dans la seconde *Préface* de la première *Critique* – que c'est la découverte d'un élément *a priori* qui permet d'élever au rang de science une discipline cherchant à produire du savoir. Mais c'est une chose de poser et d'établir quelles sont les conditions *a priori* de la connaissance

3. Cette première version est l'*Assise fondamentale de toute la doctrine de la science* de 1794/1795 (appelée « *Grundlage* »).

4. Sur ce point, cf. notre article « Le sens de l'idéalisme transcendantal chez F.W.J. Schelling », dans *Schelling*, J.-F. COURTINE (coord.), Paris, Cerf, à paraître.

5. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (*Critique de la raison pure*), B 25.

(ce que fait Kant), et c'en est une *autre* d'expliquer ce qui confère à une condition *a priori* son caractère *a priori* (ce qu'il reste encore à faire). Et, dès lors, il ne faut pas confondre les deuxième et troisième types de connaissance. Voici quels sont alors les « résultats » évoqués : la mise en évidence des conditions *a priori* de la connaissance eu égard à leur teneur ; et voici quelles sont les « prémisses » manquantes : la réalisation du « savoir » qui *légitime* ultimement la connaissance et qui en justifie pleinement le caractère *a priori* ⁶. Développons ce point.

Dans la première *Critique*, où Kant écrit, nous venons de le voir, que la connaissance transcendantale s'occupe de notre manière de connaître (les objets) « ... en tant qu'elle doit être possible *a priori* », c'est-à-dire « en tant qu'elle doit être possible de façon nécessaire et universelle », il a certes montré *ce qui* est nécessaire pour que la connaissance soit nécessaire et universelle – à savoir le temps et l'espace comme *formes a priori* de la *sensibilité* et les catégories comme *formes a priori* de l'entendement ; cependant, par là, il a seulement expliqué le caractère *a priori* de quelque chose (*scil.* de la connaissance) par quelque chose d'autre qui est à son tour *a priori* (le temps, l'espace et les catégories sont bien *a priori*), mais pas du tout ce qui rend la connaissance *elle-même a priori* ; il n'a pas du tout expliqué d'où elle tient proprement son caractère *a priori*. C'est pourtant un point extrêmement important, car comment peut-on établir une philosophie transcendantale (dont l'objet est la connaissance transcendantale), si l'on n'explique pas ce qui est au fondement du transcendantal lui-même ? Il faut donc maintenant distinguer entre ce qui confère à la connaissance un caractère *a priori* (Kant l'a fait) et ce qui fait qu'une connaissance *est en effet* une connaissance, ce qui la légitime *en tant que* connaissance (Kant ne l'a pas fait). Il faut donc expliquer et justifier ce qui fonde l'*a priori lui-même*. *C'est là la prémisses manquante*. Et c'est donc là le motif fondamental du transcendantalisme fichtéen (et schellingien dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*).

Ce n'est pas tout. Il ne s'agit pas simplement de légitimer ce qui rend possible le fait qu'une connaissance soit effectivement nécessaire et universelle. La question qui se pose plus particulièrement est de savoir *comment, pour rendre compte du transcendantal, il faut concevoir le rapport entre le nécessaire et le possible* : si la connaissance transcendantale est la connais-

6. Or, c'est précisément cette légitimation qu'est censé apporter le premier principe de la *Grundlage* (le Moi = Moi comme auto-position absolue du Moi – en son être et son être-pensé). Ce dernier a d'ailleurs fait couler beaucoup d'encre. Est-il le commencement absolu de la doctrine de la science, premier principe catégorique dont découlent toutes les autres déterminations du savoir ? Ou n'est-il qu'une simple hypothèse, une apparence du savoir, qui doit être niée pour qu'on puisse parvenir à ses déterminations réelles et concrètes ? La clarification de l'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen permettra de répondre à cette question.

sance de la connaissance (des objets) en tant qu'elle *doit* (*soll*) être *possible a priori*, et si donc la détermination décisive de l'*a priori* est la *nécessité*, cela veut dire qu'elle recherche les *conditions de possibilité d'une connaissance nécessaire*, qu'elle s'interroge sur la manière dont le nécessaire est *possible*, qu'elle cherche à dévoiler le nécessaire *dans* le possible! Dire que le philosophe transcendantal s'occupe des conditions de possibilité de la connaissance *a priori*, cela revient à dire qu'il s'intéresse au rapport entre possibilité (hypothéticité ou problématique) et nécessité (catégoricité), à la manière dont il est possible d'identifier du nécessaire (du catégorique) dans le possible (dans l'hypothétique ou le problématique) – et ce, donc, afin de légitimer la connaissance *en tant que* connaissance.

Il apparaît ainsi que, dans le transcendantalisme de sa doctrine de la science, Fichte retrouve cette figure de l'« hypothéticité catégorique » d'abord mise en évidence par saint Anselme et qu'il l'explicite en vue d'achever la légitimation de la connaissance en tant que connaissance, projet d'abord entamé dans la *Critique de la raison pure*. Comment donc Fichte réalise-t-il concrètement ce projet de fondation et de légitimation du transcendantal?

*
* *

Cette fondation et cette légitimation partent donc de la définition kantienne de la connaissance transcendantale. Celle-ci établit ce qui rend la connaissance *possible* – ce qui la « possibilise ([*v*]ermöglicht) ». Et ce, moyennant la modalité spécifique s'exprimant à travers un « *soll* » («... en tant qu'elle *doit* [*soll*] être possible *a priori* »). Cela signifie qu'il faut trouver un procédé (un « principe », un « schéma ») qui fournisse ces conditions de possibilité de la connaissance *tout en en livrant en même temps une légitimation pleinement satisfaisante*. Fichte y parvient grâce à la mise en évidence d'une figure logique que nous avons déjà évoquée plus haut – celle de l'« hypothéticité catégorique ». Celle-ci s'exprime – eu égard à son contenu – à travers le « schéma c-l-e » de la *Doctrine de la Science*. Quelle en est la teneur?

Ce schéma est introduit, d'abord dans sa *forme*, dans la deuxième conférence de la *Doctrine de la Science de 1804* (deuxième version). Dans la première conférence, Fichte avait d'abord expliqué dans quelle mesure Kant a découvert la philosophie transcendantale. Celle-ci consiste dans une détermination *exacte* de l'objet fondamental de la philosophie elle-même. Qu'est-ce que la philosophie ou, plus précisément, « que *doit* (*soll*!) la philosophie ⁷ »? Elle doit exposer la vérité. Et la vérité n'est pas ceci ou cela

7. J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, R. Lauth, J. Widmann (éds.) avec la collaboration de P. Schneider, Hamburg, F. Meiner, 1986 (cité WL 1804/II), p. 7.

(= diversité ou multiplicité), mais unité absolue. L'essence de la philosophie consiste par conséquent à « reconduire tout *divers* [...] à l'*unité absolue* »⁸. Mais qu'est-ce que cette unité et en quoi réside-t-elle? C'est ici que Kant fait sa découverte fondamentale (nous y avons déjà fait référence plus haut): cette unité n'est effectivement pas un *être* (mort) en-soi (que ce soit l'idée, Dieu, la substance, la monade, etc.), mais le principe de l'unité et de l'inséparabilité absolues du penser et de l'être, de la conscience et de la chose, du sujet et de l'objet. Et ce principe, nous l'avons dit également, est en même temps le principe de leur division ou de leur « disjonction », comme dit Fichte, de telle sorte que la philosophie transcendantale se doit très exactement d'exposer la genèse du principe de l'unité et de la disjonction entre l'être et le penser. Fichte appelle (le savoir de) ce principe le « savoir *pur* », qui *n'est pas le savoir de quelque contenu que ce soit* (par opposition à la conscience qui s'oppose toujours un objet), mais savoir du *savoir* – et de rien d'autre – donc savoir de ce qui fait que tout savoir est un savoir.

Comment Kant détermine-t-il ce point de l'unité et de la division (que Fichte appelle « A ») de l'être et du penser? Selon Fichte, Kant donne trois réponses différentes à cette question, qui correspondent aux trois « absolus », respectivement de la *Critique de la raison pure*, de la *Critique de la raison pratique* et de la *Critique de la faculté de juger*. Ces trois absolus (qui ne s'avèrent être que des « modifications » ou « accidents » de l'absolu) sont: l'expérience sensible ou le « sensible » tout court (première *Critique*), la moralité ou le « supra-sensible » (deuxième *Critique*) et le « lien » entre les deux (troisième *Critique*) – lien que Kant ne décline que factuellement (donc en vertu d'une « synthèse *post factum* »), mais dont il ne parvient pas à exposer la genèse; il ne fait que poser une exigence, mais sans déduire cette opposition du sensible et du supra-sensible et sans la reconduire à leur principe d'unité. Il reste que Kant a ainsi mis en évidence (certes à son insu) le schéma fondamental de la philosophie transcendantale selon sa forme: ce schéma s'exprime à travers le fait que le principe « A » se divise non pas simplement en E (= être) et P (= penser), mais en deux *fondements de division*: E et P, d'un côté, et x, y, z, de l'autre. Toute la question est ici de savoir à quoi correspondent ces « x », « y » et « z ». L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen consiste à donner un contenu à ce schéma formel livré dans l'œuvre critique de Kant. Or, c'est précisément le schéma « c-l-e » qui répond à la question.

L'expression « c-l-e » (introduite par nous) est l'abréviation de « concept-lumière-être ». Le schéma est introduit de *différentes manières* dans les trois

8. *Ibid.*

sième et quatrième conférences de la *Doctrine de la Science de 1804/II*. Outre la genèse du schéma formel que nous venons d'exposer, et la détermination de la nature des éléments qui le composent, on y trouve la tentative, tout à fait saisissante, de tirer les conséquences de la nature de la conscience, du penser (Fichte dira : du « concept »), caractérisés à chaque fois par une scission – alors que l'objectif, nous l'avons vu, est précisément d'atteindre l'unité⁹. Comme nous présentons ailleurs¹⁰ les autres manières d'introduire le schéma « c-l-e », limitons-nous ici à éclairer, dans cette présentation sommaire, la manière dont le schéma éclot dans la conscience et à travers la considération de l'essence de la conscience.

Lorsque nous essayons de saisir le principe d'unité et de disjonction des deux termes « être » et « penser », que se passe-t-il ? On part d'abord d'un premier terme qui peut être indifféremment l'être ou le penser. Le principe n'est pas dans le premier terme, ni dans l'autre, mais dans l'*unité* (et la disjonction) des deux. Que peut être cette unité ? Au départ, elle n'existe pas, elle n'est rien, initialement, nous avons seulement deux termes certes en corrélation, mais bel et bien disjoints. Or, saisir le point d'unité entre ces deux termes ne signifie pas simplement *poser* un troisième terme – parce que si nous posons un tel terme, nous n'aurions pas un principe *vivant* d'unité et de disjonction, mais un terme mort, un terme dont on *voudrait* qu'il constitue le point de l'unité (et de la disjonction), alors qu'il ne correspond en réalité qu'à l'expression d'une synthèse *post factum*¹¹. Pour comprendre quel est le terme de l'unité et de la disjonction dans son caractère *vivant*, il est absolument nécessaire de saisir ce qui caractérise tout penser en général.

Lorsque j'essaie de fixer un point d'*unité*, j'entre en contradiction avec la nature même du penser. En effet, quand j'essaie de trouver le point d'unité, j'essaie de l'appréhender dans la conscience. Or, il y a une opposition, une contradiction irréductible, entre la nature du point d'unité recherché et la nature même de la conscience. Toute conscience ou tout penser ont ceci de particulier qu'ils sont caractérisés par une *scission* fondamentale entre le sujet conscient et l'objet qu'il vise, entre le sujet pensant et l'objet pensé. Comment donc pourrions-nous avoir conscience d'une *unité* absolue, si le seul *medium* dont nous disposons – à savoir la conscience ou le penser – donne toujours lieu à une *division*, à une *scission* ?

9. WL 1804/II, troisième Conférence, p. 23, l. 4-p. 25, l. 16.

10. Cf. le chapitre II de la première partie de notre ouvrage *Réflexion et spéculation. Le sens de l'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, à paraître.

11. Notons en passant que cette constatation constitue un point fondamental de la critique fichtéenne du « système de l'identité » de Schelling.

S'il y a un fondement du savoir et un moyen d'y accéder (et c'est effectivement le cas, nous le savons depuis la première *Critique* de Kant), alors il sera possible de ne pas en rester au plan de la conscience, au plan du penser, et de s'élever au savoir spécifique qui nous donne ce fondement du savoir recherché. Pour arriver à ce niveau de la connaissance du principe, il va falloir montrer que c'est à partir du « fonctionnement » de l'entendement même, du concept même, que nous parviendrons à ce plan supérieur. L'objectif de Fichte est dès lors le suivant : il faut trouver un type de formulation, un type d'extériorisation, un type de réalisation du principe, qui évite à la fois de le poser dogmatiquement et de lui accorder un statut purement hypothétique.

Quel peut bien être le type de réalisation, d'extériorisation de ce principe ? S'il doit se réaliser, s'il doit exister, il faut que la conscience qui est nécessairement scindée et qui de ce fait barre la route de la connaissance, soit anéantie. Donc, si le principe de toute compréhension doit se réaliser, il faut que la conscience, le penser, le concept (tous ces termes sont synonymes) soient effectivement anéantis – mais pour pouvoir être anéantis, il faut d'abord les poser. Et en même temps que nous anéantissons le concept « se dépose » un être qui du coup n'est plus concevable puisqu'on vient justement de détruire toute concevabilité (le penser comme corrélat de l'Être) – autrement dit, en même temps qu'on détruit le penser et la conscience, se dépose un être inconcevable qui va être porteur de toute réalité.

Rassemblons ce qui vient d'être affirmé. Nous essayons de saisir le principe d'unité et de disjonction recherché : dans cette tentative, nous ne faisons rien d'autre que de prendre acte du fait que ce qui caractérise le principe de compréhension habituelle, notre conscience, notre penser, n'est pas approprié à ce dessein et doit de ce fait être anéanti. Mais en détruisant ce principe de concevabilité, c'est-à-dire le principe de compréhension, il ne nous reste qu'un être inconcevable.

Le principe inférieur de compréhension, celui qui caractérise l'entendement, le penser, la conscience, est ce que Fichte appelle donc le « concept » ou aussi le « savoir secondaire ». Le principe supérieur de compréhension, celui que nous cherchons, est appelé par Fichte « lumière ¹² » ou « savoir primaire », de sorte que l'on peut résumer ce qui précède dans une formulation qui exprime donc proprement le schéma « c-l-e » : « La lumière devant (« Soll ») se réaliser ou s'extérioriser, il faut que le concept soit anéanti. Et

12. Fichte justifie l'usage de ce terme notamment dans la *Doctrine de la Science 1805* (voir en particulier la septième conférence). Sur ce point, cf. *infra* les contributions de M. Jiménez-Redondo et de H. Traub.

pour pouvoir être anéanti, il faut d'abord qu'il soit posé. En même temps que s'effectue cette destruction du concept, se dépose un être absolument inconcevable » (et cet être absolument inconcevable est à la fois l'être de la lumière et l'être de ce qu'éclaire la lumière, de ce qui peut être saisi grâce à la lumière). En effet, on ne peut anéantir que ce qui a d'abord été posé; et au même moment (« *in demselben Schlage* ») où la conscience, le penser, est anéanti, se dépose quelque chose qui, du coup, est inconcevable puisqu'on détruit le concept, donc se dépose quelque chose qui n'est plus saisissable par la conscience, par le penser, puisqu'il est anéanti, et qui exige un type de conscience, un type de compréhension, un type de saisie supérieur. Ce type de compréhension ne sera plus discursif, comme l'est le concept ou l'entendement, mais il sera intuitif, un type de compréhension – celui de la *lumière* – que Fichte caractérise comme une « intuition », une « vision », *Einsehen* ou *Einsicht*.

Ce schéma « c-l-e » est introduit par un « *Soll* » qui exprime donc la figure de l'« hypothéticité catégorique ». Or, c'est cette dernière qui explique le statut du Moi absolu de l'*Assise fondamentale de toute la doctrine de la science* de 1794/95. « L'Assise fondamentale du savoir théorique », dans la *Grundlage*, se déploie à partir du *deuxième* et du *troisième* principe (non pas à partir du premier qui exprime l'auto-position absolue du Moi). Pourquoi? Parce que les synthèses qui y sont développées concernent seulement des « possibilités de pensée (*Denkmöglichkeiten*)¹³ » (d'où d'abord son hypothéticité). L'élimination de ce qu'il y a de simplement hypothétique dans les synthèses impliquées dans le deuxième et troisième principe (dépendant certes tous les deux du premier) et qui en découlent, conduit à ce qu'il y a de *catégorique* dans ce qui a d'abord été posé sous forme d'hypothèse (d'où sa catégoricité). Autrement dit, le Moi absolu de la *Grundlage* est d'abord posé *hypothétiquement*, et c'est dans le déploiement de ce qu'il implique qu'il se pose dans sa *catégoricité*. L'auto-position absolue du Moi exprime alors très exactement cette hypothéticité catégorique – et il faut qu'il en soit ainsi, sinon, il serait ou *purement* catégorique (et donc dogmatique) ou *purement* hypothétique (et donc indigne d'être un principe). Rétrospectivement, le schéma « c-l-e » (introduit par le *Soll*) éclaire ainsi le statut ontologique et gnoséologique de ce Moi absolu.

*

* *

Avec le schéma « c-l-e », Fichte a fourni le contenu de la « vérité », qui n'est autre que le déploiement même du savoir pur, mais il n'a pas encore

13. *Grundlage*, SW I, p. 221.

montré en quoi ce schéma *légitime* la connaissance transcendantale, en quoi il permet de comprendre ce qui fait que la connaissance *a priori* est en effet une telle connaissance *apriorique*. Cette légitimation exige un deuxième schéma, exposé sous forme d'une doctrine de l'image (*Bild*), qui constitue le point culminant de l'idéalisme transcendantal de Fichte : elle s'acquiesce à la fois de la tâche initiale de cette dernière (qui consistait donc à *fonder* la connaissance transcendantale) et ouvre sur une toute nouvelle compréhension du statut du principe et, par là, de la réalité.

La doctrine de l'image préside au transcendantalisme fichtéen au plus tard à partir de la *Doctrine de la Science de 1804*. Parmi les différentes citations auxquelles nous pourrions ici renvoyer¹⁴, nous nous référons à 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 comprenait complètement et absolument (*durchaus*) ; par conséquent, tu dois aussi poser qu'il comprend derechef son comprendre. Ainsi, tu obtiens une image (I³) de l'image (I²) à travers laquelle le phénomène (I¹) se comprend [...] ¹⁵.

Afin de rendre compte de la légitimation ultime du principe, cette doctrine met ainsi en œuvre trois types d'images ou de schèmes qui correspondent respectivement à trois actes de conscience. Or, avant de développer la teneur de chacun d'eux, il convient de donner deux précisions importantes, l'une sur le principe même de la doctrine fichtéenne de l'image, l'autre sur la polysémie de « *Bild* » et de « *Bilden* » qui donne une première indication sur les différents sens de l'image dans le transcendantalisme fichtéen.

Tout d'abord un mot rapide sur le principe de cette *Bildlehre*. Son but est de légitimer la connaissance transcendantale. Il s'agit de montrer comment il est possible de fonder la connaissance de la connaissance. Le *contenu* de cette dernière a été livré avec le schéma « c-l-e » – ce qui manque encore, nous l'avons déjà dit plus haut, c'est cette *légitimation* elle-même. Or, il est clair, le terme l'indique, que le schéma « c-l-e » n'est pas le principe *lui-même*, il n'en est justement qu'un schéma, une *image* (un « schème » [au sens du

14. Dans la *Doctrine de la Science de 1804/II*, Fichte expose *explicitement* sa doctrine de l'image dans la Conférence 23, en particulier p. 236, l. 19 – p. 238, l. 26.

15. J. G. FICHTE, *Tatsachen des Bewusstseins* (1813) (*Les faits de la conscience*), Introduction, SW IX, p. 409.

« *schêma* » en grec, que l'on peut traduire par « figure »], un « concept », etc.). L'idée fondamentale de Fichte est alors que la légitimation peut être fournie en *réfléchissant* (à plusieurs niveaux) sur le rapport entre l'original (le principe recherché) et sa saisie dans l'image (dans le penser, etc.). Ainsi, la doctrine fichtéenne de l'image n'est autre qu'une *réflexion*, progressive et « intériorisante », sur la manière dont le principe se laisse saisir – réflexion qui livrera enfin la légitimation de ce qui fait qu'une connaissance est une connaissance.

La deuxième précision concerne les différentes acceptions de *Bild* et de *Bilden* en allemand. Dans une étude remarquable, Alessandro Bertinetto a récemment montré que les trois actes de conscience évoqués plus haut rendent compte du fait que l'image admet « deux significations essentielles, '*gestaltete Nachahmung*' [imitation figurée] et '*schöpferische Zeigung*' [monstration créatrice] ou '*Kreation*' [création] ¹⁶. » Si cette distinction est certes importante et instructive, il faut néanmoins remarquer que la langue allemande dispose des ressources pour distinguer entre trois sortes d'image (et non pas seulement deux : à savoir la simple copie, *Abbild*, et la « formation » ou « figuration », *Bildung*, créatrice). « *Bilden* » peut en effet être entendu en trois sens : *abbilden*, *ausbilden* et *einbilden*. Même si Fichte n'introduit pas explicitement ces trois termes, cette distinction nous semble toutefois fort utile pour bien comprendre le sens de chacun des trois types d'image.

(1) L'image peut d'abord désigner une simple copie (*Abbild*). (2) Mais lorsque l'image se comprend comme *image*, elle « *bildet sich aus* » (au double sens d'une formation et d'un anéantissement (« *aus* », qui est le contraire de « *an* », pouvant aussi avoir une connotation qui indique l'éradication, l'extinction ou la fin de quelque chose, par exemple dans « *ausmerzen* », « *auslöschen* », « *ausmachen* », etc.). (3) Enfin, lorsque ce processus s'intériorise (« *ein-* » ayant aussi le sens de « *in-* »), l'image se comprend comme *compre-nant* – et elle relève alors de l'*imagination* (*EInbildungskraft*).

Si donc le deuxième et le troisième sens désignent bien une certaine « production » ou « création » (contrairement au premier sens qui en reste à l'état d'une reproduction), il convient pourtant de bien les distinguer à leur tour : la deuxième est productrice *et* anéantissante (alors que la troisième est *purement productrice*) et, par ailleurs, la troisième est « intérieure », elle ne se rapporte pas à un corrélat originaire (alors que la deuxième reste image d'un imagé).

16. A. BERTINETTO, « Philosophie de l'imagination – philosophie comme imagination. La *Bildlehre* de J.-G. Fichte », in *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, Phénoménologie et Philosophie [appliquée]*, Paris, Vrin, 2008, p. 57 sq.

Ces précisions introduites, nous pouvons expliquer la teneur de chacun des trois types d'image mentionnés dans le passage, cité à l'instant, des *Faits de la conscience* de 1813. Étant donné l'importance et la complexité (la difficulté aussi) de cette doctrine fichtéenne de l'image, nous procéderons à quatre expositions différentes, afin de présenter de la façon la plus adéquate possible les divers aspects ici en jeu. Ces quatre expositions mettent respectivement en avant : (1) le rôle de l'auto-apparition de l'image ; (2) le statut de l'auto-réflexion de l'image ; (3) la fonction de l'auto-compréhension de l'image et (4) le lien entre la doctrine de l'image et le schéma « c-l-e ».

(1) Le premier type d'image (I¹) est l'apparition (ou phénomène) du principe (= l'être absolu), il en est la saisie dans la conscience, dans le penser ou dans le concept.

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. 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 alors 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 (I¹) de l'être (du principe) et en *image de cette image* (I²).

Mais ce n'est pas tout. L'image ne devient compréhensible dans sa force imageante qu'à condition de redoubler l'image – en une image à travers laquelle le phénomène se comprend lui-même – c'est-à-dire 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* (« *als* ») comprenant (ou se pose *en tant que* posant)¹⁷. En effet, il ne suffit pas que l'image se comprenne en tant qu'image, mais il faut encore qu'elle se comprenne *en tant que* positionnelle du phénomène à travers son acte d'auto-compréhension.

17. 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 en effet un *redoublement* du *Soll* qui permet en même temps de le fonder. Fichte livre les précisions les plus précieuses à cet égard à la fin de la conférence 17 et dans toute la conférence 18 de la *Doctrine de la Science de 1804/II*.

(2) Formulons la même chose autrement encore. D'abord, nous avons le *phénomène* ou l'*apparition* – du principe, de l'absolu, de la Vie, de Dieu (I¹). Ce phénomène 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). Cette auto-apparition n'est 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-réflexion¹⁸, 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 (I³). Se pose alors la question 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*?

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* (WL 1804/II, p. 174, l. 21-22). Nous parvenons ici (avec l'« en tant que ») à ce tournant où la recherche de conditions de possibilité 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.

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 » ! 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 alors 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 indique ici le chemin.

Ce nouvel idéalisme s'exprime 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. 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 présumé et qu'elle n'en modifie pas le contenu. Fichte précise enfin que cette genèse intérieure et formelle est très précisément le « principe de l'idéalisme absolu = phénomène (*Erscheinung*) » (WL 1804/II, p. 183, l. 6-7).

18. Celle-ci met en œuvre la « réflexion » au sens spécifiquement fichtéen qui consiste en un *redoublement* d'une « flexion » (au sens de ce que Sartre entend par une conscience « non théorique de soi » ; cf. *infra* la contribution de J.-C. Goddard) –, donc pas du tout au sens d'un retour du Moi empirique sur lui-même, mais au sens d'un redoublement (qui n'est pas simple répétition, bien sûr) d'une conscience « immédiate », « interne ». Redoublement qui est à la fois *destructeur, annihilant, et producteur* (*Soll* [hypothéticité]... , *so muss* [catégoricité]... – *Soll* qui se dédouble!).

Réponse: parce que le principe *est* (l') auto-réflexion et que la réflexion (à l'œuvre dans l²) 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 lui-même – sachant, toutefois, qu'il ne l'est qu'en tant qu'il s'est *réfléchi*.

(3) On peut exposer ces trois types d'images ou de schèmes d'une troisième manière qui insiste sur la fonction d'auto-compréhension de l'image: (a) le premier type d'image est le phénomène de l'être (absolu) qui a d'abord été saisi dans le schéma « c-l-e ». Il est la saisie de l'original (c'est-à-dire ici: du principe, de l'absolu, de la lumière) *dans l'image* – et en devient la copie (*Abbild*). Il caractérise le plus bas degré de la fonction imaginante puisqu'il revient à une simple reproduction dans l'image. Or, son caractère *vivant d'image* implique que loin de n'être qu'une *copie* inerte de cet être, il doit s'apparaître à *lui-même*. N'est véritablement image que ce qui s'apparaît comme telle. (b) Le deuxième type d'image a ainsi une double fonction. Il crée (*ausbildet*) la *conscience* d'image et, par là, dans la mesure où il se conçoit *comme* (une simple) image (alors que la doctrine de l'image consiste justement à *manifeste* le principe), il comprend qu'il lui faut s'anéantir dans son être de simple image. Donc, en s'apparaissant *en tant qu'image*, il prend conscience du fait de n'être *qu'une* image face au seul être absolu, la lumière¹⁹. Et il ne sera alors principe imageant 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. (c) D'où enfin le troisième type d'image qui ne se comprend plus comme image, mais comme *comprenant*! Il est la simple loi de la compréhension de la compréhension – c'est le *Soll* en tant qu'il se comprend comme se réfléchissant. Mais cette réflexion n'est pas un simple reflet, c'est une réflexion intérieure, c'est le pouvoir même de réfléchir. En termes fichtéens: elle n'est pas *réflexivité* mais *réflexibilité*! Ici, tout lien à l'imagé est supprimé, et la fonction imaginante s'intériorise effectivement (c'est-à-dire qu'elle se fait imagination). Or, et c'est donc décisif, c'est l'original qui *est* le principe de la compréhension – qui est la compréhension *de la compréhension* (rendue possible grâce à la réflexibilité). *C'est pourquoi le troisième type de l'image est effectivement identique au principe!*

19. 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.

(4) Enfin, présentons la doctrine fichtéenne de l'image encore d'une quatrième façon pour montrer comment elle se laisse articuler par rapport au schéma « c-l-e ».

Le but, le lecteur l'a compris, est d'établir comment le principe (= la connaissance de la connaissance) peut être *compris, vu (eingesehen)*, c'est-à-dire comment la connaissance peut s'auto-légitimer en tant que connaissance transcendante. Pour ce faire, il faut saisir l'« original » (la « connaissance de la connaissance » dont le contenu a déjà été présenté dans le schéma « c-l-e »), saisie qui nécessite un concept, une représentation, une image. Il n'est autre qu'un tel concept – elle est donc la simple « copie » du schéma « c-l-e » dans une image. C'est là une conception tout à fait rudimentaire (non encore réfléchie) de l'image – le simple redoublement (ou plutôt: le reflet) dans une représentation.

Dans un deuxième temps, il s'agit de réfléchir sur ce qui *rend possible* ce rapport original/image. Une telle réflexion fait apparaître deux choses: premièrement, que l'image n'est bien entendu *pas* l'original – ce qui conduit à son anéantissement parce que, ce dont il s'agit ici, c'est précisément la saisie de l'*original* (et non pas d'une « simple » image) (anéantissement qui correspond à celui du concept dans le schéma « c-l-e »). Or, cet anéantissement ne donne pas lieu à rien, mais à l'engendrement d' I^2 , c'est-à-dire de l'image qui consiste dans la compréhension de l'image *en tant qu'*image et qui n'est donc autre que la *réflexion* (ou, plus exactement, l'*auto-réflexion*) de l'image²⁰.

Mais ce niveau de réflexion ne nous donne toujours pas le principe – car il ne quitte pas le domaine de ce qui lie ce deuxième type de l'image à l'imagé (= l'original), qui en reste donc tributaire. L'image n'est vraiment comprise dans son caractère imaginal, imaginaire, que si elle est véritablement déconnectée de tout rapport à quelque chose de – prétendument – « réel ». D'où la nécessité de réfléchir à son tour I^2 – ce qui donne lieu non pas à la compréhension de l'image comme image, mais à I^3 qui est la réflexion de la réflexion (non pas une réflexion à la deuxième puissance, mais la *loi* de la réflexion), donc à la compréhension en tant que « comprenante », à la connaissance de la connaissance. Et celle-ci n'est donc autre que le principe recherché – la lumière précisément comme connaissance de la connaissance²¹.

20. La correspondance entre la doctrine de l'image et le schéma « c-l-e » n'est pas une correspondance de terme à terme. La doctrine de l'image ne donne pas lieu à un être mort, mais à l'être vivant (identique à celui de la lumière).

21. Or, dans la présente déduction, il n'y a absolument aucun danger d'une itération sans cesse renouvelée, ni – et moins encore – d'une régression à l'infini parce que chaque image n'est pas simplement la réflexion de l'image précédente, mais les trois types de l'image sont à chaque fois d'une nature différente: la première image est une *copie* (de l'original), la deuxième

Nous voyons dès lors pourquoi la doctrine fichtéenne de l'image est au centre de l'idéalisme transcendantal de Fichte : c'est qu'elle accomplit effectivement le transcendantalisme kantien. En réinterprétant la définition kantienne de la connaissance transcendantale en termes de « savoir du savoir », « réflexion de la réflexion » ou « compréhension de la compréhension »²², Fichte montre que ce qui est recherché n'est autre que ce qui se donne comme troisième type d'image. En effet, ce qui est recherché, c'est le principe de la connaissance transcendantale. Celui-ci explique ce qui fait qu'une connaissance est une connaissance. Or, cela correspond très précisément au troisième type d'image. Donc, la doctrine de l'image répond exactement à ce que Fichte avait demandé à la philosophie transcendantale. Cette doctrine accomplit ainsi et achève, pour Fichte, l'idéalisme transcendantal.

Par ailleurs, il faut insister sur le fait que le principe n'est pas – sinon son être requerrait à nouveau un principe – mais qu'il *doit* être (ce qui explique une fois de plus le sens « ontologique » du *Soll*). Le fait que le principe – recherché et trouvé avec le troisième type d'image – soit une *image* traduit cette exigence. Le *Soll* trône donc également sur cette doctrine de l'image et, inversement, le principe – commandé par ce même *Soll* – est *contaminé* par cette image. Il en résulte une conséquence importante pour le statut ontologique non seulement du principe mais aussi de ce qui se laisse dériver de lui.

*
* * *

Une compréhension approfondie de la teneur du schéma « c-l-e » et de la doctrine de l'image a en effet des répercussions très importantes sur le sta-

une *réflexion* et la troisième la *loi* de la réflexion (= réflexibilité). Avec I³, nous obtenons exactement ce que nous cherchions – la déduction est terminée, la boucle est bouclée (sachant que le point de départ n'est pas identique au point d'arrivée : nous sommes partis du principe seulement posé, et nous sommes arrivés au principe *génétiquement déduit*).

Il y a des textes – par exemple la *Gottes- Sitten- und Rechtslehre* (1805) – dans lesquels Fichte ne semble faire mention que de *deux* types d'image : l'image comme *extériorisation* de l'absolu, du principe, de Dieu, et l'image comme *extériorisation de l'extériorisation*, « savoir du savoir » (cf. I. FICHTE, *Die Principien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre*, Hamburg, Meiner, 1986, Deuxième Conférence, p. 9-11). Cela ne contredit pas les élaborations ici développées : On ne peut *comprendre* ce redoublement qu'à condition d'anéantir, de réfléchir – et donc de *schématiser* la première extériorisation (ou la première image). Cette schématisation donne lieu à un type d'image qui est réflexion de l'image *comme image, mais pas encore réflexion de la réflexion* ! Or, dans le passage cité de 1805, Fichte (pour des raisons inhérentes à sa doctrine – chrétienne – de Dieu) met l'accent sur le caractère *immédiat, non médiatisé, donc unitaire* de l'être (l'Absolu, Dieu) et de son apparition – ce qui explique pourquoi il fait ici abstraction de ce deuxième type de l'image. Mais ce n'est là qu'une différence d'*exposition*, de *formulation*, une différence de la « lettre », mais nullement une différence de l'« esprit ».

22. Pour plus de détails sur ce point, cf. l'introduction de notre ouvrage *Réflexion et spéculation. Le sens de l'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, op. cit.

tut du réel et de la réalité selon le transcendantalisme fichtéen. 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. 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 ou imaginaire. Du coup, la réalité n'est proprement « rien » – sauf une image, justement, seul moyen de la matérialiser dans sa qualité essentielle. D'où, en particulier, une conséquence 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 werden*), mais qui repose absolument en lui-même ²³.

Dieu n'est donc pas le créateur d'un monde qui existerait en dehors de lui et dont il serait séparé. Seul l'absolu – l'unique terme approprié pour désigner Dieu – est, le monde, quant à lui, ne possède pas de réalité en soi. Or, le seul « être-là » en dehors de l'absolu est le *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 ²⁴ ». Mais 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 monde (image totalisante de cette dernière ²⁵) se crée par lui-même – et du coup, il est contaminé par

23. J. G. FICHTE, *Wissenschaftslehre 1805*, H. Gliwitzky (éd.), Hamburg, F. Meiner, 1984, Vingt-quatrième leçon, p. 127-128.

24. J. G. FICHTE, *Anweisung zum seligen Leben (Initiation à la vie bienheureuse)*, Deuxième Conférence, SW V, p. 418 sq.

25. 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.

le 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 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 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.

Nous pouvons encore apporter des précisions supplémentaires sur ce point en établissant le lien entre les conséquences que nous venons d'établir et le schéma « c-l-e ». Ce schéma donne lieu, nous l'avons déjà évoqué brièvement, à deux sortes d'être : d'une part, à l'être comme porteur de la réalité dans son opposition au concept et, d'autre part, à l'être du principe dans son unité avec la lumière. Le résultat capital de la doctrine fichtéenne de l'image est que le principe et tout ce qui en découle n'est qu'*image* – et cela vaut donc en particulier pour les deux sens de l'être. Par conséquent, dans la mesure où le principe (et tout ce qui en découle) a été génétiquement déduit selon la manière exposée dans la doctrine de l'image, il en est de même de l'être du principe (et du réel posé par lui) : ainsi, et c'est probablement le résultat le plus important et le plus profond de l'idéalisme transcendantal fichtéen, la réalité – que ce soit celle du principe ou du phénomène – est réflexion de la réflexion.

Résumé : *Dans la présente étude, je cherche à dégager ce qui me semble être l'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen : l'interprétation du transcendantal dans la figure du Soll (ou de l'« hypothéticité catégorique ») caractérisée par un « redoublement possibilisant ». Cette figure est analysée à travers les deux schémas fondamentaux de la Doctrine de la Science de 1804 (deuxième version) et la doctrine fichtéenne de l'image. Par cette figure, Fichte entend légitimer la connaissance transcendantale et accomplir la tâche suprême de la philosophie (qui avait déjà trouvé une première expression chez Platon et saint Anselme).*

Mots-clés : *Transcendantal. Idéalisme. Lumière. Image.*

Abstract : *The study aims to bring out what seems the fundamental idea of the Fichtean transcendentalism : the interpretation of the transcendental under the figure of the Soll (or of the 'categorical hypotheticity') characterized by a 'possibilizing reduplication'. This figure is analyzed through the two basic patterns of the Science of Knowledge of 1804 (2nd version) and the Fichtean doctrine of the image. With this figure, Fichte wants to legitimate the transcendental knowledge and to achieve the ultimate task of philosophy (first already expressed in Plato and Saint Anselm).*

Key words : *Transcendental. Idealism. Light. Image.*