


Le Moi impersonnel chez le jeune Fichte (1794-1800)  
- à la lumière de la phénoménologie contemporaine

Mémoire présenté par M. TAI Yuen-Hung,   
pour l'obtention du master 2 de philosophie  
Parcours « Erasmus Mundus Europhilosophie »

Sous la direction de M. Jean-Christophe GODDARD

Toulouse, Juin, 2011

Université de Toulouse le Mirail, UFR Lettres, Philosophie, Musique – Département de Philosophie

Le Moi impersonnel chez le jeune Fichte (1794-1800)  
- à la lumière de la phénoménologie contemporaine

Mémoire présenté par M. TAI Yuen-Hung,  
pour l'obtention du master 2 de philosophie  
Parcours « Erasmus Mundus Europhilosophie »

Sous la direction de M. Jean-Christophe GODDARD

Toulouse, Juin, 2011

## Remerciements

Je voudrais exprimer mes profondes reconnaissances à Monsieur Jean-Christophe GODDARD et aux équipes de recherche dans le cadre d'Erasmus Mundus qui me permettent d'accomplir la thèse pendant mon séjour en Europe.

Je tiens à remercier très sincèrement Monsieur LAU Kowk Ying et Monsieur KWAN Tze Wan qui m'ont encouragé à poursuivre mes études en Europe.

## Abréviations

### Textes de Fichte

- S.W. *Sämmtliche Werke*, 8 Vol., ed. I. H. Fichte, Berlin, 1845-1846. Édition reproduite: Fichtes Werke, I-VIII, Berlin, 1971.
- N.W. *Nachgelassene Werke*, 3 Vol., ed. I. H. Fichte, Bonn, 1834-1835. Édition reproduite: Fichtes Werke, IX-XI, Berlin, 1971.
- G.W. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Hamburg, Meiner Felix Verlag, 1997 (Vierte Auflage).
- N. M. *Wissenschaftslehre nova methodo (1798/1799)*, Hamburg, Meiner Felix Verlag, 1994 (Zweite Auflage).

### Traductions françaises

- WL 1794* *Les principes de la doctrine de la science*, dans *Œuvres choisies de Philosophie Première*, traduction par Alexis PHILONENKO, Paris, Vrin, 1980 (1964), pp.11-180.
- Essais 1794* *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, traduction par Luc FERRY et Alain RENAUT, Paris, Vrin, 1984.
- DS* *La destination du savant (1794)*, traduction par Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Paris, Vrin, 1969.
- Précis* *Précis de ce qui est propre à la doctrine de la science: au point de vue de la faculté théorique (1795)*, traduction par Alexis PHILONENKO, Paris, Vrin, 1980 (1964), pp.181-238.
- Première introduction* *Nouvelle Présentation de la Doctrine de la Science (1797/1798)*, traduction par Isabelle THOMAS-FOGIEL, Paris, Vrin, 1999, pp.99-119.
- Seconde introduction* *Nouvelle Présentation de la Doctrine de la Science (1797/1798)*, traduction par Isabelle THOMAS-FOGIEL, Paris, Vrin, 1999, pp.120-169.
- Droit* *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796)*, traduction par Alain RENAUT, Paris, Presses universitaires de France, 1998 (1984).
- WL 1798* *Doctrine de la science: nova methodo (1798-1799)*, traduction par Isabelle THOMAS-FOGIEL, Paris, Classique de Proche, 2000
- Éthique* *Le système de l'éthique d'après les principes de la doctrine de la science (1798)*, traduction par Paul NAUDIN, Paris, Presses universitaires de France, 1986.
- DL* *La destination de l'homme (1800)*, traduction par Jean-Christophe GODDARD, Paris, Flammarion, 1995
- Vie bienheureuse* *Initiation à la vie bienheureuse, ou la doctrine de la religion (1806)*, traduction française Max ROUCHE, Paris, Aubier, 1944.

## Table de matière

|  |    |
|--|----|
| Introduction   |    |
| 1. Hyppolite et Fichte   | 5  |
| 2. Deleuze et Fichte   | 7  |
| 3. Fichte et liberté   | 10 |
| 4. Considérations méthodologiques  | 12 |
| <br>   |    |
| Chapitre 1 Qu'est-ce que la pratique philosophique ?                                 |    |
| 1. Le commencement et la fin   | 15 |
| 2. La réduction phénoménologique chez Husserl  | 16 |
| 3. Le retour en soi-même chez Fichte   | 19 |
| 4. La philosophie transcendantale cheminant vers la liberté                          | 31 |
| <br>   |    |
| Chapitre 2 Que veut dire le Moi?   |    |
| 1. L'interprétation heideggérienne du Moi fichtéen                                   | 32 |
| 2. Le moi fichtéen   | 36 |
| 3. Les trois principes du Moi fichtéen   | 46 |
| <br>   |    |
| Chapitre 3 Comment puis-je savoir moi-même?  |    |
| 1. Le moi est inconcevable chez Kant.  | 51 |
| 2. L'impossibilité d'intuitionner la spontanéité de l'égo chez Sartre.               | 55 |
| 3. L'intuition intellectuelle de ce que je fais est le fondement du système kantien. | 57 |
| 4. L'imagination créatrice chez Fichte p.62  |    |
| <br>   |    |
| Chapitre 4 Où je me meus comme vivre?  |    |
| 1. Le sens du mouvement chez Patočka   | 65 |
| 2. Le mouvement de la vie impersonnelle chez Fichte                                  | 67 |
| 3. 3. Le mouvement de la vie corporelle et intersubjective                           | 71 |
| 4. 4. La liberté incarnée et communautaire   | 75 |
| <br>   |    |
| Conclusion   | 81 |

## Introduction

### 1. Hyppolite et Fichte

Notre étude sur la philosophie du jeune Fichte (1794-1800) à la lumière de la phénoménologie contemporaine suit l'indication d'Hyppolite qui ne cesse de s'interroger sur le thème commun chez Fichte et Husserl.

Chercher un *milieu* au sein duquel situer toute pensée et toute science, et tenter d'établir une *relation* entre cette science rigoureuse et l'expérience vécue, voire l'expérience originaire, cette double intention de Fichte ne rejoint-elle pas en profondeur le dessein même de Husserl dans la *Philosophie comme science rigoureuse*, dans la *Logique formelle et la logique transcendantale*, dans le thème enfin de la 'réduction phénoménologique' ? <sup>1</sup>

Cette remarque nous révèle deux questions importantes. Premièrement, jusqu'à quel point pensée et science peuvent-elles se confondre? Deuxièmement, comment peut-on caractériser la relation entre la philosophie et l'expérience vécue? Selon Fichte, c'est le Moi, entendu comme le champ de la vie pré-égoïque, qui constitue le lieu où la pensée et le savoir se confondent. Pour y accéder, le philosophe tourne son regard en lui-même et pense son *penser*. L'intuition intellectuelle du Moi en tant qu'activité pure est à la fois la condition de possibilité du changement de regard et sa découverte, permettant au philosophe de construire sa philosophie à partir de son expérience vécue sous sa perspective d'interrogation. Cela ne veut pas dire que la philosophie fichtéenne soit emprisonnée dans l'expérience vécue immédiate, mais que tout son effort consiste à creuser la profondeur de l'expérience vécue jusqu'au niveau impersonnel. Le Moi fichtéen n'est rien d'autre que le fond impersonnel qui sert de fondement à toute pensée et à tout savoir.

Pourquoi parlons nous de l'impersonnel? Est-ce qu'il signifie une transcendance absolue séparée de notre expérience vécue et du regard de philosophe? Est-il inaccessible à la réflexion philosophique? En aucun cas. Fichte revendique son héritage kantien et entend le rétablir jusqu'au bout à partir du principe du Moi. Du point de vue de Fichte, rien n'est susceptible d'être pensé au-delà de l'activité pure du Moi. Donc, le Moi est le premier principe du système fichtéen, se distinguant par là du dogmatisme qui suppose la chose en soi séparée du Moi. L'enjeu pour Fichte est de montrer que le Moi est le fondement de toute pensée. L'être n'est pas le Moi, mais il ne peut être pensé qu'en supposant l'activité pure du Moi qui s'exerce sur son opposition, le Non-Moi. Le Moi et le Non-Moi, l'activité pure et son repos sont pensés comme inséparables l'un de l'autre. En ce

---

1 Jean HYPPOLITE, « L'idée fichtéenne de la Doctrine de la Science et le projet husserlien » (1959), dans *Figures de la pensée philosophiques* Vol.1, Paris, Presses universitaires de France, 1991, pp.21-31, en particulier, p.31. Nous soulignons. Il convient de souligner que les travaux de Jean-Christophe GODDARD éclairent le lien entre Hyppolite, Fichte et Deleuze. Voir Jean-Christophe GODDARD, « 1804-1805. La désubjectivation du transcendantal », in *Archives de Philosophie*, 2009/3, Tome 72, pp.423-441.

sens, la philosophie de Fichte ne se soucie du Moi qu'en tant qu'« immanence » plutôt que transcendance.<sup>2</sup> Cela ne veut pas dire que la synthèse du Moi et du Non-Moi forme un sujet surplombant. Ce n'est pas une synthèse matérielle qui engendre un nouveau monde. L'approche de Fichte, strictement transcendantale, a pour but de s'interroger sur la condition de possibilité de toute expérience et tout savoir. Il s'agit de montrer en quoi il est nécessaire de supposer à la fois le Moi, le Non-Moi et leur interaction pour pouvoir penser. Le Non-Moi limite le Moi qui cherche à le dépasser et par conséquent le Moi est repoussé en lui-même. Il se déclenche encore et essaie de surmonter le Non-Moi, qui pourtant ne peut jamais être extirpé. Dans l'immanence de l'activité et le repos en Moi surgit la conscience effective de soi. Elle n'est pas l'intériorité de la subjectivité excluant une transcendance quel qu'elle soit. Le Moi fichtéen n'est donc pas un sujet solipsiste expulsant l'extériorité ou l'altérité provenant du dehors ou bien les assimilant lui-même. Bien au contraire, l'immanence dénote le lieu de rencontre entre Moi et Non-Moi, entre identité et altérité. Autrement dit, l'immanence de la « rencontre » (*Zusammentreffen*) est le thème propre à l'idéalisme transcendantal.<sup>3</sup>

Il convient de relever que l'immanence est une conception essentielle pouvant écarter toute forme de naturalisme et de dogmatisme. L'immanence fichtéenne est ce qui est inhérent au Moi, c'est-à-dire, intrinsèque à la rencontre infinie, dans laquelle le Moi et le Non-Moi se confondent. La conception fichtéenne du Moi au sens plus large est précisément la rencontre, le champ impersonnel lui-même, qui ne peut être réduit à une expérience vécue quelconque. Nous rencontrons un objet et le monde sensible, mais nous ne rencontrons pas le lieu de rencontre lui-même. Nous ne le comprenons qu'à travers la philosophie transcendantale. Dans cette optique, Hyppolite souligne à juste titre que la Doctrine de la science « fonde dans l'immanence la possibilité même de cette rencontre. »<sup>4</sup> La condition de possibilité de la rencontre ne renvoie pas à un autre étant ou une cause suprême en dehors d'elle-même qui la rend possible. La rencontre n'est possible que parce qu'il y a la relation et le mouvement mutuel (*Wechsel*) du Moi et du Non-Moi, comme le dit Richir, « l'échange acte-passivité »<sup>5</sup> qui y est immanente. Pour dévoiler cette rencontre, au lieu de chercher un principe extérieur au Moi, il faudrait pénétrer au plus profond de toute expérience vécue et faire ressortir son fondement comme tel. Il n'appartient à personne mais il s'ouvre simplement pour que l'expérience vécue puisse être sentie par la pluralité des sujets. Pour ce faire, l'approche

---

2 Fichte, S. W. I, 120; WL 1794, p.36.

3 Fichte, S. W. I, 214; WL 1794, p.99.

4 Hyppolite, « L'idée fichtéenne de la Doctrine de la Science et le projet husserlien », p.26.

5 Marc RICHIR, *Le rien et son apparence: Fondements pour la phénoménologie (Fichte : doctrine de la science 1794/95)*, Bruxelles, Éditions Ousia, 1979.

transcendantale devrait mettre en lumière le passage du personnel à l'impersonnel accédant au champ transcendantal. Comme le dit Hyppolite, « la réflexion dans l'immanence n'est possible que par l'ouverture indéfinie d'un champ transcendantal. »<sup>6</sup> Le champ transcendantal, insistons-nous, rend possible la représentation de l'objet, mais lui-même n'est aucune représentation.<sup>7</sup> C'est pourquoi selon Fichte, la philosophie transcendantale doit « expliquer la représentation »<sup>8</sup> en creusant la genèse de la conscience effective de soi sur le fond en deçà du sujet et de l'objet. En prenant la terminologie de la phénoménologie contemporaine, Hyppolite précise qu'il s'agit d' « une sorte de genèse absolue de l'intentionnalité. »<sup>9</sup> Le champ transcendantal comme tel est précisément « sans sujet. »<sup>10</sup>

On peut dire que passant les repères d'Hyppolite, la philosophie de Fichte ne se préoccupe pas de la relation intentionnelle entre sujet et objet, mais plutôt de sa profondeur qui demeure ineffable par la saisie prédicative. C'est précisément là où réside l'action-agie (*Tathandling*) qui n'est qu'impersonnelle et en deçà de la polarité du sujet et de l'objet. Penser le Moi, au lieu de répéter rétrospectivement l'expérience vécue du sujet, il s'agit de décrire génétiquement l'expérience vécue du Moi en vue de la fonder sur l'impersonnel. De cette manière, les déterminations jaillies de l'action-agie se fondent sur sa déterminabilité (*Bestimmbarkeit*), qui ne peut être réduite à un prédicat quelconque. Tout l'enjeu de Fichte consiste à montrer que la déterminabilité en tant que telle est transcendante à l'acte personnel et à la saisie prédicative. En ce sens, la philosophie ne peut s'empêcher d'affronter l'impersonnel inexprimable et ainsi d'être « une pensée interrompue. »<sup>11</sup>

## 2. Deleuze et Fichte

Outre Hyppolite, Deleuze nous a montré un rapprochement de Fichte et de la phénoménologie contemporaine.<sup>12</sup> Pour Deleuze, Sartre souligna l'expérience impersonnelle et immanente dans « La transcendance de l'égo » (1936), dans laquelle le sujet se révèle impuissant à régner sur sa propre expérience. La radicalité de la thèse sartrienne est que le sujet ou le Je est

---

6 Ibid., p.30.

7 Ibid., p.31.

8 Fichte, S.W. I, p.435; Seconde introduction, p.109.

9 Hyppolite, p.31.

10 Derrida fait remarquer aussi que « J. Hyppolite évoque la possibilité d'un 'champ transcendantal sans sujet, dans lequel 'les conditions de la subjectivité apparaîtraient, et où le sujet serait constitué à partir du champ transcendantal. » Pour Derrida, c'est l'écriture qui ouvre le champ transcendantal. Edmund HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, traduction française et introduction par Jacques DERRIDA, Paris, Presses universitaires de France, 1962, pp.84-85.

11 Jean-Christophe GODDARD, « Une pensée interrompue », dans *Fichte: le moi et la liberté*, coordonné par le même auteur, Paris, Presses universitaires de France, pp.77-99.

12 Gilles DELEUZE, « Immanence : une vie... », dans *Philosophie*, no. 47, 1995, Paris, Minuit, pp. 3-7.



fuyant. La réflexion philosophique est incapable de le saisir. Pour Deleuze, Husserl discerna, dans ses *Méditations cartésiennes* (1931), que la transcendance du monde ne peut être constituée que par l'immanence de la vie de la conscience. C'est-à-dire que l'immanence de la vie ne peut être objectivée et ne peut que viser le dehors où le monde se trouve. Donc, la question de savoir quelle est l'immanence de l'expérience impersonnelle chez Sartre ou la vie immanente de la conscience chez Husserl s'impose. Si l'on prend les termes kantien, il s'agit de s'interroger sur la conscience de soi, la possibilité et la manière de savoir son immanence en tant qu'auto-affection sous la forme temporelle. Nous approfondirons ce point dans le troisième chapitre. Notons tout de même que c'est précisément l'immanence du Moi qui pousse Deleuze à rapprocher Fichte de la phénoménologie contemporaine, en mettant l'accent sur l'intuition intellectuelle, une conception fortement capitale chez Fichte, qui signifie l'interrogation sur l'immanence de la vie. Comme le dit Fichte dans la *Seconde introduction* en 1797, il s'agit de « l'intuition (*Anschauung*) d'une pure activité, qui n'est rien de stable mais est bien plutôt un processus (*fortgehende*), qui n'est pas être mais vie. »<sup>13</sup> L'intuition intellectuelle est strictement distinguée de l'intuition sensible d'un objet sensible. Elle est la prise de conscience immédiate de tout ce que je fais, c'est-à-dire, du Moi en tant seulement qu'activité pure. Elle est toujours à l'œuvre dans la conscience effective, mais elle apparaît comme la conception permettant de fonder toutes les réflexions et tous les discours philosophiques sur le Moi.

Il convient d'insister sur l'objectif de l'intuition intellectuelle, c'est-à-dire, la vie. Elle est, mais elle n'est pas du tout un objet stable, elle progresse (*fortgehen*), elle part (*ausgehen*) d'elle-même, elle va vers le dehors. Selon Fichte, le philosophe peut réfléchir sur le Moi, étant donné que le Moi s'avère capable d'accomplir l'intuition intellectuelle de la vie. Ce que le philosophe saisit est donc ce qui lui échappe constamment puisque la vie en tant que telle progresse et fluctue constamment. De cette manière, la vie immanente est énorme et en fin de compte insaisissable. La philosophie ne peut la figer. Cela ne signifie nullement que la philosophie soit impossible, mais plutôt que la construction du parcours philosophique doit devenir un processus infini, un parcours perpétuellement à son commencement. L'apport de Fichte est que le philosophe doit faire apparaître l'expérience vécue et l'éprouver par lui-même à travers le discours philosophique propre à l'approfondissement de sa question. Comme il dit dans *Nova Methodo* en 1798, « le philosophe n'est nullement un simple observateur mais procède à une expérimentation (*macht Experimente*)

---

13 Fichte; S.W. I, p.465; Seconde introduction, p.130. Deleuze en fait cita la traduction de Philonenko, dans *Œuvres choisies de philosophie première*, traduction par Alexis PHILONENKO, Paris, Vrin, 1980 (1964),p .274.

avec la nature de la conscience et c'est lui-même qui répond aux questions qu'il se pose. »<sup>14</sup> Le philosophe ne doit pas reproduire la même expérience qu'il a éprouvée, mais il doit l'illuminer et la mobiliser en vue d'approfondir la question qu'il pose et ainsi se confronter à l'étrangeté qu'elle lui impose. En ce sens, la doctrine de la science doit être entendue non pas comme un système fermé, une doctrine bien établie et préalable pour tout ceux qui apprennent la philosophie, mais plutôt un parcours de reconquête de cette vie se dérochant constamment au regard philosophique, un apprentissage dans la redécouverte de la vie sous-jacente à toute expérience et à tout savoir. Le champ transcendantal dans le cadre de l'idéalisme transcendantal est ouvert dans la mesure où la rencontre entre Moi et Non-Moi doit être effectuée à travers le discours philosophique. Sinon, la philosophie échouerait entièrement ne pas pouvant courir après la vie. Deleuze souligna très justement qu'« il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l'objet d'une *rencontre* fondamentale, et non d'une reconnaissance. »<sup>15</sup> Une rencontre est une rencontre de la différence que produit la philosophie par sa rupture d'avec l'expérience commune.

L'entrée de la philosophie de Fichte repose sur cette rupture qui s'effectue par un retournement du regard du philosophe vers lui-même, sans pour autant retomber dans le piège de la psychologie rétrospective et l'individu empirique. Comme Hyppolite y fait allusion, le retour au philosophe lui-même, c'est la réduction phénoménologique,<sup>16</sup> qui a pour but de ré-conduire à la vie en tant qu'activité pure impersonnelle. Nous reviendrons sur ce point dans le premier chapitre. Dans une lettre à Jacobi le 2 Juillet 1795, Fichte insista sur l'intuition interne du philosophe permettant d'accéder à sa philosophie.

Le moi se pose lui-même absolument. Ces mots n'ont aucun sens, ni aucune valeur, sans *l'intuition interne du moi* par lui-même (...). Il n'y a absolument aucune raison pour laquelle le moi est et la chose n'est pas moi, mais cette opposition se produit d'une manière absolue. L'entrée dans ma philosophie est l'absolument inconcevable.<sup>17</sup>

On peut dire que le retour à soi-même vise à s'arracher du réalisme dogmatique et la priorité de la rencontre vise à surmonter l'idéalisme dogmatique. C'est parce que le Moi n'est ni coupé du monde extérieur ni enfermé dans la prison de l'âme. Il est un champ singulier fondant la recherche

---

14 N. M., p.21; WL 1798, p.83.

15 Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 1993 (1968), p.182.

16 Hyppolite précisa que « la première doctrine de la Science n'est pas un égoïsme, le moi qu'elle décrit est un moi *en général*, la limitation conçue est une limitation en général, en langage moderne la réduction phénoménologique est en même temps une réduction eidétique et la matière qu'elle néglige est peut-être essentielle. » Voir Jean HYPOLITE, « De la doctrine de la science et le sens de son évolution chez Fichte » (1964), dans *Figures de la pensée philosophiques* Vol.1, Paris, Presses universitaires de France, 1991, pp. 32-51, en particulier, p.45.

17 G. A., III, 4, p.344. Citée par Jean-Christophe GODDARD, « La signification christologique de la philosophie » dans *Philosophie*, Numéro 38, Juin 1993, pp.14-29. Nous soulignons.

philosophique et en même temps il n'est pas séparé du monde extérieur. Nous prolongerons ce point dans le deuxième chapitre. Pour reprendre les termes de Deleuze, le champ transcendantal est précisément la rencontre des singularités pré-individuelles et impersonnelles. C'est le champ réfracté par la réflexion philosophique et éprouvé dans l'expérience vécue. La possibilité de la philosophie réside dans cet écart.

### 3. Fichte et la liberté

La possibilité de la philosophie se fonde sur la liberté humaine. Si j'étais absorbé par le monde extérieur, je serais totalement déterminé par lui. Si j'étais déterminé par l'ordre existant, je ne serais pas libre. La réflexion philosophique s'effectue tout d'abord par une rupture avec l'expérience commune que revit le philosophe d'une manière nouvelle. La possibilité de la coupure avec la vie commune atteste précisément de l'autonomie (*Selbständigkeit*) humaine permettant au Moi de revenir à lui-même en réflexion et se réorienter dans la vie récupérée. Dans ce mouvement réflexif du Moi s'ouvre la vision proprement humaine du monde, selon laquelle le monde est considéré comme le monde possible soit réalisé soit à venir plutôt que le monde existant. Ce faisant, l'idéalisme transcendantal de Fichte renverse tout à fait le fatalisme ou le déterminisme que présuppose le naturalisme ou l'objectivisme contemporain.<sup>18</sup> Dans cette perspective, l'intuition intellectuelle n'est pas simplement une opération de l'entendement comme l'aperception transcendantale soutient le pouvoir synthétique du divers de la représentation chez Kant. Elle est aussi le constat fondamental de la philosophie transcendantale puisqu'elle affirme le fait que « je ne suis qu'auto-actif (*Thätig*). »<sup>19</sup> Je peux réfléchir sur moi-même grâce à l'auto-activité qui n'est aucunement déterminée par des choses mortes et pour ainsi dire constitue le fondement de l'autonomie.

Selon Fichte, le philosophe *doit* penser son être en tant qu'auto-activité et le monde en tant que monde possible. Ce n'est pas une position singulière de Fichte. Il pense cependant que « l'intuition intellectuelle est donc l'unique point de vue ferme de toute philosophie. »<sup>20</sup> On peut dire que sans auto-activité, il n'y aurait pas de liberté, et par conséquent, pas de philosophie et ni de loi morale (*Sittengesetz*). Ce n'est pas la responsabilité personnelle du philosophe pour formuler le Moi comme l'auto-activité. Mais, si l'on admet que la philosophie soit possible, il faut non seulement

---

18 La phénoménologie transcendantale de Husserl consiste justement à déraciner le naturalisme et l'objectivisme. Voir Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, traduction française par Gérard GRANEL, 1976, §14.

19 Fichte, S.W. I, p.466; Seconde introduction, p.131.

20 Fichte, S.W. I, p.466; Seconde introduction, p.131.

supposer l'autonomie mais aussi l'*exécuter* en réflexion. Si l'on s'interroge sur la possibilité de la réflexion, il faut admettre le pouvoir pratique du Moi qui s'exerce sur le Non-Moi. Étant donné que le Moi s'exerce sur le Non-Moi qui est en repos et qu'il le limite, le Moi peut revenir à lui-même et prendre effectivement conscience de lui-même et des étants autres que lui-même. Ce faisant, l'autonomie ne se réalise que dans le contact entre Moi et Non-Moi. La philosophie se manifeste donc comme l'auto-législation du philosophe, qui met à nu les lois a priori d'auto-activité du Moi, à savoir allant vers le Non-Moi, étant limité et revenant à lui-même, en tant que fondement de toute expérience et de tout savoir. L'important est de percevoir que les lois du Moi sont déjà à l'œuvre avant même la construction conceptuelle du philosophe. L'auto-législation du philosophe consiste à expliciter le fait que la création des concepts dans son parcours philosophique n'est possible qu'à la condition d'être autonome, c'est-à-dire, indépendant de toute détermination extérieure à son auto-activité. C'est pour cela que la possibilité de la philosophie atteste en même temps la possibilité de la loi morale. La loi morale est possible dans la mesure où l'homme peut lui-même se la donner et agir uniquement pour elle en résistant à l'influence des désirs sensibles. Autrement dit, la morale se fonde sur l'auto-activité du Moi ou son indépendance vis-à-vis l'influence déterministe. Le devoir du philosophe est ainsi identique au devoir moral dans la mesure où tous deux supposent la même condition de possibilité, à savoir, l'auto-activité du Moi. Là réside précisément la singularité de Fichte.

C'est pourquoi l'idéalisme transcendantal se donne, du même coup, comme l'unique manière de pensée conforme au devoir en philosophie, philosophie en laquelle s'unissent le plus intimement la spéculation et la loi morale. Je *dois* (soll), en ma pensée, partir du (*ausgehen*) Moi pur; je dois le penser comme absolument auto-actif (*Selbstthätig*); non comme déterminé par les choses, mais comme les déterminant.<sup>21</sup>

Cela ne veut pas dire que le Moi soit tout à fait séparable et indépendant du monde sensible. Il convient de relever que le Moi en tant que vie impersonnelle est entièrement corporel et intersubjectif. Selon Fichte, le monde sensible n'est rien d'autre que la relation (*Verhältnis*) corporelle et intersubjective avec d'autres êtres raisonnables.<sup>22</sup> Son apparition se met en œuvre à travers mon pouvoir pratique, insistons-nous, non pas dépendant de lui. Ce n'est pas que mon pouvoir pratique, mon mouvement corporel et mon sens qui rendent possible le monde sensible, mais que le monde sensible ne peut m'être donné qu'à travers le sentiment (*Gefühl*) où je me sens moi-même empêché par le monde et ainsi distinct du monde.<sup>23</sup> De cette façon, le monde m'est

---

21 Fichte, S.W. I, p.467; Seconde introduction, p.131. Traduction modifiée.

22 Fichte, S.W. III, p.72; Droit, p.87.

23 Husserl met en l'accent justement comme Fichte sur le corps en tant qu' « organe de perception. » Voir Edmund HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduction française par Éliane ESCOUBAS, Paris, Presses universitaires de France, 1982, §18.

donné chaque fois dans une perspective qui est sans doute différente de celle pour d'autres êtres raisonnables. Le monde entier n'est jamais déterminé. Le monde sensible comme tel est justement impersonnel et n'est jamais achevé. La vie impersonnelle qui se meut dans le monde en tant que pure possibilité à réaliser n'est rien d'autre qu'une « totalité détotalisée, »<sup>24</sup> si l'on s'appuie sur le terme de Sartre. Nous prolongerons ce point dans le quatrième chapitre.

#### 4. Considérations méthodologiques

Notre étude portant sur le jeune Fichte se donne pour ambition d'interpréter sa conception du Moi comme la vie impersonnelle. Plus précisément, comme le remarque Deleuze, ce n'est pas ma vie, votre vie, leurs vies, en particulier, ni non plus la vie en son sens biologique, psychologique, ou bien déterminée. Ce sont les singularités de vie qui sont pré-conscientes, pré-égoïques et pré-individuelles, et le plus important, « indéfinies. »<sup>25</sup> En s'arrachant du « sujet absolu »,<sup>26</sup> nous espérons donner une réponse au reproche envers l'idéalisme allemand, de sorte que comme dit Merleau-Ponty le sujet chez l'idéalisme allemand se caractérise par « le penseur universel d'un système d'objets rigoureusement liés. »<sup>27</sup> Notre hypothèse est que le Moi fichtéen ne doit pas être entendu comme le sujet ou même le sujet absolu, c'est-à-dire, comme le sujet hypostasié en surplomb. En vérité, nous admettons que le Moi peut être un sujet de connaissance, un sujet moral et un sujet de droit politique permettant de mettre l'accent sur les divers aspects de la philosophie fichtéenne. Pour notre part, l'important est de percevoir le fondement de toutes les manifestations possibles de sujet, qui en tant qu'auto-activité et rien d'autre qu'auto-activité, peut les soutenir et les renouveler. L'idéalisme transcendantal de Fichte nous rend clair la condition de possibilité des espérances qu'annonçait Kant, selon lesquelles la connaissance peut s'approfondir, les institutions socio-politiques peut se rénover, l'homme peut se maîtriser, l'espèce humaine peut se perfectionner, le royaume moral peut se réaliser dans l'histoire.<sup>28</sup> Le fondement de tout cela est précisément la caractéristique essentielle du Moi qui n'est ni sujet ni objet. Comme le souligne Massaeschalck très justement, c'est la « créativité sociale »<sup>29</sup> antérieure à la saisie prédicative.

---

24 Jean-Paul SARTRE, *L'être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2006 (1943), p.671.

25 Deleuze, « L'immanence: Une vie... », p.6.

26 La traduction française de WL 1794 par Philonenko emploie très fréquemment le terme « sujet » qui ne convient pas au texte de Fichte.

27 Maurice, MERLEAU-PONTY, « Avant-propos » dans *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2005 [1945], p.18.

28 Emmanuel KANT, « Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique » (1784), dans *Histoire et Politique*, traduction française par G. LEROY, Paris, Vrin, 1999, pp.87-100. Emmanuel KANT, *Vers la paix perpétuelle* (1795), traduction française par M. MARCUZZI, Paris, Vrin, 2007.

29 Marc MAESSCHALCK, *Droit et créativité sociale chez Fichte: une philosophie moderne de l'action politique*, Louvain, Éditions Peeters, 1996.

Nous rapprochons Fichte de la phénoménologie contemporaine non pas dans le but d'identifier l'un à l'autre ou bien comparer ses similarités et ses différences. Bien au contraire, nous voulons illuminer et approfondir l'un à l'aide de l'autre. Notre point de départ est strictement phénoménologique au sens husserlien consistant à mettre entre parenthèse Dieu ou l'étant absolu qui peut être constitué dans l'immanence de l'expérience vécue.<sup>30</sup> Cela ne veut pas dire que nous renoncions à l'existence de Dieu, mais que nous affirmons l'inégalité irréductible de l'une à l'autre entre immanence et transcendance absolue, autrement dit, entre expérience vécue et son débordement. Ce que suggère Husserl est sans doute l'inaccessibilité de Dieu au moyen de l'expérience vécue. Mais, comme nous le verrons plus tard, l'apport fichtéen est précisément de creuser la question de la genèse de la conscience effective et personnelle. C'est une question exigeant une approche génétique et transcendantale basée sur la réflexivité du Moi, c'est-à-dire, sur le passage du personnel à l'impersonnel. Enfin, ce n'est pas dire que l'impersonnel soit un objet constitué dans le plan de conscience, mais le plan de conscience lui-même qui n'est aucunement personnel et individuel. L'enjeu est de savoir, qu'est-ce que le plan en tant que tel? Qu'est-ce que l'impersonnel lui-même qui se retire devant la conscience effective et l'expérience vécue? De même comme la question phénoménologique du monde, nous pouvons nous demander, qu'est-ce que le monde qui n'est absolument pas égal à aucun objet dans le monde et qui se retire devant tous les objets possibles? Qu'est-ce que le monde « un » et commun? Ces questions portant sur l'enquête métaphysique, selon nous, ne retombent pas dans le cadre de l'onto-théologie énoncée par Heidegger.<sup>31</sup> Pour Fichte, il ne s'agit pas d'un étant suprême ou bien d'une cause ultime pour rendre compte de tous les autres étants et ainsi de la vie elle-même. Il distingua très clairement la philosophie du christianisme afin de ne pas contaminer l'un par l'autre.<sup>32</sup> Dans *l'Initiation à la vie bienheureuse* en 1806, Fichte insiste sur la priorité du point de vue de la science sur celui de la religion.

La religion sans la science est simple croyance, bien que pourtant inébranlable: la science relève (*aufheben*) toute croyance et la transforme en vision (*Schauen*) de ce qui est.<sup>33</sup>

C'est dire que la religion n'est pas souveraine et même attend la philosophie afin de se

30 Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction française par Paul RICOEUR, Paris, Gallimard, 2008 (1950), §58.

31 Martin HEIDEGGER, « La Constitution "onto-théo-logique" de la métaphysique », traduction française par Henry CORBIN, dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, pp.277-308.

32 Fichte dit qu'« il est assurément depuis toujours de bon usage que la philosophie veuille mettre en accord le christianisme avec sa philosophie, faire accorder le Christ de sa foi avec le penser philosophique. Mais cela ne prouve rien de plus, sinon que ceux qui tentèrent une pareille chose ne connaissent ni la philosophie, ni le christianisme. » Fichte, S.W. V, p.349. Citée par Goddard, dans « La signification christologique de la philosophie selon Fichte », p.14.

33 Fichte, S.W. V, p.472; *Vie bienheureuse*, p.178. Traduction modifiée.

transformer en action morale. Même si l'on ne peut pas renoncer au rôle que joue Dieu chez Fichte, il est au fond la vie uniquement dans le domaine de l'action morale et n'est en aucun cas la cause ultime comme le crut Heidegger.<sup>34</sup>

Il ne faut pas perdre de vue que Husserl lui-même n'hésite pas à rappeler ce qui est *indescriptible* dans l'expérience vécue, à savoir le moi.

Bien qu'il soit entrelacé de cette façon particulière avec tous « ses » vécus, le moi qui les vit n'est pourtant point quelque chose qui puisse être considéré *pour soi* et traité comme un objet *propre* d'étude. Si l'on fait abstraction de sa 'façon de se rapporter' (*Beziehungsweise*) ou 'de se comporter' (*Verhaltensweise*), il est absolument dépourvu de composantes éidétiques et n'a même aucun contenu qu'un puisse expliciter (*explikabeln*); il est en soi et pour soi *indescriptible*: moi pur et rien de plus.<sup>35</sup>

Notre hypothèse est que la philosophie de Fichte commence là où s'achève celle d'Husserl. Qu'est-ce que le moi en tant que porteur de « toutes » ses expériences vécues? Notre travail tente d'expliquer cette question en quatre parties:

- (1) Qu'est-ce que la pratique philosophique ?
- (2) Que veut dire le Moi?
- (3) Comment puis-je savoir moi-même?
- (4) Où je me meus comme vivre?

---

34 Fichte, S.W. V, p.473; *Vie bienheureuse*, p.179.

35 Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, §80, pp.270-271, pagination allemande, p.160.

## Chapitre 1

### Qu'est-ce que la pratique philosophique?

#### 1 Le commencement et la fin

Qu'est-ce que la philosophie? « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer. » L'appel de Marx, en mettant l'accent sans précédent sur la fonction pratique de philosophie constate que la philosophie doit rendre possible le passage de la théorie philosophique analysant le monde existant à la pratique révolutionnaire forgeant un nouveau monde. Cela signifie-t-il que la pratique ne peut commencer qu'après que la théorie se termine? Comment est-il possible que la théorie se contente de mettre fin à l'approfondissement de sa visée scientifique? La simple division entre théorie et pratique, l'une se substituant à l'autre, nous-semble-il, ne nous permet pas de comprendre la caractère de la théorie et de la pratique de philosophie.

La phénoménologie contemporaine s'efforce d'élucider le commencement de la philosophie comme une pratique de la méthode phénoménologique. On entend par méthode non pas la technique spécifique préalable qui s'effectue une fois pour toutes, mais plutôt un *chemin* qui nous apprend à re-voir le sens des phénomènes sans appui sur la théorie scientifique existant.<sup>36</sup> De prime abord, la phénoménologie relève de notre pratique phénoménologique. Le caractère pratique de la philosophie est aussi mis en lumière par Fichte, d'une manière comparable à celle d' Husserl, même si le premier n'a pas forgé la méthode particulière à sa philosophie. Il n'a cessé de réitérer la concordance entre ce que fait et ce que dit le philosophe. Ce que dit le philosophe n'est pas une théorie s'arrachant de la pratique, mais doit se manifester dans la réflexion sur lui-même qu'il s'efforce d'exécuter. De cette manière, le commencement de la philosophie ne réside jamais dans certaines présuppositions théoriques dont nous déduisons les résultats mécaniquement. S'il y a des présuppositions, il s'agit de la pratique du philosophe d'après laquelle la théorie s'articule et s'approfondit. Autrement dit, le philosophe est reconduit à re-voir et réfléchir sur sa propre expérience pour que la théorie commence. Nous voudrions montrer en prenant appui sur Husserl et Fichte une hypothèse selon laquelle la liberté est ce qui rend possible le commencement ainsi que la fin de la philosophie, la condition nécessaire ainsi que l'aspiration à la philosophie, reposant précisément sur la pratique philosophique. Toutefois, cela ne réduit en rien la philosophie fichtéenne à une autre version de la phénoménologie husserlienne ou l'inverse.<sup>37</sup>

---

36 Maurice, MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 2003[1945], Préface.

37 Comme Richir nous dit, ce ne serait pas à assimiler la tâche fichtéenne à celle-là de Husserl, ou l'inverse. Voir Richir



## 2. La réduction phénoménologique chez Husserl

La phénoménologie se caractérise par sa méthode, l'époché phénoménologique, selon laquelle, le philosophe suspend sa croyance au monde, à savoir toutes les jugements sur l'existence spatio-temporelle des objets dans le monde. La suspension conduit à une conversion du regard du philosophe pour remettre en question ce qui lui apparaît évident. Problématiser l'évidence du monde consiste à nous sauver de l'oubli de la possibilité du questionnement sur le monde, dans lequel nous nous perdons nous-mêmes. La tâche phénoménologique prend l'intuition comme point de départ, dans laquelle les objets ne nous apparaissent pas en tant qu'existence spatio-temporelle, mais en tant que « purs vécus ». L'époché phénoménologique est pour ainsi dire une réduction qui se précise non pas au sens de limitation et de diminution, mais au contraire au sens de *re-conduction* puisqu'elle n'ajoute pas ni n'amoindrit notre expérience vécue dès son exécution. Elle tente de nous séparer de la croyance au monde en visant à la re-voir avec le regard examinant phénoménologique. Cette recherche ne serait rendue possible que si l'époché n'est pas entendu comme une doctrine préalable ni un principe qui permet d'en déduire un résultat. La méthode phénoménologique signifie la conversion de l'attitude de philosophe.

Ricoeur établit la dimension existentielle de la réduction phénoménologique comme un acte de dépasser l'oubli de soi-même dans l'attitude naturelle et de se retrouver soi-même. Ce que retrouverait le philosophe, comme il dit, « il y a dans le voir un piège, le piège de mon aliénation; je suis dehors, diverti. »<sup>38</sup> Je prends conscience en tant que phénoménologue que je ne cesse d'expérimenter les objets divers comme si je m'aliénais à travers eux et dans eux. La différence entre le regard phénoménologique et le regard quotidien, l'attitude phénoménologique et l'attitude naturelle, repose sur la prise de conscience de ce que nous avons raté puisque nous ne nous y sommes pas intéressé. La méthode phénoménologique thématise le procédé selon lequel le philosophe fait un retour sur lui-même et prête attention à l'exécution de ce retour. Ce retour à soi-même signifie le commencement de la philosophie car le philosophe ne s'appuie sur aucun acquis scientifique ou intérêt pratique. Il surgit d'une rupture radicale d'avec l'attitude quotidienne pour que nous puissions la rejoindre sans préjugé. Selon Husserl, ce que gagne le philosophe est le

---

Marc. « La signification phénoménologique de la Wissenschaftslehre de Fichte », in *L'être et le phénomène: La Doctrine de la science" de 1804 de J.G. Fichte*, édité par Jean-Christophe GODDARD et Alexander SCHNELL, Paris, Vrin, 2009, p.228. Pour accentuer la différence des deux philosophes, voir aussi « 'Phénomène' et 'Construction'. La notion fichtéenne de 'construction' et la phénoménologie de Husserl et de Fink », in *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, Phénoménologie et Philosophie*, édité par Jean-Christophe GODDARD et Marc MAESSCHALCK, Paris, Vrin, 2003, pp. 235-252.

38 Paul, RICOEUR, Préface in *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2008 [1950], p.XX.

terrain nouveau de recherche, à savoir la conscience pure en tant que champ d'expériences vécues, qui n'est pas encore découvert par la philosophie précédente.<sup>39</sup>

Il faut insister sur le fait que le retour à soi-même ne soit pas la réminiscence ou l'introspection du sujet. Ce n'est pas une observation de l'expérience psychologique individuelle. Mais ce qui apparaît dans le retour c'est la manière subjective d'expérimenter les objets comme telle, sans souscrire à aucune thèse soit idéaliste soit réaliste de l'existence du monde. On trouve dans cette réflexion que le philosophe se libère de ses engagements avec les objets et qu'il est libre de retourner à lui-même. Comme Husserl l'a indiqué, c'est la liberté humaine qui rend possible l'épochè phénoménologique.<sup>40</sup> Ce n'est pas la liberté au sens vulgaire de faire ce que l'on veut quand on veut. Mais, c'est la liberté qui met en question toutes les attitudes dans la vie quotidienne pour les examiner plus en détail.

De plus, il faut noter que la liberté du philosophe ne se traduit nullement par la négation de la croyance au monde. Le phénoménologue ne veut pas dire que le monde soit supprimé ou supposé comme inexistant. Selon Fink, l'épochè phénoménologique est une transformation de la croyance au monde, même la relève (*Aufhebung*) de celle-ci au sens qu'elle « rend seule accessible la croyance au monde avec la profondeur originaire dans laquelle elle doit être mise entre parenthèses pour devenir en tant que 'phénomène', le thème de la phénoménologie. La vision intellectuelle (*Einsicht*) de cette connexion de principe est capital pour la compréhension de la réduction.»<sup>41</sup> C'est-à-dire que l'épochè ne se borne pas à mettre entre parenthèse la croyance au monde. Elle consiste à pénétrer au profondeur de l'expérience vécue du monde. Par là, le philosophe se transforme d'un acteur dans le monde à un spectateur qui s'examine lui-même et sa participation dans le monde. En ce sens, ce qui compte pour le phénoménologue n'est pas l'existence spatio-temporelle du monde, mais le monde en tant que phénomène, en tant que corrélat nécessaire de l'expérience vécue. Fink est en bon droit de préciser que « la réduction phénoménologique est au fond une transformation du 'soi' ».<sup>42</sup>

Dans un autre texte, Fink poursuit d'expliquer le rôle du philosophe lors de la réduction tel que le soi transformé n'est pas le soi au sens mondain, mais plus précisément c'est le soi authentique, qui fonctionne en deçà du sujet mondain et pourtant se cache dans le regard mondain.

Le clé de la compréhension de cette transformation spirituelle, écrit Fink, extrêmement difficile à réaliser

---

39 Ibid, §50.

40 Ibid, §31 et §32, pp.99, 102, pagination allemande p.55.

41 Eugen, FINK « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl: Face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, traduction française par Didier Franck. Paris, Édition de Minuit, 1990 (1975), p.135. « Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik », *Kant-Studien*, 38 (1933), p.351.

42 Fink, « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl: Face à la critique contemporaine », p.143; version allemande, p.357.

systématiquement réside dans la distinction entre le soi *humain* (celui de la vie faisant l'expérience d'un monde déjà aperçu comme étant mondain) et la 'vie de conscience' *précédant* toute conception mondaine et objective de l'être, vie de conscience où se forment toutes les validités du monde et donc la valeur d'être de cette conscience elle-même comme conscience 'humaine.'<sup>43</sup>

Le retour à soi-même, c'est de découvrir la profondeur de soi mondain qui pour reprendre le terme husserlien dénote la subjectivité transcendantale. Que signifie la subjectivité transcendantale? Le soi mondain repose sur le même plan de l'existence spatio-temporelle du monde comme un étant parmi d'autres. L'aperçu de l'époché phénoménologique consiste à remonter à la profondeur du soi qui rend compte de la différence de la conscience mondaine et de la conscience transcendantale.<sup>44</sup> On voit bien que le moi mondain, il ne suffit pas à rendre compte de sa manière d'expérimenter les objets. Le soi chaque fois se dirige vers un objet mais ce qui lui apparaît n'est qu'un aspect de celui-ci. Autrement dit, le soi mondain prend conscience d'un objet perçu comme un objet identique à travers l'enchaînement des actes perceptifs donnant divers aspects d'un objet. C'est-à-dire qu'un objet perçu comme un objet identique excède ses aspects apparaissants. Husserl précise ce phénomène perceptif comme « la transcendance au sein de l'immanence »<sup>45</sup> puisque la transcendance de l'objet n'est visée que par l'intention perceptive immanente à l'expérience vécue. Cette transcendance de l'immanence se cache dans l'ego mondain et n'est découverte que par l'époché phénoménologique. Cela ne veut pas dire qu'elle ne s'effectue pas dans l'ego mondain mais qu'elle n'est simplement pas discernée dans l'attitude naturelle. On peut dire que le retour à soi-même consiste en une conversion de l'ego constitué à l'ego constituant, du monde figé au monde vivant, pour reprendre le terme husserlien, du monde constitué au « devenir constitutif » du monde, le dernier étant la profondeur insondable de la conscience humaine.

Donc, la subjectivité transcendantale n'est pas le sujet individuel en tant qu'étant mondain parmi d'autres, mais précisément la notion sous la perspective transcendantale qui, en tant que point de vue tout particulier et distinct radicalement de celui des autres, nous permet de remarquer la condition du sujet, c'est-à-dire la profondeur constitutive du sujet. Elle désigne le sens mondain qui est continuellement réactivé et créé par les actes subjectifs, ou comme dit Benoist, « la nudité de l'expérience elle-même » qui est le fondement du sujet et de la subjectivation du monde.<sup>46</sup> De cette manière, elle explique l'unité du monde intersubjectif, la liaison et la séparation entre nous, si l'on

---

43 Eugen, FINK, « Que veut la phénoménologie? » (1934), in *De la phénoménologie*, p.191.

44 Philonenko a aussi observé cette distinction chez Descartes, Fichte et Husserl. Voir Alexis PHILONENKO, « Une lecture fichtéenne du cartésianisme », in *Le transcendantale et la pensée moderne*, Paris Presses Universitaire de France, 1990, pp.30-46.

45 Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, §57, p.190, pagination allemande p.110.

46 Jocelyn BENOIST, « Sujet phénoménologique et sujet psychologique », dans *Autour de Husserl: L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, pp.184-185, l'article entier pp.160-186.

prend le terme de Hyppolite, « un nous constituant »,<sup>47</sup> qui ne surgit pas sur le plan d'existence spatio-temporelle, mais n'émerge qu'après l'exécution de l'épochè. Nous insistons sur le fait que cette explication transcendantale n'est possible que grâce à la liberté de la pratique du philosophe et donc nous trouvons l'hypothèse de Patocka très juste, selon laquelle

cette liberté de l'acte de l'épochè tient au fait qu'il ne contient aucune thèse, voire n'en fait qu'une avec cette absence: c'est dire que l'épochè n'en fait qu'une avec la liberté même de la pensée, avec son indépendance à l'égard de tout contenu, de toute donnée, de tout présupposé.<sup>48</sup>

C'est précisément la liberté au cœur même de l'épochè phénoménologique qui nous amène à concevoir son rapprochement au point de départ de la philosophie fichtéenne.

### 3. Le retour en soi-même chez Fichte

A l'instar de Husserl, l'accent est aussi mis sur le retour à soi-même par Fichte comme la pratique essentielle d'entrer dans sa philosophie. Contrairement à Husserl, Fichte n'a ni forgé la méthode de l'épochè phénoménologique, ni prétendu, comme le crut Hegel, que l'intuition intellectuelle, la conception centrale de sa philosophie, était la méthode par excellence.<sup>49</sup> Pourtant, nous verrons qu'il emploie le questionnement en retour sur la genèse du moi.

Prête attention à toi-même, écrit-il: détourne ton regard de tout ce qui t'entoure et tourne le vers ton intériorité; telle est la première exigence de la philosophie à l'égard de son disciple.<sup>50</sup>

Il nous importe d'écarter le malentendu selon lequel l'« intériorité » serait assimilée à l'immanence de l'âme au sens psychologique. En effet, ce que nous indique Fichte ici, insistons-nous, n'est rien d'autre qu'une observation de l'expérience vécue de soi-même par le philosophe. Il n'a rien à voir avec la « philosophie digestive »,<sup>51</sup> selon laquelle la conscience dissout l'objet et se l'approprie elle-même. La philosophie fichtéenne en tant que philosophie transcendantale ne se soucie pas du plan de l'existence spatio-temporelle des objets, c'est-à-dire, de l'être. Il ne s'agit pas de penser l'être comme tel, par exemple de savoir si le monde existe ou non, si le moi est spirituel ou matériel, et si les étants sont représentations ou chose-en-soi, etc.<sup>52</sup> Il s'agit plutôt de mettre en

47 Jean, HYPOLITE, « L'intersubjectivité chez Husserl », manuscrit non daté, in *Figures de la pensée philosophique: écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, Vol. 1, Paris, Presses universitaires de France, 1991 (1971), p.512.

48 Jan, PATOCKA, « Épochè et réduction: manuscrit de travail », in *Papiers phénoménologiques*, traduction française par Erika ABRAMS, Grenoble, Jérôme Million, 1995, p.188.

49 Pour une concise revue de cette problématique et le reproche de Hegel et de Schelling envers Fichte, je me réfère à Alexis PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, pp.77-95

50 Fichte, S.W. I, 245, Première Introduction, p.99. *Nouvelle Présentation de la Doctrine de la Science (1797/1798)*, traduction française par Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999.

51 Jean Paul, SARTRE, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité » (1939), *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par Vincent de COOREBYTER, Paris, Vrin, 2003, pp.87-89.

52 Voir aussi ce que dit Fichte:

« On ne dit pas que *A existe*. La proposition: *A est A* n'a pas le même sens que la proposition: *A est*, ou: *il existe un*

question la manière dont on pense un objet ainsi que soi-même. Il s'agit du *comment* au lieu du *quoi* par opposition à la métaphysique pré-kantienne. Fichte déclare son questionnement dans *Nova Methodo* en 1797 comme le suivant :

Comment la conscience est-elle possible? Voilà notre question principale.<sup>53</sup>

Le procédé de la philosophie fichtéenne dans *L'assise fondamentale de l'ensemble de la Doctrine de la science* en 1794 peut se préciser par la réflexion et l'abstraction, comme dit il, « de là la nécessité d'une *réflexion* sur tout ce qu'on aurait pu penser y appartenir et d'une *abstraction* de tout ce qui n'y appartient pas effectivement. »<sup>54</sup> La réflexion veut que le philosophe se tourne vers lui-même et observe la manière dont sa pensée cherche la condition a priori de ce qu'il sait. L'abstraction s'entend dire l'exclusion de tout ce qui ne constitue pas la condition a priori, par exemple, le contenu empirique de la pensée. Donc, la question est de savoir comment la pensée procède-t-elle sous la forme de sujet-objet.

Je pense tel ou tel objet. Qu'est-ce que cela signifie et comment m'apparais-je à moi-même en cette pensée?<sup>55</sup>

Fichte ne s'intéresse pas à la représentation des objets comme ce qu'exige l'abstraction, mais plutôt à l'explication de la représentation elle-même, c'est-à-dire, à questionner en retour (réflexion) ce qui rend possible la représentation pour nous. Pour ne pas confondre l'entreprise de la doctrine de la science avec l'ontologie métaphysique, Fichte nous invite à « faire abstraction de tout être. »<sup>56</sup> C'est-à-dire que le philosophe n'affirme ni renonce à l'existence des objets. La recherche ne porte aucunement sur l'être, comme Husserl nous exige de suspendre notre intérêt à l'être. Au contraire, force est de savoir comment la représentation surgit en tant que pour nous, devant nous et significative pour nous. Comme dit Husserl, c'est le rapport intentionnel à l'objet qui nous occupe dans la phénoménologie, autrement dit, la manière dont nous percevons la représentation.

Ce que ne cesse de rappeler Fichte est le point de départ de sa philosophie, à savoir le retour à soi-même, le retournement du regard de l'objet dans la conscience commune vers la relation entre sujet et objet dans la conscience philosophique. La relation n'est ni subjective ni objective, ne réside aucunement dans l'être, mais plutôt dans la pensée de l'être. Ce n'est que la pensée de l'être qui nous rend accessible véritablement à l'être, qui n'est pas en tant qu'impression subjective ni chose-en-soi, mais qui est en deçà de la division du subjectif et de l'objectif, au-delà des deux positions à savoir l'idéaliste et le réaliste. Donc, le retour à soi-même ne doit pas être entendu comme

---

A. » (S.W. I, 93; WL 1794, p.18)

« Par conséquent il n'est nullement question ici de savoir *si A* existe ou n'existe pas. » (S.W. I, p.93; WL 1794, p.18)

53 Fichte, *N.M.*, p.138; *WL 1798*, p. 216.

54 Fichte, S.W. I, 91; WL 1794, p. 17. Voir aussi S.W. I, p.67; *Essais 1794*, p.56.

55 Fichte, S.W. I, 435, Première Introduction, p.109.

56 Fichte, S.W. I, 456, Seconde Introduction, p.123.

l'emprisonnement de la pensée dans l'être du penseur, mais plus précisément le décloisonnement de l'être du penseur et son monde extérieur, la réouverture à son expérience vécue, la reconduction d'accès à l'être au sens plus profond. Pour le dire autrement, le philosophe doit pratiquer une conversion du regard à la pensée de l'être pour lui permettre d'examiner l'être en son sens propre, ni idéaliste ni réaliste, ni subjectiviste ni objectiviste, à travers la *liberté* de la pensée du philosophe. Ce n'est pas dire que l'être se fonde sur la liberté de l'homme comme dire que l'homme est la mesure de toutes les choses. Ce n'est pas dire que c'est le philosophe qui invente ou crée l'être ou l'inverse. L'enjeu consiste à bien distinguer les deux séries, l'un appartenant au philosophe, l'autre à la conscience commune qui est sous le regard philosophique dans la réflexion.

A la vérité, dit Fichte, aucun être n'est déduit, au sens où vous prenez habituellement ce mot, c'est-à-dire aucun *être en soi*. Ce qu'admet le philosophe est un agissant selon des lois; ce qu'il établit est la série des actions (*Handlungen*) nécessaires à cet agissant (*handelnde*). Parmi ces actions, il en est une qui apparaît comme un être à l'agissant, et qui, selon des lois qu'il faut dégager, doit nécessairement lui apparaître comme tel. Mais pour le philosophe, qui regarde d'un point de vue plus élevé, cet agir (*Handeln*) est un agir et le demeure. Un être n'est que pour le moi observé, car celui-ci pense de manière réaliste. Pour le philosophe, c'est un agir et rien qu'un agir, car il pense de manière idéaliste.<sup>57</sup>

Que l'être soit considéré comme la réalité effective sous la forme physique s'installant dans une position spatiale-temporelle, présuppose la série de pensée réaliste dont ne s'occupe pas le philosophe dans son attitude proprement transcendantale. Bien au contraire, la conversion du regard ouvre la série non-réaliste (objectiviste) et non-idéaliste (subjectiviste) pour le philosophe, c'est-à-dire, l'expérience vécue en tant que telle. Ce n'est que grâce à l'entrée dans la philosophie à travers le retour à moi-même qui me permet de voir cette série. Cette attitude du philosophe s'appelle idéaliste non pas au sens idéaliste-subjectif au-dessus mais plutôt au sens idéaliste transcendantale comme dit Fichte, qui seule est capable de découvrir l'agir au cœur même de la pensée de l'être. C'est l'agir, à la place de l'agissant en sens réaliste, qui est ce qui s'opère effectivement dans la pensée de l'être, dans notre contact avec l'être. Il faut tout de suite faire remarquer que cet agir n'est nullement un acte entrepris par un sujet, mais un agir impersonnel, qui n'est inédit et irréductible à l'appartenance au sujet. C'est lui qui sert de fondement à la liberté grâce à laquelle je peux me tourner vers moi-même et le monde apparaît pour moi ainsi que pour les autres. En ce sens, il est aisé de s'accorder avec Fichte sur ce point :

seule la liberté est positive pour l'idéaliste. Pour lui, l'être n'est que la négation.<sup>58</sup>

A la suite du statut négatif de l'être, Fichte dit aussi que « *tout être signifie une restriction de*

---

57 Fichte, S.W. I, p.499; Seconde introduction, p.154.

58 Fichte, S.W. I, p.500; Seconde introduction, p.154.

*la libre activité.* »<sup>59</sup> Ce n'est pas de déprécier l'être à tout prix en vue d'établir une position tout à fait anthropocentrique. Mais, pour Fichte, il est impossible de concevoir l'être en tant que phénomène originaire à partir du point de vue réaliste ou idéaliste au sens dogmatique. L'être ne peut être pensé qu'à partir du retour à la relation elle-même et c'est précisément cette relation en tant que fondement de la liberté même qui nous permet de se mouvoir dans l'être et de la penser. Or, la tâche de Fichte consiste à expliquer comment la conscience empirique surgit de l'agir impersonnel, autrement dit, la *genèse* de la position réaliste sur le fond du Moi qui est purement activité et rien de l'être.

C'est le travail du philosophe, dit Fichte, que de prouver et d'expliquer *génétiqnement* comment le Moi en arrive à se penser ainsi, mais ceci ne doit pas relever de ce qu'il faut présupposer mais de ce qu'il faut déduire. Il n'en demeure pas moins que le Moi est originairement uniquement un 'faire.' (*Tun*)<sup>60</sup>

Même si Fichte n'a pas baptisé du retour à soi-même la réduction, cela n'empêche pas, nous semble-il, le rapprochement théorique de Fichte à Husserl tel que l'un comme l'autre accentue l'observation de l'expérience vécue de soi-même comme le point de départ de la philosophie.<sup>61</sup> Retour à l'être conscient (*Bewußt-sein*), plus précisément, retour au champ de l'expérience vécu dont nous faisons l'épreuve nous, révèle la corrélation nécessaire entre la conscience et la représentation. Fichte insiste sur l'indissociabilité du dédoublement de conscience en disant que

conscience de soi et conscience de quelque chose – qui ne doit pas être nous-mêmes – sont nécessairement liées.<sup>62</sup>

Il est impossible d'envisager qu'un objet apparaisse *pour* un objet autre que la conscience. Il n'est que concevable qu'un objet apparaisse pour une intelligence, si l'on prend le terme fichtéen, puisqu'elle est capable de prendre conscience de ce qui lui apparaît et d'agir dans le monde formé par cette apparition. Seule l'intelligence est *pour* elle-même de sorte qu'elle n'est pas simplement placée auprès de l'objet comme si un table s'appuyait sur la terre. A vrai dire, un objet est pour l'intelligence. Il lui apparaît et lui ouvre un monde pour ses actions possibles. Il lui approche comme le paysage émerge vers ma vision lorsque je conduis ma voiture sans même y prêter attention.

Ces déterminations, écrit Fichte, ne sont en moi que dans la mesure où je les aperçois. Apercevoir et être sont indissolublement liés.<sup>63</sup>

L'intelligence ne provient de l'être, mais pour apercevoir l'être, il faudrait renvoyer à la fonction de l'intelligence qui est l'activité pure se déployant sans cesse à intervenir dans l'être.

---

59 Fichte, S.W. I, p.500, note; Seconde introduction, p.152.

60 Fichte, S.W. I, p.495; Seconde introduction, p.152. Nous soulignons.

61 Fogiel et Goddard ont mis l'accent sur ce rapprochement. Voir Isabelle-Thomas FOGIEL, « Présentation » in *Nouvelle Présentation de la Doctrine de la Science (1797/1798)*, p.31, et Jean-Christophe GODDARD, « Introduction » dans sa traduction française de *La destination de l'homme* de Fichte, Paris, Flammarion, 1995, p.31.

62 Fichte, S.W. I, pp.457-458; Seconde Introduction, p.124.

63 Fichte, S.W. I, p.436; Première Introduction, p.109.

L'intelligence s'effectue incessamment avant l'intervention de la volonté. Elle n'est pas ce qui peut être décidée ou annulée par le libre arbitre. Selon Fichte, elle est la démarcation entre la vie et la mort. La vie n'est rien l'être pur et simple, ni vivant en sens biologique. Elle n'est elle-même que lorsqu'un être qui se trouve pour lui-même dans un monde, c'est-à-dire, l'intelligence, l'être-conscient. Elle est capable de prendre conscience d'elle-même ainsi que des objets qui lui apparaît. L'intelligence s'opère sans se faire thématifiée et ne devient que le thème de réflexion au moment où je tourne le regard vers moi-même. Qu'est moi? Le moi se définit par l'intelligence qui n'est rien substantielle, mais s'inscrit effectivement dans l'auto-mouvement de soi-même rendant possible la réflexion et ainsi la conscience de soi.<sup>64</sup> Le moi n'est pas un miroir qui reflète des objets devant lui. S'il était un miroir qui représentait des objets, il serait l'être-conscient qui ne représente pas lui-même, mais plutôt s'apercevrait lui-même spontanément et nécessairement, non pas au moyen d'un autre miroir, mais au moyen de la transparence du miroir comme un prisme. C'est-à-dire que le moi représente des objets mais il ne se représente aucunement lui-même à travers les représentations, il se voit simplement lui-même voyant les choses et en les voyant il oublie le regard qu'il porte en lui-même. Donc, la conscience de soi est plus intime que la conscience des choses. Elle n'est pas quelque chose qui se donne à nous de la même façon que peut le faire le monde extérieur. C'est pour cela que Fichte insiste beaucoup sur le fait que la conscience de soi *conditionne* la conscience de la représentation. Retour à soi-même implique l'observation de la conscience de soi en tant qu'auto-mouvement de l'intelligence, plus précisément, en tant que « préconscience »,<sup>65</sup> qui « précède » la conscience empirique de soi-même dans la mesure où la préconscience est déjà à l'œuvre avant être saisie par notre regard philosophique et réflexif. Fichte précise ce retour à soi-même comme l'« intuition interne »<sup>66</sup> en 1794 et comme l'« intuition intellectuelle »<sup>67</sup> en 1797, sans laquelle la philosophie fichtéenne est incompréhensible.

Fichte entend l'intuition intellectuelle non pas comme un concept ou un principe par lequel toutes les propositions de la philosophie soient déduites, non pas comme une méthode ou une procédure objective par laquelle ce que désire inventer le philosophe lui parvienne naturellement sans effort. Même s'il ne cesse d'employer le terme de « principe », il ne faut pas l'entendre comme l'axiome mathématique, duquel « le système d'expérience » puisse être démontré. Nous insistons sur

---

64 Fichte a distingué deux genres de réflexion d'une manière très délicate que nous ne pouvons que traiter en détail plus tard, l'une portant sur la conscience étant limitée et allant à rebours vers soi-même spontanément, l'autre indiquant la prise de conscience de soi-même. Voir Fichte, S.W. I, pp.161-162; WL 1794, pp.65-66 et aussi *Précis*, p.208.

65 Bernard, BOURGEOIS, *L'idéalisme de Fichte*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p.54.

66 Fichte. S.W. I, p.88; WL 1794, p.15.

67 Fichte, S.W. I, p.463; Seconde Introduction, p.128.



le point que le principe est inhérent à l'expérience en tant que « système des représentations »<sup>68</sup>. Il s'ensuit que chercher le fondement de l'expérience ne signifie rien d'autre que la systématisme des représentations constituée par les conditions a priori qui sont toujours à l'œuvre spontanément et nécessairement au sein même de l'*acte* de représenter, rendant possible quelque chose de représenté pour la conscience. Dans ce contexte, on peut mieux comprendre ce que veut dire l'intuition intellectuelle. Il s'agit de la pratique invitant le philosophe à retourner en lui-même, à observer son expérience vécue, à partir de laquelle il construit les concepts philosophiques afin de rendre compte de la genèse de la conscience de soi et de la représentation. Ce retour en soi-même est une action qui, comme dit Fichte,

est uniquement une partie – partie séparée des autres uniquement par le philosophe et non pas originairement – de l'action de l'intelligence, par laquelle elle produit sa conscience.<sup>69</sup>

Dans cette optique, l'objectif de la recherche philosophique est l'auto-compréhension du philosophe lui-même et donc l'objet d'étude coïncide parfaitement avec le sujet qui entreprend cette étude. Cette coïncidence permet à chacun d'exécuter le questionnement en retour sur la condition de la conscience, c'est-à-dire, le Moi, et de découvrir l'origine de son action qui est l'intelligence, autrement dit, l'activité pure engendrant la conscience effective. Fichte met en relief maintes fois l'importance de l'intuition de l'activité pure de soi-même, qui sert d'entrée à la philosophie.

Ce Moi qui se construit lui-même n'est rien d'autre que son propre Moi. le philosophe ne peut intuitionner (*anschauen*)<sup>70</sup> l'acte du Moi indiqué qu'en soi-même, et pour l'intuitionner, il doit l'accomplir (*vollziehen*). Il le produit en soi, par arbitre (*willkürlich*) et librement (*mit Freiheit*).<sup>71</sup>

L'intuition de l'activité pure nous invite d'accomplir par nous-mêmes. Il est essentiel de percevoir que le concept du Moi ne naît que dans la réflexion philosophique. Cela ne veut pas dire que le moi soit créé par la réflexion et qu'il n'existe pas dans la conscience commune pré-philosophique. Cela signifie plutôt que la réflexion philosophique construit le concept du Moi en tant qu'activité pure impersonnelle, qui se présente dans la conscience commune, mais le plus important, qui n'est rien singulier du moi empirique, rien emprisonné dans le sujet psychologique.

---

68 Fichte, S.W. I, p.423; Première Introduction, p.122.

69 Fichte, S.W. I, p.459; Première Introduction, p.126.

70 Goddard a bien distingué l'« intuition intellectuelle » (*intellektuelle Anschauung*) de l'« intuition intellectuelle » (*Einsicht*) pour souligner son rôle central aussi bien chez *Wissenschaftslehre* (II) en 1804 que chez *Staatslehre* en 1813. La première signifie l'intuition du Moi en tant que action-agie et la dernière signifie l'intuition de l'activité discursive de philosophie par rapport à l'être pur à laquelle elle renvoie. Voir Jean-Christophe GODDARD, *Fichte (1801-1813): L'émancipation philosophique*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, pp.38, 57. Nous ajoutons que Fichte emploie le terme *Einsicht* chez l'*Assise fondamentale de l'ensemble de la doctrine de la science* en 1794 en signalant la compréhension entière et approfondie de la Doctrine de la science. C'est-à-dire que le retour en soi-même porte sur l'intuition de l'action-agie et l'*Einsicht* renvoie à la compréhension de l'ensemble du discours philosophique à propos de l'action-agie chez l'*Assise* en 1794. Voir S.W. I, pp.118, 219; WL 1794, pp.35,102.

71 Fichte, S.W. I, pp.459-460; Seconde Introduction, p.126.

En réalité, la conscience de soi intervient à chaque moment de ma conscience effective simplement parce que je fais toujours l'épreuve de ce que je fais.<sup>72</sup> Ce qui est uniquement la construction philosophique, c'est de faire ressortir l'égoïté (*Ichheit*) en tant que concept de l'action-agie (*Tathandlung*), qui au fond rend possible l'auto-affection,<sup>73</sup> par laquelle je me retrouve moi-même. Plus précisément, je me trouve dans la réflexion se mouvant de moi-même vers le non-moi et retournant en moi-même. On peut dire que l'auto-mouvement de soi-même fait que je ne suis pas comme des objets extérieurs à moi-même parce que je peux m'étendre vers le dehors en surmontant la limitation des objets extérieurs que ceux-ci m'imposent et je peux ainsi prendre conscience de la frontière entre moi et autrui. Tout cela explique pourquoi je peux me trouver moi-même, c'est-à-dire, *pour moi*. Fichte nous dit avec lucidité que le concept du Moi est produit artificiellement.

Toutes les possibilités intellectuelles (*Denkmöglichkeit*) que nous pensions avec la conscience de les penser, étaient aussi des faits de notre conscience, en tant que nous philosophions: mais il s'agissait de faits (*Facta*), produits *artificiellement* (*künstlich*); selon les lois de la réflexion, par la spontanéité de notre faculté de réflexion.<sup>74</sup>

Cela ne veut pas dire que le Moi soit une invention arbitraire et que l'action-agie soit fictive. C'est plutôt dire que la construction philosophique doit correspondre au « fait (*Faktum*) surgissant originairement dans notre esprit. »<sup>75</sup> La Doctrine de la science n'est le savoir de tout savoir qu'au sens qu'elle déduit la condition a priori de l'expérience vécue en décrivant l'expérience vécue qui m'apparaît. Elle ne crée aucun objet de connaissance. Ce qui est essentiel à la réflexion philosophique est l'élévation (*Erheben, Erhebung*) de l'objet de connaissance afin de purifier le point de vue réaliste ou idéaliste dogmatique attaché à lui. Le passage qui précise la tâche de la Doctrine de la science de Fichte mérite d'être cité en sa longueur.<sup>76</sup>

La Doctrine de la science doit être une histoire pragmatique de l'esprit humain. Jusqu'à présent nous n'avons travaillé que pour obtenir une entrée (*Eingang*) dans celle-ci; uniquement pour pouvoir indiquer un fait indubitable. Nous tenons ce fait; dès maintenant notre observation (*experimentirende Wahrnehmung*) qui n'est certes pas aveugle, mais qui s'appuie sur l'expérience, doit suivre calmement le cours des événements.<sup>77</sup>

Pour Fichte, l'observation du philosophe doit suivre les données de l'expérience de telle sorte

---

72 Fichte, S.W. I, p.463; Seconde Introduction, p.129.

73 Nous voyons que Fichte a mis l'accent sur l'auto-affection en disant qu'« il (le moi) s'affecte effectivement par sa propre auto-activité (*durch Selbstthätigkeit sich afficire*). » Fichte, SW I, p.462. Seconde Introduction, p.127.

74 Fichte, S.W. I, p.219; *WL 1794*, p.103. Traduction modifiée.

75 Fichte, S.W. I, p.219; *WL 1794*, p.103.

76 Radrizzani a aussi analysé ce point. Voir Ives RADRIZZANI, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte: Des principes à la Nova Methodo*, Paris, Vrin, 1993, pp.71-73.

77 Fichte, S.W. I, p.222. *WL 1794*, pp.104-5. Traduction modifiée. Voir aussi S.W. I, p.77; *Essais 1794*, p.66. Dans *Nova Methodo*, Fichte indique le même point que « le philosophe n'est nullement un simple observateur mais procède à une expérimentation (*macht Experimente*) avec la nature de la conscience et c'est lui-même qui répond aux questions qu'il se pose. » N. M., p.21; *WL 1798*, p.83.

que la construction philosophique ne perde pas le fondement de l'expérience. On pourrait même dire que le discours du philosophe consiste à ré-expérimenter ce que nous avons déjà éprouvé, de sorte que nous ne nous occupions plus des objets existants comme le réaliste, ni des idées subjectives comme l'idéaliste dogmatique, mais plutôt du contact sans intermédiaire préalable avec l'objet. Nous décrivons le cours de l'esprit humain afin de rendre compte de sa genèse, qui n'est ni réaliste-objectiviste, ni idéaliste-subjectiviste, mais, selon le terme fichtéen, idéaliste transcendantale. Le retour en soi-même est donc la voie d'accès à l'idéalisme transcendantal.

En s'appuyant ainsi sur l'expérience vécue, Fichte ne prétend pas dire que la Doctrine de la Science ne contienne pas la scientificité et ne cherche pas la vérité absolue. La condition a priori de l'esprit humain est absolument vrai.

Le système de l'esprit humain dont la Doctrine de la Science doit être la présentation, est absolument certain et infallible; tout ce qui est fondé en lui est absolument vrai; il ne trompe jamais, et tout ce qui a jamais été ou sera nécessaire dans une âme humaine est vrai.<sup>78</sup>

La philosophie fichtéenne a donc pour but de nous reconduire à la systémativité de l'expérience, c'est-à-dire, à la condition a priori qui rend possible l'expérience, mais qui n'est pas un objet parmi d'autres dans l'expérience. La condition ultime de toute réflexion, qui caractérise la Doctrine de la science par opposition à toute autre science, relève de la liberté humaine. Il n'y a que la Doctrine de la science qui est capable de la démontrer. A cet égard, toute autre science est incapable de la penser parce que selon Fichte, ils reposent sur l'action nécessaire.<sup>79</sup> Les autres sciences ne s'interrogent pas sur leurs propres conditions de possibilité et au fond elles perdent de vue leur rapport à l'esprit humain. Selon la terminologie kantienne, elles se fondent sur l'entendement et ainsi sur les conditions déterminées du monde sensible, mais ne se soucient pas du pouvoir entier de la raison qui dépasse la limite de la condition sensible. Du point de vue de Fichte, c'est justement ce dépassement de la limite sensible qui explique la liberté humaine. De cette manière, la Doctrine de la science sert de fondement aux autres sciences puisqu'elle porte sur leurs présuppositions et elle seule incarne la réalisation de la liberté humaine.

Il nous importe de prolonger le dernier point, à savoir pourquoi la Doctrine de la science incarne-t-elle la réalisation de la liberté humaine. Tout d'abord, la doctrine (*Lehre*) ne procède pas d'une théorie spécifique. Il s'agit plutôt de l'apprentissage, au sens fichtéen du terme, de faire l'épreuve à nouveau de la systémativité de l'expérience au moyen du discours philosophique. Schnell a très bien indiqué le sens de l'apprentissage de la doctrine.

---

Il s'agit là de l'*auto-engendrement actif du savoir dans et à travers celui qui reçoit cet enseignement* – de sorte

78 Fichte, S.W. I, pp.76-77; *Essais 1794*, p.65.

79 Fichte, S.W. I, p.72; *Essais 1794*, p.60.

qu'il ne s'agit pas ici d'un savoir doctrinal *constitué et établi une fois pour toutes*, mais du processus dans lequel le savoir en général *s'auto-engendre* dans l'apprenti.<sup>80</sup>

La démarche scientifique de la Doctrine de la science est en même temps le processus de l'apprentissage de la liberté en tant que condition ultime de tout savoir. En creusant le sens de la liberté, nous apprenons à être en accord avec nous-mêmes tel que nous nous comportons d'après la loi de la réflexion et discernons notre nature authentique, à savoir l'intelligence. Du fait que la vie se manifeste par la liberté qui lui permet de retourner en elle-même, il est bien fondé de renoncer à toutes les théories qui n'en tiennent pas compte, c'est-à-dire, celles qui soutiennent toute forme de fatalisme, moral, politique, religieux, etc.<sup>81</sup> La possibilité de la morale en tant qu'impératif catégorique indépendant de la sensibilité ne peut trouver son fondement qu'à travers la pensée du possible, autrement que la réalité effective en tant qu'existante et inchangeable. C'est-à-dire qu'il est nécessaire de penser la liberté en tant que fondement de la réalité effective, et de fonder le réel sur le possible, le déterminé sur la déterminabilité.<sup>82</sup> Donc, la philosophie morale n'est possible que par l'intuition intellectuelle du Moi, autrement dit, dans la réflexion fichtéenne axée sur l'auto-réflexivité de l'égoïté. Eu égard de la morale, sa fondation singulière doit être la conviction qui est de tout temps stable parce qu'elle est assurée par la liberté humaine. Pour Fichte, il est impossible de la fonder sur les dispositions (*Stimmungen*) qui dépende de l'émotion individuelle et changent de temps en temps. La liberté du Moi ne peut être véritablement assurée que par son âme elle-même qui n'est aucunement sensible, mais indépendant de tout penchant, à laquelle nous pouvons former une conviction ferme s'appuyant sur l'intuition intellectuelle.

La conviction (*Überzeugung*), dit Fichte, est indépendante du temps et de tout changement de situation. La conviction n'est pas quelque chose de contingent par rapport à l'âme (*Gemüt*), mais c'est l'âme elle-même.<sup>83</sup>

Dans cette perspective, la Doctrine de la science aboutit finalement à l'éducation de l'homme, non pas comme une théorie séparée de la pratique du philosophe, mais au contraire en y étant parfaitement intégrée. Tant que le philosophe cherche à expliquer ce que toute philosophie authentique présuppose, à savoir la liberté, il s'auto-engendre en lui-même la pratique libre et la réalise au niveau le plus ultime, c'est-à-dire, non seulement au niveau de la pensée des événements empiriques concrets, mais aussi au niveau de la réflexion sur la possibilité et les formes de toute

---

80 Alexander, SCHNELL, « Introduction » à *Réflexion et spéculation: L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Paris, Édition Millon Jérôme, 2009, p.16.

81 Fischbach nous a fait remarquer ce point. Voir Franck FISHCBACH, « Théorie et pratique dans la première Doctrine de la science de Fichte », dans *Fichte: le moi et la liberté*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, pp.47-76, en particulier, pp.75-76.

82 Dans WL 1797, Fichte met en l'accent sur ce point. « La pensée du devoir présuppose donc un système du déterminable. Ce déterminable n'existerait pas sans la tâche de penser le devoir et cette tâche ne serait pas sans le devoir lui-même. (Ce n'est que par la pensée qu'est introduit le déterminable.) » Voir N.M., p.146; WL 1797, p.225.

83 Fichte, S.W. I, p.513; Seconde introduction, p.165. Traduction modifiée.

pensée. La liberté humaine indique en même temps la libération de soi de toute forme de pensée qui obscurcit la racine de la liberté en nous.

Le Moi est libre, écrit Fichte, lorsqu'il se pose comme libre et par le fait même qu'il se libère (*es sich frei setzt*); et il se pose comme libre ou se libère, parce qu'il est libre. Détermination et être sont une seule et même chose; l'acte et l'agi (*Handelndes und Behandeltes*) sont identiques; ainsi lorsque le Moi se détermine à agir, il est acte dans cette détermination; et il se détermine en tant qu'il agit. <sup>84</sup>

Dire que le Moi est libre signifie sa libération par lui-même à partir de sa reconnaissance du fait qu'il est rien d'autre que le *se poser*, c'est-à-dire, l'auto-activité. C'est précisément dans l'activité pure que la pensée peut accéder à l'être et les deux deviennent parfaitement identiques. On peut dire que la Doctrine de la science en tant qu'idéalisme transcendantal n'est rien d'autre que la pratique dans la pensée théorique et ce faisant donne un sens pratique à la philosophie. A ce titre, Fischbach a très bien indiqué que

La Doctrine de la science est donc la théorie qui, en moi, libère mon agir et c'est là en même temps ce qui, loin de faire de la Doctrine de la science un simple moment spéculatif destiné à être dépassé ou surmonté dans et par l'agir effectif, la rend au contraire, *en tant que théorie*, indispensable et indépassable: elle est bien en ce sens la philosophie qui me permet d'agir (pragmatiquement) en toute connaissance (théorique) de cause, c'est-à-dire d'agir en philosophie. <sup>85</sup>

Il nous importe de préciser le sens de l'activité pure en tant que découverte de l'intuition intellectuelle pour écarter le malentendu évoqué par Sartre, selon lequel il y aurait un Je surplombant qui, se situant au-dessus de son expérience, la synthétise.

Un Je, dit-il, en fait, habite tous nos états de conscience et opère réellement la synthèse suprême de notre expérience. <sup>86</sup>

Nous expliquons comment éviter ce malentendu à partir de la philosophie fichtéenne. Fichte donne une fameuse définition de l'intuition intellectuelle:

« Elle est immédiate conscience que j'agis (*handle*) et que j'agis ainsi; l'intuition est ce par quoi je sais quelque chose parce que je le fais (*thue*). »<sup>87</sup>

Agir et faire, les deux termes insistent sur le fait que je ne suis pas cet être mort, mais au

---

84 Fichte, S.W. I, p.371; *Précis*, p.211.

85 Fischbach, « Théorie et pratique dans la première Doctrine de la science de Fichte », p.76.

86 Jean-Paul, Sartre, « La transcendance de l'Ego » (1936-37) in *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par V. de COOREBYTER, Paris, Vrin, 2003, p.93.

87 Fichte, S.W. I, p.463. Seconde Introduction, p.128. Philonenko a déjà bien indiqué que Fichte reprenait la caractérisation de l'intuition intellectuelle chez *Leçons de Logique et de Métaphysique* (Vorlesungen Fichtes über Logik und Metaphysik) 1794-1812 dans la « Seconde Introduction » (1797). « Pour nous, écrit-il, l'intuition intellectuelle est la conscience immédiate de l'action... Chacun peut se rendre compte par lui-même si cette intuition immédiate de son acte possède une signification réelle ou si, en revanche, il s'agit de quelque chose de chimérique; personne, en effet, ne saurait avancer le pied sans devenir conscient de son acte. On le sait parce qu'on le fait. Telle est l'intuition intellectuelle, et en celle-ci je prends conscience de moi-même comme d'un être intellectuelle et libre. » Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe II, Nachgelassene Schriften, Band 4, pp.61-62. Alexis, PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, p.89.

contraire bien vivant, en tant que j'interviens dans l'être et perçois ma propre intervention. L'essentiel est de remarquer l'immédiateté de l'intuition intellectuelle, qui n'est pas une conscience de soi-même au moyen d'autre chose. La perception de ce que je fais ne peut être aliénée par l'inexistence des objets extérieurs à moi, pourvu que je suis vivant. Elle est directe, spontanée, sans intermédiaire, sans effort supplémentaire pour construire le sujet au-dessus des expériences vécues passées. On pourrait dire que l'intuition intellectuelle est ce par quoi je suis conscient de moi-même, mais elle s'enracine dans un pouvoir qui se déclenche sans être entamé par personne. Donc, lorsque Fichte dit très souvent que « je ne suis qu'actif (*thätig*) », <sup>88</sup> il ne faut pas l'entendre comme le moi empirique qui prend l'initiative de commencer quelque chose. L'activité (*Thätigkeit*) pure et simple ne relève pas du niveau de la division de l'actif et du passif, mais elle s'opère en deçà de celle-ci. Elle est le fond de la division de l'actif et du passif, comme Fichte le précise (dans telle œuvre à citer), elle est « une activité simplement idéale et non un 'faire' réel, réalisé par le pouvoir pratique au sens étroit. » <sup>89</sup> C'est donc l'égoïté absolue, le Moi absolu qui n'est en rien substantiel, mais effectivement en deçà de toute division du sujet et de l'objet. La tentative de la doctrine de la science ne vise pas à la mystification du sujet, mais plutôt à la remise en question du « sujet ». Comment surgit le sujet en tant que moi empirique? Pour bien répondre à cette question, il s'agit de s'interroger sur « le fond du sujet. » <sup>90</sup> Comme Philonenko l'a précisé, nous voyons le rapprochement de Descartes à Fichte et à Husserl sur la problématique de la genèse du sujet qui ramène l'expérience à un niveau plus profond que le sujet. Revenant à la thèse de Sartre, le déplacement du Je au moi, du pouvoir synthétique de l'aperception transcendantale à l'expérience impersonnelle pré-réflexive, se trouve déjà dans la tradition transcendantale à partir de Descartes jusqu'à Husserl.

Selon Bourgeois, ce que nous révèle l'intuition intellectuelle est si intime qu'« elle n'est pas à proprement parler une conscience et, pour la désigner, il faudrait plutôt parler de présence à soi que de conscience de soi. » <sup>91</sup> Cette *présence à soi* est tacite. Elle n'est pas le maître de mon expérience vécue et par ce fait elle n'est pas en proie à l'omnipotence du Je que Sartre a forcément critiqué d'un point de vue phénoménologique. Sartre nous montre que le lecteur qui est en train de lire un livre ne prend pas la conscience du Je en tant qu'objet de sa conscience. Cela atteste pour Sartre que la conscience de soi ne pose pas son objet comme la conscience de l'objet. C'est pour cela qu'il rejette le « Je unificateur et individualisant » <sup>92</sup> parce qu'« il n'y avait pas de *Je* dans la

88 Fichte, S.W. I, p.466; Seconde Introduction, p.131.

89 Fichte, S.W. I, p.492; Seconde Introduction, p.149.

90 Alexis, PHILONENKO, « Une lecture fichtéenne du cartésianisme », in *Le transcendantale et la pensée moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp.30-46.

91 Bernard, BOURGEOIS, *L'idéalisme de Fichte*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p.55.

92 Sartre, « La transcendance de l'Ego », p.96.

conscience irréfléchie. » Selon ses analyses, le Je ne surgit que dans l'attitude réfléchie lorsque je tente de thématiser moi-même comme le sujet et lui prêter attention en répondant à la question que faisais je. Car, le Je qui accompagne toutes les représentations n'existait pas dans l'expérience irréfléchie. Lorsque j'énonce Je, j'ai déjà pris conscience de ce que je faisais. Cela avère le fait que ce ne soit pas le Je omnipotent qui reste incessamment au fond de toute expérience rendant possible l'énonciation du Je, mais c'est plutôt la conscience irréfléchie, le *moi*, qui, en tant que « présence matérielle du moi »<sup>93</sup> m'imprègne de ce que j'étais et de ce que je faisais. Si nous suivons la lecture de Fichte faite par Bourgeois, selon laquelle l'intuition intellectuelle de Fichte ne signifie rien d'autre que la « réflexion non réfléchie »<sup>94</sup> inondant le fond de la conscience quotidienne, l'estimation de Sartre que « Husserl est le premier à reconnaître qu'une pensée irréfléchie subit une modification radicale en devenant réfléchie »<sup>95</sup> à nos yeux n'est pas incontestable. Autrement dit, le moi ne devient le Je et la conscience irréfléchie ne se transforme à la conscience réfléchie que dans la réflexion philosophique qui cherche à expliquer la genèse du Moi. Selon notre analyse, nous voyons l'apport fichtéen qui se rapproche de Sartre exactement sur ce point, même si le premier n'a pas employé le vocabulaire phénoménologique.

Fichte prend l'exemple d'un homme ne faisant attention à lui-même que lorsqu'il est touché et blessé par quelqu'un d'autre. Fichte le commente en disant que « ce que vous touchez n'est pas son vêtement mort et dépourvu de sentiment, mais son 'soi' comme vivant et sentant. »<sup>96</sup> C'est précisément la conscience irréfléchie de soi qui n'est pas encore le Je et sert à fonder le Je. Pour reprendre le terme de Bourgeois, c'est la présence à soi qui précède la conscience réflexive construisant le Je et même l'énonçant.<sup>97</sup> Pour Fichte, la Doctrine de la science est un idéalisme transcendantal qui conditionne l'expérience uniquement dans la mesure où la première cherche à expliquer les conditions a priori universelles et nécessaires qui restent cachés au fond de l'expérience. Mais paradoxalement, l'expérience est au fond de la philosophie transcendantale puisque la dernière provient de l'abstraction de l'expérience vaste et imprévue.

---

93 Sartre, « La transcendance de l'Ego », p.104.

94 Bourgeois, L'idéalisme de Fichte. p.59.

95 Sartre, « La transcendance de l'Ego », p.100. En réalité, nous trouvons le terme « unreflektierte » (irréfléchi) employé par Husserl dans un texte qui n'était pas disponible pour Sartre. Voir Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduction française par Éliane ESCOUBAS, Paris, Presses universitaires de France, 1982, §23. Pagination allemande, p.102.

96 Fichte, SW I, p.504. Seconde Introduction, p.158.

97 Concernant la mise en parallèle de la philosophie fichtéenne et sartrienne, nous nous référons à Jean-Christophe GODDARD, « 1804-1805. La désobjectivation du transcendantal », in *Archives de Philosophie*, 2009/3, Tome 72, pp.423-441.

#### 4. La philosophie transcendantale cheminant vers la liberté

Fichte a mis en relief sans précédent la liberté comme le fondement de la philosophie transcendantale. Comme il l'a indiqué, il y a deux dimensions de la liberté. La première est « l'acte de pensée demandé, accompli par liberté. »<sup>98</sup> C'est la performance libre du philosophe qui fait le retour en soi-même et s'écarte de tout autre présupposé théorique ou pratique pour que la philosophie puisse commencer. La deuxième repose sur la condition nécessaire de la performance du philosophe, c'est-à-dire, la « nature de l'intelligence » en nous, qui, en tant qu'auto-réflexivité et activité pure, rend possible le retour à soi-même. Elle n'est pas créée par le philosophe mais ne lui parvient sous son regard que par sa réflexion déterminée, comme dit Fichte.

La manière nécessaire avec laquelle cet acte est à accomplir; cette manière..... ne dépend nullement du libre arbitre; elle est quelque chose de *nécessaire*, mais qui ne surgit que dans et par une libre action; elle est quelque chose de *trouvé* mais dont le trouver est conditionné par la liberté.<sup>99</sup>

L'intelligence à proprement parler n'est pas inventée par le philosophe, car elle est déjà à l'œuvre dans la vie de l'être-conscient. Pourtant, elle est construite par le discours philosophique, de même que l'épochè phénoménologique est construit par le phénoménologue. Husserl est en bon droit de faire valoir la pratique philosophique chez Fichte en disant que

la passion qui meut sa pensée théorique n'est pas la pure et simple soif de savoir, ni la passion d'un intérêt purement théorique. Fichte était bien plutôt une nature dirigée de part en part par la pratique.<sup>100</sup>

Ce n'est pas parce qu'il pensa que Fichte fut un philosophe uniquement motivé par les problèmes pratiques, mais parce que pour être un philosophe, il devait être un « praticien » comme Socrate.<sup>101</sup> Pour conclure, le rapport entre pratique et théorie se complique vu à travers la philosophie husserlienne et fichtéenne. Chez les deux philosophes, la pratique dans la perspective proprement philosophique est au fond conçue comme la pratique philosophique, c'est-à-dire, la pratique qui libère le philosophe de toute forme de pensée qui brouille la liberté en lui et en nous.

---

98 Fichte, S.W. I, p.445. Première Introduction, p.116.

99 Ibid.

100Edmund HUSSERL, « L'idéal de l'humanité selon Fichte » (1917) in *Philosophie*, 2006/6, No. 90, p.13.

101Edmund HUSSERL, « Le renouveau comme problème éthique-individuel » (1924), traduction française par Laurent JOUMIER, *Cinq Articles sur le Renouveau*, Paris, Vrin, 2005, p.105, HUA XXIV, pp.86-87.



## Chapitre 2

### Que veut dire le Moi?

Qui suis-je? Que veut dire l'égoïté? Nous avons vu dans le Chapitre 1 que l'entrée de la philosophie chez Husserl et Fichte s'enracine dans la pratique du philosophe, tournant son regard vers lui-même, examinant la condition de possibilité de l'expérience humaine du point de vue génétique. Être philosophe consiste à pratiquer la réduction, au sens plus large que ce que donne Husserl, c'est-à-dire à re-voir son expérience en cherchant à articuler les conditions de l'apparaître d'une manière systématique. Pour Husserl, il s'agit d'étudier la conscience pure en tant que champ de la donation de sens (*Sinngebung*) et pour Fichte, il s'agit de s'interroger sur la genèse de la conscience dans la profondeur du Moi. Dans ce chapitre, nous nous attacherons à éclairer la signification du Moi fichtéen. Nous esquisserons tout d'abord l'interprétation heideggérienne des principes fichtéens du Moi afin de montrer la tendance de désubstantialisation du sujet absolu chez Fichte. Ensuite, nous tenterons de préciser le Moi absolu, en nous appuyant sur l'*Assise de l'ensemble de la Doctrine de la Science* en 1794, en tant qu'auto-mouvement de la vie qui englobe le moi réel et le moi idéal. Nous insisterons sur le fait que le Moi absolu chez Fichte n'est pas la synthèse dialectique du Moi et du Non-Moi comme l'annulation du Non-Moi et l'élévation du Moi au statut surplombant. Pour notre part, il s'enracine plutôt dans le point de départ subjectif de la réflexion, dans le contact indépassable du Moi avec le Non-Moi et le monde, dans la profondeur impersonnelle et pré-égoïque de la vie. Dans le lieu du Moi, à la fois réel et idéal, se trouve la condition de possibilité du devoir moral.

#### 1. L'interprétation heideggérienne du Moi fichtéen

Comment nous pensons-nous nous-mêmes? Pourquoi puis-je m'affirmer moi-même en tant que Je par moi-même, peu importe que j'énonce effectivement Je ou non? En donnant une réponse à cette question, personne ne prétend dépasser la notion classique du *sujet* d'une façon aussi passionnée que Heidegger. Dans son ouvrage majeur *Être et Temps (Sein und Zeit)* en 1927, il ne cesse de la critiquer.

Toute idée de 'sujet' persiste, écrit Heidegger — à moins qu'elle n'ait été clarifiée par une détermination ontologique fondamentale préalable — à poser *ontologiquement* le 'subjectum' (*hypokeimenon*), et cela quelle que soit l'énergie avec laquelle on se défend, sur le plan ontique, de toute 'substantialisation de l'âme' ou 'réification de la conscience'.<sup>102</sup>

La critique heideggérienne du sujet s'appuie sur deux raisons. Premièrement, le sujet

---

<sup>102</sup>Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967 (1927), §10, p.46. Traduction française par Emmanuel MARTINEAU. Traduction modifiée.

provient du « subjectum » qui désigne le substrat permanent comprenant les attributs changeables. Penser le moi comme sujet, c'est le « réifier » et le « substantialiser » comme une chose immobile, inchangeable et morte. Deuxièmement, la réification du sujet ne permet pas de saisir la différence ontologique, entre l'être (*Sein*) et l'étant (*Seiende*), rendant la notion du sujet inapte à décrire le caractère essentiel de l'être humain entendu par Heidegger comme *Dasein*, qui est non seulement ontique mais aussi *ontologique*. La divergence radicale entre l'ontologique et l'ontique marque le souci différent de la philosophie et de la science. « Certes, écrit-il, le questionnement ontologique est plus originaire (*ursprünglich*) que le questionnement ontique des sciences positives. »<sup>103</sup> Pour la science positive, tous les étants sont considérés d'une manière égalisatrice comme des choses, comme l'objet observé en face du sujet observant, en termes husserliens, comme la réalité effective (*Wirklichkeit*) figée dans l'espace et le temps spécifique, même quantifiable sous le regard de l'attitude naturelle.<sup>104</sup> Ce qui va de soi sous le regard de la science positive, c'est le statut particulier de l'être humain, qui, quant à Heidegger, est un étant ayant compris d'une certaine manière ce dont il y va dans son existence. *Dasein* se distingue d'autres étants par sa compréhension de son être à partir de son existence. Donc, il possède la primauté ontique non pas du fait de ses traits ontiques, comme par exemple la biologie remarque que l'être humain n'est pas un animal parce qu'il a l'intelligence au plus haut degré, mais plutôt du fait de sa possibilité d'entreprendre le questionnement ontologique.<sup>105</sup> C'est par le questionnement en retour, en revenant à la base de sa compréhension de l'être (*Seinsverständnis*), que se fonde véritablement l'ontologie. De cette manière, toutes les tentatives anthropologiques ou bien métaphysiques de déterminer l'être humain comme l'être de raison, la créature, la chose, etc., ont négligé le statut ontique-ontologique de l'être humain et l'ont réduit à un étant parmi d'autres. C'est pour cela que Heidegger emploie le terme *Dasein* pour signifier l'étant qui est capable de revenir à soi-même en réfléchissant sur lui-même et de mieux se comprendre en interprétant sa compréhension de l'être, qui le fait irréductible à l'objet réifié. Pour Heidegger, la notion de sujet perd tout à fait le distinctif retour à soi-même sous la perspective de la première personne plutôt que celle de la troisième personne, lequel s'effectue sans médiation et ne s'appuie pas sur la scission du sujet et de l'objet.

Nous insistons sur le fait que le *Dasein* n'est ni sujet observant ni objet observé parce qu'il indique la relation intime de soi à soi-même qui n'est en rien substantiel et ne peut être objectivé comme le substrat inchangeable sans perdre son intimité. Heidegger la précise comme « le mienneté à chaque fois » (*Jemeinigkeit*).

---

103Ibid, §3, p.11.

104Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction française par Paul RICOEUR, Paris, Gallimard, 2008 [1950], §30, pp.94-95.

105Heidegger, *Sein und Zeit*, §4.

L'advocation du Dasein, nous-dit-il, conformément au caractère de mienneté (*Jemeinigkeit*) de cet étant, doit donc toujours inclure le pronom *personnel* : 'je suis', 'tu es'.<sup>106</sup>

Pourtant, l'analyse singulière de Heidegger consiste à dire que le Dasein ne prend pas toujours conscience de lui-même en tant que lui-même. L'apport d'*Être et Temps* relève de la question, comment le Dasein pourrait-il se perdre lui-même et se retrouver en surmontant la perte. Il s'absorbe dans des préoccupations avec d'autres étants dans la vie quotidienne et il ne se trouve pas en tant que le sujet regarde purement et attentivement des étants comme objets, mais il s'y engage, il les manipule pour accomplir des fins. A vrai dire, il se disperse dans les choses en se perdant lui-même dans des fins pratiques de la vie quotidienne. Dans ce cas, il n'est pas lui-même ni non plus une autre personne spécifique, il n'est personne. Il ne fait partie de la collectivité impersonnelle que comme l'On (*das Man*).<sup>107</sup> Il peut être lui, vous, elle, n'importe qui. Cela ne veut pas dire que le Dasein devienne une chose comme s'il avait été réifié et devenait un animal. Il n'est Dasein que parce qu'il est capable de se reconnaître comme lui-même et non pas d'autres. Personne ne peut lui substituer de reconquérir la perte de soi et de reconnaître son propre moi. Heidegger ne prétend pas dire du moi propre, vrai, parfait derrière du soi apparent, mais plutôt de la saisie non-objectivée du soi-même par soi-même à travers la relation intime à soi-même, finalement conduisant à la réorientation de soi envers ce qui lui importe uniquement parce qu'il lui importe et il est constitutif de son soi. Heidegger mobilise le terme *rufen* (appeler) et *der Ruf* (l'appel) presque métaphoriquement pour décrire ce qui m'indique par moi-même de manière absolument distinguée d'autres au niveau non-linguistique et pré-linguistique. C'est-à-dire que ce n'est pas le Je qui me dise que le sujet peut se maîtriser, mais plutôt le moi qui écoute à sa voix silencieuse, le moi réceptif de sa rencontre.

Au Soi-même ad-voqué (*angerufenen Selbst*), dit Heidegger, rien n'est crié (*zu-gerufen*), mais il est *con-voqué* (*auf-gerufen*) à lui-même, c'est-à-dire à son pouvoir-être le plus propre.<sup>108</sup>

Il ne faut pas perdre de vue que l'appel à soi-même n'est possible qu'en tant que le soi n'est pas le substrat figé, mais l'auto-réflexivité permettant au soi de revenir sur lui-même.<sup>109</sup> Dasein se retrouve lui-même de telle sorte que la réflexion sur soi-même n'est pas issue de la volonté et il ne se saisit pas lui-même comme objet, mais comme la structure formelle que la conscience nous indique, Dasein s'apprend de ce qui est perdu dans l'On à travers sa voix propre qui est pré-linguistique et pré-objective plutôt que prédicative et déterminée. C'est dans cette optique que le soi

---

106Heidegger, Id., §9.

107Heidegger, Id., §27.

108Heidegger, Id., §56, p.273.

109Rudolf, BERNET, « The Other in myself », dans *Deconstructive subjectivities*, édité par Simon CRITCHLEY et Peter DEWS, New York, State of University New York Press, 1996, pp.169-184. Aussi « Sexual identification et sexual difference », dans *Lacan in the German-Speaking World*, édité par Elizabeth STEWART, Maire JAANES et Richard FELDSTEIN, New York, State of University New York Press, 2004, pp.53-68.

s'entend de ses possibilités indéterminés, plus précisément, de l'ouverture à ses possibilités.

Dans un texte de 1929 s'intitulant *L'idéalisme allemand (Fichte, Schelling, Hegel) et le contexte philosophique au présent*,<sup>110</sup> Heidegger effectue un rapprochement de sa démarche d'*Être et Temps* à celle de l'*Assise fondamentale de l'ensemble de la Doctrine de la science* de 1794 de Fichte.<sup>111</sup> Il importe de souligner deux points importants. Premièrement, Heidegger interprète le moi fichtéen d'une manière saisissante comme Dasein, c'est-à-dire, comme le soi non-substantiel qui peut revenir à lui-même sans poser le substrat interchangeable. Suivant les analyses chez *Être et temps*, il met en l'accent sur « la mienneté à chaque fois » du Moi fichtéen rendant le dernier tout à fait désubstantialisé.

L'essence de moi, dit-il, n'est pour cela rien et jamais un objet de contemplation, mais charge de son être.<sup>112</sup>

L'égoïté du Moi fichtéen de même que le Dasein n'est pas du tout objet sous le regard du sujet. Da-sein se précise par son *là*, le lieu où il se trouve et se retrouve. « L'être subsistant (*das Vorhandensein*) n'est pas là pour l'étant subsistant (*das Vorhandene*). »<sup>113</sup> Affirmer que les chaises autour de la table sont là *pour* la table n'a aucun sens. Il n'y avait pas de lieu centrée sur la table. Ce que comprenons nous par « autour de » n'est possible que lorsque nous nous trouvons dans le monde où des étants sont disposés là pour nous et envers nous. Plus précisément, on peut dire que nous sommes le lieu même de l'ouverture au monde, nous nous orientons vers le monde et nous rencontrons des étants qui ne sont pas neutres et inertes, mais qui nous incitent. Le moi fichtéen, quant à Heidegger, souligne précisément l'égoïté particulière du Dasein.

L'être de chaque moi en tant que moi, poursuit-il, est quelque chose qui est essentiellement là pour ce Moi. Cette consistance fondamentale Fichte l'exprime en disant que: le moi est seulement *pour* moi, le moi est en son essence un soi.<sup>114</sup>

Deuxièmement, Heidegger constate chez Fichte la finitude du Dasein.<sup>115</sup> Alors qu'il répète maintes fois que le Moi fichtéen signifie le sujet absolu dans le cours en 1929 comme le dit Fichte parfois, il est à bon droit de remarquer le « caractère non-égoïque »<sup>116</sup> du sujet fichtéen. D'une part, le moi chez Fichte n'est en aucun cas une substance englobant tous les étants, mais plutôt l'ouverture

---

110 Martin, HEIDEGGER, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1997.

111 Ce point est bien affirmé et élaboré par Jean-Marie VAYSSE, voir « Le 'Fichte' de Heidegger », dans *Kairos* No. 17, « Lectures de Fichte », édité par Franck FISCHBACH, Toulouse, Presses universitaires du Mirail 2001, pp.53-96. Voir aussi Jürgen STOLZENBERG, « Martin Heidegger reads Fichte » dans *Fichte and the Phenomenological Tradition*, édité par Violetta L. Waibel, Daniel Breazeale and Tom Rockmore, Berlin, Walter de Gruyter, 2010, pp.207-221.

112 GA 28, p.67.

113 GA 28, p.286. Traduction inédite par Vaysse citée dans son article, p.56

114 GA 28, p.286. Traduction inédite par Vaysse citée dans son article, p.56

115 Zizek a aussi souligné ce point en mettant l'accent sur la finitude du moi fichtéen. Voir Slavoj ZIZEK, « Fichte's Laughter », Section 6 'The finite absolute', dans *Mythologie, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, London, Continuum, 2009, pp.154-164.

116 GA 28, p.330. Traduction inédite par Vaysse citée dans son article, p.88.

au Non-Moi et au monde. D'autre part, le moi n'est le moi réel que lorsqu'il s'efforce d'agir dans le monde en sentant le Non-Moi et en le surmontant. C'est-à-dire que le Moi ne peut être fondé que sur sa vie pratique, comme on le verra plus tard. Heidegger a souligné que la vie pratique du Moi fait de l'infinitude du Moi, en tant que devoir-être et idéal pratique, inscrite dans le contact avec le Non-Moi et ainsi dans l'empêchement de son effort. Il s'ensuit que l'infinitude du Moi se défait et ne peut apparaître que comme l'unité brisée dans son être réel.

La conscience de l'être égoïque, dit Heidegger, surgit comme un devoir-être (*Sein-sollen*) et qu'en ce devoir-être en soi elle détruit son infinité, qui en elle-même ne peut jamais être une infinité totale.<sup>117</sup>

De cette manière, le Moi fichtéen se comprend soi-même comme un devoir-être consistant non pas dans un autre monde, mais dans le franchissement des limites concrètes imposées par le monde réel et ainsi dans la libération jusqu'à l'infini.

En passant par les repères interprétatifs de Heidegger, nous constatons que la lecture non-subjectiviste de Fichte n'est pas inconséquente. Dans tout son cours, il maintient que le moi fichtéen est le sujet absolu. Toutefois, selon notre travail qui suit, nous observons que Fichte n'a mentionné qu'une fois « le Moi comme sujet absolu »<sup>118</sup> dans *l'Assise fondamentale de l'ensemble de la doctrine de la science* en 1794 sur laquelle basait son interprétation le cours de Heidegger de 1929. Aussi nous nous apprêtons à soutenir la thèse selon laquelle le sujet absolu devrait être entendu comme l'auto-réflexivité fondamentale du Moi qui sous-tend son identité parfaite et sa dispersion.<sup>119</sup> Autrement dit, le Moi fichtéen concerne la vie impersonnelle sous-jacente à chaque moi.

## 2. Le moi fichtéen

### 2.1 La vie impersonnelle

Comme le souligne Heidegger, le Moi fichtéen n'a rien à voir avec le sujet surplombant, désigné par Merleau-Ponty comme « le penseur universel d'un système d'objets rigoureusement liés. »<sup>120</sup> Les analyses fichtéennes ont pour but de donner une réponse critique à Descartes et à Spinoza. Pour Fichte, Descartes ne serait pas allé assez loin dans l'examen du phénomène « je pense, je suis » (*cogito ergo sum*), qui pointe non seulement vers le cas singulier du je pense, mais aussi vers la pensée elle-même, le sentir lui-même, résidant dans le fond de l'acte singulier du je

---

117GA 28, p.327. Traduction inédite par Vaysse citée dans son article, p.87.

118Fichte, SW I, p.97; *WL 1794*, p.21. Traduction modifiée.

119Notre propos n'est pas celui de Thomas-Fogiel qui insiste sur la singularité de la tâche fichtéenne en la distinguant de celle de Heidegger, de Husserl et de Kant. Nous ne souscrivons pas à sa thèse, selon laquelle « Fichte ne part ni ne parle de ces différentes figures du donné. Ce dont parle la *Doctrine de la Science*, ce n'est ni du réel comme monde, ni de la conscience commune, ni de la conscience scientifique, ni des sciences constituées (mathématiques et physique); ce dont parle et dont part la *Doctrine de la Science*, c'est de propositions philosophiques. » Voir Isabelle THOMAS-FOGIEL, *Fichte: Réflexion et Argumentation*, Paris, Vrin, 2004, p.110.

120Maurice, MERLEAU-PONTY, « Avant-propos » dans *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2005 (1945), p.18.

pense, s'enfouissant dans l'expérience impersonnelle et éludant la saisie de la pensée réflexive. Il insiste donc sur le fait que ce ne soit pas à cause du « je pense » que je suis, mais « je pense » révèle « je suis » qui le fuit et le précède.

On ne pense pas nécessairement si l'on est, mais l'on est nécessairement si l'on pense. La pensée n'est pas l'essence, mais une détermination (*Bestimmung*) particulière de l'être: outre celle-ci il y a encore maintes déterminations de notre être. <sup>121</sup>

Ce qui doit être étudié pour Fichte n'est pas ce qui est représenté, mais la fondation de la représentation<sup>122</sup> qui nous conduit à creuser la question de savoir ce qui rend possible la représentation, autrement dit, ce qui est en deçà de la représentation, en deçà du représentant et du représenté, en deçà du sujet et de l'objet. La *Doctrine de la science* est pour ainsi dire le parcours de réflexion philosophique montrant comment une certaine détermination de l'être ressort du fond de l'être. Il faut ajouter toute de suite que le parcours n'est possible que grâce au phénomène fondamental du « je pense », qui ramène Fichte à critiquer Spinoza.

Le défaut décisif de Spinoza consiste dans le fait qu'il n'ait pas perçu le passage du Moi réel au Moi idéal, du Moi empirique au Moi pur.

Pour lui, écrit Fichte, le Moi (cela même, qu'il nomme *son* Moi, ou que je nomme *mon* Moi) n'est pas absolument parce qu'il est, mais parce que quelque chose d'autre *est*. <sup>123</sup>

Il n'aurais pas pu résoudre la question de savoir comment il peut être conscience de ce qui lui est extérieur. Écarter le danger du Moi solipsiste ne doit pas nous conduire au réalisme absolu qui dépasse « la conscience pure donnée dans la conscience empirique. »<sup>124</sup> Pour Fichte, Spinoza a dépassé la certitude immédiate du « je pense » qui en effet nous permet d'entrer dans la réflexion philosophique à partir de la conscience effective de soi et de s'élever à penser son fond, c'est-à-dire, la conscience de soi en tant qu'identité parfaite, présente à tous ceux qui pensent. Or, le Moi se révèle comme un passage de la conscience effective et individuelle à sa fondation.<sup>125</sup>

Pour éclaircir la signification du « je pense », Fichte met l'accent sur la réflexivité du Moi qui est plus profonde que la conscience effective telle que « je me considère comme celui-ci et celui-là. » A vrai dire, la réflexivité du Moi englobe la conscience effective à chaque moment en tant que la conscience de soi maintient sa propre unité. Pour ne pas retomber dans le piège du sujet substantialiste, il fait valoir à maintes reprises le Moi en tant qu'activité incessante qui est précisément l'auto-réflexivité avant la conscience effective.

---

121 Fichte, SW I, p.100; WL 1794, p.23.

122 Voir la deuxième section de *Seconde introduction (1797)*.

123 Fichte, SW I, p.100; WL 1794, p.23.

124 Fichte, SW I, p.101; WL 1794, p.24.

125 Nous remarquons que la critique de Fichte sur Spinoza en 1794 changera plus tard notamment dans son exposé de la *Doctrine de la Science* en 1801 et postérieurement. Voir Fichte, *Doctrine de la Science 1801-1802 Tome 1*, traduction française par Alexis PHILONENKO, Paris, Vrin 1987, Deuxième Partie, §1, pp.101-111.

Je suis pour moi; c'est un Fait (*Faktum*). Je ne puis être pour moi que par un agir (*Handeln*) (car je suis libre) et uniquement par cet agir déterminé; par cet agir, je m'engendre (*sich kommen*) à chaque moment, et j'engendre tout autre chose par un autre agir. Cet agir est précisément le concept du Moi et le concept du Moi est le concept de cet agir; tous deux sont identiques; et sous ce concept, rien d'autre n'est pensé et rien d'autre ne peut être pensé que ce qui a été indiqué.<sup>126</sup>

Dans la citation au-dessus se dégage la définition précise du Moi fichtéen selon laquelle le Moi n'est rien d'autre que l'agir. Plus précisément, c'est l'agir qui se présente dans l'expérience vécue que je suis *pour* moi à chaque moment, de sorte que je me meus en revenant à moi-même et en reproduisant la conscience du moi identique. Je suis moi-même non pas parce que je reconnais mon corps comme la même substance, mais uniquement parce que je ne suis jamais aliéné de l'agir d'être *pour* moi-même. Ce *pour* ne signifie rien d'autre que le dédoublement du moi qui me permet de me rencontrer moi-même. Donc, l'agir du Moi est le plus primordial et ne peut être rangé dans le même ordre que d'autres actions volontaires et particulières. Nous constatons que cet agir déterminé rendant possible le *pour* entend exprimer l'auto-réflexivité du Moi.<sup>127</sup> Affirmer que le Moi se caractérise par son auto-réflexivité, ne sous-entend nullement que la réflexion philosophique adhère toujours à l'expérience solipsiste de l'énonciation de « je » ou « c'est moi. » Bien au contraire, je ne peux réfléchir sur moi-même que parce que je ne suis ni l'âme renfermée en elle-même ni la matière purement extérieure, mais je prends conscience d'autre chose que moi « par un autre agir » sans en même temps perdre la conscience de moi-même grâce à « l'agir » de retourner constamment à moi-même. Cet agir de retourner à soi-même, en terme classique, la pensée de soi ou la réflexion de soi, se distingue de tout autre agir qui saisit l'objet face à soi et distinct de soi. Fichte se soucie d'explicitier le sens de cet agir déterminé qui centre sur le Moi sans en même temps perdre sa visée à l'objet. Le Moi fichtéen est précisément le Moi en agir, qui se retrouve comme moi-même en ne se confondant pas avec l'objet. De cette manière, l'auto-réflexivité n'est moins le sujet face à son objet que le Moi impliqué dans l'opposition du sujet et de l'objet. La philosophie fichtéenne est pour ainsi dire la phénoménologie du Moi<sup>128</sup> plutôt que la philosophie de la subjectivité.

Ce que Fichte s'efforce de penser n'est pas l'auto-réflexivité en tant que concept de la raison, mais le phénomène concret du moi impliquant à la fois un moi « un et identique » et l'« inégalité » interne à lui-même. Ce phénomène est si fondamental qu'il sert de condition de possibilité à tous les autres phénomènes. Le « Moi absolu », terme récurrent chez Fichte, ne correspond pas à un sujet

---

126Fichte, SW, I, p.460; *Seconde introduction*, p.126.

127Thomas-Fogiel fait remarquer que Fichte emploie le terme « réflexibilité » (*Reflexibilität*) dans la Doctrine de la Science en 1813 pour désigner les trois dimensions, à savoir la réflexivité, l'auto-référence et le pouvoir. Voir *Fichte: Réflexion et Argumentation*, p.128. Nous ajoutons que c'est un terme utilisé une fois dans la Doctrine de la Science en 1801 mais plutôt dans les version en 1812 et 1813. Nous ne allons pas l'expliquer par la suite.

128Le terme de la « phénoménologie du Moi » est employé par Dieter HENRICH et Jean-Christophe GODDARD. Voir Henrich, « La découverte de Fichte », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1967, pp.154-169; Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie: le transcendantale et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999, p.48

surplombant et souverain, mais à l'identité parfaite de la conscience de soi, qui rend possible la reconnaissance de soi-même et l'énonciation de soi-même comme « je ».

Le Moi absolu, écrit Fichte, est absolument identique à lui-même: en lui tout est un seul et même Moi et appartient [*gehört*] (s'il est permis de s'exprimer d'une façon aussi impropre) au Moi un et identique, rien ne peut y être distingué, aucun divers.<sup>129</sup>

Nous réfléchissons sur cette identité selon notre expérience vécue. Le Moi en tant qu'unité est inaliénable même si je mets en doute le Moi. Prenons un exemple, était-ce vraiment moi qui ai fait cette bêtise hier devant elle? Me serais-je trompé en ayant douté de sa fidélité? La mise en doute de moi-même par moi-même réside précisément dans la scission du Moi absolu duquel résulte deux « moi (s) », tel que le moi au présent interroge son passé en le retenant et en s'identifiant à lui. Chaque fois que je doute de moi-même, je fait face au moi en tant qu'« objet » d'interrogation. C'est-à-dire que la scission du moi-sujet et du moi-objet ne surgit que dans la réflexion. L'apport fichtéen consiste à montrer que même dans la scission réflexive, le Moi absolu se maintient là en tant que Moi identique qui ne peut être « inconscient »<sup>130</sup> que pour le Moi réflexif. Plus précisément, la scission réflexive n'annule pas l'identité du Moi, mais plutôt met en relief une des relations possibles entre le moi-sujet et le moi-objet en laissant son unité submergée en deçà de la réflexion qui le divise. Lorsque Fichte écrit que la scission « appartient » au Moi identique, il ajoute immédiatement que c'est une expression « impropre » simplement parce que l'agir de réflexion qui s'effectue *dans* le Moi absolu ne fait pas partie du Moi comme un grain de sable fait partie d'un tas de sable. L'identité du Moi ne contient aucun « divers » puisqu'elle se maintient en se scindant.

Le constat de Fichte, selon lequel « en lui (le Moi absolu) *tout* est un seul et même moi », dégage précisément le caractère *impersonnel* de son agir qui à la fois maintient son identité et se scinde en sujet et objet. C'est-à-dire que l'auto-réflexivité du Moi absolu n'est pas la faculté psychologique d'une personne, mais bel et bien la structure intrinsèque du Moi absolu qui nous permet de comprendre ce qu'implique l'égoïté de chaque Moi. Dire que l'égoïté est le « tout » signifie que je ne peux prendre conscience d'un objet quel qu'il soit que grâce à l'agir pur et simple du Moi absolu qui n'est en aucun cas a posteriori et contingent, mais qui est uniquement à l'œuvre a priori. L'important ici est de remarquer qu'il ne s'opère pas dans ma tête, mais en tant qu'il s'effectue sur le champ de vie impersonnelle, c'est-à-dire, l'unité à travers la scission du moi-sujet et du moi-objet.<sup>131</sup> De cette manière, lorsque Fichte écrit « dans le moi » ou « en lui », il ne s'agit pas

129Fichte, SW I, pp.264-265; WL 1794, p.135.

130Bernard BOURGEOIS, *L'idéalisme de Fichte*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p.80.

131L'estimation de Thomas-Fogiel est très instructive qu'il faut citer. « L'identité que produit la philosophie de Fichte n'est ni l'identité logique, la loi suprême de la logique formelle, ni l'identité entre la proposition et l'objet extérieur, identité que doit viser le physicien, mais elle est identité entre 'ce que l'on dit' et ce qui est présupposé pour pouvoir dire ce que l'on dit', entre le dire et le dit, entre ce que Searle; beaucoup plus tard, appellera le contenu



d'intériorité au sens psychologique, tout comme l'expression husserlienne de « dans la conscience », qui est tout à fait dé-psychologisée et dé-substantialisée.

Le Moi, poursuit Fichte, est tout et n'est rien (*nichts*), parce qu'il n'est rien *pour lui-même* et ne peut distinguer en soi ni posant ni posé.<sup>132</sup>

A première vue, il est étonnant de remarquer que Fichte insiste sur le néant (*Nicht*) du Moi absolu. Se contredit-il en constatant que le Moi absolu est à la fois l'agir pur et simple et néant? Nous amène-t-il à conclure que l'agir pur et simple n'est rien? Que veut dire « rien »? Rappelons ce que Fichte déclare:

Qu'étais-je avant de parvenir à la conscience de soi? La réponse naturelle est la suivante: *je* (*Ich*) n'étais absolument pas; en effet je n'étais pas Moi. Le Moi (*Das Ich*) n'est que dans la mesure où il est conscient de soi.<sup>133</sup>

Pour Fichte, je ne suis moi au sens strict que lorsque je prends conscience de ce que je fais.<sup>134</sup> Il faut insister tout de suite sur le fait que je suis quand même moi au sens plus large, que nous déterminons comme l'auto-réflexivité au-dessus, parce que je peux toujours prendre conscience de moi-même et énoncer « c'est moi. » Le Moi en tant qu'auto-réflexivité est le champ de la vie impersonnelle sur lequel le moi au sens strict peut ressortir, mais il « n'est rien pour lui-même » puisqu'il ne se scinde pas dans l'opposition du sujet et de l'objet et est pour ainsi dire irreprésentable et indéterminable. Déterminer le Moi comme par exemple « je suis noir » ou « c'est moi qui l'ai trompé » n'est jamais qu'une des possibilités d'exprimer la vie impersonnelle. En d'autres termes, le Moi en tant que vie impersonnelle ne peut jamais être déterminé d'une manière exhaustive. C'est là la profondeur du Moi absolu qui n'est pas décomposable en tant qu'identité, sinon celui-ci tomberait dans l'opposition du sujet et de l'objet et perdrait son caractère en tant que « tout », en tant que l'agir impersonnel et incessant soutient son identité indistinguable du posant et du posé. Il n'est « rien » et il est « tout » eu égard de sa déterminabilité (*Bestimmbarkeit*) qui elle-même n'est pas représentable et rend possible sa détermination en tant que celui-ci ou celui-là. Par rapport aux deux sens du Moi, le premier comme la profondeur impersonnelle de la vie, l'autre comme une des déterminations possibles du premier, Fichte souligne nettement dans la *Nova Methodo* (1798-1799) que le deuxième sens du Moi se fonde sur le premier.

Il y a deux actions (*Handlung*) principales du moi. [...] Il y a donc une position (*setzen*) originaire du moi et du monde et une position de ce qui a déjà été posé; la première position rend la conscience possible et ne peut, de ce fait, pas parvenir à la conscience; la seconde est la conscience proprement dite. La deuxième présuppose la

---

propositionnel et la force illocutoire, *Sagen et Tun*, dire et faire. C'est ce type d'identité qui, loi suprême de la réflexivité, est le 'fondement authentique, unique et permanent' de toutes les *WL*. » Voir son *Fichte: Réflexion et Argumentation*, p.98.

132Fichte, S.W. I, pp.264-265; *WL 1794*, p.135.

133Fichte, S.W. I, p.97; *WL 1794*, p.21.

134Voir aussi SW I, pp.230-232; *WL 1794*, pp.110-111.

première.<sup>135</sup>

Le Moi originaire n'est rien d'autre que l'agir de se poser, autrement dit, l'auto-réflexivité indéterminée et impersonnelle qui rend possible la conscience effective de soi. Même l'agir de poser n'est pas une action au sens ordinaire provenant de la volonté de quelqu'un. Il faut dire qu'il est la vie elle-même plus profonde que la vie consciente en tant que la conscience de soi. Dès lors, il serait absurde de réduire cette conception fichtéenne au subjectivisme du fait de son insistance sur le Moi, puisqu'en réalité il cherche à préciser le Moi en tant qu'agir originaire pendant toute sa carrière philosophique. La formule fichtéenne du Moi comme « sujet=objet » dans le même texte mérite d'être citée.<sup>136</sup>

Le moi n'est nullement sujet mais est: sujet=objet; s'il n'était que sujet, alors la conscience serait inconcevable; s'il n'était qu'objet, alors on recherchait un sujet hors de lui que l'on ne trouverait jamais. Moi, sujet, âme et esprit ne sont pas synonymes. Le sujet est le moi en tant qu'il pose quelque chose dans la représentation.<sup>137</sup>

L'important est de saisir le Moi non pas en tant que sujet, mais ce qui englobe le sujet et l'objet, insistons nous, qui ne doit pas être entendu au sens de l'esprit hégélien, ni au sens de la substance spinoziste, mais, comme dit Fichte, l'identité du sujet et de l'objet. Il s'agit de l'« espace vide »<sup>138</sup> qui ne se donne pas. Le Moi fichtéen, ce n'est pas le sujet seul en tant que spontanéité, comme le soutient l'idéalisme, car celui-ci ne peut se sentir face à l'objet, être incité par lui et agir sur lui. Ce n'est pas non plus l'objet parce que l'objet seul en tant que substance, comme l'envisage le réalisme, ne peut expliquer ce qui est essentiel au sujet, c'est-à-dire, la conscience de soi. Selon Fichte, l'enjeu est de penser le Moi en tant qu'identité du sujet et de l'objet laquelle ne peut être déterminée à travers la forme prédicative. Le Moi qui devient le sujet qui se trouve face à l'objet n'est qu'une détermination particulière de son fond, qui, disons-nous, est le champ de la vie impersonnelle. L'auto-réflexivité du Moi nous révèle l'accès à cette vie impersonnelle dans la réflexion.

Cette perspective nous permet de conclure avec Goddard que

Antérieurement à la partition du sujet et de l'objet, et à leur institution hors du champ transcendantale au titre d'instances transcendantes, il n'y a, à proprement parler, pas de moi, entendons conscient de soi, mais l'égoïté inconsciente, qui, en deçà de toute conscience et indescriptible à partir des formes du savoir conscient, n'apparaît jamais comme telle.<sup>139</sup>

## 2.2 L'effort et le choc

135Fichte, N.M., p.9-10, *WL 1797*, pp.68-69.

136Voir aussi S.W. I, p.502; Seconde introduction, §9.

137Fichte, N.M., p.92; *WL 1797*, p.31. Voir aussi DL, p.120.

138Fichte, N.M., p.110; *WL 1797*, p.184. Fichte la désigne aussi comme « la place vide » (*leere Stelle*) d'ailleurs. Voir S.W. IV, p.42; *L'éthique*, p.45.

139Jean-Christophe GODDARD, *La philosophie fichtéenne de la vie: le transcendantale et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999, p.134.

Fichte insiste sur le fait que le Moi absolu n'est pas identité inerte excluant toute différence possible, mais, comme nous l'avons vu, il n'est rien d'autre que l'agir et il ne peut se maintenir en tant qu'identité absolue que par son agir perpétuel de revenir à soi-même. Il faut préciser que cet agir de revenir à soi-même n'est pas une action mécanique et répétitive, une action en-soi, mais quant à Fichte, il n'est possible qu'en rencontrant d'autres choses que son agir tel qu'il est restreint et repoussé vers lui-même. C'est précisément le rôle de l'effort (*Streben*) qui caractérise l'inégalité entre le Moi absolu et le Moi réel, autrement dit, entre l'auto-réflexivité du Moi et la conscience effective du Moi rencontrant le Non-Moi.

Il, écrit Fichte, *s'efforce* [*strebt*] (expression impropre, mais employée dans la perspective d'une relation à venir) en vertu de son essence de se maintenir en cet état. - Il se produit (*sich tun*) dès lors en lui une inégalité (*Ungleichlichkeit*) et pour cette raison quelque chose hétérogène (*fremdartig*).<sup>140</sup>

Dans la conception de l'effort consiste une étape nécessaire de dé-substantialiser le Moi absolu et de penser l'identité du sujet et de l'objet. La persistance de l'effort de produire l'inégalité, de sentir la différence de lui-même en lui-même, provient précisément de l'agir impersonnel lui-même. Il ne faut pas entendre l'effort comme le travail subjectif ou le pouvoir du sujet, sinon il s'en suivrait que le Moi comme le sujet resterait limité par l'objet qu'il lui impose. Dans ce cas, le Moi tomberait dans le sujet et ressortirait de son agir impersonnel. Donc, il importe de montrer comment le Moi peut ressentir une inégalité en lui-même. Rappelons cette autre précision de Fichte, à savoir le Moi en tant que passage.

L'agir est en quelque sorte une agilité (*Agilität*), un passage (*Übergehen*) au sens spirituel du terme; à cette agilité on oppose, dans la conscience, un être-fixé, un repos; mais à l'inverse je ne puis prendre conscience du repos sans être conscient de l'activité.<sup>141</sup>

Le Moi en tant qu'identité absolue est insaisissable comme telle parce que notre réflexion selon son essence procède par détermination. Fichte remarque qu'« on ne peut rien penser précisément sans penser en même temps à son contraire. »<sup>142</sup> C'est-à-dire que penser pose nécessairement l'autre qui n'est pas moi et m'oblige à penser ma propre opposition. Ce n'est pas à cause de la langue qui fait que la pensée est essentiellement le rapport à l'altérité. A vrai dire, c'est le caractère du Moi qui est précisément le passage de l'agir incessant au repos, autrement dit, le passage de la déterminabilité à la détermination. De cette manière, l'identité du Moi ne se maintient qu'en se différenciant. Fichte n'affirme pas que nous puissions produire ce qui nous est extérieur simplement par la pensée, mais plutôt que nous le rencontrons à travers l'effort qui nous y pousse. Si nous étions à l'intérieur, nous n'aurions pas d'accès à l'extérieur de telle sorte que c'est moi qui entre vraiment en contact immédiat avec le monde. Si nous étions à l'extérieur auprès des choses,

---

140Fichte, SW I, pp.264-265; *WL 1794*, p.135.

141Fichte, N.M., p.94; *WL 1797*, p.32.

142Fichte, N.M., p.100; *WL 1797*, p.36.

nous ne pourrions sentir la limite provenant du monde qui nous impose. De ce fait, l'enjeu est de comprendre à la fois la continuité et la discontinuité entre le Moi et le Non-Moi ce que l'effort prétend précisément exprimer. Le Moi ne peut sentir l'inégalité en soi-même que lorsqu'il est, en tant que moi réel et pratique, en contact avec des choses hétérogènes qui l'empêchent de s'étendre et qui ne peut jamais s'approprier. C'est-à-dire que nous ne pouvons sentir la limitation qu'avec la tendance de la surmonter. Je me sens limité par l'objet extérieur à travers le sentiment (*Gefühl*), qui par opposition à la sensation (*Empfindung*) n'est pas la perception des propriétés objectives sur l'objet extérieur, mais, comme dit Fichte, est l'intuition de soi-même en tant que limité, repoussé vers soi-même et encore une fois tendu vers dehors.

L'objet du sentiment (*das Gefühlte*) dans la présente réflexion et pour cette réflexion – devient aussi Moi; en effet le sujet du sentiment n'est Moi que dans la mesure où il se détermine par lui-même, c'est-à-dire: a le sentiment de soi-même.<sup>143</sup>

Dans le sentiment où le Moi se sent lui-même s'entend le Moi en tant que passage. C'est-à-dire qu'à chaque moment du sentiment, le Moi est à la fois le sujet de sentir et l'objet senti. Plus précisément, lorsque le Moi se sent limité par un objet spécifique, il sent son égoïté originellement indéterminée qui devient à ce moment là impliquée dans le sentiment. Il se sent limité par un obstacle mais il ne reste pas au repos. En réalité, c'est à travers son agir qui le perpétue et le pousse lui-même au dehors, c'est-à-dire l'effort impersonnel, que le Moi est le passage, dans lequel il « produit » une inégalité. Donc, c'est cette inégalité inhérente au Moi absolu qui n'est pas une substance indifférenciée et omnipotente. Dire que le Moi « produit » le Non-Moi, ce n'est pas créer le monde extérieur, mais tout au contraire, la sensation du monde extérieur se fonde sur le sentiment du Moi, qui renvoie au fond au Moi en tant que passage, en tant que le champ de la vie impersonnelle. Fichte ajoute toute de suite qu'il est impossible de déterminer le contenu du Non-Moi et donc ce n'est pas la production du monde extérieur au sens fort.

(On ne peut prouver *a priori* que cela se produise, mais chacun peut le dégager en sa propre expérience.

D'autre part nous ne pouvons rien dire de cet élément hétérogène, sinon que (*als dass*) il ne peut être déduit de l'essence interne du Moi. Dans ce dernier cas en effet aucune distinction ne pourrait être faite.)<sup>144</sup>

Il est impossible de préciser *a priori* en quoi consistent l'objet hétérogène, qui est présent dans le Moi absolu en tant que champ de la vie impersonnelle, sinon, contrairement à son essence, il serait absorbé tout à fait par le Moi absolu, qui en fait est impensable et introuvable dans notre expérience vécue. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de Moi entravé, pas d'objet comme obstacle, enfin pas de sentiment et pas d'effort. Cependant, la réciprocité de l'effort et du sentiment ne vise pas à prouver l'existence des choses hétérogènes dans le monde extérieur, qui ne fait pas partie de l'agir pur du

---

143Fichte, SW I, p.299; WL 1794, p.159.

144Fichte, SW I, pp.264-265; WL 1794, p.135.

Moi. Ce qui est montré est justement le sentiment de la force dans notre expérience vécue, où nous faisons l'épreuve du choc (*Anstoss*)<sup>145</sup> qui nous empêche de se mouvoir et nous pousse à revenir à nous-même.

En effet nous ne pouvons concevoir d'aucune manière la représentation en général comme possible, si ce n'était en présupposant qu'un choc (*Anstoss*) s'effectuait sur l'activité (*Thätigkeit*) de Moi allant (*hinsausgehende*) à l'infini et se portant dans l'indéterminé.<sup>146</sup>

Par le choc qui impose l'empêchement au Moi absolu se manifeste le champ de la vie impersonnelle. La conception du choc comme celle du sentiment nous montre que le Moi n'est pas puissance absolue et interminable au sens physique et mécanique. Il est auto-activité en tant que telle mais il nous est donné et devient concret et senti à travers l'expérience vécue de la résistance (*Widerstand*).<sup>147</sup> S'il n'y avait aucune résistance, il n'y aurait ni objet, ni représentation. Le choc causé par la chose hétérogène ne provient pas de l'auto-activité du Moi absolu et qui lui pose une limite. Mais, le Moi absolu ne cesse de s'étendre et de rencontrer encore de la résistance, sinon il ne serait pas l'auto-activité (*Selbstthätigkeit*) et deviendrait une chose inerte et pour ainsi dire morte. C'est pourquoi le Moi absolu se trouve toujours être limité par le choc et sa tentation infinie à le surmonter constamment en échec. L'enjeu pour Fichte est de saisir *à la fois* la spontanéité de l'effort infini et la limitation inéluctable imposée par le choc *dans* le champ de la vie impersonnelle. Il est important de souligner que le choc produit par la chose hétérogène (*fremdartig*) au Moi absolu n'est pas extérieur (*äußere*) à lui-même, indépendant de lui-même, puisque le Moi absolu signifie, ici comme d'ailleurs, le sens non-physique, non-naturaliste de la vie impersonnelle. Si l'objet en tant qu'objet existant en soi était extérieur au Moi absolu, ce dernier serait emprisonné dans son âme intérieur et perdrait le lien réel avec le monde extérieur.<sup>148</sup> Cela tomberait dans le piège solipsiste et contredirait notre expérience avec le monde. Nous insistons sur le fait que l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur au sens physique et spatial ne s'applique pas à déterminer le choc. Il est préférable d'évoquer le sentant et le senti plutôt que l'intérieur et l'extérieur, comme le rappelle Fichte :

le sentiment de force (*Kraftgefühl*) est le principe de toute vie; c'est le passage du mort au vivant.<sup>149</sup>

Le choc nous révèle non seulement que je sens la sensation, mais aussi que je me sens limité en sentant la sensation et la limitation elle-même nous est donnée précisément en Moi, qui n'est rien d'autre que le passage entre le sentant et le senti. Selon Fichte, dans ce passage, je me sens comme le sentiment de force, qui tend à surmonter le fini et au fond pour ainsi dire vise à l'infini :

145Nous discernons que Husserl a aussi mis l'accent sur le rôle de la « résistance » du monde réel qui impose à l'action de l'ego en tant que « je peux ». Edmund, HUSSERL, traduction française par Éliane ESCOUBAS, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures livre second: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, Presses universitaires de France, 1982, §16 Appendix et §60(a).

146Fichte, SW I, p.249; WL 1794, p.124.

147Fichte, SW I, p.256; WL 1794, p.130.

148Fichte, SW I, p.272; WL 1794, p.140.

149Fichte, SW I, p.296; WL 1794, p.156.

*En relation à un objet possible* la pure activité du Moi, se réfléchissant en elle-même, est un *effort* et même, d'après la preuve précédente, *un effort infini*. Dans son dépassement à l'infini cet effort infini est *la condition de possibilité de tout objet*: pas d'effort, pas d'objet.<sup>150</sup>

Écartant le malentendu potentiel par rapport à la notion de l'infini, nous pouvons montrer que, d'une part, l'effort du Moi absolu n'est infini que par son illimitation infinie de la limite qui lui impose comme le choc et d'autre part, l'illimitation n'est possible qu'à condition qu'il y ait le choc nous imposant par l'existence préalable des objets. De ce fait, loin de constater que le Moi fichtéen est absolu comme Dieu, « la finitude, comme le souligne Fichte, est déjà intérieure au concept même de l'effort. »<sup>151</sup> Pour mieux comprendre la détermination réciproque (*Wechselbestimmung*) de la limitation de choc et le franchissement d'effort, Fichte prétend les penser comme les directions (*Richtung*) différentes, à savoir la direction centripète qui pousse le Moi vers dehors et la direction centrifuge qui le repousse vers lui-même, en tant qu'ils sont orientations de la vie impersonnelle à partir du point (*Punkt*) transcendantal. Tout le parcours de la pensée présentée dans la Doctrine de la Science consiste à nous amener à ce point transcendantal qui est en fait le Moi absolu, qui n'est rien d'autre que le passage, le champ ouvert au mouvement de la conscience. Par ce point, nous entendons le centre qui peut s'orienter vers un autre point et construit une ligne de mouvement vers lui. Il importe de souligner que la direction centripète et la direction centrifuge s'impliquent l'une l'autre de telle sorte que chaque fois que j'entre en contact avec un objet (centrifuge), je suis empêché par lui et repoussé vers moi-même et par conséquent je me sens moi-même en même temps (centripète), même si tout se passe d'une manière inconsciente et non-thématisée. Rappelons ce sentiment de force qui caractérise les tendances jaillies du point transcendantal en tant que force ni subjective ni objective, mais plus précisément le point de contact, le passage entre eux. C'est cette force qui soutient l'unité des deux directions au sein du Moi absolu et qui en fait « le principe de la vie et de la conscience. »<sup>152</sup> L'auto-réflexivité en fin de compte n'est possible que par l'action réciproque originaire (*ürsprünglich Wechselwirkung*) du choc et de l'effort, de la limitation et du franchissement, par laquelle le Moi est mis en mouvement.

Dans ce qui précède, nous avons déjà expliqué que le Moi fichtéen indique l'auto-réflexivité, plus profonde que la faculté psychologique de l'être humain, la désignant en tant que champ de la vie impersonnelle. Nous ajoutons maintenant que la vie est l'auto-mouvement à travers son effort (*Streben*) et le choc. L'auto-mouvement correspond à la sortie de soi, (*ausgehen, hinausgehen*,

---

150Fichte, SW I, p.262; WL 1794, p.133.

151Fichte, SW I, p.270; WL 1794, p.139. Dans *WL 1798*, l'accent a été mis sur la finitude du Moi explicitement. « Je suis originellement limité, écrit Fichte, et, de la même façon, un divers de sentiments est en moi, je ne peux pas le changer, c'est la condition de tout mon être, je ne peux aller au-delà. C'est le point où je me trouve moi. » Zizek a insisté sur ce point aussi. Voir Slavoj ZIZEK, « Fichte's Laughter », Section 6 'The finite absolute', dans *Mythologie, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, pp.154-164.

152Fichte, SW I, p.274; WL 1794, p.141.

*herausgehen*) caractérisant le Moi fichtéen qui est à la fois limité et illimité (*unbegrenzt*) et même illimitable (*unbegrenzbar*), à la fois déterminé et indéterminé et même indéterminable. Dire que le Moi fichtéen au ce sens là est à la fois fini et infini n'est pas un constat contradictoire, mais une résolution de la liaison (*Vereinigungspunkt*) entre « l'être absolu, l'être pratique et l'être intellectuel du Moi. »<sup>153</sup> Lorsque je suis limité par l'objet et que la représentation m'apparaît, c'est l'objet qui me détermine en tant que je deviens la conscience théorique et intellectuelle et je me place dans l'ordre réel. Lorsque je m'étends en dépassant l'obstacle, c'est moi qui détermine l'objet en tant que je deviens la conscience pratique et je me range dans l'ordre idéal. L'enjeu est de saisir, à partir des descriptions du sentiment, de l'effort et du choc, l'unité du Moi qui ne se fonde que sur le pouvoir pratique du Moi. En d'autres termes, le Moi théorique n'est compréhensible que s'il y a apparition de l'objet fondée sur la détermination réciproque de l'effort et du choc.

S'il n'y a pas un pouvoir pratique dans le Moi, alors il n'est pas d'intelligence possible.<sup>154</sup>

Or, il s'agit d' « une idée du Moi »<sup>155</sup> pour rendre compte de la liaison entre « l'être absolu, l'être pratique et l'être intellectuel du Moi. » Elle n'est rien inchangée et substantialiste, mais plutôt le passage entre le réel et l'idéal ou bien entre le fini et l'infini *dans* le Moi qui est le pouvoir pratique en premier lieu.<sup>156</sup>

### 3. Les trois principes du Moi fichtéen

Dans ce qui suit, nous essaierons de montrer les trois principes fondamentaux de l'*Assise fondamentale de l'ensemble de la doctrine de la science* en 1794,<sup>157</sup> en nous basant sur les analyses précédentes afin de comprendre le Moi fichtéen par l'auto-réflexivité, non pas en tant que faculté psychologique, mais plutôt en tant que conscience effective se mouvant dans le champ de la vie impersonnelle. Nous nous demanderons pourquoi ces seuls trois principes suffisent-ils à expliquer le fondement de tout savoir? La démonstration des principes relève de l'unité de la doctrine de la science qui, comme dit Fichte, n'est pas « une réalité qui est », « mais qui doit être produite par nous sans pouvoir l'être. »<sup>158</sup> Ils ne sont pas produits, insistons-nous, par simple abstraction et induction de l'expérience, comme les principes employés par la connaissance empirique ont pour but de régler l'expérience à venir. Plus précisément, nous les produisons en vertu de la réflexion et du questionnement en retour en abstrayant toute l'expérience de son contenu empirique afin de préciser ce qui rend possible la représentation. Les trois principes prennent la forme de la logique formelle,

153Fichte, SW I, p.277; WL 1794, p.143.

154Fichte, SW I, p.277; WL 1794, p.144.

155Fichte, SW I, p.277; WL 1794, p.143.

156Franck FISCHBACH, « Théorique et pratique dans la première Doctrine de la Science de Fichte », dans *Fichte: Le moi et la liberté*, édité par Jean-Christophe GODDARD, Paris, Presses universitaires de France, 2000, pp.47-76.

157Alexis PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, p.132.

158Fichte, SW I, p.101; WL 1794, p.24.

mais ils ne sont pas purement les lois logiques puisqu'ils, en tant qu'unité, constituent un parcours de pensée « du faux au vrai. »<sup>159</sup> C'est-à-dire qu'ils se réfèrent au passage des positions partiales et injustes qui sont les deux premiers principes à la synthèse du troisième principe aboutissant à la vérité. Ils ne visent et ne peuvent obtenir aucune limitation a priori de l'expérience empirique. Au contraire, ils sont notre production conceptuelle qui ne cherche pas à « prouver » l'expérience qui nous est donnée, mais plutôt à dévoiler la systématité inhérente à l'expérience qui dépasse les positions partiales, à savoir l'idéalisme et le réalisme. Cette auto-compréhension de moi-même montre la condition de possibilité du « devoir » moral, le point de vue de ce qui doit être, intrinsèque au Moi absolu fondé non pas sur le savoir théorique mais sur le savoir pratique.<sup>160</sup>

### 3.1 Premier principe inconditionné absolument - « Je suis je »

Ce n'est pas le même comme « je suis » ou « il y a moi » parce que ce n'est pas une affirmation de l'existence d'un objet empirique. « On ne dit pas que A existe. La proposition: A est A n'a pas le même sens que la proposition: A est, ou il existe un A. »<sup>161</sup> Ce n'est pas non plus une tautologie qui n'implique rien d'autre que l'identité absolue du sujet logique du Je. A vrai dire, à chaque fois que j'énonce que je suis moi-même, le sujet énonçant et l'objet énoncé s'identifient absolument indépendant de tout contenu associé à moi. L'identification du moi ne provient pas de la substantialité persistante du moi, mais de l'auto-mouvement du moi par lequel le Je affirme lui-même comme le même moi à chaque moment de la prise de la conscience de soi. L'identité absolue du moi signifie précisément son auto-réflexivité. Le premier principe, écrit Fichte,

doit exprimer cet action-agie (*Thathandlung*) qui n'apparaît pas selon les déterminations empiriques de notre conscience et qui ne peut apparaître, mais qui plutôt est au fondement de toute conscience et seul la rend possible.<sup>162</sup>

Nous entendons le « se poser » (*sich setzen*) qu'emploie très fréquemment Fichte par l'auto-réflexivité qui n'est pas action entreprise par le sujet d'après son libre arbitre. A vrai dire, il n'y a personne qui lance cette auto-réflexivité qui est avant tout déjà intrinsèque à la pensée.

Ainsi la position du Moi pur lui-même est la pure activité de celui-ci. - Le Moi *se pose lui-même*, et il *est* en vertu de ce simple poser de soi par soi, et inversement: le Moi *est*, est il *pose* son être, en vertu de son pur être. Il est en même temps l'agissant (*Handelnde*) et le produit de l'agir (*Handlung*); il est l'action (*Thätige*) et l'effet de l'activité (*Thätigkeit*), l'action (*Handlung*) et le fait (*That*) sont une seule et même chose; et ainsi *Je suis* est une expression de l'action-agie (*Thathandlung*), mais le seul qui soit possible, comme le montrera la Doctrine

---

159Philonenko emploie cette formule pour opposer la démarche de Fichte dans l'*Assise fondamentale de l'ensemble de la doctrine de la science* à celle de *Critique de la raison pure* de Kant. Voir *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, p.132, et *L'œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1985, p.25.

160Fichte, SW I, pp.121-122; *WL 1794*, pp.37-38.

161Fichte, SW I, p.93; *WL 1794*, p.18.

162Fichte, SW I, p.91; *WL 1794*, p.17. Nous traduisons *Thathandlung* par « action-agie » comme ce que fait Thomas-Fogiel. Voir « Présentation » dans *Nouvelle Présentation de la doctrine de la science (1797/1798)*, p.37.



de la Science en totalité. <sup>163</sup>

L'auto-position du Moi entend dire exactement l'auto-réflexivité du Moi qui est capable de produire le moi-sujet et le moi-objet et s'identifie avec eux comme l'unité. Le premier principe signifie le se poser du Moi qui ne peut être prouvé ou démontré à partir d'autres principes ou d'autres objets quels qu'ils soient. Il ne faut pas l'entendre comme la conclusion à la suite d'une prémisse ontologique de telle sorte qu'il y aurait le Je et il s'ensuivrait que le Je serait égal à lui-même selon sa forme. Dans cette démonstration, qu'est-ce qui permet d'assurer qu'il y aurait le Je tout d'abord?

On ne peut rien penser sans penser également à son Moi, comme conscient de lui-même. <sup>164</sup>

L'énonciation du Je a déjà supposé l'identité parfaite du Moi qui s'affirme à chaque moment. Le premier principe n'est premier que parce qu'il ne dépend d'aucune thèse ontologique qui lui précède. C'est pour cela qu'il dénote « le Moi comme sujet absolu »<sup>165</sup> qui n'est pas le moi-sujet au sens étroit dans un jugement mais qui est au sens plus large ce qui englobe le moi-sujet et le moi-objet dans son unité. Il n'est pas le sujet absolu comme la substance solipsiste dans le monde. Il n'est absolu que dans la mesure où il est le fondement a priori de toute conscience empirique, l'action-agie (*Thathandlung*) de tout fait (*Thatsache*) de la conscience.

### 3.2 Du second principe conditionné dans son contenu – Non-Moi n'est pas Moi.

Outre que le principe de l'identité absolue, le seconde principe est le principe d'opposition, à savoir, le Non-Moi est exclu du Moi. C'est aussi vrai a priori selon sa forme formelle. Pourtant, il est fondé sur le premier principe parce que la mise en opposition des deux termes suppose la prise de conscience de son unité. Tout d'abord, je me pose moi-même et ensuite je m'oppose au non-moi et finalement, j'arriverai à la mise en opposition des deux termes grâce à leur mise en comparaison.

L'acte d'opposition (*Entgegensetzen*), écrit Fichte, n'est possible que sous la condition de l'unité de la conscience du posant (*setzenden*) et de l'op-positant (*entgegensetzenden*). Si la conscience de la première agir n'était pas liée avec la conscience de la seconde, cette seconde action ne serait pas un acte d'*opposition* (*Gegensetzen*), mais un acte de position pur et simple. Il n'est d'acte d'opposition que par un rapport à un acte de position. <sup>166</sup>

Le principe d'opposition est le seconde principe puisque l'opposition consiste en deux termes, l'un affirmatif et l'autre négatif, que soutient l'identité du Moi en les mettant en opposition. Cette opposition implique la différence qualitative entre moi et non-moi eu égard au contenu, telle que le moi dans son mouvement rencontre l'autrui qui n'est nullement lui-même, mais tout à fait

---

163Fichte, SW I, p.96; WL 1794, p.20. Nous modifions la traduction française de Philonenko parce que nous remarquons qu'il ajoute le terme sujet qui n'existe pas dans le texte allemand.

164Fichte, SW I, p.97; WL 1794, p.21.

165Fichte, SW I, p.97; WL 1794, p.21.

166Fichte, SW I, p.103; WL 1794, p.25.

étrange (*fremd*). Dans la rencontre se montre le Moi fichtéen comme le champ de la vie où je me trouve heurté au non-moi.

### 3.3 Du troisième principe conditionné dans sa forme – détermination réciproque du Moi et du Non-Moi.

On peut lire les deux premiers principes en se référant respectivement à l'idéalisme et au réalisme. Le premier principe de l'identité du Moi peut être pris par l'idéaliste comme affirmant l'existence non-différentielle du Moi en tant qu'idée qui rend compte de tout être. Le second principe de différence peut être pris par le réaliste comme découpant l'existence du Non-Moi du Moi en tant que chose-en-soi. En fin de compte, aucun des deux ne peuvent expliquer la simultanéité de l'identité et de la différence du Moi. Donc, force est de dépasser ces deux positions inconséquentes et d'aboutir à leur synthèse. Le troisième principe nous révèle la mise en ensemble de l'identité absolue et de son clivage, laquelle est impensable. Le principe constate que « j'oppose dans le Moi un Non-Moi divisible au Moi divisible. »<sup>167</sup> C'est impensable puisque si le Moi est absolument identique et indépendant, soit l'opposition du Non-Moi au Moi devrait supprimer l'identité du Moi et par conséquent le moi s'annulerait, soit le moi se poserait lui-même pour que le non-moi s'y oppose, et enfin le moi subsisterait et le non-moi ne serait pas posé.<sup>168</sup> Donc, il faut bien comprendre les deux principes de telle sorte qu'au lieu de se supprimer l'un l'autre, ils « se limitent réciproquement » en vue de décrire soigneusement l'auto-mouvement du Moi.<sup>169</sup> « Limiter quelque chose signifie, poursuit Fichte, en supprimer la réalité par négation non pas en totalité mais en partie. »<sup>170</sup> Selon lui, la relation entre Moi et Non-Moi doit être comprise comme « limitation réciproque » de l'un par l'autre, de sorte que le Moi est limité par le Non-Moi et est repoussée à lui-même rendant possible la prise de conscience de sa rencontre avec le Non-Moi. De cette manière, le Moi n'est pas totalement supprimé mais justement restreint pour que le Non-Moi puisse être donné au Moi et le Moi puisse maintenir en même temps son unité parfaite. Bref, comme écrit Fichte, « j'oppose dans le Moi un Non-Moi divisible au Moi. » Par « divisible » nous entendons être limité, restreint en partie au sein de la rencontre avec autrui plutôt qu'être supprimé tout entier par celui-ci.

Ces trois principes constituent la systématité de la Doctrine de la Science puisqu'ils tentent de saisir le Moi « à la fois subjectivement et objectivement »<sup>171</sup> à travers l'identité, la différence interne et l'unité des deux. Les trois principes sont une formulation analytique du Moi absolu qui est impensable comme tel puisque la vie impersonnelle est indéterminable à travers la détermination

167Fichte, SW I, p.110; WL 1794, p.30.

168Fichte, SW I, p.106; WL 1794, p.26.

169Fichte, SW I, p.108; WL 1794, p.29

170Fichte, SW I, p.108; WL 1794, p.29.

171Fichte, SW IV, p.41; L'éthique, p.45.

personnelle. Comme dit Fichte,

originellement, en effet, je ne suis ni réfléchissant ni réfléchi et aucun des deux termes n'est déterminé par l'autre, mais je suis *l'un et l'autre dans leur réunion* (Vereinigung); réunion qu'assurément je ne puis penser puisque précisément, dans la pensée, je sépare le réfléchi du réfléchissant.<sup>172</sup>

Car, il est le fond en deçà de sa scission et la soutient. Le Moi absolu ne tombe dans aucun côté du sujet ou de l'objet et donc précisément l'auto-activité caractérise le « se poser absolument ». Par le se poser sans sujet s'ouvre le champ du mouvement de la vie où le moi-sujet ne cesse de se heurter au Non-Moi (moi-objet) et de revenir à lui-même en rencontrant l'obstacle du Non-Moi. C'est précisément cela qui sous tend l'aperception transcendantale dans l'entreprise kantienne et reste non-thématisée chez lui. Rappelons à ce que résume Fichte la thèse perspicace de Kant.

Quelle est la condition de l'unité originaire de l'aperception? Selon paragraphe 16, cette condition est la suivante: 'toutes mes représentations doivent être accompagnées du *Je* pense (p.132, ligne 14, le mot '*Je*' est imprimé en italique et c'est significatif); Je suis le pensant dans cette pensée.<sup>173</sup>

Pour Fichte, Kant a déjà prévu mais n'a pas élaboré le fondement du système en tant que Moi pur, à partir duquel nous pouvons garder l'héritage du système kantien contre le réalisme et le dogmatisme. Selon notre analyse ci-dessus, nous estimons que Heidegger est en bon droit de rapprocher le Dasein du Moi fichtéen en tant que la vie pré-réflexive et pré-linguistique, et Maldiney de soutenir à juste titre :

L'ancêtre immémorial du moi fichtéen est le fond moïque inconscient. (...) En opposition aux données 'autoptiques' de la conscience, il est le moi 'cryptique'.<sup>174</sup>

---

172Fichte, SW I, p.489; *Seconde introduction*, pp.147-148. Nous remarquons que Philonenko dans sa traduction française a ajouté le terme « sujet » que ne trouvons pas nous dans le texte allemand. Voir « Seconde Introduction à la doctrine de la science », dans *Œuvres choisies de philosophie première*, p.291.

173Fichte, SW I, p.475; *Seconde introduction*, p.138.

174Henri, MALDINEY, « Pulsions et présence » (1976), dans *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Édition Jérôme Maillon, 2007(1991), p.114.

## Chapitre 3

### Comment puis-je me savoir moi-même?

Comment puis-je me savoir moi-même? Comment peux-je accéder au Moi fichtéen en tant que champ de la vie impersonnelle? La question provient d'un paradoxe du savoir de soi. Selon Fichte, d'une part, le Moi fichtéen se définit par l'auto-réflexivité. C'est-à-dire que je suis plus profond que le moi en tant que sujet qui est parfaitement identique dans toutes ses actions, toutes ses énonciations et toutes ses pensées, et que le moi en tant qu'objet qui est énoncé ou bien apporté à un autre état. L'unification (*Vereinigung*) du moi-sujet et du moi-objet est impensable à travers la détermination jugementale qui nécessite la scission du Moi en deux, le sujet et son prédicat.<sup>175</sup>

D'autre part, *la Doctrine de la Science* prétend décrire le Moi et rendre évidente l'intuition intellectuelle, que récusait Kant, nous permettant de voir l'auto-activité (*Selbsttätigkeit*) et l'auto-détermination (*Selbstbestimmung*) du Moi. L'enjeu est donc de comprendre l'accès au Moi fichtéen et d'éclaircir le paradoxe.

Dans ce qui suit, nous tracerons tout d'abord ce problème chez Kant et Sartre qui furent parmi d'autres phénoménologues les premiers à noter l'impossibilité d'intuitionner la spontanéité du Moi. Par ce détour, nous espérons éclaircir la thèse fichtéenne selon laquelle l'intuition intellectuelle ne peut être mise en lumière qu'à travers la compréhension singulière de l'imagination productrice de Fichte.

#### 1. Le moi est inconcevable chez Kant.

Le paradoxe du savoir de soi se présenta chez Kant lorsqu'il rencontra quelques difficultés à expliquer l'aperception transcendantale au risque d'écartier l'intuition intellectuelle. Il est aisé de remarquer que Kant s'efforça à penser le moyen d'accès au « je pense » qu'il entendit comme l'« aperception pure » dans §16 de *Critique de la raison pure*. Cette célèbre section fut notée par Fichte dans *Seconde introduction à la doctrine de la science* en 1797 et beaucoup plus tard par Sartre dans « la transcendance de l'égo » en 1936. Donc, elle mérite d'être citée et élaborée en sa longueur.

Le: *je pense*, écrit Kant, doit nécessairement *pouvoir* accompagner toutes mes représentations; car, si tel n'était pas le cas, quelque chose serait représenté en moi qui ne pourrait aucunement être pensé – ce qui équivaut à dire que la représentation ou bien serait impossible, ou bien ne serait du moins rien pour moi.<sup>176</sup>

Ce qui est en question ici est de comprendre la signification du « je pense » qui en tant que

---

<sup>175</sup>Fichte, S. W. I, p.489; *Seconde introduction*, traduction française par Isabelle THOMAS-FOGIEL, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science (1797-1798)*, Paris, Vrin, 1999, p.291.

<sup>176</sup>Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, traduction française par Alain RENAUT, Paris, GF-Flammarion, 2006(1997), B131/132, p.198.

« pouvoir » rend possible l'unification de toute représentation sensible, c'est-à-dire, une série de représentations pour moi. Pour Kant, chaque représentation vient de ce qui nous affecte à travers la sensibilité, autrement dit, la représentation étant purement sensible. Toutefois, le « je pense » ne fait pas partie de la représentation sensible et il est pour ainsi dire inobservable et introuvable dans l'expérience sensible. Il est plutôt le « pouvoir » ou bien l'« acte de la spontanéité » (*Actus der Spontaneität*)<sup>177</sup> qui garantit l'« identité du sujet. »<sup>178</sup> Il est la condition de possibilité de la représentation. L'essentiel est de souligner que ce pouvoir du « je pense » ne se trouve pas parmi des représentations sensibles et que je leur ajoute l'unité qui n'est pas sensible pour que je puisse être conscient des représentations sensibles dans son unité. Kant montra cette unité synthétique par un exemple de la pensée du rouge. Je peux imaginer une chaise rouge après avoir perçu une table rouge et une chaise noire. C'est-à-dire que je peux abstraire la représentation (rouge) que j'ai perçue auparavant et la relier maintenant à d'autres représentations (chaise) formant une unité synthétique des représentations perçues et imaginées. Cela atteste que l'unité synthétique des représentations ne résulte que du pouvoir synthétique du « je pense » qui appartient à l'entendement au lieu de la sensibilité, et qui est spontané plutôt que passif. De cette manière, le « je pense » ne signifie pas la prise de conscience particulière et empirique de l'unité parmi d'autres prises de conscience. C'est un principe de liaison sans lequel l'unité synthétique des représentations deviendrait impossible. En effet, certaines représentations peuvent être hallucinatoires psychologiquement et subjectivement, mais l'écoulement des représentations en unité est valide objectivement. Il s'avère que le « je pense » n'est pas simplement l'action individuelle et a posteriori au même niveau de l'expérience possible, mais qu'il *est* a priori en tant que condition nécessaire et universelle de l'expérience possible. Du point de vue de Kant, tout l'enjeu réside dans le fait que l'intuition qui est essentiellement sensible ne puisse saisir la spontanéité du « je pense. » La question donc s'impose, comment est-il possible de le saisir?

Kant insista profondément sur l'impasse de l'intuition sensible accédant à la conscience de soi que revendiquera Fichte plus tard. Pour Kant, la représentation de soi-même est introuvable dans le champ phénoménal mais elle *est* simplement de sorte que, comme le précise-t-il dans §25, « j'ai seulement conscience *du fait que* je suis. »<sup>179</sup> Nous voulons souligner ce qui caractérise la conscience de soi au sens kantien. Premièrement, cela ne signifie pas, comme l'indique Renaut, que Kant veuille déduire l'existence de soi du « je pense »<sup>180</sup>, mais plutôt que je pense parce que je suis. Selon Kant la représentation du « je » est « un *penser* (Denken), et non pas un *intuitionner*

---

177KANT, *Critique de la raison pure*, B132

178Ibid., B133

179Ibid., B157, §25

180Ibid., Note de Renaut, N.81, p.705.

(Anschauung). »<sup>181</sup> Une intuition doit être pensée en se soumettant au concept d'un objet. Le Je est un concept tout particulier qui garantit l'unité ultime du divers et qui, par opposition au divers assujettis aux catégories, n'appartient à aucune catégorie de l'entendement. Donc, le je ne se donne pas en tant qu'objet de connaissance (*Erkenntniß*), mais en tant que condition de possibilité de l'opération simultanée de la sensibilité et de l'entendement. On pourrait dire que je ne peux penser des objets qu'étant donné qu'ils sont donnés en tant qu'unité synthétique dans l'intuition, et au fond, je ne peux les penser que lorsque je pense à moi-même en tant qu'unité même, c'est-à-dire, lorsque je suis un être pensant toujours unifié.<sup>182</sup> Deuxièmement, la conscience de soi est par conséquent nullement connaissance de soi, ou bien inconnaissable du point de vue de la raison théorique.

Ma propre existence, poursuit Kant, n'est certes pas une simple apparition phénoménale (*Erscheinung*), mais la détermination de mon existence ne peut s'accomplir que suivant la forme de sens interne, d'après la façon particulière dont le divers que je lie est donné dans l'intuition interne; et je n'ai donc, de ce fait, nulle connaissance de moi tel que je suis, mais seulement tel que je m'apparais (*erscheinen*) à moi-même. La conscience de soi-même n'est donc pas encore, tant s'en faut, une connaissance de soi...<sup>183</sup>

Pour Kant, je ne peux me connaître moi-même au sens strict. C'est-à-dire que je ne peux avoir connaissance de moi-même, comme celle d'un objet par exemple un triangle, parce que je ne peux rendre intuitionnable le je qui m'apparaît comme le triangle. La différence principale est que je suis à la fois le sujet pensant et l'objet pensé et donc le je me donne plus que son apparition dans l'intuition. Kant nous dit que « je suis *de surcroît* donné à moi-même dans l'intuition. »<sup>184</sup> C'est-à-dire que le je ne peut être entièrement saisi par l'entendement parce que le je lui est constitutif. C'est précisément sous la forme temporelle que je me saisis et je m'affecte en tant que moi-même. Mais, « nous ne pouvons nous représenter le temps... autrement que par l'image d'une ligne que nous traçons... »<sup>185</sup> Nous ne pouvons représenter le temps qu'à travers la représentation externe à lui, de même que je ne peux me saisir moi-même qu'à travers la représentation que j'ai de moi-même en tant qu'objet. On pourrait dire que je peux connaître la représentation de moi-même, mais je ne peux jamais connaître la relation à moi-même qui rend possible cette représentation.

La question qui nous importe d'être clarifiée est de savoir comment nous pouvons nous savoir nous-mêmes? La réponse devrait renvoyer à « une théorie de l'homme » qui explique le

181Ibid., B157. Traduction modifiée selon Eric WEIL, « Penser et connaître, la foi et la chose-en-soi », dans *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1990 (1963), p.41.

182Voir aussi KANT, *Critique de la raison pure*, A346 « A travers ce Je, cet Il ou ce Ça (la chose) qui pense, rien de plus ne se trouve alors représenté qu'un sujet transcendantal des pensées=X, lequel n'est connu que par les pensées, qui sont ses prédicats, et dont, pris abstraction faite de celles-ci, nous ne pouvons jamais avoir le moindre concept... » et B422 « Mais cette unité n'est que l'unité dans la *pensée*, par laquelle seule aucun objet n'est donné et à laquelle, par conséquent, la catégorie de substance, dans la mesure où elle présuppose toujours qu'une intuition soit donnée, ne peut s'appliquer: en ce sens, à travers une telle unité ce sujet ne peut pas du tout être connu. »

183Ibid., B157.

184Ibid., B155. « ich mir noch *über das* in der Anschauung gegeben bin » Je souligne.

185Ibid., B156. Kant appela « le sens interne » ou « les rapports temporels » par « la condition limitative » (*einschränkend Bedingung*) de la spontanéité du je. Voir aussi B159.

savoir de l'homme ou du sujet. Cependant, comme Weil l'a fortement souligné, « Kant ne fait pas de ce fondement de sa pensée le sujet de sa réflexion, il ne le thématise pas. »<sup>186</sup> En effet, Kant mit l'accent sur le caractère déterminable du « je » au lieu du caractère déterminé de celui-ci.

Le: je pense exprime l'acte (*Aktus*) consistant à déterminer mon existence. (...) En fait, je me représente seulement la spontanéité de ma pensée, c'est-à-dire de l'acte consistant à déterminer, et mon existence reste toujours déterminable de manière simplement sensible, c'est-à-dire comme l'existence d'un phénomène. Toutefois, cette spontanéité fait que je m'appelle *intelligence*.<sup>187</sup>

Il ne nous semble pas du tout inadmissible de donner une élaboration existentielle à cet énoncé de Kant à propos du savoir de soi-même. Le je signifie l'acte de se déterminer soi-même comme celui-ci ou celui-là, lui-même en tant que pouvoir synthétique qui sous-tend le divers du donné, mais qui n'y réside pas. Donc, le je peut être déterminé par lui-même mais il n'est que le déterminable, en d'autres termes, l'inconcevable du point de vue de la connaissance, l'introuvable dans l'intuition sensible, pour reprendre le terme traditionnel, l'intelligible. Le fait du « je suis » m'est donné mais la manière (*Akt*) d'auto-détermination est insaisissable, sinon le je serait réifié comme un objet déterminé et son caractère indéterminé et déterminable serait perdu.

Kant soutient l'impossibilité de saisir la spontanéité du Je par l'intuition et donc renonce à l'intuition intellectuelle. Celle-ci, quant à Kant, est considérée comme l'« intuition originnaire (*originarius*) »<sup>188</sup> qui nous donne l'existence de l'objet directement sans que l'objet nous affecte par la sensibilité. Lorsque nous pensons à nous-mêmes (je), il faut que nous soyons affectés par nous-mêmes à travers la sensibilité, à savoir sous la forme temporelle, de telle sorte que nous prenions conscience du divers donné en rapport à nous en tant qu'unité des représentations centrée sur le je identique. Weil affirme à juste titre que « je ne puis concevoir comment je suis sans me rapporter ... à autre chose »<sup>189</sup> puisque précisément je ne peux m'arracher de la sensibilité en prenant conscience de moi-même. Pour Kant, l'intuition intellectuelle est inacceptable du fait qu'elle s'arrache de la sensibilité et ainsi dépasse la finitude de l'être humain en tant qu'être phénoménal. Mais il nous semble que plusieurs questions restent irrésolues concernant le savoir du je qui aboutissent finalement à remettre en question l'unité du système kantien. Le caractère nouménal de l'être humain que fit valoir Kant dans la *Critique de la raison pratique* est-il concevable? Par quelle moyen pouvons-nous saisir loi morale qui reste essentiellement supra-sensible et indépendante de tout penchant sensible?<sup>190</sup> Comment est-il possible de comprendre l'idée esthétique et le génie qui

---

186Weil, *Problèmes kantien*s, p.33.

187Kant, *Critique de la raison pure*, B157.

188Ibid., B72

189Weil, *Problèmes kantien*s, p.39.

190Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, traduction française par Luc FERRY et Heinz WISMANN, Paris, Gallimard, 1985, p.70; AK. V., p.44.

rend compte la création esthétique dans la *Critique de la faculté de juger*?<sup>191</sup> Finalement, comment pouvons-nous saisir les deux points de vue en unité, l'un théorique ouvrant le monde sensible et l'autre pratique ouvrant le monde intelligible? En d'autres termes, le problème de la transition s'imposerait si nous tenons à l'unité du je et du monde qui soit à la fois phénoménal et nouménal.

## 2 L'impossibilité d'intuitionner la spontanéité de l'égo chez Sartre.

Chez Sartre, il n'y a plus séparation entre phénomène et noumène et à première vue, il en résulte qu'il n'y a pas de difficulté à saisir l'égo. Nous allons montrer que ce n'est pas le cas. La difficulté de mettre à nu l'égo réside dans sa nature elle-même, qui est « fuyant. » selon Sartre.<sup>192</sup> Il est fuyant parce que si nous prenons conscience de l'égo comme un objet devant nous, il n'est pas tel qu'il est. Pour éclaircir cette thèse fondamentale de Sartre, il n'est pas inutile de la comparer avec le « je pense » en tant qu'aperception transcendantale chez Kant. Pour Sartre, le « je pense » de Kant est formel puisqu'il est la condition de possibilité de toute expérience en tant qu'unité centrée sur le je. Au contraire, Sartre s'appuie sur le cogito de Descartes et de Husserl qui est un concept descriptif, et donc un « fait. »<sup>193</sup> Prenons un exemple qu'employa Sartre.

Je ne me dis pas 'Peut-être que j'ai un Ego', comme je peux me dire: 'Peut-être que je hais Pierre'.<sup>194</sup>

C'est simplement parce que je ne doute pas de l'unification de mon ego dans la vie non-pathologique et même si je suis sûr que j'ai un moi identique synthétisant toute expérience en tant qu'unité, mon expérience toute entière resterait pareille. Par contre, si je doute de ma haine envers Pierre, soit je me suis trompé, soit il est vraiment odieux, mon expérience changerait d'après mon doute. Je suis moi-même encore mais je ne serais pas dans le même état, par exemple si j'ai la haine envers ma famille et mon pays. C'est-à-dire que l'égo entendu comme le je transcendantal de Kant qui ne change jamais ne suffit pas à rendre compte de l'expérience vécue de l'égo en tant que fait.

Cependant soutenir que l'égo est un fait n'implique pas qu'il soit une hypothèse qui peut être annulée. En aucun cas. Cela signifie plutôt que l'égo n'est pas un objet isolé de l'expérience vécue dont il fait l'épreuve, mais qu'il « est donné comme produisant ses états »<sup>195</sup> et plus précisément qu'il se trouve présent dans ses états mais irréductible à eux.

Pour Sartre, apparemment l'égo n'est pas indépendant de ses états psychologiques. Il n'est donc pas a priori purifié de ses manifestations, c'est-à-dire qu'il s'entrelace nécessairement avec ses états a posteriori. Mais, nous irions trop loin si nous pensions que Sartre ait tout à fait dépassé l'idée

---

191Xavier TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, pp.32-33.

192Jean-Paul SARTRE, « La transcendance de l'égo » (1936-1937), dans *La transcendance de l'égo et autres textes phénoménologiques*, édité par Vincent de COOREBYTER, Paris, Vrin, 2003, p.122(70).

193Ibid., p.99(26).

194Ibid., p.106(59).

195Ibid., p.106(60).



véritable de Kant en s'appuyant sur Descartes et Husserl. Il est vrai que, selon Sartre, l'ego n'est pas un pôle statique et inchangé qui synthétise toute expérience possible, comme si la dernière se fondait sur le premier de sorte que l'objet se tiendrait opposé au sujet et s'enracinerait dans le sujet, comme si l'expérience a posteriori en tant qu'expérience irréfléchie se fondait sur l'expérience réfléchie. La thèse singulière de Sartre se distingue de celle de Kant en ce sens que les états se rapportent à l'ego en recréant ce dernier à chaque fois. Autrement dit, le rapport entre l'ego et ses états n'est pas objectif et, comme dit Sartre par opposition à toute tendance métaphysique, n'est pas « positionnelle. » Sartre réitéra maintes fois que l'ego ne pose (*setzen*) pas ce dont il prend conscience comme son objet. Mais, à vrai dire, l'ego s'investit dans ses états et l'expérience réfléchie, et se mêle à l'expérience irréfléchie. Même si je réfléchis sur moi-même, le moi irréfléchi dans ma saisie réflexive n'est pas un objet statique et inchangé. Il est plutôt le moi irréfléchi qui pénètre ses états psychologiques variés et en même temps les transcende. Il se maintient sous-jacent dans l'expérience réflexive. Il est l'identité du moi qui ne peut jamais être dispersé par ses différents états. C'est-à-dire qu'il n'est ni inventé ni capturé par le moi réflexif. En ce sens, le je transcendantal de Kant et l'expérience a posteriori ne font qu'un, c'est-à-dire, l'ego habitant dans ses états.

Il ne servirait à rien, écrit Sartre, d'objecter que la réflexion pose la conscience réfléchie et par là son intériorité. Le cas est spécial: réflexion et réfléchi ne font qu'un, comme l'a fort bien montré Husserl, et l'intériorité de l'une se fonde avec celle de l'autre. Mais poser devant soi l'intériorité c'est forcément l'alourdir en objet. <sup>196</sup>

Ce qui nous pousse encore à penser les analyses de Sartre, c'est le rapport producteur entre l'ego et ses états que la réflexion a déjà supposé. Qu'est-ce que ce rapport producteur?

L'Ego est créateur de ses états et soutient ses qualités dans l'existence par une sorte de spontanéité conservatrice. <sup>197</sup>

L'ego se renouvelle à chaque fois en créant ses états et en maintenant son identité. L'ego se manifeste dans ses états, mais ne leur est pas égal. Il les dépasse et pour ainsi dire il les fuit.

De sorte que, ajoute Sartre, l'Ego est toujours dépassé par ce qu'il produit, bien que, d'un autre point de vue, il *soit* ce qu'il produit. <sup>198</sup>

Donc, nous observons que Sartre insiste sur la spontanéité de l'ego qui se conserve lui-même en se renouvelant. La notion de la spontanéité n'est pas très éloignée de celle de l'acte (*Aktus*) du je transcendantal en tant que pouvoir synthétique. Si nous nous interrogeons sur cette spontanéité de l'ego, nous tomberions sur la même difficulté à saisir la nature du je ; comme dit Sartre « le lien de l'Ego à ses états reste donc une spontanéité *inintelligible*. »<sup>199</sup> La raison principale relève de

---

196Jean-Paul SARTRE, « La transcendance de l'ego », p.120(66).

197Ibid., p.117(61).

198Ibid., p.118(63).

199Ibid., p.118(63). Nous soulignons.

l'impossibilité de la saisir au moyen de l'intuition.

Nous n'avons jamais d'intuition directe de la spontanéité d'une conscience instantanée comme produite par l'Ego. Cela serait impossible.<sup>200</sup>

Nous ne pouvons intuitionner le lien entre l'égo créateur et ses états parce que lorsque j'essaie de le saisir, j'en suis déjà sorti en projetant un autre de ses états. L'égo créateur est ce qui me permet de me rapporter à un autre moi et donc irréductible à un certain état ou certaine relation. Il n'est pas une relation déterminée, mais la relation même, qui s'anéantit pour faire surgir une relation nouvelle. Comment comprendre cette relation au sens de son activité de se rapporter à ce qui n'est pas lui-même? Il n'est pas incohérent de remarquer que Sartre creusa la même problématique que Fichte, à savoir de saisir l'unité de l'expérience réfléchissante et de l'expérience irréfléchie.

3. L'intuition intellectuelle de ce que je fais est le fondement du système kantien.

Pour résoudre cette question, il faudrait éclaircir tout d'abord l'intuition intellectuelle au sens fichtéen que ne conçut pas Kant et ensuite l'imagination productrice qui nous permet de pénétrer au fondement de la pensée fichtéenne. Par la suite, nous montrerons dans quelle mesure l'intuition intellectuelle en fonction majeure chez Fichte peut mieux expliquer le savoir de soi qui déconcerte Kant. Il importe de noter que Fichte en commentant le §16 de la *Critique de la raison pure* de Kant nous révèle l'origine du Moi fichtéen provenant de la spontanéité du je transcendantal.

« Ici, commente Fichte, la nature de la pure conscience de soi est clairement décrite. Elle est identique en toute conscience: elle ne peut être déterminée par une quelconque contingence; dans la conscience de soi, le Moi n'est déterminé que par lui-même et est absolument déterminé. »<sup>201</sup>

Le Moi fichtéen dénote la spontanéité qui n'est aucunement déterminée par d'autres choses. C'est aussi le sens de l'autonomie ou l'indépendance (*Selbständigkeit*) du Moi sur laquelle revient régulièrement Fichte. Cela ne signifie aucunement que le Moi est indépendant de toute autre chose comme un « solipsisme ontologique » comme le croit Victor Cousin.<sup>202</sup> En réalité, Fichte insiste sur la simultanéité de la conscience de soi et celle de l'objet. L'autonomie du Moi relève de son auto-activité pure, en d'autres termes, son poser soi-même qui est en deçà du sujet et de l'objet. Le terme tout à fait central de Fichte, poser, n'est pas à entendre comme j'énonce un jugement, je fabrique une chose, je forge un concept, etc, sinon nous tomberions dans le subjectivisme et baptiserions le Moi fichtéen de la « subjectivité absolue » au sens plus subjectiviste que le je transcendantale de Kant.<sup>203</sup> Mais, bien au contraire, le poser du Moi doit être entendu comme l'activité pure de se

---

200Ibid., p.127(78).

201Fichte, S.W. I, p.476; Seconde introduction, p.138.

202Cité par Alexis PHILONENKO, « De l'imagination créatrice chez Fichte », dans *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1997, p.319.

203Le terme de Victor COUSIN, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, 4ème édition, Paris, Éditions Didier, 1861, citée par Alexis PHILONENKO, *L'œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, p.12.

rapporter à soi et à autrui. C'est précisément cette activité pure de se rapporter qui rend possible l'auto-réflexivité du Moi faisant que je « prends » conscience de moi-même et de l'autre sans les poser de manière objective. La « prise » de conscience de ce que je fais inconsciemment est ce qui caractérise l'action-agie (*Tathandlung*).

Je ne puis me trouver, écrit Fichte, comme agissant (*handelnd*) sans trouver un objet sur lequel j'agis dans une intuition sensible, qui elle-même est conçue; je ne le puis non plus sans ébaucher (*entwerfen*) une image (*Bild*) de ce que je veux produire, image elle-même conçue. Comment saurais-je donc ce que je veux produire et comment pourrais-je le savoir si je ne m'apercevais pas immédiatement comme un agir (*Handeln*) dans l'ébauche que je fais du concept de fin? Ce n'est que cet état en sa totalité, dans la réunion de la diversité donnée, qui accomplit la conscience.<sup>204</sup>

Fichte précise que je prends conscience non seulement de ce qui est en face de moi, mais aussi de ce que je fait en même temps, à savoir la conscience de soi. Donc, à l'instar de Sartre, la conscience de soi au sens fichtéen n'est pas une conscience positionnelle, comme si le Je ultime et transcendant à toute expérience consciente se posait lui-même en se réfléchissant et posait le Non-Moi. La conscience de soi n'est pas séparable de la conscience de l'objet et pour ainsi dire est la conscience immédiate de son agir. Même dans la conscience de l'objet de désir, je prends conscience non seulement de l'image de ce que je veux accomplir, mais aussi de l'image elle-même où je me présente en tant qu'acteur qui entraîne certaine conséquence à venir. De cette manière, je me conçois comme un agir pur qui n'est pas le Je qui forge un objet et lui-même. C'est précisément là l'intuition intellectuelle qui est toujours à l'œuvre en tant qu' « intuition d'une pure activité (*Thätigkeit*), qui n'est rien de stable (*stehende*) mais est bien plutôt un processus (*fortgehende*), qui n'est pas être mais vie. »<sup>205</sup> Le Moi fichtéen n'est pas l'objet qui se tient debout face au sujet qui le contemple ni non plus le sujet qui réfléchit sur lui-même et produit toute chose autre que lui-même. Bien au contraire, il est le *mouvement* même vers soi-même et vers le Non-Moi.<sup>206</sup> La remarque de Philonenko est très instructive.

Puisque ce retour en soi-même est essentiel au Moi, il constitue un *mouvement* lors duquel il se saisit comme soi-même – les hégéliens nommeraient cela le moment de la pure négativité – dans lequel et à travers lequel il se forme en tant que même, alors le Moi ne peut pas être considéré comme un concept.<sup>207</sup>

---

204Fichte, S.W. I, p.464; Seconde introduction, p.129.

205Fichte, S.W. I, p.465; Seconde introduction, p.130.

206Fichte, S.W. I, pp.279, 287; WL 1794, pp.145, 150.

207Philonenko, « L'intuition intellectuelle chez Fichte », traduction française par Jean-Michel LESPADE, dans *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, pp.193-214, en particulier p.198. On peut trouver presque le sens fichtéen chez Dieter HENRICH lorsqu'il parle de la subjectivité en générale que « j'emploierai l'expression 'subjectivité' dans un troisième sens qui présuppose et comprend cependant le premier: ce qui est le propre du sujet comme tel (donc sa subjectivité selon la première définition) donne origine à des *processus*. On peut dire qu'il s'agit exclusivement de processus dans lesquels le sujet se déploie pour assumer une forme élargie et à partir desquels il prend dorénavant conscience de lui-même. Le plus fondamental de ces processus est l'extension du savoir de soi-même au cours de notre propre vie. » *Pensée et être-soi: leçons sur la subjectivité*, traduction française par Martina ROESNER, Paris, Vrin, 2008, p.17.

Le mouvement du Moi est l'auto-réflexivité du Moi grâce à laquelle je peux me tourner vers moi-même et prendre conscience de moi-même. Ce mouvement est la pure activité (*Tätigkeit*) qui n'est pas encore personnelle. Nous insistons sur le fait qu'il faut entendre l'acte de se poser (*sich setzen*) comme l'acte impersonnel plutôt que l'acte conscient et même volontaire et donc comme l'acte non-subjectif et non-positionnel. Dès lors, nous pouvons dire que grâce à l'intuition intellectuelle, la vie se voit elle-même et s'interroge sur elle-même sans s'écarter d'elle-même.<sup>208</sup> L'action-agie (*Thathandlung*) signifie précisément le fait que le Moi ne puisse se trouver agissant en fait (*Tat*) qu'en agissant (*handeln*).

A partir de la simultanéité de la conscience de soi et de celle de l'objet, Fichte nous fait penser à la raison de Kant renonçant à l'intuition intellectuelle. Pour Fichte, l'intuition intellectuelle n'est pas du tout séparée de l'intuition sensible et donc n'est nullement l'intuition originaire (*originarius*) au sens kantien. Toutefois, nous pouvons dire qu'elle est originaire au sens fichtéen du sens de la vie impersonnelle en deçà de toute division du sujet et de l'objet et donc sert de fondement au je transcendantal de Kant. Dans ce contexte, il suffit de souligner un concis paragraphe signalant le moi fichtéen en tant qu'unité du sujet et de l'objet.

*Je me détermine: quel est ce moi déterminant? Sans aucun doute, le moi unique, né de l'union du réfléchissant et du réfléchi et qui, dans le même acte indivisé et sous le même aspect, est aussi le moi déterminé.*<sup>209</sup>

C'est-à-dire que le Moi fichtéen ne réside pas dans l'un des côtés du sujet ou de l'objet, mais le mouvement sous-jacent des deux et leur union non-substantielle. Pour Fichte, même si le je transcendantal ne peut être l'objet de la connaissance, nous pouvons le savoir à travers l'intuition intellectuelle que trouve Kant impossible. Fichte soutient la thèse selon laquelle le système kantien conduit à une impasse ne pouvant « démontrer » (*erweisen*) les catégories, le temps et l'espace en tant que conditions de la conscience de soi.<sup>210</sup> La conscience de soi resterait inexplicable. Cela aboutit à l'effondrement total du système kantien qui ne peut tenir en tant qu'idéalisme transcendantal à cause de son impuissance à démontrer la condition a priori de toute expérience possible. Or, la Doctrine de la science pourra fonder le système kantien en le reconstruisant radicalement à partir de l'auto-position (*sich setzen*) ou l'auto-détermination (*sich bestimmen*) du Moi.

Affirmer que l'intuition intellectuelle est essentielle au Moi fichtéen ne signifie nullement qu'il dépasse la limite de la raison conçue par Kant, et retombe dans l'embuscade de la

---

208L'idée de l'interrogation philosophique de Merleau-Ponty constate que la foi perceptive s'interroge sur elle-même tout comme la vie s'interroge sur elle-même d'une manière non-objective. « La philosophie, dit-il, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même. On peut dire d'elle, comme de toute foi, qu'elle est foi parce qu'elle est possibilité de doute, et cet infatigable parcours des choses, qui est *notre vie*, est aussi une interrogation continuée. » Nous soulignons. Maurice, MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p.137.

209Fichte, S. W. IV, p.137; L'éthique, p.131.

210Fichte, S.W. I, p.478; Seconde introduction, p.139.

métaphysique pré-criticiste. Nous insistons sur le fait que Fichte ne cherche pas à rendre le Moi omnipotent et surplombant auquel toute expérience devrait se soumettre. Bien au contraire, la Doctrine de la Science en tant qu'idéalisme transcendantal montre que l'expérience doit être *déduite* du Moi fichtéen au sens qu'il est nécessairement le fondement a priori de toute expérience. La déduction ne doit pas être comprise au sens de la logique formelle que la conclusion (l'expérience) suive de l'hypothèse (Moi) et la première soit contenue toujours dans la deuxième. Ce n'est pas le cas pour l'idéalisme transcendantal. Il s'agit de montrer pourquoi le Moi est le fondement apriori de toute expérience. L'expérience n'est *contenue* dans le Moi que lorsque le Moi fonctionne comme le champ de la vie impersonnelle, qui est ouverte à toute expérience possible. Il ne s'agit pas de l'être, pour notre part, du sujet en tant que celui-ci ou celui-là, mais le mouvement de la vie impersonnelle en deçà du sujet. Rappelons nous ce que définit l'idéalisme transcendantal de Fichte.

L'essence de l'idéalisme transcendantal, en général, et de sa présentation dans la Doctrine de la science en particulier, réside en ceci: le concept d'être ne peut être considéré comme un concept *premier et originaire* mais seulement comme un concept *dérivé*, et déduit par opposition à l'activité, c'est-à-dire dérivé uniquement comme concept *négatif*. Seule la liberté est positive pour l'idéaliste. <sup>211</sup>

La liberté est celle du mouvement au sens le plus large dans le champ de la vie impersonnelle, comme dit Fichte la liberté du Moi en tant que passage de la finitude à l'infinitude. Il ne s'agit pas de l'infinitude au sens pré-criticiste. N'oublions pas la définition nuancée de l'infini chez Fichte. « Le Moi est infini, mais dans son effort (*Streben*) seulement; il tend à être infini. »<sup>212</sup> D'une part, le Moi fichtéen est fini parce qu'il est limité par le Non-Moi à travers le sentiment (*Gefühl*). D'autre part, il est infini parce qu'il trouve dans son agir une tendance vers l'infini sur laquelle le devoir moral se base. L'importance du sentiment est qu'il atteste la réalité en rapport au Moi. Le sentiment est le choc direct qui contrarie le Moi se sentant lui-même distinct du Non-Moi. Le Moi, au lieu de s'arrêter à la frontière du sentiment, ne cesse de le surmonter. Par là, il se distingue de la sensation (*Empfindung*) qui est a posteriori plutôt qu'a priori constitutive du Moi.

Cette détermination, précise Fichte, en sa totalité, et donc aussi la somme des sentiments qu'elle rend possible, est considéré comme déterminée *a priori*, c'est-à-dire absolument et sans notre intervention. C'est là la *réceptivité kantienne*, et l'un de ses moments particuliers est une *affection*. Sans elle, la conscience est, en vérité, inexplicable. <sup>213</sup>

Fichte transforme la réceptivité kantienne à l'affection qui est essentiellement constitutive du Moi. L'affection est auto-affection puisqu'elle fait que le Moi se sente en étant repoussé par le choc vers lui-même. L'intuition intellectuelle est donc nécessairement fondée sur l'intuition sensible. Sans le sentiment, le Moi est incompréhensible simplement parce qu'il ne peut se sentir et se tourner vers

---

211Fichte, S.W. I, p.490; Seconde introduction, p.154. Traduction modifiée

212Fichte, S.W. I, p.270; WL 1794, p.139.

213Fichte, S.W. I, p.490; Seconde introduction, pp.148-149.

lui-même. Par ailleurs, selon Fichte, expliquer (*erklären*) la possibilité de l'intuition intellectuelle ne suffit pas à la « défendre » (*verteidigen*). Pour ce faire, il faudrait montrer la réalité de l'intuition intellectuelle au sein de la loi morale qui manifeste la dimension infinie de l'être humain.

Ceci n'est possible, écrit Fichte, que par l'attestation de la loi morale en nous, en laquelle le Moi est représenté comme quelque chose de sublime, c'est-à-dire comme au-delà de toute modification originaire; en cette loi, un agir absolu lui est attribué, agir qui n'est fondé qu'en lui-même et non quelque chose d'autre, de sorte que le Moi est caractérisé comme une activité absolue. L'intuition de l'auto-activité (*Selbsttätigkeit*) et de la liberté est fondée en la conscience de cette loi, qui n'est assurément pas tirée de quelque chose d'autre mais une conscience immédiate.<sup>214</sup>

Ce que nous révèle la loi morale, c'est l'auto-activité du Moi qui rend possible l'auto-législation du Moi, en d'autres termes, la loi morale. Kant n'a pas précisé la manière dont nous concevons la loi morale. Tant que la loi morale reste tout à fait supra-sensible en nous, il est impossible de la connaître puisque nous n'avons pas la capacité de l'intuitionner sans en être affecté sous sa forme temporelle. Toutefois, nous la saisissons en nous. Comment est-ce impossible? Fichte tente de la résoudre en mettant en relief l'intuition intellectuelle qui nous permet de saisir la loi morale. Pour Kant, la loi morale sous sa forme d'impératif catégorique selon lequel une maxime d'action n'est morale que parce qu'elle ne vise à accomplir rien d'autre qu'elle-même. La loi morale est ce que je me donne à moi-même en tant que je veux résister à tout désir qui brouille mon autonomie. L'enjeu est de montrer la possibilité de saisir l'inconditionnalité de la loi morale qui fait apparaître la liberté de l'être humain basée sur son auto-activité. Du point de vue fichtéen, la liberté de l'être humain se fonde sur son autonomie (*Selbständigkeit*) qui maintient son indépendance, non pas se débarrassant du Non-Moi dans son état physique, mais s'ordonnant par son auto-législation à travers la loi morale.

Le contenu de cette pensée [l'intuition intellectuelle], précise Fichte, est que l'être libre *doit être, car devoir-être* (Sollen) exprime précisément la détermination de la liberté; qu'il doit placer sa liberté sous une *loi*; que cette loi n'est autre que le *concept de l'autonomie absolue* de l'indéterminabilité (*Unbestimmbarkeit*) absolue par quoi que se soit en dehors de lui; enfin, que cette loi vaut *sans exception* parce qu'elle est la détermination originaire de l'être libre.<sup>215</sup>

Nous pouvons dire que la saisie de l'inconditionnalité de la loi morale ne devient possible que grâce à l'intuition intellectuelle. De cette manière, Fichte a résolu la difficulté de saisir le caractère nouménal du je transcendantal, à savoir l'indéterminabilité du Moi. La façon de la saisir n'est pas objective comme saisir un objet, ni subjective comme l'introspection psychologique. C'est plutôt la saisie de la vie autonome du Moi qui n'est jamais déterminée et dépendante d'un être au-delà de lui, et pour ainsi dire jamais finie. Donc, la difficulté à la saisir n'est pas dû la philosophie,

---

214Fichte, S.W. I, p.466; Seconde introduction, p.131.

215Fichte, S.W. IV, p.60; L'éthique, p.61.

mais plutôt à cause de la nature compliquée de la spontanéité du Moi, de la liberté au sens profond. Sartre connaît très bien cette complexité lorsqu'il nous dit que :

Seulement cette spontanéité, représentée et hypostasiée dans un objet, devient une spontanéité bâtarde et dégradée, qui conserve magiquement sa puissance créatrice tout en devenant passive. D'où l'irrationalité profonde de la notion d'Ego.<sup>216</sup>

#### 4. L'imagination productrice chez Fichte

Nous voudrions éclairer la notion singulière de l'imagination productrice chez Fichte en vue de saisir la vie autonome en tant qu'autonomie et indéterminabilité. La lettre de Fichte à Reinhold montrant l'importance de l'imagination dans la Doctrine de la Science mérite d'être citée.

L'introduction (*Eingang*) à ma philosophie est l'inconcevable par excellence; ceci la rend difficile, car la chose ne peut être atteinte qu'avec l'*imagination* et pas du tout avec l'entendement; mais cela lui garantit sa rectitude.<sup>217</sup>

Pourquoi Fichte pense-il que l'imagination à la place de l'entendement sert d'entrée à sa philosophie? Selon Fichte, l'imagination est un pouvoir de maintenir en suspens les données, de flotter sans cesse, au contraire de l'entendement qui les fixe.<sup>218</sup> A l'instar de Kant, l'entendement forme les données sensibles selon les catégories et les concepts en objets de connaissance scientifique. En ce sens, « l'entendement est une faculté calme et inactive de l'âme. »<sup>219</sup> Ce que veut saisir la Doctrine de la science, c'est le Moi en tant que passage du fini à l'infini, le plus exemplairement dans l'auto-législation à travers la loi morale. Tout comme le passage n'est pas un objet de connaissance, à l'instar du Je transcendantal de Kant, saisir le moi n'est pas du ressort de l'entendement. Au tant que l'autonomie du Moi soit le déterminable (même l'indéterminable) plutôt que le déterminé, il est impossible de la stabiliser et la fixer comme l'objet déterminé. La réalité en tant qu'état stable réglé par les lois de causalité est précisément le produit de l'entendement.

« La réalité, écrit Fichte, n'est que dans l'entendement (bien qu'elle ne soit que par l'imagination); l'entendement est le pouvoir de l'*existent effectif* (*Wirkliche*); c'est en lui seul que l'idéal devient réel. »<sup>220</sup>

Du point de vue de l'idéalisme transcendantal, la question consiste à montrer comment la réalité en tant que *Wirklichkeit* à première vue, parvient à se réorienter d'après le devoir-être de l'être humain. Autrement dit, comment est-il possible de concevoir le monde constitué par la destination du devoir-être sur la base du monde saisi par l'entendement? Comment est-il possible de penser une transformation (*Wandlung*) du monde existant en celui de la liberté? C'est exactement l'inverse de

---

216Sartre, « La transcendance de l'égo », p.119(63-64).

217Traduction citée de l'article de Philonenko. Alexis, PHILONENKO. « L'intuition intellectuelle chez Fichte », in *Métaphysique et politique: chez Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1997, pp.193-214.

218Fichte, S.W. I, p.233; WL 1794, p.112.

219Fichte, S.W. I, p.233; WL 1794, p.112.

220Fichte, S.W. I, p.233-234; WL 1794, p.112.

l'intérêt de l'entendement parce que la transformation exige de nous de pouvoir flotter au-dessus de l'existant effectif à la lumière de l'image de l'idéal et de la réaliser dans le monde de l'existant effectif. C'est précisément là que l'imagination joue rôle de (*Einbildungskraft*), qui comme dit Kant, peut « se représenter un objet dans l'intuition même *sans sa présence*. »<sup>221</sup>

Il faut ajouter toute de suite que l'imagination sous la perspective transcendantale, possède une fonction plus fondamentale que celle dans la vie quotidienne, à savoir la fonction synthétique pouvant guider le divers inorganisé vers la conceptualisation par l'entendement pour constituer un objet. En ce sens, l'imagination est transcendantale.<sup>222</sup> Fichte se réapproprie cet héritage kantien en affirmant que :

L'imagination *produit* la réalité; mais il n'est aucune réalité en celle-ci; son produit ne devient quelque chose de réel que par sa saisie et sa compréhension dans l'entendement. <sup>223</sup>

Le véritable moyen de saisir le Moi fichtéen en tant que passage réside dans l'imagination productrice qui ne reproduit nullement la réalité existante, mais de produire la réalité incluant le Moi à nouveau selon le devoir-être de l'être humain. Elle se tient dans l'état d'esprit toujours indécis flottant entre le fini et l'infini pour pouvoir appliquer la loi morale et produire la réalité sur la base de l'existant effectif.

Il faut, écrit Fichte, que la réalité (*Wirklichkeit*) soit *pensée*, non pas immédiatement *perçue*, qu'elle soit, pour ainsi dire, esquissée, non comme l'existant effectif (*Wirklich*), mais exclusivement comme possible, par une simple fonction de l'imagination. La réalité est la perceptibilité (*Wahrnehmbarkeit*), la possibilité d'être senti (*Empfindbarkeit*)..... on attribue au moi la faculté de produire la possibilité d'être senti, mais aussi ce n'est que la faculté, non le fait. <sup>224</sup>

Grâce à l'imagination productrice, la réalité peut être pensée comme rien d'autre que possible, susceptible d'être perçue et sentie autrement. Cela ne signifie pas que l'homme puisse changer tout le monde comme il l'entend. En fait, il y a l'existant (*Vorhandene*) duré et immuable qui se retient et nous pouvons changer sa forme non pas sa matière. Il implique que l'imagination productrice ne peut brouiller l'existant et en invalider la connaissance en forgeant une réalité nouvelle à venir. En fait, la réalité imagée doit lui être appliquée. L'imagination productrice est précisément l'opération flottante entre l'existant effectif et la réalité imagée pour pouvoir mettre l'homme dans le passage du limité à l'illimité, autrement dit, l'opération du franchissement des limites. Il ne s'agit pas de l'état d'esprit calme comme celui de l'entendement, mais plutôt de l'état d'esprit toujours en conflit et en indécision. C'est inconcevable pour l'entendement qui ne veut que fixer les données.

---

221Kant, *Critique de la raison pure*, B151, traduction française, p.210.

222Kant, *Critique de la raison pure*, A123, traduction française, p.193.

223Fichte, S.W. I, p.234; WL 1794, pp.112-113. Nous soulignons.

224Fichte, S. W. IV, p.80; L'éthique, p.80. Traduction modifiée.



« L'esprit, explique Fichte, demeure pris en conflit; il flotte entre les deux; il flotte entre l'exigence et l'impossibilité de saisir véritablement les deux moments, ou ce qui est la même chose, il les rend tels, qu'ils puissent être saisis et maintenus en même temps, - et du fait qu'il entre en contact avec eux, puis repoussée par ceux-ci, entre de nouveau en contact avec eux, il leur donne par rapport à lui-même un certain contenu et une certaine étendue. (...) Le pouvoir actif dans cet état est celui, qui déjà plus haut à été nommé *imagination productrice*. »<sup>225</sup>

L'imagination productrice est le clé pour comprendre le sens de la liberté de l'être humain se manifestant dans ses différents points de vue (*Sehen* ou *Ansicht*)<sup>226</sup> sur le monde, à savoir le monde existant effectivement (*das wirklich Daseiende*), l'éthique et le droit, la morale supérieure, la religion et la philosophie en tant que science.<sup>227</sup> L'essentiel ici est de souligner le fait que ce ne soit que l'imagination créatrice qui peut débloquent le Moi de sa fermeture à l'existant effectif et faire fluer la vie impersonnelle d'après sa nature au-dessus de toute forme partielle de pensée.

---

225Fichte, S.W. I, p.225; WL 1794, p.107. Nous soulignons. Nous remarquons que cette formulation rapproche de celle de Husserl lorsqu'il mit en accent sur l'expérimentabilité (*Erfahrbarkeit*) universelle du monde. Voir Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction française par Paul RICOEUR, Paris, Gallimard, 1960, §47, pagination allemande, p.88.

226Fichte, S.W. V, pp. 464-465; *Vie bienheureuse*, p.168.

227Fichte, S.W. V, pp. 467-475; *Vie bienheureuse*, Cinquième conférence, pp.164-181.

## Chapitre 4

### Où je me meus comme vivre?

Dans les chapitres précédents, nous avons tenté de comprendre le Moi absolu en tant que champ de la vie, qui n'est rien d'autre que le mouvement de la vie sous-jacent de toute conscience effective se manifestant dans l'auto-réflexion, dans sa rencontre incessante avec le Non-Moi et dans l'impersonnalité impensable. Où précisément le Moi se meut comme vivre? Comment faut-il comprendre l'absoluité du Moi absolu? Nous allons montrer le sens du mouvement de vie impersonnelle dans le monde incarné et intersubjectif.

#### 1. Le sens du mouvement chez Patočka

Le mouvement est une conception centrale chez Patočka qui lui donne un sens phénoménologique. Nous l'esquissons par la suite.

D'emblée, c'est Aristote qui mit en lumière la priorité ontologique du mouvement. Pour lui, il ne s'agit pas du mouvement objectif d'un objet ou d'un corps, mais plutôt du mouvement « qui unifie, entretient la cohésion, synthèse les déterminations de l'étant »<sup>228</sup>, c'est-à-dire, en tant que « synthèse » rendant possible l'apparition de l'étant tel qu'il nous apparaît. On peut dire que le mouvement dans le sens aristotélicien est tout à fait non-subjectif et non-objectif, même non présentable en tant qu'objet, comme le précise Patočka.

« Chez Aristote, le mouvement est une détermination qui n'est pas elle-même une réalité au même sens que les choses déterminées, mais qui, sur un plan plus profond, sert d'intermédiaire entre les principes et les choses, les *principata*. »<sup>229</sup>

Le mouvement ontologique est plus précisément un « passage », « devenir ceci ou cela »<sup>230</sup> rapprochant du Moi fichtéen lorsque Patočka relève du « mouvement passage de l'être à l'étant, être qui se réalise, qui est au sens actif. »<sup>231</sup>

Deuxièmement, il donne un sens phénoménologique du mouvement en ce sens que ce n'est qu'à travers le sujet corporel que le monde peut lui apparaître en le ressentant par lui-même. Le sujet corporel n'est pas un corps parmi d'autres, mais, selon Patočka reprenant les analyses de Husserl et Merleau-Ponty, son corps propre qui « représente une pluralité informée de niveaux auxquels s'exerce le flux dynamique de donation de sens propre à l'existence. »<sup>232</sup> Il insiste sur ce

---

228Jan PATOCKA, « Phénoménologie et ontologie du mouvement », traduction française par Erika ABRAMS, dans *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Édition Jérôme million, 1995, pp.29-52, en particulier p.31.

229Patočka, « Phénoménologie et ontologie du mouvement », p.42.

230Ibid., p.42.

231Ibid., p.42.

232Jan PATOCKA, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », traduction française par Erika ABRAMS, dans *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Édition Jérôme million, 1995, pp.13-27, en particulier p.24.

phénomène : « le se-mouvoir subjectif et le sens inséparables. » Dans cette optique, il n'est pas loin de la critique de Fichte sur Spinoza pour son dépassement du moi absolu. Le mouvement subjectif non seulement donne le sens du monde au sujet corporel, mais rend aussi possible la saisie de lui-même au travers du contact avec ce qui ne lui est pas propre, c'est-à-dire, le Non-Moi, le monde.

« Il est un mouvement dans un quasi-espace de significations, il 'mène' quelque part, s'appuie sur quelque chose, part de quelque chose, etc., et l'on sent là partout l'initiative du sujet et sa reprise de soi (*Sich Einholen*). »<sup>233</sup>

Troisièmement, Patočka insiste sur le fait que même si le mouvement subjectif ne s'effectue qu'à travers le sujet corporel, celui-ci n'appartient pas au corps propre comme s'il en était une partie étendue. Il n'est pourtant « objectivement insaisissable »<sup>234</sup> qu'en tant que la condition de possibilité de la donation de sens, tout comme la synthèse transcendantale sous-jacente à toute expérience possible chez Kant. Ce qui n'est objectivement insaisissable est précisément la *vie* au cœur même du corps propre rendant possible la synthèse de toute expérience possible.

La vie ne pourra jamais être comprise de l'extérieur, non pas en raison de sa 'subjectivité', mais parce qu'elle se fonde dans une sphère qui seule rend possible la subjectivité elle-même en tant qu'existante, en tant qu'étant, fondement dernier qui ne pourra jamais être ressaisi dans la réflexion.<sup>235</sup>

La vie est tout à fait interne à la subjectivité sur laquelle la saisie conceptuelle n'a aucune prise. Elle demeure pour ainsi dire une « latence »<sup>236</sup> de la subjectivité tout comme la vie impersonnelle. Le parallèle entre la pensée de Patočka et celle de Fichte ne relève pas de l'accident puisqu'il posa effectivement la question, à la suite de Heinrich, de savoir le sens latent de la subjectivité qui ne peut être saisie par une pensée objective.<sup>237</sup> Ce qu'il trouve inacceptable chez Fichte est que le Moi fichtéen en tant qu'identité absolue du sujet et de l'objet reste contradictoire avec le statut phénoménologique du sujet corporel. Pour Patočka, le Moi fichtéen est « *toujours* réfléchi d'une manière ou d'une autre » et « doit... être donc toujours auprès de lui-même. »<sup>238</sup> En d'autres termes, ce repli sur soi contredirait la nature du sujet corporel, c'est-à-dire, le « dynamisme du sujet qui effectue un mouvement hors de soi, vers les choses. »<sup>239</sup> Mais, comme nous l'avons montré dans les chapitres précédents, le Moi fichtéen ne correspond en rien à un repli sur soi :

233Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », p.24.

234Ibid., p.27.

235Ibid., p.27.

236Ibid., p.26.

237Jan PATOCKA, « Leçons sur la corporéité », dans *ans Papiers phénoménologiques*, traduction française par Erika ABRAMS, Grenoble, Édition Jérôme million, 1995, pp.53-116, en particulier, p.81. Il a cité le texte de Dieter HENRICH (*Fichtes ursprüngliche Einsicht*, 1966) en déclarant que

« toutefois, comme Fichte le premier l'a montré, cette théorie est essentiellement contradictoire. Le moi ne peut d'aucune façon être construit à partir de la réflexion, car la réflexion le présuppose toujours déjà. Qu'est-ce en effet que le sujet sur lequel je réfléchis? Et de quelle manière est-ce que je me convaincs de ma propre identité avec le réfléchi, si la réflexion ne sait pas encore ce qu'est le moi? »

238Ibid.

239Ibid.

Qu'étais-je avant de parvenir à la conscience de soi? La réponse naturelle est la suivante: *je* (Ich) n'étais absolument pas; en effet je n'étais pas Moi. Le Moi (*Das Ich*) n'est que dans la mesure où il est conscient de soi. <sup>240</sup>

Le Moi en tant que thème de réflexion n'advient que dans la réflexion qui est en même temps soutenue par le Moi réfléchissant plus profond que le Moi réfléchi. En ce sens, le Moi en tant qu'identité parfaite ne peut être mis à nu par la réflexion comme telle. C'est pour cela que Fichte maintient que l'on ne peut jamais faire abstraction de la conscience de soi. »<sup>241</sup> Considérer que l'auto-réflexivité du Moi sous-tend chaque réflexion ne signifie pas que la conscience effective ne reste pas auprès du monde et n'entre pas en contact avec le Non-Moi. L'argument de Fichte consiste en effet à déclarer que la réflexion de la conscience effective n'advient qu'à travers son pouvoir pratique, plus précisément, l'empêchement que lui impose le Non-Moi en limitant son effort.<sup>242</sup> C'est le choc qui fait que je suis conscient de moi-même et de la frontière entre moi et non-moi telle qu'elle est circonscrite par le sentiment dans le moment exact de la rencontre avec le Non-Moi. On peut dire que la liaison entre moi et non-moi dans le monde signifie en même temps sa séparation. De cette manière, le moi réel est constamment inégal au moi absolu en tant qu'unité du moi idéal et du moi réel. Autrement dit, si nous entendons le Moi fichtéen en tant que moi absolu, c'est-à-dire, en tant que champ de la vie impersonnelle qui embrasse la conscience effective, la contradiction entre le mouvement de soi vers le dehors et son auto-réflexivité conçue par Patočka peut être dissolue. Ce n'est que dans un tel sens que nous empruntons le sens ontologique et phénoménologique du mouvement comme « vie » ou bien « égoïté impersonnelle »<sup>243</sup> chez Patočka afin de mieux comprendre le Moi fichtéen en tant que mouvement de vie.

## 2. Le mouvement de la vie impersonnelle chez Fichte

Qu'est-ce que l'impersonnalité de la vie au sens fichtéen? L'important est de percevoir que son caractère insaisissable et pré-égoïque n'appartenant à personne, sert de fondement à la liberté pour tout un chacun. Comme l'indique Fichte, le Moi en tant que vie impersonnelle n'est pas une expérience rétrospective pouvant être réveillée et récupérée par la réflexion philosophique, mais plutôt « l'idée de l'homme naturel parfaitement formé ». Par opposition au moi en tant que philosophe qui pratique la réduction pour entrer dans la philosophie, elle est l'idée de « l'être

---

240Fichte, S.W. I, p.97; *WL 1794*, p.21.

241Ibid.

242En effet, Patočka aussi considère le statut du choc en tant que force provenant du Non-Moi qui fait le Moi instable et impuissant face à lui. C'est dans cette optique qu'il fait remarquer un rapprochement du choc de Fichte à la tonalité affective (*Stimmung*) et l'affectivité (*Befindlichkeit*) de Heidegger. Voir Patočka, « l'épochè transcendante et l'attitude théorique », pp.227-234, en particulier p.233.

243Patočka, « Leçons sur la corporéité », p.89.

raisonnable » (*Vernunftwesen*) que présuppose l'expérience commune.<sup>244</sup> D'une part, affirmer que le Moi se pose lui-même absolument revient à défendre l'idée selon laquelle l'idée de la raison nous imprègne. De cette manière, pour mettre en l'accent sur son caractère non-volontaire et non-personnel, le Moi est entendu comme un moi désindividué et dépersonnalisé. Fichte a fait allusion au fait que le Moi « a cessé d'être un individu. »<sup>245</sup> D'autre part, dire que le Moi pose le Non-Moi revient à dire que la raison se réalise à travers le pouvoir pratique du Moi s'exerçant sur le Non-Moi, c'est-à-dire, dans le Monde. Le monde n'est pas entendu comme la réalité effective aliénée de l'idée de l'être raisonnable. Bien au contraire, l'idée de l'être raisonnable ne peut se réaliser que dans le monde et pour le dire inversement, le monde ne peut jamais qu'être aliénée par l'idée de la raison. Pour Fichte, le monde n'est pas simplement déterminé et manipulé par la volonté omnipotente du sujet. La matérialité du monde n'est pas existence en soi, découpée complètement de l'action du Moi. Plutôt à l'inverse, la nature mécanique du monde ne peut qu'être compréhensible en tant que monde possible en étant soumise au règne de la raison, du point de vue de l'être raisonnable, c'est-à-dire, du devoir-être. C'est parce que l'apparition du monde n'est possible qu'à travers mon pouvoir pratique s'exerçant incessamment sur le Non-Moi. Ce faisant, le monde n'est que le monde possible qui jaillit du monde donné et nous invite à agir.

Dans cette Idée, dit Fichte, le monde est posé comme monde en général, comme substrat avec ces lois mécaniques et organiques; mais ces lois sont susceptibles de présenter la fin ultime de la raison.<sup>246</sup>

Agir en face du monde atteste de l'impasse du déterminisme qui n'est basé sur aucune évidence quant à mon pouvoir pratique. Correspondant à l'agir, c'est le possible comme tel qui nous permet de nous élever au rang de l'être raisonnable. La portée pratique de l'idéalisme transcendantal de Fichte se dégage par le mouvement désindividualisant du Moi, ascendant à l'idée de l'être raisonnable et descendant au Non-Moi, en tant que sensibilisation de la raison.<sup>247</sup> Ce n'est pas la raison qui se réalise dans le monde comme si Dieu créait les créatures. Il faut tenir compte du rôle du pouvoir pratique du Moi et ce n'est qu'à travers lui que la raison se manifeste dans les actes libres et dans le monde possible à venir. Mais, la raison est irréductible aux actes libres déterminés. On peut dire que la philosophie « s'achève dans l'idée du Moi »<sup>248</sup> et en même temps n'accomplit jamais cette idée. Rappelons ce fameux passage dans lequel Fichte insiste sur le caractère impénétrable de cette idée de la raison, qui pour autant rend possible la liberté comme jaillissement infini de l'effort vers un but de toute façon inachevé.

Il s'agit d'une Idée du Moi qui doit être mise nécessairement au fondement de son exigence pratique infinie.

---

244Fichte, S.W. I, p.515; *Seconde introduction*, p.167.

245Fichte, S.W. I, p.515; *Seconde introduction*, p.167.

246Fichte, S.W. I, p.516; *Seconde introduction*, p.167.

247Fichte, N.M., p.230; WL 1798, p.321.

248Fichte, S.W. I, p.516; *Seconde introduction*, p.167.

Cette idée ne peut être atteinte par notre conscience et elle ne peut par conséquent jamais survenir immédiatement en celle-ci (bien qu'elle le puisse médiatement dans la réflexion philosophique.)<sup>249</sup>

Pour montrer cette exigence pratique infinie, la Doctrine de la science a pour ambition de nous montrer le moi individuel en tant qu'idée, autrement dit, en tant qu'être raisonnable et libre, à partir duquel, le monde peut être fondé. On peut dire que pour Fichte, l'idée du Moi, l'être raisonnable et la raison sont synonymes en vue de décrire la désindividualisation du moi. Désindividualisation ne veut pas annuler la personnalité du soi, ni non plus éradiquer l'autrui dans la raison totalisante. Ce n'est pas faire de la pensée de la raison la totalité englobant tous les étants, comme le croit Levinas. En basant la liberté finie sur la responsabilité infinie pour l'autrui, Levinas s'efforça de renverser le modèle classique de la liberté, selon lequel la responsabilité se fonde sur la liberté de l'homme.<sup>250</sup> Pour lui, Fichte appartient à ce modèle et donc nous empêche de rencontrer l'autre en tant qu'autrui absolu, antérieur à l'opposition du sujet et de l'objet, dans la dimension plus passive que toute passivité, anarchique au-delà du règne de raison. Pour notre part, cette critique de Fichte nous permet d'éclaircir la pensée de la désindividualisation d'une manière plus convaincante. Ce n'est pas comme dit Levinas la raison qui dirige le monde sensible, et donc règne sur l'individu fini. Ce n'est pas non plus l'individu qui s'abandonne à la raison infinie et se laisse régler par la raison. Les deux interprétations rendraient impossible l'autonomie de l'individu et son fond impersonnel.

L'autonomie selon Fichte n'est possible que si le Moi n'est autre que l'auto-activité, c'est-à-dire, le *se poser*. Cependant, le se poser n'est nullement le pouvoir de faire ce qu'il veut. Le fait que le Non-Moi m'apparaisse n'est pas dû au fait que le Moi le crée, mais plutôt parce qu'il est empêché par le Non-Moi. Poser le Non-Moi revient à exprimer le véritable obstacle qu'il représente pour le Moi. C'est donc au moment exact de la rencontre avec le Non-Moi où le Moi se sent lui-même agissant et étant limité par le Non-Moi. De cette manière, l'autonomie du Moi n'est jamais séparable de la résistance qu'il lui impose. Le Moi se sent indubitablement en tant que sujet corporel et individuel au moment où il est limité par le Non-Moi. Le Moi n'est pas individu s'il se réfère à sa tendance à s'étendre vers le Non-Moi qui lui est hétérogène et à le surmonter. Qu'est-ce que cette tendance? Elle n'est pas un acte qui réfléchit à soi-même, mais plutôt le mouvement de la conscience et du corps vers « l'extériorité »<sup>251</sup>, sous-jacent de tout acte possible. Elle est au fond de tout acte singulier, sans pour autant correspondre à la volonté individuelle qui déclenche cette tendance. Qu'en est-il du Moi qui agit dans sa tendance? Il n'est pas un individu mais le Moi idéal.

---

249Fichte, S.W. I, p.277; *WL 1794*, p.143.

250Emmanuel LEVINAS, « Rupture de la totalité », dans *Totalité et infini*, Paris, Livre de poche, 2009 (1971), pp.24-30; Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de poche, 1990 (1978), pp.253, 159; Emmanuel LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Éditions Grasset, 1993, pp.203, 208.

251Fichte, S.W. I, p.320; *WL 1794*, p.174.

Le Moi idéal, dit Fichte, se meut (*schwebt*) avec une absolue liberté en-deçà et au-delà de ces limites. Sa propre limite est entièrement indéterminée.<sup>252</sup>

Le Moi idéal est tout à fait indéterminé et sert de fondement à la liberté en tant qu'illimitation de limites. Plus précisément, l'argument de Fichte consiste à montrer que le sentiment en tant que liaison synthétique entre le Moi et le Non-Moi ne peut être expliqué que par la détermination réciproque de la tendance (*Trieb*) et de l'acte (*Handeln*). Si le Moi n'est que sa tendance se heurtant au monde extérieur et y cherche « quelque chose d'autre »<sup>253</sup>, il n'y aurait pas de sentiment puisqu'il ne pourrait pas se sentir en réfléchissant à lui-même. Si le Moi n'est que son acte, il s'arrêterait à la limite de la résistance et il ne la dépasserait pas. Il s'ensuit qu'il ne se sentirait pas comme limité. On peut dire que sans tendance, il n'y aurait pas de dépassement perpétuel vers l'extériorité, et sans acte, il n'y aurait pas de réflexion sur soi-même et donc pas de conscience de la tendance. Sans les deux, il n'y aurait pas de sentiment et donc pas d'apparition du monde extérieur pour le Moi. Le fait que le monde extérieur nous apparaisse véritablement atteste effectivement du fait que la tendance et l'acte se déterminent réciproquement au moment du sentiment. La détermination réciproque est la condition de possibilité de la conscience de soi et de l'apparition du monde.

Par conséquent dès que se présente un acte, la tendance est interrompue ou limitée. De là procède un *sentiment*. L'acte se porte vers le fondement possible de ce sentiment; le pose et le réalise.<sup>254</sup>

L'apport fichtéen consiste à dire que l'autonomie est fondée sur la détermination réciproque, qui ne signifie ni acte ni tendance, c'est-à-dire, ni conscience subjective ni condition objective, mais les deux à la fois. En ce sens, le Moi n'est ni sujet ni objet, mais le mouvement de la vie impersonnelle en deçà du sujet et de l'objet, qui rend possible la conscience effective de soi en tant que sujet corporel et conscience individuelle. Aussi, Fichte ne rend pas le Moi autonome au détriment d'autrui, comme le croit Levinas. Du point de vue fichtéen, ce n'est qu'à travers le Non-Moi que le Moi est conscient de lui-même et le monde lui apparaît. Autrement dit, le Non-Moi provenant de l'extériorité est constitutif du Moi. La raison n'est pas comme, le croit Levinas, souveraine de toute singularité vis-à-vis d'autrui. La désindividualisation du Moi, selon Fichte, ne renvoie qu'au Moi dans la tendance, qui n'est absolument pas déterminé. Cette tendance précède toute détermination, comme une maxime d'acte morale par exemple. Si une maxime était bien déterminée, elle deviendrait une manifestation particulière de la tendance de Moi.

Une tendance de ce genre, écrit Fichte, serait une tendance qui se produirait elle-même absolument, une tendance absolue, une tendance pour la tendance. (Si l'on exprime ceci en une loi, comme d'ailleurs, il faut, en vertu de cette détermination, l'exprimer à un certain moment de la réflexion, une telle loi pour la loi est une loi

---

252Fichte, S.W. I, p.318; *WL 1794*, p.172.

253Fichte, S.W. I, p.320; *WL 1794*, p.174.

254Fichte, S.W. I, p.328; *WL 1794*, p.179.

absolue ou l'impératif catégorique. - *Tu dois inconditionnellement.*<sup>255</sup>

L'important est de souligner que la liberté au fond ne réside pas dans certaines déterminations des lois morales, mais plus précisément, dans la tendance impersonnelle à surmonter l'empêchement sensible, à subir inéluctablement un échec et à relancer son projet incessamment. Là est le destin rationnel inhérent au Moi. La désindividualisation nous révèle la source indéterminée et impersonnelle de la liberté qu'on peut nommer comme le fond impulsif, lequel ne peut être particularisé que par la réflexion morale. Du fait de l'absence de sujet sur ce fond, on peut dire que Fichte rejoint Levinas en dévoilant l'état anarchique dans lequel le Moi n'est rien. C'est-à-dire que le fond impulsif n'est pas une totalité fermée englobant tous les sujets, mais plutôt le fond ouvert à l'altérité et à l'extériorité. Le Moi n'est rien d'autre que le lieu où la vie se meut. C'est le lieu « sans lieu » comme dit Maldiney, le « y » du « il y a » antérieur à tout sujet.<sup>256</sup>

### 3. Le mouvement de la vie corporelle et intersubjective

Même si l'on entend le Moi fichtéen comme la vie impersonnelle reposant sur le plan de l'expérience asubjective à l'instar de Levinas comme nous l'avons montré au-dessus, il faut admettre le fait que Fichte ne formula pas le sujet au niveau plus primordial comme l'otage de l'autrui sur lequel insista maintes fois Levinas. Cela ne signifie pas que le Moi fichtéen se loge dans la totalité fermée et aveugle de la dimension infinie de l'éthique. Fichte considère, dans la deuxième conférence de *Conférences sur la destination du savant* de 1794, la société en tant que « relation des êtres raisonnables entre eux »<sup>257</sup>, non pas comme un groupe de personnes ni comme des institutions bien établies, mais bien au contraire, comme une relation formée et soutenue par l'idée du Moi, ni substantielle, ni déterminée d'une manière ou d'une autre. Elle est la relation qui ne se forme qu'à travers l'auto-activité du Moi, non pas en tant qu'acte égoïque, mais en tant que tendance pré-égoïque, qui est précisément la « tendance sociale » (*gesellschaftliche Trieb*) pour reprendre les termes de Fichte.<sup>258</sup> Nous pouvons la concevoir en tant qu'idée indéterminée par l'imagination productrice,<sup>259</sup> mais nous ne pouvons la réaliser dans le monde sensible par le pouvoir pratique ou bien la saisir dans la pensée par l'entendement. C'est précisément là où la destination de l'homme se situe.

La tendance sociale, écrit Fichte, fait donc partie des tendances fondamentales de l'homme. L'homme est destiné (*bestimmt*) à vivre dans la société; il doit (*soll*) vivre dans la société; il n'est pas un homme entier,

---

255Fichte, S.W. I, p.327; *WL 1794*, p.179.

256Henri MALDINEY, « L'existant », pp.215-235, en particulier, p.222, et « De la transpassibilité », pp. 263-308, en particulier, p.275 dans *Penser l'homme et la folie, Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Édition Jérôme Maillon, 2007(1991).

257Fichte, S.W. VI, p.302; DS, p.45.

258Fichte, S.W. VI, p.308; DS, p.51.

259Fichte, N.M., p.230; *WL 1798*, p.321.



achevé, et il se contredit lui-même s'il vit isolé.<sup>260</sup>

Notre hypothèse est que la tendance sociale montre la dimension intersubjective et corporelle de l'idée du Moi au niveau plus profond que toutes les déterminations empiriques du Moi.<sup>261</sup> Car, c'est sur cette base que l'on pourrait discerner la destination infinie de l'être raisonnable et son devoir chez Fichte. L'être raisonnable n'est lui-même que s'il tente de réaliser sa destination de vivre avec d'autres êtres raisonnables.<sup>262</sup> Toutes les institutions, par exemple l'État, ne doivent être considérées qu'en tant que « moyens n'ayant cours que dans certaines conditions pour l'établissement d'une société parfaite. »<sup>263</sup>

Tout d'abord, il faut souligner que, selon Fichte, si le Moi était caractérisé par ses déterminations empiriques à la place de son idée, il n'y aurait pas de société. Si l'on pensait que le Moi n'était qu'empirique, chaque moi se renfermerait dans son espace privé. Dès lors, nous ne pourrions ni penser, ni accéder aux êtres autres que nous-mêmes. En ce sens, toute forme de déterminisme et d'égoïsme n'aboutirait qu'à l'impossibilité de penser la société. Notre expérience vécue montre cependant qu'il y a évidemment des êtres autres que nous-mêmes, qui nous apparaissent, soit des êtres raisonnables comme nous, soit des êtres non-raisonnables, le Non-Moi. Que veut dire l'apparition des êtres en dehors de moi? L'apport fichtéen est de montrer que l'apparition des êtres extérieurs à moi est la condition de possibilité de celle de la conscience de soi, à partir du phénomène du corps propre.

Fichte constate que le Moi est son vouloir et son corps propre, c'est-à-dire, l'esprit et le corps en unité. Il ne détailla pas ce point dans *Conférences sur la destination du savant* et *L'assise de l'ensemble de la doctrine de la science* en 1794 et ne l'élabora que dans *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* en 1796 et dans *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science* et *Nova methodo* en 1798. Expliquons d'emblée comment Fichte décrit le corps propre dans *Nova methodo*.

Un être (*Sein*), écrit-il, qui est déterminé par le vouloir pur et est matière dans l'espace, qui exprime lui-même la force originaire de notre vouloir, est notre corps dans la mesure où ce dernier est un instrument.<sup>264</sup>

A la différence de *WL 1794*, Fichte prend le vouloir pur (*reine Wollen*) comme le point de

---

<sup>260</sup>Fichte, S.W. VI, p.306; DS, p.48. Traduction modifiée.

<sup>261</sup>Nous renvoyons aux études de Lauth, Philonenko, Radrizzani et Maesschalck sur le rôle de l'intersubjectivité chez Fichte. Toutefois, nous insistons sur le niveau impersonnel de l'expérience intersubjective dévoilée par l'idéalisme transcendantal de Fichte. Reinhard LAUTH, « Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte », dans *Archives de Philosophie*, Juillet-décembre, 1962, pp.325-344; Alexis PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966; Alain RENAUT, *Le système du Droit: Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, Presses universitaires de France, 1986; Ives RADRIZZANI, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte: Des principes à la Nova Methodo*, Paris, Vrin, 1993; Marc MAESSCHALCK, *Droit et création sociale chez Fichte: Une philosophie moderne de l'action politique*, Louvain, Peeters, 1996, pp.110-117.

<sup>262</sup>Cette idée fut reprise chez Marx comme l'essence d'espèce (*Gattungswesen*) de l'homme et chez Husserl comme la communautisation (*Vergemeinschaftlichung*).

<sup>263</sup>Fichte, S.W. IV, p.306; DS, p.49.

<sup>264</sup>Fichte, N. M., p.160; WL 1798, p.240.

départ pour montrer de quelle manière le Moi sert de passage de l'intelligible au sensible dans *Nova methodo*. A première vue, caractériser le Moi par le vouloir pur le rend purement spirituel et nullement incarné. Ce n'est pas du tout le cas si l'on se réfère à la formule du Moi selon laquelle le Moi est sujet=objet,<sup>265</sup> c'est-à-dire, le Moi assimilé à un pont entre l'intelligible et le sensible. Le Moi est à la fois spirituel et incarné. Ce n'est que dans le corps que l'on peut voir le vouloir pur s'actualisant dans le monde sensible. Plus précisément, ce n'est que dans le mouvement de mon corps dans le monde que j'exprime ma volonté (*Wille*). Considérer le corps comme « la force originaire de notre vouloir » souligne évidemment l'expérience impersonnelle du corps plutôt que l'expérience personnelle, puisqu'il s'agit de la force originaire s'exerçant dans le monde sensible où le corps habite avant même que la volonté n'y intervienne. Ce n'est pas ma force ou la force de quelqu'un qu'il produit. Selon Fichte, la force ne peut pas être intuitionnée. Elle ne peut qu'être pensée afin d'expliquer le passage entre l'intelligible et le sensible en Moi.<sup>266</sup> En quel sens ne peut-on intuitionner la force? Je peux percevoir le mouvement des choses et de moi-même. Mais, je ne peux percevoir la liaison exacte entre deux choses en mouvement, par exemple, entre ma main qui pousse et la porte qui s'ouvre. En revanche nous pouvons être sûr de la force invisible qui est à l'œuvre reliant ces deux chose et causant le mouvement. La force n'est rien d'autre que ce qui rend possible le mouvement. On perçoit la manifestation de la force en tant que mouvement des choses, mais pas la causalité même, c'est-à-dire, la force, ce à quoi on croit au niveau de l'expérience impersonnelle. De ce point de vue, le corps n'est justement que l'instrument de la force qui se meut. Comme nous l'avons illustré, le Moi entendu comme force ou tendance s'étend jusqu'à l'infini en surmontant la résistance que le Non-Moi lui impose et en réalité il ne peut jamais la surmonter. Ce point ne peut-être fondé que si Fichte montre le fait que le Moi est incarné dans le monde sensible. Pour notre part, il est présupposé plutôt qu'éclairci dans *WL 1794*. Nous ne concevons la force qu'à travers la perception de notre propre corps auquel nous avons accès.

Affirmer que le corps n'est que l'instrument du vouloir pur n'oblige pas à renoncer au caractère strictement personnel du corps. Pour désigner l'expérience vécue selon laquelle je sens que je suis mon corps, Fichte employa la distinction entre *Leib* et *Körper* que mobilisa dans le même sens Husserl beaucoup plus tard.<sup>267</sup> Selon Fichte, *Leib* signifie le corps propre en tant que personne et *Körper* signifie le corps en tant qu'une partie de la nature.<sup>268</sup> Le Moi fichtéen ne possède

265Fichte, N. M., p.31; WL 1798, p.92.

266Fichte, N. M., p.131; WL 1798, p.208.

267Chez Husserl, la distinction entre *Leib* et *Körper* s'employa très fréquemment, par exemple, Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduction française par Éliane ESCOUBAS, Paris, Presses universitaires de France, 1982, §13.

268Fichte, N. M., p.235; WL 1798, p.327.

pas un corps comme une qualité en lui, mais il est son corps, autrement dit, je suis mon corps. Il y a une unité de l'esprit et du corps, à partir de laquelle on peut abstraire un aspect d'elle, le spirituel ou bien le corporel, l'intelligible ou bien le sensible.

Mon corps propre (*Mein Leib*), dans la mesure où il est articulé, est ce qui se trouve sous la seule puissance de l'arbitre. Son concept transcendantal est le suivant: il est mon vouloir originaire, saisi sous la forme de l'intuition externe.<sup>269</sup>

Moi et mon corps, moi et mon esprit signifient la même chose. Je suis mon corps dans la mesure où je m'intuitionne, je suis mon esprit dans la mesure où je me pense. Mais l'un ne peut pas être sans l'autre et c'est là l'union (*Vereinigung*) de l'esprit et du corps.<sup>270</sup>

Je ne peux saisir mon vouloir originaire que par réflexion philosophique lorsque je m'abstrais moi-même de mon corps et le pense en tant que vouloir pur qui perce, aspire à d'autres chose que lui-même, et se meut vers l'extériorité. Cela présuppose le fait que je sois mon corps. C'est l'intuition de mon corps qui rend possible l'abstraction, et non l'inverse. L'intuition et la réflexion centre sur le Moi en tant qu'esprit incarné et individu. Comme le remarque Fichte dans *l'Éthique*,

Le corps est l'instrument de toutes nos perceptions, donc, puisque toute connaissance se fonde sur la perception, de toute notre connaissance.<sup>271</sup>

Un tel corps, précisément tel, est une condition de l'égoïté.<sup>272</sup>

La question singulière de l'idéalisme transcendantal ne consiste pas à déclarer que le Moi est son corps et ainsi un individu, mais plutôt à savoir comment on peut saisir le corps en tant que mon corps propre et aussi le corps propre des autres êtres raisonnables plutôt qu'une partie de la nature. La perspective transcendantale de cette question ne fut pas thématifiée par Kant dans sa philosophie transcendantale. Elle fut reprise par Husserl d'une manière exceptionnellement ressemblante dans *Méditations cartésiennes* de 1929, où nous semble-il, il ne connut pas du tout le traitement de Fichte.<sup>273</sup> Il ne s'agit pas de prouver qu'il y ait des êtres raisonnables autres que moi-même, mais de préciser la manière dont les autres personnes m'apparaissent et de repenser le Moi dans le contexte intersubjectif. Fichte souleva cette problématique dans *Conférences sur la destination du savant* en 1794.

Comment en venons-nous à admettre et à reconnaître des êtres raisonnables en dehors de nous?<sup>274</sup>

Et il donna sa réponse en soutenant que la reconnaissance de ma liberté et des êtres raisonnables en dehors de nous repose inévitablement sur notre liberté.

---

269Fichte, N. M., p.160; WL 1798, p.241.

270Ibid.

271Fichte, S.W. 215; *Éthique*, p.206.

272Fichte, S.W. 215; *Éthique*, p.205.

273Nous renvoyons à la cinquième méditation. Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, traduction française par Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LEVINAS, Paris, Vrin, 1980 (1931), §42-62.

274Fichte, S.W. VI, p.303; DS, p.46. Voir aussi Fichte, DL, pp.164-168.

Je ne puis absolument pas être immédiatement conscient d'une liberté en dehors de moi en général; je ne puis pas être conscient même d'une liberté en moi ou de ma propre liberté; car la liberté en soi est le dernier principe d'explication de toute conscience et ne peut par conséquent pas appartenir au domaine de la conscience.<sup>275</sup>

Selon Fichte, je ne peux prendre conscience immédiate de la liberté en moi-même ou en d'autres personnes, tout simplement parce qu'elle n'est pas comme un objet que je peux intuitionner immédiatement. La thèse fichtéenne prétend que ce n'est qu'à travers le sentiment de mon corps propre et la perception des autres corps propres que je peux affirmer ma liberté et celles des êtres raisonnables extérieurs à moi, en les distinguant des êtres de la nature. Dans *Conférences sur la destination du savant* en 1794, on peut trouver une première ébauche de cette solution.

Mais je puis être conscient que, lors d'une détermination donnée de mon moi empirique par ma volonté (*Wille*), je ne suis pas conscient d'une autre cause que ma volonté elle-même; et cette non-conscience (*Nichtbewußtsein*) d'une cause de cause extérieure, on pourrait bien la nommer aussi une conscience de la liberté...<sup>276</sup>

La clé afin de distinguer un être raisonnable d'un autre être, réside dans la conscience de l'auto-détermination de mon corps propre. L'expérience vécue selon laquelle je prends conscience du mouvement de ma main d'après ma volonté atteste que mon corps propre est déterminé par moi-même et non par « une cause extérieure. » L'autodétermination de mon corps propre indique en même temps « une non-conscience », une exclusion, une délimitation d'une cause extérieure qui puisse me déterminer. C'est-à-dire que l'auto-détermination relève à la fois de la spontanéité et de l'affectivité du Moi. D'une part, je peux faire ce que je veux. D'autre part, je me sens soit moi-même s'exerçant sur moi-même soit un être d'autre que moi agissant sur moi-même. Outre la conscience de soi en tant qu'être libre, la question de savoir comment il est possible de reconnaître des êtres raisonnables extérieurs à moi s'impose. Question qui trouve une réponse détaillée dans *Nova methodo et Droit*.

#### 4. La liberté incarnée et communautaire

La clé de cette problématique relève de la conception fichtéenne du corps articulé. Si l'on ne peut accéder immédiatement à la liberté d'autres êtres raisonnables, on peut la concevoir médiatement à travers la perception de leurs corps. En effet ceux-ci sont des corps qui se meuvent librement formant une « sphère » de possibilités.

Le corps matériel, écrit Fichte, ainsi déduit est posé comme *ce qui englobe toutes les actions libres possibles de la personne*; et rien de plus. C'est en cela seulement que consiste son essence.<sup>277</sup>

---

275Fichte, S.W. VI, p.305; DS, p.48.

276Fichte, S.W. VI, p.305; DS, p.48.

277Fichte, S.W. III, p.59; Droit, p.74.

Le corps n'est pas défini simplement par sa position spatio-temporelle, mais par le fait qu'il soit déterminé par la volonté libre. La volonté libre ne se manifeste pas sans réserve dans le corps, mais s'exerce sur « une extension dans l'espace » qu'elle n'est pas. Comme nous l'avons analysé au-dessus, elle n'intervient que dans la tendance inhérente au corps en la modifiant. En ce sens, le corps est sans doute déterminé par la volonté libre, mais n'est pas sa complète manifestation. Pourtant, l'expérience vécue nous apprend et certifie un corps matériel comme un corps libre inscrit dans ses possibilités de mouvements.

Fichte décrit très soigneusement ce qui constitue un corps libre. Tout d'abord, Fichte suit le modèle cartésien constatant que la matière du corps (*Körper*) est persistante. La matière est divisible à l'infini que l'on nomme parties. Elles ne changent jamais. Au contraire, ce qui change, c'est sa forme. Comme il le précise, « la relation qu'entretiennent entre eux les éléments du divers, on la nomme la *forme*. »<sup>278</sup> Ce qui fait changer la forme est le vouloir de la personne.

Les concepts de la personne, écrit Fichte, qui ont une capacité causale trouvent une expression à travers le changement dans la position des parties les unes par rapport aux autres. Ces concepts, c'est-à-dire le vouloir (*Wollen*) de la personne, peuvent être infiniment différentes; et le corps, qui contient la sphère de sa liberté, n'a pas le pouvoir de constituer une entrave à cette liberté.<sup>279</sup>

Le corps en tant que matière ne peut entraver le vouloir qui est complètement libre. Comme dit Fichte dans *Conférences*, le vouloir de la personne peut faire mouvoir le corps de manière infiniment variée.

Chaque partie devrait donc pouvoir modifier sa position par rapport à toutes les autres, c'est-à-dire qu'elle devrait pouvoir se mouvoir, alors que toutes les autres restent en repos; à chacune devrait être dévolu, à l'infini, un mouvement qui lui est *propre* (*eigene*).<sup>280</sup>

Ce qu'on observe dans les mouvements corporels d'un être raisonnable est que certains parties de son corps se meuvent et d'autres parties demeurent en repos. Les différentes parties ne sont pas désorganisées, mais plutôt *représentées* « comme une unité » l'une par rapport à l'autre, laquelle subsiste dans les différentes formes du mouvements. La perception de l'unité de mon corps n'est possible que grâce à la liberté de se représenter les mouvements en moi en tant que *mes* mouvements, c'est-à-dire, en tant que *mon* corps (*Leib*). Le corps propre (*Leib*) est un corps (*Körper*) articulé puisqu'il signifie que les mouvements de différentes parties d'un corps (*Körper*) sont organisés en unité qui est dirigée par la volonté libre. Ce n'est que sur cette base qu'une action pratique pointant vers un but est compréhensible. Le corps propre est la base de l'identité et la personnalité d'une personne qui agit toujours pour une fin. Il est inimaginable de penser une personne dépourvue de son corps propre.

---

278Fichte, S.W. III, p.60; Droit, p.75.

279Fichte, S.W. III, p.60; Droit, p.75.

280Fichte, S.W. III, p.60; Droit, pp.75-76.

Un corps, écrit Fichte, comme celui qui vient d'être décrit, à la persistance et à l'identité duquel nous attachons la persistance et l'identité de notre personnalité, que nous posons comme une totalité articulée et close, et où nous nous posons comme exerçant une causalité de façon immédiate par notre volonté, est ce que nous nommons *notre corps* (unser Leib).<sup>281</sup>

Le Moi fichtéen en tant que vie impersonnelle est précisément l'expérience corporelle. Le Moi est incarné dans le monde, il est un objet qui peut être entravé par une cause physique ou un autre corps propre. Il est pareillement unimaginable de soutenir l'idéalisme ou le réalisme parce que dans l'expérience corporelle se confond l'intelligible et le sensible, autrement dit, la spontanéité et la contrainte, rendant le Moi à la fois libre et limité. L'apport fichtéen consiste à mettre l'accent sur le fait que le monde sensible ne peut être constitué que par « notre corps », c'est-à-dire, par la corporéité intersubjective. D'une part, mon corps est déterminé par ma volonté qui est indépendante de celle d'autre être raisonnable. D'autre part, mon corps peut être actuellement ou potentiellement influencé par une cause physique ou un autre être raisonnable qui est extérieur à moi et agit sur moi, comme d'autres choses étendues dans le monde sensible.<sup>282</sup> Il s'en suit que la formule fichtéenne selon laquelle le Moi incarné se pose lui-même implique en même temps qu'il pose d'autres êtres et d'autres êtres raisonnables. S'il n'y a pas d'êtres autre que moi, il est unimaginable de penser le Moi incarné. Donc, l'argument transcendantal de Fichte est que la condition de possibilité de l'apparition du monde sensible dépend de l'expérience corporelle qui fait que le monde sensible n'est rien d'autre que la relation corporelle et intersubjective avec moi-même.

Comme condition de la conscience de soi, on a posé une action causale procédant du dehors, puis, en conséquence de celle-ci, une certaine constitution du corps (*Leibe*), et, en conséquence de cette dernière, une certaine structuration du monde sensible. En vertu de quoi, tout d'abord, si la conscience doit être possible, il faut que le monde sensible soit constitué *de telle manière*, se situe dans *telle relation* avec notre corps, et en outre il n'y a naturellement rien dans le monde sensible que ce qui se trouve en relation avec notre corps; n'existe pour nous que ce qui résulte de cette relation.<sup>283</sup>

Fichte déclare très explicitement que le corps propre et le monde sensible sont la condition de la conscience de soi. C'est pourquoi il semble important d'insister sur le fait que le Moi fichtéen n'est pas du tout un sujet qui « pose » son objet comme s'il le créait. Selon Fichte, la conscience de soi nous révèle que le monde sensible n'est pas en moi, mais qu'il est la *relation corporelle* que j'entretiens avec lui, lui-même se situant en dehors de moi. Pour autant le monde sensible n'est pas l'ensemble des êtres sensibles ancrés dans ses positions spatio-temporelles car cela impliquerait un point de vue omnipotent nous permettant de saisir le tout. Le monde sensible en tant que relation corporelle doit plutôt s'entendre comme un monde apparaissant à chacun en sa relation avec des

---

281 Fichte, S.W. III, p.61; Droit, p.76.

282 Fichte, S.W. III, p.64; Droit, p.79.

283 Fichte, S.W. III, p.72; Droit, p.87.

autres êtres, un monde intersubjectivement constitué en deçà de l'interaction du sujet et de l'objet. En fait, il n'y a pas un sujet capable de saisir le tout des êtres sensibles. Chacun se sent lui-même en contact vivant avec le monde sensible à partir du choc et du sentiment. Le fait que mon corps propre soit soumis à la possibilité d'être influencé par d'autres êtres présuppose précisément comme dit Fichte « la communauté (*Gemeinschaft*) nécessaire des êtres libres. »<sup>284</sup> La communauté dans ce sens n'est pas une communauté spécifique, mais une idée constituée par un transfert (*Übertragen*) de l'un à l'autre de ce qu'implique la conscience de soi.<sup>285</sup> Le transfert n'est pas une action consciente. Elle est plutôt l'opération pré-consciente et intersubjective qui n'est dévoilée que par l'explication génétique du philosophe. Le transfert correspond à la mise en position réciproque de ce que chacun perçoit et anticipe dans le monde sensible. Ce n'est pas la faculté de l'entendement qui fixe la corporéité intersubjective comme une qualité de mon corps et ma conscience de soi, parce qu'elle dénote la sphère des possibilités d'action corporelle plutôt que les actions réalisées. En d'autres termes, le corps propre en tant que sphère des possibilités n'est rien d'autre que la déterminabilité en tant que telle. C'est la faculté de l'imagination qui prenant conscience de la sphère des possibilités d'action corporelle, permet de la saisir. Le transfert est précisément la fonction de l'imagination par laquelle chacun met en place la déterminabilité en tant qu'essence des mouvements libres de son corps et de ceux des autres.<sup>286</sup>

Il faudrait, écrit Fichte, que son articulation ne puisse absolument pas être conçue, en un concept *déterminé* (*bestimmt*). Il faudrait qu'elle ne renvoie pas à une sphère *déterminée* du mouvement arbitraire, comme chez l'animal, mais à tous les mouvements qui, à l'infini, se peuvent penser. Il n'existerait absolument aucune détermination (*Bestimmtheit*) de l'articulation, mais purement et simplement une déterminabilité (*Bestimmbarkeit*) à l'infini; nulle forme donnée à ce corps, mais sa seule capacité de recevoir une forme.<sup>287</sup>

La déterminabilité soutient la « modifiabilité »<sup>288</sup> du corps articulé. Ce n'est qu'à travers le fait que le corps articulé retienne son unité en mouvement que l'on peut lui attribuer la liberté. Donc, comme le dit Renaut, le corps articulé est un « signe de la liberté. »<sup>289</sup> La prochaine question qui nous importe de soulever est de savoir ce qui distingue l'animal d'un être raisonnable, étant donné que les deux sont des corps articulés. On prolonge la caractérisation du transfert qui se manifeste sous une forme particulière parmi des êtres raisonnables. Lorsque j'admets qu'un être autre que moi est un être raisonnable, je dois admettre qu'il en fasse de même. C'est-à-dire que l'action réciproque est nécessaire dans le transfert que Fichte nomme « la reconnaissance. »<sup>290</sup> Il ne

284Fichte, S.W. III, p.72; Droit, p.87.

285Fichte, S.W. III, p.73; Droit, p.88.

286Ricoeur a mis l'accent sur le rôle inéluctable de l'imagination dans la perception de l'autre. Paul RICOEUR. 'Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité', in *Du Texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 281-302.

287Fichte, S.W. III, p.79; Droit, pp.95-95.

288Fichte, N.M., p.235; WL 1798, p.326.

289Renaut, *Le système du droit*, p.210.

290Fichte, S.W. III, p.81; Droit, p.96.

s'agit pas d'un acte subjectif qui donne une qualification à un objet. Il s'agit de l'expérience purement impersonnelle intrinsèque à l'espace de communication réciproque parmi des êtres raisonnables. Il n'y a pas de sujet qui puisse annuler cette expérience en cours ou l'établir à nouveau. Il ne s'agit donc pas de coutumes liées à une culture particulière. Bien au contraire, c'est sur la base de la reconnaissance que les différentes coutumes s'appliquent en fonction des différentes cultures. C'est pour cela que Fichte insiste sur le fait qu'elle est inhérente à la nature et la raison.

Il n'y a sans doute pas d'homme, dit Fichte, qui, apercevant pour la première fois un homme, prenne, sans plus, la fuite, comme devant un animal féroce, ou se prépare à le tuer et à le manger, comme un gibier – et qui ne compterait pas plutôt, d'emblée, sur une communication réciproque. C'est ainsi, non pas du fait de l'habitude et de l'instruction, mais du fait de la nature et de la raison, nous venons de déduire la loi selon laquelle il en est ainsi.<sup>291</sup>

La tendance sociale des êtres raisonnables est précisément la communication réciproque qui rend possible une communauté. Cette dernière signifie que chacun reconnaît l'autre en tant que personne libre, et accepte ainsi la contrainte de la loi, de sorte que les libertés de chacun soient respectées et puissent dès lors co-exister. Fichte appelle la « condition de possibilité de la co-existence d'êtres libres » un droit.<sup>292</sup> Selon Fichte, le concept du droit est contenu dans le concept de la personne en tant qu'être libre dans une communauté. Pour posséder certains droits, une personne n'a pas à être simultanément un citoyen puisqu'être une personne signifie ipso facto le droit d'être considéré en tant qu'être libre. Par exemple, si vous torturez une personne, vous avez méprisé son propre être, c'est-à-dire, vous n'avez pas reconnu son être libre, avant même que l'on juge que vous avez violé son droit individuel dans la perspective juridique. Donc, on peut dire que Fichte a déjà caractérisé un être raisonnable par « un droit d'avoir des droits »<sup>293</sup>, formule sur laquelle insistera Arendt beaucoup plus tard, parce qu'un être raisonnable doit pouvoir revendiquer son destin de vivre dans une communauté pour être libre. La communauté des êtres libres n'est autre que l'expérience corporelle, qui est impersonnelle et anonyme puisqu'elle est la condition de possibilité de la conscience de soi. Une conscience personnelle ne surgit que de la profondeur impersonnelle qui au fond demeure entièrement indéterminée et déborde la saisie personnelle et réflexive. C'est précisément là où la réflexion philosophique sur les droits individuelles dans une communauté doit présupposer. Comme Balibar l'a déjà souligné très justement nous permettant de rapprocher Marx de Fichte, « le fond d'une activité plus originaire qui n'est l'activité d'aucun sujet; mais qui est une activité relationnelle et trans-subjective consistant en un ensemble de rapports pratiques. »<sup>294</sup>

---

291 Fichte, S.W. III, p.81; Droit, p.96.

292 Fichte, S.W. III, p.94; Droit, p.109.

293 Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, New York, A Harvest Book, 1973 (1951), p.296.

294 Étienne BALIBAR, *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Gallilée, 1997, p.179.



Pour conclure, du point de vue historique, Fichte mit en lumière la vie de la liberté incarnée et communautaire en creusant la condition de possibilité de la conscience de soi que Kant n'avait pas thématized. Selon Kant, la co-existence des êtres libres doit être réglée par le droit public appliqué à « une multiplicité (*Menge*) d'hommes »<sup>295</sup> qui possède une caractéristique de « l'insociable sociabilité » (*ungesellige Geselligkeit*).<sup>296</sup> Toutefois, il ne démontra pas comment il peut être possible de penser l'intersubjectivité incarnée dans la perspective transcendantale. Comme nous l'avons montré, il importe de souligner que le Moi fichtéen n'est autre que la vie elle-même en mouvement dans le champ intersubjectif et corporel, qui est sous-jacente dans la conscience de soi.

---

295Kant, AA VI, p.311; Emmanuel KANT, traduction française par Alain RENAUT, *Métaphysique des moeurs II*, Paris, Flammarion, 1994, p.125.

296Kant, AA VIII, p.20; Emmanuel KANT, « Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », dans *Histoire et Politique*, traduction française par G. LEROY, Paris, Vrin, 1999, p.90.

## Conclusion

C'est l'essence de la philosophie transcendantale, écrit Fichte, de ne pas vouloir devenir une façon de penser (*Denkart*) dans la vie, mais de considérer un moi en train de constituer son système de pensée dans la vie. La philosophie transcendantale ne crée rien.<sup>297</sup>

La tâche de la philosophie transcendantale ne vise pas à créer une vie particulière, une morale, ou bien une nouvelle politique. Elle ne crée qu'elle-même, car elle explique la condition de possibilité de la pensée transcendantale. La singularité du transcendantalisme fichtéen ne réside pas dans ses conceptions particulières, mais plutôt dans son parcours de pensée tentant d'éclaircir l'élévation du point de vue commun au point de vue transcendantal. La pensée transcendantale crée elle-même dans la mesure où elle exprime une pratique ouvrant la voie à la vie réflexive, rendant possible la transformation de ce qui va de soi et le commencement de la philosophie. Le parcours de Fichte nous t-il conduit où précisément? Il nous conduit jusqu'à la liberté s'incarnant dans la pratique philosophique et dans la vie. On peut dire à l'instar de Foucault qu'il s'agit des pratiques de soi, par lesquelles « l'individu invente lui-même. »<sup>298</sup> En ce sens, le sujet n'implique nullement une substance, mais plutôt les formes et les processus de subjectivation. Par opposition à l'intérêt historique de Foucault, la philosophie transcendantale se soucie de rendre compte la condition de possibilité de la subjectivation. La philosophie fichtéenne ne propose pas une autre vie, une nouvelle vie, une vie améliorée à vivre, mais justement dévoile la vie en tant que vie autonome. Tout son effort consiste à fonder toute expérience et tout savoir sur l'auto-activité de vie qui est capable de créer elle-même à nouveau. C'est véritablement là où réside l'immanence de vie qui ne s'apparaît jamais sans réserve. L'immanence de vie est sa créativité, qui s'exerce sur son opposé, c'est-à-dire, sur le Non-Moi, le repos. Pour insister sur son autonomie, Fichte constate dans *Nova methodo* que la « volonté pure » se sensibilise dans le monde extérieur à travers les possibilités pratiques de corps propre. Cette formule n'indique rien autre que l'auto-activité du Moi agit sur le Non-Moi et se transforme comme la synthèse inquiétante de l'antagonisme permanent entre Moi et Non-Moi. La philosophie transcendantale ne crée rien, sauf qu'elle construit les concepts pour comprendre le Moi.

Suivant l'idée de la vie comme immanence, il est convenable de saisir l'unité du monde sensible et du monde intelligible.

Le monde de l'expérience, écrit Fichte, est construit sur le monde intelligible, tous deux sont ensemble; l'un n'est pas sans l'autre, ils entretiennent, dans l'esprit, une relation réciproque (*Wechselwirkung*).<sup>299</sup>

---

297Fichte, N.M., p.243; WL 1798, p.335.

298Michel FOUCAULT, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », dans *Dits et Écrits II* (1976-1988), Paris, Gallimard, 2001, pp.1527-1548, en particulier, p.1538.

299Fichte, N.M., p.151; WL 1798, p.230.

Plus précisément, il n'y a pas deux mondes, comme s'il y avait deux domaines à choisir. Selon Fichte, lorsque nous agissons librement, nous nous inscrivons déjà dans la conjonction du réel existant et du possible. Nous ne sommes pas tout à fait déterminés, ni sans contraintes. Le monde sensible n'est pas sans rapport avec notre intervention. Le monde intelligible n'est pas renfermé en lui-même, sans entrer en jeu dans le monde sensible. Autrement dit, la volonté n'est pas sans empêchement et le monde de l'expérience n'est pas dépourvu de notre actions libres. C'est dans cette relation réciproque où la liberté humaine s'effectue. La philosophie transcendantale tente de montrer que l'être ne peut être compréhensible qu'à travers cette action réciproque.

Bref, écrit Fichte, il n'existe pour moi absolument aucun être pur et simple, aucun être qui ne me concerne pas et que j'intuitionne seulement parce que j'intuitionne; c'est seulement par son rapport à moi qu'est ce qui, d'une manière générale, existe pour moi. Mais il n'est partout qu'un seul rapport possible, et tous les autres n'en sont que des variétés, à savoir ma destination d'agir moralement. Mon monde? C'est l'objet et la sphère de mes devoirs, et absolument rien d'autre.<sup>300</sup>

Dans cette perspective, le sensible et l'intelligible, le réel existant et le possible tous sont inhérents à l'auto-activité du Moi, au champ de rencontre entre activité et passivité. Il s'agit précisément de la *rencontre* ouverte aux possibilités d'agir sur laquelle insista à maintes fois Hyppolite. Les possibilités d'agir ne sont pas les possibilités purement logiques. Elles se soumettent plutôt à l'action réciproque entre ma volonté libre et celles d'autres êtres raisonnables. Donc, le monde possible d'agir n'est rien autre que celui des devoirs où chacun agit librement à l'intérieur des contraintes que d'autres être raisonnables lui imposent. On peut dire que le monde est commun invariablement pour tout un chacun en tant que société et différent d'après le point de vue de chacun dans sa sphère propre d'actions possibles.

Le monde est déterminé en tant que réel existant, mais indéterminé en tant que sphère intersubjective de possibilités. L'indéterminé est au fond impossible à saisir. La thèse fondamentale de Fichte consiste à constater que la saisie prédicative trouve son impasse face à la déterminabilité du Moi qui lui est transcendante. Le Moi que constitue la profondeur de vie impersonnelle est en fin de compte inexprimable par les prédications personnelles. De cette manière, la transcendance n'est pas au-delà de nous, mais plutôt en deçà de nous, c'est-à-dire, intérieure à l'auto-activité du Moi. Le fond impensable n'est pas un monde introuvable, mais plutôt le devenir monde, le devenir possible, le devenir réel, le devenir autre, qui est précisément le devenir « personne » surgissant de la vie impersonnelle. Il ne s'agit pas une personne exemplaire, mais une idée. Selon Fichte, l'impersonnel décèle « la source de toute vie » plutôt que la vie particulière. Autrement dit, le Moi n'est pas transparent à lui-même tout comme le langage de la philosophie transcendantale ne peut capturer le silence sous-jacent. Comme Derrida l'évoqua à juste titre dans sa lecture de Descartes, le cogito

---

300Fichte, DL, p.165.

cartésien signifie « le point où s'enracine le projet de penser la totalité en lui échappant. » Pour notre part, il se rapproche du Moi fichtéen d'une manière étonnante.

En lui échappant, poursuit Derrida, c'est-à-dire en excédant la totalité, ce qui n'est possible - dans l'étant - que vers l'infini ou le néant: même si la totalité de ce que je pense est affectée de fausseté ou de folie, même si la totalité du monde n'existe pas, même si le non-sens a envahi la totalité du monde, y compris le contenu de ma pensée, je pense, je suis pendant que je pense.<sup>301</sup>

Selon Derrida, le fait que je suis n'est pas moins vrai dans la folie que dans l'expérience normale. Cela atteste que le « je suis » ne peut être tout à fait saisi par la conceptualisation linguistique, voire par la totalité du langage. Il s'agit de l'excès, du débordement de la totalité dicible. L'impensable est donc comme le silence qui hante la parole, de sorte que nous ne sommes pas souverains absolus de nous-mêmes. Le reproche subjectiviste de la philosophie fichtéenne disparaîtrait si l'on prend en compte la formule de Fichte comme la suivante.

Nul besoin ici d'un lien entre le sujet et l'objet; et c'est cette sujet-objectivité, ce retour du savoir en soi-même, que je désigne par le concept de *moi*, si toutefois je pense par là quelque chose de déterminé.<sup>302</sup>

On peut dire que l'impensable est l'« et », l'« entre », le lien entre le sujet et l'objet. C'est-à-dire que l'union et la séparation, l'un et le multiple sont inconcevables pour nous. Cela ouvre la voie à la pensée du divin.<sup>303</sup>

---

301 Jacques DERRIDA, « Cogito et histoire de la folie », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51-97, en particulier, p.87.

302 Fichte, DL, p.120.

303 Nous trouvons l'indication de Maesschalck très instructive. « Bien entendu, ce Dieu n'est propriété de personne, il n'appartient à aucune culture – à aucune religion -, ni à aucun peuple, il n'est pas un produit de l'imaginaire individuel ou collectif, voire une simple projection. Ce Dieu est la seule mesure du destin du monde et de l'humanité en lui. Il est la forme absolue de la Vie. Sans cette réduction à la finalité éthique de l'existence, à l'unité ontologique du destin, sans une authentique religiosité de la Vie, les humains seront incapables de réaliser une véritable figure commune de liberté. » Marc MAESSCHALCK, *Droit et créativité sociale chez Fichte: une philosophie moderne de l'action politique*, Louvain, Éditions Peeters, 1996, p.347.

## Bibliographie

### A. Textes de Fichte

#### Éditions allemandes

1. *Sämmtliche Werke*, 8 Vol., ed. I. H. Fichte, Berlin, 1845-1846. Édition reproduite: *Fichtes Werke*, I-VIII, Berlin, 1971.
2. *Nachgelassene Werke*, 3 Vol., ed. I. H. Fichte, Bonn, 1834-1835. Édition reproduite: *Fichtes Werke*, IX-XI, Berlin, 1971.
3. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hamburg, Meiner Felix Verlag, 1997 (Vierte Auflage).
4. *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798/1799), Hamburg, Meiner Felix Verlag, 1994 (Zweite Auflage).

#### Traductions françaises citées

1. *Essai d'une critique de toute révélation* (1792-1793), traduction par Jean-Christophe GODDARD, Paris, Vrin, 1988.
2. *Œuvres choisies de Philosophie Première*, traduction par Alexis PHILONENKO, Paris, Vrin, 1980 (1964).
3. *Essais philosophiques choisis* (1794-1795), traduction par Luc FERRY et Alain RENAUT, Paris, Vrin, 1984.
4. *La destination du savant* (1794), traduction par Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Paris, Vrin, 1969.
5. *Nouvelle Présentation de la Doctrine de la Science* (1797/1798), traduction par Isabelle THOMAS-FOGIEL, Paris, Vrin, 1999.
6. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* (1796), traduction par Alain RENAUT, Paris, Presses universitaires de France, 1998 (1984).
7. *Doctrine de la science: nova methodo* (1798-1799), traduction par Isabelle THOMAS-FOGIEL, Paris, Classique de Proche, 2000
8. *Le système de l'éthique d'après les principes de la doctrine de la science* (1798), traduction par Paul NAUDIN, Paris, Presses universitaires de France, 1986.
9. *La destination de l'homme* (1800), traduction par Jean-Christophe GODDARD, Paris, Flammarion, 1995
10. *Doctrine de la Science 1801-1802 et Textes Annexes*, traduction par Alexis PHILONENKO,

revues par C. LECOUTEUX, Paris, Vrin, 1987.

11. *Initiation à la vie bienheureuse, ou la doctrine de la religion* (1806), traduction française Max ROUCHE, Paris, Aubier, 1944.

## B. Textes sur Fichte

1. BOURGEOIS, Bernard. *L'idéalisme de Fichte*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.
2. FISHCBACH, Franck. « Théorie et pratique dans la première Doctrine de la science de Fichte », dans *Fichte: le moi et la liberté*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, pp.47-76.
3. HENRICH, Dieter. « La découverte de Fichte », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1967, pp.154-169
4. GODDARD, Jean-Christophe. « 1804-1805. La désubjectivation du transcendantal », in *Archives de Philosophie*, 2009/3, Tome 72, pp.423-441.
5. GODDARD, Jean-Christophe. « La signification christologique de la philosophie » dans *Philosophie*, Numéro 38, Juin 1993, pp.14-29.
6. GODDARD, Jean-Christophe. « Une pensée interrompue », dans *Fichte: le moi et la liberté*, coordonné par le même auteur, Paris, Presses universitaires de France, pp.77-99.
7. GODDARD, Jean-Christophe. *La philosophie fichtéenne de la vie: le transcendantale et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999.
8. GODDARD, Jean-Christophe et MAESSCHALCK, Marc. (éd.) *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, Phénoménologie et Philosophie* Paris, Vrin, 2003.
9. GODDARD, Jean-Christophe et SCHNELL, Alexander. (éd.) *L'être et le phénomène: La Doctrine de la science" de 1804 de J.G. Fichte*, Paris, Vrin, 2009.
10. GODDARD, Jean-Christophe. *Fichte (1801-1813): L'émancipation philosophique*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.
11. HUSSERL, Edmund. « L'idéal de l'humanité selon Fichte » (1917) in *Philosophie*, 2006/6, No. 90, p.13.
12. HYPOLITE, Jean. « De la doctrine de la science et le sens de son évolution chez Fichte » (1964), dans *Figures de la pensée philosophiques* Vol.1, Paris, Presses universitaires de France, 1991, pp. 32-51.
13. HYPOLITE, Jean. « L'idée fichtéenne de la Doctrine de la Science et le projet husserlien »

- (1959), dans *Figures de la pensée philosophiques* Vol.1, Paris, Presses universitaires de France, 1991, pp.21-31.
14. LAUTH, Reinhard. « Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte », dans *Archives de Philosophie*, Juillet-décembre, 1962, pp.325-344.
  15. MAESSCHALCK, Marc. *Droit et créativité sociale chez Fichte: une philosophie moderne de l'action politique*, Louvain, Éditions Peeters, 1996.
  16. MALDINEY, Henri. « Pulsion et présence » (1976), dans *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Édition Jérôme Maillon, 2007 (1991).
  17. PHILONENKO, Alexis. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.
  18. PHILONENKO, Alexis. *L'œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1985.
  19. PHILONENKO, Alexis. « Une lecture fichtéenne du cartésianisme », dans *Le transcendantale et la pensée moderne*, Paris Presses Universitaire de France, 1990, pp.30-46.
  20. PHILONENKO, Alexis. « De l'imagination créatrice chez Fichte », dans *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1997.
  21. PHILONENKO, Alexis. « L'intuition intellectuelle chez Fichte », traduction française par Jean-Michel LESPADÉ, dans *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, pp.193-214.
  22. RADRIZZANI, Ives. *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte: Des principes à la Nova Methodo*, Paris, Vrin, 1993.
  23. RENAUT, Alain. *Le système du Droit: Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, Presses universitaires de France, 1986.
  24. RICHIR, Marc. *Le rien et son apparence: Fondements pour la phénoménologie (Fichte : doctrine de la science 1794/95)*, Bruxelles, Éditions Ousia, 1979.
  25. SCHNELL, Alexander. *Réflexion et spéculation: L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Paris, Édition Millon Jérôme, 2009.
  26. STOLZENBERG, Jürgen. « Martin Heidegger reads Fichte » dans *Fichte and the Phenomenological Tradition*, édité par Violetta L. Waibel, Daniel Breazeale and Tom Rockmore, Berlin, Walter de Gruyter, 2010, pp.207-221.
  27. THOMAS-FOGIEL, Isabelle, *Fichte: Réflexion et Argumentation*, Paris, Vrin, 2004.
  28. TILLIETTE, Xavier. *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

29. VAYSSE, Jean-Marie. « Le 'Fichte' de Heidegger », dans *Kairos* No. 17, « Lectures de Fichte », édité par Franck FISCHBACH, Toulouse, Presses universitaires du Mirail 2001, pp.53-96.
30. ZIZEK, Slavoj. « Fichte's Laughter », dans *Mythologie, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, London, Continuum, 2009.
31. ZÖLLER, Günter. « L'idéal et le réel dans la théorie transcendantale du sujet chez Fichte: une duplicité originaire », dans *Les Cahiers de Philosophie*, no. Hors série Fichte, Lille, 1995, pp.210-225.

### C. Autres articles et ouvrages

1. ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, New York, A Harvest Book, 1973 (1951).
2. BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Gallilée, 1997.
3. BENOIST, Jocelyn. « Sujet phénoménologique et sujet psychologique », dans *Autour de Husserl: L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, pp.160-186.
4. BERNET, Rudolf. « The Other in myself », dans *Deconstructive subjectivities*, édité par Simon CRITCHLEY et Peter DEWS, New York, State of University New York Press, 1996, pp.169-184.
5. BERNET, Rudolf. « Sexual identification et sexual difference », dans *Lacan in the German-Speaking World*, édité par Elizabeth STEWART, Maire JAANES et Richard FELDSTEIN, New York, State of University New York Press, 2004, pp.53-68.
6. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 1993 (1968).
7. DELEUZE, Gilles. « Immanence : une vie... », dans *Philosophie*, no. 47, 1995, Paris, Minuit, pp. 3-7.
8. Jacques DERRIDA, « Cogito et histoire de la folie », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967
9. DUPOND, Pascal et COURNARIE, Laurent. (éd.) *Phénoménologie: un siècle de philosophie*, Paris Ellipses, 2002.
10. FINK, Eugen. « Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der



- gegenwärtigen Kritik », *Kant-Studien*, 38 (1933), pp.319-383. « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl: Face à la critique contemporaine », dans *De la phénoménologie*, traduction française par Didier Franck, Paris, Édition de Minuit, 1990 (1975).
11. FINK, Eugen. « Que veut la phénoménologie? » (1934), dans *De la phénoménologie*, Édition de Minuit, 1990 (1975).
  12. FISCHBACH, Franck. *L'être et l'acte: enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002.
  13. HENRICH, Dieter. *Pensée et être-soi: leçons sur la subjectivité*, traduction française par Martina ROESNER, Paris, Vrin, 2008.
  14. KANT, Emmanuel. « Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique » (1784), dans *Histoire et Politique*, traduction française par G. LEROY, Paris, Vrin, 1999, pp.87-100.
  15. KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure* (1781/1787), traduction française par Alain RENAUT, Paris, GF-Flammarion, 2006 (1997).
  16. KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pratique* (1788), traduction française par Luc FERRY et Heinz WISMANN, Paris, Gallimard, 1985.
  17. KANT, Emmanuel. *Métaphysique des moeurs II*, traduction française par Alain RENAUT, Paris, Flammarion, 1994.
  18. KANT, Emmanuel. *Vers la paix perpétuelle* (1795), traduction française par M. MARCUZZI, Paris, Vrin, 2007.
  19. HEIDEGGER, Martin. GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1997.
  20. HEIDEGGER, Martin. *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.
  21. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967 (1927), traduction française par Emmanuel MARTINEAU. Authentica, hors commerce, 1985.
  22. HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction française par Paul RICOEUR, Paris, Gallimard, 2008 [1950].
  23. HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*, traduction française par Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LEVINAS, Paris, Vrin, 1980 (1931).
  24. HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, traduction française par Gérard GRANEL, 1976, §14.
  25. HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*, traduction française et introduction par

- Jacques DERRIDA, Paris, Presses universitaires de France, 1962.
26. HUSSERL, Edmund. *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduction française par Éliane ESCOUBAS, Paris, Presses universitaires de France, 1982.
  27. HUSSERL, Edmund. *Cinq Articles sur le Renouveau*, traduction française par Laurent JOUMIER, Paris, Vrin, 2005.
  28. HYPPOLITE, Jean. « L'intersubjectivité chez Husserl », manuscrit non daté, in *Figures de la pensée philosophique: écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, Vol. 1, Paris, Presses universitaires de France, 1991 (1971).
  29. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*, Paris, Livre de poche, 2009 (1971/1961).
  30. LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de poche, 1990 (1978).
  31. LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Éditions Grasset, 1993.
  32. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2005 (1945).
  33. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
  34. PATOCKA, Jan. *Papiers phénoménologiques*, traduction française par Erika ABRAMS, Grenoble, Jérôme Million, 1995.
  35. PATOCKA, Jan. *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Édition Jérôme million, 1995.
  36. RICOEUR, Paul. « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », in *Du Texte à l'action: Essais d'hérmeneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 281-302.
  37. SATRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par Vincent de COOREBYTER, Paris, Vrin, 2003.
  38. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2006 (1943).
  39. WEIL, Eric. *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1990 (1963).