

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA DOCTRINE DE LA SCIENCE DE FICHTE :
LE DÉPASSEMENT DE LA DICHOTOMIE DU SUJET ET DE L'OBJET

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
FRANCIS PROULX

FÉVRIER 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

*C'est par la terre [qui est en nous] que
nous connaissons la terre,
par l'eau que nous connaissons l'eau,
[...] par le feu, le feu*

EMPÉDOCLE

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier infiniment ma mère Suzanne Houle et mon père Pierre Proulx pour le soutien indéfectible qu'ils ont manifesté à mon égard tout au long de l'avancée de mon projet de maîtrise. Je tiens aussi à remercier avec distinction mon directeur de recherche Denis Fisette pour le bel espace de liberté qu'il a su m'offrir avec confiance pendant la rédaction de mon mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES.....	viii
LISTE DES TABLEAUX.....	ix
RÉSUMÉ.....	x
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I LA THÉORIE DES PRINCIPES DANS LA DOCTRINE DE LA SCIENCE	15
1.1 Le premier principe : la thèse	17
1.1.1 Le principe logique d'identité	17
1.1.2 Une forme et une matière absolument inconditionnées.....	19
1.1.3 Le Moi absolu.....	21
1.1.4 Le Moi comme sujet-objet.....	23
1.1.5 L'intuition intellectuelle : la conscience de soi.....	26
1.2 Le deuxième principe : l'antithèse	33
1.2.1 Le principe logique de non-contradiction.....	33

1.2.2	Une forme absolument inconditionnée et une matière conditionnée.....	35
1.2.3	Le Non-Moi	35
1.3	Le troisième principe : la synthèse	37
1.3.1	Le principe logique de raison	37
1.3.2	La contradiction entre le Moi et le Non-Moi.....	38
1.3.3	La Synthèse primitive : synthétisation du Moi et du Non-Moi limités.....	39
CHAPITRE II		
LA THÉORIE DE LA REPRÉSENTATION DANS LA PARTIE THÉORIQUE DE LA		
DOCTRINE DE LA SCIENCE		
2.1	Les catégories de la détermination (limitation).....	45
2.1.1	La synthèse de détermination réciproque : la catégorie de détermination réciproque	45
2.1.2	La synthèse de causalité : la catégorie de cause	49
2.1.3	La synthèse de substantialité : la catégorie de substance.....	53
	2.1.3.1 La passivité comme moindre activité limitée	53
	2.1.3.2 L'inhérence de l'accident à la substance.....	58
2.2	L'activité infinie et finie du Moi : l'expansion, le choc, la réflexion et la réaction de l'activité du Moi.....	61
2.2.1	L'expansion de l'activité du Moi.....	61

2.2.2	Le choc de l'activité du Moi	62
2.2.3	La réflexion de l'activité du Moi.....	63
2.2.4	La réaction de l'activité du Moi	83
CHAPITRE III		
LA THÉORIE DE L'EFFORT DANS LA PARTIE PRATIQUE DE LA DOCTRINE DE		
LA SCIENCE.....		
3.1	La contradiction (opposition) entre le Moi fini et le Moi absolu	89
3.1.1	L'indépendance du Moi vis-à-vis du Non-Moi.....	91
3.1.2	La causalité du Moi vis-à-vis du Non-Moi.....	92
3.2	La synthèse pratique	95
3.2.1	Le Moi absolu comme Idéal du Moi fini	95
3.2.2	Le Moi pratique comme synthèse entre le Moi fini et infini	99
3.2.3	L'effort du Moi pratique opposé au contre-effort du Non-Moi	100
3.3	L'impossible Idéal du Moi absolu pour le Moi fini	105
3.3.1	Le devoir du Moi absolu pour le Moi fini	108
3.3.2	Le dépassement à l'infini des limites du Moi.....	109
3.3.3	Le Non-Moi comme chose en soi et chose pour soi	112

CONCLUSION	117
APPENDICE A TABLEAUX RÉSUMANT LA PHILOSOPHIE DE LA REPRÉSENTATION KANTIENNE ET LES PRINCIPES DOCTRINAUX FICHTÉENS	130
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	133

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
1.1 Le Moi fini, le Non-Moi et le Moi absolu.....	40
2.1 La synthèse de détermination réciproque entre le Moi fini et le Non-Moi.....	46
2.2 La catégorie de détermination	49
2.3 La synthèse de causalité entre le Moi fini et le Non-Moi.....	52
2.4 La synthèse de substantialité entre le Moi absolu (substance) et le Moi fini (accident)	57
2.5 L'expansion, le choc, la réflexion et la réaction de l'activité infinie du Moi	61
2.6 Le choc du Moi contre le Non-Moi.....	68
3.1 L'effort du Moi pratique opposé au contre-effort du Non-Moi	104
C.1 Alternative conceptuelle à la solution fichtéenne au dépassement de la dichotomie sujet-objet.....	120

LISTE DES TABLEAUX

2.1	Détermination réciproque du Moi et du Non-Moi.....	47
A.1	La structure de l'expérience chez Kant.....	130
A.2	Les trois principes de la Doctrine de la science de Fichte.....	131
A.3	L'expression des trois principes de la Doctrine de la science de Fichte	132

RÉSUMÉ

Le présent mémoire cherche à exposer la solution (qui est ici désignée comme idéalisme pratique ou transcendantal) que le philosophe allemand Johann Gottlieb Fichte proposa, dans le contexte de sa Doctrine de la science de 1794 et 1795 et de sa Doctrine de la science *nova methodo* de 1796 à 1799, au problème, traditionnel dans l'histoire de la philosophie, du dépassement de la dichotomie de l'objet et du sujet et, par voie de conséquence, à celui du dépassement du dualisme du réalisme et de l'idéalisme. Ce n'est qu'après avoir bien pris soin de développer (à l'intérieur d'un premier chapitre) les trois principes fondamentaux de cette doctrine, ainsi que leur articulation au sein d'une philosophie théorique (à l'intérieur d'un deuxième chapitre) et d'une philosophie pratique (à l'intérieur d'un troisième chapitre) que la solution fichtéenne à cette question est éclairée. Une telle réponse, qui s'exprime en termes *d'identité de l'objet et du sujet*, fait intervenir un Sujet absolu (Moi absolu), puisque cette identité sujet-objet n'est chez Fichte rien d'autre que ce Sujet absolu. Tandis qu'on montre (dans le deuxième chapitre) que la doctrine théorique de Fichte permet de rendre compte de la mise en finitude de l'infinitude du Sujet absolu (à travers l'entrée du sujet fini (Moi fini) dans une opposition dichotomique avec l'objet (Non-Moi) suite à un *choc*), on montre ensuite (dans le troisième et dernier chapitre) que la doctrine pratique de Fichte permet aussi, à l'inverse, de rendre compte de la mise en infinitude de la finitude du sujet fini à travers la sortie de son opposition dichotomique avec l'objet grâce à un *effort* vers une identification de l'objet (qui lui est bien sûr opposé) avec lui-même et, à plus forte raison, grâce à un *effort* vers une mise en identité de lui (en tant que sujet fini) avec lui-même (en tant que Sujet absolu).

MOTS CLÉS. Sujet/Objet; Idéalisme/Réalisme; Métaphysique; Philosophie allemande.

INTRODUCTION

L'histoire de la philosophie occidentale nous enseigne, parmi bien d'autres choses, que la métaphysique s'est *entre autres, mais non pas exclusivement*, déployée tout au long de son développement suivant le tracé de deux grandes doctrines (systèmes) fondamentalement opposées l'une à l'autre: *le réalisme et l'idéalisme*. Ces deux systèmes se distinguent entre eux de par la réponse qu'ils ont conférée au *problème ontologique de l'existence du monde extérieur*¹: *est-ce qu'existe un monde d'objets extérieurs et indépendants du sujet?*, ou encore *est-ce que des objets extérieurs et indépendants du sujet existent ou bien n'y a-t-il pas plutôt que le sujet seul qui existe avec ses représentations?* Cette question, qui cherche à connaître s'il n'y aurait pas un monde d'objets qui existent indépendamment à l'extérieur de la subjectivité (en dehors des représentations (ex.: pensées, idées, perceptions) qui se trouvent dans le sujet (ex.: moi, esprit, conscience)) ou bien si ce monde d'objets ne se bornait pas plutôt simplement aux représentations subjectives d'un sujet quelconque, reçoit deux réponses totalement différentes selon que l'on convoque le réalisme ou l'idéalisme. Au niveau ontologique, l'un, le réalisme, soutient que des objets (ex.: choses, êtres, corps) extérieurs (au sujet) existent objectivement tandis que l'autre, l'idéalisme, défend, dans la mesure où le subjectif seul existerait, qu'il n'y a rien de plus dans l'existence que cette subjectivité qui est intérieure au sujet. Voyons tout de même en abrégé avec un peu plus de détails, à travers une brève description de ces deux ontologies, ce qu'il en retourne de chacune d'entre elles.

Premièrement, suivant le réalisme, les objets doivent, de manière objective, exister indépendamment (à l'extérieur) du sujet et de ses représentations subjectives; et non pas subjectivement dans une dépendance à l'intérieur de lui et de ses représentations. Ici, les objets du monde extérieur auraient une existence indépendante des représentations du sujet: il y aurait des objets extérieurs au sujet, indépendants de lui et de ses représentations subjectives (l'existence des objets seraient indépendante de celle du sujet et de ses représentations). Les objets, qui ne dépendent pas dans leur existence de l'activité du sujet, ne

¹ Suivant la lecture que Husserl fit de la philosophie de Fichte, celui-ci soutint que cette *question de l'existence de ce monde extérieur composé d'objets existant pour eux-mêmes* était la *question théorique* centrale à ses yeux.

cesseraient donc pas d'exister aussitôt qu'il n'y aurait plus de sujet en train de s'en faire une représentation. Bref, les objets ne nécessitent pas ici de sujet pour exister. Bien plus, ces représentations pour le réalisme (ex.: réalisme naïf) pourraient même n'être en rien subjectives, mais bien plutôt objectives, en ceci que le sujet, tandis qu'il aurait des représentations d'objet, se représenterait *les objets en eux-mêmes* (choses en soi) tels qu'ils existeraient indépendamment du sujet; dans un tel cas les représentations du sujet atteindraient la réalité en elle-même (réalité en soi) qui lui serait extérieure. Ici, il y aurait donc des choses en soi extérieures au sujet existant en elles-mêmes indépendamment du lui et de ses représentations (il ne serait pas le cas que seul le sujet et ses représentations existent²; il ne serait pas le cas que seule la subjectivité existe et non l'objectivité): l'existence ici ne s'identifie pas avec la subjectivité. De tels objets, qui existeraient sans sujet (qui existeraient même s'il devait ne plus avoir de subjectivité), auraient donc une existence objective à l'extérieur du sujet (une existence qui ne dépendrait pas du sujet): il n'y aurait pas d'objet que les représentations du sujet. Il s'ensuit que le monde des objets extérieurs ne serait pas le simple produit (création) de la production d'un sujet actif (l'objet ne proviendrait pas d'un acte du sujet): les objets du monde extérieur ne seraient pas de simples produits du sujet (le sujet ne crée donc pas ici les objets: ceux-ci ne sont donc pas de simples produits de la subjectivité). En effet, le sujet ne serait pas la cause productrice des objets de ses représentations: il ne cause pas et ne produit pas ici les objets de ses représentations. Il faut donc comprendre qu'ici c'est l'objet qui produit activement, en tant que cause, dans le sujet, ses représentations (il y aurait une origine objective de la subjectivité appartenant au sujet) lesquelles sont alors comme les effets de cette cause objective qui est extérieure au sujet. Tandis que le sujet serait passivement déterminé par l'objet actif qui le détermine, la représentation (l'effet) dans le sujet serait causée par l'activité d'un objet (la cause) extérieur au sujet: le sujet ne serait pas actif dans la représentation mais passif et l'objet serait actif dans la représentation et non pas passif. Les objets n'étant donc pas ici réduits au sujet (non-réduction de l'objet à la subjectivité: le réalisme ne réduit pas l'objet à une activité subjective), le monde des objets, sans n'exister que de manière subjective dans une dépendance vis-à-vis du sujet, existerait bien objectivement, et indépendamment, à l'extérieur du sujet et de ses représentations.

² Au delà des représentations du sujet il y aurait des objets en soi extérieurs et indépendants.

Deuxièmement, suivant l'idéalisme, les objets doivent exister subjectivement, dans une dépendance vis-à-vis du sujet (à l'intérieur de lui) et de ses représentations subjectives, et non pas objectivement, et indépendamment, à l'extérieur de lui et de ses représentations. Ici les objets du monde n'ont qu'une existence qui est dépendante vis-à-vis du sujet et de ses représentations: il n'y a que des objets intérieurs au sujet, dépendants de lui et de ses représentations subjectives. Les objets, qui dépendent ainsi dans leur existence de l'activité du sujet, cesseraient donc d'exister aussitôt qu'il n'y aurait plus de sujet en train de s'en faire une représentation; les objets ici nécessitent le sujet pour exister. Bien plus, ces représentations pour l'idéalisme (ex.: idéalisme absolu) pourraient même n'être en rien objectives, mais bien plutôt uniquement subjectives, en ceci que le sujet, tandis qu'il aurait des représentations d'objet, ne se représenterait que *des objets pour lui-même* (des choses *pour* soi (pour le sujet) et non pas des choses *en* soi) tels qu'ils seraient uniquement pour lui-même dans une dépendance vis-à-vis de sa subjectivité; dans un tel cas les représentations du sujet n'atteindraient aucune réalité en elle-même (réalité en soi) qui lui serait extérieur. Ici il n'y a donc pas de choses en soi extérieures au sujet qui existent en elles-mêmes indépendamment de lui et de ses représentations (seul le sujet et ses représentations existent)³. Seule la subjectivité (laquelle renvoie aux représentations du sujet), et non pas l'objectivité, existerait: l'existence s'identifierait avec la subjectivité. De tels objets, qui n'existeraient pas sans sujet (qui n'existeraient plus s'il devait ne plus avoir de subjectivité), n'auraient donc qu'une existence subjective à l'intérieur du sujet (une existence qui dépend du sujet): il n'y aurait ici d'objets que les représentations subjectives du sujet. De fait, le monde des objets serait simplement le produit (création) d'une production d'un sujet actif (l'objet proviendrait d'un acte du sujet): les objets du monde ne seraient que de simples produits du sujet (le sujet produirait (créerait) activement les objets: les objets seraient les produits de la subjectivité (il y aurait une origine subjective de l'objectivité)). En effet, le sujet serait la cause productrice des objets de ses représentations: il causerait et produirait les objets de ses représentations. Il faut donc comprendre qu'ici c'est le sujet qui produit de lui-même, en tant que cause, ses propres représentations subjectives d'objets. Tandis que l'objet serait passivement déterminé par un sujet actif qui le déterminerait, cet objet, comme simple représentation (l'effet intérieure au sujet, serait causé par l'activité du sujet (la cause): l'objet ne serait pas actif dans

³ Au delà des représentations du sujet, il n'y aurait aucun objet en soi extérieur et indépendant.

la représentation mais passif et le sujet serait actif dans la représentation et non pas passif. Les objets étant ainsi réduits au sujet (réduction de l'objet à la subjectivité: l'idéalisme réduit l'objet à une activité subjective), le monde des objets, sans exister objectivement indépendamment du sujet, n'existerait que subjectivement, à l'intérieur du sujet et de ses représentations, dans une dépendance à leur égard.

Cette brève présentation du réalisme et de l'idéalisme nous donne alors l'occasion de mettre en relief l'intime relation qui unit ce dualisme qui oppose le réalisme et l'idéalisme à cette autre dualisme qui oppose l'objet et le sujet⁴: le réalisme ici ne sera rien de plus qu'une *philosophie de l'objet* (un objectivisme) tandis que l'idéalisme ne sera rien d'autre qu'une *philosophie du sujet* (un subjectivisme). Le réalisme (**réel = objectif**), comme *philosophie de l'objectivité* prompte à partir de l'objet pour ensuite aller au sujet (**Objet → Sujet**), donne à l'objet, plutôt qu'au sujet, la primauté ontologique, bref donne un primat à l'existence de l'objet plutôt qu'à celle du sujet (pour le réalisme c'est l'objet qui, comme fondement ontologique, existe en premier de manière prévalente: la subjectivité est fondée dans l'objet), à l'inverse l'idéalisme (**idéal = subjectif**), comme *philosophie de la subjectivité prompte* à partir du sujet pour ensuite aller à l'objet (**Objet ← Sujet**), donne au sujet, plutôt qu'à l'objet, la primauté ontologique, bref donne un primat à l'existence du sujet plutôt qu'à celle de l'objet (pour l'idéalisme c'est le sujet qui, comme fondement ontologique, existe en premier de manière prévalente: l'objectivité est fondée dans le sujet). Avec le commencement de la modernité se serait cependant cristallisée une tendance à favoriser l'une de ces deux approches métaphysiques, puisqu'avec son amorce fut consolidée une inclinaison à promouvoir davantage l'un de ces deux systèmes philosophiques au détriment de l'autre. À partir de cette époque, la pensée se serait ainsi davantage recentrée autour de la question du sujet: la question du sujet en serait venue à occuper une place primordiale et prééminente au sein de la philosophie moderne. Le mérite de l'inauguration de ce «privilegiement» de la subjectivité dans la pensée moderne (habilité à lui octroyer son caractère proprement subjectiviste) reviendrait dans une très large mesure à René Descartes, mais plus exactement à ses *«Médiations [...] qui ouvrent la philosophie moderne»* (Husserl, 2006, p.15). En effet, cette promotion de la question du sujet et du thème de la subjectivité au sein de la modernité

⁴ On articulera, dans le cadre de notre propos ici, la dualité du réalisme et de l'idéalisme à l'aide de cette dichotomie de l'objet et du sujet.

est palpable à l'intérieur de ces *Méditations Métaphysiques* où se trouve merveilleusement bien exprimé, de façon brillamment succincte et condensé, un certain idéalisme subjectiviste qui sera lourd de conséquences pour l'histoire de la métaphysique à venir: la 1^{ère} médiation, défavorablement au réalisme objectiviste, expose un *doute vis-à-vis de l'existence des objets*⁵ *extérieurs*, tandis la 2^{ème} méditation, en faveur de l'idéalisme subjectiviste, montre la *certitude indubitable qui entoure l'existence du sujet*⁶. Tandis que la philosophie de Descartes possède ainsi un caractère idéaliste, dans la mesure où elle soutient que, suivant Husserl, «ce qui existe *en tout premier lieu* ce n'est pas le monde dans lequel nous sommes [monde sensible des objets extérieurs] - mais ce qui est premier, c'est *nous-mêmes* [sujet pensant]» (Husserl, 2006, p.15), celle-ci sonna en même temps par là l'avènement d'une révolution subjectiviste qui poussa, sous son influence, une partie importante de sa postérité au sein de la pensée occidentale vers une philosophie davantage axée sur le sujet (idéalisme) (ex.: le rôle du sujet et de son activité dans la production de la représentation). Après lui, la philosophie en occident aurait eu *grosso modo* un certain développement idéaliste profitable à la subjectivité dont l'une des conséquences aurait été de radicaliser l'orientation de la pensée moderne sur le rôle du sujet.

Par ailleurs, il ne faudra cependant pas attendre très longtemps pour qu'une large part de cette même postérité qui a été l'héritière de ce subjectivisme cartésien s'essaie à le braver à travers certaines manœuvres qui s'ingénieront à initier un juste dépassement de cette dichotomie qui oppose le subjectivisme (idéalisme) à l'objectivisme (réalisme), et par là

⁵ Le développement de ce doute chez Descartes s'élabore à partir des sens. En effet, étant donné que les sens peuvent être trompeurs et qu'il est justifié de douter de tout ce qui peut tromper, il est alors nécessaire de douter des sens. Ainsi, les objets sensibles extérieurs (les objets du monde extérieur), dans la mesure où ils sont connus et sentis par les sens (leur connaissance ayant été obtenue à l'aide des sens), sont douteux et incertains quant à leur existence étant donné qu'il sera toujours possible que ceux-ci ne s'avèrent être que de simples illusions qui trompent le sujet. Donc il y a un doute pour Descartes quant à l'existence des objets extérieurs (leur existence est incertaine, douteuse et problématique) que la doctrine réaliste ne peut partager.

⁶ La certitude quant à l'existence du sujet pensant est donnée par cette célèbre proposition du *Discours de la méthode* de Descartes: «je pense, donc je suis» [*cogito, ergo sum*]. En effet, Descartes admet que même s'il devait y avoir un Malin Génie prompt à tromper le sujet, celui-ci ne pourrait jamais arriver à le tromper en ce qui a trait à son existence (car même s'il devait y avoir un Malin Génie trompant le sujet, il n'en demeurerait pas moins qu'une tel sujet devrait néanmoins nécessairement exister avec certitude comme celui qui *est* justement trompé par un tel Malin Génie; ce Malin Génie ne pouvant pas faire que le sujet ne soit rien tant et aussi longtemps que celui-ci pensera (ainsi il est certain que le sujet existe, et ce même s'il devait être trompé par un Malin Génie)). Il est donc impossible pour le sujet de douter de son existence: *le sujet existe avec certitude sans le moindre doute*. Que *le sujet existe est nécessairement et certainement vrai toutes les fois qu'il pense. Il est certain qu'il est (existe) et cela est indubitable aussi longtemps qu'il pensera*. Le sujet est donc une chose pensante [*res cogitans*], c'est-à-dire une substance pensante, qui existe avec certitude, et non pas une chose étendue [*res extensa*], c'est-à-dire une substance étendue. Il est un esprit (sujet) et non pas un corps (objet).

même le sujet à l'objet. Dépasser cette dualité de l'objet et du sujet, tel deviendra ici le défi pour plusieurs penseurs postcartésiens. Parmi cette descendance philosophique qui, malgré une certaine réappropriation de l'idéalisme subjectiviste, cherchera néanmoins à aller au-delà de celui-ci en refusant d'y confiner leur système philosophique, il peut être reconnu que Kant, Fichte, Schelling, Hegel, et plus tardivement Husserl, ont tous, *d'une façon où d'une autre*, nourrit l'espoir que leurs travaux philosophiques parviennent à dépasser cette dualité malgré une certaine histoire de la philosophie qui, parce qu'elle se serait plutôt évertuée à souligner en eux, plus souvent qu'autrement, le versant subjectiviste d'un questionnement qui, selon elle, n'aurait renvoyé à rien d'autre qu'à une philosophie du sujet, tendrait, par là même, à faire inévitablement violence à l'audace spéculative à laquelle ces auteurs s'employèrent dans le cadre de leur philosophie tandis qu'ils s'attachaient, chacun à leur manière, à accomplir un tel dépassement de l'idéalisme et du réalisme, c'est-à-dire du sujet et de l'objet. D'où le problème qui devra nous occuper à partir d'ici et cela pour toute la suite du présent mémoire: ***est-ce que la Doctrine de la science de Johann Gottlieb Fichte (malgré sa prétention de dépasser la dichotomie entre cet idéalisme, qui fait du sujet le fondement ontologique (où le subjectif prévaut ontologiquement), et ce réalisme, qui fait de l'objet le fondement ontologique (où l'objectif prime ontologiquement)) réussit d'une façon satisfaisante à dépasser la dichotomie du sujet et de l'objet ?***

Par contre, avant de pouvoir en arriver à Fichte, dont «les résultats de Kant sont les points de départ» (Husserl, 2006, p.16) de sa philosophie, il est de mise de brièvement rappeler à notre esprit la teneur de la tradition philosophique à partir de laquelle le déploiement de sa pensée a trouvé ses assises historiques. Or cette tradition est, pour une large part, kantienne. En effet, Emmanuel Kant avait déjà mis au point dans son criticisme une tentative, prompte à enthousiasmer le jeune Fichte, qui allait dans le sens d'un tel dépassement de la dichotomie de l'objet (réalisme) et du sujet (idéalisme). Bien qu'il soit des plus aisé, en accord avec une certaine interprétation du statut du sujet au sein du criticisme (dont l'un des meilleurs représentants est sans doute Pierre Lachize-Rey⁷ (Thomas-Fogiel, 2000, p.28)), de situer Kant dans le prolongement de cette tradition subjectiviste issue de

⁷ Selon cette interprétation, Kant serait en continuité avec Descartes tandis qu'il serait compris comme le promoteur d'un subjectivisme et par là inséré dans la tradition de la philosophie du sujet: le kantisme, pour aussi peu qu'il incarne une telle pensée du sujet, serait uniquement une continuation de la philosophie de la subjectivité.

Descartes, pour aussi peu qu'on veuille bien vouloir voir dans sa révolution copernicienne⁸ opérée en métaphysique un «parachèvement» de cette primauté moderne du sujet sur l'objet qui serait en continuité avec le subjectivisme cartésien, néanmoins une telle lecture du criticisme ne devrait cependant jamais nous amener à déconsidérer l'originalité que sa pensée peut avoir pour toute la question du dépassement de l'idéalisme, centré qu'il est autour de la subjectivité, et du réalisme, centré qu'il est autour de l'objectivité. Déjà chez lui effectivement peut être décelée l'édification d'une certaine tentative ayant pour vue un dépassement de l'idéalisme et du réalisme. Son criticisme n'est en effet *ni* un réalisme, *ni* un idéalisme (il rejette, d'une certaine façon, l'un et l'autre), mais bien plutôt un réalisme (c'est-à-dire un *réalisme empirique*) et un idéalisme (c'est-à-dire un *idéalisme transcendantal*). Pour le comprendre, il est nécessaire de mettre sommairement en perspective la teneur de l'expérience empirique chez lui.

Pour Kant, toute expérience, en tant que connaissance empirique d'objets sensibles (phénomènes), est faite de représentations. Chacune de ces représentations empiriques renvoient d'une part à des **(a)** formes *a priori*⁹ (lesquelles sont de deux sortes: **(a.1)** les formes sensibles de la sensibilité¹⁰ (l'espace et le temps) et **(a.2)** les formes intellectuelles de

⁸ Avant la révolution kantienne, conformément à une ancienne tradition réaliste, les représentations du sujet fini devaient se régler, non sur lui, mais bien plutôt sur l'objet, étant admis «que toute notre connaissance devait se régler sur les objets» (Kant, 1944, p.18), tandis qu'inversement, en essayant «de voir si nous ne [serions] pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance» (Kant, 1944, p.18-19), après cette révolution, en continuité dans la lignée de la «nouvelle» tradition de l'idéalisme subjectivisme, ces mêmes représentations devraient se régler sur le sujet et non plus sur l'objet. En effet, Kant met en place dans sa *Critique de la raison pure* l'idée selon laquelle c'est l'objet empirique de la représentation qui doit s'accorder, se conformer et se soumettre au sujet et non l'inverse. Dès lors, ce n'est plus l'objet qui est utilisé comme point de référence pour la représentation, mais bien plutôt le sujet (Piché, 2009, p.230): ce qui est alors privilégié suite à une telle révolution, ce n'est plus tant la relation entre les représentations d'objets empiriques et les objets en eux-mêmes que la relation entre le sujet et ses représentations d'objets empiriques: l'emphase et l'importance sont mises sur la relation sujet-représentation plutôt que sur la relation représentation-objet.

Il devient alors impossible pour le sujet fini de sortir hors de lui-même (et de ses représentations subjectives) en vue de rejoindre l'absolu. Le sujet doit être confiné à sa subjectivité (le sujet restera en lui-même sans jamais aller au-delà de lui-même): la subjectivité, avec toutes les représentations empiriques de l'expérience auxquelles elle renvoie, devient alors indépassable. Or, c'est bien en cela que consistera la critique kantienne de la métaphysique dogmatique (elle qui tolère illégitimement que le sujet puisse sortir hors de lui-même, et de ses représentations, afin de rejoindre l'absolu; acquiesçant par là, de par son *dogmatisme*, à la possibilité pour ce sujet de dépasser ses propres limites envers et contre tout *criticisme* kantien, lui qui prend garde de toujours se contenir à l'intérieur des limites indépassables de la subjectivité et de ne jamais sortir en dehors du sujet fini et de ses représentations).

⁹ Dans le langage kantien «*a priori*» renvoie à ce qui est nécessaire et universel (antérieur et indépendant) vis-à-vis de toute expérience (puisqu'à partir de l'expérience rien ne peut être induit qui soit nécessaire et universel).

¹⁰ La sensibilité est la faculté d'intuition du sujet qui reçoit passivement un divers sensible. Les intuitions sensibles sont d'abord reçues dans le sens externe (en tant que faculté de l'expérience externe), sous la forme de l'espace, et ensuite, alors ainsi devenues externes, elles sont reçues dans le sens interne (en tant que faculté de l'expérience

l'entendement¹¹, ou encore de la pensée (les catégories¹²)) ainsi qu'à une **(b)** matière *a posteriori* (laquelle est un divers, ou encore une multiplicité sensible donnée dans l'intuition sensible et qui n'est rien d'autre que la sensation, l'affection, c'est-à-dire l'impression sensible). Ces deux conditions nécessaires à toute représentation subjective que sont les formes et la matière de l'expérience sont ce à partir de quoi il sera possible d'articuler le double penchant réaliste (objectiviste) et idéaliste (subjectivisme) du criticisme kantien. Il y a que d'une part *les formes*, en tant que conditions de possibilité¹³ formelles de la représentation empirique, *sont fondées sur le sujet* (c'est-à-dire qu'il y a une subjectivité de l'espace (comme forme du sens externe), du temps (comme forme du sens interne), ainsi que des catégories (comme concepts purs de la pensée)) alors que, d'autre part, *la matière*, en tant que condition de possibilité matérielle¹⁴ de la représentation empirique, *est fondée sur l'objet*¹⁵ (c'est-à-dire

interne), sous la forme du temps, pour ainsi être intériorisées en même temps qu'elles sont données à ce sens et par là devenir des intuitions sensibles internes.

¹¹ L'entendement est la faculté des concepts du sujet dont l'activité spontanée chez lui unifie la synthèse du divers sensible (c'est-à-dire fait l'unité de cette synthèse). Cette activité de l'entendement peut prendre différentes formes, lesquelles formes de l'activité de l'entendement correspondent aux différentes catégories.

¹² Ces concepts purs sont les suivants: les catégories de la quantité (unité, pluralité, totalité), les catégories de la qualité (réalité, négation, limitation), les catégories de la relation (substantialité, causalité, réciprocité), les catégories de la modalité (possibilité/impossibilité, existence/non-existence, nécessité/contingence). Ces douze catégories sont des fonctions d'unité de la synthèse (synthèse: action de liaison (l'imagination pure étant cette faculté dont l'activité spontanée chez le sujet synthétisera le divers sensible par un acte de synthèse) qui ajoute, les unes aux autres, les diverses données sensibles en faisant une liaison élémentaire entre elles) qui s'appliquent au divers sensible de la sensation et unifient, suivant différents modes, les liaisons ayant synthétisées ce divers empirique. Ainsi ces catégories ramènent à l'*unité transcendantale* cette *multiplicité empirique* reçue passivement au sein de la sensibilité du sujet fini.

¹³ Les catégories, ainsi que l'espace et le temps, sont des conditions de possibilité de l'expérience, puisque sans eux aucune expérience ne serait possible. Autrement dit, ils sont nécessaires et universels à toute expérience.

¹⁴ Ou encore, cette matière est la condition de possibilité matérielle de la mise en action de l'activité spontanée de l'entendement du sujet fini: la subjectivité ne peut être activée qu'après avoir été préalablement passive dans la réception d'un divers sensible.

¹⁵ Cette matière du phénomène est donnée passivement pour le sujet dans sa sensibilité prompte à la recevoir. De là, favorablement au réalisme, cette matière doit avoir une certaine indépendance par rapport à l'activité du sujet, étant admis que celle-ci n'est pas causée par celui-là, car celui-là, de par sa finitude, ne peut pas se donner à lui-même, et produire pour lui-même, une telle matière, mais ne peut que la recevoir. Cette indépendance du divers sensible vis-à-vis de l'activité du sujet implique nécessairement qu'existe au moins un objet, extérieur et indépendant vis-à-vis du sujet et de ces représentations, qui, en tant que chose en soi, sera cause de cette sensation qu'est le divers sensible. Ainsi, la chose en soi, en affectant, en modifiant, bref en impressionnant la sensibilité du sujet, cause et produit à l'intérieur de cette sensibilité, au milieu du sens externe, le divers de l'intuition sensible propre au phénomène (objet empirique). Cette matière sensible n'est donc rien de plus que l'effet de cette causalité et de cette activité que l'objet en soi a sur la sensibilité du sujet fini. À partir de l'existence de la sensation et de la représentation, il est donc nécessaire qu'existe au moins un objet (chose en soi). Or, une telle chose en soi doit exister, non pas dans le monde sensible (car il est impossible qu'elle soit connue, expérimentée et représentée empiriquement par un sujet fini comme l'homme), mais bien plutôt dans un monde intelligible (monde suprasensible) comme ce qui cause les sensations présentes pour le sujet fini au sein du monde sensible: l'objet en soi est donc une *cause intelligible* (existante dans le monde intelligible) qui a comme *effet sensible* les sensations

qu'il y a une objectivité du divers sensible donné dans l'intuition empirique). *La passivité dans la réception de la multiplicité de la matière sensible renvoie à l'objet alors que l'activité dans la spontanéité de l'unité des formes intellectuelles renvoie au sujet*. D'un côté Kant soutient un réalisme (empirique) lorsqu'il défend qu'il y a une objectivité et une indépendance de l'objet empirique¹⁶ par rapport au sujet en ce qui a trait à sa matière (en effet cette matière n'est pas causée et produite par une activité du sujet): il y a un réalisme (et non pas un idéalisme) empirique de la matière sensible chez Kant (cette matière est imputable à un objet en soi extérieur et indépendant du sujet). D'un autre côté, Kant défend aussi un idéalisme (transcendantal) alors qu'il soutient qu'il y a une subjectivité et une dépendance de l'objet empirique par rapport au sujet en ce qui a trait à ses formes sensibles (espace et temps) et intellectuelles (catégories): il y a un idéalisme (et non pas un réalisme) transcendantal des formes sensibles et intellectuelles chez Kant (ces formes sont intérieures et dépendantes du sujet).

Ce début de dépassement de la bipolarité idéalisme-réalisme classique dans l'histoire de la philosophie mène alors aussi nécessairement à une certaine forme de dépassement de la dualité sujet-objet. En effet, le réalisme empirique et l'idéalisme transcendantal de Kant apportent une compréhension du phénomène comme *réunion* de la subjectivité et de l'objectivité, comme *rencontre du sujet et de l'objet*: **sujet (formes) + objet (matière) = phénomène**. Il y a en effet une idéalité subjective des formes du phénomène qui proviennent du sujet et une réalité objective de la matière du phénomène qui provient de l'objet. Dès lors, les phénomènes de l'expérience ne sont rien de plus que les produits de l'activité d'un objet transcendantal *ainsi que* de l'activité d'un sujet aussi transcendantal. Tout phénomène est donc essentiellement un rapport entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire une union des formes qui renvoient à la subjectivité et d'une matière qui renvoie à l'objectivité¹⁷.

(existantes dans le monde sensible). Bref, le divers de la sensation marque donc la limite qu'il doit y avoir entre l'objet et le sujet.

¹⁶ Les phénomènes, en tant qu'ils ne sont pas des choses en soi, mais des choses pour soi, ne sont que *pour et dans* un sujet.

¹⁷ Malgré tout, une certaine primauté et prédominance du sujet vis-à-vis de l'objet, favorable à l'idéalisme, est conservée dans le criticisme kantien, étant entendu qu'en lui l'objet se restreindra à ne donner que la matière sensible du phénomène (laquelle matière informe est un «presque rien» par ceci qu'elle n'amène avec elle dans la sensibilité, et ne possède en elle-même, *aucune* de toutes ces formes subjectives (imputables au sujet et non pas à l'objet) qui font que l'expérience est justement possible) et qu'il reviendra donc entièrement au sujet de donner au phénomène l'unité formelle et synthétique à l'aide de ses formes sensibles ainsi qu'à l'aide de ses catégories. Il s'ensuit qu'on peut affirmer que le problème du dépassement de la dichotomie idéalisme-réalisme, et par conséquent de la dualité sujet-objet, par cause de cette emphase plus marquée mise sur le sujet plutôt que sur

Il faut cependant comprendre que la philosophie théorique kantienne va bien vite se buter à une critique de taille en provenance du *David Hume et la croyance: idéalisme et réalisme* écrit par Friedrich Heinrich Jacobi. Pour bien prendre la mesure de cette problématisation du kantisme, qui touche à ce qu'il y a de réaliste en lui tandis qu'il accepte la chose en soi, il faut avant tout examiner ce qu'est un usage légitime et un usage illégitime des catégories chez Kant. Pour lui, le seul usage légitime dans l'application de chaque catégorie (laquelle se fait par l'intermédiaire du schème de la catégorie: les concepts purs sont appliqués à l'intuition par le biais du schème qui est la liaison de l'un et l'autre (Thomas-Fogiel, 2000, p.40 et 45)) correspond à *l'usage empirique¹⁸ de la catégorie aux données sensibles d'une intuition empirique*: l'application des catégories doit être circonscrite à l'expérience (phénomène empirique). Ainsi, l'intuition sensible devient la limite légitime à tout usage et application des catégories. Par ailleurs, *l'usage réel¹⁹ des catégories, dans leur application aux choses en soi (noumènes)*, ne correspond à aucun usage légitime des concepts purs de l'entendement. Les choses en soi (parce que situées dans un monde intelligible) sont *extérieures et indépendantes* des intuitions empiriques propres aux phénomènes (lesquels sont situés dans un monde sensible): les choses en soi ne sont pas des phénomènes. Il s'ensuit qu'il n'est donc pas permis, mais bien plutôt interdit, d'appliquer ces catégories (comme celles de la *causalité* et de *l'existence*) au-delà et en dehors des représentations empiriques, c'est-à-dire aux choses en soi. Le point à retenir est donc que Kant ne devrait jamais, sous peine que son système n'en vienne de façon incohérente à *se contredire* lui-même, appliquer les catégories (tels que la causalité et l'existence) aux objets transcendants.

l'objet (chez Kant en effet c'est toujours la matière, imputable à l'objet, qui est *soumise* à ces formes imputables au sujet puisqu'ici ce sont les formes subjectives qui *s'imposent* à la matière objective; d'où, pour certains historiens de la pensée occidentale, l'association sans équivoque de la philosophie kantienne à une certaine philosophie du sujet) ainsi que par cause de *la claire démarcation* qu'il y a entre ce qui, dans la représentation, est, d'une part, subjectif (les formes) et ce qui, en elle, est, d'autre part, objectif (la matière), n'a pas été irréfutablement solutionné avec Kant; ce qui peut sans doute aider à comprendre pourquoi l'idéalisme allemand de Fichte, Schelling et Hegel, et plus tardivement la phénoménologie d'Husserl, ont cherché à questionner un tel problème, qui, de leur point de vue, visiblement, ne devait pas avoir été solutionné hors de toute interrogation par la tradition philosophique qui les avait précédés (sinon comment expliquer chez eux leur intérêt pour la résolution d'un tel problème s'il devait, en même temps, par ailleurs, l'avoir jugé parfaitement résolu au sein de cette même tradition ?), en vue de lui apporter une solution qui serait plus satisfaisante à leurs yeux.

¹⁸ C'est-à-dire *l'usage logique de l'entendement*, où son activité s'applique, par concepts, aux intuitions sensibles non produites par le sujet lui-même.

¹⁹ C'est-à-dire *l'usage réel de l'entendement* (opposé à son usage logique), où l'activité de l'entendement s'applique, par concepts, aux choses en soi situées «derrières» les intuitions sensibles (cet usage est exclu par le criticisme par cause de son illégitimité).

Or, la sensation reçue dans la sensibilité du sujet nécessite qu'*existe* une chose en soi qui soit *cause* vis-à-vis d'elle. Les catégories auraient donc un usage illégitime chez Kant dans la mesure où il les applique aux choses en soi en tant que conditions de possibilité transcendantales de la sensation. En étant contraint, selon l'objection de Jacobi, d'admettre *inconséquemment* la chose en soi extérieure aux représentations de l'expérience, le criticisme se déchoit à aller en dehors des limites de la subjectivité vis-à-vis desquelles il s'était pourtant refusé tout dépassement suivant sa critique de la métaphysique dogmatique. Voilà maintenant annoncée la teneur du *problème de la chose en soi*²⁰ qui, avec celui de l'aperception transcendantale, ouvrira la voie au mouvement de pensée qui, allant de Fichte à Hegel, correspondra avec l'idéalisme allemand²¹ et dont l'une des ambitions sera justement d'apporter une solution à ce problème par l'entremise de l'élimination de la chose en soi²².

Par chance *la solution criticiste* apportée au problème de la scission de l'objet et du sujet (laquelle dichotomie sujet-objet concerne tout autant la conscience que la représentation, étant entendu qu'il est saillant que, conformément au problème de la représentation et de la conscience²³, toute représentation et toute conscience (toute

²⁰ Dès lors, il devient impensable que le criticisme puisse offrir une réponse définitive au problème du dépassement de la dichotomie de l'idéalisme et du réalisme puisque ce problème de la chose en soi montre toutes les difficultés qu'il y a pour un tel système de maintenir ensemble, en toute cohérence, un idéalisme transcendantal avec un réalisme empirique. Ce qui amena Jacobi à déclarer que le criticisme kantien devrait, s'il souhaitait vraiment rester cohérent avec ses principes, «avoir le courage de soutenir l'idéalisme le plus énergique qui ait jamais été professé [idéalisme absolu]» (Jacobi, 2000, p.248). Un tel idéalisme, qui abolirait l'objet en tant que chose en soi (rendant par là impensable tout dépassement de la dichotomie objet-sujet, puisque, n'ayant plus d'objet en soi, il n'y aurait plus de dichotomie de l'objet et du sujet et donc non plus de possibilités de la dépasser), serait donc, selon Jacobi, la conséquence la plus cohérente à ce criticisme.

²¹ Puisqu'il est donc illégitime d'appliquer les catégories au-delà de toute expérience possible (étant entendu que les catégories *doivent uniquement être* les formes intellectuelles *de l'expérience*), il doit être impossible, par suite d'un certain usage des catégories, d'affirmer à propos des choses en soi qu'elles existent (catégorie d'existence) comme *cause* (catégorie de causalité) de l'intuition sensible chez le sujet fini.

²² Après Kant, pendant les premières décennies du XIX^{ème} siècle, l'idéalisme en Allemagne, qui, sous l'influence de Kant, s'éveilla, sera marqué par une critique et un rejet de la chose en soi. Chaque idéaliste allemand (Fichte, Schelling et Hegel) refusera tour à tour la dichotomie objectif-subjectif, restée patente chez Kant sous l'aspect de la dualité phénomène-noumène, en cherchant à rétrécir la distance qui départage l'en-soi et le pour-soi (ce qui se manifesterait chez Fichte, comme on le verra à la fin du chapitre III, par l'idée «d'un en-soi du pour-soi, ou encore d'un pour-soi de l'en-soi»).

²³ Ces deux thèmes, ceux de la conscience et de la représentation, qui réapparaîtront à plusieurs reprises dans le développement de notre problématique, seront très importants dans le cadre de notre propos ici puisque le problème de la dualité sujet-objet (dichotomie idéalisme-réalisme) leur est intimement associés par ceci que la conscience tout autant que la représentation font intervenir en elles un rapport (relation) du sujet à l'objet (où le sujet et l'objet sont les termes du rapport qui se joue au sein de la conscience et de la représentation): dans la *conscience d'objet* (où la conscience se rapporte à un objet) il est toujours question d'un sujet qui a conscience d'un objet tandis que dans la *représentation d'objet* (où la représentation se rapporte à un objet) c'est toujours d'une représentation propre à un sujet dont il est question (la conscience, tout autant que la représentation, se scinde alors en sujet et en objet (Thomas-Fogiel, 2000, p.24)). L'une et l'autre de ces deux thématiques se développeront

expérience) implique la relation d'un sujet à l'objet, c'est-à-dire un rapport objet-sujet²⁴) ne sembla pas avoir épuisé, conformément aux yeux de certains de ses compères, l'intégralité des potentialités qui se trouvaient à l'intérieur du caractère que lui avait conféré Kant²⁵. Celui-ci s'en serait plutôt uniquement tenu à ne développer qu'un seul des deux versants dont était capable le criticisme né de sa philosophie transcendantale. Pour le philosophe allemand et contemporain de Kant qu'était Fichte, ce criticisme devait s'avérer à la hauteur d'autre chose à travers la version que celui-ci allait en produire. Tandis que Kant s'était affairé à développer une version plus réaliste du criticisme (en comparaison de celle de son épigone de Léna), en acceptant la chose en soi, Fichte, quant à lui, sans se contenter d'une banale répétition orthodoxe du kantisme, allait plutôt avoir tendance à travailler, en rejetant la chose en soi (conformément à l'intégration des objections que Jacobi avait soutenues à son endroit), à une version davantage idéaliste de ce même criticisme. Malgré cette tangente quelque peu subjectiviste que Fichte confèrera à sa philosophie au dire de plusieurs de ces prédécesseurs (Schelling par exemple), il n'en continuera pas moins, en bon postkantien qui se situe dans le sillage de Kant, de comprendre sa pensée philosophique de tradition kantienne comme un approfondissement, un achèvement rectificateur de la philosophie transcendantale de Kant

ainsi aussi en lien avec deux problèmes (que l'on comprendra ici essentiellement comme des «cas particuliers» du problème du rapport dichotomique de l'objet et du sujet qui nous intéressera ici à travers l'opposition classique de l'idéalisme et du réalisme), très proche l'un de l'autre (étant entendu que la conscience d'objet est une certaine représentation d'objet), qui leur sont contiguës: le *problème de la représentation* (soit le *problème de l'objectivité*, qui n'est rien d'autre que la problématique de la relation du sujet à l'objet (Thomas-Fogiel, 2000, p.11 et 13)) et le *problème de la conscience* (desquels deux problèmes métaphysiques on aura sporadiquement l'occasion de pousser plus loin le questionnement, dans le parcours des trois chapitres qui vont suivre, en vue d'apporter un éclairage plus approfondi à notre problématique principale) dont les infructueuses solutions traditionnelles ont justement été le réalisme *ou* l'idéalisme (une solution plus satisfaisante devrait dès lors leur être apportée corrélativement à une juste exécution du dépassement de l'idéalisme et du réalisme).

²⁴ Ce dernier point fait, d'une certaine manière, écho au *principe de la conscience* (*fait de la représentation*: scission de l'objet et du sujet dans la conscience (Thomas-Fogiel, 2000, p.25)) que Karl Leonhard Reinhold formule dans sa *Philosophie élémentaire*: «la conscience force à admettre [...] qu'appartient à toute représentation un sujet représentant et un objet représenté, qui doivent être, tous deux, distingués de la représentation à laquelle ils appartiennent [la représentation est donc différente du représentant (sujet) et du représenté (objet) en même temps qu'elle s'y rapporte]» (Reinhold, 1989, p.46).

²⁵ Selon *l'interprétation «kantienne»* de la philosophie de Fichte par Alexis Philonenko le problème qui préoccupe la philosophie de Fichte (tel que ce serait aussi le cas pour la philosophie de Kant) est celui de la représentation (c'est-à-dire le problème (ou la question) du rapport du sujet et de l'objet). En concurrence avec cette interprétation par contre il y a aussi *l'interprétation téléologique de l'idéalisme allemand* de la philosophie de Fichte par Richard Kroner et Martin Heidegger (où la pensée fichtéenne est avant tout comprise comme un moment transitoire au sein d'un mouvement qui atteint son paroxysme avec Hegel: le fichtianisme dans cette perspective ne deviendrait alors rien de plus qu'un simple hégélianisme encore non pleinement achevé) et *l'interprétation «réflexive-subjectiviste»* de la philosophie de Fichte par Dieter Henrich (d'après laquelle la pensée de Fichte porterait à l'explicite la problématique de la relation du sujet à lui-même restée implicite chez ses précurseurs) (Thomas-Fogiel, 2000, p.12-13).

dont elle se voulait la digne héritière (comme en témoignent ses constantes proclamations de fidélité à l'égard de l'esprit du criticisme kantien (Thomas-Fogiel, 2000, p.17)). Et cette dette contractée par la pensée fichtéenne à l'endroit de celle Kant doit être d'autant plus frappante qu'elle se veut relever éminemment de la pensée critique de son maître de Königsberg.

Dans cette volonté de rétablir la philosophie kantienne qu'est le kantisme, qui se mêle chez lui à un besoin (emprunté à Reinhold, lui avait bien vu, à travers le *problème de la fondation*, l'insuffisance fondationnelle du criticisme kantien (Thomas-Fogiel, 2000, p.17, 22 et 32)) de fonder (nécessité d'une fondation) cette dernière sur *un principe unique et inconditionné*, Fichte fit évoluer sa pensée, bien enracinée dans la spéculation fondatrice de sa Doctrine de la science (*Wissenschaftslehre*)²⁶, à travers trois moments majeurs: **1.** la *philosophie du Moi* (où le Moi est l'Absolu) de 1794 à 1801 (laquelle coïncide essentiellement avec la période de Iéna allant de 1794 à 1799), **2.** la philosophie de l'Être (où l'Être est l'Absolu) de 1801²⁷ à 1804 et **3.** la philosophie de l'Absolu de 1804 à 1814²⁸ (lesquelles coïncident essentiellement avec la période de Berlin allant de 1800 à 1814). Loin de vouloir entreprendre une étude exhaustive de la manière dont l'ensemble de la postérité postkantienne a cherché une solution inédite à l'antinomie de l'objet et du sujet (ou du réalisme et de l'idéalisme), on se contentera ici plus modestement d'examiner méthodiquement la formulation de cette solution telle que devait l'anticiper Fichte à travers la synthèse du réalisme et de l'idéalisme exposée au sein de sa *philosophie du Moi*. Il va de soi alors que les propos qui seront tenus ici se concentreront plus particulièrement autour des développements inhérents au premier moment philosophique fondationnel de Fichte. De là, l'ouvrage fondamental de Fichte qui balisera pour une large part les trois chapitres de l'exposé sera essentiellement *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*²⁹ (1794 et 1795), et cela surtout en ce qui a trait à ces paragraphes §1 à §6. Par contre le texte de la

²⁶ La Doctrine de la science (ou encore: théorie de la science, théorie du savoir, théorie de la connaissance, science de la connaissance) est la science de la science (donc son objet est la connaissance, le savoir, bref la science elle-même), c'est-à-dire le fondement de la science et de la connaissance: elle est donc la *science transcendante*. Pour Fichte, cette Doctrine de la science, qui n'est rien d'autre donc qu'une science qui porte sur la science (une connaissance de la connaissance), est la philosophie elle-même.

²⁷ En effet, l'année 1801 est marquée par un changement d'envergure dans le système déployé par Fichte.

²⁸ Cette philosophie de l'Absolu concorde, selon plusieurs, avec un certain «tournant mystique» dans le questionnement de Fichte.

²⁹ Qui a été traduit de différentes manières: «*Les principes de la Doctrine de la science*», «*Principes fondamentaux de la science de la connaissance*», «*Fondement de la science*», «*Fondement de la Doctrine de la science*», «*Fondement de l'ensemble de la théorie de la science*», «*Assise fondamentale de la Doctrine de la science*».

*Wissenschaftslehre nova methodo*³⁰ (1796 à 1799) nous servira aussi de guide dans la mesure où cet autre ouvrage fondamental contribue à fournir des éclaircissements pertinents et supplémentaires à propos de certains des thèmes qu'abordera l'œuvre de Fichte qui sera pour nous de premier intérêt.

En écho à la bipartition traditionnelle en philosophie entre théorique et pratique (notamment repris par Kant³¹, dont Fichte s'était inspiré), cette Doctrine de la science (en tant que philosophie première chez Fichte) qui nous préoccupera ici se déclinera en une philosophie théorique et une philosophie pratique. C'est donc uniquement après avoir exploré, au sein d'un premier chapitre traitant de la théorie des principes de la Doctrine de la science, les trois principes qui sont au cœur de son entreprise philosophique qu'on sera alors en mesure d'étudier au sein d'un deuxième chapitre traitant de sa théorie de la représentation et d'un troisième chapitre traitant de sa théorie de l'effort, conformément au problème du dépassement de la dichotomie du sujet et de l'objet (ou «dépassement de la dichotomie du Moi et du Non-Moi» dans le cas où l'on voudrait, par souci de rigueur, déjà coller de plus près au langage fichtéen), la manière suivant laquelle cette division entre théorique et pratique se déploie dans sa doctrine en vue de mener à l'instauration d'une alternative mitoyenne, située à mi-chemin entre l'idéalisme et le réalisme, prompte à pouvoir se prétendre apte à surmonter cette bipolarité classique dans l'histoire de la philosophie suivant l'intervention d'un *idéalisme pratique*³².

³⁰ Traduite en français sous le titre de *La Doctrine de la science nova methodo*

³¹ En effet, dans la *Critique de la raison pure* de Kant, la raison pratique et la raison théorique étaient irréconciliablement différentes. Cette dualité, fortement marquée avec Kant, ne sera cependant pas copieusement reprise par Fichte (néanmoins celui-ci récupérera le primat de Kant de la raison pratique sur la raison théorique) étant donné que chez lui il y aura une relation de l'une à l'autre prompte à assurer une certaine unité entre ces deux raisons. Bref, tandis qu'il y avait avec Kant une séparation du pratique et du théorique, il y aura avec Fichte, conformément à son renoncement de cette division kantienne, une unification du pratique et du théorique (Thomas-Fogiel, 2000, p.23).

³² En effet, chez Fichte le *Non-Moi n'est rien d'autre que l'objet tandis que le Moi n'est rien d'autre que le sujet*; où, comme on le verra, en référence à la dichotomie objet-sujet, le sujet (Moi) est ce que n'est pas l'objet (Non-Moi) et inversement l'objet (Non-Moi) est ce que n'est pas le sujet (Moi).

CHAPITRE I

LA THÉORIE DES PRINCIPES DANS LA DOCTRINE DE LA SCIENCE

Avant de se lancer dans l'étude de la philosophie de Fichte, d'une part, il est important de comprendre que sa Doctrine de la science, en affirmant à propos d'elle-même n'être ni un idéalisme ni un réalisme (dogmatisme), se targue d'être un système qui «se situe précisément entre ces deux systèmes³³ [le système idéaliste et le système réaliste] [donc la Doctrine de la science se situerait au juste milieu de ces deux conceptions métaphysiques opposées que sont l'idéalisme et le réalisme]; c'est un idéalisme critique, [...] un idéalisme-réel [*idéalisme réaliste*] ou un réalisme-idéal [*réalisme idéaliste*]» (Fichte, 1999, p.146). Il s'ensuit que ce milieu, cette voie tierce que la doctrine fichtéenne revendique, serait, selon les dires de Fichte, celui d'un *l'idéalisme critique* qui (pour utiliser une terminologie proprement fichtéenne qu'on examinera plus tard) *flotterait* entre l'idéalisme et le réalisme. Autrement dit, *l'idéalisme critique* de Fichte, *c'est-à-dire son idéalisme transcendantal (qui n'est rien d'autre chez lui qu'un idéalisme pratique)*, se présentera comme une synthèse du réalisme et de l'idéalisme en briguant la réunion de ces deux systèmes philosophiquement opposés quant à leur principe. À l'évidence c'est donc à travers cet enjeu qui se joue au sein de cette dichotomie idéalisme-réalisme qu'il sera ici possible d'enrichir notre questionnement relativement à la solution que Fichte adopte en vue d'expliquer avec justesse la représentation dans le cadre du problème de la représentation et de la dichotomie objet-sujet qui le sous-tend. C'est donc dans la perspective de l'acharnement de la Doctrine de la science à innover vis-à-vis de ce problème dans son ambition d'instituer un réalisme qui serait en même temps un idéalisme (faisant ainsi fi de leur opposition historique), qu'il incombera de «solliciter» et «d'éplucher» la première philosophie fondatrice de Fichte.

³³ L'idéalisme et le réalisme seraient, selon Fichte, les deux seuls systèmes philosophiques possibles, car pour lui «il n'y a que deux systèmes, le système critique [idéalisme fichtéen] et le système dogmatique [réalisme dogmatique]» (Fichte, 1999, p.37). Aucun de ces deux systèmes, foncièrement en désaccord relativement au 1^{er} principe qu'ils considèrent légitime de reconnaître, ne pourrait arriver à réfuter son homologue. Autrement dit, ces deux systèmes ne peuvent pas se réfuter l'un et l'autre.

D'autre part, il faut aussi au préalable comprendre que cette première philosophie fondatrice de Fichte préconise aussi une certaine méthode dont il nous incombera d'en faire l'application aussi rigoureusement que possible dès l'étude de la théorie fichtéenne des principes et, à partir de là, pour toute l'étude suivante qui sera entreprise relativement à la partie théorique de sa doctrine. Cette méthode utilisée dans la Doctrine de la science est la *méthode synthétique*. Selon cette méthode déjà en œuvre à travers les trois principes fondamentaux de Fichte (le 1^{er} principe: la thèse, le 2^{ème} principe: l'antithèse et le 3^{ème} principe: la synthèse), la connaissance est thétique, antithétique et synthétique. En effet, la Doctrine de la science cherchera à synthétiser, les unes après les autres, toutes les contradictions qui naissent de l'opposition dialectique du Moi au Non-Moi. Le mouvement de ce système résidera donc dans une suite d'antithèses, mais aussi de synthèses (lesquelles auront pour vue de les surmonter): 1^o Thèse (le posé), 2^o Antithèse (l'opposé) et 3^o Synthèse (conciliation des opposés contraires)³⁴. La synthèse impliquera donc une antithèse antérieure et l'antithèse à son tour impliquera une synthèse antérieure. Ainsi, la synthèse et l'antithèse s'impliqueront et se nécessiteront mutuellement: elles ne seront possibles que l'une par rapport à l'autre. Ainsi, «l'antithèse n'est pas possible sans la synthèse³⁵, ni la synthèse sans l'antithèse³⁶, de même sont-elles toutes deux impossibles sans thèse» (Fichte, 1999, p.33). Il est effectivement possible d'opposer une chose (suivant l'antithèse) qu'à ce qui a d'abord déjà été posé (soit la thèse); tandis que l'antithèse mettra en lumière les contradictions qui sont impliquées dans une proposition, la synthèse quant à elle, en tant qu'union des contraires, les conciliera et les unifiera entre elles. À dire vrai, s'il y avait une antithèse sans aucune synthèse, alors la thèse devrait être niée par cette même antithèse et alors il n'y aurait plus d'antithèse, étant donné qu'il n'y a jamais d'antithèse sans thèse puisque celle-ci est condition

³⁴ Il convient ici de préciser que cette méthode synthétique, dont les trois moments dialectiques sont retracés ici, ne fait cependant rien de plus que rentrer en possession du schéma fondamental (qui consiste pour l'essentiel dans la succession de trois moments: 1^o Unité, 2^o Scission et 3^o Réunion (Raulet, 1995, p.128-129)) que s'approprièrent à tour de rôle tous les penseurs de l'idéalisme allemand, Georg Wilhelm Friedrich Hegel inclus. Cela autorise à penser que cette méthode synthétique, mise en œuvre par Fichte dans sa Doctrine de la science, se trouve, d'une certaine manière, aux origines de la dialectique de Hegel, étant admis qu'une succession triptyque semblable rendra plus tard possible la constitution de sa dialectique.

³⁵ En effet, l'antithèse est l'acte antithétique par lequel est recherché ce par quoi des identiques sont opposés entre eux; lesquels n'ont été posés comme identiques l'un à l'autre que par l'entremise d'une synthèse antérieure sans laquelle ils n'auraient pas été posés comme tel.

³⁶ En effet, la synthèse est l'acte synthétique par lequel est recherché ce par quoi des opposés sont identiques entre eux; lesquels n'ont été posés comme opposés l'un à l'autre que par l'entremise d'une antithèse antérieure sans laquelle ceux-ci n'auraient pas été posés comme tel.

de celle-là. De fait, la synthèse, aussi bien que l'antithèse, seront impossibles sans la thèse, car l'une et l'autre sont conditionnées par elle: toutes deux nécessiteront la thèse. Autrement dit, sans position (thèse), il n'y aura jamais aucune opposition (antithèse) et conciliation (synthèse) de possible. Au final, la méthode synthétique de Fichte consistera à intercaler entre deux contraires opposés l'un à l'autre, un tiers (un moyen terme) en vue de dépasser leur contradiction. Connaissant maintenant mieux la méthode que suivra Fichte, ne tardons à nous lancer dans l'examen de son premier principe.

1.1 Le premier principe: la thèse

1.1.1 Le principe logique d'identité

Parmi toutes les propositions dont la vérité est certaine, il y en a au moins quelques unes qui peuvent facilement être mises en lumière à partir d'un fait de la conscience empirique³⁷ et de l'expérience. D'un de ces faits, il est possible d'abstraire, l'une après l'autre, toutes les déterminations empiriques de l'expérience jusqu'à ce qu'il ne reste plus que ce dont il est impossible de faire abstraction en lui, c'est-à-dire ce dont il est impossible de ne plus rien abstraire. Il se trouve que la proposition abstraite et formelle (puisqu'elle est sans matière) «A est A»³⁸ consiste en un tel de ces faits de la conscience empirique, donnée en elle,

³⁷ Pour arriver au 1^{er} principe, au «Moi=Moi», au «Je suis Moi», etc., il faut en effet partir de la conscience empirique, ainsi que d'un fait qui est donné en celle-ci, et à partir de là faire abstraction de tout ce qui n'est pas *la pure activité d'autoposition originare*. C'est ainsi que sera dégagé de l'expérience, de l'empirie, à l'aide d'abstractions, le fondement de l'expérience et de la connaissance, c'est-à-dire le Moi absolu en tant qu'il est ce *fondement* de l'expérience et de la connaissance. Et comme ce Moi absolu est non pas empirique, mais bien plutôt transcendantal et pur (étant donné qu'il précède l'empirique, et donc ne relève en rien de l'expérience, puisqu'aucune représentation ou apparition de lui n'est possible: «ce [...] faire pur [agir pur; Moi absolu] n'est rien qui apparaisse» (Fichte, 2000, p.185) ou encore «le moi qui agit [...] n'apparaît pas en tant que tel» (Fichte, 2000, p.164)), l'empirique, donc l'expérience, est ainsi impossible sans non-empirique, c'est-à-dire sans cette activité pure qu'est le Moi absolu. Ce pur Moi absolu, en étant ce fondement de l'expérience qui se trouve en dehors d'elle et non jamais en dedans d'elle, est alors comme *la condition de possibilité de l'expérience*.

Par là, comme ce 1^{er} principe au fondement de la Doctrine de la science n'a rien d'empirique, toute interprétation empirique de celui-ci devra se résigner à être difficilement soutenable, puisqu'effectivement rien d'empirique n'intervient ici comme tel pour rendre compte de l'expérience. En effet, celle-ci, avec toutes ses représentations, est déduite, pour une large part, de façon purement *a priori*. De fait, comme on le verra plus tard par l'étude qui sera entamée du savoir théorique chez Fichte, la représentation, ainsi que les données sensibles qu'elle nécessite, peuvent être déduites *a priori*. Ainsi, un peu comme chez Kant, l'expérience, elle qui est *a posteriori*, devient avec Fichte possible *a priori* (Portier, 2005, p.204).

³⁸ La proposition «A est A» n'affirme rien quant à l'existence ou la non-existence de A. Elle n'affirme pas que A est ou que A n'est pas. Elle n'implique pas que A est et existe. Bref, il n'y a ici aucune précision quant à la position ou la non-position de A (A peut être posé, comme il peut ne pas l'être). Il n'y a donc aucun éclaircissement quant à

dont toutes les déterminations empiriques ont été soustraites. Cette proposition «A est A (soit $A=A$)» (Fichte, 1999, p.18), est *absolument certaine, inconditionnée, sans fondement et donc ne peut recevoir aucune preuve, aucune démonstration*. Aussi, cette proposition, qui coïncide et obéit au *principe d'identité en logique*, implique que *si A est, alors A est*, ce qui équivaut à dire avec Fichte que «si A existe, alors A existe [...] [ou même encore que] si A est posé [...], alors A est posé» (Fichte, 1999, p.18-19). Or, la proposition «si A est, alors A est» met en évidence une relation nécessaire et absolument certaine, un rapport nécessaire entre «A», compris comme sujet de la proposition, et «A», compris comme prédicat de la proposition, où Fichte lui-même «nomme le premier A le sujet [...] [et] nomme le second A prédicat» (Fichte, 1999, p.21). Or, il y a que *ce rapport nécessaire d'identité* (où une chose est identifiée avec elle-même en son sein) entre le «A» comme sujet propositionnel et le «A» comme prédicat (où ces deux «A» sont unis au sein de cette relation nécessaire qui se rapporte à l'un et à l'autre), entre le «*si ...*» et le «*alors ...*» (formule conditionnelle qui justement renvoie naturellement à un rapport de nécessité), est *posé absolument* et sans fondement *dans* le Moi et *par* le Moi. C'est le Moi lui-même donc qui est absolument posé et impliqué dans cette proposition «A est A». C'est donc le Moi qui ici se donne, à lui-même et par lui-même, ce rapport nécessaire. En effet, comme c'est le Moi qui juge dans la proposition «A est A» et qui pose cette proposition, il est inévitable que ce rapport, qui est patent dans cette proposition, soit impliqué par lui.

Il faut alors comprendre que ce rapport nécessaire correspond à une certaine proposition. Cette proposition absolue, fondamentale et inconditionnelle est la suivante: «Moi = Moi» (ou encore: «Je suis Je» [*Ich bin Ich*]³⁹ (Fichte, 1999, p.20), «Moi, Je suis Moi», «Je

savoir si A est posé ou s'il n'est pas posé, malgré que ce A (ou peut-être plutôt ces A), s'il avait lieu d'être posé, devrait l'être dans le Moi et par le Moi.

³⁹ Ce 1^{er} principe de Fichte mérite d'être rapproché de la vérité première de l'existence du sujet pensant que Descartes présente au sein de ses *Méditations Métaphysiques*. En effet, avec Descartes, le «je suis, j'existe» [*Ego sum, ego existo*] donne une certitude quant à l'existence du sujet pensant, c'est-à-dire du moi comme sujet qui pense. Le sujet (je; moi) existe donc avec évidence, sans aucun doute (et cela même s'il devait malgré tout y avoir un Malin Génie pour le tromper). Ainsi, tout autant ce 1^{er} principe (d'une philosophie première) chez Descartes que cet autre chez Fichte correspondent à un «je suis», c'est-à-dire à l'existence d'un sujet. Cependant, tandis que le «je suis» de Descartes renvoie à l'existence évidente et certaine d'un sujet pensant, le «je suis» de Fichte renverra plutôt, quant à lui, à l'existence évidente et certaine d'un Sujet absolu. Cette divergence devient des plus manifestes à travers la formulation que Fichte ainsi que Descartes (dans ses *Discours de la méthode*) donnent de l'évidence propre au 1^{er} principe qui caractérise leur philosophie: ici le «je pense, donc je suis» [*cogito, ergo sum*] de Descartes renvoie à l'existence d'un sujet qui pense (c'est-à-dire qui doute, conçoit, affirme, nie, veut, ne veut pas, imagine et sent) alors que le «je me pose existant, donc j'existe [je suis]» [*Pono me existentem*] de Fichte, qui

suis Moi», «Je suis»). C'est donc sur le Moi, plus exactement sur la proposition «Moi=Moi», que ce rapport est fondé. Cette proposition et ce rapport s'identifient donc l'un à l'autre. Comme le Moi pose absolument ce rapport nécessaire et que ce rapport, en tant qu'il est, avec la proposition «Je suis Je», le *plus haut fait* de la conscience empirique (c'est-à-dire le *fait suprême le plus élevé de la conscience empirique*), se doit d'être au fondement de tous les faits de la conscience empirique et d'être comme inclus par chacun d'eux, il va sans dire alors que *le Moi doit être au fondement de tous les faits de la conscience empirique*. Ainsi, la proposition «A=A», en tant qu'elle représente un tel fait, obtiendra sa certitude de cette vérité qu'il y a derrière elle cette autre proposition toute aussi certaine mais par contre encore plus originaire: «Moi=Moi». Autrement dit, «A=A», et par conséquent le principe d'identité (où A est identique à lui-même), est uniquement possible grâce à cette identité que le Moi a avec lui-même («Moi=Moi»). La proposition «A est A» dépend du Moi et s'y fonde (cette proposition, tout comme le rapport nécessaire qu'elle suppose, impliquent nécessairement cette autre proposition «Je suis Je»): le Moi dans lequel A est posé est le même que celui par lequel A est posé (c'est-à-dire le Moi qui le pose) ce qui fait que dans «A est A», le A qui est sujet de la proposition et l'autre qui en est le prédicat (prédicat attribué au sujet) doivent renvoyer au même Moi. Dès lors, «A=A» est démontré et est fondé sur cette identité du Moi avec lui-même: «Moi=Moi» fonde «A=A».

1.1.2 Une forme et une matière absolument inconditionnées

Or, ce «Moi = Moi»⁴⁰, donc le «Je suis», correspond au 1^{er} principe *absolu* qui est le point de départ de la Doctrine de la science⁴¹. Ce 1^{er} principe fondamental est *absolument*

est, bien assurément, non identique au «je pense, donc je suis» cartésien, renvoie plutôt quant à lui à l'existence d'un Sujet absolu qui se pose lui-même (Goubet, 2001, p.35).

⁴⁰ Il y a donc ici une *pure identité et égalité du Moi absolu avec lui-même*. Ce Moi, en tant que pure identité absolue, ne peut recevoir, ni être identifié à aucun prédicat qui ne répondrait pas à cette identité à soi du Moi absolu avec lui-même: «le Moi absolu du 1^{er} principe [...] n'a pas de prédicat et ne peut en avoir aucun» (Fichte, 1999, p.30). C'est-à-dire que le Moi absolu n'a aucun prédicat, sinon celui qui coïncide avec cette pure identité qu'il a avec lui-même, car celui-ci n'est identifié à rien d'autre qu'à lui-même. En effet, qu'importe le prédicat ici qui lui serait attribué, celui-ci impliquerait nécessairement une limitation et une détermination chez lui dont la conséquence serait d'en faire un Moi, non plus infini et illimité, mais bien plutôt fini, limité et déterminé. Or, le Moi absolu, en tant qu'illimité et indéterminé, ne peut pas être limité (fini), pas plus qu'il ne peut être déterminé. Il ne peut donc être identifié à rien qui serait autre que lui-même. Donc, pour cette raison, la proposition «Je suis» qui exprime le Moi absolu comme pur acte originaire sera laissée sans prédicat (autrement dit, la place du prédicat sera laissée vide), afin qu'ainsi le Moi, sans que rien ni aucun prédicat ne lui soit prédiqué, ne puisse être susceptible d'aucune détermination, d'aucune limitation, lesquelles ne peuvent pas exister pour le Moi infini.

certain et sans condition. De là, il ne peut pas être prouvé, démontré ni même fondé. Ce principe est indémontrable de par sa primauté⁴². De fait, ce 1^{er} principe s'avère absolument inconditionné⁴³ tant dans sa forme (qui n'est rien d'autre que *l'acte de poser*) que dans sa matière (qui n'est rien d'autre que le Moi). Autrement dit, «Je suis Je» est absolu autant dans sa forme que dans sa matière. Il s'ensuit que la proposition «Je suis Je», qu'est le 1^{er} principe, est absolument valable autant quant à sa forme que quant à sa matière. Chez lui, forme et matière conviennent l'une à l'autre et sont inséparables. C'est-à-dire qu'ici la matière (tout

Donc, au Moi absolu rien n'est opposé et rien n'est identifié. Bref, le Moi absolu, sans avoir ou sans impliquer aucune opposition (donc sans avoir aucune opposé), «est absolument identique [et égal] à lui-même» (Fichte, 1999, p.135). *Il est absolument, par lui-même et sans condition, ce qu'il est et doit ainsi uniquement être ce qu'il est*: «Je [Moi] suis absolument parce que je suis; et je suis absolument ce que je suis» (Fichte, 1999, p.22).

⁴¹ Ce 1^{er} principe est celui de la science, de l'expérience, de la connaissance, de la philosophie, bref de la conscience et «Je suis Je» est la proposition fondamentale de toute connaissance et science qui l'exprime. Ce 1^{er} principe est donc, pour Fichte, au fondement de la certitude de toutes les propositions de la connaissance.

⁴² Avec la non-démonstrabilité, la non-prouvabilité de son 1^{er} principe, Fichte tend à se réappropriier quelque chose qu'Aristote avait déjà soutenu avant lui à l'intérieur de son *Organon IV: Les seconds analytiques*. Selon ce dernier, le principe de la démonstration ne peut pas être lui-même à son tour relatif à une démonstration. En effet, toute démonstration présuppose elle-même déjà certains principes. De fait, si un 1^{er} principe pouvait alors lui-même être démontré à l'aide de certains autres principes qui lui seraient supérieurs, telle une conclusion qui est démontrée à partir de prémisses, il devrait alors aussi nécessairement être admis que ces autres principes, qui servirait à la démonstration de ce 1^{er} principe, sont «plus premiers» que ce 1^{er} principe auxquels ceux-ci prétendraient arriver grâce la démonstration (car toute démonstration se fait à partir de prémisses plus vraies et plus premières que la conclusion pour laquelle elles établisse une preuve). Face à un tel risque de régression démonstrative qui irait à l'infini, Aristote convint qu'il faille postuler la non-démonstrabilité de ces 1^{ers} principes qui, en science, doivent servir aux démonstrations.

Bien plus, cette parenté de pensée entre Fichte et Aristote en ce qui a trait aux 1^{ers} principes ne s'arrête pas seulement à cette concession commune relativement à l'impossibilité de la démonstration des 1^{ers} principes. Par ailleurs, chez Aristote, l'intuition est la faculté par laquelle les principes sont appréhendés (c'est l'intuition qui les appréhende). Chez lui donc, les principes ne sont pas appréhendés par la pensée discursive [*dianoia*], mais bien plutôt par l'intuition [*noësis*]. Or, chez Fichte, comme il sera bientôt vu, c'est aussi par l'intuition, plus précisément par l'intuition intellectuelle, en tant que faculté des principes, que le 1^{er} principe de sa Doctrine de la science, donc le Moi absolu, pourra être appréhendé par la conscience: c'est l'intuition intellectuelle qui, chez Fichte, fournira le fameux «Je suis Je» du 1^{er} principe (Goddard, 2001, p.471).

⁴³ Chaque science a un principe qu'elle ne peut aucunement démontrer par elle-même. Or, la Doctrine de la science, étant admis qu'elle est elle-même une telle science (mais, plus précisément, une science de la science), doit donc elle aussi avoir pour elle-même un tel principe qu'elle ne peut pas démontrer en elle-même. Cependant son principe ne peut pas plus être démontré par elle que par aucune autre science, puisqu'ici il n'y a aucune autre science qui serait habilitée à en faire la démonstration étant entendu qu'il n'y a aucune autre science qui lui est supérieure. Ainsi, ce principe de la Doctrine de la science (qui n'est rien d'autre que le 1^{er} principe de la Doctrine de la science: «Moi=Moi»), étant dès lors indémontrable, devra être absolument certain et inconditionné en lui-même et par lui-même sans jamais qu'il n'y ait de principe qui lui soit supérieur.

Ainsi, cet *acte absolu et inconditionnel propre au 1^{er} principe* implique qu'il faille conclure à ce 1^{er} principe à partir de lui-même. Ainsi, ce 1^{er} principe («Je suis»), sans être fondé sur rien, parce qu'il est absolument inconditionné, ne doit être fondé que sur lui-même. Il est donc impossible que le Moi absolu, et donc le 1^{er} principe qui l'exprime, ait, à sa propre certitude, un autre fondement que lui-même. En n'ayant ainsi d'autre fondement que lui-même (étant donné qu'il est à lui-même sa propre origine), l'acte pur et absolu exprimé par ce 1^{er} principe, doit donc être *auto-fondé*, ou plutôt fondé sur lui-même. Bref, en étant à lui-même son propre fondement, celui-ci ne se fonde sur rien d'autre que lui-même, parce qu'aucun autre principe ne précède le 1^{er} principe qui l'exprime. Donc, ce 1^{er} principe se démontre par lui-même et de lui-même et, de là, il doit être un *pur et absolu commencement*.

aussi absolue que la forme) suffit par elle-même à donner la forme et inversement la forme suffit par elle-même à donner la matière: la forme est donnée *si et seulement si* la matière l'est aussi. Avec ce 1^{er} principe, la matière détermine la forme et la forme détermine la matière.

1.1.3 Le Moi absolu

«Le Moi se pose lui-même⁴⁴» (Fichte, 1999, p.20). Ce Moi est *uniquement* s'il se pose lui-même, car, par essence, il est ce qui se pose lui-même comme Moi: «l'essence du Moi consiste dans l'acte d'autoposition» (Fichte, 2000, p.113). Il se pose donc lui-même *absolument, originellement, primitivement et inconditionnellement* selon une autoposition illimitée, absolue et infinie qui, parce que n'ayant aucune limite, *ne peut s'arrêter*. Donc, un tel Moi est nécessairement absolu, car est Moi absolu, ou Sujet absolu (Subjectivité absolue), celui-là même qui «se pose lui-même comme existant [étant]» (Fichte, 1999, p.21) et donc qui pose son être, son existence. En effet, c'est seulement en se posant lui-même que le Moi est ce qu'il est, c'est-à-dire un Moi, un Moi qui se pose lui-même. Or, puisque *l'être du Moi consiste à se poser lui-même* (en la position de lui par lui-même), le Moi doit dès lors se poser lui-même comme se posant lui-même: le Moi se pose comme Moi, dès lors celui-ci doit se poser comme se posant lui-même, ou plutôt il doit se poser comme se posant lui-même et comme posé par lui-même. En d'autres mots, celui-ci doit se poser «comme se posant,

⁴⁴ Il peut être judicieux ici de noter une certaine postérité que cette conception fichtéenne du Moi a sans doute pu avoir parmi la tradition philosophique européenne du XIX^e siècle. En effet, d'une manière qui pourrait difficilement être imputable à une simple coïncidence due au hasard, Søren Kierkegaard ouvre son *Traité du désespoir* sur une conception de l'homme en tant que moi. Or, cette conception, non sans éveiller une ressemblance avec celle donnée par Fichte dans sa *Doctrine de la science*, conçoit le moi qu'est l'homme comme un rapport se rapportant à lui-même qui ne peut, entre autre, n'avoir été *posé que par lui-même*. Non loin ici de la pensée fichtéenne, la philosophie du penseur danois dut sans doute en prendre inspiration en s'en y rapprochant autant sur ce point. Sans que ce soit ici notre intention d'escamoter et de passer sous silence les différences qui distinguent de part et d'autre la philosophie de l'acte (actologie) de Fichte et la philosophie de l'existence (existentialisme) de Kierkegaard (à propos duquel il est tout de même judicieux de souligner qu'il opposa, conformément à sa défense du *sujet concret* contre sa dissolution dans l'abstraction, au *penseur abstrait*, crée (suivant Kierkegaard) par cet idéalisme allemand (Fichte, Schelling Hegel) qui aurait banni de sa pensée le souci de comprendre les conditions concrètes de l'existence individuelle (bien qu'ici la réaction du philosophe danois s'éleva surtout, et plus particulièrement, contre le système hégélien), le *penseur subjectif existant* pour cette raison que la pensée abstrait (vis-à-vis de laquelle il dirigerait des attaques) aurait manqué selon lui à tenir compte de ce caractère concret de l'existence qui est corrélatif de l'*irréductible singularité de l'existence individuelle* à laquelle Kierkegaard acquiesçait), on préfère néanmoins ici prendre prétexte de faire remarquer qu'il n'y a qu'à remplacer la terminologie kierkegaardienne du rapport par celle fichtéenne de l'activité afin de retrouver la conception philosophique du Moi de ce dernier: une activité «s'autoactivant» elle-même (c'est-à-dire une autoactivité) qui ne peut avoir été *posée que par elle-même*. Bref, le moi de Kierkegaard, qui est celui d'un *rapport posé (par lui-même)*, ne se distinguerait alors que très légèrement du Moi de Fichte compris comme *activité posée (par elle-même)*.

comme se posant, comme se posant lui-même » et ainsi de suite à l'infini. Laconiquement, *il doit donc se poser comme étant posé par lui-même*. Ici le Moi pose le Moi, lequel est absolument posé par lui-même. Donc, sans jamais pouvoir être posé par rien d'autre, il ne peut être posé que par lui-même. Effectivement, le Moi, *en tant qu'il est Moi*, doit nécessairement se poser *lui-même* et donc ne peut aucunement avoir été posé par autre chose que lui-même, sans quoi le Moi ne serait plus un Moi. Le Moi n'est un Moi que parce qu'il se pose lui-même. Et ce Moi qui se pose lui-même n'est rien d'autre que le *Moi absolu*. Cette pure et absolue position de ce Moi inconditionné par lui-même est son activité *originaire, pure et absolue*. Cette *absolue position, ce pure agir absolu, premier, originaire, inconditionné et libre*, n'est rien d'autre que le *Moi absolu*, car celui-ci est position de lui-même. Ainsi, cette *autoposition* du Moi par lui-même, donc la pure et absolue position du Moi par lui-même, est une *activité absolue et pure, un agir originaire, bref une autoactivité*. Donc, ici le Moi absolu est, en tant qu'*activité pure et absolue*, en tant que *pure autoactivité autopositionnelle se posant elle-même*, ce pur acte premier et primitif de se poser soi-même dont l'activité est infinie: le Moi absolu se pose lui-même comme agir en *agissant*. À travers *cette activité, le Moi se pose lui-même à l'infini, sans limite, donc d'une manière illimitée* et de là devient *pure action primitive et absolue* de position de lui-même par lui-même. Il est, en tant que pure activité d'autoposition qui se pose elle-même, cet acte pur à l'intérieur duquel celui-ci se pose lui-même.

Et dans la mesure où le Moi absolu, dans cet acte originaire de position de lui-même par lui-même comme pure activité infinie et illimitée (comme pur acte absolu d'autoposition), est absolument *libre*, celui-ci ne peut être rien d'autre qu'une pure liberté absolue. Autrement dit, comme le Moi absolu n'est alors rien d'autre que cette liberté illimitée, il est aussi nécessaire que celui-ci soit absolument *indépendant* et autonome. Dans sa pure activité inconditionnée, le Moi est donc absolument indépendant (autonome), car alors, il est sa propre condition, ou encore, en se conditionnant lui-même, il est la condition de lui-même.

En effet, le Moi absolu *est cause de lui-même*⁴⁵. Il est *à cause* de cette position de lui par lui-même et il se pose lui-même *à cause* qu'il est. Autrement dit, le Moi *se pose lui-même*

⁴⁵ Il est facile ici de rapprocher le Moi Absolu de Fichte de la Substance infinie qu'est Dieu, c'est-à-dire la Nature [*Deus sive natura*], que Spinoza présente dans son *L'Éthique*. En effet, autant l'un que l'autre doivent être compris comme *cause de soi* [*causa sui*]. D'une part, le Moi absolu de Fichte, en étant sa propre cause, doit se causer lui-même tandis qu'il *se pose lui-même*. Par là, celui-ci est à la fois cause et effet, c'est-à-dire acte (faire) et fait ou

par son être et est par la position de lui par lui-même; ou encore «le Moi [absolu] est parce qu'il s'est posé [lui-même] [...] [et] le Moi se pose lui-même, simplement parce qu'il est» (Fichte, 1999, p.21). De là, le Moi est *si et seulement si* il se pose lui-même. *Bref, le Moi est à cause qu'il est*, car «Je [le Moi] suis absolument parce que je suis» (Fichte, 1999, p.22). Donc, le Moi qui se pose lui-même et le Moi qui existe sont identiques en étant le seul et même Moi absolu. L'être, ou l'existence, du pur Sujet absolu n'est rien d'autre que la *position de soi par soi-même*. Son être est de se poser lui-même et se poser lui-même est son être (son essence). Donc ici, avec le Moi, *se poser soi-même (comme action et agir) et être (comme fait)* sont uns et identiques: ***se poser soi-même = être***. En effet, pour Fichte «se poser soi-même [faire] et être sont [...] identiques» (Fichte, 1999, p.22), car «faire [se poser soi-même] et être sont un seul et même» (Fichte, 2000, p.302). Inversement, *ne pas se poser soi-même et ne pas être* sont une seule et même chose en ce qui a trait au Moi. Celui-ci est donc à la fois *action (faire) et être*. Au final, *le Moi se pose lui-même parce qu'il se pose lui-même, ou encore, le Moi est parce qu'il est*.

1.1.4 Le Moi comme sujet-objet

Dans ce pur acte (action) [*Tathandlung*] absolu d'autoposition du Moi par lui-même, il faut que *ce qui pose* et *ce qui est posé* soient uns et identiques. Et dans cette «identité du posant et du posé est absolue» (Fichte, 2000, p.92) justement, c'est le Moi qui est à la fois *ce qui pose* et *ce qui est posé*: ***Moi posant (agissant) = Moi posé (étant)***. Donc le Moi, en tant que posant (en tant qu'il est *ce qui pose*), doit être absolument identique au Moi en tant que posé (en tant qu'il est *ce qui est posé*). Par là, le Moi est le propre *produit* de son acte d'autoposition. Le Moi est donc à la fois *un acte* (c'est-à-dire: une action, une activité, un agir, bref un faire) et un *fait* (c'est-à-dire: un produit de l'acte et de l'activité, bref un fait produit par l'action), malgré que ceux-ci soient opposés l'un à l'autre. Ainsi, la proposition «Je suis»,

encore action et produit de l'action. D'autre part, pour autant qu'il y a chez Spinoza une Substance, c'est-à-dire une Nature, qui a une infinité d'attributs, et que cette Nature doit être comprise comme *Nature naturée* [*Natura naturata*] et *Nature naturante* [*Natura naturans*], Dieu, pour aussi peu qu'il soit cette Nature, doit alors nécessairement être cause de lui-même en étant à lui-même sa propre cause. Or, malgré ce rapprochement entre ces deux philosophes, il n'en demeure pas moins qu'il faille tout de même garder en tête que Fichte, pour qui Spinoza était d'abord et avant tout le penseur par excellence *d'une philosophie dogmatique*, place l'autoposition absolue dans un Moi absolu, tandis que Spinoza placera, quant à lui, cette causalité de soi par soi-même dans la Substance infini, c'est-à-dire la Nature.

qui exprime le pur acte d'autoposition absolu du Moi, doit renvoyer à la fois à un acte et à un fait⁴⁶ [*Tatsache*], à un *action/fait*. De là, pour peu *qu'il soit posé*, le Moi est un fait (lequel, étant nécessairement posé par un agir, implique nécessairement un tel agir), et, *en tant qu'il pose*, il est un faire (donc un acte, un agir). Alors, le Moi, sans être ni acte ni fait, est acte et fait. Avec lui, l'acte et le fait sont donc identiques: *acte = fait*. Bref, il y a, en lui, une identité de l'action et du fait. En effet, *ce qui produit*, l'action, et *ce qui est produit*, le fait, ne fond qu'un dans leur identité et égalité au sein du Moi. Il y a qu'effectivement c'est le Moi qui est à la fois *ce qui produit* (soit l'action qui agit) et *ce qui est produit* (soit le produit de l'action). Il est l'action et le produit de l'action. Il est le produit de lui-même, ou encore, il est son propre produit. L'action de se poser soi-même qu'est le Moi en est alors une qui se produit elle-même. Elle est donc *ce qui produit* et *ce qui est produit*.

Or, se poser soi-même implique d'être à la fois objet (soit *ce qui est posé*, ou encore tout simplement *le posé*) et sujet (soit *ce qui pose*, ou encore *le posant*). Dès lors, le Moi doit se poser lui-même comme objet (c'est-à-dire comme produit de l'action) mais aussi comme sujet (autrement dit comme action). Par cette position du Moi comme sujet et objet dans l'action de se poser soi-même, inévitablement le Moi doit être en même temps sujet et objet. Dès lors, le Moi absolu est *cette unité absolue du sujet et de l'objet*, il «est nécessairement identité du sujet et de l'objet: sujet-objet» (Fichte, 1999, p.22). Suivant cette pré-subjectivité et cette pré-objectivité, le Moi absolu doit, en se situant *en deçà* de la dichotomie sujet/objet qui divise le subjectif d'avec l'objectif, ouvrir sur la possibilité d'un *dépassement qui permettrait d'aller au delà de cette dichotomie qui sépare le sujet et l'objet*. Sans être ni sujet ni objet (parce qu'il est sans scission de l'objet et du sujet), le Moi absolu, en tant que pure activité absolue et infinie d'autoposition, est sujet *et* objet. Donc, dans ce pur acte absolu, *le Moi est sujet et objet*. N'étant ni subjectif, ni objectif, *il est le sujet* de l'acte en même temps *qu'il en est l'objet*: «le Moi [*absolu*] n'est nullement sujet mais est: **Sujet = Objet**⁴⁷» (Fichte, 2000, p.92). Et c'est bien dans cette identité de l'objet et du sujet qu'on pourra ultérieurement

⁴⁶ Dans la mesure où le «*Je suis*» de Fichte est un fait primitif au fondement de tous les faits de la conscience empirique et donc de toute expérience, il peut être rapproché du «*je pense*» de Kant, exposé dans sa *Critique de la raison pure*, qui est chez lui la condition de possibilité de toute expérience, c'est-à-dire que ce «*je pense*», comme sujet transcendantal, accompagne chacune de ses représentations; lesquelles ne sont alors rien de plus que des phénomènes empiriques pour ce sujet. En *ce strict sens*, il est alors possible de postuler que le Moi pur de Fichte fait écho à l'unité synthétique originaire de l'aperception transcendantale, c'est-à-dire au *je pense* de Kant (Bergson, 1988, p.182).

⁴⁷ C'est nous qui mettons en gras et en majuscule.

espérer voir dans le Moi absolu un dépassement de la scission de l'objet et du sujet. Il y a donc une pure unité, une absolue identité du sujet et de l'objet avec le Moi où le Moi-sujet devient identique au Moi-objet⁴⁸. Par contre, il y a cette identité entre le sujet et l'objet *si et seulement si* il y a le Moi. Le Moi ne peut donc pas être sujet sans être, en même temps et dans un même acte, objet et, inversement, il ne peut pas être objet sans être, en même temps et dans un même acte, sujet. Il s'ensuit que l'agir originaire qu'est le Moi est à la fois sujet mais aussi objet de lui-même. Dans cette unité «duelle» du sujet et de l'objet, le Moi absolu maintient donc la «dualité objet/sujet» (c'est-à-dire la séparation dichotomique de l'objet d'avec le sujet) dans l'unité, laquelle alors ne peut faire autrement que l'abolir. Le Moi absolu est dès lors cet «Un»⁴⁹ au sein duquel aucune *opposition dichotomique* entre le sujet et l'objet n'est plus possible, aussitôt admis qu'en lui sujet et objet doivent coïncider.

⁴⁸ On peut déjà envisager que le Moi absolu, dans la mesure où il doit nécessairement se situer *en deçà de la dichotomie du sujet et de l'objet* tandis qu'il se pose lui-même (c'est-à-dire pour autant qu'il permette de surmonter le dualisme du sujet et l'objet), jouera un rôle de premier plan dans la solution fichtéenne qu'on proposera au problème du dépassement de la dichotomie sujet-objet.

⁴⁹ Sachant qu'Henri Bergson avait esquissé, à partir de la philosophie de Plotin, une interprétation néoplatonicienne de la Doctrine de la science de Fichte, il est pertinent ici de rapidement essayer de mettre en lumière ce qui pourrait rapprocher l'Un plotinien du Moi absolu fichtéen (rapprochement qui a aussi bien été vu par Husserl tandis qu'il reconnaissait «la parenté que [le Dieu, l'Un ou le Bien] platonicienne [néoplatonicien] a avec le Moi absolu fichtéen» (Husserl, 2006, p.24)), dans l'espoir que ce rapprochement (sans aller ici jusqu'à assumer une convergence, à tout bien considéré difficilement soutenable, de l'Un plotinien et du Moi absolu fichtéenne relativement au problème de leur être et existence: l'Un selon Plotin *n'est pas lui-même un être*, mais se situe *au-delà de l'être et de l'essence* (pour Platon, le Bien (lequel coïncide avec l'Un de Plotin) est au-delà de l'essence [*epekeina tês ousias*]), tandis que le Moi absolu selon Fichte, conformément à son activité autopsitionnelle, se pose lui-même *comme existant* et, de là, *il est* parce qu'il se pose et il se pose parce qu'il est) permette de donner une conception plus juste du Moi absolu. Or, le Moi absolu de Fichte mérite d'être rapproché de l'Un de Plotin (lesquels, tout autant le Moi absolu de Fichte que l'Un de Plotin ont été rapportés au 1^{er} principe qui se trouve au fondement de la philosophie à laquelle ils appartiennent: soit la philosophie fichtéenne, soit la philosophie plotinienne) par cela qu'il est cette *unité pure, absolue et originaire* (prompte à inaugurer les modalités de la solution fichtéenne au dépassement du sujet et de l'objet) qui identifie le sujet et l'objet. Afin de mieux comprendre cette relation du Moi absolu avec l'Un, tel que Plotin le comprend dans le *Traité IX*, il importe de regarder de plus près cette unité sans multiplicité qu'est l'Un en rapport avec le thème de la contemplation chez Plotin. Pour Plotin l'Un peut être contemplé par un sujet. Or, cette contemplation de l'Un par le sujet implique que celui-ci s'y unisse. De fait, une telle contemplation (vision de l'Un) n'est alors rien de plus qu'une union (identité) absolue et originaire du sujet, qui voit et contemple l'Un, avec l'Un, qui est vu et contemplé par ce sujet. Donc, dans cette vision le sujet s'identifie et s'unit donc avec l'Un. En d'autres mots, le sujet qui contemple l'Un comme un objet contemplé, devient l'Un lui-même, donc devient l'objet même de sa contemplation. Dès lors, tandis que cet objet (l'Un) et ce sujet ne font plus qu'un dans la contemplation (le sujet qui voit *l'unité de l'objet et du sujet* en l'Un ne fait plus lui-même qu'un avec cet «objet» (ou plutôt avec cette unité de l'objet et du sujet) qui est vu et avec lequel il s'unit), il n'y a plus alors que l'Un. *La dichotomie dualiste du sujet (contemplant) et de l'objet (contemplé)*, qui n'est rien d'autre qu'une multiplicité duale incompatible avec l'unité absolue de l'Un, cesse dès lors dans cette unité du sujet avec l'Un, car alors il n'y a plus que cette seule unité *simple, pure, absolue et originaire* qu'est l'Un et au sein de laquelle le sujet et l'objet s'identifient l'un à l'autre: il n'y a plus aucune *scission et différenciation dichotomique de l'objet et du sujet* qui soit ici possible dans la contemplation de l'Un étant entendu que le sujet et l'objet de la contemplation deviennent identiques en elle. Et le sujet qui devient l'Un, en s'y unissant dans la contemplation, devient aussi l'objet, étant entendu que l'Un est, dans cette vision, l'objet même de

1.1.5 L'intuition intellectuelle: la conscience de soi

Afin de mieux comprendre notre propos, il importe, avant d'aller plus loin, d'examiner ce que Fichte entend par intuition intellectuelle. Notons tout d'abord que l'intuition intellectuelle (ou intuition interne) chez Fichte n'est pas, comme chez Kant, une intuition des choses en soi qui, dans l'absoluité de leur réalité, appartiendrait à un monde suprasensible (monde intelligible) situé hors du sujet fini. Tandis que Kant rejetait l'idée qu'un tel sujet fini puisse avoir une intuition autre que sensible, c'est-à-dire une intuition intellectuelle (dont Kant admettait qu'elle devrait se donner à elle-même son objet (sans jamais le recevoir, comme c'est le cas en ce qui concerne les intuitions sensibles), soit la chose en soi, en tant qu'elle serait une intuition de cette réalité absolue en-soi, lui qui croyait qu'elle était uniquement possible pour un sujet divin), Fichte, quant à lui, en plus de l'intuition sensible, accepte aussi qu'il puisse y avoir de telle intuition intellectuelle non-sensible de l'absolu. En effet, pour lui l'intuition intellectuelle ne devait être rien de plus qu'une *intuition de l'acte (agir) pur* par lequel le Moi absolu se pose lui-même comme Moi (Léon, 1954, p.379-380), car «dans notre intuition intellectuelle, on n'intuitionne qu'un agir» (Fichte, 1999, p.93). Or, comme le Moi absolu est cet acte pur de se poser soi-même et que l'intuition intellectuelle n'est rien d'autre que l'intuition de cet acte d'autoposition, il s'ensuit que

la contemplation du sujet: *l'Un est donc de cette façon sujet mais aussi objet. Ainsi, l'Un de Plotin, tout comme le Moi absolu de Fichte, est une certaine identité (union) de l'objet et du sujet.*

Même si cette identité du sujet et de l'objet est pour nous sans doute de loin le point le plus intéressant qui vaille d'être souligné en ce qui a trait au rapprochement du Moi absolu de Fichte et de l'Un de Plotin, il convient toutefois aussi de rappeler rapidement que cette mise en parallèle ne saurait s'arrêter à cet unique aspect. En effet, l'un tout autant que l'autre sont chacun, à l'égard de la philosophie qu'il fonde, *la source qui est à l'origine de toute la réalité*. (1) Pas plus le Moi absolu de Fichte que l'Un de Plotin ne peut recevoir de prédicat. Aucun prédicat ne peut donc leur être attribué (sans quoi, l'Un ne serait plus une unité, mais bien plutôt une multiplicité, et donc ne serait plus l'Un, et le Moi absolu ne serait plus infini, mais bien plutôt fini, et donc ne serait plus le Moi absolu). (2) L'Un tout autant que le Moi absolu sont aussi irréprésentables, c'est-à-dire qu'ils sont au-delà de toute représentation en y étant supérieur. (3) Encore, l'un et l'autre sont indéterminés, indivisibles, indépendants (autonomes) *mais aussi illimités*: le Moi absolu l'est par sa pure activité d'autoposition illimitée tandis que l'Un l'est par son activité illimitée de production (laquelle ne s'arrête jamais) qui, de par la propension de l'Un, en tant que cause, à produire (sans arrêt et sans diminution, dans une surabondance et une puissance illimitée; étant donné que la production sans fin de l'Un n'a aucune limite puisqu'il ne s'épuise jamais) la multiplicité de tous ses produits (de tous ses effets), c'est-à-dire de toute chose existante et de toute réalité (soit la multiplicité qui existe dans le monde sensible, mais aussi dans le monde intelligible, vis-à-vis desquels l'Un se situe au-delà) sans jamais être diminué en lui-même par cette activité de production, n'implique aucune diminution.

l'intuition intellectuelle en sera une du Moi absolu (Goddard, 2000, p.87-88)⁵⁰. Bref l'intuition intellectuelle intuitionne le Moi absolu; ou encore intuitionne le dépassement de la dichotomie sujet-objet auquel celui-ci renvoie. Par ailleurs, étant donné qu'une intuition n'est aussi rien d'autre qu'une *conscience immédiate*, *il faut alors concevoir que l'intuition intellectuelle du Moi absolu coïncidera avec une certaine conscience immédiate du Moi absolu: l'acte pur qu'est le Moi absolu est intuitionné par la conscience dans l'intuition intellectuelle* (Goddard, 1999, p.47 et 49). Autrement dit, il faut admettre que l'intuition intellectuelle, comme conscience du Moi en tant qu'activité, est une *conscience de soi* (conscience du Moi par le Moi): «toute conscience est accompagnée d'une conscience de soi immédiate, appelée "intuition intellectuelle"» (Fichte, 2000, p.96). Ainsi, *l'intuition intellectuelle est uniquement la conscience de soi immédiate* (Hamelin, 1988, p.44; Philonenko, 1966, p.77)⁵¹. De là, l'intuition intellectuelle n'est rien de plus que cette *pure conscience* que le Moi lui-même a de sa pure activité absolue (Grondin, 2004, p.263), car cette intuition est la conscience même de l'acte pur. Le Moi a donc conscience de lui-même (Everett, 1884, p.81), c'est-à-dire «je [le Moi] suis conscient de moi-même» (Fichte, 2000, p.114), et donc a conscience de cet agir qu'est le Moi absolu, à travers l'intuition intellectuelle. L'intuition intellectuelle est alors l'intuition que le Moi fini a de sa pure activité originaire et absolue avec laquelle lui-même, en tant qu'absolu, coïncide (Goddard, 1999, p.15 et 43). L'intuition intellectuelle ne peut donc pas être autre chose que cette intuition que le Moi a de lui-même: «Je [Fichte] nomme intuition intellectuelle cette intuition de soi-même [...] elle est l'immédiate conscience» (Fichte, 1999, p.272) par laquelle le Moi prend conscience de son action de se poser lui-même.

À partir d'ici, par contre, une précaution s'impose. Il faut faire attention de ne pas confondre conscience de soi et Moi absolu, car ce Moi absolu ne doit pas être confondu avec

⁵⁰ Comme cette intuition intellectuelle n'en est pas une qui soit sensible, il est nécessaire d'admettre que le Moi absolu n'est pas intuitionné dans une intuition sensible et empirique mais bien plutôt dans une intuition pure et intellectuelle: «est donc possible une pure intuition du Moi [absolu] en tant que sujet=objet; une telle intuition, puisqu'elle ne comporte aucune matière sensible est appelée à juste titre: intuition intellectuelle» (Fichte, 2000, p.93).

⁵¹ Cette conscience de soi (ou encore intuition intellectuelle), en tant que pure conscience, ne peut pas être donnée dans la conscience empirique. En d'autres mots, elle ne peut pas être l'objet d'une conscience empirique. Ainsi, cette pure intuition intellectuelle du Moi est possible sans jamais avoir à nécessiter, comme telle, aucune matière sensible en elle-même. Donc, *cette pure conscience de soi qu'est l'intuition intellectuelle* (Fichte, 2000, p.96) est donc une intuition non-sensible du Moi absolu, ou encore une conscience immédiate non-déterminée empiriquement du Moi absolu.

le Moi fini de la conscience de soi⁵². En effet, le Moi, en tant qu'il est absolu, ne se réduit à aucune conscience, pas plus qu'à la conscience de soi: lorsque le Moi n'est pas fini (donc lorsqu'il est absolu et infini), aucune conscience de soi n'est possible (Fichte, 1999, p.144). Effectivement, c'est uniquement par ce pur acte infini, qu'est le Moi absolu, que la conscience de soi (intuition intellectuelle) peut devenir possible, car elle est justement l'intuition, la conscience, de ce pur acte originaire d'autoposition, mais aussi parce que cet acte est la condition de possibilité de cette conscience. En d'autres mots, dans la mesure où le Moi n'est pas fini, il n'y a aucune conscience de soi qui soit possible (Fischbach, 2000, p.69), puisque c'est uniquement le Moi fini qui est une conscience, qui a une conscience de soi. Cette conscience de soi est donc celle d'un Moi non-absolu. C'est donc, non pas le Moi infini, mais bien plutôt le Moi fini⁵³ qui est conscient de soi. Par là, cette conscience que le Moi a de lui-même est au fondement de la conscience d'objet, et comme celle-ci est fondée sur celle-là, il ne pourra pas y avoir de conscience d'objet sans qu'il n'y ait de conscience de soi⁵⁴ (donc sans qu'il n'y ait de Moi (fini) qui soit conscient de lui-même en tant que Moi (absolu)). Et puisque la conscience de soi est le fondement, la condition de possibilité qui fonde toute conscience

⁵² En effet, comme il sera souligné dans le chapitre II, le Moi absolu est un pur acte absolu d'autoposition inconscient qui, en ne se retrouvant pas dans la conscience, se tient plutôt au fondement de toute conscience et sans lequel aucune conscience n'est possible. C'est-à-dire que cette pure activité «autopositionnelle» du Moi, en étant sous-jacente à l'activité finie de la conscience, agit inconsciemment. Ainsi, sans être elle-même précédée par quoique ce soit, cette pure activité infinie précède toute conscience. De là, elle doit nécessairement être inconsciente, c'est-à-dire sans conscience. Ce Moi pur donc, en débordant ainsi la conscience conformément à la supériorité qu'il a vis-à-vis de celle-ci, se tient en deçà (en dessous) d'elle. Autrement dit, la conscience a un fondement inconscient et ce fondement inconscient de la conscience est celui de la pure activité infinie du Moi absolu. Cette activité est donc comme le fond inconscient de la conscience. En effet, *le posant* qu'est le Moi absolu ne peut pas avoir conscience *du posé*, qui, en ce qui le concerne, est aussi le Moi absolu. En effet, posant et posé, en étant indifférenciable au sein du Moi absolu, sont, avec lui, absolument identiques l'un à l'autre. Autant donc dire que le Moi absolu *en lui-même* ne peut pas avoir conscience de lui-même. C'est donc uniquement en tant que fini que le Moi pourra obtenir une quelconque conscience de lui-même en tant que Moi absolu. Ainsi, contrairement au Moi fini, qui lui peut être conscient de lui-même, le Moi absolu sera inévitablement inconscient de lui-même (Bourgeois, 1995, p.80).

Paradoxalement donc, l'inconscient est la condition de possibilité de la conscience. Bien plus, l'identité sujet-objet (habilité à surmonter notre clivage du sujet et de l'objet) propre à cet inconscient qu'est le Moi absolu est la condition de possibilité même de *l'opposition dichotomique du sujet et de l'objet* qu'implique toute conscience qu'est le Moi fini, étant admis qu'un tel rapport sujet-objet en est un qui est intrinsèque à toute conscience (Léon, 1954, p.385).

⁵³ À partir d'ici, et pour tout le reste de l'exposé, il sera d'un grand secours pour l'intelligibilité du problème du dépassement de la dichotomie du sujet et de l'objet, ainsi bien que pour la compréhension de la solution que lui apportera Fichte, de garder en tête que le Moi fini est exactement ce sujet dont il est question dans le clivage sujet-objet (tandis que le Non-Moi en est l'objet) dont on prétend pouvoir exposer plus loin (dans l'étude prochaine de la Doctrine de la science pratique, ou éthique (Fichte, 2000, p.333)) les modalités de son dépassement chez Fichte à travers son idée de Moi absolu. Moyennement cette précision, on pourrait ainsi tout aussi dit rebaptiser cette dichotomie «clivage Moi fini-Non-Moi» ou tout simplement «opposition Moi fini-Non-Moi».

⁵⁴ Toute conscience possible d'un objet par un sujet implique fondamentalement la *conscience immédiate* de soi.

(Julia, 1964, p.19), et puisqu'alors toute conscience est conditionnée par celle-ci (étant entendu que chaque conscience nécessite et «découle de la conscience de soi» (Fichte, 2000, p.277)), autrement dit puisque la conscience de soi conditionne (Julia, 1964, p.19) ainsi qu'accompagne toute conscience (Fichte, 2000, p.96), et donc que toute conscience (tel que la conscience empirique d'objet qui est autre que la conscience de soi) doit s'y rapporter (Hamelin, 1988, p.52), alors toute conscience ne doit devenir possible que par ce pur acte originaire (parce que c'est lui-même qui fonde la conscience de soi). D'où la raison pour laquelle la pure activité originaire et absolue du Moi absolu est elle-même au fondement de la conscience empirique tandis qu'elle conditionne toute conscience (en effet, il vient tout juste d'être admis que la conscience de soi se trouve en relation fondationnelle avec la conscience empirique déterminé). Conséquemment, le fondement de la conscience sera le Moi absolu comme pure activité originaire et infinie⁵⁵.

Sans se réduire comme tel à la conscience de soi, le Moi absolu doit bien, malgré tout, pouvoir en arriver à coïncider avec celle-ci d'une façon ou d'une autre. Pour ce faire, il faut porter attention à ceci que l'intuition intellectuelle du pur Moi infini est au point de départ de la Doctrine de la science, puisque c'est le Moi absolu qui, suivant sa mise en évidence dans le 1^{er} principe, est intuitionné dans l'intuition intellectuelle. Par là, bien que ce soit le cas que le point de départ (1^{er} principe) de la Doctrine de la science renvoie au Moi absolu, il est aussi essentiel de ne jamais perdre de vue que celui-ci coïncide avec le Moi absolu *tel qu'il est dans sa forme*. En effet, le 1^{er} principe, qui est le principe suprême des Doctrines de la science avant 1801, est donc bien la *conscience de soi* («Moi, je suis Moi»), *c'est-à-dire le Moi absolu quant à sa forme* (Hamelin, 1988, p.37). L'intuition intellectuelle ne donne du Moi absolu que la forme (Bergson, 1988, p.201). En d'autres mots, cette

⁵⁵ Ce pur acte originaire et primitif, en étant au fondement de la conscience, est impliqué par la conscience comme sa condition de possibilité. Dès lors, il ne peut jamais apparaître selon les déterminations empiriques (les déterminations de l'expérience) de la conscience. Cet acte qu'est le Moi absolu n'apparaît donc pas à la conscience. Il ne peut pas être représenté, parce qu'il est impossible de se le représenter. De là, il ne peut y en avoir de représentation. Le Moi absolu est donc antérieur et avant tout représentation. Et si une représentation du Moi devait avoir lieu, celle-ci devrait uniquement en être une de lui en tant que fini. Autrement dit, il est uniquement possible de se représenter le Moi absolu comme fini. Seul le Moi fini peut être représenté, tandis que le Moi infini ne le peut. Ainsi, lorsque le Moi se représente et est représenté à lui-même dans la conscience empirique, celui-ci l'est nécessairement comme limité et déterminé (et non par comme absolu et infini). Et pour peu que le Moi absolu ne soit toujours représenté qu'avec certaines limites, celui ne peut être représenté que comme Moi fini, et non jamais infini (Théodore Hilaire, 1836, p.50). Le Moi absolu, un peu comme la chose en soi de Kant *mais sans plus*, est irréprésentable: *il est ce qui, tout en ne pouvant jamais être représenté, est au fondement (condition de possibilité) de toute représentation*.

intuition intellectuelle ne présente que *la forme* du pur Moi absolu et infini qu'exprime le 1^{er} principe; lequel *en donne uniquement la forme*, et non la matière. Ainsi, ce 1^{er} principe correspond uniquement au *Moi absolu comme intuition intellectuelle*, c'est-à-dire au *Moi comme conscience de soi*⁵⁶. Or, ce *Moi comme conscience de soi* (donc ce *Moi comme forme, comme forme de l'absolu et de l'infini*) *n'est absolument rien avant la conscience de soi (avant qu'il ait une conscience de soi). Celui-ci n'est pas un tel Moi sans la conscience de soi et avant la conscience de soi; il n'est pas lui-même, comme conscience de soi, sans elle et avant elle* (Everett, 1884, p.77). Comme le dit bien Fichte lui-même «qu'étais-je avant de parvenir à la conscience de soi? [...] je n'étais absolument pas; en effet je n'étais pas Moi. Le Moi n'est que dans la mesure où il est conscient de soi» (Fichte, 1999, p.21). Ainsi, le *Moi absolu quant à la forme* correspond avec cette conscience de soi, il est cette conscience de soi et sans elle, il ne serait plus *Moi absolu quant à la forme*. Le *Moi comme intuition intellectuelle* n'est donc que pour autant qu'il est conscient de lui-même (conscience de soi); il ne peut pas ne pas être conscient de lui-même, car il est cela même qui est conscient de lui-même (Everett, 1884, p.81). Bref, *s'il est*, alors il est *nécessairement conscience de soi* (Fichte, 1999, p.21).

Dire ici que la conscience de soi, qu'est le *Moi absolu quant à sa forme*, ne retient du *Moi infini* que la forme consiste uniquement à affirmer que cette conscience ne garde de lui que l'acte de position de soi-même par soi-même qui existe dans la pure activité d'autoposition sans jamais en venir à détenir du lui une quelconque matière (Léon, 1954, p.381): la conscience de soi ne donne donc que la forme du *Moi* sans aucun rapport à la matière qui doit en sortir (Bergson, 1988, p.201). De plus, c'est précisément cette *autoposition* de la pure conscience de soi qui permet à celle-ci de *correspondre formellement* avec cet acte pur, avec cette activité absolue d'autoposition illimitée qu'est le *Moi absolu*,

⁵⁶ Ce *Moi, en tant que conscience de soi*, n'est, absolument et nécessairement, que *pour* le *Moi* (Bourgeois, 1995, p.58). Il n'est donc pour rien d'autre que pour lui-même et il n'est rien en dehors de lui-même, contrairement au «*Moi [absolu] [qui lui] est tout et n'est rien, parce qu'il n'est rien pour lui-même et ne peut distinguer en soi [en lui-même] ni posant, ni posé*» (Fichte, 1999, p.135). En effet, ce *Moi* qui a conscience de soi et s'intuitionne (intellectuellement) lui-même est pour lui-même *un Moi*, car être un *Moi* conscient de soi c'est être un *Moi* pour soi-même. En effet, ce *Moi* qui est pour lui-même n'est nul autre que celui qui est conscient (de lui-même) (Fischbach, 2000, p.57 et 62). Autrement dit, à travers la conscience de soi, le *Moi* devient un *Moi* pour lui-même (Goddard, 1999, p.24). *Il est donc impossible* que le *Moi, en tant qu'il est un Moi conscient de lui-même, ne soit pas pour lui-même*. Ainsi, ce qui n'est pas pour soi-même ne peut pas être une conscience de soi, car le *Moi* qui est conscient de lui-même en est un qui se pose lui-même *pour lui-même* (Hamelin, 1988, p.132). De là, un tel *Moi fini* conscient de lui-même sera nécessairement *pour-soi* et non pas *en-soi*.

puisque la conscience de soi est elle-même une telle autoposition. C'est parce que l'acte de se poser soi-même correspond ici à la conscience que le Moi fini a de lui-même, c'est parce qu'il y a une autoposition de la conscience de soi (tandis que celle-ci se pose elle-même) qu'il est ici justifié de convenir que la conscience de soi correspond *formellement* avec l'activité pure, avec cet acte originaire et absolu qu'est le Moi absolu. Ainsi le Moi, comme conscience de soi, bien que fini, se pose lui-même dans l'intuition intellectuelle qu'il a de l'activité infinie; *il se pose et est à cause de la conscience qu'il a de lui-même*. En effet, avoir conscience de soi coïncide avec se poser soi-même, et se poser soi-même coïncide avec le Moi absolu comme pure autoposition (même si alors ici la *conscience de soi ne pourra jamais que coïncider avec le Moi absolu relativement à sa forme, et non relativement à sa matière*). Elle est donc formellement, *et seulement formellement*, le Moi absolu. Donc, dans la conscience de soi, le Moi fini devient *formellement* infini. En elle, le Moi fini effleure d'un toucher furtif le Moi absolu, simplement parce qu'en cette intuition (conscience immédiate) du Moi absolu, le Moi fini se pose lui-même. Ce faisant la conscience de soi n'est pas à proprement parler le Moi absolu lui-même, mais est simplement, en tant qu'*activité qui se pose elle-même* comme conscience de soi, qu'*une activité d'autoposition de soi* (Renaut, 1997, p.92). Alors cette conscience de soi est une simple position d'elle-même par elle-même: «se poser soi-même ou s'intuitionner soi-même ou prendre conscience de soi sont une seule et même chose; cela signifie toujours: l'intuition de soi-même» (Fichte, 2000, p.99-100). En elle l'agir se pose lui-même, et, en tant que position de soi, cette conscience se pose elle-même et, de là, a conscience d'elle-même comme activité d'autoposition. Elle est donc l'acte en vertu duquel le Moi, *comme conscience de soi*, pose la conscience de soi comme acte de se poser lui-même comme conscience de soi (Fichte, 2000, p.27), c'est-à-dire l'acte par lequel le Moi se pose lui-même comme conscience de soi autopositionnelle.

Maintenant que cette association de la conscience de soi avec l'autoposition est comprise, il doit en découler que l'objet et le sujet sont *absolument* unis entre eux au sein de cette conscience, car ils sont absolument un seul et même en celle-ci (Hamelin, 1988, p.38 et p.52). Donc, comme la conscience de soi *les unit*, en elle il ne pourra exister de séparation entre le sujet (le subjectif) et l'objet (l'objectif); en effet, elle est l'unité au sein de laquelle le sujet et l'objet se réunissent: «la conscience de soi [...] est sujet-objet» (Fichte, 2000, p.281). Ainsi, comme une telle identité (unité) du sujet et de l'objet a *lieu* dans la conscience de soi,

donc comme l'intuition intellectuelle est une certaine identité et unité du sujet avec l'objet (Goddard, 2000, p.88), la conscience de soi doit exclure d'elle tout clivage du sujet et de l'objet. Et c'est parce que le Moi qui a conscience de lui-même dans la conscience de soi est à la fois l'objet (dont il y a une conscience) en même temps que le sujet (qui a conscience) de cette intuition intellectuelle qu'il est l'unité du subjectif et de l'objectif. Un peu comme il vient d'être vu avec l'identité du sujet et de l'objet propre au Moi absolu, le Moi fini doit dès lors être, dans cette conscience immédiate de soi en tant qu'intuition du Moi, à la fois l'objet et le sujet, car ici la conscience de soi n'est pas autre chose que la conscience d'un sujet (d'un Moi) objectivité, c'est-à-dire la conscience du sujet qui a conscience de lui-même comme objet. Or, comme il n'y a d'identité du sujet et de l'objet qu'avec le Moi absolu, il faut alors que cette identité objet-sujet de la conscience de soi coïncide *d'une certaine façon* avec le Moi absolu (il vient d'être vu que cette coïncidence existe et qu'elle est *uniquement* formelle).

Donc, avec l'intuition intellectuelle, le Moi a l'intuition, a la conscience immédiate de lui-même. Dans l'intuition intellectuelle, comme le Moi a une conscience immédiate de soi (parce qu'il est conscience de soi), comme il a, en tant que *conscience de soi*, conscience de la *conscience de soi*, alors c'est la *conscience de soi elle-même* (tandis qu'elle est *une conscience de la conscience*) qui a conscience d'elle-même comme conscience de soi (dans une «*antériorité*» de la conscience de soi vis-à-vis d'elle-même); ou encore, c'est le Moi comme conscience de soi qui a conscience de lui-même en tant que conscience de soi. Cette conscience de soi (dont la conscience de soi a conscience en tant qu'elle est elle-même une conscience de soi) devra aussi à son tour avoir conscience de la conscience de soi, et ainsi de suite suivant une régression à l'infini. Autrement dit, le Moi fini est conscient de lui-même uniquement parce qu'il est conscient de la conscience et qu'il est lui-même cette conscience. De cette manière encore, le Moi doit être conscient de la conscience suivant une régression à l'infini (Fichte, 2000, p.91). Cette autoposition de la conscience de soi, cette autoposition du Moi fini comme conscience de soi, bien qu'elle ne soit pas elle-même l'autoposition du Moi absolu, ne peut cependant manquer de suggérer, et même de justifier, le rapprochement qui est fait ici avec le Moi absolu en tant qu'infinie autoposition illimitée. Il est dès lors légitime de dire que la conscience de soi (intuition intellectuelle), en venant de ce rapport du Moi fini au Moi absolu, devient *l'unique point de contact* entre le Moi fini (homme) et le Moi infini (Dieu) (Goddard, 2000, p.84; Goddard, 1999, p.23) et par le fait même devient «ce qu'il y a

de plus élevé dans l'être fini [l'homme; le Moi fini]» (Fichte, 2000, p.220)⁵⁷. C'est donc à travers l'intuition intellectuelle qu'est la conscience de soi que le Moi fini entre en relation avec lui-même comme Moi absolu (Goddard, 1999, p.43). À l'évidence, le Moi fini prend conscience de soi comme d'un Moi infini. Ainsi le Moi est un Moi pour autant qu'il se pose lui-même *pour* lui-même, et de lui-même, comme Moi pur à travers cette intuition intellectuelle. En effet, *ici, se poser soi-même (position de soi-même) n'est rien d'autre qu'avoir conscience de soi* (Grimblot, 1843, p.VIII). De là, cette autoposition et cette conscience de soi peuvent être dans *une certaine mesure*, suivant l'identité qui se dessine maintenant entre eux, considérées comme un seul et même acte (Everett, 1884, p.71): ***être conscient (de soi) = se poser soi-même***⁵⁸.

1.2 Le deuxième principe: l'antithèse

1.2.1 Le principe logique de non-contradiction

⁵⁷ Il convient de préciser ici que la période philosophique de Fichte à Iéna (1794 à 1799), celle-là même qui nous préoccupe ici de façon prioritaire, ne permet pas d'établir expressément cette équivalence entre le Moi absolu et Dieu. Cette identification trouve surtout ses appuis dans certains écrits qui datent d'après 1800 (ex.: *L'exposition de la Doctrine de la science* de 1801-1802 et *La Doctrine de la science* de 1804; au sein de laquelle il sera possible de montrer que le Moi absolu renvoie au divin (Dieu) qui est dans l'humain) entre autres caractéristiques de la période philosophique de Fichte à Berlin (1800 à 1814).

⁵⁸ Une libre spéculation qui s'assujettirait à une moins grande inféodation relativement à la *lettre* du texte fichtéen, mais non pas relativement à son *esprit* (ce qui ne peut sans doute la légitimer c'est que, au dire même de Fichte, «la Doctrine de la science est telle qu'elle ne peut pas être communiquée selon la lettre, mais seulement selon l'esprit» (Fichte, 1999, p.148)), permettrait sans doute d'interpréter avec plus de générosité cette intuition intellectuelle:

À travers la conscience de soi, en tant qu'identité du sujet et de l'objet (pour aussi peu que cette conscience de soi soit bien une conscience de la conscience de soi), c'est le fond inconscient lui-même (en tant que pure activité auto-positionnelle qui identifie en elle le sujet avec l'objet), sous-jacent à la conscience de soi, qui en vient à s'identifier *formellement* avec cette conscience de soi; ou encore, à travers la conscience de soi, le fond inconscient auto-positionnel advient (surgit) à la conscience en tant que conscience *qui se pose elle-même*. Or, tandis que ce fond inconscient adviendrait ainsi à la conscience à travers la conscience de soi, celle-ci, en s'y identifiant formellement, ne serait alors rien de plus qu'une sorte de *réitération*, qu'une certaine *répétition*, au niveau de la conscience, de cette pure activité auto-positionnelle qui se pose elle-même au niveau de l'inconscient. La conscience de soi (intuition intellectuelle) ne ferait dès lors rien de plus que réitérer, que répéter, bref que reprendre pour elle-même cette autoposition qui est le propre du fond inconscient, telle une image du Moi absolu qui se retrouverait au milieu même de cette intuition intellectuelle (Goddard, 2001, p.473). Alors, ce Moi fini (que serait la conscience de soi en tant que réitération *formelle*, au niveau conscient, de ce Moi absolu, lui-même existant au niveau inconscient) serait, à travers cette conscience de soi, en contact avec le Moi absolu. De là, la conscience de soi deviendrait comme le point de contact entre un inconscient auto-positionnel et un conscient qui l'est tout autant. Au final, cette inconscience (Moi absolu) pourrait alors, de cette façon, *formellement* parvenir à la conscience par l'entremise de la conscience de soi.

Ici encore, comme cela avait été effectif plus haut en ce qui concernait le 1^{er} principe, il importe de partir d'une proposition absolue, non-déductible et certaine qui soit un fait de la conscience empirique. Cependant, dans le cas présent, cette proposition doit coïncider avec le fait de l'opposition qui est donné dans la conscience empirique. Cette proposition absolument certaine est la suivante: «le Non-A n'est pas A» (ou encore «Non-A \neq A»). Sans jamais avoir la possibilité d'être prouvée, ni même d'être déduite, celle-ci correspond à rien d'autre qu'au *principe de non-contradiction en logique*⁵⁹. Avec la proposition, quelque chose, tel que Non-A, est opposé absolument à une autre chose contraire, soit A. De là, une opposition entre A et Non-A peut se mettre en place où Non-A, qui est ici une négation parce qu'il est opposé à A, est simplement contraire à A. Cependant, afin qu'il y puisse y avoir un tel Non-A contraire à A, il faut avant tout qu'il y ait nécessairement un A; car A est ce qui conditionne l'opposition de Non-A à lui. Sans A, il n'y aurait donc pas de Non-A, car Non-A nécessite A; lequel donc est comme la condition de Non-A. Et que la position de A devienne la condition de son opposition à Non-A renvoie au fait que le principe de non-contradiction «A \neq Non-A» implique que le Moi qui pose A, dans la position de ce A, et que celui qui oppose Non-A à A dans l'opposition de ce Non-A à ce A soient identiques l'un à l'autre. Autrement dit, il doit ici y avoir une identité du Moi qui pose et qui oppose. L'opposition nécessite donc cette identité du Moi avec lui. En effet, si le Moi dans lequel, et par lequel, A était posé et celui dans lequel, et par lequel, Non-A était opposé à A n'étaient pas un seul et même Moi, alors toute opposition de Non-A à A deviendrait nécessairement impossible étant donné que Non-A serait uniquement à regarder comme quelque chose de posé qui est identique à lui-même et non plus comme quelque chose d'opposé qui est contraire à autre chose (et ainsi, dans un tel cas, il ne serait plus le cas que Non-A est l'opposé de A). Ainsi pour qu'il y ait opposition, il faut nécessairement que le Moi qui pose A et que celui qui lui oppose Non-A soit un seul et même Moi. Ainsi, l'opposition (la contradiction) elle-même nécessite la position (comme le montre entre autres l'identité du Moi avec lui-même, c'est-à-dire l'identité du Moi qui pose et de celui qui oppose).

⁵⁹ À partir d'ici, sans que cela n'enlève rien au fait que la métaphysique de la connaissance (que cherche à développer Fichte à travers la théorie fondatrice de sa philosophie) part des propositions logiques les plus simples qui soient: l'affirmation («A est A») et la négation («A n'est pas Non-A»), il devient tout de même évident que le principe de non contradiction («Non-A \neq A»), tout juste énoncé, ainsi que le principe d'identité («A = A») sont absolument opposés l'un à l'autre.

1.2.2 Une forme absolument inconditionnée et une matière conditionnée

C'est donc de ce fait de la conscience empirique, qui coïncide avec la proposition «Non-A \neq A», que le 2^{ième} principe fondamental de la Doctrine de la science doit partir. Il se trouve que ce principe non-démonstrable, non-déductible, nécessaire et certain⁶⁰, est inconditionné quant à sa forme (laquelle dès lors est absolue) mais conditionné (et donc non absolu) quant à sa matière; c'est-à-dire que sa forme est non-déductible mais que sa matière l'est. Puisque c'est le Moi qui est ici originairement posé (1^{er} principe), c'est aussi lui qui est la condition du Non-Moi, lequel ici, en n'étant rien de plus que l'opposé du Moi, *est la matière* de ce 2^{ième} principe. En ceci, le 2^{ième} principe est donc, quant à sa matière, conditionné par le 1^{er} principe; le Non-Moi, en tant que négatif, est *nécessairement* conditionné par le Moi, en tant que positif. Il n'y a plus que le Moi qui soit alors primitivement posé. Seul lui est posé absolument. Autrement dit, il faut qu'il y ait un Moi avant qu'il puisse y avoir un Non-Moi. Aussi, il faut que le Moi se pose lui-même afin qu'ensuite, à cette condition, un Non-Moi puisse lui être *opposé*. Sans Moi, il n'y a donc aucun Non-Moi, car ce Non-Moi nécessite un Moi, lequel est comme sa condition de possibilité. Bref, le deuxième principe est formellement inconditionné et matériellement conditionné: l'opposition est impossible sans l'action de poser (qu'est le Moi) qui, en la conditionnant, lui est nécessaire. Il n'y a donc pas d'opposition ici sans position. Or, comme ici c'est l'acte d'opposer⁶¹ (qui n'est que *l'action d'opposer du Moi contraire à son action de poser*) qui *constitue la forme* de ce 2^{ième} principe, il faut que cette action primitive soit ce qu'il y a d'inconditionné et d'absolu dans ce 2^{ième} principe.

1.2.3 Le Non-Moi

«*Au Moi un Non-Moi est opposé*» (Fichte, 1999, p.26). Le Moi pose donc absolument son opposé⁶². Et ce contraire absolu du Moi, *que celui-ci s'oppose absolument par l'acte*

⁶⁰ En cela, le 2^{ième} principe est inconditionné, vis-à-vis du 1^{er} principe, dans sa forme, mais est conditionné, par rapport à celui-ci, dans sa matière.

⁶¹ Alors qu'avec le 1^{er} principe le Moi était le produit de l'acte de position (acte de poser absolument), avec le 2^{ième} principe le Non-Moi sera le produit de l'acte d'opposition (l'acte d'opposer absolument), lequel ne peut produire qu'un opposé.

⁶² En effet, le Non-Moi est le contraire du Moi. Et comme le Moi est ce qui se pose lui-même, il faut dès lors que le Non-Moi soit ce qui ne se pose pas lui-même. De là, le Non-Moi doit être ce qui est posé par ce qu'il n'est pas («par ce qui n'est pas lui»), c'est-à-dire qu'il doit être posé par le Moi.

d'opposer, n'est rien d'autre que le Non-Moi. Ce Moi ici est donc le posé absolu tandis que le Non-Moi est l'opposé absolu. Le Moi et le Non-Moi sont donc *absolument* opposés l'un à l'autre; ou encore il y a une opposition absolue et originaire entre ce Non-Moi, opposé au Moi, et ce Moi, opposé au Non-Moi, qui est prompte à initier la mise en place de ce que sera *la dichotomie du sujet (Moi) et de l'objet (Non-Moi) pour Fichte (en effet, il convient à partir d'ici de bien comprendre la teneur du Non-Moi et de son opposition au Moi en vue d'être habilité à bien saisir la teneur de cette dichotomie dans la doctrine fichtéenne)*. De là, suivant le 2^{ième} principe, *un Non-Moi est opposé au Moi; d'où l'opposition (primitive) dichotomique du Moi et du Non-Moi*. Dans cette opposition du Non-Moi au Moi (où dualisme de l'objet et du sujet) ce que le Non-Moi est, le Moi ne l'est pas et inversement ce que le Moi est, le Non-Moi ne l'est pas: l'un est ce que l'autre n'est pas. Ainsi, le Moi n'est pas le Non-Moi et inversement le Non-Moi n'est pas le Moi: «Moi \neq Non-Moi». Le Non-Moi est donc *cet autre* qui n'est pas le Moi. De là, tout ce qui est attribué et appartient au Moi, le contraire doit nécessairement être attribué et appartenir au Non-Moi et inversement tout ce qui est attribué au Non-Moi, le contraire doit être attribué au Moi (dans la mesure où l'un est l'opposé, le contraire de l'autre): «la part de [...] [ce] qui n'appartient pas au Moi revient au Non-Moi et inversement [la part de ce qui n'appartient pas au Non-Moi revient au Moi]» (Fichte, 1999, p.30). Le Non-Moi est donc exclu du Moi par le Moi lui-même, et inversement le Moi est exclu du Non-Moi par le Non-Moi lui-même. Le Non-Moi est *comme* extérieur et étranger au Moi. Ainsi, en plus de se poser lui-même, le Moi pose ce Non-Moi. Dès lors, l'un et l'autre sont posés *dans* lui et ceci de telle façon que le Moi s'oppose (absolument et inconditionnellement) le Non-Moi, lequel s'oppose alors au Moi: le Moi et le Non-Moi sont absolument opposés l'un à l'autre. Par contre, ici c'est *le Moi qui pose le Non-Moi*; sa position est par le Moi. Donc, conformément à ce 2^{ième} principe, le Non-Moi ne peut donc être absolument opposé qu'au Moi, car il est posé par le Moi lui-même. *Le Non-Moi est donc ainsi posé, par le Moi et dans le Moi, comme opposé au Moi* (et comme ce Non-Moi est opposé au Moi dans le Moi et par le Moi, *celui-ci s'opposera donc à celui-là du dedans et non du dehors*). Ce dernier point problématique ne va donc pas sans annoncer une certaine contradiction (opposition) entre le Moi et le Non-Moi.

1.3 Le troisième principe: la synthèse

1.3.1 Le principe logique de raison

Comme pour les deux derniers principes, ici aussi il faut encore partir d'un fait de la conscience empirique⁶³. Et là encore il y aura aussi un certain principe logique qui y correspondra. La proposition est la suivante: «A est en partie Non-A et Non-A est en partie A». Cette proposition, ce fait de la conscience coïncide aussi avec ce principe de la logique qu'est le «principe de raison: A est en partie = -A et inversement [-A est en partie = A, de telle sorte que] tout opposé est identique dans une qualité = X à ce qui lui est opposé» (Fichte, 1999, p.31). De là, A et Non-A ne se nient, et ne se contredisent qu'en partie. Ce principe admet donc que, sous un *fondement de relation*, tout opposé devient identique à l'opposé qui lui est opposé (autrement dit, que tous les opposés sont identiques entre eux) et que, sous un *fondement de distinction*, tout identique devient opposé à l'identique qui lui est identique (autrement dit, que tous les identiques sont opposés entre eux).⁶⁴ Bref, ces identiques ne sont opposés qu'en partie et ces opposés ne sont identiques qu'en partie. De là, d'une part, ce qui n'est pas supprimé (nié) dans A, par Non-A, n'est pas opposé à Non-A, et A

⁶³ Chacun des trois principes fondamentaux part d'un fait (d'une proposition) de la conscience empirique.

⁶⁴ Afin de rendre plus clair le principe de raison (ainsi que le fondement de distinction et le fondement de relation qui lui sont associés) il est opportun de prendre un exemple simple, qui met à contribution des ensembles tangibles tels que le sont ces deux familles animales que sont les félidés (famille sous laquelle se subsument les espèces des chats, des léopards, des tigres, des lions, des panthères, etc.) et les érinacéidés (famille sous laquelle se subsument les espèces des hérissons, des gymnures, etc.), tirées de la taxinomie animale associée à la classification en biologie (règne, classe, ordre, famille, genre, espèce), en vue d'illustrer ce curieux principe. Dans le contexte fichtéen, les concepts de félidé et d'érinacéidé ne seraient rien de plus que des concepts qui s'opposent en partie entre eux mais aussi s'identifie en partie entre eux. En effet, selon le principe de raison, il y aurait un fondement de relation entre ces deux concepts en même temps qu'un fondement de distinction. D'une part en effet, selon le *fondement de relation*, la famille des félidés serait *identique* à la famille des érinacéidés en ceci que chacune se doit d'être subsumée sous un même concept plus général (et de plus grande extension), celui de la classe des mammifères (effectivement, autant les félidés que les érinacéidés sont des mammifères: les félidés et les érinacéidés sont donc compris comme identiques à l'intérieur du concept de mammifère). Cette classe des mammifères renverrait ainsi au fondement de relation existant entre la famille des félidés et la famille des érinacéidés. D'autre part, cependant, selon le *fondement de distinction*, la famille des félidés *serait* aussi *opposée* à celle des érinacéidés en ceci que la famille des félidés se devrait d'être subsumée sous l'ordre des carnivores tandis que la famille des érinacéidés se devrait, quant à elle, plutôt d'être subsumée sous l'ordre des insectivores. Le fait d'être carnivore (pour les félidés) et le fait d'être insectivore (pour les érinacéidés) renverrait alors au fondement de distinction existant entre la famille des félidés et la famille des érinacéidés: les félidés et les érinacéidés, même s'ils sont identiquement des mammifères (même s'ils sont identiques en tant que mammifère), sont opposés relativement à leur régime alimentaire (les uns sont insectivores et les autres carnivores). Ainsi, pour donner un caractère concret au *principe de raison développé par Fichte*, les félidés sont en partie des érinacéidés et les érinacéidés sont en partie des félidés.

et Non-A sont identiques dans une certaine mesure, et, d'autre part, même si A est un B dans un certaine mesure, A et B différeront entre eux l'un de l'autre dans une autre mesure.

Cependant, il est important ici de bien comprendre que, d'une part, dans l'opposition (distinction) des identiques, ceux-ci ne sont opposés qu'en partie, et que d'autre part, dans l'identité (relation) des opposés, ceux-ci ne sont identiques qu'en partie.

1.3.2 La contradiction entre le Moi et le Non-Moi

Or, tel qu'annoncé, la proposition «le Non-Moi s'oppose au Moi» du 2^{ième} principe implique une contradiction. D'un côté, *dans la mesure où le Non-Moi est posé, celui-ci doit être posé dans le Moi* (car, tout ce qui est posé, est posé dans le Moi et par le Moi), mais aussitôt le *Moi ne serait plus posé (ne se poserait plus) dans lui*, parce qu'il serait alors absolument nié par ce Non-Moi qui, bien que posé par lui, l'exclut et lui est absolument opposé: «si le Non-Moi est posé alors le Moi ne l'est pas [posé]» (Fichte, 2000, p.109). Mais d'un autre côté, le Non-Moi ne peut être posé dans le Moi que si le Moi (vis-à-vis duquel le Non-Moi est opposé) a lui-même d'abord été posé dans lui et par lui, car l'opposé qu'est le Non-Moi ne peut qu'être posé dans et par le Moi étant donné que ce Non-Moi doit être opposé, dans et par ce posé qu'est le Moi. Ainsi, dans la mesure où le Non-Moi est posé, le Moi doit nécessairement l'être (en effet, il est la condition de la position de ce Non-Moi; lequel ne peut qu'être posé *dans et par le Moi*) en même temps que ne pas l'être puisque le Non-Moi est aussi posé (étant entendu que ce Non-Moi qui lui est opposé et contraire ne peut que le nier et le supprimer). Sans Moi, le Non-Moi est impossible, et avec le Non-Moi c'est le Moi alors qui devient impossible. Bref, s'il y a un Non-Moi alors *et* il doit y avoir un Moi (car le Non-Moi est uniquement posé dans et par le Moi) *et* il ne doit pas y avoir de Moi (car le Non-Moi nie, exclut et contredit absolument le Moi). Par conséquent, il faut que le Moi soit posé dans la mesure où le Non-Moi l'est aussi, et il faut qu'il ne soit pas posé dans cette même mesure où le Non-Moi l'est posé. De là, deux propositions contradictoires, fondées sur ce 2^{ième} principe, doivent s'opposer l'une à l'autre. Cette contradiction, qui découle du 2^{ième} principe, peut donc être ainsi résumée: **(1)** si le Non-Moi est posé, alors le Moi ne l'est pas (parce que celui-ci est alors nié par le Non-Moi qui lui est opposé) et **(2)** si le Non-Moi est posé, alors le Moi l'est aussi (puisque en effet c'est lui qui pose le Non-Moi et c'est dans lui que

le Non-Moi est posé). Cette contradiction impliquerait donc que le 2^{ème} principe s'oppose à lui-même et se supprime lui-même, bien que ce ne puisse être le cas qu'il se nie lui-même.

1.3.3 La synthèse primitive: synthétisation du Moi et du Non-Moi limités⁶⁵

Que le Moi et le Non-Moi doivent se supprimer, se nier et s'exclure réciproquement l'un et l'autre peut sembler être la seule conclusion plausible d'après ce qui précède. Or, il est impossible que ces contraires, qui entrent en opposition, se détruisent ainsi complètement l'un et l'autre (car sinon il ne resterait plus rien), ou même que l'un (Moi ou Non-Moi) en vienne à supprimer complètement son opposé (car sinon, ou bien le Non-Moi, ou bien le Moi, disparaîtrait complètement). Ceux-ci doivent donc coexister sans jamais se supprimer complètement l'un et l'autre: le Moi fini et le Non-Moi «co-occurrent» l'un vis-à-vis de l'autre. Ils doivent avoir la possibilité d'être tous deux posés dans le Moi sans jamais pour autant se détruire au complet réciproquement: *le Moi ne supprimera et ne niera pas complètement le Non-Moi et inversement le Non-Moi ne supprimera et ne niera pas complètement le Moi*. Mais afin qu'ils puissent ainsi en arriver à être posés dans le Moi sans pour autant se détruire complètement, ceux-ci vont devoir *se limiter, se déterminer réciproquement l'un et l'autre*. De là, conformément à ce à quoi correspond le 3^{ème} principe⁶⁶ de la Doctrine, *le Moi absolu pose, par lui-même et dans lui, le Moi et le Non-Moi comme se limitant et se déterminant réciproquement l'un et l'autre*⁶⁷. Le Moi (sujet) et Non-Moi (objet) sont ainsi posés, l'un vis-à-vis de l'autre, par le Moi absolu et dans le Moi absolu, dans une dichotomie de l'objet et du sujet. Bref ceux-ci s'opposent dichotomiquement au sein de ce pur Moi absolu. De là, il n'est plus envisageable que le Moi et le Non-Moi puissent se détruire et s'excluent complètement l'un et l'autre parce que ceux-ci s'en tiendront à se limiter et à se déterminer réciproquement. Ainsi, ils seront simplement déterminés et limités l'un par l'autre.

⁶⁵ Se référer à la figure 1.1 pour ce point 1.3.3.

⁶⁶ Ce 3^{ème} principe s'avère être conditionné, quant à sa forme, par la forme du 1^{er} et celle du 2^{ème} principes: il est donc *formellement* non absolu. Cependant, ce principe est tout de même inconditionné, et donc absolu, quant à sa matière: il est donc *matériellement* absolu. Sa forme est donc conditionnée alors que sa matière ne l'est pas.

⁶⁷ Le Moi, *qui était auparavant* absolu (Everett, 1884, p.95), va dès lors se trouver limité par le Non-Moi et réciproquement ce dernier va se trouver être limité par le Moi fini, initiant ainsi «l'ère» d'une séparation dichotomique du sujet d'avec l'objet. Autrement dit, le Moi est *d'abord et avant tout* posé comme illimité et ce n'est *qu'ensuite, en ayant posé un Non-Moi envers et contre lui*, que celui-ci en vient à être posé comme limité par ce Non-Moi. Ainsi, ce Moi se pose lui-même comme limité (*se limite lui-même*) en étant limité par ce Non-Moi qu'il pose.

Or, dans la mesure où «limiter quelque chose [...] [consiste à] en supprimer la réalité par la négation non pas en totalité, mais [seulement] en partie» (Fichte, 1999, p.29) (par là *limiter et déterminer le Moi, ou le Non-Moi, ne consiste en rien d'autre qu'à supprimer d'eux, par négation, non pas la totalité, mais bien uniquement une partie de leur réalité*⁶⁸) et dans la mesure où *le Moi et le Non-Moi sont limités aussitôt qu'une seule partie de leur réalité est supprimée par négation, ceux-ci se suppriment, d'une quelconque façon, l'un et l'autre*. Ainsi, pour peu que le *Moi limite (détermine) le Non-Moi* et qu'inversement le *Non-Moi limite (détermine) le Moi*, suivant leur détermination réciproque, le *Moi doit supprimer une partie de la réalité (et de l'activité*⁶⁹) *du Non-Moi en le limitant (déterminant) et le Non-Moi doit nier une partie de la réalité (et de l'activité) du Moi en le limitant (déterminant)*. Ainsi, avec cette opposition du Non-Moi au Moi, il y a une suppression partielle de la réalité (activité) du Moi par le Non-Moi; celui-ci supprime donc partiellement l'activité (réalité) du Moi. Bref, le Non-Moi et le Moi se limitent, se déterminent et donc se nient, en partie l'un et l'autre. Par là, n'importe quelle limitation (détermination) sera *un manque de réalité (activité), une suppression de la réalité (activité), bref une négation de la réalité (une négation de l'activité, c'est-à-dire une passivité)*⁷⁰.

Or, conséquemment à la limitation, avoir des parties de réalité et d'activité équivaldra, pour le Moi et le Non-Moi, à être *divisible*, et ainsi à avoir une *quantité*, car tout ce

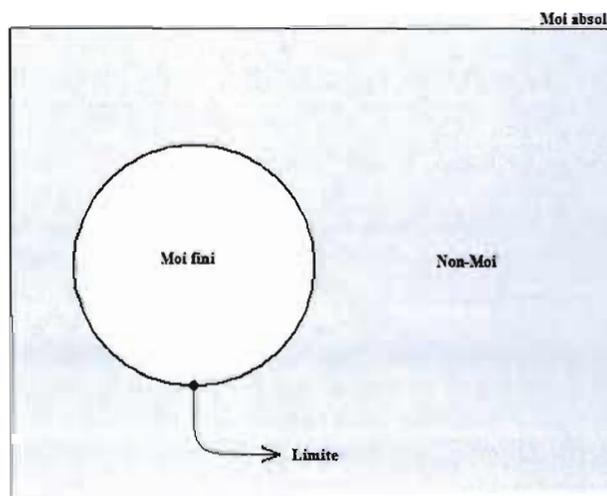


Figure 1.1 Le Moi fini, le Non-Moi et le Moi absolu

⁶⁸ En effet, limiter consiste à supprimer (à détruire), par négation, en partie (donc partiellement et non pas en totalité) la réalité et l'activité de quelque chose. Dans la limite, il y a dès lors conciliation et réunion de la réalité (activité) et de la négation (passivité). Autrement dit, la limite vient avec la réalité et la négation. De plus, avec la limite advient la divisibilité, puisque cette divisibilité, ainsi que la possibilité de la quantité qui vient avec, est impliquée par la limite. Par là, la limitation implique la possibilité d'être divisé et quantifié.

⁶⁹ Il faut comprendre que la détermination réciproque peut aussi bien être exprimée à l'aide des termes d'activité et de passivité qu'à l'aide des termes de réalité et de négation, puisqu'il sera bientôt montré plus loin dans l'exposé que la réalité n'est rien d'autre que l'activité et que la négation de cette réalité n'est elle-même rien d'autre que la passivité (et donc négation de l'activité).

⁷⁰ La réalité (activité) qui sera ainsi supprimée, niée et exclue du Moi sera (sans jamais être absolument perdue) simplement transférée, par le Moi, hors de lui-même, dans le Non-Moi, en vue d'y être posé. Cette réalité (activité) deviendrait ainsi celle du Non-Moi (donc de l'objet) après avoir été celle du Moi (du sujet).

qui peut être limité (tel que le Moi et le Non-Moi) peut aussi être divisé et dès lors quantifié. Ainsi, cette divisibilité n'est donc rien de plus que la possibilité d'être quantifiée. Pour le Moi et le Non-Moi, être limité et déterminé n'équivaudra donc à rien d'autre qu'à avoir une *réalité (activité) qui possède une certaine quantité* (donc une réalité (activité) d'une certaine quantité), c'est-à-dire à avoir une réalité (activité) quantifiée, bref une certaine quantité de réalité (activité). En effet, toute quantité est réalité (activité). Ainsi, suivant cette limitation du Moi par le Non-Moi et du Non-Moi par le Moi (laquelle a lieu par une *acte de limitation* qui est cette action (primitive) de limiter et de déterminer (dont les limites (tandis que cette action les produit) sont les produits) grâce à laquelle le Moi et le Non-Moi sont limités et déterminés l'un par l'autre) «le Moi aussi bien que le Non-Moi est posé comme divisible» (Fichte, 1999, p.29). Le Moi limité et fini est ainsi divisible, c'est-à-dire qu'il est un Moi qui possède des parties de réalité et qui peut par là être quantifié. Symétriquement, le Non-Moi limité et fini, aussi divisible, possèdera des parties de réalité et sera aussi quantifiable. Cependant, ici, dans la mesure où quantités positive et négative équivalent aux déterminations (limitations) du Moi et du Non-Moi, le Moi sera dit une quantité positive, tandis que le Non-Moi, quant à lui, sera dit une quantité négative (étant entendu qu'il est négation de la réalité du Moi). D'ailleurs, ce Moi comme quantité positive et ce Non-Moi comme quantité négative, bien qu'ils aient chacun une réalité et soient par là même réels (par cela qu'ils ont une quantité et que leur quantité possède une réalité), n'en continue pas moins, encore et toujours, d'être opposés l'un à l'autre conformément à la dichotomie de l'objet et du sujet: deux quantités ici (l'une correspondant au Moi et l'autre au Non-Moi) s'opposent (dichotomiquement) l'une à l'autre.

Au final, le Moi absolu «oppose dans le Moi un Non-Moi divisible [fini et limité] au Moi divisible [fini et limité]» (Fichte, 1999, p.30)⁷¹. Là se manifeste enfin la vraie teneur de

⁷¹ D'une part, le Non-Moi n'est absolument rien en tant qu'opposé au Moi absolu. Il ne peut donc pas être opposé comme tel au Moi absolu. Ce Non-Moi, s'il était opposé au Moi absolu, serait en effet comme un néant absolu par rapport à lui. Bref, il ne serait absolument rien vis-à-vis du Moi absolu. Ce n'est qu'opposé au Moi fini et limité que le Non-Moi est. De fait, le Non-Moi sera donc, suivant la dichotomie de l'objet et du sujet, uniquement opposé au Moi fini et non pas au Moi infini. Dans un tel cas, la seule opposition envisageable entre le Moi et le Non-Moi est celle où le Moi fini et le Non-Moi sont opposés entre eux.

D'autre part, le Moi fini, auquel est opposé le Non-Moi et qui n'est tel qu'en tant qu'un Non-Moi lui est opposé, est opposé à lui-même, c'est-à-dire qu'il est lui-même opposé au Moi en tant qu'absolu et infini, étant donné l'écart qui sépare, et donc oppose, le Moi (fini) au Moi (absolu). Cet écart différentiel entre le Moi fini et le Moi absolu ne peut que contredire l'absolue identité et égalité du Moi avec lui-même. Tandis que *le Moi absolu est absolument égal et identique à lui-même suivant son autoposition*, le Moi fini, quant à lui, ne coïncide pas avec ce Moi infini, conformément à leur opposition. Autrement dit, le Moi fini n'est pas le Moi absolu, car il n'est pas une

la nature de la dichotomie du sujet (Moi fini) et l'objet (Non-Moi) pour la doctrine fichtéenne; celle-là même qui devra nous guider tout au long de dans l'exposé. Ainsi, c'est un Moi en tant que fini, limité, et divisible et un Non-Moi en tant que fini, limité et divisible qui doivent maintenant être posés par le Moi absolu comme se limitant et se déterminant réciproquement⁷²: ce Moi et ce Non-Moi sont posés (absolument) par le Moi absolu comme *limités, finis, et divisibles*.

Maintenant que les trois principes fondateurs de la philosophie critique de Fichte ont ainsi été exposés, il importe alors d'illustrer la façon dont ceux-ci doivent se mettre en branle dans le développement de la partie théorique de cette doctrine afin d'engendrer la séparation dichotomique et oppositionnelle du sujet et de l'objet. En effet, avant d'être en mesure de bien comprendre la solution au problème du dépassement de la dichotomie objet-sujet qu'apportera Fichte dans la partie pratique de sa doctrine, il sera cependant préalablement approprié de porter notre attention à la façon par laquelle celui-ci en vient à rendre compte de cette scission, dans la partie théorique de son système, à travers l'idée d'un Moi (sujet) fini, déterminé et limité par un Non-Moi (objet) qui lui est opposé.

pure activité infinie d'autoposition mais bien uniquement une simple activité limitée. Or, cette différence qui les sépare ne correspond à rien de moins qu'au Non-Moi, lequel, alors, ne sera rien de plus que cette différence quantitative même qui existe entre eux. Par là, le Moi, en tant que fini, est inégal et non-identique à lui-même en tant qu'absolu. Et comme le Moi absolu est pure identité, ainsi qu'absolue unité à lui-même, et que le Moi fini n'est pas, lui, identique à lui-même (en tant qu'il n'est pas ce Moi absolu), ce Moi fini n'aura pas alors cette pure identité à lui-même que possède le Moi absolu. N'étant pas identique à lui-même, le Moi fini devra donc être dans la nécessité de s'opposer à lui-même: «le Moi doit [...] cependant s'opposée aussi à lui-même» (Fichte, 1999, p.30). Conséquemment à cette contradiction (opposition) dans le Moi fini, où celui-ci en vient à être contraire et opposé à lui-même, celui-ci devra originellement être en contradiction (opposition) avec lui-même en tant qu'il est Moi absolu. En effet, le Moi en viendra à être égal à lui-même uniquement en tant qu'il est absolu et infini, et non jamais en tant qu'il est fini et limité. Pour anticiper un peu sur la suite, il y a donc une contradiction (opposition) dans le Moi fini (et non pas dans la pure identité à soi du Moi absolu) que ce dernier devra *s'efforcer* de surmonter, suivant un effort progressif qui tendra, sans cependant jamais réellement y arriver, à s'approcher de cette pure identité absolue sujet-objet propre au dépassement de la dichotomie objet-sujet; étant entendu qu'il lui faut devenir cette pure identité absolue à soi qu'est le Moi absolu.

⁷² Afin de donner une figuration plus concrète du Moi fini et du Non-Moi de la dichotomie objet-sujet dont il est ici question, il peut être pertinent de préciser que le Moi fini consiste *grosso modo* en l'homme (Moi fini = homme) tandis que le Non-Moi coïncide pour l'essentiel avec la nature, ou même le monde objectif extérieur (Non-Moi = nature). Garder cette figure concrète à l'esprit lors de la lecture du présent exposé pourrait sans doute s'avérer fort utile à une compréhension plus fine des propos qui seront ici tenus.

CHAPITRE II

LA THÉORIE DE LA REPRÉSENTATION DANS LA PARTIE THÉORIQUE DE LA DOCTRINE DE LA SCIENCE

Dès lors que cette limitation, ainsi que cette divisibilité (par laquelle il y a, selon le 3^{ème} principe, *synthèse primitive, absolue, fondamentale et suprême* entre ce Moi et ce Non-Moi qui s'opposent l'un à l'autre: toutes autres synthèses devront trouver leur fondement, et donc être fondées, dans *cette synthèse suprême* (elle-même absolument possible sans nécessiter aucun fondement) qui unifie et concilie le Moi avec le Non-Moi (ces synthèses devront donc toutes être contenues en celle-ci et ainsi y trouver leur origine)) impliquée par elle, permettent de résorber la contradiction qu'avait engendré le 2^{ème} principe par les deux propositions qui en avaient été induites (évitant ainsi à ce principe de se détruire lui-même), deux autres propositions, impliquant elles aussi une contradiction, peuvent être déduites du 3^{ème} principe suivant lequel (A) «le Moi, et le Non-Moi, sont tous deux posés dans le Moi et par le Moi comme [se déterminant et se limitant] réciproquement l'un par l'autre» (Fichte, 1999, p.40). Ces deux propositions qui découlent de (A) sont les suivantes: (A.1) *le Moi se pose lui-même comme limitant et déterminant le Non-Moi* (ou encore pour reprendre les mots même de Fichte: «le Moi pose le Non-Moi comme limité [et déterminé] par lui [le Moi]» (Fichte, 1999, p.40)) et (A.2) «le Moi se pose lui-même comme limité [et déterminé] par le Non-Moi» (Fichte, 1999, p.41) (le Moi pose le Non-Moi comme le déterminant et le limitant). La première de ces deux propositions constituera la fondation qui est au fondement de la partie pratique de la Doctrine de la science (philosophie pratique) tandis que la deuxième constituera le fondement de la partie théorique⁷³ de la Doctrine de la science (philosophie théorique).

⁷³ La partie théorique de la Doctrine de la science devra permettre de mettre en évidence une *finitisation de l'infini* (c'est-à-dire une *limitation de l'illimité*, une *détermination de l'indéterminé*) au sein de laquelle sera mis en œuvre un passage, pour le Moi, de l'infini qu'est le Moi absolu (c'est-à-dire de l'identité objet-sujet caractéristique de la solution fichtéenne au problème dépassement de la dichotomie objet-sujet) au fini qu'est le Moi fini (c'est-à-dire à ce Moi qui est justement absorbé dans ce clivage dichotomique du sujet et de l'objet tandis qu'il rentre en opposition avec le Non-Moi) conformément à l'autolimitation et l'autodétermination du Moi qui suit le choc et

Cela dit, sans se préoccuper pour l'instant de la partie pratique de la Doctrine de Fichte (mais non sans l'oublier, étant donné que c'est à travers elle que la solution fichtéenne au problème du dépassement de la dichotomie sujet-objet s'organisera), il est possible, à partir de la proposition (A.2) fondatrice de la philosophie théorique, de déduire deux propositions contradictoires qui sont antithétiques l'une de l'autre: (A.2.1) «le Non-Moi actif [et fini] détermine [et limite (activement)] le Moi (qui dans cette mesure est passif [et fini])» (Fichte, 1999, p.42), autrement dit le Moi (fini et passif) ici est déterminé et limité par le Non-Moi (fini et actif), et (A.2.2) «le Moi [actif] se détermine [et se limite] lui-même (par une action absolue)» (Fichte, 1999, p.42) (car «se poser *comme déterminé*» est pour le Moi identique au fait de «*se déterminer lui-même*») ⁷⁴. Or ici *les propositions* (A.2.1) et (A.2.2) seront, tout en contenant et en renvoyant à des contradictions au sein d'elles-mêmes, *opposées entre elles*, étant admis que ce que l'une affirmera, son antagoniste le niera. Donc, de là, (A.2.1) et (A.2.2) devraient se supprimer l'une l'autre et par là même (A.2), dans laquelle (A.2.1) et (A.2.2) sont contenues, devrait elle-même s'autodétruire. Or, (A.2) ne doit pas se supprimer elle-même. D'où la nécessité de résoudre cette contradiction entre (A.2.1) et (A.2.2), et donc de les concilier, afin d'éviter cette autodestruction.

Or, cette conciliation (synthèse) entre (A.2.1) «le Non-Moi détermine et limite le Moi» (qui, par de le biais de la catégorie de causalité qui sera bientôt examinée, présentera le *point de vue réaliste*) et (A.2.2): «le Moi se détermine et se limite lui-même» (qui, par le biais de la catégorie de substantialité qui sera elle aussi étudiée sous peu, présentera le *point de vue idéaliste*) va venir par la détermination (limitation) réciproque. Bien plus, l'examen des perspectives du réalisme et de l'idéalisme (à travers les catégories de causalité et de

grâce auquel le Moi infini devient enfin un Moi fini. Cependant, tandis que la Doctrine de la science théorique devra se charger d'explicitier cette manière suivant laquelle il est possible d'arriver au fini (donc à *l'opposition dichotomique de sujet et de l'objet*) à partir de l'infini (donc à *partir du dépassement de la dichotomie objet-sujet suivant l'identification de l'objet au sujet à travers le Moi absolu*), la Doctrine de la science pratique devra, quant à elle, plutôt montrer la manière inverse suivant laquelle il est possible d'arriver à l'infini, à partir du fini. Mais, ce n'est qu'avec la partie pratique de la Doctrine de la science que la solution fichtéenne apportée au problème du dépassement de la dichotomie objet-sujet pourra enfin apparaître en pleine lumière.

⁷⁴ On peut déjà commencer à voir que ce qui sera explicité à travers l'examen de la philosophie théorique ce ne sera pas tant la manière par laquelle s'opère le dépassement de la scission objet-sujet chez Fichte (l'explicitation de cette opération se fera plus exactement à travers l'examen à la philosophie pratique), mais bien plutôt la manière suivant laquelle celle-ci articulera cette scission dans l'opposition dichotomique d'un Moi fini (sujet) et d'un Non-Moi (objet) qui le détermine et le limite. Ce n'est qu'après avoir capturé, dans notre étude de la partie théorique de la Doctrine, toute la teneur de cette dichotomie (entre autre par une exploration du concept de choc) qu'on pourra, par la suite, grâce à l'étude de la partie pratique de la Doctrine, enfin exposer la vraie nature de son dépassement chez Fichte.

substantialité qui leur répondent) est d'autant plus important compte tenu que l'idéalisme pratique de Fichte, en s'offrant comme troisième alternative à l'idéalisme et au réalisme, ouvre la voie à une solution au problème du dépassement de la dichotomie de l'objet et du sujet, étant admis que ce problème est lui-même intimement lié à celui du dépassement de la dichotomie de l'idéalisme et du réalisme que son idéalisme pratique se charge de résoudre.

2.1 Les catégories de la détermination (limitation)

Cette détermination réciproque va s'inscrire dans une triple synthèse où prendra place une synthèse de la détermination réciproque, une synthèse de la causalité et une synthèse de la substantialité. De là, cette triple synthèse débouchera sur la déduction «des trois catégories fondamentales» (Fichte, 2000, p.283): celle de détermination réciproque, celle de cause et enfin celle de substance (causalité et substantialité ne se pensant pas l'une sans l'autre (Fichte, 2000, p.299)).

2.1.1 La synthèse de détermination réciproque: la catégorie de détermination

réciproque⁷⁵

La Doctrine fichtéenne conduit à ce concept de détermination réciproque, que met en œuvre la première de ces trois synthèses, par l'entremise de la conciliation des propositions contradictoires (A.2.1) et (A.2.2). À cet instant, une totalité absolue de la réalité et d'activité, donc une quantité absolue de la réalité et d'activité, nécessite d'être posée comme divisible. Vis-à-vis de cette totalité, le Moi ne pose en lui-même qu'une partie de celle-ci. Cela étant, le Moi doit alors supprimer de lui le reste de cette totalité absolue, c'est-à-dire une certaine quantité de réalité et d'activité, qu'il n'a pas posée en lui. En même temps que ce reste de la totalité absolue est supprimé du Moi (donc, en même temps que le Moi supprime de lui cette partie de réalité et d'activité), celui-ci doit aussi poser, ou plutôt *transférer*, ce reste de totalité absolue, qui a été supprimé en lui, dans le Non-Moi («si [...] le Moi ne pose en soi [lui-même] qu'une partie de la totalité absolue de la réalité, il supprime par là en lui-même le reste de cette totalité; en même temps il pose dans le Non-Moi [...] une quantité de réalité égale à

⁷⁵ Se référer à la figure 2.1 pour ce point 2.1.1.

celle qu'il a supprimée» (Fichte, 1999, p.43)). En effet, ici la réalité (activité) supprimée du Moi doit être posée dans le Non-Moi et la réalité supprimée du Non-Moi doit être posée dans le Moi. Toute diminution de la réalité (activité) du Moi implique donc une augmentation de celle du Non-Moi, par la position de réalité (activité) en lui, et inversement toute diminution de la réalité (activité) du Non-Moi implique une augmentation de celle du Moi, par la position de celle-ci en lui. Ainsi cette *totalité absolue ne sera jamais en rien supprimée* mais simplement transférée. Le Moi transfère une certaine quantité de sa réalité (activité), hors de lui, à l'extérieur, jusqu'au Non-Moi, tandis qu'il gardera pour lui-même cette autre quantité de réalité (activité) qu'il n'a pas ainsi transférée dans le Non-Moi. De là, des parties de réalité et d'activité du Moi peuvent lui être ôtées (prises) en vue d'être posées (transférées) dans le Non-Moi comme étant siennes, et inversement des parties de la réalité et de l'activité du Non-Moi peuvent lui être ôtées en vue d'être transférées dans le Moi.

Donc, (a) le Moi doit poser autant de négation (parties et quantité limitées de négation) et de passivité (parties et quantité limitées de négation de l'activité) en lui-même (de la réalité et de l'activité est alors supprimées et niées du Moi) qu'il pose, en même temps, de réalité (parties et quantité limitées de réalité) et d'activité (parties et quantité limitées d'activité) dans le Non-Moi, et inversement (b) le Moi doit poser autant de réalité (parties et quantité limitées de réalité) et d'activité (parties et quantité limitées d'activité) en lui-même qu'il pose, en même temps, de négation (parties et quantité limitées de négation) et de la passivité (parties et quantité limitées de négation de l'activité) dans le Non-Moi, mais encore, (c) le Moi doit poser autant de réalité (parties et quantité limitées de réalité) et d'activité

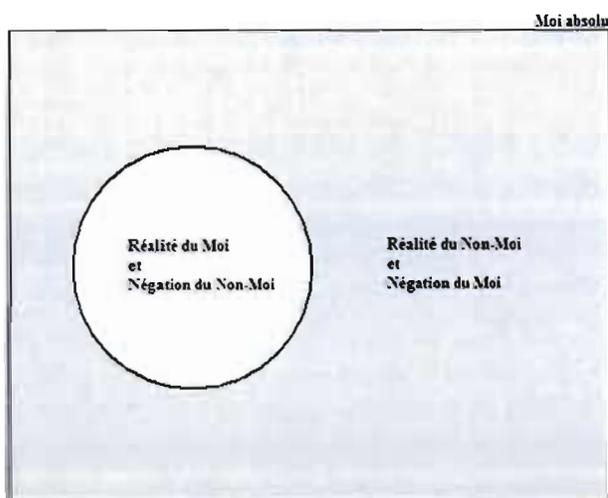


Figure 2.1 La synthèse de détermination réciproque entre le Moi fini et le Non-Moi

(parties et quantité limitées d'activité) dans le Non-Moi qu'il pose, en même temps, de négation (parties et quantité limitées de négation) et de passivité (parties et quantité limitées de négation de l'activité) en lui-même (de la réalité et de l'activité est alors supprimées et niées du Moi) et enfin inversement (d) le Moi doit poser autant de négation (parties et quantité

limitées de négation) et de passivité (parties et quantité limitées de négation de l'activité) dans le Non-Moi qu'il pose, en même temps, de réalité (parties et quantité limitées de réalité) et d'activité (parties et quantité limitées d'activité) en lui-même. En effet, la réalité (activité) du Moi supprime et nie celle du Non-Moi et inversement, la réalité (activité) du Non-Moi supprime et nie celle du Moi. La réalité (activité) du Non-Moi est donc la négation d'une certaine quantité de réalité (activité) du Moi et inversement la réalité (activité) du Moi est la négation d'une certaine quantité de réalité (activité) du Non-Moi: le Moi ne peut poser en lui aucune passivité (négation) sans aussi, par là même, poser une activité (réalité) dans le Non-Moi et, inversement, le Moi ne peut poser aucune activité (réalité) en lui, sans aussi poser de la passivité (négation) dans le Non-Moi.

En résumé, la négation (passivité) dans le Moi est réalité (activité) dans le Non-Moi et la négation (passivité) dans le Non-Moi est réalité (activité) dans le Moi; *inversement* la réalité (activité) dans le Moi est négation (passivité) dans le Non-Moi et la réalité (activité) dans le Non-Moi est négation (passivité) dans le Moi:

2.1 détermination réciproque du Moi et du Non-Moi ⁷⁶		Moi	
		Actif: Réalité (Activité)	Passif: Négation (Passivité)
Non-Moi	Actif: Réalité (Activité)	-	X
	Passif: Négation (Passivité)	X	-

D'où la déduction de la *catégorie de détermination réciproque*. Dans cette *relation de détermination réciproque*⁷⁷ entre le Moi et le Non-Moi, d'une part, la réalité (activité) du Moi est *déterminée* par la négation (passivité) du Non-Moi et inversement la réalité (activité) du

⁷⁶ Dans ce tableau, le Moi et le Non-Moi sont opposés et contraires l'un à l'autre; la réalité et la négation sont opposées et contraire l'une à l'autre; enfin l'activité et la passivité sont aussi opposées et contraires l'une à l'autre. Dans chacune de ces oppositions, l'un est le contraire et l'opposé de l'autre.

Donc: (1) La réalité (activité) du Moi et la négation (passivité) du Non-Moi sont identiques; (2) la réalité (activité) du Non-Moi et la négation (passivité) du Moi sont identiques; (3) la réalité (activité) du Moi et la négation (passivité) du Moi sont opposées; (4) la réalité (activité) du Non-Moi et la négation (passivité) du Non-Moi sont opposées. Or, comme la négation (passivité) du Moi n'est rien d'autre que la réalité (activité) du Non-Moi et que la négation (passivité) du Non-Moi n'est rien d'autre que la réalité (activité) du Moi, il faut admettre que la réalité (activité) du Moi et la réalité (activité) du Non-Moi sont opposées l'une à l'autre.

⁷⁷ Avec cette catégorie de détermination réciproque l'ordre de la relation n'est en rien défini. En effet, ici il est tout aussi possible de partir de la réalité pour aller à la négation qu'inversement partir de la négation pour aller à la réalité. Autrement dit, il est tout aussi possible de partir du Moi que du Non-Moi, étant donné qu'avec l'acte de détermination (de limitation) tout aussi bien le Moi que le Non-Moi sont déterminés en même temps. Ainsi la détermination du Moi est déterminée par la détermination de Non-Moi et inversement où celle du Non-Moi est déterminée par celle du Moi.

Non-Moi est *déterminée* par la négation (passivité) du Moi mais, d'autre part, la négation (passivité) du Moi est déterminée par la réalité (activité) du Non-Moi et inversement la négation (passivité) du Non-Moi est déterminée par la réalité (activité) du Moi. Autrement dit, les quantités de réalité (activité) et de négation (passivité) dans le Moi déterminent des quantités égales de celles-ci dans le Non-Moi, et inversement les quantités de réalité (activité) et de négation (passivité) dans le Non-Moi déterminent des quantités égales de celles-ci dans le Moi, car ces quantités de réalité (activité) et de négation (passivité) dans le Moi et celles dans le Non-Moi se déterminent réciproquement: (1) par la détermination de la réalité (activité) et de la négation (passivité) dans le Moi est, *en même temps, déterminé* la négation (passivité) et la réalité (activité) du Non-Moi et (2) par la détermination de la réalité, ou de la négation, du Non-Moi est, *en même temps, déterminé* la négation (passivité) et la réalité (activité) du Moi. Bref, le Moi *détermine* le Non-Moi et le Non-Moi *détermine* le Moi.

Le Moi et le Non-Moi *doivent alors se limiter et se déterminer réciproquement* l'un l'autre de telle façon que la réalité (activité) de chacun détruit, supprime, bref nie *en partie* celle de l'autre. Quant aux parties de réalité où le Non-Moi est posé, le Moi, quant à lui, ne l'est pas (car ces parties de réalité, en revenant au Non-Moi, sont supprimées du Moi) et inversement quant aux parties de réalité (activité) où le Moi est posé, le Non-Moi, quant à lui, ne l'est pas (car encore ces parties de réalité, en revenant au Moi, sont supprimées du Non-Moi). Autrement dit, la partie de la réalité qui appartient au Non-Moi est niée dans le Moi et inversement la partie de la réalité qui appartient au Moi est niée dans le Non-Moi: la part de réalité qui n'appartient pas au Moi revient au Non-Moi, et, réciproquement, la part de réalité qui n'appartient pas au Non-Moi, revient au Moi. De cette manière, en agissant ainsi réciproquement l'un sur l'autre (action réciproque), *le Moi et le Non-Moi doivent se partager la totalité absolue de la réalité et de l'activité*. Et tandis que cette totalité absolue est partagée entre le Moi et le Non-Moi, ceux-ci se nient, se détruisent, bref s'excluent *en partie*. C'est-à-dire que la réalité (activité) du Moi supprimera partiellement celle du Non-Moi et qu'inversement la réalité (activité) du Non-Moi détruira partiellement celle du Moi. De cette façon, ils seront alors posés comme n'ayant pas les mêmes parties de réalité et d'activité l'un et l'autre. L'un et l'autre auront des parties de la totalité absolue de la réalité différentes et promptes à se limiter, ainsi qu'à se déterminer réciproquement afin qu'ainsi chacun puisse être ce que l'autre n'est pas.

Maintenant que le concept synthétique de détermination réciproque a été mis en lumière, il importe de rendre compte des deux concepts plus spécifiques, et opposés l'un à l'autre, qui, s'y subsumant, en dérivent: le concept de causalité et le concept de substantialité⁷⁸. Ces deux concepts, intimement liés au réalisme et à l'idéalisme, permettront alors de mieux situer Fichte relativement à la dichotomie idéalisme-réalisme indissociablement associée à celle de l'objet et du sujet.

2.1.2 La synthèse de causalité: la catégorie de cause⁷⁹

En premier lieu, suivant la proposition (A.2.1): «le Non-Moi détermine et limite le Moi», le Non-Moi doit supprimer une partie de la réalité (activité) qui est dans le Moi et avoir en lui cette partie de la réalité (activité) qu'il supprime du Moi⁸⁰. Or, cette proposition (A.2.1) comprend en elle deux propositions contradictoires et opposées qui cherchent à se supprimer l'une l'autre: **(A.2.1.1)** «le Non-Moi [a] de la réalité [activité] en soi [lui-même]»

⁷⁸ De même que la *détermination réciproque* renvoyait à une certaine détermination (limitation), pareillement ici la causalité et la substantialité seront elles-mêmes, en tant que spécifications de la détermination réciproque (à l'intérieur de laquelle l'une et l'autre se synthétisent (se composent)), certains cas de détermination (limitation). En effet, comme cela a lieu avec la détermination réciproque, une réalité (activité) et une négation (passivité) entrent en relation l'une avec l'autre à travers la causalité et la substantialité. Bref, le concept de détermination (limitation) contient en lui-même celui de détermination réciproque, qui lui-même, à son tour, (en pouvant se spécifier et se particulariser en deux autres sous-concepts) contient ceux de causalité et de substantialité. Il y a ainsi une détermination réciproque par causalité ainsi qu'une autre par substantialité. Par là, la catégorie de détermination (qui correspond aux catégories de la relation dans la table des catégories de Kant: causalité, substantialité et réciprocité) subsume en elle, à travers la catégorie de détermination réciproque, la catégorie de cause ainsi que celle de substance, puisqu'ici causalité et substantialité ne sont rien de plus que deux cas conceptuels particuliers de la catégorie de détermination réciproque sous laquelle elles se subordonnent (ici la catégorie de détermination réciproque est la synthèse des catégories de substance et de cause (Fichte, 2000, p.300)):

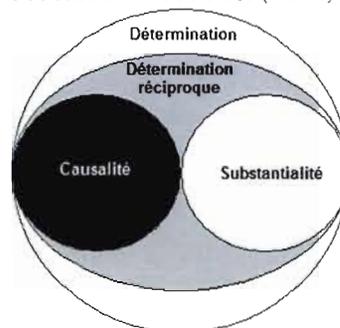


Figure 2.2 La catégorie de détermination

⁷⁹ Se référer à la figure 2.3 pour ce point 2.1.2.

⁸⁰ Ainsi, en tant que le Non-Moi détermine et limite le Moi, une partie de la réalité et de «l'activité du Moi est détruite [supprimée] par le Non-Moi» (Fichte, 2000, p.105) lesquelles, dès lors, lui reviendront.

(Fichte, 1999, p.45) (car le Non-Moi ne peut déterminer le Moi que s'il a une telle réalité en lui) et (A.2.1.2) «le Non-Moi n'a [...] aucune réalité [activité] en soi [lui-même]» (Fichte, 1999, p.45) (puisque'il est négation (c'est-à-dire négation du Moi) et que toute réalité est (posée) dans le Moi). Conséquemment, la proposition (A.2.1), en contenant ainsi une contradiction en elle, devrait se supprimer, s'autodétruire elle-même. Or, elle ne le peut. Ainsi, il y devra y avoir une synthèse des propositions contraires qu'elle contient en elle afin que cette contradiction puisse être résorbée. Et le concept de cause sera le concept qui servira à lever cette contradiction.

Avant d'aller plus loin il convient de souligner que pour Fichte «toute réalité est active et tout ce qui est actif est réalité. L'activité est réalité [...] absolue» (Fichte, 1999, p.47). Il s'ensuit que la *réalité et l'activité ne sont qu'une seule et même: Réalité = Activité. L'activité est réalité et la réalité est activité. La réalité est l'actif et l'actif est la réalité. Le Moi absolu, comme il est pure activité d'autoposition, pure position absolue de lui par lui-même, doit alors aussi être réalité (absolue et infinie) parce qu'il est activité (absolue et infinie)*⁸¹.

Ainsi, dans la mesure où le Moi est réalité (activité) et dans la mesure où il est limité (déterminé), autrement dit dans la mesure où le Moi est un Moi fini et non pas absolu, de la réalité (activité) doit être en partie supprimée (niée) en lui. Or, supprimer et soustraire ainsi de la réalité (activité) du Moi n'équivaut à rien d'autre qu'à poser de la passivité (négation) dans le Moi, c'est-à-dire de la *non-activité (non-réalité)*. Ainsi le *contraire de l'activité* (l'opposé de l'activité), qui n'est rien d'autre que la passivité, doit être posé dans le Moi, c'est-à-dire *dans le Moi fini, limité et déterminé*. Donc, cette suppression, cette pure négation quantitative de l'activité qu'est la passivité (laquelle passivité n'est elle-même rien d'autre qu'une *l'affection*) est posée dans le Moi. Dans la mesure où il y a une passivité opposée à l'activité qui est posée dans le Moi et que la totalité absolue de la réalité (activité) est préservée alors que le Moi est passif, il est nécessaire qu'il y ait autant d'activité (réalité) qui se retrouve dans le Non-Moi qu'il y a de passivité dans le Moi. Autrement dit, une quantité d'activités (réalité) équivalente à la quantité de passivité (négation) qu'il y a dans le Moi doit nécessairement être posée (transférée) dans le Non-Moi. Un même degré d'activité (réalité), que le degré de passivité (négation) posé dans le Moi, doit donc être posé dans le Non-Moi.

⁸¹ La réalité est là où est l'activité tandis que la négation est là où est la passivité.

Le Non-Moi n'a donc d'activité (réalité) pour le Moi que dans la mesure où ce dernier *est affecté* (c'est-à-dire que pour autant que le *Moi est passif*, puisqu'être affecté c'est être passif): «le Non-Moi [...] n'a aucune réalité [activité], mais il a de la réalité [activité] en tant que le Moi est passif» (Fichte, 1999, p.47). Ainsi, *il n'y a pas de réalité (activité) dans le Non-Moi* (donc aucune réalité (activité) ne peut lui revenir), ou plutôt il n'y d'activité (réalité) dans le Non-Moi que pour autant qu'il y a une affection, une passivité (négation) du Moi. Il faut donc que le Moi soit affecté et passif avant que le Non-Moi puisse ici être actif et réel. *De premier abord*, au Moi doit revenir la réalité (activité), et non pas la négation (passivité), tandis qu'à son opposé, le Non-Moi, devra revenir la passivité (négation), et non pas la réalité (activité). Ce n'est que *de second abord* qu'une réalité et une activité pourra revenir au Non-Moi, *après* qu'une négation et une passivité aient été posées dans le Moi. Bref, *le Non-Moi, en tant qu'il n'est que la simple* passivité et négation du Moi et que le Moi est la seule réalité (activité) qui soit, *n'aura aucune réalité (activité) en lui-même, mais n'en aura une, pour le Moi, que pour autant que ce dernier est affecté et donc passif (c'est-à-dire négativement actif)*⁸². Ici donc, une activité est posée dans le Non-Moi par suite de la position d'une passivité dans le Moi (tandis qu'alors une certaine activité n'est pas posée en lui). Ainsi, la réalité du Non-Moi est une simple conséquence qui vient après de la passivité du Moi, car l'activité qui est posée en lui n'est que celle qui est supprimée du Moi. Sans cette affection et cette passivité du Moi, le Non-Moi n'aurait *aucune* réalité (activité) en lui, car c'est à travers cette passivité (négation) du Moi que celui-ci transfère (par un *acte de transfert*) de la réalité (activité) au Non-Moi qui, *en dehors de cette relation au Moi, n'en pourrait avoir aucune*. Et avec cet *acte de transfert*, le *Moi doit dès lors être actif et passif, car il doit être actif même s'il est passif; il doit être actif malgré sa passivité*. En effet, dans la mesure où le Moi pose activement, dans ce transfert, à partir de lui, une activité (réalité) jusque dans le Non-Moi, celui-ci est actif (parce que c'est lui le Moi qui *fait* ce transfert) et le Non-Moi est passif

⁸² C'est uniquement dans la mesure où une passivité est «d'abord» posée dans le Moi (donc dans la mesure où le Moi pâtit et subit, en étant affecté, une action du Non-Moi), qu'une activité pourra «ensuite» être posée dans le Non-Moi. Autrement dit, dans la mesure où il y a de la négation (passivité) dans le Moi (et qu'ainsi toute activité (réalité) ne se retrouve pas en lui, mais qu'il y en a une certaine quantité qui se retrouve dans le Non-Moi), le Non-Moi *doit agir activement* sur le Moi. Dès lors que le Non-Moi agit activement sur le Moi avec un certain degré d'activité (réalité), un même degré d'activité (réalité) a dû déjà avoir été supprimé du Moi afin qu'ainsi un degré de passivité (négation), équivalent quantitativement à ce degré d'activité (réalité) supprimé du Moi et transféré dans le Non-Moi, puisse être posé en lui en vue de remplacer le degré d'activité (réalité) supprimé de lui. Au final, ici le Non-Moi n'a de réalité (activité) que *pour* le Moi (*que conséquemment et par suite de la position d'une* négation (passivité) en lui).

(parce qu'une activité lui est transférée par le Moi), mais dans cette même mesure il est aussi en même temps passif, parce qu'il ôte et supprime de lui de l'activité en vue de la transférer au Non-Moi qui, alors, devient actif en tant qu'il obtient en lui une activité en conséquence de ce transfert d'activité du Moi au Non-Moi.

De là, la contradiction entre les propositions opposées (A.2.1.1) et (A.2.1.2), renfermées au sein de la proposition (A.2.1), est résorbée par la synthèse de la *catégorie de causalité* qui peut être déduite avec à partir de la proposition (A.2.1). Maintenant que la *relation de causalité*⁸³, entre une cause et un effet, est ainsi obtenue, l'activité doit revenir à la

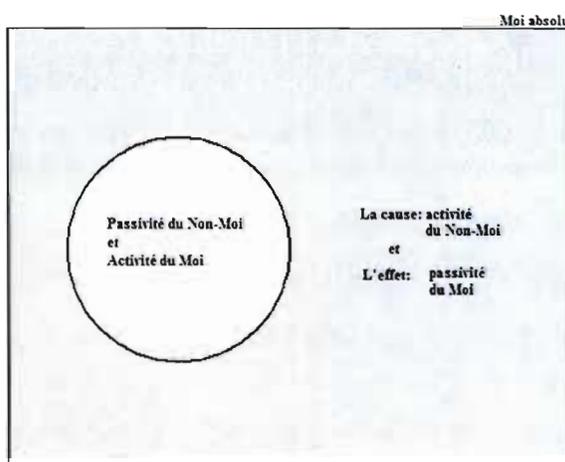


Figure 2.3 La synthèse de causalité entre le Moi fini et le Non-Moi

cause (à l'actif) alors que la passivité doit revenir à l'effet (au passif)⁸⁴. Dès lors, dans cette relation de causalité, il y a une réalité dans le *Non-Moi (comme actif)* qui sera *cause et activité par rapport à une négation dans le Moi (comme passif)* qui sera *effet et passivité*, car «le terme auquel l'activité est attribué [...] est la cause [...] [et] le terme auquel la passivité est attribué [...] est [...] l'effet» (Fichte,

1999, p.48). Cette réciprocity de la passivité (négation) et de l'activité (réalité) renvoie ainsi à un rapport de cause à effet où *l'activité du Non-Moi (objet)*, en tant que *cause*, produit la *passivité du Moi (sujet)*, en tant que *effet*. Donc, l'activité du Non-Moi (objet) est la cause de la passivité du Moi (sujet), laquelle passivité du Moi (sujet) est alors l'effet de cette activité du Non-Moi (objet). Par là, l'affection du Moi «vient» du Non-Moi, puisque c'est par la causalité de celui-ci que le celui-là en vient à être affecté. Ainsi, *le Non-Moi est réel, actif et positif*

⁸³ Cependant, avec ce concept de causalité, l'ordre de la relation est défini de la passivité à l'activité. Ainsi, suivant la causalité, l'activité (réalité) est déterminée par la passivité (négation). De plus, cette relation de causalité se décline en une forme et une matière. Sa matière consiste dans le Moi et le Non-Moi tandis que sa forme consiste dans un posé (une activité posée dans le Non-Moi) déterminé par un non-posé (une activité non-posée dans le Moi): l'activité du Non-Moi est déterminée par une passivité du Moi étant donné que c'est à partir de la passivité du Moi qu'une activité est posée, hors du lui, dans le Non-Moi. Ainsi, cette forme de la relation de causalité correspond à un transfert où une activité est ôtée du Moi afin d'être posée dans le Non-Moi.

⁸⁴ La réalité originare (et positive) sera la cause tandis que la «réalité» non originare sera l'effet. Ainsi, la cause est réelle, positive et active alors que l'effet est passif, négation et négatif.

(dans la mesure où il est cause), tandis que le Moi est négation, passif et négatif (dans la mesure où il est effet et donc aussi affecté par le Non-Moi)⁸⁵.

2.1.3 La synthèse de substantialité: la catégorie de substance⁸⁶

En second lieu, la proposition (A.2.2) «le Moi se détermine et se limite lui-même» renferme elle aussi une contradiction puisqu'elle contient en elle deux propositions contraires: (A.2.2.1) *le Moi est déterminant et limitant* (donc il est actif, en ayant ainsi une activité (réalité), tandis qu'il est ici déterminant et limitant)⁸⁷ et, en même temps, (A.2.2.2) *le Moi est déterminé et limité* (donc il est passif, en ayant ainsi une passivité (négation), tandis qu'il est déterminé et limité). En effet, « [(A.2.2.1)] le Moi se détermine; il est le déterminant [...]; et par conséquent il est actif [...] [, mais aussi] [(A.2.2.2)] il se détermine; il est donc un déterminé, et par conséquent il est passif» (Fichte, 1999, p.49) De fait, le Moi serait donc ainsi, en une seule et même action (mais aussi en un seul et même état), à la fois actif (en ayant en lui activité et réalité) ainsi que passif (en ayant en lui passivité et négation)⁸⁸. Dès lors, autant la réalité (activité), que la négation (passivité), doivent revenir, en même temps, au Moi, lequel, dès lors, devrait recevoir une détermination en même temps qu'il devrait en donner une (en en posant une en lui). Conséquemment à une telle contradiction, les propositions (A.2.2.1) et (A.2.2.2) devraient se supprimer l'une l'autre. Mais comme elles ne le peuvent, il sera nécessaire de les concilier en une synthèse et ainsi lever leur opposition. Et le concept de substance sera le concept qui servira à lever cette contradiction.

2.1.3.1 La passivité comme moindre activité limitée

Or, pour la résoudre, il suffit que *l'activité détermine et conditionne la passivité et qu'à son tour la passivité détermine et conditionne l'activité, afin qu'ainsi l'une et l'autre se déterminent réciproquement*. Afin que «le Moi détermine activement sa passivité; ou passivement son activité» (Fichte, 1999, p.49), celui-ci devra déterminer son activité à travers

⁸⁵ Et cela malgré que le Non-Moi ne puisse être actif que pour autant que le Moi soit avant tout passif.

⁸⁶ Se référer à la figure 2.4 pour ce point 2.1.3.

⁸⁷ Tout ce qui est déterminé, et donc limité, est aussi passivité (négation) parce qu'il perd une partie de son activité (réalité) (c'est-à-dire qu'une partie de sa réalité et de son activité est détruite). Dans la limitation et la détermination, il y a ainsi un amoindrissement nécessaire de la réalité et de l'activité.

⁸⁸ Il y aurait donc à la fois activité et passivité, donc une certaine dualité, dans le Moi.

sa passivité et inversement sa passivité à travers son activité; car, comme il sera bientôt vu, la passivité s'avèrera n'être qu'une certaine activité (limitée) et l'activité (limitée) une certaine passivité. En effet, lorsque la *totalité absolue de la réalité (totalité absolue de l'activité)*⁸⁹ est absolument posée dans le Moi («toute réalité est posée dans le Moi» (Fichte, 1999, p.45)), il devient possible de déterminer la quantité de réalité manquante (c'est-à-dire la quantité d'un manque de réalité) dans l'activité du Moi, c'est-à-dire la *quantité de négation de la réalité et de l'activité en lui*, ou encore le degré de passivité qui se retrouve dans le Moi. En effet, cette quantité manquante d'activité (réalité), donc cette passivité (négation) dans l'activité du Moi, tandis qu'il est passif, doit être déterminée par rapport à la quantité absolue de la réalité et de l'activité. Ce n'est qu'une fois mise en rapport avec cette totalité absolue de l'activité qu'une activité (réalité) peut enfin en venir à être considérée comme diminuée, limitée, réduite et amoindrie, puisque c'est uniquement grâce à un tel contraste de l'activité quantitativement limitée avec la totalité absolue de la réalité (de l'activité) que la quantité de passivité, et donc l'amoindrissement présent en cette activité, peut en venir à être déterminée⁹⁰. Ainsi, une quantité moindre d'activité (réalité) contraste avec la quantité absolue de la réalité (activité) et est ainsi déterminée dans le rapport qu'elle entretient avec elle. Or, comme cette quantité de réalité (activité) manquante à la réalité (activité) du Moi n'est rien en elle-même, comme elle ne peut être déterminée que par l'entremise de la détermination de la quantité de réalité (activité) qu'il y a dans le Moi (puisque seule cette quantité limitée de réalité (activité) dans le Moi peut être déterminée à l'aide de la mise en rapport avec la totalité absolue de la réalité (activité)) et comme il y a détermination réciproque de la réalité (activité) et de la négation (passivité), il faut alors que ce soit, en même temps, à partir de la détermination de la quantité

⁸⁹ Le Moi absolu, dans la mesure où il est originellement posé, pose en lui, absolument, et sans condition, cette totalité absolue de la réalité et de l'activité (*hors de laquelle il n'y a aucune réalité ni aucune activité*) afin que celle-ci soit totalement en lui. Autrement dit, le Moi pose toute activité, toute réalité en lui. Mais comme ce Moi absolu est pure activité absolue et que *l'activité est la réalité*, celui-ci devra donc aussi être *réalité absolue, illimitée et infinie* (Willm, 1847, p.245). Le Moi absolu doit donc être posé comme cette totalité absolue de la réalité et de l'activité (c'est-à-dire comme quantité absolue de la réalité (quantité absolue de l'activité)) au sein de laquelle devraient se trouver toutes les quantités de réalité et d'activité. Face à une telle quantité absolue de réalité et d'activité, il devient impossible qu'il puisse en exister une qui soit plus grande. Cette totalité absolue de réalité et de l'activité est donc la plus grande quantité (la quantité maximale et absolue) de réalité et d'activité possible.

⁹⁰ Tandis qu'avec la *causalité* l'activité du Non-Moi était déterminée par la passivité du Moi, ici, suivant la *substantialité*, à l'inverse, la passivité du Moi sera déterminée par la moindre quantité d'activité (suivant une comparaison avec la position absolue de la pure activité infinie du Moi comme totalité absolue de l'activité) qui reste après la diminution.

limitée de réalité (activité) dans le Moi que sa quantité de passivité (négation) soit déterminée⁹¹.

Cette activité (réalité) manquante, qui répond à une quantité déterminée d'activité (réalité), comme elle se trouve, non pas dans l'activité diminuée et limitée, mais hors d'elle (donc dans la totalité absolue de la réalité), est exclue, dans la totalité absolue de l'activité, de cette activité diminuée conformément à la limite qu'elle possède. Autrement dit, cette activité manquante est posée comme non-posée (comme un manque d'activité, donc comme une activité non-posée dans l'activité diminuée du Moi) avec la position de cette activité limitée.

En effet, ici *la quantité limitée et déterminée de la réalité (activité) du Moi*, loin d'être égale à la quantité absolue de la réalité (activité), est nécessairement plus petite que cette quantité absolue de réalité (activité). Par conséquent, elle *doit être une certaine négation de cette totalité absolue de la réalité et d'activité*⁹². Une telle quantité limitée d'activité (réalité) est donc une quantité d'activité (réalité) qui est quantitativement moindre en comparaison de cette autre quantité d'activité (réalité) qui correspond à la totalité absolue de la réalité et de l'activité. Et cette activité est justement moindre et limitée parce qu'elle n'est *pas égale*, en quantité, à cette totalité absolue. Cette *quantité de réalité (activité)*, en n'étant donc pas cette totalité absolue de la réalité (activité), doit lui être opposée. Il s'ensuit que cette totalité absolue ne peut donc qu'être niée par une telle quantité déterminée d'activité, laquelle, en tant que *moindre activité limitée et diminuée* opposée à cette totalité absolue, sera, en étant l'opposé (négation) de celle-ci, comme une *non-totalité* de la réalité et de l'activité et donc ne consistera qu'à être une partie de cette totalité absolue.

Maintenant que cette totalité absolue de l'activité est posée dans le Moi, n'importe quelle position dans le Moi d'une certaine *quantité limitée d'activité impliquera une diminution de cette totalité*. Or, une telle quantité d'activité, du fait qu'elle ne serait plus la totalité absolue de l'activité, mais n'en serait qu'une simple partie, *doit par là même aussi être une passivité en même temps qu'une activité*. À ce moment, dès lors qu'un «quantum [quantité] d'activité est posé comme passivité» (Fichte, 1999, p.50), *la passivité ne sera alors rien d'autre qu'une telle quantité d'activité limitée, c'est-à-dire qu'une moindre activité*.

⁹¹ Il est sans doute possible de résumer ceci par cette courte formule algébrique: $Q - P = R$, ou $R + P = Q$ (où Q: quantité absolue (totalité absolue) de la réalité (activité), P: quantité limitée et déterminée de la réalité (activité) du Moi, et R: quantité de la réalité manquant (passivité et négation) à la réalité du Moi).

⁹² Suivant la formule algébrique ci-dessus: $Q > P$.

Donc, comme cette activité limitée est à la fois activité et passivité, l'activité (limitée) devra être passivité et la passivité être activité (limitée), c'est-à-dire une moindre quantité d'activité. Donc, comme ici passivité et activité (limitée) sont alors identiques, une telle passivité doit nécessairement être posée en même temps que n'importe quelle quantité déterminée d'activité. D'où que cette quantité finie et limitée d'activité, suivant son opposition et son inégalité avec la totalité absolue de l'activité, doit être posée comme une passivité (c'est cette passivité, en tant que quantité d'activité limitée, qu'il faut opposée à la totalité absolue de l'activité). Donc, lorsque le Moi pose en lui une activité limitée, celui-ci doit aussi nécessairement poser en lui-même, et en même temps, une passivité, car une telle activité déterminée est à la fois une activité et une passivité, une réalité et une négation. Il s'ensuit de là qu'il doit y avoir de la passivité dans une activité limitée aussitôt qu'il y a une différence qui sépare (selon un certain écart) cette quantité limitée d'activité de la totalité absolue de l'activité (car, en effet, cette activité n'est passivité que dans la mesure où elle est rapportée, et même contrastée, à cette totalité absolue)⁹³.

Dès lors, il faut aussi comprendre que suivant la substantialité une quantité moindre d'activité (réalité), peut être posée dans le Moi indépendamment de toute activité du Non-Moi: cette diminution de l'activité du Moi ne nécessite donc pas de Non-Moi. De là, il ne faut plus comprendre la passivité du Moi (soit sa moindre activité) comme le simple produit d'un Non-Moi, tel que ce devait encore être le cas suivant la causalité, mais simplement comme un moindre degré d'activité du Moi. Ainsi, dans ce contexte, la réalité et l'activité du Non-Moi ne sont plus nécessaires, étant donné que la passivité du Moi n'est plus imputable à un Non-

⁹³ Un exemple, qui met à contribution l'activité de penser, permettra très certainement de jeter un éclairage nouveau sur ce qui vient tout juste d'être dit. Effectivement, l'activité de penser (on pourrait tout aussi bien prendre pour exemple l'activité de percevoir, d'imaginer, etc.) est une activité qui est en même temps une passivité. Penser est une certaine activité limitée et déterminée, une certaine moindre activité en comparaison avec la totalité absolue de l'activité. Autrement dit, l'activité de penser n'est pas une activité absolue et infinie en elle-même (elle n'est pas infiniment et absolument active), mais est uniquement une activité diminuée par cela même qu'elle vient nécessairement avec une certaine passivité. Bref, l'activité de penser doit être limitée et déterminée en ayant une certaine passivité. En elle-même, elle ne vient pas nécessairement avec la «mise en action» de plusieurs autres activités telles que par exemple l'activité d'expliquer, l'activité de communiquer, l'activité de mémoriser, l'activité de créer, etc.: un humain peut très bien penser un phénomène naturel (activité de penser), sans en même temps être actif au «plan communicationnel» (cet humain ne communiquerait pas ce qu'il pense du phénomène naturel) («passivité communicationnelle»), sans être actif au «plan mémoriel» (cet humain ne se remémorerait pas la dernière fois qu'il aurait pensé à un tel phénomène naturel) («passivité mémorielle»), etc. Ces activités, «qui ne sont pas nécessairement en action» à travers l'activité de la pensée, sont donc comme autant de passivités impliquées par cette activité (ou plutôt, elles sont comme autant d'activités *exclues* de l'activité limitée et déterminée de penser); ce qui ne fait que confirmer le statut de moindre activité (activité limitée distincte de la totalité absolue de l'activité) de l'activité finie qu'est la pensée.

Moi, mais bien plutôt au Moi lui-même. Il s'ensuit alors que l'imputabilité de cette moindre activité du Moi doit prendre racine, non plus dans le Non-Moi, mais dans le Moi. Sans nécessité de Non-Moi pour sa limitation (détermination), le Moi n'est plus déterminé, limité et fini que parce qu'il possède une moindre activité. Le Moi se pose alors comme tel sans jamais se poser comme limité et déterminé par un Non-Moi.

Par contre, pour redire, avec des mots plus sympathiques au Non-Moi, ce qui vient d'être affirmé, il est possible de concevoir que *la réalité et l'activité du Non-Moi n'est plus ici qu'un degré de la réalité et de l'activité du Moi*. En effet, le Non-Moi, en tant qu'il est négation de la réalité et de l'activité (passivité) du Moi et étant donné qu'avec la substantialité la passivité et la négation ne sont plus rien d'autre qu'une moindre activité diminuée et limitée du Moi, il devient alors impossible que subsiste une quelconque différence *qualitative* entre le Moi et le Non-Moi. En un sens alors, le Non-Moi, comme passivité, est la moindre activité du Moi (Goddard, 1999, p.40; Goddard, 2001, p.469). Il ne devra donc plus y avoir qu'une différence *quantitative* entre eux. Le Moi et le Non-Moi ne seront donc plus opposés l'un à l'autre, car ils ne différeront plus alors entre eux que selon un certain degré. Ainsi, tandis qu'il «n'est rien d'autre qu'un autre aspect du Moi» (Fichte, 2000, p.106), le Non-Moi ne sera plus dès lors qu'une «très» petite quantité de Moi, puisque la passivité ne sera elle-même plus qu'une «très» petite quantité d'activité (moindre activité).

En somme, il est maintenant possible de répandre la lumière sur la solution qui était recherchée face à la contradiction mise de l'avant plus tôt. Malgré un paradoxe apparent, le Moi ici est à la fois actif en même temps qu'il est passif. En effet, d'une part, *il est actif,*

activité et réalité, et donc *déterminant* (limitant), et cela pour peu qu'il se pose lui-même dans *une activité limitée* parmi toutes celles possibles qui se retrouvent au sein de la totalité absolue de la réalité. Mais d'autre part encore *il est passif, passivité et négation*, et donc *déterminé* (limité), et cela dans cette même mesure où il est posé dans une activité limitée

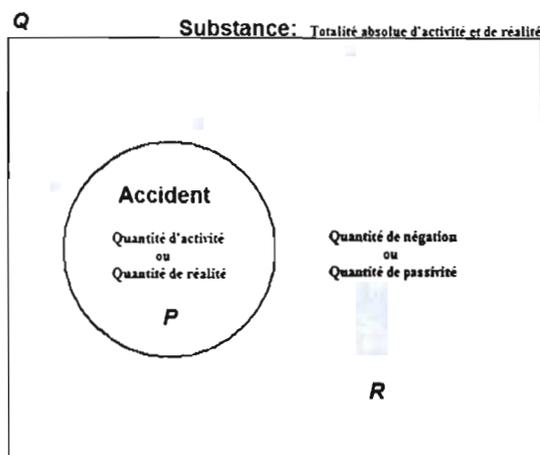


Figure 2.4 La synthèse de substantialité entre le Moi absolu (substance) et le Moi fini (accident)

(déterminée). Ainsi, en même temps que le Moi est actif en agissant activement (tandis qu'il se donne à lui-même une détermination), il est aussi passif en pâtissant (subissant) passivement (tandis qu'il reçoit une détermination de lui-même).

2.1.3.2 L'inhérence de l'accident à la substance

Enfin, de ce rapport tout/partie (activité limitée/activité absolue; Moi fini/Moi absolu) qui vient tout juste d'être examiné, *la catégorie de substance* peut être déduite avec l'aide de la proposition (A.2.2): le *rapport tout/partie* va renvoyer au *rapport substance/accident*. Conformément à la *relation de substantialité*⁹⁴ entre la substance et l'accident, pour peu qu'il soit absolu et infini, *le Moi (absolu) doit être la substance* étant donné qu'il est cette totalité absolue de la réalité (activité) et que la substance n'est rien d'autre que cette totalité absolue de la réalité (activité) infinie (Hamelin, 1988, p.82 et 86; Fichte, 1999, p.36 et 43; Willm, 1847, p.245 et 252): le Moi est cette totalité absolue, car seule cette totalité absolue est *posée absolument* et le Moi absolu est justement ce qui, *seul*, est *absolument posé* (Hamelin, 1988, p.84; Willm, 1847, p.235). De plus, pour peu qu'il soit limité et déterminé (à une certaine activité (réalité)), le Moi (fini) doit être *accident*, étant donné qu'il est activité (réalité) limitée et déterminée et que *l'accident n'est rien d'autre qu'activité (réalité) limitée et déterminée*⁹⁵.

⁹⁴ Avec ce concept de substantialité, l'ordre de la relation est alors défini de l'activité à la passivité. Autrement dit, suivant *la substantialité*, *la passivité (négation) est déterminée par l'activité (réalité)*. De plus, cette relation de substantialité se décline en *une forme* et *une matière*. Sa matière consiste dans le Moi absolu comme substance (totalité absolue de la réalité et de l'activité) et du Moi fini comme accident (quantité limitée d'activité diminuée) tandis que sa forme consiste dans *un non-posé* (une activité (réalité) qui est manquante par rapport à la totalité absolue de la réalité et de l'activité; c'est-à-dire une négation de l'activité du Moi, ou encore une passivité) déterminé (et donc posé) par *un posé* (entre autre une totalité absolue de l'activité *posée* dans le Moi): la passivité (moindre activité, ou activité diminuée) du Moi est déterminée par (et à partir) de l'activité du Moi.

Alors qu'avant, avec la détermination réciproque, l'ordre de la relation était indéfini (car, cet ordre pouvait tout aussi bien aller de la réalité (activité) à la négation (passivité) que de la négation (passivité) à la réalité (activité), puisqu'il était indifférent de définir laquelle, entre la réalité (activité) et la négation (passivité), était déterminée par l'autre), maintenant avec la causalité et la substantialité l'ordre de leur relation, symétrique et opposé l'un à l'autre, sera défini: la causalité va de la négation (passivité) à la réalité (activité) et la substantialité va de la réalité (activité) à la négation (passivité). Par là, la causalité et la substantialité réussissent à définir chacune un ordre unilatéral et opposé à l'intérieur d'une relation de détermination réciproque plus générale dont l'ordre est en lui-même indéfini.

⁹⁵ D'une part, le Moi absolu et infini, en tant qu'il est substance (car la substance n'est rien d'autre qu'une infinité (Léon, 1954, p.389)), doit être la totalité absolue de la réalité et de l'activité. Ainsi, le Moi absolu et infini, donc la substance infinie elle-même, doit être une réalité (activité) absolue, infinie et illimitée. À l'intérieur de cette pure activité absolue qu'est le Moi absolu, étant donné qu'aucune activité et réalité ne peut y être niées ou supprimées, c'est-à-dire comme aucune négation de la réalité et de l'activité, aucune passivité ne peut y être retrouvée (Fichte, 1999, p.108), il n'y aura en lui ni passivité, ni négation. D'autre part, le Moi fini, en tant qu'il est accident (car l'accident n'est rien d'autre qu'une finitude (Léon, 1954, p.389)), doit être une quantité limitée et déterminée

Originellement, le Moi absolu, qui est toute réalité et donc toute activité (Willm, 1847, p.240, 244 et 245), est donc substance, pour peu qu'il soit par là même aussi totalité absolue de la réalité et de l'activité (Fichte, 1999, p.43 et 49; Willm, 1847, p.240), c'est-à-dire réalité (activité) absolue et infinie (Willm, 1847, p.245). Autrement dit, les accidents (activités (réalités) limitées) sont dans la substance (totalité absolue de la réalité et de l'activité): «Originellement il [le Moi] n'est qu'une substance [...] tous les accidents possibles, donc toutes les réalités [activités] possibles sont posées en celle-ci» (Fichte, 1999, p.53). Sans accident (sans partie) il n'y a pas de substance (de tout). Ainsi, la substance (le tout) suppose ses accidents (ses parties) de même que les accidents (les parties) supposent la substance (le tout), car il n'y a «aucune substance [...] sans rapport [relation] à un accident [...] [et] il n'est pas d'accident [...] sans substance [il n'y a aucun accident sans substance]» (Fichte, 1999, p.52). En effet, l'accident est dans la substance (la partie est dans le tout), bien que l'accident ne soit pas lui-même la substance (la partie n'est pas le tout). De fait, la totalité absolue de la réalité et de l'activité (donc la substance) n'est rien d'autre que l'ensemble total, la totalité de toutes les activités (réalités) limitées. Et c'est uniquement dans cette mesure où le Moi n'occupe qu'une partie de cette totalité absolue (c'est-à-dire, c'est seulement en tant que le Moi n'est qu'une activité limitée et déterminée à l'exclusion de toutes les autres activités limitées possibles) qu'il devra être considéré comme accident. Ainsi, le Moi en tant qu'il est *tout* (en tant qu'il est toute activité et toute réalité), est substance, mais en tant qu'il est simplement une *partie* de ce *tout* qu'est la substance, il est accident (Bergson, 1988, p.183). Il s'ensuit qu'une activité limitée et déterminée n'est donc qu'un accident du Moi comme substance: le Moi fini et le Non-Moi sont comme des accidents posés dans ce Moi absolu comme substance qui «doit demeurer seul comme Un [unité], comme Tout [totalité]» (Fichte, 1999, p.54).

De là, cette substance qu'est ce Moi infini n'est rien de plus que la somme, l'addition totale de tout l'ensemble des accidents comme moindre activités limitées, ou, en d'autres mots, n'est rien de plus que la totalité des accidents, «que la réunion des *accidents*» (Fichte, 2000, p.314). Ainsi, l'addition, la réunion des accidents n'équivaut à rien d'autre qu'à la

d'activité (réalité). Ainsi, le Moi fini et limité, donc l'accident fini lui-même, doit être une activité (réalité) diminuée, amoindrie et réduite d'un certain degré. Autrement dit, ce Moi fini n'est rien de plus qu'une activité (réalité) déterminée, finie et limitée, bref une certaine passivité. En lui il y a passivité et négation. Donc ce Moi fini, en tant qu'activité finie, est accident de la substance infinie qu'est le Moi absolu, lui-même activité infinie.

substance, même si ce ne sera qu'une fois réunis *synthétiquement* que ces accidents pourront en venir à constituer la substance. De là, la substance n'est donc rien de plus que *l'unité* d'une multiplicité d'accidents. En effet, comme cette substance a une certaine divisibilité (Fichte, 1999, p.36), un certain pouvoir de se diviser, celle-ci doit alors pouvoir se diviser en cette multitude de réalités (activités) limitées que sont les accidents (Willm, 1847, p.245). Autrement dit, tous les accidents, donc toutes les activités (réalités) déterminées, sont posés dans la substance et c'est ainsi, en tant qu'elle est la totalité absolue de l'activité (réalité), que la substance a la possibilité d'être divisée en accidents. Il s'ensuit alors que la totalité des accidents, la totalité des activités (réalités) limitées, n'est rien d'autre que la substance. Et comme il ne se trouve dans cette substance rien d'autre que des accidents, puisqu'elle est simplement *une synthèse des accidents*, une *analyse de celle-ci* devrait fournir tous ces accidents qui ont été synthétiquement réunis en elle. Ainsi, les accidents réunis synthétiquement font la substance tandis que la substance désunie analytiquement fait les accidents. À la fin d'une telle analyse de la substance, il ne devrait donc plus rien rester de celle-ci sinon les accidents qui sont en elle et la constituent.⁹⁶

⁹⁶ Il faut noter qu'ici chez Fichte aucun substrat permanent ne peut servir de support à ces accidents. L'accident ne renvoie à aucun *substrat* (celui-ci n'a aucun *support* permanent), puisqu'avec Fichte l'accident est, pour lui-même, son propre substrat: jamais il n'y a un substrat pour lui. Dès lors, la substance n'est donc pas ici un substrat, ou encore un quelconque support d'accidents. De là, il s'ensuit alors que cette conception fichtéenne de la substance va, en un certain sens, à l'encontre de celle qu'avait développée Aristote dans son *Organon I: Catégories* au temps de l'antiquité Grec. En effet, contrairement à Fichte, le philosophe grec concevait que la substance *n'est rien de plus qu'un substrat apte à recevoir des contraires*. Celle-ci devait donc uniquement servir de substrat aux accidents. Partant de là, elle était aussi prompte à les supporter. À l'évidence, un des caractères des plus importants de la substance chez Aristote consistait donc dans son aptitude à pouvoir recevoir des contraires conformément à un changement dont elle serait le sujet; et cela, pour peu qu'elle soit un support pouvant recevoir de tels contraires, simplement parce qu'elle était conçue par lui comme un réceptacle de contraires: tout en restant une et identique, la substance pouvait donc recevoir, tel un substrat, des contraires comme autant d'accidents différents qu'elle supporterait en les recevant. De là, non seulement la conception philosophique de Fichte relativement à la substance nécessite, dans une certaine mesure, d'aller à l'encontre du concept de substance que défendait Aristote, mais bien plus, doit aussi se contraindre, dans une autre mesure, à s'éloigner de celle que son prédécesseur allemand de Königsberg avait ultérieurement exposé dans la première analogie de l'expérience de sa *Critique de la raison pure* et cela simplement parce que chez lui la substance, très probablement d'inspiration aristotélicienne par plusieurs de ses caractéristiques, reprend pour son compte, avec une proximité parfois étonnante, quelques unes des grandes lignes importantes de la conception aristotélicienne de la substance (celles d'une substance une et identique, qui est un substrat sous-jacent d'accidents contraires et desquels accidents, en les recevant, elle se fait le support) qui n'ont pas été retenues dans celle mise en œuvre ici par le successeur de Kant. En effet, Kant adopte une conception de la substance qui, en plusieurs points, est assez proche de celle d'Aristote, et par là même quelque peu éloigné de celle de Fichte, par ceci que chez lui la substance est comme un *substrat permanent* des changements entre accidents contraires au sein desquels ceux-ci se succèdent les uns les autres dans le temps. Il s'ensuit alors que ces accidents changent successivement dans le temps sans jamais obtenir la possibilité d'exister sans la substance, puisque leur succession dans le temps se doit nécessairement de se rapporter à elle comme à une condition qui est nécessaire à leur existence. Ainsi, un peu comme s'était déjà le cas chez Aristote, mais non pas comme ce l'est ici avec Fichte, la substance, en devant se situer avec Kant en dessous de ces accidents qui se

2.2 L'activité infinie et finie du Moi: l'expansion, le choc, la réflexion et la réaction de l'activité du Moi⁹⁷

Il y a un concept qui est au centre de la théorie de la représentation de Fichte et que celui-ci présente dans la partie théorique de sa doctrine. Ce concept, celui de *choc*, en étant en quelque sorte la condition de possibilité même de la dichotomie sujet-objet (telle qu'elle se joue à travers la conscience et la représentation), sera de la plus grande importance dans le cadre de notre dessein; étant entendu que ce concept permettra de comprendre comment, suivant l'opposition dichotomique du Moi et du Non-Moi, se façonnera la «dynamique» grâce à laquelle le clivage dualiste de l'objet (Non-Moi) et du sujet (Moi) pourra prendre place chez Fichte.

Or, les deux concepts synthétiques qui viennent juste d'être étudiés, ceux de *cause* et de *substance*, s'opposent l'un l'autre et cela tout autant que les propositions (A.2.1) et (A.2.2) qui leur ont donné naissance se contredisaient entre elles. Néanmoins, cette contradiction entre la *causalité* et la *substantialité* pourra malgré tout trouver sa solution grâce à la synthèse de l'une et de l'autre, pour peu qu'il revienne à *une seule et même* activité infinie d'autoposition, soit au Moi absolu, d'endosser deux directions (mouvements) opposées et contraires l'une vis-à-vis de l'autre (Delbos, 1940, p.140).

2.2.1 L'expansion de l'activité du Moi

En effet, dans la mesure où l'activité infinie du Moi absolu (dont l'origine est en A) tend suivant une direction originaire

(de A vers C) à aller à l'infini, par delà toute limite, dans l'illimité et l'indéterminé (au-delà de C), il faut que cette direction, qui représente l'une des deux directions parmi les deux qui s'opposeront ultimement dans le choc, qu'endosse originairement l'activité du Moi, soit

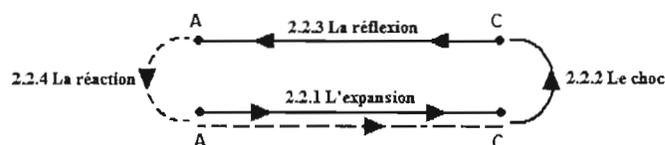


Figure 2.5 L'expansion, le choc, la réflexion et la réaction de l'activité infinie du Moi

trouvent dans une succession temporelle (par laquelle se met en place un passage successif d'un accident à l'autre), devient pour lui un support, ou encore un réceptacle, habilité à les recevoir en elle.

⁹⁷ Se référer à la figure 2.5 pour ce point 2.2.1.

dirigée vers l'extérieur (conformément au prolongement à l'infini de la tendance originaire de cette activité absolue). Bref, cette direction originaire doit être *centrifuge, productive et expansive*. Tournée ainsi vers l'extérieur, la pure activité du Moi poussera alors spontanément en dehors, vers l'extérieur, à l'infini suivant son expansion illimitée.

2.2.2 Le choc de l'activité du Moi

Cependant, ce «Moi, dans son expansion, [...] choque le Non-Moi» (Fichte, 2000, p.143). De là, un *choc* [*Anstoss*] se fera sur cette pure activité dans son déploiement illimité qui s'élançait à l'infini (le point d'achoppement et d'impact, où aura lieu ce choc, se trouvera en C): «un choc s'effectue sur l'activité du Moi allant à l'infini» (Fichte, 1999, p.108). Autrement dit, cette pure activité absolue d'autoposition du Moi rencontrera un obstacle (en C) en recevant ce choc et de là sera freinée, arrêtée, entravée, bref empêchée par celui-ci dans son développement expansif infini. Donc, le Moi, dans son activité infinie, en vient à éprouver un arrêt suivant la réception de ce choc, lequel sera, pour lui, comme une limite contraignant son activité. En effet, cet obstacle, qui est comme *indépendant et extérieur* pour le Moi, fait choc en surgissant face à son activité absolue. Avec un tel choc, comme étranger et extérieur au Moi parce qu'il «surgit de l'extérieur» (Fichte, 1999, p.110), la pure activité du Moi, qui ne fait qu'avancer vers l'infini (tandis qu'elle tend et pousse à s'étendre toujours à l'infini vers l'extérieur en vue de remplir l'illimité), n'aura plus alors la possibilité de s'étendre plus loin. Il s'ensuit qu'une expansion de plus grande envergure devient impossible. Cette activité du Moi, qui ne peut plus s'étendre et se déployer plus loin en avant, rend nécessaire un Non-Moi. En effet, il doit y avoir un Non-Moi (objet), qui, tout en étant comme quelque chose d'autre que le Moi, qui n'est pas le Moi et que le Moi n'est pas (bref quelque chose d'étranger et d'extérieur à lui), fait obstacle à son activité expansive. Pour peu que ce heurt se fasse avec quelque chose qui *n'est pas* le Moi lui-même, l'imputabilité de ce choc que reçoit l'activité originaire du Moi en tant qu'elle est tournée et dirigée vers l'extérieur ne pourra pas revenir comme telle au Moi lui-même, mais bien plutôt à un Non-Moi existant hors de lui. Ainsi, l'imputabilité de ce choc ne pourra pas se trouver comme tel chez le Moi, mais plutôt chez le Non-Moi.

Bien que ce choc renvoie au Non-Moi et non pas comme tel au Moi, il n'en demeure pas moins que celui-ci ne doit néanmoins pas exister *avant et sans cette activité infinie du Moi*. Ce choc ne peut donc exister que dans la mesure où le Moi est une pure activité infinie qui a une direction expansive. En effet, cette collision n'existe que si elle se fait sur cette activité d'autoposition du Moi qui tend à se déployer à l'infini; elle ne peut pas se faire autrement que sur cette activité du Moi. Donc, il n'y a de choc que parce que l'activité du Moi est poussée ainsi à l'infini dans un mouvement de sortie vers l'extérieur suivant une direction centrifuge, et ce n'est que grâce à un tel mouvement que le Moi pourra enfin en venir à se heurter, dans le choc, à cet obstacle étranger qu'est le Non-Moi, lequel, en faisant ainsi obstacle à l'activité infinie du Moi, ne pourra faire autrement que l'arrêter dans son déploiement infini. Autrement dit, pour que ce choc du Non-Moi contre le Moi puisse avoir lieu, donc pour que le Moi puisse frapper un Non-Moi extérieur à lui, il faut nécessairement que le Moi soit lui-même actif au sein d'une activité infinie: «le choc [...] ne s'effectue sur le Moi, que dans la mesure où le Moi est actif et n'est un choc que dans la mesure où le Moi est actif» (Fichte, 1999, p.98). En effet, c'est uniquement parce que l'activité infinie du Moi absolu va à l'infini qu'elle peut *rencontrer* un Non-Moi qui, en lui faisant ainsi obstacle, la freinera dans son expansion illimitée et absolue. Ainsi la «possibilité [de ce choc] est conditionnée par l'activité [infinie] du Moi» (Fichte, 1999, p.98). Bref, cette activité est une condition de possibilité du choc: sans activité infinie du Moi il ne pourrait y avoir de choc. Si une telle pure activité absolue du Moi n'avait pas eu cette tendance (donc ne tendait pas) à s'étendre et à se déployer ainsi à l'infini, il deviendrait impossible qu'un choc, et donc qu'une limite pèse sur cette activité infinie du Moi puisque c'est uniquement grâce au déploiement illimité de ce pur agir originaire que le Moi (sujet) peut enfin en venir à s'opposer à un Non-Moi (objet) à travers une collision contre lui. Bien plus, devant ce qui sera vu dans l'immédiat, comme ce choc est lui-même la condition de la réflexion sur soi de l'activité du Moi, et donc par là même la condition de la passivité et de l'affection, alors, sans une telle activité absolue d'autoposition du Moi, aucune passivité et affection ne serait possible.

2.2.3 La réflexion de l'activité du Moi

Or, à partir de ce choc avec le Moi de cette *activité (réalité) indépendante et extérieure du Non-Moi, l'activité infinie et primitive du Moi ne pourra qu'être réfléchie, refoulée, repoussée sur et vers elle-même, dans une direction opposée et contraire (C vers A)* à celle qu'elle avait originairement (A vers C); étant entendu que ce choc réfléchit vers l'intérieur l'activité infinie du Moi. De cette façon, tandis que «l'activité [du Moi] [...] est réfléchie, repoussée [au dedans] vers elle-même; elle prend [ou reçoit] la direction complètement opposée [inverse de celle qu'elle prenait]» (Fichte, 1999, p.108), il devient impossible pour cette activité de remplir l'infini (à cause de ce choc qui fait obstacle à la poussée de la pure activité absolue du Moi qui va à l'infini, cette activité n'ira pas remplir l'infini⁹⁸). Ainsi, cette activité absolue du Moi, sans jamais que rien ne puisse y être niée ni supprimée par suite du choc venu du l'extérieur (dans la mesure où elle ne peut aucunement être anéantie, pas même avec le choc, étant donné que rien ne peut être détruit (ni réalité, ni activité) dans cette pure activité infinie d'autoposition qu'est le Moi absolu⁹⁹), prend simplement une direction opposée à celle qu'elle avait avant de recevoir le choc. Bref, elle est simplement réfléchie et renvoyée à elle-même, et non pas détruite, à partir du choc (en C). En étant ainsi réfléchie, cette activité ne peut faire autrement que de retourner en arrière sur elle-même, à l'intérieur, vers son origine (en A).

Pourtant ici c'est à *une seule même et unique activité*, soit la pure activité du Moi, qu'il revient d'endosser ces deux directions opposées (*l'activité est donc ici unique; ce ne sont que les directions qu'elle endosse qui, sans elles être uniques, sont doubles*): l'une conforme au déploiement expansif de l'activité du Moi et l'autre au refoulement réflexif de cette même activité suite au choc. Ainsi, cette deuxième direction de l'activité du Moi (C vers A), dans son opposition à la première qui est expansive (A vers C), doit donc être *dirigée vers l'intérieur et donc par là être centripète, réflexive et contractive*. Tandis qu'*avant* le choc

⁹⁸ Par contre, comme ce sera une exigence pour le Moi fini que de devoir remplir l'infini en vue de rejoindre l'absolu, étant admis que celui-ci doit réaliser cet infini comme son Idéal et que cette infinité n'est pas réalisée par lui, le Moi fini devra tendre à l'accomplissement de ce but comme on le verra sous peu dans l'étude de partie pratique de la doctrine fichtéenne.

⁹⁹ Dans la mesure où le Moi absolu est une pure activité illimitée, celui-ci ne doit être aucunement limité et déterminé. C'est-à-dire qu'il doit ne doit y avoir en lui aucune négation de sa réalité et de son activité (puisque'il n'y a aucune limite en lui qui pourrait impliquer une quelconque suppression de sa réalité et de son activité). Or, comme la négation de l'activité n'est rien d'autre qu'une passivité et qu'il n'y aucune négation de l'activité dans le Moi absolu, il s'ensuit qu'il ne doit y avoir aucune passivité dans le Moi absolu: le Moi absolu n'est aucunement passif, mais uniquement actif. Et comme de fait, le Moi absolu est bel et bien seulement une pure réalité et une pure activité absolument infinie.

l'activité infinie du Moi était centrifuge (en allant de A vers C), *après le choc celle-ci, maintenant tournée vers l'intérieur, devra revenir sur elle-même* (suivant une direction propice à un parcours à rebours du déploiement fait antérieurement) en voie d'un retour vers l'origine. Avec ce choc, l'activité du Moi est donc engagée dans deux directions contraires, l'une *expansive* et l'autre *réflexive*. [double direction du Moi luttant avec elle-même]

Malgré cette existence d'une *seule et même* activité infinie toujours identique à elle-même, deux directions contraires de cette activité qui va à l'infini pourront donc tout de même en venir à s'opposer l'une à l'autre, puisqu'il y a «ainsi entre A et C une direction double [laquelle n'est pas antérieure au choc, mais vient avec] et opposée à elle-même de l'activité du Moi et en laquelle la direction allant de C vers A peut être considérée comme une passivité et celle allant de A vers C comme une pure activité» (Fichte, 1999, p.109). Dans la mesure où la direction primitive dirigée vers l'extérieur coïncide avec une pure *activité* absolue et infinie, soit celle du Moi, et que la direction dirigée vers l'intérieur (opposée à celle-là par cause du retour sur soi qu'elle nécessite pour l'activité du Moi) coïncide avec une *passivité* (une négation de l'activité et de la réalité), il est probant que cette activité infinie elle-même devienne, *uniquement en tant qu'elle* retourne sur elle-même vers l'intérieur suivant une direction centripète, le Non-Moi (*en tant que ce Non-Moi est, dans son étrangeté et son extériorité au Moi, la négation de l'activité du Moi* (Everett, 1884, p.186))¹⁰⁰ et que *cette même* activité, *en tant qu'elle* se déploie vers l'extérieur suivant une direction centrifuge, n'est rien d'autre que le Moi (Théodore Hilaire, 1836, p.344-345)¹⁰¹. Ainsi, le Moi absolu, pour peu qu'il soit cette pure activité absolue qui endosse des mouvements contradictoires, en vient à *se limiter et* «se détermine lui-même par une spontanéité absolue» (Fichte, 1999, p.166; voir aussi Fichte, 2000, p.119) en posant une limite à la direction centrifuge de son activité tandis que cette activité revient sur elle-même dans le retour sur soi qui suit le choc (Delbos, 1940, p.140-141). En effet, dans ce retour réflexif sur elle-même, la pure activité

¹⁰⁰ Donc le Non-Moi (objet) est la réflexion de l'activité du Moi (sujet) en tant qu'elle est renvoyée sur elle-même (C vers A) par le choc suivant une direction réflexive. Ou encore, le Non-Moi est la passivité et donc la négation de l'activité du Moi (car l'activité du Non-Moi est chez le Moi une passivité). Autrement dit, cette activité tournée vers l'intérieur (C vers A) revient au Non-Moi (objet) et inversement, le Moi (sujet) est cette activité tournée vers l'extérieure suivant une direction expansive (A vers C)

¹⁰¹ L'activité du Non-Moi agit donc dans une direction (centripète) opposée à celle (centrifuge) conformément à laquelle l'activité du Moi agit. Ce qui différencie l'activité du Moi et de celle du Non-Moi c'est uniquement qu'elles ont des directions opposées (Théodore Hilaire, 1836, p.345). De là, l'activité du Moi et l'activité du Non-Moi, contraires et opposées entre elles, *s'opposent l'un l'autre uniquement* en ce qui a trait à leur direction.

illimitée et infinie du Moi, c'est-à-dire le Moi absolu lui-même, (pour autant qu'elle en vient à se limiter elle-même) supprime, nie, détruit d'elle-même une partie d'elle-même (tandis qu'elle revient sur elle-même) et *devient* ainsi, par elle-même, une activité limitée, finie et déterminée¹⁰² (voilà ici l'autosuppression qui inaugure la dichotomie du Moi (comme sujet fini) et du Non-Moi (comme objet); laquelle scission n'aurait jamais pu avoir lieu sans elle). De là, cette activité réfléchie du Moi qui prend une direction centripète n'est rien d'autre qu'une passivité et, en tant que passivité, elle ne peut faire autrement que nier, supprimer, bref détruire une partie de la pure activité infinie du Moi. Cette activité réfléchie ne peut donc qu'être une négation de cette pure activité absolue du Moi (Fichte, 1999, p.109), ou plutôt exactement de cette pure activité infinie qui devient, par elle, finie¹⁰³; en effet, par cela même

¹⁰² Le Moi fini et limité, qui résulte de cette autosuppression de l'activité infinie par elle-même, se doit d'être actif (en tant que ce n'est pas toute l'activité qui a été supprimée en lui, mais bien uniquement une partie) en même temps que passif (en tant qu'une partie seulement de cette activité infinie du Moi a été supprimée de lui dans la réflexion de celle-ci sur elle-même) (Théodore Hilaire, 1836, p.345).

¹⁰³ (1) En premier lieu, il faut comprendre qu'ici l'infini (Moi infini) conditionne le fini (Moi fini) en en étant la condition: si le Moi est fini (en tant qu'activité limitée), alors il est infini (en tant qu'activité illimitée) (Willm, 1847, p.252). Sans Moi absolu, il n'y aurait pas de Moi fini. En effet, le Moi absolu est cette activité infinie et illimitée prompt à rendre possible l'activité finie et limitée qu'est le Moi fini en tant qu'elle est une condition nécessaire à celle-ci: l'activité illimitée (qu'est le Moi absolu) se détermine elle-même à l'activité limitée (qu'est le Moi fini) (Fichte, 1999, p.130). Justement, c'est le Moi absolu qui devient lui-même (et par lui-même) Moi fini aussitôt qu'il en vient à supprimer de lui une partie de son activité (activité qui, ainsi détruite et niée du Moi, est en même temps transférée au Non-Moi (*par là cette activité supprimée du Moi n'est jamais perdue*)) tandis qu'il se limite et se détermine lui-même en réfléchissant sur lui-même suite au choc. C'est donc le Moi absolu lui-même qui se «jette» dans la dichotomie, dans la scission du sujet et de l'objet en s'opposant un Non-Moi (objet) alors qu'il se rend fini en se supprimant partiellement lui-même. Autrement dit, il faut que le Moi infini se fasse lui-même Moi fini grâce à un Non-Moi (car le Moi n'est fini, limité et déterminé que dans la mesure où il y a un Non-Moi pour s'y opposer) afin qu'il puisse alors recevoir une limite à son activité. Bref, la limitation et la détermination du Moi fini n'est possible que pour autant que le Moi absolu *en vient* à se limiter et se déterminer lui-même, à travers un Non-Moi, conséquemment à un choc. À l'évidence donc «le Moi ne peut pas [être] [...] déterminé, sans s'opposer un Non-Moi [...] [dès lors] si le Moi doit se déterminer [lui-même], alors il doit nécessairement s'opposer quelque chose [Non-Moi]» (Fichte, 1999, p.169). Ainsi le Moi absolu, alors qu'il se donne à lui-même ses propres limites en devenant Moi fini, se rend lui-même ce sujet fini qui est inhérent à la dichotomie objet-sujet. Et comme le Moi absolu se pose inévitablement lui-même comme limité et déterminé en tant que sujet fini (car sa pure autoactivité absolue ne peut pas arriver à se réaliser absolument sans qu'un choc ne vienne nécessairement l'interrompre dans la réalisation de cet auto-positionnement), celui-ci doit poser en même temps un Non-Moi à qui, sans être le Moi, sera imputée la limitation, la finitisation et la détermination de ce Moi absolu qui *devient* Moi fini.

(2) En deuxième lieu, il devient alors aussi nécessaire de comprendre que le fini (Moi fini) conditionne l'infini (Moi absolu) en en étant la condition: si le Moi est infini (en tant qu'activité illimitée) alors il est fini (en tant qu'activité limitée). Autrement, sans Moi fini, il n'y aurait pas de Moi absolu. En effet, le Moi infini ne peut pas se poser lui-même sans par là même se poser comme fini et donc devenir par là même Moi fini; le Moi ne peut se poser lui-même qu'en s'opposant, en même temps, un Non-Moi prompt à le limiter et le déterminer; le Moi ne se pose pas (parce qu'il pose un Non-Moi) en même temps qu'il se pose; le Moi ne peut pas se poser lui-même sans poser un Non-Moi; bref, le Moi pose le Non-Moi à travers son auto-position de lui-même par lui-même. Il y a que le Moi absolu est inévitablement arrêté dans sa pure activité d'autoposition aussitôt qu'il va de l'avant dans le déploiement infini de cette activité et frappe cette altérité étrangère qu'est le Non-Moi dans un choc (le propre du choc étant justement de limiter et de déterminer cette activité infinie et indéterminée du Moi). En même temps

que l'activité infinie est niée, elle ne peut plus être une activité infinie et absolue, mais doit bien plutôt devenir une activité finie et limitée. Partant de là, il ne peut qu'y avoir qu'une *autolimitation*, une *autodétermination*, bref une *autosuppression de l'activité du Moi* suivant sa réflexion sur elle-même (sans cette réflexion du Moi sur lui-même, tandis qu'il revient sur lui-même, le Moi ne serait pas limité) (Fichte, 1999, p.98 et p.143), car cette activité infinie du Moi, lorsqu'elle réfléchit sur elle-même après le choc et devient ainsi finie, doit se déterminer et se limiter elle-même en même temps qu'elle *se nie et se supprime elle-même* dans ce retour sur soi. Bref, l'activité du Moi, en prenant une direction réflexive, se limite et se détermine elle-même dans sa direction expansive. Ainsi, *uniquement sous la condition d'une intervention d'une activité infinie* du Moi absolu, «un [...] choc impose au Moi [...] de se limiter lui-même» (Fichte, 1999, p.98), lui qui conditionne le Moi à l'autodétermination et l'autolimitation (Goddard, 1999, p.53): «pas de choc, pas d'auto-détermination» (Fichte, 1999, p.98).

Ainsi, **(a)** *sans activité infinie du Moi, il n'y aurait pas de choc possible (autrement dit, «sa possibilité [celle du choc] est conditionnée par l'activité du Moi: pas d'activité du Moi, pas de choc» (Fichte, 1999, p.98)), étant entendu que l'infinitude de la pure activité du Moi est nécessaire au choc, (b) sans choc, il ne pourrait y avoir aucune réflexion de l'activité*

qu'il frappe ce Non-Moi dans le choc, ce Moi absolu ne peut plus être infini mais devient fini (c'est-à-dire devient le sujet fini qui s'oppose l'objet dans la dichotomie objet-sujet dont il lui faudra tôt ou tard s'efforcer de sortir). Dès lors, le Moi infini se transforme en Moi fini par cela que le Non-Moi limite, entrave et rend fini l'infinitude illimitée de l'activité du Moi absolu. Par cause de cette inévitablement rencontre (qui empêche le Moi de réaliser absolument son infinité) d'un Non-Moi dans le choc, le Moi n'arrive pas à devenir un agir infini qui se poserait lui-même absolument; inévitablement, en tendant à cet agir infini, celui-ci ne pourra que se limiter, se déterminer et se finir lui-même. Au final donc, l'activité infinie du Moi absolu frappera inmanquablement un obstacle, ce qui aura pour conséquence d'entraîner la réflexion de l'activité sur elle-même et par là même sa limitation et sa détermination; ce faisant celle-ci ne sera dès lors, non plus infinie, mais bien plutôt finie. Et c'est parce que ce choc survient nécessairement lorsque le Moi se pose lui-même conformément à sa pure activité d'autoposition, que celui-ci se trouvera dans l'impossibilité de se poser lui-même absolument (car un Non-Moi, contre lequel ce pur agir originaire d'autoposition rentrera en collision, surviendra inévitablement). Ainsi le Moi doit nécessairement se limiter et se déterminer lui-même (et donc se «jeter» dans la dichotomie objet-sujet) tandis qu'il se pose lui-même suivant une activité auto-positionnelle infinie. Et comme il se limite lui-même, cette autolimitation se fera nécessairement par l'entremise d'un Non-Moi (c'est-à-dire par l'entremise d'une activité qui prend une direction opposée à celle de l'activité absolue qui se développe en allant à l'infini). Le Non-Moi est donc ce qui limite et détermine le Moi absolu pour en faire ce Moi fini qui lui est opposé.

En résumé donc, **(1)** la finitude (limitation) du Moi a pour condition son infinitude (illimitation) et **(2)** l'infinitude (illimitation) du Moi a pour condition sa finitude (limitation) (Goddard, 1999, p.30): «pas d'infinité, pas de limitation; pas de limitation, pas d'infinité» (Fichte, 1999, p.99). Il n'y a donc pas d'activité illimitée (infinie) sans limitation (finitude) de cette activité et inversement il n'y a pas d'activité limitée (finie) sans illimitation (infinitude) de cette activité. Or, cette contradiction, selon laquelle le Moi ne peut être infini que s'il est, en même temps, fini, et qu'il ne peut être fini que s'il est, en même temps, infini, en est une, comme il sera bientôt vu, qui est insoluble théoriquement mais qui le sera, en partie, pratiquement.

du Moi sur elle-même, et enfin (c) sans retour de l'activité du Moi sur elle-même, il ne pourrait y avoir aucune limitation (ou plutôt autolimitation) et détermination (autodétermination) de l'activité infinie du Moi. Pas de choc, pas d'autodétermination (autolimitation) du Moi (car cette limitation et détermination du Moi par lui-même est conditionné par le choc); bien plus, sans activité infinie d'autoposition du Moi absolu, pas d'autolimitation (autodétermination) de cette pure activité originaire en une activité limitée du Moi fini (pas de limitation et de détermination du Moi par lui-même). Au final, sans infini (Moi absolu) pas de fini (Moi fini); dès lors le Moi infini devint la condition au fondement du Moi fini¹⁰⁴.

C'est donc bien ce choc, cette collision de l'activité du Moi contre le Non-Moi (car «ce n'est [jamais] le Non-Moi qui opère un choc sur le Moi» (Fichte, 2000, p.143) mais bien plutôt toujours le contraire) comme activité opposée qui, dans la mesure où ce Non-Moi est une négation qui nie et supprime une certaine partie de l'activité (réalité) du Moi, donne l'occasion au Moi de poser le Non-Moi, puisque le choc est une occasion pour l'activité du Moi de prendre une direction opposée et par là de devenir une passivité. En effet, le Moi pose le Non-Moi à la faveur de ce retournement sur elle-même (occasionné par le choc du Moi avec le Non-Moi) de l'activité infinie du Moi. Autrement dit, la position du Non-Moi nécessite qu'un choc ait eu

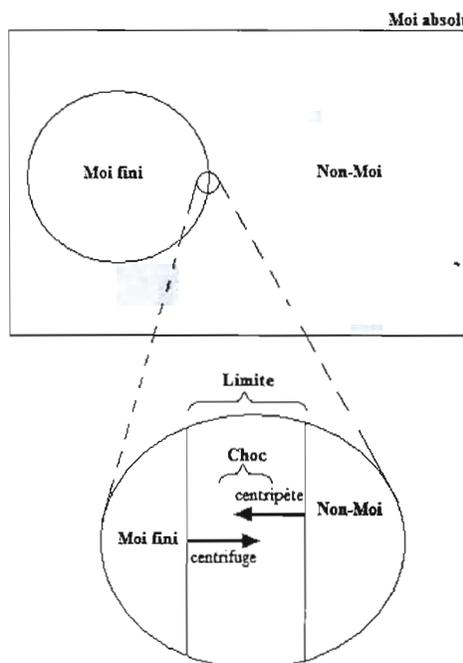


Figure 2.6 Le choc du Moi contre le Non-Moi

lieu sur le Moi, car c'est uniquement à la suite d'une telle collision que le Moi pourra le poser. En effet, ce choc ne correspond à rien d'autre qu'à la limite de l'activité du Moi,¹⁰⁵ ou plutôt le choc est lui-même la limite qui fait obstacle à l'activité du Moi tandis que cette limite se

¹⁰⁴ Le choc, en permettant d'amoinrir et donc de limiter l'activité du Moi, marque un certain passage du Moi infini au Moi fini (donc un certain passage de l'identité sujet-objet à la dichotomie sujet-objet), puisque sans lui, c'est-à-dire sans l'arrêt qu'il provoque sur l'expansion illimitée de l'activité infinie du Moi absolu, aucun passage du Moi absolu au Moi limité ne pourrait avoir lieu. Le Moi devient ainsi le sujet fini de la scission objet-sujet uniquement par la collision qu'il a avec le Non-Moi; par lui donc le Moi devient fini et limité.

¹⁰⁵ Cette activité qui se freine et s'arrête ainsi à une limite est une activité finie, limitée et déterminée qui ne peut qu'être opposée à l'activité infinie, illimitée et indéterminée du Moi absolu.

dresse contre à cette activité dans son déploiement infini. C'est donc à *cette limite* entre le Moi (sujet) et le Non-Moi (objet), *qui coïncide avec le choc* (en C), que l'un et l'autre en viennent à se rencontrer. Autrement dit, le Moi et le Non-Moi *se rencontrent à la limite* posée entre eux, là où a lieu le choc de l'un contre l'autre. Ce choc n'est donc rien d'autre que la rencontre du Moi avec le Non-Moi, où ce Non-Moi lui-même n'est rien d'autre que cet obstacle que le Moi rencontre dans le choc et qui par là même le limite (détermine). Ainsi, l'activité du Moi est freinée et arrêtée par le Non-Moi lui-même tandis qu'elle se butte à cette limite qu'elle frappe. À l'évidence, en rencontrant ainsi cette activité et cette réalité opposées au Moi (cette activité et cette réalité opposées à celles du Moi) qu'est le Non-Moi, le Moi est inévitablement freiné, dans son activité, par cet autre étranger qui arrête son avancée infinie¹⁰⁶.

Au final, cette limite, qui nécessite une rencontre entre les directions opposées d'une même activité infinie du Moi absolu que représente le Moi et le Non-Moi, *réunit* donc ce Moi en tant qu'activité dirigée vers l'extérieur et ce Non-Moi en tant qu'activité dirigée vers l'intérieur. En effet, cette limite, qui marque la délimitation entre le Moi et le Non-Moi (en C) ne peut pas plus revenir au Moi qu'elle ne peut revenir au Non-Moi (elle tient à la fois du Moi et du Non-Moi): si la limite revenait seulement au Moi, alors celle-ci ne serait plus une limite qui divise le Moi du Non-Moi et le Non-Moi du Moi et, inversement, si elle revenait uniquement au Non-Moi, alors, une fois encore, elle ne serait plus une limite divisant l'un de l'autre. Ainsi, cette limite ne peut revenir à aucun d'eux parce qu'elle doit revenir à chacun d'eux. Autrement dit, elle ne doit pas plus revenir au Moi *ou* au Non-Moi, mais doit bien plutôt revenir au Moi *et* au Non-Moi. Il s'ensuit donc que dans cette limite, le Moi et le Non-Moi se *confondent*, dans une certaine indistinction, suivant leur réunion. À la limite, entre le Moi et le Non-Moi, ceux-ci ne font donc plus qu'un. Dès lors, la limite ici devient comme le lieu de rencontre du Moi et du Non-Moi (Everett, 1884, p.135)¹⁰⁷. En effet, ces deux activités

¹⁰⁶ Se référer pour le paragraphe ici présent à la figure 2.6.

¹⁰⁷ Dans la mesure où le Moi est une pure activité absolue (donc dans la mesure où l'activité du Moi est tournée vers l'extérieur dans une direction centrifuge) et que le Non-Moi est cette même activité infinie qu'est le Moi absolu *mais* réfléchi (l'activité du Moi est alors retournée sur elle-même suivant une direction centripète qui va vers l'intérieur), il faut convenir que le choc entre le Moi et le Non-Moi, qui coïncide avec la limite existant entre eux, n'est rien de plus qu'une certaine *collision du Moi absolu contre lui-même*, c'est-à-dire du *Moi absolu en tant qu'activité infinie dirigée vers l'extérieur* et du Moi absolu en tant qu'il est toujours cette même activité infinie, mais cette fois dirigée vers l'intérieur. En effet, à la limite du Moi et du Non-Moi, ceux-ci doivent être réunis dans une unité; en d'autres mots, l'activité infinie en tant que dirigée vers l'extérieur et l'activité infinie en tant que dirigée vers l'intérieur (et donc en tant que *devenue* passivité et négation) doit être réunie au sein de cette limite. Et

(réalités) opposées que sont le Moi et le Non-Moi ne se rencontrent en cette limite que dans la mesure où ils y coexistent. Ainsi, cet obstacle en tant qu'activité tournée en direction centripète (donc le Non-Moi) contre lequel la pure activité du Moi se butte tandis qu'elle entre en collision avec lui au sein du choc, n'est plus rien d'autre qu'une limite contre laquelle l'activité du Moi devra se battre, lutter, et *résister*.

*
* *
*

LA PRODUCTION DÉDUCTIVE DE LA REPRÉSENTATION

Afin d'être plus à même de discerner la façon dont le problème du dépassement de la dichotomie objet-sujet est formulé dans le contexte fichtéen, mais aussi afin d'être adéquatement pourvu lorsque viendra le temps de comprendre la solution que la Doctrine de la science veut apporter à ce problème dans le cadre de sa partie pratique, il serait alors salutaire pour nous de situer son idéalisme critique vis-à-vis du problème de la représentation qui dérive de cette dichotomie (aussitôt admis que la représentation renvoie inévitablement à la mise en rapport d'un sujet et d'un objet et qu'elle implique donc

comme il y a ainsi deux directions opposées, appartenant à une même et seule activité, qui doivent se rencontrer ici dans cette limite, le choc qui se fera entre le Moi et le Non-Moi devra donc se faire entre l'activité infinie (en tant qu'activité tournée vers l'extérieur) et l'activité infinie (en tant qu'activité tournée vers l'intérieur), ou plutôt entre sa direction tournée vers l'extérieur (qui correspond au Moi) et sa direction (opposée à la première) tournée vers l'intérieur (qui correspond au Non-Moi). Ainsi, comme le Moi et le Non-Moi sont *unis* dans la limite, la collision entre l'un et l'autre devient possible par cause justement de leur réunion au sein de cette limite. Et comme le Moi et le Non-Moi ne sont rien d'autre, *d'une certaine manière*, que le Moi absolu lui-même, puisqu'ils ne sont rien d'autre que l'activité infinie et absolue elle-même *en tant qu'elle endosse* des directions opposées et contraires (l'un centrifuge et l'autre centripète) en lutte l'une contre l'autre (c'est-à-dire une double direction du Moi luttant avec elle-même), il devient alors nécessaire d'admettre que cette rencontre entre le Moi et le Non-Moi à leur limite n'est rien de plus que la rencontre du Moi absolu (activité infinie) avec lui-même tandis qu'il rentre en collision avec lui-même en endossant deux directions opposées, l'une expansive et l'autre réflexive: de là il y a un choc sur soi-même du Moi absolu (Fichte, 2000, p.125). Ceci implique alors rien de moins que l'opposition du Moi fini et du Non-Moi propre au rapport dichotomique l'objet et du sujet, laquelle en est ultimement une du Moi absolu avec lui-même (Goddard, 1999, p.54; Everett, 1884, p.165). Or, il faut convenir de se rappeler cependant que le Moi absolu, suivant sa pure et absolue identité à soi, est sans opposition et sans contradiction. Par contre, cette dernière difficulté de l'opposition et de la non-opposition du Moi absolu à lui-même peut sans doute être facilement éliminée comme suit: quand bien même cette pure activité infinie, ce pur Moi absolu, ne peut pas s'opposer à lui-même à cause qu'il est pure identité à soi, celui-ci peut néanmoins, pour peu que son activité infinie puisse prendre une direction centrifuge (qui coïncide avec le Moi) et une autre centripète (qui coïncide avec le Non-Moi), rentrer en opposition avec lui-même, non pas à travers «une unité directionnelle» de son activité, mais bien plutôt à travers la bidirectionnalité que peut prendre celle-ci. Ici donc, suivant cette opposition dans le choc du Moi absolu avec lui-même, celui-ci doit s'opposer à lui-même à travers un Non-Moi et un Moi fini (Folscheid, 1993, p.49). Et c'est ainsi qu'il (le Moi absolu, c'est-à-dire la liberté) peut alors se limiter (s'autolimiter), se déterminer (s'autodéterminer), se contraindre (s'auto-contraindre) lui-même; le choc reçu par le Moi n'étant alors rien de plus qu'une impulsion à l'autolimitation (autodétermination) du Moi.

nécessairement en elle-même une telle dichotomie de l'objet et du sujet) en retraçant l'explication que celui-ci en donne à travers une certaine déduction de la sensation, de la représentation, bref de l'expérience.

Manifestement, à partir de ce qui vient juste d'être dit, il apparaît clairement que le Moi n'a donc que deux activités (ou plutôt une seule et même activité qui se manifeste sous deux rapports différents, car «cette activité dans ces deux moments [...] doit être une seule et même activité » (Fichte, 1999, p.130)): (1) *une activité limitée* (où le Moi est fini) et une (2) *activité illimitée* (où le Moi est absolu). Pour une première part, *l'activité en tant que limitée*, dont la limitation (détermination) vient de l'autolimitation (autodétermination) de l'activité infinie du Moi absolu tandis qu'elle en vient à se nier elle-même partiellement suite au retour réflexif qu'elle fait sur elle-même, *n'est rien d'autre qu'une activité objective* et, pour une deuxième part, *l'activité en tant qu'illimitée*, qui en s'autolimitant (autodéterminant) devient ainsi activité limitée (passe d'illimité à limité), *n'est rien d'autre qu'une activité non-objective*. L'activité non-objective devient donc une activité objective en s'autolimitant. Cette dernière activité non-objective, soit l'activité qui est illimitée, indéterminée, absolue et infinie, est donc opposée à la première, à «l'activité objective [...] [qui] est par conséquent limitée» (Fichte, 1999, p.130), déterminée et finie. Or, malgré que cette activité finie et cette autre activité pure soient opposées et contraires l'une à l'autre, l'activité non-objective (par laquelle le Moi se pose lui-même) doit malgré tout être la condition, et le fondement, de cette activité objective (par laquelle «le Moi pose un objet [Non-Moi]» (Fichte, 1999, p.131)), puisque sans pure activité non-objective, il n'y aurait aucune activité objective, finie et limitée: le Moi fini est alors conditionné par le Moi absolu (et alors il devient juste d'identifier le Moi fini à un *Moi conditionné et non-absolu*).

La conscience et l'inconscience

(1) Pour une première part, cette activité non-objective, infinie et illimitée, qu'est le Moi absolu, n'est rien d'autre qu'une inconscience. En effet, le Moi absolu, et donc l'activité non-objective à laquelle il correspond, est inconscient dans sa pure identité à soi, car, tel que soulevé plus tôt, celui-ci doit se tenir *en deçà et au fondement de toute conscience* (Goddard, 1999, p.21-22). De fait, cette activité non-objective n'est rien d'autre qu'une pure activité

absolue, un pur acte infini inconscient qui, suivant son inconscience, n'est rien pour lui-même. Ici donc «il ne se trouve rien dont le Moi puisse devenir conscient¹⁰⁸ [, de là] [...] cette activité [infinie du Moi]¹⁰⁹ [...] comprend en soi [en elle-même] le fondement premier de toute conscience, mais [...] ne parvient jamais à la conscience» (Fichte, 1999, p.136). Donc, le Moi absolu, ou encore l'activité non-objective, en étant ainsi un pur agir absolu inconscient, ne peut que constituer le fond inconscient à toute conscience. Bref, il est le fondement inconscient de la conscience (Goddard, 2000, p.80; Goddard, 1999, p.21). (2) Pour une deuxième part, *cette activité objective*¹¹⁰, *finie* («ce qui est se dirige sur un objet [activité objective] est fini; et ce qui est fini, se dirige sur un objet [activité objective]» (Fichte, 1999, p.138)) *qu'est le Moi fini, n'est rien d'autre que la conscience*. En effet, l'activité de la conscience, ou plus simplement la conscience, a une limite en elle. Elle est limitée et déterminée en tant qu'elle n'est rien d'autre qu'une activité *finie* parce qu'elle implique une limitation (elle est elle-même limitation) (Everett, 1884, p.147 et 150). Tandis que la conscience coïncide avec une limitation et une détermination du Moi, celle-ci ne peut être rien d'autre que le Moi fini non-absolu (elle ne peut être rien d'autre qu'une *activité limitée* (Fichte, 1999, p.70)): le Moi comme conscience est une activité limitée et, en étant ainsi une activité finie, n'est rien de plus qu'un Moi fini. De là, *la conscience doit être cette activité objective et limitée qu'est le Moi fini* et dont la réalité (activité) est redevable à l'autolimitation de l'activité infinie du Moi absolu qui se nie elle-même et ainsi se rend elle-même limitée (l'autoposition propre à l'activité infinie du Moi absolu est alors la condition qui est au fondement de toute conscience en tant qu'activité objective limitée): «cette autodétermination [autolimitation] est le commencement absolu [...] de toute conscience» (Fichte, 2000, p.295). Pour autant qu'un tel Moi est fini, (donc pour autant que le Moi est une

¹⁰⁸ Avant le choc, donc avant la limitation et la détermination de l'activité infinie du Moi par le Non-Moi, il n'y a conscience de rien (il n'y a pas de conscience) car il ne peut y avoir aucun objet à propos duquel il pourrait y avoir une telle conscience (et dont le Moi pourrait avoir conscience).

¹⁰⁹ Cette activité inconsciente, illimitée et infinie, tandis qu'elle sera arrêtée et empêchée dans le choc par un Non-Moi extérieur, deviendra inmanquablement une activité finie et limitée et par là deviendra une activité consciente d'objet (c'est-à-dire une conscience qui est consciente de ce Non-Moi qui est condition du choc).

¹¹⁰ En effet, comme le choc assure cette collision du Moi contre le Non-Moi (si propice à limiter le Moi, en en faisant un sujet fini prompt à s'opposer dichotomiquement un objet, et ainsi à le ramener à une activité limitée), alors il devient judicieux d'admettre que ce choc du Moi contre une limite (tandis que l'activité du Moi se frappe, se heurte contre une limite en rentrant en collision avec cette activité et cette réalité opposées qu'est le Non-Moi) est la condition de possibilité même de la conscience, de la représentation et de l'expérience elles-mêmes assaillies par la dichotomie objet-sujet; en tant que cette conscience n'est rien d'autre que l'activité qui est ainsi limitée. Bref, s'il y a une conscience (activité limitée), il doit nécessairement y avoir eu un choc.

conscience et par là est conscient), celui-ci n'est rien de plus qu'une activité objective. Il s'ensuit alors qu'en toute conscience, le Moi (sujet) sera nécessairement limité et déterminé par un Non-Moi (objet); où ce dernier ne sera rien de plus que l'objet de cette conscience qu'est le sujet fini. De là, on voit alors mieux comment la conscience peut intervenir dans le problème de la dichotomie objet-sujet à travers la perspective d'un Moi fini qui y serait «jeté» suivant le choc.

Dès lors, les deux activités du Moi (en outre opposées), qui viennent juste d'être vues, sont, en d'autres mots, l'activité non-objective et l'activité objective. En effet, tandis que *l'activité non-objective, pur agir infini d'un Moi absolu inconscient*, «est celle qui n'a pas d'objet» (Fichte, 1999, p.129) (*celle qui ne se rapporte et n'est en relation avec aucun objet*), *parce que, dans son infinitude et son absoluité, aucun choc ne surgit contre celle, l'activité objective, activité limitée du Moi fini conscient, quant à elle, a un objet*, car cette «activité [...] pose pour soi un objet [...] opposé [...] qui se dresse devant et contre elle» (Fichte, 1999, p.130). En effet, sans choc et sans objet, l'activité du Moi ne serait rien d'autre qu'une activité infinie (si tel n'était pas le cas, autrement dit, si elle avait un objet, elle ne serait plus infinie). Inversement, l'activité objective, donc la conscience, n'est rien d'autre qu'une activité qui a un Non-Moi pour objet; et c'est justement parce qu'une telle conscience subjective a un objet devant elle et contre elle qu'elle prend part au problème du dépassement de la dichotomie objet-sujet. Une telle possession d'un Non-Moi pour objet (qui justement, en étant ce qui limite et détermine l'activité objective, est aussi cela même qui implique la limitation et la détermination de l'activité objective) par l'activité objective lui assure d'être limitée et finie, et non pas pure et illimitée. Or, *cette activité limitée, ou plutôt cette conscience qu'est l'activité objective, doit, de là, dans le cadre de l'interprétation qui est ici défendue, être dirigée vers un objet (extérieur au sujet), vers un Non-Moi (extérieur au Moi); c'est-à-dire qu'elle doit être dirigée vers ce que le Moi n'est pas lui-même*. Ainsi, «elle [l'activité objective, ou encore la conscience] s'applique à [se diriger sur] un objet extérieur au sujet de l'activité» (Fichte, 1999, p.130). Bien plus, en tant que le Moi est limité et fini «son activité (de position) ne s'applique pas immédiatement à lui-même, mais à un Non-Moi [elle se dirige sur un objet] qui doit [lui] être opposé» (Fichte, 1999, p.130); d'où qu'«elle [l'activité du Moi] se dirige sur un objet» (Fichte, 1999, p.147). *Sur la base d'une telle lecture* du thème de la conscience chez Fichte, il devient des plus légitime de voir que le concept de conscience fichtéen

(comme *acte dirigé vers un objet*) est loin de se situer aux antipodes de celui que met en œuvre Husserl, à l'aide de son concept d'intentionnalité (lequel sera plus longuement décrit, qu'il ne l'est ici, dans l'ouverture qui sera établie à la fin de la conclusion du présent exposé), tandis qu'il soutient que pour la «*conscience de quelque chose*» (Husserl, 1950, §34), être conscience d'un objet consiste à *être dirigé* vers cet objet (pour peu que «tout état de conscience "vise" quelque chose [en tant qu'objet (visé) d'une intention, entre autres]» (Husserl, 2008, p.65)): l'idée que des actes de conscience sont dirigés vers certains objets serait alors communément partagée par ces deux penseurs allemands. Ainsi, dans la mesure où le Moi soit fini, limité et déterminé, c'est-à-dire dans la mesure où il est une activité limitée et objective et par là une conscience, son activité, alors nécessairement objective, *doit se diriger sur un objet*, un Non-Moi qui lui est opposé. Une telle activité dirigée sur un objet doit donc être un acte limité et déterminé, car, de par l'objet sur lequel elle se dirige, celle-ci ne peut que s'y arrêter conformément au choc. En effet, dans la mesure où un tel acte doit être rapporté à un objet et qu'il se porte effectivement ainsi à un objet dans le Non-Moi, celui-ci ne peut qu'être limité et fini (Fichte, 1999, p.65). La conscience se rapporte ainsi à un objet (Non-Moi) hors d'elle qui lui est comme étranger et extérieur. D'où l'idée que l'activité objective, en tant qu'activité limitée, *pose¹¹¹ les objets (Non-Moi)* qui lui sont comme étrangers tandis qu'ils se dressent ainsi *devant et contre l'activité du sujet (Moi)* en s'y opposant (avec un tel usage du mot «objet», Fichte ne peut que rigoureusement respecter la signification originaire du terme «objectum» en latin qui signifie: ce qui est placé (jeté) devant (contre) le sujet en tant qu'obstacle qui s'oppose au déploiement d'une activité). Ici, tout objet (Non-Moi) d'une activité limitée du sujet (Moi) est nécessairement opposé à cette activité; et celui-ci est alors posé par cette activité finie du Moi. Donc, l'activité limitée du Moi, en tant qu'activité objective, n'est rien d'autre qu'une activité par laquelle le Moi pose des objets comme Non-Moi. Ainsi, la conscience, qui n'est plus ici qu'une action de poser le Non-Moi, pose son objet (en allant aussi loin que la rencontre avec lui le permet) pour ensuite s'arrêter. Il y a que le Moi fini, donc la conscience, pose comme objet ce contre quoi son activité s'est heurtée. Au moment de ce heurt, le Moi, alors fini de par la limitation qui est la sienne suite à son arrêt, ne devient rien d'autre qu'une conscience d'objet (ou encore, une

¹¹¹ De là, *le Non-Moi (et donc aussi son activité et sa réalité) qui limite le Moi, ne peut être posé que par ce Moi fini* lui-même, lequel effectivement, est l'activité limitée et déterminée qui le pose, c'est-à-dire une activité objective (Fischbach, 2000, p.71).

conscience qui a un objet) *dirigée à l'extérieur vers celui-ci*¹¹². Or, c'est justement cette conscience (Moi fini), qui participe à cette dichotomie objet-sujet qui demande à être dépassée, qu'il convient alors ici d'engager dans cette représentation qui prend tout aussi part, que la conscience, à cette dichotomie.

L'imagination productrice

Avant de parvenir aux origines de la représentation, il est nécessaire d'explorer la faculté de l'imagination conséquemment au rôle crucial que celle-ci joue dans sa production, étant entendu que «la faculté productrice est toujours l'imagination» (Fichte, 1999, p.110) et que «sans elle [imagination créatrice et productrice] il ne pourrait pas même avoir une seule représentation» (Fichte, 1999, p.148). Cette faculté de «l'imagination est un pouvoir [actif] qui flotte» (Fichte, 1999, p.101) «entre des opposés» (Fichte, 1999, p.118) (tel que par exemple les couples d'opposés suivant: déterminé/indéterminé, fin/infini, limité/illimité, direction centripète/direction centrifuge, activité/passivité, Moi/Non-Moi, etc.). C'est ce flottement même qui est le pouvoir de l'imagination. De là, l'imagination *est libre de flotter*, de fluctuer d'un opposé à l'autre malgré leur contradiction. Grâce à ce flottement [*Schweben*] de l'imagination, *celle-ci acquiert une fonction synthétique* d'unifier les contraires, étant donné que c'est par cette fluctuation, cette ambivalence, que l'imagination peut maintenir ensemble des opposés qui devraient, sans cette vibration, se nier l'un l'autre: «l'imagination est un pouvoir qui flotte entre la détermination et la non-détermination, entre le fini et l'infini [...]; telle est la synthèse de l'imagination» (Fichte, 1999, p.101). Autant dire alors qu'une certaine unité des contraires vient à exister grâce à ce flottement de l'imagination créatrice. En effet, l'imagination permet, sans jamais que leur contradiction ne soit annulée, de ramener ces opposés contraires à une unité (Goddard, 1999, p.55). Bref, ce flottement ambivalent et

¹¹² Il n'y aurait pas de conscience d'objet (donc il n'y aurait pas de Moi fini, et donc pas de dichotomie sujet-objet) sans choc, sans collision du Moi sur le Non-Moi, donc sans Non-Moi, puisque c'est par le retour réflexif qu'implique le choc pour l'activité du Moi que ce choc a aussi comme conséquence la limitation de l'activité du Moi: *le choc est donc la condition de possibilité de la conscience (et aussi de la division du sujet d'avec l'objet qui lui est inhérente)*. Cette activité du Moi, ainsi limitée, n'est alors rien d'autre que la conscience (d'objet), c'est-à-dire le Moi fini. Il n'y aurait donc pas de conscience d'objet si cette activité ne se heurtait pas à un Non-Moi. Ainsi, toute conscience qu'est le Moi fini devient impossible et inconcevable aussitôt qu'il n'y a plus choc. Un tel choc «éveille» la conscience ainsi que le clivage objet-sujet qui se joue en elle; laquelle conscience, à partir de ce choc, pourra enfin traverser l'épreuve de l'expérience (Philonenko, 1984, p.31). Bref, cette conscience implique nécessairement l'existence d'un tel choc: sans choc, il n'y aurait pas de conscience.

fluctuant de l'imagination permet d'unifier des contraires qui autrement n'auraient fait que s'opposer entre eux. Et par une telle synthèse de l'imagination prompte à unifier les contraires, celle-ci synthétise (compose) ces opposés en ayant toujours la liberté d'hésiter entre l'un et l'autre (de vibrer en passant de l'un à l'autre) afin d'ainsi rendre possible leur unité conformément à cette fluctuation: dans l'activité de l'imagination «des directions complètement opposées [contraires] sont composées [réunies]» (Fichte, 1999, p.109).

D'où la possibilité d'admettre, plus spécifiquement, que l'imagination vibre, fluctue et hésite entre ces deux contraires que sont le Moi et le Non-Moi (Everett, 1884, p.207). En effet, l'imagination flotte entre le Moi, en tant que subjectif (sujet), et le Non-Moi, en tant qu'objectif (objet). Et par ce flottement de l'imagination entre ces deux opposés absolus, fluctuant ainsi entre le Moi et le Non-Moi, celle-ci permet leur unité. Un tel flottement peut donc mettre à profit sa fonction de synthèse en vue d'unifier le Moi et le Non-Moi, afin qu'ainsi, par l'imagination, ces derniers soient synthétisés (conciliés) l'un avec l'autre.

Donc, *l'imagination a une fonction synthétique d'unifier des contraires* tel que le Moi et le Non-Moi. Aussi, elle est une activité spontanée et libre (activité de l'imagination) grâce à laquelle l'unification du Moi et du Non-Moi peut être mise de l'avant. En effet, c'est au milieu de cette activité propre à l'imagination que les deux directions opposées de la pure activité absolue du Moi¹¹³ (soit la direction centrifuge et la direction centripète) vont être synthétisées (Fichte 1999, p.108-109) et réunies, bref unies. Tel que vu plus haut, le Moi et le Non-Moi ne correspondent à rien d'autre qu'à ces deux directions opposées que peut en arriver à prendre cette seule et même activité infinie qu'est le Moi absolu tandis, qu'après le choc, elle *deviendrait autre* que ce qu'elle était originellement. En tant que cette activité est tournée vers l'extérieur, en prenant une direction centrifuge, celle-ci doit correspondre et revenir au Moi et inversement en tant qu'elle est tournée vers l'intérieur, en prenant une direction centripète, celle-ci doit correspondre et revenir au Non-Moi. Ainsi, dans la mesure où le flottement de l'imagination est une fluctuation entre des opposés et que ces opposés, entre lesquels l'imagination hésite, ne sont ici rien d'autre que le Moi et le Non-Moi, il devient alors patent que cette ambivalence de l'imagination puisse n'être rien de plus qu'un flottement entre ces deux directions contraires, l'une expansive (centrifuge) et l'autre réflexive (centripète),

¹¹³ L'imagination flotte donc entre ces deux directions opposées de l'activité du Moi. Par ce flottement, il y a alors unification de celles-ci.

conformément auxquelles se dirigerait l'activité infinie du Moi (Goddard, 1999, p.55-56; Goddard, 2000, p.82-83). Par cela que l'imagination unifie ces deux directions contraires de l'activité du Moi, c'est-à-dire pour peu qu'elle synthétise et unit le Moi (comme activité dirigée vers l'extérieur) et le Non-Moi (comme activité dirigée vers l'intérieur qui est simplement une négation et une passivité du Moi) au sein de son activité, *l'activité dirigée vers l'intérieur qu'est le Non-Moi et l'activité dirigée vers l'extérieur qu'est le Moi devront être dès lors synthétisées et unifiées entre elles* (Goddard, 1999, p.53), afin que l'une et l'autre soient ainsi réunies par l'imagination.

En voyant dès lors ici que ce flottement de l'imagination entre opposés réunit, au sein d'une unité, ces contraires que sont le Moi et le Non-Moi (lesquels ne sont rien d'autre que des directions contradictoires de l'activité du Moi), et ayant aussi vu plus tôt qu'il *revenait aussi* à la limite, où le Moi et le Non-Moi se rencontrent, de réunir dans l'unité, ce Moi et ce Non-Moi, il devient alors assez probant que *le flottement de l'imagination ainsi que la limite où a lieu le choc du Moi contre le Non-Moi*¹¹⁴ (et par là même leur rencontre) ne soient rien de plus que deux aspects différents, deux modes d'expression différentes de cette seule et même chose que serait ce lieu où se réunissent, dans une unification synthétique, le Moi et le Non-Moi. En effet, le lieu d'impact, là où il y a le choc du Moi sur le Non-Moi (en C), est justement ce même lieu d'unité des deux directions contraires de l'activité infinie du Moi (que sont le Moi et le Non-Moi) *où se tient l'imagination* (Goddard, 1999, p.55). L'imagination, *en tant que* son activité synthétique réunit en elle ces directions opposées que sont le Moi et le Non-Moi, doit ainsi bel et bien se tenir là où a lieu le choc (en C), c'est-à-dire là où a lieu la collision du Moi contre le Non-Moi: l'imagination est donc comme *la condition de possibilité* de ce choc (Philonenko, 1984, p.31) et par là même aussi de la dichotomie sujet-objet. L'imagination synthétiserait ainsi le Moi et le Non-Moi de telle façon que ceux-ci se réuniraient au sein de cette limite à laquelle l'un, tout autant que l'autre, prennent part. Réunissant ainsi le Moi et le Non-Moi, le flottement de l'imagination se tiendrait (pour ne pas dire correspondrait) au lieu où se passe cette rencontre du Moi et du Non-Moi, concomitante au choc, et qui se fait nécessairement au sein de la limite. Au final, dans son flottement, l'imagination ne ferait ainsi rien de plus que se rencontrer le Moi et le Non-Moi.

¹¹⁴ Dans la mesure où autant l'une (la limite) que l'autre (le flottement) réunissent et unifient en eux ces deux mêmes opposés que sont le Moi et le Non-Moi.

La sensation

Cependant, bien davantage, ce point de collision entre le Moi et le Non-Moi est aussi celui où l'imagination produit les objets de l'intuition suivant son pouvoir créateur (Goddard, 1999, p.55). En effet, c'est à partir de cette rencontre du Moi et du Non-Moi, à l'intérieur de la limite, ou, ce qui revient au même, c'est à partir du flottement de l'imagination entre le Moi et le Non-Moi, qu'a lieu le choc du Moi contre le Non-Moi, étant entendu que cette collision a lieu là où le Moi et le Non-Moi se rencontrent; rencontre qui revient autant au flottement de l'imagination qu'à la limite qu'il y a entre le Moi et le Non-Moi; ce flottement de l'imagination se tient à la limite (donc à la rencontre entre le Moi et le Non-Moi) où le choc est provoqué. Et par ce choc qui a lieu avec cette rencontre (et donc grâce à l'hésitation de l'imagination entre le Moi et le Non-Moi) l'activité du Moi peut être limitée. Or, cette limitation (détermination) de l'activité illimitée du Moi (qui *n'est rien d'autre qu'une autolimitation (autodétermination) de l'activité absolue du Moi* par elle-même tandis qu'elle revient sur elle-même suite à sa rencontre, au sein du choc, de l'activité opposée qu'est le Non-Moi) est simplement la sensation (Delbos, 1940, p.140). De là, cette matière sensible qu'est la sensation¹¹⁵ n'est rien de plus qu'une limitation, qu'une détermination du Moi (Bergson, 1988, p.188); lequel Moi (sujet) est limité (déterminé) par celle-ci tandis que le Non-Moi l'affecte en niant et supprimant une partie de sa réalité (activité) (Raulet, 1995, p.313). Il s'ensuit alors que la sensation est une certaine modification de la subjectivité qu'est le Moi, et doit par là coïncider avec une certaine passivité du Moi, c'est-à-dire avec une certaine négation de son activité (réalité). Bref, la sensation correspond avec une certaine diminution, avec un certain amoindrissement de l'activité du Moi (Bergson, 1988, p.188). Et c'est aussi parce qu'elle limite ainsi l'activité du Moi, qu'elle peut faire du Moi infini un Moi

¹¹⁵ Par là, la sensation, *comme matière de la représentation et limitation (détermination) du Moi*, est produite par la pure spontanéité absolue de l'activité Moi. Elle est donc le produit de l'opposition du Moi au Non-Moi, qui n'est rien d'autre qu'une certaine opposition du Moi absolu à lui-même *en tant* que pure activité infinie qui en vient à endosser des directions contraires conséquemment au choc. Ainsi, la pure autoactivité d'autoposition absolue est donc au fondement de la matière de la représentation et de l'expérience (dans la mesure où l'expérience est le système des représentations (autant des représentations intérieures qu'extérieures, puisque celles-ci participent pareillement de l'expérience: que celles-ci soient internes, en ce qui a trait aux représentations intérieures, ou bien externes, en ce qui a trait aux représentations extérieures) accompagnées, par cause des sensations qui sont à leur base, du *sentiment de nécessité* tandis qu'elles sont indépendantes du vouloir aussitôt qu'elles sont involontaires) qu'est la sensation (Harder, 2000, p.40); il faut donc qu'un choc du Non-Moi sur le Moi soit provoqué afin qu'une *telle expérience empirique* dans le temps puisse devenir possible (Fichte, 1999, p.145).

fini: la sensation est alors une donnée primitive de la conscience qui correspond à la limitation (détermination) du Moi tandis que ce dernier passe d'un Moi qui est infini à un Moi qui est fini. Et, en tant que limitation subjective, la sensation ne peut qu'être une passivité (donc une négation) étant donné que la passivité (et la limitation (détermination) qui vient avec elle) correspond à une certaine négation, à une certaine suppression et diminution de l'activité du Moi; laquelle, suite à cette limitation, passe de l'infinitude à la finitude (pour devenir finie au sein d'une dichotomie oppositionnelle du sujet fini et de l'objet). Ainsi, comme la sensation est une passivité (négation) dans le Moi, celle-ci est aussi nécessairement une affection¹¹⁶. À travers elle le Moi se limite donc lui-même (s'autolimite) et se détermine lui-même (s'autodétermine), ou plus exactement «s'affecte lui-même [s'auto-affecte]» (Fichte, 2000, p.114): le Moi détermine en lui ces sensations qu'il *reçoit* à partir de lui-même. Or, en s'auto-affectant de la sorte, le Moi se *donne* à lui-même et pour lui-même, en tant que Moi fini, donc en tant que conscience, une matière, bref une sensation (Portier, 2005, p.188) prompte à le limiter et à le déterminer. Et cette auto-affection, pour autant qu'elle soit «un choc sur soi-même» (Fichte, 2000, p.124) et donc une autodétermination (autolimitation) du Moi, est donc un passage de l'indétermination (infini) à cette détermination (fini) (Fichte, 2000, p.124) qu'est la sensation. Donc, il y a auto-affection du Moi lorsque celui-ci se donne à lui-même une matière sensible, autrement dit lorsque celui-ci se limite, se détermine et donc s'affecte lui-même (Portier, 2005, p.190),¹¹⁷ et cela parce que la sensation n'est produite

¹¹⁶ En effet, comme cette sensation est limitation (détermination) de l'activité (réalité) du Moi et donc, par conséquent, une suppression, une destruction d'une certaine partie de son activité (réalité), celle-ci doit correspondre à rien de moins qu'à une certaine passivité, c'est-à-dire une certaine affection. En effet, la passivité équivaut à l'activité du Moi *en tant que* dirigée vers l'intérieur (C vers A) dans un retour réflexif sur soi, suivant une direction (réflexive) *opposée* à celle (expansive) de son déploiement allant à l'infini. Comme il va bientôt être vu, c'est à partir d'une telle affection, qu'est la sensation, que la représentation pourra afin être produite.

¹¹⁷ Le Moi absolu s'affecte lui-même en tant qu'il s'est limité (déterminé) lui-même dans et par l'autolimitation (autodétermination). Autrement dit, le Moi infini s'affecte lui-même en tant qu'il est devenu limité (déterminé). En effet, la sensation, et donc la limitation (détermination) du Moi fini, ne correspond à rien d'autre qu'à la rencontre de cette activité dirigée vers l'extérieur qu'est le Moi et de cette autre activité dirigée vers l'intérieur, opposée celle-là, qu'est le Non-Moi au milieu du choc qui a lieu à la limite entre eux. Or, ces deux directions contraires d'activités opposées ne sont rien d'autre que deux directions qu'endossent cette seule et même pure activité illimitée qu'est le Moi absolu. De là, ce choc ne correspond à rien d'autre qu'à l'auto-affection du Moi, c'est-à-dire à son autolimitation et son autodétermination. De là, le Moi s'affecte lui-même dans la sensation (Portier, 2005, p.204) conformément à l'autolimitation (autodétermination) qui vient nécessairement avec le choc. Ainsi, il peut y avoir une affection (auto-affection) du sujet sans jamais que celle-ci ne nécessite l'existence d'une chose en soi qui serait cause de la sensation chez lui; ce qui n'est bien évidemment pas le cas avec Kant pour qui la chose en soi est nécessaire à toute affection subjective de la sensibilité (à toute production de la sensation chez le sujet fini). De là, Fichte peut donc enfin en arriver à faire l'économie de la chose en soi (elle qui était pour lui un simple reliquat de dogmatisme (Husserl, 2006, p.17)) et ainsi la refuser (*elle et toute existence d'un monde en soi*) comme cause qui

que suivant le choc et donc le flottement de l'imagination qui lui est concomitant. À plus forte raison, «par suite de cette auto-détermination [auto-affection], advient, [non seulement une sensation et une représentation mais] une expérience» (Fichte, 2000, p.207). L'imagination, dans sa fluctuation entre Moi et Non-Moi contemporaine de leur limite, coïncide donc avec la production de la sensation («l'imagination est absolument *productrice* en regard de la matière [sensible; c'est-à-dire la sensation]» (Fichte, 2000, p.289)) et par là peut en venir à produire la représentation de l'objet (expérience empirique), laquelle est elle-même immédiatement rattachée à cette matière sensible (Bergson, 1988, p.186).¹¹⁸ En d'autres mots, la limitation (détermination), qu'est la sensation, est à *la base* de la représentation (Bergson, 1988, p.173) et de l'expérience, puisque la sensation est cette matière sensible donnée primitivement *dans* la représentation (Portier, 2005, p.195) empirique. En effet, la représentation est elle-même (telle aussi que la sensation) limitation (détermination) du Moi et doit donc, par voie de conséquence, être intimement rattachée à la sensation, elle qui est aussi une telle limitation (détermination) du Moi.¹¹⁹ Ainsi, la représentation (et donc aussi l'expérience) est au final le produit d'une imagination qui alors, dans cette nouvelle *fonction productrice*, ne devient rien de plus qu'une faculté de création.

À partir d'ici, il est donc patent que l'imagination est une faculté de production et de création étant donné que la production de l'objet qui est intuitionné (l'objet de l'intuition)¹²⁰ se

affecterait de l'extérieur la sensibilité du sujet fini: Fichte évite la chose en soi en vue de l'affection (et par là évite aussi les problèmes qui viennent avec elle). La doctrine de Fichte n'a plus besoin d'objet en soi qui affecte.

¹¹⁸ La représentation est le produit de l'imagination dans son flottement entre le Moi et le Non-Moi. Ce flottement synthétise (compose) le Moi au Non-Moi, et cette unification du Moi et du Non-Moi correspond avec la limite au sein de laquelle il y a une unité entre ces deux opposés. Et c'est sur cette limite que se fait le choc du Non-Moi sur le Moi tandis que l'un et l'autre se rencontrent en elle. Ce choc, en tant qu'il est cette rencontre du Moi contre l'obstacle qu'est le Non-Moi, devient donc lui-même la condition de possibilité de la représentation, puisque celle-ci provient justement de cette collision du Moi sur le Non-Moi dans leur rencontre au sein de la limite, et donc du flottement de l'imagination. À travers cette fluctuation de l'imagination, à travers cette limite, entre le Moi et le Non-Moi, il y a alors bien un choc du Moi sur le Non-Moi, et à partir de lui une représentation est produite. Ainsi, comme le choc est au fondement de la représentation, et que lui-même, en tant qu'il est une collision du Moi contre le Non-Moi, vient nécessairement avec un Non-Moi, ce Non-Moi lui-même doit alors être au fondement de la représentation qui implique toujours nécessairement un choc. C'est donc ce Non-Moi que le Moi se représente tandis qu'il se représente un objet dans la représentation. Ainsi, il n'y aurait aucune représentation pour le Moi (c'est-à-dire, le Moi ne pourrait rien se représenter) s'il ne se heurtait pas, ne se frappait pas à un Non-Moi qui, en étant comme un autre étranger et extérieur au Moi, n'est pas le Moi (Fischbach, 2000, p.64-67).

¹¹⁹ Ce Moi qui accède à la représentation doit bien évidemment être le Moi fini (car la représentation coïncide avec une limite chez le Moi). Mais encore, ce Moi fini qui se représente un objet (donc le *Moi représentant*) n'est que le Moi empirique, c'est-à-dire la conscience qui se représente empiriquement un objet au sein de l'expérience.

¹²⁰ Ce produit de l'imagination qu'est l'objet de l'intuition n'est rien d'autre que le Non-Moi, c'est-à-dire le Non-Moi *en tant* qu'objet de l'intuition (c'est-à-dire, le Non-Moi intuitionné, ou encore l'objet qui est intuitionné), lequel doit être opposé (suivant un clivage dichotomique) au Moi *en tant que* sujet de l'intuition (soit le Moi intuitionnant, ou encore le sujet qui intuitionne) et, inversement, ce Moi comme sujet de l'intuition doit être

fait par l'imagination et lui est donc redevable. De là, l'imagination, par son flottement, devient un pouvoir, une faculté, de produire et de créer les objets de l'intuition. En d'autres mots, cette imagination productive a ici un pouvoir de création propre à produire, suivant une liberté, les représentations d'objets et aussi, par là même, les objets de l'intuition. C'est ainsi que l'imagination produit et crée la représentation, laquelle dès lors n'est plus que le produit de cette faculté productrice (Bergson, 1988, p.182-183). Bref, l'imagination produit ces objets pour lesquels il y a représentation et crée ainsi les représentations de ces objets.

La raison et l'entendement

Or, ces produits de l'imagination, soit les représentations, mais plus exactement les objets de l'intuition, doivent cependant, d'une quelconque façon, en venir à être fixées. En effet, l'intuition (qui, en tant que représentation d'objet, en tant qu'objet de l'intuition, est le produit du Moi (Willm, 1847, p.279), ou plutôt de l'imagination, étant donné que la représentation, et donc l'intuition (dans la mesure où ici l'une renvoie à l'autre), est ici produite par cette faculté de production) est elle-même un certain flottement de l'imagination entre des directions contraires de l'activité du Moi. Par là, elle n'est donc rien de fixe. Or, elle se doit néanmoins d'être fixée, c'est-à-dire que l'imagination doit cesser de flotter entre les opposés à travers elle: le flottement non-fixé de l'imagination entre les opposées doit être fixé (Fichte, 2000, p.266). Cependant, cet acte de fixation, cette action de fixer, ne reviendra pas à l'imagination elle-même, mais bien plutôt à la raison («l'acte de fixation dépend [...] de la raison» (Fichte, 1999, p.112)), étant donné que la raison est la faculté qui détermine dans le Moi et ce même si ultimement il appartiendra à la faculté de fixation qu'est l'entendement de rendre possible la fixation de l'intuition par l'action de fixer, lequel alors ne deviendra rien de plus que cette faculté par laquelle les intuitions sont fixées: «l'entendement n'est entendement, que dans la mesure où quelque chose est fixé en lui; et tout ce qui est fixé, n'est

opposé au Non-Moi comme objet de l'intuition. L'action du Moi qui produit un tel objet de l'intuition est l'activité de production de l'imagination dans la mesure où elle est une faculté de production (Fichte, 1999, p.110). De là, le Moi (sujet) produit lui-même cet objet par son agir; lequel ne peut qu'être produit par cet agir du sujet (Harder 2000, p.40). Ainsi, suivant cette activité de production du Moi, celui-ci doit avoir le pouvoir de produire et de créer de lui-même ces représentations d'objets et cela sans jamais nécessiter l'existence d'une quelconque chose en soi (Bergson, 1988, p.173 et 193). De là l'expérience et les représentations qui s'y rapportent ne seraient plus que des créations du Moi (Bergson, 1988, p.173). *Dans ses représentations, le Moi n'aurait donc affaire à rien d'autre qu'à lui-même, c'est-à-dire qu'à ses propres produits et déterminations* (Fischbach, 2000, p.64).

fixé que dans l'entendement» (Fichte, 1999, p.112). Cet entendement n'est donc ni l'imagination, ni la raison, mais une faculté intermédiaire située entre celles-ci dernières. Par là, l'entendement n'est rien de plus que «l'imagination fixée par la raison, ou [encore] [...] la raison pourvue en objets par l'imagination» (Fichte, 1999, p.112). L'entendement, est donc une faculté inactive, contrairement à ce qu'il est chez Kant, qui conserve et retient les représentations, et donc les objets de l'intuition, qui sont produits par l'imagination dans son flottement, de façon à être déterminés par la raison. En effet, les produits de l'imagination productive (soit les représentations, mais plus précisément les objets de l'intuition) sont fixés, avec l'aide de la raison, et aussi retenus dans l'entendement. Il s'ensuit que l'entendement n'est donc rien de plus que la faculté qui a en vue la fixation des produits de l'activité productive de l'imagination. Ces produits qui viennent de l'imagination créatrice sont dès lors préservés dans l'entendement puisque tout ce qui est retenu en lui est produit par l'imagination. L'entendement est ainsi à strictement parlé une faculté de conservation des produits de l'imagination et non de leur production tandis que l'imagination, elle, est une faculté de production de ses produits mais non de leur conservation. Bien que l'imagination produise ces objets de l'intuition, rien cependant n'est en elle, puisque ses créations sont retenues dans l'entendement. Inversement cet entendement ne produit rien, car il n'a aucun pouvoir de production; il n'a qu'un pouvoir de conservation en retenant en lui les produits de l'imagination.

De là, cet entendement prendra alors pour des objets réels ces créations de l'imagination productrice. En effet, de l'action productrice de l'imagination créatrice, *il n'y a aucune conscience*. Le Moi n'a pas conscience de son activité dans la production¹²¹, par l'imagination, des objets de l'intuition, puisqu'ici il n'y a aucune conscience de l'imagination en tant que celle-ci produit ces objets, ou plutôt en tant que celle-ci produit la réalité de ces objets: «dans la réflexion naturelle, qui s'oppose à la réflexion [...] philosophique, on ne peut [...] remonter que jusqu'à l'entendement et dégager en celui-ci quelque chose de donné [...] en

¹²¹ L'activité de l'imagination (par cause du flottement qui lui est coordonné) est effectivement «avant» la conscience, c'est-à-dire qu'elle est une condition de possibilité de la conscience: il ne peut donc pas y avoir de conscience de cette activité qui est antérieure à toute conscience. De là, dans l'imagination seule, conformément à son flottement entre opposés concomitant au choc, «se trouve la base de toute conscience» (Fichte, 2000, p.295-296), pour peu que cette conscience soit cette activité du Moi qui est limitée à l'intérieur de la rencontre du Moi contre le Non-Moi. De là, le commencement de la conscience ne peut advenir que par l'imagination (c'est-à-dire qu'avec cette limitation et ce choc qui viennent avec son flottement).

tant que matière de la représentation; mais l'on ne prend pas conscience de la façon dont il s'est présenté dans l'entendement» (Fichte, 1999, p.113). Ainsi, suivant l'inconscience inhérente à l'activité de cette faculté productrice du Moi qu'est l'imagination (où les objets de l'intuition deviennent alors des créations d'une productions *inconsciente* de l'imagination), celle-ci peut en venir à présenter au Moi chacune des représentation d'objets qui viennent d'elle comme étant autant de représentations d'objets, ou plutôt comme étant autant d'objets étrangers et extérieurs au Moi et ce malgré qu'il n'en soit rien, étant donné que ces objets, ces représentations d'objets, ne sont produites que par une imagination dont l'activité, qui n'est rien d'autre qu'une activité productrice du Moi (sujet) lui-même, est inconsciente (Delbos, 1940, p.140). Ainsi, ce qui est un objet pour le Moi n'est rien d'autre qu'un produit de lui-même (Everett, 1884, p.160) fait par lui-même, ou plutôt un produit de cette imagination qui est la sienne (Delbos, 1940, p.140). Dès lors, le Moi (sujet), comme il est lui-même le sujet actif de la représentation *sans en avoir conscience* (Portier, 2005, p.197), croit en la «ferme conviction de la réalité des choses [objets] en dehors» (Fichte, 1999, p.113) de lui qui, à l'extérieur, existeraient sans aucune activité de sa part, indépendamment de lui-même (indépendamment d'une action de sa part). Autrement dit, le sujet ici en vient à prendre ses propres productions pour des réalités objectives, étrangères, indépendantes et extérieures à lui-même, lesquelles deviennent alors comme les causes de ses représentations limitatives en tant que Moi fini (Léon, 1954, p.395). Ou encore, ce qui revient au même, le sujet en vient à accorder, d'une manière des plus naturelles, une valeur objective à ce qui n'est que subjectif (Portier, 2005, p.205). Ainsi, ces objets qui sont produits par l'imagination deviennent comme autant d'objets réels dans l'entendement tandis qu'ils surgissent en lui grâce à cette faculté de création qu'est l'imagination (Fichte, 1999, p.112-113).

* *
*

2.2.4 La réaction de l'activité du Moi

Or, en même temps que le pur agir illimité s'arrête et se frappe à cette limite suivant le choc qu'il reçoit et qui le détermine, en même temps qu'il en vient à se heurter sur un obstacle, enfin en même temps que cette pure activité illimitée qu'est le Moi absolu devient limitée en tant que Moi fini suite à la rencontre d'une altérité, l'activité du Moi en vient aussitôt à éprouver une *résistance* extérieure. Dès lors, le choc n'est ici rien d'autre que la

rencontre, par le Moi, d'une résistance, imputée à un Non-Moi opposé au Moi, qui existerait réellement en dehors de lui tandis que l'activité du Moi aurait une expansion illimitée et infinie: le Moi impute donc au Non-Moi la résistance rencontrée par son activité. Bien plus, «s'il n'y avait pas de résistance, il n'existerait alors [...] aucune objet [Non-Moi]» (Fichte, 1999, p.130) car cet «objet [Non-Moi] est posé dès qu'une activité du Moi rencontre une résistance» (Fichte, 1999, p.133). C'est donc le Non-Moi (objet) lui-même ici qui résiste à l'expansion illimitée de cette activité dirigée vers l'extérieur. Et tandis que cette activité expansive rencontre la résistance d'un Non-Moi (objet), celle-ci doit, en même temps, être limitée et déterminée par cette résistance rencontrée (car ce Non-Moi (objet) doit être posé en même temps que l'activité du Moi rencontre cette résistance et qu'elle est limitée par elle). Sans cette résistance, il n'y aurait donc aucun objet (Non-Moi) pour l'activité limitée et donc non plus aucune activité limitée. Cependant, sans une activité du Moi, il n'y aurait par ailleurs non plus aucun objet (Non-Moi), puisque c'est uniquement parce que cette activité rencontre une résistance qu'un Non-Moi (objet) peut enfin être posé; autrement dit, dans la mesure où cette activité du Moi ne rencontre pas de résistance, et donc n'est pas limitée, déterminée et finie (donc dans la mesure où cette activité du Moi est illimitée, infinie et indéterminée), il n'y a pas de Non-Moi.

Mais comme «aucune action ne peut s'exercer sur le Moi [...], sans qu'il réagisse [...] il s'ensuit que l'activité réfléchie vers A, doit en même temps réagir jusqu'en C, en tant qu'elle est réfléchie» (Fichte, 1999, p.108-109). Aucun choc de l'activité du Non-Moi sur le Moi, et donc aucune action du Non-Moi contre celle du Moi ne peut donc se faire sur elle sans qu'elle ne réagisse par une réaction (donc sans que le Moi ne réponde à cette action par une réaction). Dès lors il devient nécessaire que cette activité du Moi réagisse (jusqu'en C) à la réflexion que le choc provoque chez elle: cette activité, en étant réfléchie vers elle-même (C vers A), ne peut aucunement recevoir ce choc sans en même temps y réagir¹²². Cette activité *doit* réagir. Et à l'*action* du Non-Moi doit se porter garant une *réaction* du Moi. L'activité infinie du Moi, réfléchie suite au choc, doit, dès lors, de nouveau se *redéployer* vers

¹²² En effet, si tel n'était pas le cas, cette activité du Moi devrait alors céder devant cette résistance et ainsi être supprimée et niée, ce qui est chose impossible, d'où la nécessité d'un acte de résistance du Moi en vue d'éviter une telle destruction.

l'extérieur (vers C) dans une direction expansive et centrifuge¹²³. Cette *activité (acte) de résistance* du Moi, qui résiste au Non-Moi en se redéployant ainsi vers dehors dans une direction centrifuge, est donc impossible sans la réflexion préalable de l'activité (activité réfléchi) du Moi: «l'activité du Moi se trouvant entre A et C est une activité qui résiste; or une telle activité n'est pas possible sans un être-réfléchi [sans qu'elle ne soit réfléchie]» (Fichte, 1999, p.109). Cet acte de résistance du Moi nécessite donc un choc, ou plus précisément un Non-Moi auquel justement elle résistera en luttant contre. En effet, dans cette collision c'est le Non-Moi lui-même qui donne et oppose une résistance, bref c'est lui qui résiste à l'activité maintenant limitée du Moi fini¹²⁴. Or, cette activité limitée du Moi, bien sûr objective de par l'objet (Non-Moi) qu'elle possède et vers lequel elle est dirigée et même arrêtée, se voit ainsi nécessairement offrir une résistance prompte à renvoyer à cet objet qu'est le Non-Moi. Aussitôt que l'activité du Moi (sujet) rencontre une résistance (en C) avec le Non-Moi (objet), par l'entremise d'une limite, au sein d'un choc (choc que le Moi reçoit en rencontrant le Non-Moi et qui fait que son activité subit une résistance et donc une action opposée de la part du Non-Moi), celle-ci commence aussitôt à réagir à cette résistance qu'est en train de lui opposer le Non-Moi.

Mais en vue de bien comprendre ce concept de résistance, il est approprié d'en faire l'illustration à l'aide du sens du toucher. Ce sens du toucher donne effectivement certaines sensations purement subjectives qui n'existent que dans le Moi. Parmi toutes ces sensations que le sens du toucher peut recevoir, il y en a une qui est toute particulièrement intéressante et importante dans le cadre de notre propos: la sensation de résistance. Cette sensation de résistance purement subjective, malgré qu'il faille imputer cette résistance au Non-Moi, n'implique jamais que ce soit ce Non-Moi *lui-même* qui soit sentie à travers elle. En effet, le Non-Moi n'est jamais senti en lui-même. C'est bien plutôt *la résistance* que le Non-Moi oppose à l'activité du Moi qui est *sentie* par le sens du toucher (*au même titre que la chaleur, la douceur, la dureté, la mollesse peuvent l'être*) et non jamais le Non-Moi en tant que tel: le

¹²³ Il peut être utile de noter que le concept de réaction (qui veut que l'activité du Moi (devenue centripète suite au choc) redevienne centrifuge), qu'introduit Fichte ici, n'est sans doute pas complètement étranger au concept d'effort qu'il traitera dans la partie pratique de la Doctrine de la science, étant entendu que l'activité centrifuge du Moi devra être comprise sous le concept d'effort; la direction de l'effort du Moi étant dirigée vers l'extérieur (plus précisément vers le Non-Moi).

¹²⁴ Cependant, si l'activité du Moi devait en venir à dépasser (au-delà de C) le point d'achoppement où à lieu le choc, cette activité du Moi ne serait alors plus une activité de résistance, parce qu'il n'y aurait plus de choc pour lui faire obstacle. Elle serait donc réellement infinie et illimitée comme devrait l'être le Moi.

Non-Moi (objet) n'est jamais que *conclu et posé (et non pas senti)* (Fichte, 2000, p.144) à partir de la sensation de résistance (limitation) qui existe dans et pour le Moi. Le sens du toucher ne pénètre effectivement jamais l'intérieur du Non-Moi lui-même, mais ne fait que sentir la résistance que celui-ci offre au Moi (c'est la résistance du Non-Moi qui est sentie et non pas le Non-Moi lui-même), car l'intérieur du Non-Moi n'est jamais senti par le Moi. L'activité opposée qu'est le Non-Moi est donc uniquement obtenue, par le Moi fini, à travers la sensation.¹²⁵ De là, sans jamais que ce soit la limitation (sensation) du Moi (sujet) qui soit déduite (conclue) à partir du Non-Moi (objet), c'est bien plutôt cet opposé qu'est le Non-Moi qui est déduit à partir de la limitation du Moi (Fichte, 2000, p.143); le Moi conclu au Non-Moi en tant que fondement de la limitation et donc de la sensation. De là, le Moi arrive ainsi à l'objet, au Non-Moi, de la façon suivante: «nous [les sujets; les Moi(s)] sommes [...] limités [...] [et] à partir de cette limitation [sensation] [...] concluons à un "quelque chose" [Non-Moi; objet] qui limite hors [des sujets]» (Fichte, 2000, p.154).

Maintenant qu'on vient de tracer (entre autres à travers le concept de choc) les grands pourtours de l'opposition du sujet (Moi) fini et de l'objet (Non-Moi) propre à la dichotomie objet-sujet fichtéenne, telle qu'elle apparaît à la lumière de la partie théorique de la doctrine de science, on est alors tout disposé à aborder la partie la plus importante du système en ce qui a trait au problème du dépassement de cette dichotomie chez Fichte, c'est-à-dire la partie pratique, étant entendu que c'est largement à travers celle-ci que prendra

¹²⁵ Fichte rejoint ici assez bien les propos que tenait avant lui George Berkeley dans ses *Principes de la connaissance humaine* tandis que celui-ci traitait des idées et de la matière (nonobstant le fait que ces deux philosophes ne soient pas immédiatement compatibles relativement aux modalités de la production des sensations dans le sujet: pour Fichte les sensations proviennent de l'auto-affection du Moi par lui-même tandis qu'avec Berkeley elles sont un effet de la puissance de Dieu). En effet, chez ce dernier l'existence et l'être des idées c'est d'être perçu [*esse est percipi*]. Pour elles, exister, ce n'est rien d'autre qu'être perçues par un esprit qui, en tant que substance spirituelle qui les perçoit, est prompt à en être le support: les idées sont dès lors comme des accidents supportés par cette substance spirituelle et immatérielle qu'est l'esprit (moi; je). L'esprit perçoit donc des sensations, dans la mesure où celles-ci ne sont rien d'autre que des idées imprimées sur ces sens (tels que celles du toucher, de l'ouïe, l'odorat, du goûter, de la vue). Et, pour réemprunter encore une autre fois le sens du toucher, on peut admettre qu'à travers lui des sensations (idées), telles que les *sensations de résistance*, peuvent en venir à être perçues. Ainsi, en écho à ce qu'est le traitement du concept de résistance chez Fichte conformément à ce qui vient tout juste d'en être affirmé, on peut facilement concevoir que le philosophe irlandais défendait déjà à l'époque moderne que ce qui est perçu (ou senti) ne sont jamais que les idées, telles que les sensations (ex.: sensation de la résistance), et *non pas la matière elle-même*; laquelle ne devrait même pas exister suivant son immatérialisme. L'esprit ne perçoit et ne sent que des idées, que des sensations mais non jamais cette matière qui devrait exister à l'extérieur de cet esprit, en dehors de lui. Ainsi, un peu comme avec Fichte, pour qui seule la sensation de résistance - laquelle existe à l'intérieur du Moi -, et non aucunement le Non-Moi extérieur au Moi, est sentie par lui, chez Berkeley seules les idées (telle que la sensation de la résistance), lesquelles existent à l'intérieur de l'esprit (moi), et non aucunement la matière extérieure à l'esprit, sont perçues (senties) par lui.

finalement forme, par le biais de l'Idéal de la pure identité du subjectif et de l'objectif, la solution fichtéenne au dépassement de cette scission de l'objet et du sujet.

CHAPITRE III

LA THÉORIE DE L'EFFORT DANS LA PARTIE PRATIQUE DE LA DOCTRINE DE LA SCIENCE

Cette *partie théorique* de la Doctrine de la science atteint un seuil au-delà duquel *il* lui est impossible de s'avancer davantage. Mais elle n'arrive pas à cette borne extrême sans léguer à la partie pratique¹²⁶ qui va lui succéder une difficulté de poids. En effet, la partie théorique de la Doctrine de la science (laquelle est achevée et prend fin lorsque le principe sur lequel elle tient son fondement (entre autres le 3^{ème} principe) est épuisé, et ce principe est épuisé pour autant que dans le déroulement de la recherche un retour se fait à celui-ci) se termine avec une contradiction dont elle a été dans l'impossibilité de fournir une juste solution théorique satisfaisante. Or, cette contradiction irrésolue appelle à un usage de la raison pratique possiblement apte à résoudre ce problème dont la solution a échappé à la raison théorique: la partie théorique de la Doctrine de la science contient en elle une contradiction qui peut n'être résolue qu'au-delà d'elle au sein de la partie pratique de la Doctrine de la science. Ainsi, après avoir visité la connaissance théorique, on est maintenant fortement encouragé à s'y détourner en vue de se pencher sur la fondation de la connaissance pratique. En effet, *la pratique commence là où la théorie s'arrête, même si c'est la partie pratique qui, en un certain sens, fonde* (puisque c'est la partie pratique qui fournit la *fondation, le fondement* au système de la Doctrine de la science, lequel en effet repose

¹²⁶ La partie pratique de la Doctrine de la science devra permettre de mettre en évidence une *infinisitation du fini* (une *illimitation du limité*; une *indétermination du déterminé*) où il sera mis en œuvre un passage, pour le Moi, du fini (Moi fini) à l'infini (Moi infini) (c'est à-dire un passage de la dichotomie sujet-objet au dépassement de cette dichotomie conformément à l'identité sujet-objet que confère le Moi absolu) à travers l'effort que le Moi pratique déploie en vue de devenir Moi absolu en repoussant sans cesse ces limites qui le rendent inégal et non-identique à lui-même. Tandis que la Doctrine de la science théorique devait montrer comment il était possible d'arriver au fini à partir de l'infini (d'arriver à l'opposition dichotomique sujet-objet à partir de l'identité sujet-objet), la Doctrine de la science pratique devra montrer de manière inverse comment il est possible d'arriver à l'infini à partir du fini.

C'est uniquement en sortant de la partie théorique de la Doctrine de la science, et donc en rentrant dans la partie pratique de celle-ci, qu'il sera possible de remonter au Moi absolu qui constitue le 1^{er} principe de cette science de la connaissance. Tandis que la Doctrine de la science théorique avait légué un Moi théorique (sujet théorique), la Doctrine de la science pratique donnera un Moi pratique qui, en se situant entre le Moi fini et le Moi absolu, s'efforcera d'atteindre ce Moi absolu par un passage du Moi fini de la dichotomie au Moi infini du dépassement de cette dichotomie. Ce Moi pratique sera alors comme le vecteur du dépassement de cette dichotomie sujet-objet. Seule la partie pratique de la doctrine de Fichte peut entreprendre une telle reconduction au 1^{er} principe.

essentiellement sur un *idéalisme pratique, voir même moral* (Raulet, 1995, p.130-131)) *et prime sur la partie théorique*¹²⁷ (Fischbach, 2000, p.48): «[du] pratique [...] on en déduit le théorique» (Fichte, 2000, p.140). Notre travail consistera donc à partir de maintenant à comprendre si et dans quelle mesure la raison pratique (qui renvoie à la partie pratique de la Doctrine de la science) peut apporter une solution à ce problème dont la raison théorique a été incapable de disposer.

3.1 La contradiction (opposition) entre le Moi fini et le Moi absolu

Cette fameuse contradiction (opposition) qu'il est impossible de résoudre dans le cadre la Doctrine de la science *théorique* est celle qui oppose le Moi fini (comme activité finie et déterminée) au Moi absolu (comme activité infinie et indéterminée): «le Moi se pose absolument comme infini et illimité [...] [et] le Moi se pose absolument comme fini et limité [...] ainsi il y aurait [...] une contradiction [opposition] suprême dans l'essence du Moi lui-même» (Fichte, 1999, p.129). Comme nous venons de le voir, c'est uniquement dans la mesure où le Moi est infini dans son activité absolue que celui-ci peut aussi être fini dans son activité limitée et déterminée. Ainsi, en même temps qu'il *doit être illimité*, en tant que Moi absolu, le Moi *doit* aussi (en conséquence même de l'infinité de son action autopositionnelle *ainsi que* du choc qui doit s'ensuivre sur lui) *être limité en tant que Moi fini de la dichotomie*

¹²⁷ Que la partie théorique de la Doctrine de la science obtient sa solide fondation de la partie pratique peut se comprendre assez aisément. Suivant cette «subordination de la théorie au pratique» (Fichte, 1999, p.156) où il n'y a «pas de théorique sans pratique» (Fichte, 2000, p.155), *le Moi pratique est la condition du Moi théorique (c'est-à-dire du Moi fini): sans Moi pratique* (lequel renvoie au pouvoir pratique de la raison) *il ne pourrait y avoir aucun Moi théorique* (lequel renvoie au pouvoir théorique de la raison). Si le Moi n'était pas d'abord et avant tout pratique, celui-ci n'aurait jamais été théorique; s'il n'y avait pas un pouvoir pratique de la raison (auquel le Moi pratique renvoie), il n'y aurait encore jamais eu la possibilité d'un Moi théorique (Moi fini); bref «s'il n'y a pas un pouvoir pratique dans le Moi, alors il n'est pas d'intelligence [Moi théorique] possible» (Fichte, 1999, p.144). C'est donc dire qu'«aucune intelligence n'est possible en l'homme, s'il ne possède pas un pouvoir pratique» (Fichte, 1999, p.135), «s'il n'y a pas de pouvoir pratique dans le Moi» (Fichte, 2000, p.143). De là, malgré que la raison pratique et théorique soient contraires l'une de l'autre, il n'en reste pas moins que la raison théorique ne peut être telle qu'à la condition d'être d'ores et déjà pratique: «la raison elle-même ne peut pas être théorique, si elle n'est pas pratique» (Fichte, 1999, p.135). Donc, suivant cette subordination de la théorie au pratique (du théorique au pratique), la raison *en elle-même* est uniquement et nécessairement pratique (en tant que pouvoir (faculté) pratique du Moi pratique) et c'est seulement lorsqu'elle cesse d'être uniquement telle qu'elle peut aussi devenir théorique: la raison est donc, *d'abord et en premier*, pratique et, *ensuite et en second*, théorique. Cette impossibilité pour la raison d'être théorique avant d'être pratique relève du primat, repris par Fichte de Kant, du pratique (raison pratique) sur le théorique (raison théorique). Bien que la raison ne soit pas purement pratique, puisqu'elle est aussi théorique, néanmoins, en tant qu'elle est théorique (c'est-à-dire, en tant qu'elle est pouvoir (faculté) théorique), la raison dépend d'elle-même *en tant que pratique*. En résumé donc, le pouvoir pratique dans le Moi pratique, soit la raison pratique, conditionne et rend possible, dans le Moi théorique, son pouvoir (faculté) théorique (de représentation), soit la raison théorique: *le pouvoir pratique du Moi est donc au fondement de la représentation*.

sujet-objet (d'où l'opposition (ou contradiction) qui tiraille le Moi en lui-même). Cette contradiction (opposition) implique que le Moi soit en contradiction (opposition) avec lui-même, suivant qu'«il [le Moi] est en même temps limité et illimité, fini et infini» (Fichte, 1999, p.163), indéterminé et déterminé (il est un infini-fini, un illimité-limité, un indéterminé-déterminé)¹²⁸. Or, c'est justement une telle contradiction (opposition) entre le fini et l'infini qui sert de porte d'entrée dans la Doctrine de la science *pratique*, car c'est seulement suite à la culmination de cette *aporie* au début de la Doctrine pratique que la philosophie pratique fichtéenne parviendra véritablement à prendre son envol. Fichte soutient effectivement qu'advenant que cette contradiction (opposition) du Moi fini et du Moi infini s'avère théoriquement insoluble, elle n'en devrait pas moins être soluble pratiquement. C'est bien uniquement à l'intérieur de la pratique qu'une telle contradiction (opposition) pourra avoir une chance d'être résorbée, puisqu'à l'évidence, le Moi infini et le Moi fini, bien qu'en opposition (contradiction) l'un à l'autre sous un certain rapport, ne devront pas l'être sous un certain autre; malgré qu'ils ne sont pas identiques sous un rapport, il n'en demeurera pas moins que sous un autre *ceux-ci devront l'être*. Bref, c'est de cette opposition (contradiction) entre le Moi absolu, comme activité illimitée, et du Moi fini, comme activité limitée par un Non-Moi, que la *philosophie pratique* devra prendre son élan dans l'espoir de pouvoir enfin résoudre cette impasse dans l'optique de synthétiser (concilier) cette contradiction (opposition) par l'atteinte d'une ultime mise en identité (unité) du Moi fini avec le Moi infini; laquelle n'est rien d'autre que *l'ultime dépassement fichtéen de la scission de l'objet et du sujet à travers la pure identité sujet-objet propre au Moi absolu*.

Cette transition obligée à la partie pratique de la Doctrine de la science, qu'a nécessité l'insolubilité de la contradiction (opposition) entre le Moi fini et le Moi infini dégagée suite à la partie théorique, peut en elle-même se comprendre assez simplement dès lors que sont mises à contribution les deux propositions qui ont servi de fondement aux

¹²⁸ Tel qu'il a été vu, il y a une contradiction du Moi avec le lui-même (c'est-à-dire une opposition du Moi comme fini et du Moi comme infini). Cette inégalité du Moi avec lui-même a lieu parce que le Moi fini est inégal au Moi absolu (lui qui est le sujet opposé dichotomiquement, et non pas unifié «identitairement», à l'objet). Selon cette inégalité qu'il y a entre le Moi fini et le Moi absolu, le Moi fini n'est pas ce qu'il est (il n'est pas le Moi absolu), ou plutôt il n'est pas le Moi absolu qu'il *devrait être*; et de là il ne dépasse pas la dichotomie du sujet et de l'objet. D'où l'exigence, comme il sera vu bientôt, d'un devoir pour le Moi fini de devenir égal et identique à lui-même (c'est-à-dire égal et identique au Moi infini qui est Un) et donc de dépasser cette dichotomie. Or, comme «le Moi [fini] doit être égal à lui-même» (Fichte, 1999, p.30), mais que ce devoir est impossible à réaliser, celui-ci ne pourra jamais être égal et identique à lui-même (c'est-à-dire au Moi infini).

parties pratique et théorique de la doctrine fichtéenne. Il découle de la proposition (A.2) «*le Moi se pose lui-même comme limité et déterminé par le Non-Moi*» (proposition fondationnelle de la partie théorique) que *le Moi pose lui-même ce Non-Moi (qui le limite et le détermine)*. Or, puisque c'est le Moi lui-même qui pose ce Non-Moi, et qu'ainsi le Moi n'est plus déterminé et limité par le Non-Moi, la proposition fondatrice de la partie pratique de la Doctrine de la science (A.1) «*le Moi se pose lui-même comme limitant et déterminant le Non-Moi* [Non-Moi qui est alors posé comme déterminé et limité par le Moi]», dont l'importance devient des plus manifestes dès lors que la contradiction (opposition) décisive de la doctrine fichtéenne, celle où le Moi fini est opposé au Moi absolu, ne peut être surmontée que si le Moi en vient enfin à déterminer par lui-même le Non-Moi (et ainsi à ne plus être déterminé par lui), doit s'ensuivre. Par conséquent, ce n'est plus le cas que le Moi se pose comme limité et déterminé par le Non-Moi (Fischbach, 2000, p.71)¹²⁹. Néanmoins, cette proposition (A.1) engendre des contradictions qui demandent à être surmontées: il y a en elle des contradictions riches de toute cette opposition (contradiction) du Moi fini et du Moi absolu. Il est donc crucial de mettre en évidence ces contradictions, engendrées à l'initiative de la Doctrine pratique, afin que puisse être rendu plus saillante l'ampleur de ce conflit antinomique de la Doctrine fichtéenne, habilité à troubler le Moi entre sa finitude et son infinitude, dont *la synthétisation dans l'unification ne trouvera finalement sa source qu'à travers le pouvoir pratique du Moi*.

3.1.1 L'indépendance du Moi vis-à-vis du Non-Moi

Avant de mieux circonscrire cette contradiction ainsi que les moyens de sa résolution, il incombe de prime abord d'en retracer la parenté antinomique à travers certaines autres importantes oppositions qui lui sont concomitantes. L'une de celles-ci est celle où le Moi dépendant est opposé au Moi indépendant. En effet, *le Moi infini est, dans sa pure liberté absolue, absolument indépendant*. Pour peu que le Moi soit déterminé et limité, à l'intérieur de la dichotomie objet-sujet, par le Non-Moi *en même temps* qu'il le pose (en effet, en même

¹²⁹ C'est donc parce que la réalité et l'activité du Non-Moi, qui déterminent et limitent le Moi (lequel alors doit être fini), ne peuvent elles-mêmes n'être posées que par le Moi (fini) que le Moi peut alors en arriver à se poser comme déterminant et limitant lui-même ce Non-Moi: le Moi pose le Non-Moi comme limité et déterminé par lui (et alors c'est le Moi qui limiterait et déterminerait le Non-Moi).

temps que le Moi pose un tel Non-Moi, celui-ci se détermine (limite) nécessairement lui-même et donc se pose immanquablement comme déterminé (limité) à l'intérieur de certaines limites (lesquelles en effet n'existent pas sans qu'il n'y ait un tel Non-Moi), ce Moi fini ne peut qu'être dépendant («le Moi [...] est dépendant d'un Non-Moi» (Fichte, 1999, p.124)) et non pas indépendant comme l'est le Moi absolu conformément à sa pure autoposition. Il s'ensuit que *le Moi fini doit en arriver à se poser absolument lui-même (doit absolument être posé par lui-même)* en vue d'acquiescer cette indépendance (autonomie) face au Non-Moi qui le rendrait identique au Moi absolu. De cette façon, tandis qu'il deviendrait identique et égal au Moi infini, ce Moi, auparavant fini, deviendrait inconditionnellement posé par lui-même tel que l'est le Moi absolu dans son absolue indépendance. Bien que cette dépendance du Moi face au Non-Moi doive être *dépassée* au profit de l'indépendance (indépendance grâce à laquelle le Moi ne dépendrait plus que de lui-même et non d'un Non-Moi), il n'en demeure pas moins que celle-ci *ne sera possible que si le Moi arrive à déterminer par lui-même le Non-Moi (et non plus à être déterminé par lui)*. Ainsi, en vue d'acquiescer cette indépendance, le Moi doit, non plus être déterminé et limité par le Non-Moi, mais bien plutôt déterminer et limiter le Non-Moi, car «la dépendance du Moi [...] doit être supprimée et ceci n'est concevable qu'à la condition que le Moi détermine par lui-même ce Non-Moi» (Fichte, 1999, p.125). Autrement dit, par rapport à l'indépendance qu'exige l'essence du Moi absolu, *le Moi fini ne devrait plus avoir à être limité et déterminé (par le Non-Moi), mais devrait bien plutôt être déterminant et limitant vis-à-vis du Non-Moi*. Dans un tel cas, le Moi devrait alors être déterminant (car il déterminerait le Non-Moi) et le Non-Moi déterminé (car il serait déterminé par le Moi) afin que le point de vue inverse, qui voudrait que le Moi soit déterminé par un Non-Moi déterminant, ne soit plus valable.

3.1.2 La causalité du Moi vis-à-vis du Non-Moi

Cependant, cette contradiction entre l'indépendance du Moi absolu et la dépendance du Moi fini ne peut être surmontée qu'à l'aide d'une *causalité du Moi sur le Non-Moi où le Moi aurait une causalité sur le Non-Moi*. Par contre, cette dernière proposition (**A.1.1**), qui affirme la causalité du Moi sur le Non-Moi, contient en revanche en elle-même une contradiction entre deux autres propositions: (**A.1.1.1**) «le Moi doit avoir [exercer] de la

causalité sur le Non-Moi»¹³⁰ (Fichte, 1999, p.128; Fichte, 2000, p.142) (*doit produire le Non-Moi*) et (A.1.1.2) «le Moi ne peut pas avoir de causalité sur le Non-Moi» (Fichte, 1999, p.128) (*ne peut pas produire le Non-Moi*). Dès lors, tandis que la proposition (A.1.1.1) revient à ceci que l'exigence de causalité du Moi sur le Non-Moi¹³¹ se fonde sur l'autoposition absolue du Moi absolu (en effet celui-ci doit lui-même être *cause productrice* du Non-Moi), la proposition (A.1.1.2), quant à elle, revient à cela que si le Moi avait une telle causalité sur le Non-Moi, celui-ci ne serait plus alors ce Non-Moi opposé au Moi, puisqu'alors il devrait

¹³⁰ Il y aurait une détermination causale du Non-Moi *par le Moi pratique* et non plus du Moi fini par le Non-Moi. Dès lors, le Moi serait comme déterminant et limitant (et par là indépendant) vis-à-vis du Non-Moi, et non plus déterminé et limité (et donc dépendant) face à lui. En effet, ce Moi dépendant d'un Non-Moi (c'est-à-dire le sujet fini (Moi) qui a une dépendance vis-à-vis de l'objet (Non-Moi)), lui-même indépendant, doit devenir indépendant (et ainsi le Non-Moi en deviendrait dépendant), car, en effet, il doit, non plus être déterminé par ce Non-Moi qui existe hors de lui, mais doit le déterminer. C'est donc le Non-Moi qui, dans un tel cas, devrait être dépendant du Moi et non plus le Moi de lui (*ce dernier point est essentiel afin de saisir la solution prochaine de Fichte au problème du dépassement de la dichotomie objet-sujet*). Un renversement s'opèrera donc avec la partie pratique de la Doctrine de la science. En elle, le Non-Moi devra être déterminé par le Moi (pratique) tandis qu'avec la partie théorique c'était plutôt lui qui devait déterminer le Moi (fini et théorique).

¹³¹ La conception du progrès humain relayé à la science, laquelle servirait le bien-être de l'homme en s'exerçant dans un respect à l'égard de la méthode expérimentale, développé au XVII^{ème} par Francis Bacon dans *Le novum Organon*, peut sans aucun doute nous donner un excellent tableau de ce que cherche ici à illustrer Fichte tandis qu'il parle de la détermination causale de ce Non-Moi par le Moi (pratique), c'est-à-dire de cette nature (Non-Moi) qui est opposée à l'homme (Moi pratique) (Fichte, 2000, p.331). Chez Bacon, la science côtoie la pratique par cela qu'elle est à la mesure de la puissance que l'homme («puissance d'action pratique») a sur la nature, car, pour lui, ne pas connaître scientifiquement les causes des phénomènes naturels c'est rien de moins que de ne pas pouvoir en produire les effets. Dans cette intime intrication de la connaissance et de la puissance (où la connaissance devient un pouvoir), la science (avec ces connaissances des lois causales naturelles) est justement ce qui permettrait à l'homme d'accroître son pouvoir, sa détermination causale (causalité) sur la nature dans le but de contraindre celle-ci à servir à la satisfaction des besoins humains: l'homme ne triomphe de (et ne commande à) la nature qu'en lui obéissant. Dans un parallélisme assez frappant avec Fichte, pour qui le Moi pratique (homme) *doit s'efforcer d'obtenir une causalité «subordonnatrice» sur le Non-Moi (dont la continuelle augmentation progressive de cette causalité (effort; agir pratique) du Moi sur la nature (Non-Moi), laquelle lui résiste dans la mesure où il y a une résistance à l'homme (Moi) dans la nature (pour peu que cette nature résiste à l'agir de l'homme), va de paire avec une continuelle diminution progressive de cette résistance* (Fichte, 2000, p.207) qui, néanmoins, *existera toujours*: «il demeure toujours une résistance [...] chaque moment contient simultanément résistance et agir [agir pratique; effort]» (Fichte, 2000, p.126) *en vue de l'accomplissement de sa finalité pratique (où ce serait alors l'action pratique de l'homme qui rendrait possible cette victoire contre sa dépendance face à la nature)*, Bacon formulait déjà une idée assez apparentée à celle de Fichte alors qu'il affirmait que l'homme doit en arriver à dominer et à subordonner à lui (par la puissance de sa domination) la nature, en rentrant en possession d'un empire (d'une puissance) sur les choses naturelles (entre autre par une conquête technologique du monde naturel) à partir de la science, en vue de son bien-être et de l'amélioration de sa condition. Tandis que l'homme n'agit pratiquement, et n'a d'action pratique déterminante sur le monde naturel qu'en proportion de ses découvertes expérimentales et rationnelles, celui-ci devrait, afin d'atteindre ce but, accroître son pouvoir de détermination sur la nature au moyen de la connaissance des lois causales de la nature que lui fournit la science à partir de l'expérimentation.

Par contre, cette dernière comparaison ne devrait pas faire perdre de vue qu'il y a au minimum une divergence de taille qui distingue radicalement la philosophie de Fichte de celle de Bacon. En effet, Fichte a défendu un certain *rationalisme subjectiviste* qui cherche à *déduire* du Sujet absolu non-empirique, qu'est le Moi infini, chacune des catégories *a priori* (réalité, négation, limitation, détermination réciproque, substance, causalité) (Goubet, 2001, p.42) tandis que Bacon a été ce père de *l'empirisme* moderne qui a cherché à établir la connaissance à partir de l'expérience conformément à une méthode expérimentale fondée sur *l'induction*.

simplement devenir le Moi lui-même. En effet, pour aussi peu que le Non-Moi en vient à être sous l'emprise d'une telle détermination causale du Moi, celui-ci, ainsi soumis au Moi, cesse par le fait même d'être un Non-Moi¹³²: «le Non-Moi cesserait d'être Non-Moi (d'être opposé au Moi) et serait lui-même Moi» (Fichte, 1999, p.128). *La causalité du Moi sur le Non-Moi supprimerait donc absolument le Non-Moi (ainsi que la représentation qui, à travers le choc, en dépend)*. En voulant ainsi résoudre cette contradiction entre l'indépendance et la dépendance du Moi, comme celle-ci ne peut être résolue qu'en ayant recours à une causalité du Moi sur le Non-Moi, solution impliquant elle-même une autre contradiction entre deux propositions (soit la proposition (A.1.1.1) et la proposition (A.1.1.2)), il faut alors chercher à résoudre cette dernière contradiction avant d'espérer pouvoir envisager une solution à la première.

Au final, c'est encore face à la contradiction (opposition) entre le Moi comme fini (tandis qu'il se poserait lui-même comme fini et limité dans la dichotomie sujet-objet) et le Moi comme infini (tandis qu'il se poserait lui-même comme infini et illimité dans le dépassement de cette dichotomie), établie plus tôt comme *l'aporie* centrale de la Doctrine fichtéenne, qu'il importe à nouveau de se retourner. Justement, cette contradiction (opposition) que le Moi (comme fini) a avec lui-même (comme infini) est celle qui se doit ultimement d'être dénouée afin que les autres puissent l'être à leur tour. La contradiction inhérente à la causalité du Moi sur le Non-Moi (qui, en elle-même, devait permettre de lever la contradiction entre le Moi comme dépendant et indépendant) ne fait qu'en découler et s'y rapporter. Ainsi, c'est à la résolution de cette contradiction où le Moi fini est opposé au Moi infini qu'il conviendra alors de s'attaquer, puisque si cette dernière pouvait en arriver enfin à être dénouée, cette autre touchant à la causalité du Moi et qui s'y fonde et en dérive, ainsi que

¹³² De là, il faut une causalité (action causale) du Moi sur le Non-Moi (une causalité du Moi prompte à *déterminer* le Non-Moi) qui, en même temps, n'abolisse pas à néant le Non-Moi en le réduisant simplement au Moi lui-même. Le Moi ne peut avoir une telle causalité (production) face au Non-Moi, car alors le Non-Moi, comme il ne serait plus opposé au Moi, ne serait plus Non-Moi mais bien plutôt le Moi lui-même. Ce qu'il faut alors c'est une causalité du Moi *pour la détermination* du Non-Moi qui, en même temps qu'elle est cause, n'est pas à son égard causalité. Bref, il faut qu'il y ait une causalité du Moi qui en même temps n'en soit pas une: il faut que le Moi ait une causalité qui, en même temps, ne soit pas une causalité. Or, une telle causalité empêchée (parce qu'un objet (Non-Moi) entraverait la causalité du Moi (Fichte, 2000, p.244 et 257)), qui ne parvient pas à en être absolument une, qui ne parvient pas à s'établir comme cause, n'est rien d'autre qu'un *effort*. De là, *il appartiendra au Moi pratique de s'efforcer d'obtenir une telle causalité sur le Non-Moi* en vue d'être enfin cause du Non-Moi, *tel que l'est* le Moi absolu. En effet, la pure activité infinie du Moi, *tandis qu'elle est rapportée au Non-Moi* (et donc en relation avec un objet), n'est jamais une détermination causale du Non-Moi (objet), mais bien uniquement un effort vers cette détermination causale du Non-Moi; pour aussi peu que cette activité infinie devienne ainsi effort, celle-ci doit se rapporter à un Non-Moi (objet) et devenir par là même une activité objective et limitée.

celle troublée par l'antinomie qui existe entre le Moi dépendant et le Moi indépendant, le seraient, par voie de conséquence, aussi à leur tour (intimement liées qu'elles sont les unes aux autres).

3.2 La synthèse pratique

3.2.1 Le Moi absolu comme Idéal du Moi fini

Cependant, avant d'entrevoir les termes habilités à solutionner cette contradiction, il importe préalablement d'examiner la relation qui existe entre le Moi fini et le Moi infini. Une telle relation en est une qui se doit de mettre en rapport le réel (en tant que Moi fini) avec l'idéal (en tant que Moi absolu). En effet, bien qu'ici le Moi fini est celui-là même qui «n'est pas un [égal] et identique avec le Moi absolu, inconditionnellement posé par soi-même» (Fichte, 1999, p.124) (donc qui ne fait pas un avec ce Moi absolu tandis qu'il lui est contraire (opposé): «le Moi absolu et le Moi [fini][...], tandis qu'ils doivent cependant n'en faire qu'un seul [Moi] [...] ne sont pas un seul et même Moi; mais il sont opposés l'un à l'autre» (Fichte, 1999, p.125)), conformément à l'opposition qui les met en conflit l'un avec l'autre, il n'en reste pas moins que ce Moi fini *doit* néanmoins *devenir* identique et égal à celui-ci afin de ne plus faire qu'un avec lui. Pour le Moi réel (de la limitation et de la détermination, bref le Moi qui est limité)¹³³, le Moi idéal (de l'illimitation et de l'indétermination) est comme un *but à atteindre* et vers lequel, toujours en *s'y approchant de plus en plus, il doit tendre*. Dès lors, Fichte se fait fidèle à Kant (lui qui stipulait déjà que *Dieu est une idée* de la raison pure qui peut ultimement être comprise comme *Idéal* du souverain Bien) en admettant que le Moi absolu, et *donc Dieu*, n'est rien de plus que l'Idéal (que l'Idéal que le Moi fini *doit réaliser*): le réel (Moi fini) *doit devenir* identique et conforme à l'Idéal (Moi absolu). Ainsi, dans cette mesure où le Moi fini est une activité finie, limitée, et déterminée qui a pour fin la pure activité infinie auto-positionnelle qu'est le Moi absolu, celui-ci devra tendre vers celui-là et s'y en approcher à l'infini. *Bien plus, comme le Moi absolu coïncide, dans un dépassement de la dichotomie objet-sujet, avec l'identité (unité) de l'objet et du sujet et que le Moi fini (dans son opposition dichotomique, en tant que sujet fini, avec l'objet qu'est le Non-Moi) est le*

¹³³ Ici, il est peut être commode de préciser de nouveau que l'homme, ou le Moi humain, est un Moi fini, ou plutôt un Moi pratique par cela qu'il est à la fois Moi fini et Moi absolu.

corrélât de l'opposition, de la scission, bref de la division existant entre sujet et l'objet, il faut que le Moi fini dans son aspiration à lui-même, ou plus précisément dans son aspiration au Moi pur en tant qu'identité objet-sujet, tende à dépasser cette dichotomie de l'objet et du sujet en vue d'atteindre à cette unité originare et primitive. En mots plus simples, le Moi fini doit en arriver à cette absolue indépendance et cette pure liberté¹³⁴ qu'est le Moi absolu, en atteignant à *une position de lui-même par lui-même, conformément à un dépassement de l'objectivité et de la subjectivité.* Cette indépendance absolue, où le Moi en viendrait à ne dépendre que de lui-même dans un pur dépassement de la dichotomie sujet-objet qu'offre l'identité de l'objet avec le sujet, est le but auquel doit tendre le Moi fini. Cette position absolue, cette unité de l'objectif et du subjectif est donc, pour le Moi fini, l'idéal d'une libération à l'égard du Non-Moi. Le Moi tend donc à se poser lui-même absolument; il tend à cette absolue autoposition de lui-même qui n'est rien d'autre que son *devoir*. Suivant cette Idée primitive et originare du Moi absolu ainsi que cette exigence d'autoposition absolue

¹³⁴ Pour Fichte (conformément à l'aspect téléologique de son système (Lahbib, 2004, p.434)) la pure liberté absolue est comme un but [*télos*] pratique suprême qui doit être réalisé. Qu'un tel Idéal de l'humanité doive être réalisé et accompli donne sens à un certain mouvement téléologique susceptible de se dessiner de part en part du système de la Doctrine de la science: le Moi fini, sous le joug contraignant d'une nécessité (ex.: le Non-Moi en tant que Nature), doit devenir absolument *libre et indépendant (le sujet (Moi), prisonnier qu'il est d'un clivage dichotomique avec l'objet, doit, dans une tentative de dépasser sa scission d'avec l'objet, devenir identité de l'objet du sujet)*. Or, cette exigence de liberté est corrélée à *une destinée pratique et morale de l'homme* en tant que Moi pratique qui s'efforce vers un Idéal (lequel est celui de la pure liberté). L'homme (Moi pratique) a donc ici comme destination pratique la liberté: *la destination de l'homme* (bien que jamais absolument réalisée, mais toujours en voie de s'accomplir) *est la liberté* (Raulet, 1995, p.139). Donc, l'histoire du sujet (Moi pratique) sera *toujours guidé* par un principe téléologique (Lahbib, 2004, p.429), facilement identifiable avec la pure liberté du Moi absolu, même si une telle exigence infinie ne pourra jamais être absolument réalisée. En effet, la réalisation de cette liberté est ici une tâche (Idéal) jamais absolument accomplie qui *fut, qui est et qui sera, pour l'éternité*, la marque de la destinée de l'homme: «l'homme doit toujours s'approcher à l'infini de la liberté qui en elle-même ne peut être atteinte» (Fichte, 1999, p.35) et tel est «justement là le sceau de notre destination pour l'éternité» (Fichte, 1999, p.139). Bien plus, au terme de la mouvance de l'idéalisme allemand prolongée à la suite de Fichte jusqu'à Hegel, celui-ci, dans son ouvrage *La raison dans l'Histoire*, reprendra sans aucun doute à son compte certains aspects de cette «destination téléologique» (parce que finale) de l'humanité ici mis en évidence à travers la doctrine fichtéenne. En effet, chez lui aussi la liberté incarnera le but qui est poursuivi à l'intérieur de l'histoire: *l'Esprit poursuit dans l'histoire la liberté comme son but*. Cette histoire universelle est donc comprise comme progrès de la réalisation de la liberté propre à l'Esprit. Autrement dit, l'Esprit conquiert sa liberté suivant une *marche graduelle (avec étapes) de l'histoire universelle* grâce à laquelle il en arrive à réaliser, concomitamment à la conscience que celui-ci prend de celle-ci et aussi de lui-même (conscience de soi), son but qu'est la liberté. Avec Hegel, sans doute dans une relative parenté de pensée avec son prédécesseur de l'éna, la *liberté, comme Bien suprême*, devient la fin à laquelle doit parvenir l'Esprit (Hegel, 1965, p.85). De fait, ici la réalisation et l'accomplissement de la liberté constitueront la destination du monde spirituel (Hegel, 1965, p.85); monde de l'Esprit auquel l'homme, en tant qu'il est lui-même Esprit, participe inévitablement. Voilà alors qu'il est étonnant de constater comment cette philosophie de l'histoire chez Hegel, qui considère la liberté comme une fin ultime de l'histoire universelle (et du monde) devant être réalisée ainsi qu'accomplie, reprend, au moins sous certains points importants, l'Idéal absolu de liberté décrite par Fichte: autant pour l'un que pour l'autre l'humanité poursuit, comme ultime but final à accomplir, la liberté.

(Moi absolu) propre au Moi fini, celui-ci se doit de devenir absolument indépendant («le Moi [fini] doit [...] être inconditionnellement posé par lui-même et être par conséquent entièrement indépendant de tout Non-Moi» (Fichte, 1999, p.125)) et ceci de telle façon que ce serait le Non-Moi lui-même qui deviendrait dépendant de lui (le Moi fini devrait dès lors en arriver à *se poser lui-même*, dans une pure et absolue liberté, à l'identique de ce qu'est le pur agir absolu du Moi infini et de là devrait tendre infiniment vers cet Idéal en s'y en approchant toujours encore et encore¹³⁵).

Ainsi, le Moi dépendant doit (concomitamment à l'Idée du Moi absolu), malgré sa finitude, devenir absolument indépendant, et cela de telle façon que tout Non-Moi, en tant qu'altérité pour le Moi, en viendrait à dépendre de lui. Ce qui est alors exigé conformément au devoir du Moi fini pour l'absolu, dans un profond respect pour la révolution copernicienne initiée par Kant, c'est (*dans ce qu'on doit comprendre comme le propre du dépassement de la subjectivité et de l'objectivité*) l'accord (ou même la *dépendance*) de l'objet (Non-Moi) avec le sujet (Moi). Or, une telle exigence de conformité, de dépendance et de réduction de l'objet au sujet, habilitée à dépasser toute dichotomie de l'un avec l'autre, implique qu'il faille une unité du Non-Moi et du Moi tel que l'objet (Non-Moi), en rentrant ainsi en accord avec le sujet (Moi), en viendrait à être *identique au sujet* (sujet) (Grondin, 2004, p.253-254): «tout doit être posé dans le Moi; le Moi doit être absolument indépendant; en revanche tout doit dépendre de lui [,] ainsi l'accord de l'objet avec le Moi [sujet] est exigé; et c'est le Moi absolu qui l'exige» (Fichte 1999, p.132). Selon cette exigence où «il [Non-Moi] doit s'accorder pleinement avec le Moi» (Fichte, 1999, p.133), toute réalité et toute activité du Non-Moi devrait en venir à être identiques, et non plus contraires (opposées), à celles du Moi, suivant un dépassement de leur dichotomie par leur identification. Ou encore, conformément à cette exigence de la raison pratique (*exigence pratique* dont l'Idée du Moi absolu doit être mise au fondement), il faut que toute activité (réalité) du Non-Moi soit subordonnée au Moi ainsi que posée dans lui et par lui, dans la mesure où le Moi doit ici restaurer, rétablir et donc remplir l'infini (lui qui ne satisfait pas à cette exigence, conformément à laquelle il *doit* tendre (s'efforcer) à remplir l'infini, dès lors qu'il est fini), dans la mesure où il doit devenir égal et

¹³⁵ Pour aussi peu que le Moi absolu est l'Un idéal, c'est-à-dire cette unité (identité) de l'objet et du sujet à laquelle doit sans cesse tendre le Moi fini dans l'optique du dépassement de sa dichotomie avec l'objet, celui-ci, en tant qu'Unité absolue et originaire la plus haute, n'est cependant jamais réalisé en lui-même (c'est-à-dire n'existe jamais en lui-même) quand bien même il doit l'être par le Moi fini qu'est l'homme (malgré que ce dernier ne puisse jamais le réaliser): la dichotomie objet-sujet est donc inévitable pour l'homme.

identique à lui-même en temps que Moi infini. Il y a une «exigence que tout se subordonne au Moi, que toute réalité doive être inconditionnellement posée par le Moi» (Fichte, 1999, p.134). De fait, cette exigence, fondée dans le Moi absolu, qui veut que le Moi fini en vienne à tout poser (à poser toute réalité et toute activité), n'est rien d'autre que celle du Moi absolu (car ici c'est bien l'absolu lui-même qui est exigé du Moi fini) en tant qu'identité du sujet et de l'objet dépassant la dualité de l'un et de l'autre: le Moi fini (dichotomie sujet-objet) *doit* devenir infini (identité sujet-objet). Or, il va sans dire qu'une telle identité du Moi (sujet) et du Non-Moi (objet), donc le dépassement de la dichotomie objet-sujet, ne peut qu'être un Idéal (puisque le Moi absolu, comme unité du Moi et du Non-Moi qui lui correspond, est l'Idéal du Moi fini; en effet, l'identité Moi fini et Non-Moi (Moi absolu) ne renvoie à rien d'autre qu'à l'identité du Moi fini et du Moi infini (Moi absolu)) qui, sans avoir la possibilité d'être réalisé, *doit* néanmoins l'être: cette réalisation de l'unité de sujet (Moi) et de l'objet (Non-Moi), conforme au *dépassement fichtéen de la dichotomie objet-sujet*, relève plutôt d'une aspiration infinie¹³⁶.

¹³⁶ Mais voilà, l'éminente contradiction (opposition) du Moi fini et du Moi absolu ne pourra dès lors être surmontée qu'au prix d'une cessation du Non-Moi (objet) à travers son identification et sa subordination au Moi (sujet). Or, l'abolition de cette opposition, de cette dualité, de cette dichotomie du Moi fini au Non-Moi n'impliquerait rien d'autre qu'une identification du Moi fini au Moi absolu. En effet, la cessation du Non-Moi, que nécessite cette identité du Moi au Non-Moi, implique que le Moi en arrive à avoir une causalité absolue et infinie sur le Non-Moi, grâce à laquelle justement le Non-Moi ne serait plus Non-Moi mais *deviendrait simplement le Moi lui-même (et alors une telle causalité du Moi sur le Non-Moi irait nécessairement dans le sens du dépassement de la dichotomie objet-sujet)*; lequel Moi alors en viendrait lui-même à être le Moi absolu (étant entendu que ce Moi absolu n'est rien d'autre que ce qui a une causalité infinie et absolue) et dès lors, par une telle causalité absolue et infinie du Moi sur le Non-Moi, la contradiction (opposition) entre le Moi fini et le Moi absolu pourrait enfin être levée, et donc la dichotomie objet-sujet dépassée. Avec cette cessation du Non-Moi la contradiction (opposition) du Moi avec lui-même comme Moi absolu se résorberait (le Non-Moi étant ce qui empêche le Moi fini d'être identique à lui-même en tant que Moi absolu car il introduit un écart, une différence du Moi avec lui-même, c'est-à-dire du Moi fini avec le Moi absolu). Or, comme il est impossible qu'un dépassement de la dichotomie objet-sujet à travers une telle identité du Non-Moi au Moi puisse être accompli et réalisé (comme il est impossible que le Moi en arrive à avoir une causalité *infinie et absolue* sur le Non-Moi étant admis qu'une telle détermination causale (causalité) ne sera jamais absolument réalisée par le Moi puisque le Non-Moi réussira toujours à s'en y échapper dans une certaine mesure), à aucun moment donc cette *opposition dichotomique* du Moi fini et du Non-Moi ne pourra en venir à être absolument dépassée dans une identité sujet-objet. Il va sans dire alors que la contradiction (opposition) entre le fini et l'infini ne pourra non plus jamais être pleinement surmontée. Mais comme elle doit l'être, mais ne le peut, c'est une *impossibilité qui sera donc exigée ici étant admis que sa suppression sera impossible en elle-même*.

Toutefois ce sera l'action pratique, en tant qu'*effort du Moi vers une causalité* (prompte à mener à une identité du Moi et du Non-Moi propre au dépassement fichtéen de la subjectivité et de l'objectivité) sur le Non-Moi, qui devra réaliser cette identité du Moi et du Non-Moi en accordant et subordonnant le Non-Moi au Moi afin que celui-ci puisse enfin se libérer de ce Non-Moi qui le détermine et le limite (Grondin, 2004, p.253). Ainsi, avec Fichte la scission dichotomique du sujet (Moi) et de l'objet (Non-Moi) ne peut être dépassée qu'à partir de ce moment où le Non-Moi deviendrait identique au Moi grâce à la causalité infinie et absolue que celui-ci obtiendrait alors sur celui-là tandis qu'alors ce Moi, une fois devenu causalement déterminant vis-à-vis du Non-Moi, sans ne plus être fini, deviendrait le Moi absolu lui-même, lequel, par son activité d'autoposition, est l'unité et l'identité même du

3.2.2 Le Moi pratique comme synthèse entre le Moi fini et infini

C'est donc en association avec le rapport réel-idéal (auquel le Moi fini et le Moi infini concourent), ainsi qu'en lien avec la contradiction (ou plutôt l'inégalité et la non-identité) qui se tisse entre le Moi fini et le Moi absolu, que le Moi pratique (sujet pratique) devra ici être pris en considération. En effet, le Moi pratique, en se rapportant à cette inégalité ainsi qu'à cette non-identité que le Moi fini acquiert relativement à lui-même, est l'intermédiaire en vertu duquel cette contradiction (opposition) entre fini et infini doit pouvoir être surmontée, puisque c'est nécessairement grâce à une certaine synthèse entre le Moi infini et le Moi fini que cette contraction (opposition) pourra en arriver à être solutionnée, *sans cependant jamais être pleinement supprimée*. Étant donné que ce Moi fini doit être ce qu'il doit être, c'est-à-dire le Moi absolu, celui-ci ne pourra faire autrement que de *devenir* Moi absolu en allant toujours plus à l'avant vers l'infini et l'absolu. Or, justement, *ce Moi fini qui devient Moi absolu* (tandis qu'il tend à réaliser et à atteindre son Idéal d'un dépassement de la dichotomie objet-sujet), n'est rien d'autre que le *Moi pratique*: d'où la *synthétisation, annoncée plus tôt, entre ces contraires (opposés)*, à travers le *pouvoir pratique du Moi*. Dès lors, *ce Moi pratique n'est rien de plus que la synthèse entre le Moi fini et le Moi absolu*¹³⁷. *Sans être ni le fini, ni infini, il est fini en même temps qu'infini, il est l'infini dans la finité et le fini dans l'infinité; sans être dans le clivage dichotomique objet-sujet et sans non plus avoir atteint la pure identité du sujet et de l'objet, le Moi pratique est l'intermédiaire en vertu duquel il est possible de sortir de cette dichotomie en vue de la dépasser dans l'identification absolue du sujet avec l'objet*. Cette synthèse du Moi pratique permet donc d'unir le Moi fini au Moi absolu, parce qu'elle

sujet et de l'objet. Avec le Moi fini, c'est-à-dire la conscience, il n'y a donc pas d'identité de l'objet et du sujet; ce qui ne doit cependant jamais être le cas en ce qui concerne le Moi absolu (Goddard, 1999, p.19). Or, c'est justement cette dichotomie, cette opposition (contradiction) entre le sujet et l'objet, qu'implique tout Moi fini en tant que conscience (étant admis qu'un tel rapport sujet-objet est nécessaire à toute conscience), qui doit être dépassée à travers l'unification du Moi fini au Moi absolu compris comme identité du sujet et de l'objet.

¹³⁷ Il est intéressant ici de constater comment cette idée de l'humain comme Moi pratique, si importante pour Fichte dans le développement de la partie pratique de sa Doctrine, a sans doute pu avoir une influence sur la conception que Kierkegaard se fit de l'homme, lui qui avait quelques fois voyagé à Berlin, entre autre pour assister à certaines leçons données par le célèbre philosophe allemand, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling dont Fichte avait été le maître mais aussi que le principal inspirateur dans le cadre de l'élaboration de sa philosophie de la nature. En effet, Kierkegaard affirme, dans son *Traité du désespoir*, que l'homme est un *moi* et que ce *moi* est une *synthèse d'infini et de fini, de liberté et de nécessité*. Or, Fichte annonçait déjà pareil propos à la fin du XVIII^{ème} dans sa Doctrine tandis que celle-ci faisait du Moi pratique une stricte synthèse entre l'infini et le fini, la liberté (indépendance) et la nécessité (dépendance), bref une synthèse entre le Moi absolu et le Moi fini.

synthétise et unifie en lui le Moi fini au Moi absolu. Bien davantage, cette *synthèse pratique* entre le Moi fini et le Moi infini, qui s'avère être la seule qui puisse être envisagée en vue de leur identité et de leur unité, permet de les synthétiser et de les maintenir l'un avec l'autre. Bref, le Moi pratique est le moyen du dépassement de l'opposition dichotomique de l'objet et du sujet.

Et comme le Moi fini et le Moi infini sont synthétisés à partir de cette synthèse pratique, et qu'un d'eux est une activité limitée et déterminée tandis que l'autre est illimitée et indéterminée, il faut alors que le Moi pratique soit à la fois une activité limitée et illimitée. Or, *une telle synthèse de l'activité infinie et de l'activité finie*, avec laquelle coïncide ici le Moi pratique, *n'est rien d'autre que cette activité pratique qu'est l'effort*¹³⁸ [*Streben*¹³⁹] (Goddard, 1999, p.54): «l'activité pratique [...] doit être, originairement, un effort» (Fichte, 2000, p.136). Ainsi, l'effort, en tant qu'activité pratique, *n'est rien de plus que la synthèse entre l'activité finie et l'activité infinie*. Sans être ni fini, ni infini, cet effort est fini (en étant une activité limitée) *et* infini (en étant une activité illimitée)¹⁴⁰. De là, le Moi pratique, comme il est lui-même cet effort, ne sera donc rien de plus qu'une activité limitée qui, sans être absolument une activité infinie, aura une tendance à l'infini; bref cette activité limitée, tandis qu'elle tend à l'infini (ou plutôt tandis qu'elle tend à *devenir* infinie), ne correspond à rien d'autre qu'à l'activité pratique, c'est-à-dire à l'effort.

3.2.3 L'effort du Moi pratique opposé au contre-effort du Non-Moi¹⁴¹

D'une part, en tant que cet effort est une activité illimitée (une pure activité non objective), celui-ci est un effort (*idéalement*) *infini*, mais, d'autre part, en tant qu'il est aussi une activité limitée (activité objective) qui *se rapporte à (et se dirige contre) un Non-Moi* (objet), celui-ci est un effort (*réellement*) *fini*; en effet chaque objet (Non-Moi) implique une

¹³⁸ Tandis qu'il appartenait plus tôt au concept de représentation de fonder la partie théorique de la Doctrine de la science, ici il appartiendra au concept synthétique d'effort (bien qu'annoncé lors de la partie théorique de la Doctrine de la science) d'être *le* concept important au fondement de la Doctrine de la science pratique (puisqu'elle-ci doit reposer sur celui-là) comme le montrera la suite.

¹³⁹ En se basant sur la traduction utilisée par plusieurs commentateurs, dont Jean-Christophe Goddard et Alexis Philonenko.

¹⁴⁰ En synthétisant et unifiant ainsi ces deux opposés que sont le Moi fini et le Moi infini, le Moi pratique, c'est-à-dire l'activité pratique (effort), apparaît comme la solution à la contradiction qui met ici en opposition le Moi fini et le Moi absolu et aussi par là le moyen du dépassement de la dichotomie objet-sujet.

¹⁴¹ Se référer à la figure 3.1 pour ce point 3.2.3.

limitation (détermination) du sujet (Moi). Bref, l'effort, qui est infini et fini, est activité infinie, *mais aussi* limitée, en tant qu'il se rapporte et se dirige sur un objet (activité objective): «l'activité infinie, elle-même, est rapportée à l'objet [se rapporte à l'objet], puisqu'elle est un effort et elle est, par conséquent, aussi dans cette mesure une activité objective [et donc limitée]» (Fichte, 1999, p.137). L'effort est l'activité limitée-illimitée, finie-infinie (Everett, 1884, p.181). Ainsi, comme cet effort est entre autres une activité limitée par un Non-Moi (objet), celle-ci doit nécessairement venir avec la résistance, avec un contre-effort [*Gegenstreben*] de l'activité (réalité) opposées du Non-Moi.

Or, un tel contre-effort implique que l'effort du Moi soit une cause qui n'arrive jamais réellement à avoir de causalité, car cet «effort [du Moi] est [...] une cause qui n'est pas une cause [...] [mais néanmoins qui] tend à être une cause» (Fichte, 1999, p.150), ou plus précisément «tend à une causalité à l'infini» (Fichte, 2000, p.195)¹⁴². Cet effort du Moi tend donc à devenir cause et ce, même s'il «doit [...] n'avoir jamais de causalité» (Fichte, 1999, p.150). Dès lors, cet effort du Moi, tandis qu'il ne parvient pas à être cause, lui qui n'atteint pas son but, doit donc être limité (lequel, dans le cas contraire, n'aurait jamais été limité (et donc n'aurait jamais été un effort) s'il avait été cette cause qui, en ayant une absolue causalité, n'est non pas simplement un effort). Bien que limité et fini, cet effort n'en est pas moins toujours limité par quelque chose d'autre que lui-même et non jamais par lui-même. D'où qu'il faille que cet effort du Moi soit limité et déterminé par un opposé, c'est-à-dire par cet effort opposé à l'effort du Moi qu'est le contre-effort du Non-Moi.

¹⁴² C'est justement parce qu'il y a une telle résistance d'un effort opposé, d'un contre-effort du Non-Moi, que la causalité (action causale) du Moi sur le Non-Moi ne parvient pas à s'imposer comme cause. Ce Moi fini s'efforce donc à une causalité sur le Non-Moi à laquelle il lui est cependant impossible de parvenir, malgré que celle-ci soit exigée. Tandis que l'effort du Moi (suivant l'exigence d'une causalité infinie et absolue *conforme au dépassement fichtéen de la dichotomie objet-sujet*) tend vers une activité (causalité) prompte à déterminer le Non-Moi, celui-ci s'efforce d'être déterminant (causalement déterminant), et non pas déterminé, par rapport au Non-Moi. Or, une pareille fin est pour lui inatteignable (*un tel dépassement donc est pour lui impossible*). Et c'est justement parce qu'il est fini qu'il s'efforce ainsi à une *détermination causale (causalité déterminante)*, car, s'il n'était pas fini (donc s'il était absolu), il n'aurait pas à s'efforcer à une telle causalité mais aurait d'emblée cette causalité sur le Non-Moi. En effet, le Moi absolu n'a pas à s'efforcer à la causalité, il n'a pas à s'efforcer d'être cause, comme le Moi fini lui a à s'y efforcer, car, étant donné qu'aucun Non-Moi ne peut s'opposer à lui, et donc comme aucune résistance (dont l'imputabilité reviendrait à cet obstacle que représente le Non-Moi), contre laquelle il aurait à lutter, ne s'oppose à sa pure activité infinie, celui-ci est déjà en lui-même absolument cause: «le Moi absolu doit donc être cause du Non-Moi» (Fichte, 1999, p.126), *lui qui en est le produit*. En effet, l'agir absolu et infini du Moi pur ne rencontre aucune résistance; sans quoi, effectivement, il ne pourrait plus être tel, mais serait bien plutôt fini et limité. Au Moi absolu ne reviendra donc aucun effort puisqu'aucune résistance ne s'y oppose; dans la mesure où le Moi absolu se pose lui-même absolument, son agir illimité n'est pas un effort. Bref, le Moi absolu ne s'efforce pas, car il est bien davantage que l'effort tandis que lui a une causalité infinie.

Il y a donc en opposition à l'effort du Moi une activité (réalité) opposée du Non-Moi qui limite et détermine le Moi et son effort tandis que le Non-Moi s'efforce et tend, autant que cet effort du Moi, à la causalité. Dans son contre-effort, le Non-Moi s'efforce aussi, sans cependant jamais pourtant y parvenir, à une détermination causale sur le Moi en vue d'être cause vis-à-vis de ce dernier. Cependant, pas plus que l'effort du Moi, ce contre-effort du Non-Moi ne devra non plus avoir une absolue causalité. Bref, ici le contre-effort du Non-Moi, pas plus que l'effort du Moi, ne devront avoir une telle causalité, car si chacun (l'effort du Moi ou le contre-effort du Non-Moi) devait avoir cette causalité, alors l'effort qui leur est opposé (soit celui du Moi ou celui du Non-Moi) serait détruit par cette causalité et donc cesserait par là même d'être un effort opposé.

Il s'ensuit alors que cet effort du Moi et ce contre-effort du Non-Moi (donc, d'une certaine manière, l'activité du Moi et celle du Non-Moi) devront s'équilibrer (se faire équilibre): «dans l'effort du Moi est en même temps posé un contre-effort du Non-Moi, qui fait équilibre au premier» (Fichte, 1999, p.149). C'est parce qu'il y a un tel équilibre entre l'effort du Moi et le contre-effort du Non-Moi que ni l'un ni l'autre ne parvienne jamais à avoir de causalité. Dès lors, il y aura un équilibre entre cet effort du Moi et ce contre-effort du Non-Moi (dont le point d'équilibre de ces deux actions se trouvera dans la position de l'objet ou plutôt dans la position de la limite qui existe entre le Moi et le Non-Moi).

Il y a qu'ici le Moi ne devient un Moi pratique que pour autant qu'existe ce contre-effort, cette résistance (bref ce Non-Moi), prompte à limiter (déterminer) et à s'opposer à son activité, que celui-ci devra s'efforcer de *surpasser* et contre lequel il devra lutter: *l'effort implique nécessairement la résistance*¹⁴³. Autrement dit, le Moi pratique doit faire l'effort (s'efforcer), en agissant, de *dépasser* sa dichotomie avec ce Non-Moi extérieur uniquement rencontré par lui comme une résistance (lequel Non-Moi, en faisant obstacle à l'activité du Moi, lui résiste) en vue d'atteindre à l'identité sujet-objet propre au Moi absolu¹⁴⁴. En vue de

¹⁴³ En effet, l'effort vient suite au retour réflexif sur elle-même de l'activité du Moi (provoqué à partir du choc contre le Non-Moi) depuis l'épreuve d'une résistance. Ainsi, cet effort implique un empêchement à l'expansion illimitée de l'activité du Moi.

¹⁴⁴ D'une part, sans un tel effort (activité pratique), *dans ce qu'il a d'infini*, il ne pourrait y avoir la rencontre d'aucun obstacle tel que le Non-Moi (car c'est uniquement parce qu'il y a antérieurement à lui une pure activité du Moi possédant une direction qui va, à l'infini, vers l'extérieur; c'est uniquement parce qu'il y a un tel mouvement d'extériorisation vers dehors de l'activité du Moi (grâce à laquelle celle-ci sort à l'extérieur) que le Non-Moi (objet), et donc aussi par là l'opposition *dichotomique* du Moi au Non-Moi nécessaire à tout effort, devienne possible: «s'il n'y a pas une [...] activité du Moi, il n'y a pas d'objet [Non-Moi]» (Fichte, 1999, p.131-132), et dès lors il ne pourrait plus aussi y avoir aucun choc, et alors, n'ayant ainsi plus rien à se représenter (puisque sans ce

surmonter cette résistance du Non-Moi, il faut que le Moi pratique lui réponde par un effort au sein duquel «une [telle] résistance [...] doit être surmontée». Il s'ensuit que, dans la rencontre de cette résistance, l'activité du Moi, ainsi limitée et empêchée (entravée), devient, justement grâce à cette rencontre, une activité pratique (agir pratique), c'est-à-dire un effort. Cependant, le Moi ne pourra ici que tendre infiniment au dépassement de la dichotomie objet-sujet ainsi que de la finitude (déterminée par le Non-Moi) qui lui est propre, sans, par contre, jamais pouvoir absolument s'en libérer: «il [le Moi] tend à être infini» (Fichte, 1999, p.139). Et dans cette mesure le Moi devra ainsi pousser toujours plus en avant, vers l'infini, suivant le déploiement illimité de l'élan de son activité qui se fait en conformité avec l'*infinitude* (Moi absolu), le surpassement de sa finitude en vue d'enfin triompher de l'altérité qui lui est opposée¹⁴⁵.

De fait, le Moi absolu est le but de l'effort en tant que cet effort, qui a bien une fin, est une activité pratique qui tend, à l'infini, à la réalisation de son Idéal¹⁴⁶ dans l'horizon du

choc il n'y aurait alors plus aucune donnée primitive telle que la sensation), il n'y aurait plus aucun objet à représenter et donc aussi plus aucune représentation. C'est donc uniquement parce que le Moi (sujet) s'efforce qu'il peut en arriver à éprouver la résistance d'un objet (Non-Moi): *l'objet (Non-Moi) est conditionné par l'effort*. Autant dire donc que *cet effort infini et absolu est la condition de possibilité de l'objet (Non-Moi): sans effort, aucun objet (Non-Moi)* (Fichte, 1999, p.133; Fischbach, 2000, p.67). Ainsi, «dans son dépassement à l'infini cet effort infini est la condition de possibilité de tout objet: pas d'effort, pas d'objet» (Fichte, 1999, p.133) car «sans un effort [...], il n'y avait pas d'objet possible [sans un effort aucun objet ne serait possible]» (Fichte, 1999, p.135).

D'autre part, inversement, sans Non-Moi (cet objet autre qu'est le Non-Moi et qui s'évertue à empêcher ainsi qu'à freiner le déploiement illimité de l'activité infinie du Moi), comme il n'y aurait alors aucune résistance contraignant l'activité du Moi, aussi il n'y aurait plus aucun effort (activité pratique): «ce à quoi ne s'oppose aucune résistance n'est pas effort [...] [car] il existe un effort du Moi [...] qui n'est un effort que dans la mesure où il rencontre une résistance» (Fichte, 1999, p.139). C'est uniquement parce que l'objet (Non-Moi) résiste à l'activité du Moi (sujet) que celui-ci peut en arriver à s'efforcer. De là, un effort du Moi n'existe que si le Moi rencontre une résistance, laquelle ne se trouve nécessairement qu'avec le Non-Moi (objet): l'«effort [...] en tant qu'il est tel, est aussi conditionné par le Non-Moi [objet]» (Fichte, 1999, p.139). Autant dire à l'inverse que *cet objet (Non-Moi) est la condition de possibilité de l'effort: sans objet (Non-Moi), aucun effort* (Goddard, 1999, p.24) (étant entendu qu'une activité «ne peut devenir un effort qu'à la condition qu'un objet existe déjà» (Fichte, 1999, p.139)).

Il est dès lors possible de conclure que *sans objet (Non-Moi qui résiste), il n'y aurait aucun sujet (Moi pratique qui s'efforce)* et que *sans sujet, il n'y aurait pas d'objet* (Fichte, 1999, p.80, 110 et 115): «pas de sujet, pas d'objet, pas d'objet, pas de sujet» (Fichte, 1999, p.80). Ou encore, pour user d'une terminologie un peu différente, «pas d'idéalité, pas de réalité et inversement [pas de réalité, pas d'idéalité]» (Fichte, 1999, p.147 et 155).

¹⁴⁵ Comme il sera bientôt vu, le Moi fini ne peut échapper à la limitation (détermination) parce qu'il lui est impossible d'atteindre son Idéal qu'est l'absolu, malgré un effort vers cet infini qu'est l'autoposition du Moi absolu. Par cause de cette *inéductibilité qui est la sienne*, le Moi, bien qu'aspirant à l'infini, sera condamné à une finitude qu'il s'efforcera toujours de surpasser.

¹⁴⁶ Le but final (Idéal) de l'effort (activité pratique) du Moi est la pure position absolue (activité d'autoposition illimitée) de lui-même par lui-même. Le Moi pratique *s'efforce à cette pure activité infinie d'autoposition où sujet (le posant) et objet (le posé) deviennent identiques*. De là, l'effort n'a pas comme tel affaire avec le monde réel, mais a plutôt affaire avec le monde idéal; c'est-à-dire le monde tel qu'il *devait* être tandis que tout Non-Moi deviendrait dépendant du Moi (lui dont l'effort tend, comme à son but, à le faire dépendre de lui enfin que l'un et l'autre en viennent à être identifiés et unifiés dans un dépassement de la subjectivité et de l'objectivité). L'effort «ne détermine donc pas le monde réel [...] mais un monde tel qu'il devrait être, si toute réalité était absolument

dépassement de la subjectivité et de l'objectivité. Or, cet effort du Moi pratique vers son Idéal ne peut pas être réalisé absolument; celui-ci ne peut réaliser ce dépassement vers l'absolu. De fait, ce Moi pratique s'efforce de réaliser, à l'infini, le Moi absolu (identité sujet-objet) sans pouvoir jamais y parvenir à cause de cette résistance que le Non-Moi lui opposera toujours (à cause de cette altérité qui se présentera toujours devant lui). Néanmoins il s'efforce, par l'activité pratique, de devenir absolument *un, identique et égal à lui-même* comme Moi absolu et par cet effort le Moi pratique tend, dans l'horizon d'un dépassement de la dichotomie sujet-objet, à devenir le Moi absolu dans ce qu'il y a de pur agir absolu, dans ce qu'il a d'identité en lui entre l'objet et le sujet; autant dire que le Moi fini du dualisme dichotomique du sujet et de l'objet s'efforce à un dépassement de cette dichotomie à travers une aspiration infinie à

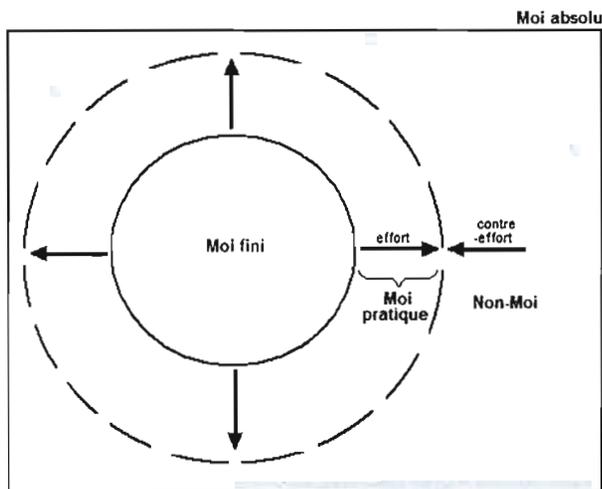


Figure 3.1 L'effort du Moi pratique opposé au contre-effort du Non-Moi

l'identité du sujet et de l'objet. Or, malgré cet effort pour devenir pure activité absolue d'autoposition¹⁴⁷, ce Moi pratique, conformément à l'interminable résistance du Non-Moi, n'en aura cependant jamais terminé avec le Non-Moi et sa résistance. Parce que le Non-Moi (objet) offre cette infatigable résistance à l'effort du Moi, cet effort ne sera jamais pleinement réalisé et n'arrivera jamais au plein

accomplissement de son but (qu'on peut comprendre comme une sortie du sujet en dehors de sa dichotomie avec l'objet (au sein de laquelle il est fini) en vue de la dépasser): *l'effort se doit d'accomplir l'impossible*. En aspirant ainsi à l'absolu, cet effort *doit* réaliser ce qui est impossible à réaliser; il doit tendre, sans jamais y arriver, à l'atteinte du but. De là, celui-ci, ne

posée par le Moi; il détermine ainsi un monde idéal» (Fichte, 1999, p.138). En effet, ce n'est qu'idéalement que le Non-Moi dépend du Moi (que le Moi détermine le Non-Moi), alors que réellement le Moi est dépendant (dépend) du Non-Moi (le Moi est déterminé par le Non-Moi).

¹⁴⁷ Lequel effort du Moi pratique nécessite une inégalité et une non-identité du Moi fini à lui-même puisque c'est justement parce qu'une telle inégalité existe que le Moi tend à son surpassement; inégalité qui, par ailleurs, nécessite à son tour un Non-Moi qui, en tant que différence prompte à séparer le Moi d'avec lui-même, n'est alors rien de plus que l'écart différentiel qui existe entre le Moi fini et le Moi absolu (écart qui, par là même, ne peut que contredire l'identité et l'égalité du Moi avec lui-même et qui demande à être comblé (en subordonnant le Non-Moi au Moi; donc en rendant le Non-Moi identique au Moi) si le Moi fini doit devenir le Moi infini: cet effort vient nécessairement avec un Non-Moi dont la non-identité (inégalité) du Moi fini est corrélative).

pouvant pas réaliser son Idéal, ne pourra que *tendre* à sa réalisation¹⁴⁸. Dans l'incapacité où il se trouve d'atteindre l'Idéal du Moi illimité, le Moi fini, qui s'efforce malgré tout pratiquement d'y parvenir, devra alors nécessairement se trouver limité, même s'il tendra et s'efforcera toujours, dans ce qu'il a de pratique, à devenir illimité¹⁴⁹. Cette activité pratique du Moi à l'égard de la détermination du Non-Moi est donc comme une tendance à une absolue détermination du Non-Moi (objet) par le Moi (sujet) (et donc à une absolue identification de l'objet au sujet suivant le dépassement de leur dichotomie), malgré l'impossibilité qu'il y aura toujours pour celui-ci d'en arriver à déterminer absolument celui-là. D'où que ce Moi pratique qui tend à cet Idéal inaccessible en s'efforçant de *passer de la finitude à l'infinitude (de la dichotomie sujet-objet à son dépassement)*, n'est rien d'autre qu'un Moi fini qui s'efforce, suivant une *certaine progression infinie*, à devenir un, égal et identique avec lui-même en tant que Moi absolu (conformément à l'exigence de la réalisation de cet Idéal) envers et contre toute opposition du Non-Moi qui fait obstacle à l'atteinte de ce but, afin qu'ainsi toute contradiction, toute inégalité, bref toute non-identité du Moi fini et du Moi infini (soit le Moi du dépassement de la dichotomie sujet-objet par cause de l'identité sujet-objet qui lui est propre) puissent enfin en arriver à disparaître: dépassant ainsi la dichotomie sujet-objet par son effort, le Moi pratique deviendrait «identique» à cette identité sujet-objet qu'est le Moi absolu.

3.3 L'impossible Idéal du Moi absolu pour le Moi fini

¹⁴⁸ Dans ses très belles leçons intitulées *L'idéal de l'humanité selon Fichte* Husserl montre bien que, selon Fichte, la fin morale la plus haute est l'unité téléologique de la destinée morale et pratique de l'homme, et cette fin (but téléologique) humain est l'*Ordre moral du monde* [*ordo ordinans*] qui, sans jamais être une *réalité réalisée*, est simplement une *idée* (normative) *idéale* qui doit devenir réalité, qui doit être réalisée: l'homme doit réaliser cet idéal de l'Ordre moral du monde. Or, cet Idéal qu'est l'Ordre moral du monde (lui qui est ce principe premier ayant son fondement en lui-même) n'est rien d'autre que Dieu (Dieu comme Idéal téléologique), et, *a fortiori*, n'est rien d'autre que le Moi absolu, la liberté. Par ailleurs, Husserl montre aussi avec justesse que chez Fichte l'homme moral (dirigé par le commandement du devoir) aide l'Ordre moral du monde (Dieu; Moi absolu) à se réaliser (à devenir réalité) par chacune de ses actions morales (puisque toute action qui est en accord avec le devoir (lui qui est justement le devoir de la réalisation du Moi absolu, de l'Ordre moral du monde) aide la fin morale (soit le Moi absolu, l'Ordre moral du monde, la liberté) à devenir réalité); cela revient alors *grosso modo* à dire que l'homme pratique (Moi pratique) s'efforce de réaliser le Moi absolu (Dieu; Ordre moral du monde) par cette action pratique qu'est l'effort.

¹⁴⁹ Ce Moi fini *devra s'efforcer (tendre)* dès lors à surmonter la contradiction (opposition) qu'il a avec lui-même (en tant que Moi absolu), dans la mesure où celui-ci doit s'efforcer de tendre vers l'absolue identité et égalité avec lui-même en vue de devenir lui-même, ou plutôt ce qu'il est lui-même en tant que Moi absolu. Bref, le Moi fini doit tendre à être lui-même en égalant le pur agir infini du Moi absolu.

D'après ce qui précède, il convient de souligner que le Moi pratique résout et solutionne, suivant l'effort qui est le sien vers cet Idéal d'un dépassement de la dichotomie sujet-objet à travers l'absoluité et l'infinité du Moi, adéquatement la contradiction (opposition) qu'il y a entre le Moi fini et le Moi infini en synthétisant celui-ci avec celui-là. Toutefois, jamais il n'y a pour autant une possibilité de supprimer complètement cette contradiction, cette opposition (la suppression de cette contradiction (opposition), étant impossible en elle-même, ne peut être qu'approchée mais non jamais atteinte): *il y a donc une impossibilité d'une complète synthétisation, identification et unification* du Moi fini au Moi infini.¹⁵⁰ Dans un tel contexte, il serait plus approprié de s'en tenir uniquement à ceci que le pur Moi absolu n'existera toujours qu'idéalement (comme un Idéal) et non jamais réellement (comme une réalité). Mieux vaut donc dire qu'il ne sera toujours qu'un Idéal (à accomplir) et non jamais une réalité (accomplie); ou encore qu'il ne sera jamais réel pour le Moi pratique (lui dont l'effort doit pourtant tendre à sa réalisation). De là, comme il est impossible que l'identité (unité) et l'égalité du Moi fini au Moi absolu puisse être réalisée et que la résolution de la contradiction (opposition) entre le fini et de l'infini puisse, quand bien même elle le *devrait*, trouver sa fin (étant entendu que le Moi pratique, toujours engagé qu'il est dans la finitude, ne pourra jamais être égal et identique à lui-même (c'est-à-dire au Moi infini); ne pourra jamais être égal et identique à cette identité sujet-objet qu'est le Moi absolu), le Moi pratique (homme) ne pourra que s'approcher à l'infini, pour l'éternité, de cet Idéal qu'est la pure autoprojection d'une identité du sujet et de l'objet conforme à un dépassement de la dichotomie objet-sujet: le Moi, dans son aspiration à lui-même comme Moi absolu, doit à jamais s'approcher du Moi absolu, sans jamais, en aucun temps, pouvoir arriver à réaliser cette impossible unité du fini et de l'infini à travers l'identité de l'objet et du sujet. Or, il *faut*

¹⁵⁰ Surmonter une telle contradiction (opposition) entre le fini et l'infini (et donc dépasser la dichotomie objet-sujet) sera donc la marque de la destination de l'homme pour l'éternité (la destinée de l'homme, dans le but de sortir de sa dichotomie avec le monde objectif extérieur, est donc de se libérer du Non-Moi à travers la subordination de celui-ci au Moi fini conformément à l'identification du Moi fini au Moi absolu). En effet, l'éternité ne sera jamais de trop pour cet homme qui est destiné au dépassement de la dichotomie sujet-objet dans l'optique de supprimer complètement ce dualisme par l'atteinte du Moi absolu, puisque cette unité du fini et de l'infini (c'est-à-dire l'unité du Moi avec lui-même) sera de tout temps impossible (malgré que le temps est le lieu même de la réalisation progressive de ce dépassement idéal du sujet et de l'objet).

Cependant, dans le cas où cet Idéal propre au Moi fini (homme) devait en venir à être atteint par lui, celui-ci ne serait, non plus fini, mais bien identique au Moi absolu (Dieu) et donc infini (le Moi fini deviendrait un pur Moi absolu et infini). Le Moi fini deviendrait donc, non plus contraire et opposé à lui-même, tel que c'est le cas suivant sa finitude, mais bien plutôt égal et identique à lui-même, dans une pure identité à soi prompt à dépasser le clivage sujet-objet dans lequel le Moi fini (sujet) se trouve inexorablement empêtré suivant son opposition dichotomique avec le Non-Moi (objet).

résoudre cette contradiction (opposition) entre le Moi fini et infini, «même si nous ne pouvons penser la solution de cette contradiction comme possible, même si nous prévoyons qu'en aucun moment de notre existence [*Dasein*], prolongée dans l'éternité, nous ne pourrions penser cette solution comme possible» (Fichte, 1999, p.139). N'empêche, cette *identité (unité) du sujet et de l'objet*¹⁵¹ propre au Moi absolu, et qui coïncide avec le dépassement de la dichotomie objet-sujet, fait ici office d'un but inatteignable assigné à une tâche infinie et éternelle; tâche (qu'est le Moi infini pour le Moi pratique) qui en sera une sans fin, infinie, illimitée et éternelle (étant entendu que le Moi pratique se *devra de tendre* toujours davantage à ce Moi absolu (comme *but idéal à atteindre*), en *s'y approchant toujours de plus en plus*, mais sans jamais y parvenir).

Le Moi pratique *se doit donc de réaliser* cet Idéal (qui est assimilable à la pure liberté, à la pure indépendance, à la pure et infinie activité (réalité), ou même encore à l'absolu unité de l'identité de l'objet et du sujet¹⁵² caractéristique du dépassement de leur dichotomie) sans pourtant jamais le pouvoir. L'activité limitée et déterminée du Moi fini ne pourra donc jamais, ni atteindre, ni réaliser, ni donc restaurer la pure activité illimitée et indéterminée du Moi absolu; néanmoins, sans jamais arriver à sa finalité, l'aspiration infinie du Moi y tendra infiniment¹⁵³. En effet, comme cet Idéal de *pure activité originare d'autoposition et d'identité sujet-objet se situe à l'infini* pour le Moi fini et comme un tel Idéal ne peut se réaliser que suivant un progrès illimité et infini, le devenir infini du Moi ne pourra donc jamais se faire qu'au sein d'un temps infini (éternité) et non jamais au sein d'un temps fini. Il y a que cet Idéal *fut, est et sera toujours, de toute éternité, infiniment avancé dans l'absolu*, et donc nécessairement toujours plus avant dans l'infini relativement au Moi fini. Ainsi cet Idéal, *ce pur agir libre originare, cette pure identité sujet-objet qui dépasse leur dichotomie*, existe uniquement comme but placé à l'infini devant le Moi réel qui sera

¹⁵¹ Dans cette même mesure où le Moi fini tend vers cet Idéal qu'il ne peut atteindre ni réaliser, celui-ci, qui n'est qu'un sujet (à l'activité limitée) *non identique* (donc dichotomique) à l'objet (Non-Moi), ne pourra que tendre à *réaliser cet Idéal de l'identité unitaire de l'objet et du sujet caractéristique de la pure activité infinie et illimitée d'autoposition du Moi absolu*. Ainsi, le Moi absolu, *en tant qu'identité et unité du sujet et de l'objet*, est l'Idéal qui *doit* être atteint par le Moi fini mais auquel il est impossible de parvenir (parce qu'il est impossible à réaliser).

¹⁵² Il va sans dire, au risque de se répéter, que toutes ces différentes modalités de compréhension de l'Idéal (ex.: liberté, indépendance, autonomie, absolu, infini, illimité, unité, identité sujet-objet (donc aussi dépassement du sujet et de l'objet), etc.) renvoient toutes à une exigence qui ne pourra jamais être pleinement réalisée.

¹⁵³ Cet Idéal auquel le Moi fini tend n'a pas de réalité car il ne peut pas être réalisé; et c'est bien parce qu'il n'en a pas que le Moi fini doit tendre à sa réalisation à travers une aspiration dont l'Idéal, sans jamais avoir de réalité, est justement le Moi absolu. Cette aspiration tend donc à la réalisation jamais pleinement accomplie de cet Idéal.

incessamment poursuivi par celui-ci; et ce malgré que le Moi idéal qui y correspond ne sera jamais réalisé. Bref, le Moi, malgré sa limitation et sa finitude, doit réaliser l'infini, l'absolu en dépit de l'impossibilité que cette tâche revêt pour lui.

3.3.1 Le devoir du Moi absolu pour le Moi fini

Or, il s'agit d'un *postulat moral* qui exige du Moi fini qu'il doive devenir cette pure activité infinie d'autoposition, cette absolue identité du sujet et de l'objet. En effet, le *devoir exige* que cette activité déterminée et limitée qu'est le Moi fini (laquelle, en s'arrêtant à sa limite, est inégale, non-identique et même opposée à cette activité indéterminée et illimitée du Moi absolu prompt à pousser, vers l'infini, au-delà de toute limite) devienne égale et identique à l'activité indéterminée et illimitée qu'est le Moi absolu¹⁵⁴. Il s'ensuit que le devoir en question n'est rien de plus qu'obligation d'une identification du Moi fini (activité limitée) et du Moi infini (activité illimitée)¹⁵⁵. Or, il est impossible pour le Moi fini de répondre pleinement à son devoir: il ne peut devenir ce Moi absolu auquel il se *doit* pourtant d'aspirer. Ce devoir est donc l'exigence pratique (exigence qui prescrit la réalisation d'un Idéal qu'il est impossible de réaliser mais auquel le Moi fini a le devoir de tendre à l'infini) de l'absolu, de l'infini, de l'indépendance, de la liberté, bref du dépassement de la dichotomie objet-sujet (à

¹⁵⁴ Encore ici il est approprié de rappeler une certaine ressemblance entre la philosophie de Fichte et celle de Plotin; ressemblance que le philosophe allemand Franz Clemens Brentano n'a pas manqué de souligner à travers sa description des quatre phases du développement de l'histoire de la philosophie (1° désir de connaître en accord avec une méthode qui respecte les sciences de la nature, 2° primat du pratique sur le théorique, 3° scepticisme et 4° mysticisme philosophique) tandis qu'il classifiait chacun de ces deux penseurs (Plotin pour l'époque antique et Fichte pour l'époque moderne) à l'intérieur de la phase d'«extrême dégénérescence» du mysticisme philosophique. Un peu comme chez Fichte, pour qui le Moi fini est séparé de son principe (le Moi absolu) par cette différence, cet écart différentiel qu'est le Non-Moi, pour Plotin aussi, en se basant sur son *Traité IX*, l'âme apparaît séparée de son principe (l'Un) par cause d'une altérité et d'une différence avec lui. Bien plus, d'une manière semblable à ce qui se retrouve chez Fichte, où le Moi fini doit en venir à supprimer tout Non-Moi (altérité opposée qui l'affecte) en vue de devenir identique à lui-même (identique au Moi absolu), pareillement chez Plotin, l'âme doit aussi en venir à éliminer toute altérité qui l'affecte et différence en vue de devenir une et identique à elle-même (identique avec l'Un), tandis qu'elle s'unirait à l'Un, dans la contemplation de l'Un. De là, il n'y a rien de surprenant à ce que chez Plotin l'âme s'efforce de s'approcher, de parvenir, ou plus tôt de revenir à cette fin ultime qu'est l'Un (Bien suprême) en tant qu'unité absolue (elle qui aspire à ne faire qu'un avec l'Un (donc aspire à l'Un lui-même) en vue de s'y unir à la faveur de tous ses efforts vers cet Un dont il est le but même de celles-ci) alors qu'on vient de voir que chez Fichte le Moi fini (lui qui aspire à ne faire qu'un avec le Moi absolu en vue de s'y identifier dans un parfait dépassement de la dichotomie sujet-objet) s'efforce de parvenir à son but qu'est le Moi infini comme unité absolue. Bref, tandis que chez Plotin l'âme tend vers l'Un et chez Fichte le Moi fini tend vers le Moi absolu.

¹⁵⁵ Ce n'est que par une causalité infinie absolument déterminante du Moi pratique sur le Non-Moi que le Moi fini pourra triompher et dépasser cette scission (dichotomie) de l'objet et du sujet qui renvoie à même la contradictoire (opposition) qui existe entre le Moi fini et le Moi absolu. Or, cette causalité sur le Non-Moi n'arrivant jamais à devenir absolument cause, le Moi pratique ne pourra que s'y efforcer sans jamais avoir la possibilité d'y parvenir.

travers l'unité identitaire de l'objet et du sujet) qui peut être simplement exprimé comme suit: *Le Moi fini* (lui qui a comme devoir de réaliser le Moi absolu, c'est-à-dire de «s'élever à la hauteur» de son infinie activité d'autoposition) *doit devenir le Moi absolu* (ou encore, *Moi fini doit* ne plus faire qu'un avec le Moi absolu en y devenant identique et égal; il doit cesser d'être tel afin de devenir infini, il doit sortir de son opposition dichotomique avec le Non-Moi au sein de laquelle il a été «jeté» suite au choc contre lui). Ainsi, la pure liberté absolue, le pur dépassement de l'objectivité et de la subjectivité, en tant que devoir qui *doit et exige* d'être réalisé, prend la tournure d'un *impératif catégorique* (Philonenko, 1984, p.35), se traduisant par le «Tu dois inconditionnellement» (Fichte, 1999, p.179), qui, en tant que *loi absolue*, est comme le postulat absolu d'une adéquation du sujet fini avec le Sujet absolu (ou encore d'un dépassement de l'objectivité et de la subjectivité). Il s'ensuit que la réalisation progressive (sans fin) du Moi absolu (le dépassement progressif sans fin de la dichotomie objet-sujet) par l'effort du Moi fini ne devient rien de plus que *la réalisation du devoir*¹⁵⁶. Et comme le Moi absolu, dans un dépassement de la dichotomie sujet-objet, n'est rien d'autre qu'une pure activité d'autoposition au sein de laquelle l'objet (en tant qu'il est ce qui est posé) en vient à s'identifier absolument au sujet (en tant qu'il est ce qui pose), le devoir (donc l'exigence pratique) en sera donc un d'une absolue autoposition et donc d'identification de l'objet au sujet dans l'horizon d'un dépassement de leur dualité.

3.3.2 Le dépassement à l'infini des limites du Moi

Conséquemment à ce postulat moral, le Moi fini devrait, non pas seulement dépasser et franchir chacune de ces limites, mais encore les éliminer. Cela ne doit cependant pas faire oublier qu'il y en même temps une impossibilité pour ce Moi de se départir de chacune de ses limites en vue de devenir illimité. Or, cette inévitabilité pour le Moi pratique d'être à jamais fini,¹⁵⁷ (à cause du fait de l'impossibilité qui lui est due de ne jamais pouvoir devenir le Moi absolu et de ne jamais pouvoir se libérer de sa dichotomie avec l'objet (Non-Moi)) ne doit surtout pas mener à une compréhension de lui comme d'un Moi à qui reviendraient des

¹⁵⁶ C'est l'effort du Moi pratique qui se doit de réaliser ce devoir d'absolue indépendance, de pure liberté, et de dépassement de la dichotomie sujet-objet à travers l'identité de l'une et de l'autre. Suivant *ce devoir pratique de liberté et d'identité (dont l'Idée pratique de Moi absolu est au fondement)*, il faut que le Moi fini devienne identique et ne fasse plus qu'un avec cette liberté qui revient au Moi absolu.

¹⁵⁷ Le Moi fini est «contraint» à sa finitude en n'ayant pas la possibilité de parvenir à réalisation de son infinitude.

limites infranchissables et indépassables. Bien au contraire, par l'effort, le Moi, en tant que pratique, devra dépasser ses limites qui ne sont jamais fixes. Plus précisément, pour peu que l'effort en soit un qui ait pour vue de faire reculer sans cesse les limites de l'activité finie du Moi afin de les étendre à l'infini, le Moi pratique devra s'efforcer de surmonter ses limites, dont l'imputabilité revient au Non-Moi, en les repoussant plus loin. De là, le Moi pratique, même s'il est nécessairement fini, peut toujours surmonter à l'infini ses limites¹⁵⁸ (elles qui

¹⁵⁸ Il est possible de mettre en relief le concept fichtéen de Moi pratique avec celui nietzschéen de surhomme. Un *leitmotiv* qui revient souvent dans le *Ainsi parlait Zarathoustra* de Friedrich Wilhelm Nietzsche est celui du dépassement de l'homme. À plusieurs reprises Nietzsche fait savoir que *l'homme* (l'homme faible du troupeau aux prises avec de petites vertus) ne peut qu'être dépassé (surmonté), ou plutôt se doit de l'être, lui qui n'est qu'un pont, qu'un passage, bref qu'un déclin nécessaire en vue de la création du surhomme [*Übermensch*]. Ce surhomme de Nietzsche, au plutôt ce «plus homme» (c'est-à-dire le fort, l'unique, le rare qui, dans sa noblesse, aspire à la puissance (volonté de puissance)) du dépassement, vis-à-vis duquel l'homme de la faiblesse et du commun n'est qu'un déclin (lui qui est à mi-chemin entre la bête et le surhomme; lui qui est un passage en vue du surhomme) que celui-ci se doit de surmonter et de dépasser, est, un peu comme le Moi pratique de Fichte, celui qui doit aller au-delà de sa faiblesse limitative et de son impuissante passivité afin de surmonter la petitesse propre à sa finitude. Le surhomme, tout comme le Moi pratique, correspondent à cet homme du dépassement qui se surpasse lui-même (qui dépasse ses limites): soit par la force (dans le cas de Nietzsche) ou bien par l'effort (dans le cas de Fichte). L'un comme l'autre doivent devenir plus que ce qu'ils sont: plus fort et moins faible pour le surhomme, plus actif et moins passif pour le Moi pratique. Cette mise en rapport de la philosophie pratique de Fichte avec la philosophie vitaliste de Nietzsche permet sans doute de mieux saisir ce que Fichte veut dire lorsqu'il conceptualise ce Moi pratique qui, par un effort incessant, repousse, surmonte et va continuellement au-delà de ses limitations (et donc aussi de lui-même *en tant qu'il est fini*) ainsi que de la non-activité (passivité) qui est inhérente à celles-ci.

Or, malgré la ressemblance que ce dernier rapprochement permet de dessiner entre le concept de Moi pratique chez Fichte et celui de surhomme chez Nietzsche, celui-ci ne devrait cependant pas nous faire oublier une importante divergence qui se tisse entre leur philosophie relativement à la question de Dieu. Malgré que certains des détracteurs de Fichte firent peser sur lui une accusation d'athéisme (il faut savoir que la Querelle de l'athéisme (1798-1800) fut entre autre initiée lorsque Fichte, par son article intitulé *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (traduit en français sous le titre de *Sur le fondement de notre croyance en un gouvernement divin du monde* ou encore sous le titre de *Le fondement de notre croyance en une divine Providence* (1798)), lequel fit scandale et déclencha cette tempête qui l'obligea à quitter Iéna le 3 juillet 1799, essaya de faire contre poids à l'objection d'athéisme, planant sur sa philosophie, dont l'occasion avait été la publication de cet autre article de Friedrich Karl Forberg, intitulé *Le développement du concept de religion*, qui devient vite prétexte à cette accusation d'athéisme), contre laquelle celui-ci dut se défendre publiquement (lui qui pourtant avait déjà défié, dès 1794 et 1795, quiconque lirait *Les principes de la Doctrine de la science* de trouver quoique ce soit en eux qui puisse suggérer un quelconque athéisme tandis que, d'emblé, en des termes un peu plus clairs qui ne laissent place à aucune ambiguïté, il affirmait sans équivoque que «la Doctrine de la science n'est pas un athéisme» (Fichte, 1999, p.144)), il demeure évident que la doctrine philosophique de Fichte reconnaît un emplacement non-négligeable à Dieu au sein de l'ensemble de son système philosophique, entre autre à travers ces concepts de *Moi absolu* et d'*Ordre moral du monde*; lesquels avaient sans doute dû déstabiliser plus d'un lecteur à l'époque. Avec Fichte, on est donc bien loin de cette proclamation, caractéristique de l'athéisme/humanisme de Nietzsche (lui qui appliquait le terme d'«athée», de «sans dieu» [*Gottloser*], à lui-même (Wotling, 2000, p.390)), qui annonce la mort de Dieu: «Dieu est mort» [*Gott ist tot*], dans *Le gai savoir*. Alors que Fichte se défendait de l'athéisme, Nietzsche plutôt s'en réclamait. Contrairement à Fichte, pour qui Dieu, compris comme Moi absolu, comme Idéal du Moi pratique et but de son effort, est une *condition de possibilité* du Moi pratique, Nietzsche fait de la mort de Dieu la *condition de possibilité* du surhomme (la mort de Dieu (de ce Dieu dont la vie serait un danger pour l'avènement du surhomme) est dès lors nécessaire pour que l'homme puisse devenir surhomme) en faisant que l'existence de celui-ci dépende de la non-existence de celui-là (Wienand, 2006, p.202), étant entendu que la mort de Dieu ouvre au *dernier homme* le nouvel horizon de son dépassement vers le surhomme: après la mort de Dieu, le dernier homme peut enfin prendre la voie du surhomme (où celui-ci en vient alors à représenter l'idéal de ce que pourrait devenir l'homme une fois parvenu le déicide).

peuvent toujours être repoussées plus loin par lui) en poussant au-delà de celles-ci (telle tendance chez le Moi pratique à dépasser ses limites par son effort relèvera *ipso facto* d'une aspiration en lui à un dépassement de l'opposition sujet-objet à travers l'infinitude et l'absoluité du Moi absolu). Malgré que les limitations du Moi elles-mêmes ne dépendent pas uniquement du Moi fini lui-même, mais bien du Non-Moi qui, en s'opposant à lui, limite et détermine le Moi, il n'en demeure pas moins que le dépassement et l'affranchissement des limites (dépassement qui, chez le Moi, signifie une sortie hors la finitude, c'est-à-dire hors de la dichotomie qui l'oppose, en tant que sujet fini, à l'objet) du Moi ne dépendent que de lui-même: là où les limites se situent est absolument dépendant du Moi. Ainsi, le lieu des limites existant entre le Moi et le Non-Moi se trouve là où le Moi les pose librement (lui qui doit cependant *nécessairement* poser une limitation); le Moi est responsable de ses limites (celles-ci, pouvant toujours être repoussées plus loin à l'avant dans l'infini, dépendent de lui et de son effort), lesquelles sont là où il pose (dans l'infini) le Non-Moi (et alors dans un tel cas faire reculer l'objet, en tant que Non-Moi, dans l'infini n'équivaudra à rien d'autre, pour le Moi, qu'à repousser plus avant ses limites dans l'infini; autant donc dire alors que le Moi pose le Non-Moi n'importe où dans l'infini tout autant qu'il pose ses limites n'importe où dans l'infini). Dès lors, Il s'ensuit qu'il n'en revient qu'au Moi de repousser ses limites, et donc de dépasser l'obstacle (Non-Moi) qui le limite (dépasser l'objet qui lui est dichotomique): «le Moi peut élargir ses limites avec une liberté absolue» (Fichte, 2000, p.160). Il peut pousser à l'infini sur ses limites, mais jamais il ne s'en départira; il ne peut que pousser plus avant ses limites, suivant une tendance vers l'infini, sans jamais pouvoir y échapper absolument en devenant illimité (et par là dépasser toute opposition dichotomique avec l'objet). Il peut toujours tendre à s'échapper de la dichotomie qui l'oppose à l'objet (Non-Moi) sans par contre jamais pouvoir arriver à la dépasser. D'une façon ou d'une autre, le Moi pratique sera toujours limité et déterminé par ses limites (elles qui seront toujours là pour lui), même si, au moins, celles-ci pourront toujours être repoussées (indéfiniment) un peu plus loin en avant, sans cependant jamais être pleinement éliminées. Bien qu'à chaque moment de son aspiration, de son ascension vers l'Idéal du Moi pur le Moi pratique ait une limite (d'où pourquoi celui-ci, en devant toujours être d'une façon ou d'une autre déterminé par une limite, ne peut pas être le Moi absolu), il n'en demeure pas moins que cette limite ne doit jamais demeurer la même en ce qui a trait aux moments qui suivront, mais bien toujours un peu plus en avant vers

l'infini et l'absolu. Cet Idéal «peut être élevé à l'infini; toutefois à chaque moment [...] il possède une limite, limite qui ne doit plus être la même au moment suivant» (Fichte, 1999, p.138). À chaque moment, les limites du Moi doivent donc changer en se situant un peu plus loin dans l'infini. À chaque moment, le Moi avance en déplaçant un peu plus en avant ses limites, toujours suivies par une nouvelle, «dans un continuel dépassement de [ses] limites jusqu'à l'infini» (Fichte, 1999, p.145). En d'autres mots, le Moi pratique doit repousser, continuellement et sans arrêt, à chaque moment, ses limites jusqu'à l'infini. Aussitôt alors ce Moi fini doit «*aller au-delà* de lui-même», c'est-à-dire au delà de ses limites, *en dépassant* sa finitude, sa dépendance, sa limitation et sa détermination, et doit pousser vers la réalisation pratique de son Idéal d'infinitude et de dépassement de la dichotomie sujet-objet¹⁵⁹ (même si ici le Moi ne pourra toujours que tendre infiniment au dépassement de cette finitude (déterminée par le Non-Moi) et à l'élimination de ses limites (sans jamais pouvoir absolument s'en libérer) en vue d'atteindre son Idéal). Dans cette mesure, le Moi (sujet) doit toujours pousser plus avant, vers l'infini, suivant le déploiement illimité de son activité en conformité avec l'infinitude du Moi absolu, le dépassement de ses limites en vue de surmonter son opposition dichotomique avec le Non-Moi (objet) extérieur, étranger et indépendant et d'ainsi atteindre l'identité sujet-objet de l'activité infinie du Moi absolu; tandis que la pure activité infinie doit devenir celle du Moi pratique, ce dernier doit tendre, sans jamais y parvenir complètement, à supprimer la limitation de son activité afin que son activité limitée coïncide avec celle-là illimité.

3.3.3 Le Non-Moi comme chose *en soi* et chose *pour soi*

Par contre, afin de bien comprendre la nature de ce dépassement continu par le Moi de ses limites toujours renouvelées, il convient alors ici de nuancer notre compréhension du Non-Moi de Fichte comme *chose en soi*. En effet, le Non-Moi est un concept trop subtil et nuancé chez Fichte pour pouvoir être aussi expéditivement associé à la chose en soi *kantienne*. Mieux vaut donc avant tout de préciser que *le Non-Moi n'est pas la chose en soi*¹⁶⁰

¹⁵⁹ L'Idée d'un Moi absolu absolument déterminant et donc indépendant vis-à-vis de tout «Non-Moi extérieur» et nullement déterminé par lui est la fin pratique suprême du Moi fini.

¹⁶⁰ Le Non-Moi serait uniquement pour-soi (pour le Moi) et ne serait rien en-soi.

(en un certain sens) mais qu'il l'est (en un autre sens): il est chose pour soi (pour le Moi) et chose en soi (Goddard, 1999, p.24-25 et 40).

D'un coté, le Moi fini (conscience) nécessite qu'existe une activité (réalité) du Non-Moi qui, tout en lui étant opposée, soit indépendante par rapport à lui et par rapport à son activité (réalité). Le Moi fini (conscience) dépend d'un tel Non-Moi indépendant (chose en soi) de lui. Sans une activité (réalité) indépendante du Non-Moi (c'est-à-dire sans une activité (réalité) du Non-Moi absolument indépendante de celle du Moi fini), le Moi fini (conscience) ne pourrait pas exister. D'un autre coté, cette activité (réalité) opposée qui est celle du Non-Moi doit aussi en même temps être dépendante du Moi fini. En effet, dans la mesure où cette activité indépendante du Non-Moi *est posée par* le Moi fini (le Non-Moi *est posé par* le Moi fini, après que celui-ci se soit frappé, dans le choc, contre une résistance), celle-ci doit être *pour* le Moi (le Non-Moi *n'est que pour* le Moi) et par là même doit être dépendante de l'activité (réalité) du Moi.

Paradoxalement, en même temps que ce Non-Moi qui rend possible, comme sa condition de possibilité, le Moi fini (conscience) en est indépendant (parce qu'ici c'est le Moi fini qui en dépend), celui-ci en est aussi dépendant, malgré son existence indépendante, étant donné qu'il doit exister (et être posé) *pour, par* et donc *dans le Moi fini*: «cette existence indépendante devient [...] quelque chose de dépendant du Moi, dans la mesure où elle doit être pour le Moi» (Fichte, 1999, p.146). Bref le Non-Moi est dépendant (chose pour soi) *et* indépendant (chose en soi) du Moi. Ou plutôt ce Non-Moi indépendant (chose en soi) *devient* dépendant du Moi (chose pour soi): ce Non-Moi que le Moi a posé comme indépendant doit par là même (par là même qu'il le *pose* comme indépendant) aussi devenir dépendant du Moi fini, justement parce qu'il l'a *posé*. Et comme ce Non-Moi indépendant du Moi fini ne peut jamais vraiment cesser d'exister¹⁶¹ (puisqu'il est impossible pour le Moi fini de perdre

¹⁶¹ À aucun moment dans l'éternité ne cessera d'exister, en dehors du Moi, l'activité (réalité) indépendante propre à un Non-Moi; il y aura toujours la résistance d'un Non-Moi indépendant et extérieur pour s'opposer à l'effort du Moi pratique; la dichotomie objet-sujet ne sera donc jamais absolument résorbée et dépassée. Un tel Non-Moi existera toujours pour le Moi, ayant été admis que l'identité du Moi fini (sujet) et du Non-Moi (objet), propre au dépassement de la subjectivité et de l'objectivité, est impossible: jamais il n'arrivera qu'il n'y ait plus aucune activité (réalité) indépendante du Non-Moi (mais inversement aussi jamais il n'arrivera non plus que cette activité (réalité) indépendante du Non-Moi ne puisse pas être déterminée et donc devenir dépendante du Moi (autrement dit, jamais il n'arrivera que le Moi ne puisse pas déterminer et poser en lui le Non-Moi): «nous ne pourrions indiquer [...] aucun moment dans l'infini, en lequel il n'y aurait pas pour l'effort du Moi une réalité indépendante existant en dehors du Moi; et [...] pas [...] indiquer un seul moment, en lequel ce Non-Moi indépendant ne pourrait pas être représenté et de cette façon rendu dépendant du Moi» (Fichte, 1999, p.147)

absolument ses limites et de devenir ainsi illimité, comme on vient de le voir), celui-ci, en devenant dépendant (mais aussi déterminé) relativement au Moi, ou, pour le dire plus singulièrement, en devenant le Moi lui-même (tandis que le Moi en viendrait à *poser pour lui-même le Non-Moi*), doit alors tout simplement être repoussé plus loin au dehors en conformité avec la plus grande indépendance et donc la grande détermination ainsi acquises par le Moi fini à l'égard du Non-Moi, mais aussi en complicité avec le dépassement de ses limites que celles-ci impliquent. Effectivement, tandis que le Moi pratique dépasse et repousse les limites de sa finitude (tandis qu'il tend à sortir de sa dichotomie avec le Non-Moi et à la dépasser), le Non-Moi indépendant, qui devient toujours de plus en plus dépendant et de plus en plus déterminé par rapport à ce Moi au fur et à mesure que celui-ci devient de plus en plus indépendant et déterminant vis-à-vis du lui (parce que le Moi pratique s'efforce de se laisser toujours déterminer de moins en moins (le moins possible) par le Non-Moi (c'est-à-dire de devenir de moins en moins dépendant du Non-Moi) et de le déterminer de plus en plus, le plus possible (c'est-à-dire d'en devenir de plus en plus indépendant)), est continuellement éconduit plus avant dans l'infini sans jamais être supprimé dans une cessation de son existence¹⁶²: «ce [Non-Moi] qui est indépendant du Moi n'est pas nié, mais simplement repoussé plus loin [...] sans jamais que cet être indépendant ne soit supprimé» (Fichte, 1999, p.146).

En même temps que le Moi (sujet) doit nécessairement poser un Non-Moi (objet) absolu et indépendant à l'extérieur de lui (hors du Moi), c'est-à-dire une chose en soi, parce que c'est le Moi fini lui-même ici qui pose ce Non-Moi en-soi, celui-ci n'est que *pour le Moi*,

¹⁶² Pour reprendre ici le concept de détermination réciproque, plus le Moi fini devient indépendant et déterminant vis-à-vis du Non-Moi, plus il y aura une augmentation de son activité (réalité) prompte à se faire, au préjudice du Non-Moi, corrélativement à une diminution de l'activité (réalité) du Non-Moi, aussitôt admis que toute augmentation de l'activité (réalité) du Moi implique une diminution de celle du Non-Moi. Ce qui se passe alors, c'est qu'une partie de l'activité (réalité) qui avait été transférée dans le Non-Moi à partir du Moi, revient dans le Moi en même temps qu'il acquiert une plus grande indépendance face au Non-Moi et devient plus déterminant vis-à-vis de lui. Ainsi, tout Non-Moi extérieur qui ne serait pas intérieur au Moi (mais bien plutôt extérieur à lui) pourrait toujours y devenir intérieur (donc en venir à s'identifier toujours de plus en plus au Moi, suivant l'idéal d'un dépassement de la dichotomie sujet-objet, tandis que ce dernier repousserait ses limites en assimilant toujours une plus grande partie de l'activité (réalité) du Non-Moi en la faisant sienne). Il s'ensuit qu'avec un tel dépassement continu de ses limites, concomitant d'une perte d'indépendance pour le Non-Moi (lui qui ne peut alors que devenir toujours plus dépendant (et donc déterminé) vis-à-vis du Moi), le Moi pratique, en allant ainsi toujours au delà de sa finitude, devrait devenir toujours de plus en plus actif (et de moins en moins passif), alors qu'inversement le Non-Moi lui devrait devenir toujours de plus en plus passif (et de moins en moins actif).

et donc n'est qu'un Non-Moi pour-soi dépendant et intérieur au Moi fini lui-même¹⁶³ (dès que le Moi pose l'en-soi, cet en-soi devient un en-soi pour-soi (Thomas-Fogiel, 2000, p.27)). En effet, le Moi fini doit «poser quelque chose d'absolu en dehors de lui-même (chose en soi) et cependant reconnaître par ailleurs que cet être n'est que pour lui» (Fichte, 1999, p.146). En d'autres mots, il est nécessaire que ce Non-Moi (objet), absolument extérieur au Moi (sujet) et indépendant de lui, n'existe que pour-soi (pour le Moi et donc dans le Moi) et non jamais en-soi: il n'y a plus de chose en soi, *parce qu'il n'y a plus de Non-Moi qui serait seulement indépendant sans jamais pouvoir être dépendant du Moi*. La chose en soi, qu'est le Non-Moi (l'objet), est donc une chose pour soi, pour le Moi (sujet) et intérieur au Moi (sujet). Mais, en même temps, comme elle est en-soi, elle n'est pas pour-soi (elle n'est pas pour le Moi et donc elle est extérieure au Moi). La chose en soi est donc intérieure (dedans) au Moi (dans la mesure où elle est pour-soi) mais aussi extérieure (dehors) au Moi (dans la mesure où elle est en-soi), ou plutôt elle n'est ni intérieure (dedans), ni extérieure (dehors); bref, la chose en soi extérieure au Moi «est» intérieure au Moi. Autant donc dire avec Fichte que «la chose en soi est quelque chose pour le Moi, et par conséquent, [intérieur au] Moi et toutefois elle ne doit pas être dans [et pour] le Moi: c'est donc une chose contradictoire» (Fichte, 1999, p.147).

Avec cette contradiction propre au Non-Moi en tant que la chose en soi, il doit advenir que ce Non-Moi, bien que pure hétérogénéité absolument étrangère, indépendante et *extérieure* au Moi, *est aussi intérieur* et pour le Moi lui-même: cette extériorité du Non-Moi doit être paradoxalement rencontrée dans l'intériorité du Moi. En même temps que ce Non-Moi est extérieur au Moi (celui-ci ne peut alors pas être intérieur au Moi, car justement il y est extérieur; et cela même si c'est uniquement à l'intérieur du Moi que celui-ci pourrait être rencontré), celui-ci est aussi intérieur au Moi (celui-ci ne peut alors pas être extérieur au Moi, car justement il y est intérieur); et parce qu'il doit ainsi être intérieur au Moi, il doit aussi, non pas lui être hétérogène (tel que c'est le cas en tant qu'il est extérieur au Moi), mais bien plutôt homogène. *Le Non-Moi est donc hétérogène et homogène (indépendant et dépendant, en-soi*

¹⁶³ Le Non-Moi extérieur et indépendant (chose en soi) doit devenir intérieur et dépendant (chose pour soi) du Moi (c'est-à-dire qu'il doit devenir le Moi lui-même en s'y identifiant toujours davantage): l'objet (Non-Moi) extérieur au sujet (Moi fini; conscience) doit être transformé en objet intérieur au sujet (ainsi le Non-Moi n'aura plus de réalité (activité) en-soi mais uniquement une réalité (activité) pour-soi) (Léon, 1954, p.388-389). Bref, l'en-soi extérieur (chose en soi) au sujet doit devenir un pour-soi qui lui est intérieur (chose pour soi). Dans la mesure où l'en-soi, extérieur et indépendant, en vient à être *pour* le Moi et donc *dans* le Moi, celui-ci en vient aussi par le fait même à être un pour-soi intérieur et dépendant du Moi: le Non-Moi (en tant qu'en-soi; c'est-à-dire en tant que chose en soi) «devient du» Moi (en tant que pour-soi; c'est-à-dire en tant que chose pour soi).

et pour-soi, extérieur et intérieur, déterminant et déterminé) au Moi. Il est hétérogène au Moi en tant que son activité (réalité) n'est pas étrangère à l'activité du Moi (elle lui est tout simplement opposée mais non pas étrangère, c'est-à-dire que l'activité du Non-Moi a tout autant droit au titre activité que l'activité du Moi y a droit). Seule la direction (centripète) de cette activité opposée du Non-Moi est hétérogène, et donc étrangère, au Moi (laquelle a une direction centrifuge); et c'est uniquement dans cette mesure où une activité a une telle direction centripète qu'elle doit revenir, non pas au Moi, mais bien plutôt à un Non-Moi réellement hétérogène au Moi et qui existerait en dehors de lui. Donc, par son activité (*en tant qu'activité*), le Non-Moi est homogène au Moi, mais par la direction opposée que prend son activité, le Non-Moi est hétérogène au Moi (effectivement, l'activité du Moi prend une direction dirigée vers l'extérieur tandis que l'activité du Non-Moi en prend une qui soit dirigée vers l'intérieur): « [...] Moi = Non-Moi et Non-Moi = Moi » (Fichte, 1999, p.28).

Au final, pour aussi peu que le Moi dépasse ses limites, celui-ci rend le Non-Moi indépendant et extérieur (chose en soi) dépendant et intérieur à lui (chose pour soi). Et comme cette intégration, cette assimilation, bref cette subordination du Non-Moi au Moi ne va pas sans un accroissement de sa détermination causale sur le Non-Moi, mieux vaut donc dire que ce dépassement de la finitude du Moi, avec ce passage d'un Non-Moi en-soi à un Non-Moi pour-soi (situé à l'intérieur du Moi) qui lui est corrélatif, ne fait rien d'autre que profiler chez Fichte le dépassement même de la dichotomie sujet-objet auquel s'efforce le Moi en tendant vers cette identité sujet-objet que représente le Moi absolu.

CONCLUSION

Pour finir, il est possible de résumer, de la façon qui suit, la solution que Fichte apporte au problème de dépassement de la dichotomie de l'objet et du sujet (et à plus forte raison de l'idéalisme et du réalisme) dans sa Doctrine de la science de 1794-1795 et dans celle de 1796 à 1799. Il a été vu tout au long des trois chapitres de cet exposé que dans sa philosophie du Moi Fichte s'employait, entre autres, à démontrer que le choc du sujet contre l'objet «jette» ce sujet, dès lors non plus infini mais bien plutôt rendu fini par ce choc, dans une opposition dichotomique avec l'objet; par là ce choc inaugurerait le *clivage*, la *scission* prompte à rendre possible la conscience et la représentation d'objets extérieurs. Mais qui disait représentation disait aussi avènement d'une limitation et d'une détermination pour le sujet fini. Dès lors, ce n'était qu'en repoussant plus loin, vers l'infini, les limites qui le déterminent que ce sujet fini pouvait s'efforcer de tendre à combler le fossé qui le séparait d'une parfaite identification avec l'objet (et par là même d'une parfaite identification avec lui comme Sujet absolu), elle qui était la marque du dépassement fichtéen de la dichotomie du sujet avec l'objet. C'était donc en tendant à avoir toujours une plus grande détermination causale, et donc une plus grande indépendance vis-à-vis de l'objet, que le sujet fini pouvait ainsi rendre toujours plus identique et conforme à lui-même cet objet, qui se présente toujours, devant et contre lui, comme une pure hétérogénéité extérieure et indépendante, en vue de dépasser cette dichotomie qui les sépare l'un d'avec l'autre. Par contre, cet effort vers une telle causalité, et donc vers l'identification assimilatrice de l'objet au sujet, annonçait une tâche infinie qui, bien que devant être impérativement accomplie, ne pouvait néanmoins jamais être pleinement achevée. Ainsi, l'altérité, la différence de l'objet vis-à-vis du sujet ne pouvait jamais être complètement résorbée. Dans ce contexte, l'étrangeté de l'objet, bien que pouvant toujours être repoussée plus loin en avant, ne pouvait cependant jamais être absolument surmontée par le sujet fini: le dépassement de la dichotomie (soit la pure identification de l'objet au sujet) restait donc à jamais pour le sujet fini un Idéal (Idéal du Sujet absolu) dont il ne pourra à jamais que tendre à sa réalisation, lui qui est dès lors

«condamné» à devoir s'efforcer, pour l'éternité, de se sortir de son clivage dichotomique (de son opposition) avec l'objet.

Or, ces idées, dont le condensé vient tout juste d'être fait dans ce dernier résumé, qui chez Fichte sont les plus à même de suggérer la nature de sa solution au problème de la scission de l'objet et du sujet et, par conséquent, du clivage entre l'idéalisme et le réalisme, ne vont cependant pas sans soulever certaines objections et questionnements critiques. Tout en admettant que Fichte a sans aucun doute été l'un des premiers philosophes à formuler de manière aussi simple et lumineuse la pensée centrale qui devrait, *en notre sens*, se trouver au cœur de toute solution au problème du dépassement de la dichotomie de l'objet et du sujet, celle qui exprime tout simplement *l'identité du sujet et de l'objet*, en tant que cette identité devrait être au fondement de la solution du problème de la scission de l'objet et du sujet (c'est-à-dire que cette solution devrait élémentairement consister, suivant l'expression la plus réduite à laquelle elle devrait minimalement correspondre *selon nous*, dans l'identité du sujet et de l'objet (sans même toutefois ici aller jusqu'à vouloir chercher à circonscrire davantage ce à quoi une telle identité devrait elle-même renvoyer: devrait-elle coïncider avec l'Absolu¹⁶⁴ si l'on s'en tenait à Schelling¹⁶⁵ ? ou bien encore avec l'Un, comme chez Plotin ? ou même, comme on l'a vu dans le cas de Fichte, avec le Moi ? si ce n'est avec l'Être lui-même ?)), il n'en demeure pas moins que les modalités suivant lesquelles cette solution s'est trouvée formulée dans les deux ouvrages de Fichte qui ont été ici étudiés peuvent laisser perplexes sous certains points particuliers. Tandis que l'on avait volontairement cherché à adopter, dans le cadre du développement des trois précédents chapitres, une attitude qui n'aspirait à d'autre chose qu'à mener à bien une exploration des plus «herméneutique et exégétique» des textes fichtéens (dont l'unique souci se bornait qu'à ne révéler la signification, souvent obscure, de certains textes de Fichte conformément à leur plus juste esprit en vue d'en expliciter et d'en interpréter le plus fidèlement possible le sens, dans la perspective de notre questionnement initial, dans l'espoir de rendre compte de la façon par laquelle la philosophie du Moi

¹⁶⁴ Où cet Absolu schellingien est l'identité de l'objet et du sujet (ou encore l'indifférence [*indifferenz*] du subjectif et de l'objectif) dont la *nature* deviendra le pôle objectif (l'objet) alors que *l'esprit* en deviendra le pôle subjectif (le sujet): cette identité absolue de la nature (pôle objet) et de l'esprit (pôle sujet), où *la nature n'est rien d'autre que l'esprit visible et l'esprit lui rien d'autre que la nature invisible*, deviendra le *leitmotiv* même de la philosophie de la nature schellingienne (Grondin, 2004, p.259). Et, suivant cette corrélation entre nature et esprit, l'Absolu, selon Schelling, sera autant présent dans la nature qu'il le sera dans l'esprit.

¹⁶⁵ Dont l'un des problèmes fondamentaux était aussi l'unité de l'opposition de l'objet (nature) et du sujet (esprit).

fichtéenne pouvait apporter une solution au problème de la dichotomie de l'objet et du sujet), il est cependant alors présentement de mise, ce travail d'interprétation maintenant terminé, de prendre ici une certaine distance critique vis-à-vis de la lecture, peut-être trop orthodoxe pour certain, qu'on a faite des deux premières présentations de la Doctrine de la science de Fichte et d'en trier quelques aspects critiques en ce qui a trait à certaines insatisfactions que pourraient laisser subsister ces deux ouvrages de Fichte relativement à leur véritable habilité à résoudre *pour de bon* le problème traditionnel de la dichotomie de l'objet et du sujet (et *a fortiori* de l'idéalisme et du réalisme). Sans avoir pour intention de négliger l'avancée que la solution de Fichte incarne vis-à-vis du problème de la représentation et de la conscience, il serait néanmoins intellectuellement plus honnête de soulever les deux objections critiques que voici à la résolution du problème de la dichotomie de l'objet et du sujet (et donc de l'idéalisme et du réalisme) qu'il propose pour lesquelles on pense qu'elles seraient à même de soulever certains doutes sur le véritable succès de Fichte à l'égard d'une résorption définitive de ce questionnement.

(1) Non-neutralité métaphysique de la solution fichtéenne

Le premier point critique concerne la non-neutralité métaphysique de la solution que Fichte élabore afin de résoudre le problème du dépassement de la dichotomie de l'objet et du sujet. Il y a que le concept *d'identité sujet-objet*, qui sert à caractériser la nature de sa solution, s'accointe du concept de Sujet absolu. Tandis qu'on peut très correctement soutenir que le concept d'identité du sujet et de l'objet réussit à garder une juste neutralité et une sure «impartialité» métaphysique (puisque'un tel concept d'identité de l'objet et du sujet ne donne, *en lui-même*, de primat ontologique ni au sujet ni à l'objet relativement à un problème comme celui de la représentation et de la conscience; pareil concept ne prend effectivement pas plus partie pour la subjectivité que pour l'objectivité relativement à la question ontologiquement fondamentale de la nature (objective, subjectif ou subjective-objective ?) de l'existence par cela qu'il ne donne *en lui-même* pas plus de préséance à la subjectivité qu'à l'objectivité mais ne se borne élégamment qu'à les mettre en adéquation), on ne peut cependant pas en dire autant de celui de *Sujet* absolu qui ne réussit pas, quant à lui, à conserver cette belle réserve métaphysique, si honorable au premier, en ne dissimulant en rien l'unilatéralité de sa référence à la subjectivité. Il y a que Fichte, en se mettant à ainsi user d'une telle terminologie

par trop de côtés «subjectivisante» (ex.: Sujet, Moi, Je), ne peut éviter à son système philosophique une dérive (qu'il n'a très certainement pas volontairement désirée) vers ce qui serait, pour employer des mots lourds de connotation auxquels Schelling fit référence dans le contexte d'une description du système fichtéen, un «*idéalisme subjectif*», et à plus forte raison vers un certain idéalisme qui, parce que trop fortement marqué et souligné, aurait raté cette conciliation, tant espérée par Fichte, entre ces deux doctrines philosophiques historiquement fondamentales et opposées que sont l'idéalisme et le réalisme (**Sujet absolu → Idéalisme purement subjectif**). Manquant à cette neutralité métaphysique (pourtant exigée dans le cadre de ce genre d'entreprise) par un recours à des concepts trop fortement affichés au plan subjectif, la solution de Fichte ne peut, d'une façon qui satisfasse, sans le moindre doute et la moindre objection, tout esprit philosophique, s'offrir comme cette réponse indéfectiblement assurée au problème à la dichotomie objet-sujet et idéalisme-réalisme, par cause de ce penchant subjectiviste qui serait trop puissamment affirmé en elle.

Dès lors, le renvoi à un concept comme celui d'Être, plutôt que celui de Sujet, dans le cadre de la formulation de la nature de l'identité de l'objet et du sujet (où alors ici ce ne serait plus le concept de Moi absolu qui servirait à caractériser l'identité du sujet et de l'objet mais bien plutôt celui d'Être: **Être = sujet-objet**), ne pourrait-il pas s'avérer être métaphysiquement plus bienfaiteur ?

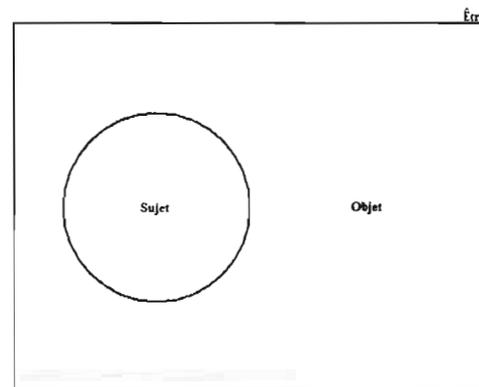


Figure C.1 Alternative conceptuelle à la solution fichtéenne au dépassement de la dichotomie sujet-objet

(2) Le statut métaphysiquement privilégié du sujet pratique

Le deuxième point critique concerne le statut métaphysique qui est celui du sujet pratique dans la solution que Fichte apporte au problème du dépassement de la dichotomie de l'objet et du sujet. Il y a que le sujet et l'objet n'ont pas le même statut (ou plutôt n'ont pas un statut d'égal «dignité») au sein du système de la Doctrine de la science. Il y a de fait une certaine iniquité inégalitaire qui en est subrepticement soutenue par Fichte dans son traitement de l'objet et du sujet et qui ne peut manquer de donner un certain primat ontologique au sujet plutôt qu'à l'objet. Pour le comprendre il faut revenir sur l'impératif propre au devoir fichtéen. En effet, le devoir exige du sujet pratique qu'il en vienne à

s'identifier, dans une parfaite égalité, avec le Sujet absolu. Or, pour parvenir à une telle identité du sujet fini et du Sujet absolu, il est nécessaire que le sujet pratique tende à devenir identique et égal à ce Sujet absolu. Mais, pour ce faire, ce sujet pratique devra s'efforcer de devenir de plus en plus indépendant et de plus en plus déterminant vis-à-vis de l'objet en vue de le rendre toujours davantage *conforme* à lui-même, lui dont le but n'est rien de moins que l'identification de l'objet au sujet (laquelle identification correspond avec le Sujet absolu fichtéen). Dès lors, on voit facilement par là que l'idéalisme pratique de Fichte en est un de cette *conformation*, de cette *assimilation*, bref de cette «*assujettisation*» de l'objet au sujet qui est si adroite à trahir l'imprégnation de la révolution copernicienne de Kant dans la pensée fichtéenne et à en témoigner l'appartenance. La teneur même de l'impératif catégorique chez Fichte ne peut donc manquer d'accorder au sujet pratique *le statut de pôle central de référence* dans la relation sujet-objet par cela seul que c'est lui, et non pas l'objet, qui a le devoir de s'efforcer à devenir toujours davantage causalement déterminant vis-à-vis de son objet (et non jamais l'inverse de objet vis-à-vis du sujet). La destinée morale du sujet pratique est cette *subordination* toujours plus grande et importante de l'objet au sujet (et non jamais l'inverse, du sujet à l'objet) en vue de la réalisation du Sujet absolu compris comme mise en identité de l'objet au sujet (**objet = sujet**). Or, en exigeant de l'objet qu'il soit ce qui doit être subordonné et accordé avec le sujet, et non jamais l'inverse le sujet avec l'objet, la doctrine de Fichte ne peut éviter d'octroyer un certain *primat ontologique au sujet plutôt qu'à l'objet*, et ainsi conférer un certain *statut privilégié au sujet plutôt qu'à l'objet*. Dès lors, il n'y a plus qu'à redire encore une fois, en continuité avec notre première critique, que cette doctrine fichtéenne, en maintenant une pareille asymétrie, tellement favorable au sujet, dans la relation sujet-objet, ne pourrait manquer d'éprouver des difficultés à se détacher et se départir complètement d'un certain subjectivisme qui, par sa nature même, ne peut réussir à solutionner, sans anicroche et polémique, le problème du dualisme de l'idéalisme et du réalisme et, par voie de conséquence, celui de la dichotomie de l'objet et du sujet.¹⁶⁶

Dès lors, ne serait-il pas alors mieux, afin d'éviter ce dernier penchant subjectiviste auquel Fichte n'a pas su pleinement échapper, de plutôt chercher à établir une ontologie au

¹⁶⁶ Ces deux dernières critiques, selon lesquelles la doctrine de Fichte ne parviendrait pas, irrévocablement et sans controverse, à dépasser la dichotomie de l'objet et du sujet, sont cohérentes avec un des problèmes de Hegel qui était de montrer que la *métaphysique fichtéenne n'arrive pas à dépasser l'opposition de l'objet et du sujet* (Vieillard-Baron, 1999, p.96).

sein de laquelle il y aurait une *mutuelle subordination* du sujet et l'objet (où d'une part l'objet serait assujéti et conformé au sujet, *mais* où d'autre part *aussi* le sujet serait assujéti et conformé à l'objet) afin qu'ainsi l'on ne puisse plus prétendre, pour aucun de ces deux termes de la relation sujet-objet, que l'un reçoit, inéquitablement, un statut préférentiel et un traitement particulier face à son vis-à-vis¹⁶⁷ ?

À ces derniers critiques portant sur certains aspects particuliers de la philosophie de Fichte, il faudrait cependant aussi y joindre ces quelques autres provenant de cet important philosophe allemand qu'est Edmund Husserl; lui qui regardait, sans jamais que pareille considération n'ait jamais pu vraiment se vouloir indifférente chez lui à ces autres systèmes philosophiques qu'étaient ceux de Kant et Fichte (étant entendu que ceux-ci (et à plus forte raison Schelling aussi) définissaient leur philosophie comme un idéalisme transcendantal), sa phénoménologie, suivant le *projet de la philosophie comme science rigoureuse* qui était le sien (lui qui voulait faire de sa philosophie une science rigoureuse), comme *la première version proprement scientifique* de l'idéalisme transcendantal (Føllesdal, 1993a, p.176)¹⁶⁸. Mis à part que Husserl affirmait que les intuitions de Fichte manquaient d'une pleine maturité scientifique, on se contentera simplement ici de dire que ce philosophe natif de Prosznitz en Moravie en avait particulièrement contre les obscures tournures tarabiscotées de pensée de la doctrine philosophique fichtéenne¹⁶⁹. Par contre, une telle critique de Husserl à l'endroit de Fichte (à laquelle il faudrait bien sûr aussi ajouter ces autres accusations que l'ancien étudiant de Brentano persista aussi à faire peser sur les manières dites dogmatiques de sa pensée qui, toutefois, n'aura au moins plus jamais rien d'un simple dogmatisme naïf à ses yeux (selon le jugement de Husserl, Fichte aurait au moins eu le talent de rendre plus cohérente la posture philosophique Kant en détruisant ce qu'il y avait d'encore dogmatique chez lui dans son acceptation de la chose en soi)) ne doit pas nous laisser avec l'impression qu'il méprisait ses travaux philosophiques, lui dont la pensée aura, ultimement, une contribution non-

¹⁶⁷ Une telle perspective, sans ne plus prôner une subordination et une «assujettisation» de la nature (objet) à l'homme (sujet), où le devoir de celui-là serait alors de rendre conforme et d'accorder celle-ci à lui-même, prônerait plutôt *une mutuelle accommodation de la nature et de l'homme*, c'est-à-dire *une assimilation partagée de l'objet et de sujet* au sein de laquelle aucun des deux, ni l'homme (sujet) ni la nature (objet), ne primerait plus sur l'autre.

¹⁶⁸ Il va sans dire que pour Husserl, l'idéalisme allemand, dont Fichte fit inévitablement partie, se perd dans des spéculations *non-scientifiques* sans fondement.

¹⁶⁹ Husserl trouvait les écrits de Fichte, même ses écrits populaires, souvent «violents», abscons et sans clarté.

négligeable dans l'élaboration par Husserl de sa philosophie vers une phénoménologie transcendantale¹⁷⁰, laquelle aura particulièrement lieu au sein de ses *Ideen zu einer reinen phaenomenologie und phaenomenologischen philosophie*¹⁷¹. Bien au contraire, ce même Husserl qui portait de sévères jugements à l'endroit de la métaphysique fichtéenne accordait néanmoins ce mérite à Fichte d'avoir rejeté la chose en soi kantienne¹⁷² et, reconnaissant qu'il y avait chez lui, malgré leur manque de rigueur scientifique, une abondance de ces grandes intuitions splendides, tenait en respect «la grandeur et [...] la beauté de la vision du monde fichtéen» (Husserl, 2006, p.13).

¹⁷⁰ Il y a que cet intérêt que Husserl développa pour la philosophie fichtéenne (et qui perdura jusque dans ses derniers écrits), mais plus largement pour la philosophie allemande classique, permet, dans une certaine mesure, de mettre en évidence le tournant transcendantal qu'opérera sa pensée et aussi de mieux circonscrire le rôle que la pensée de Fichte joua dans la transformation de sa philosophie. Pour le voir, il est approprié de dégager deux versions de la phénoménologie de Husserl (Fisette, 1999, p.187): 1. une version, propre aux *Recherches logiques* (1900-1901), qui correspond à une psychologie descriptive, et 2. une autre version, venant après les *Recherches logiques*, qui correspond à un certain idéalisme transcendantal (appellation que revendiquaient déjà Kant, Fichte et Schelling avant Husserl pour caractériser leur philosophie). A partir d'ici, la phénoménologie d'Husserl se situera dans la lignée de l'idéalisme transcendantal inauguré par Kant (et poursuivi par Fichte et Schelling) comme celui qui mena à bien la philosophie transcendantale.

Or, ce tournant transcendantal, initié après les *Recherches logiques* et exécuté au sein de cette dernière version de la phénoménologie de Husserl, se confond avec la période durant laquelle Husserl rénova son point de vue sur la pensée fichtéenne (Husserl lui-même imputa une certaine responsabilité à Fichte dans le cheminement que sa phénoménologie prit vers une philosophie transcendantale), lui qui, dans ses premiers écrits, sans doute sous l'influence de Brentano (dont était bien connue son aversion pour le kantisme, sa critique de «corruption mystique et spéculative» envers Fichte, ainsi que ses jugements sévères contre l'idéalisme allemand) dont il avait été l'étudiant alors qu'il était encore jeune, témoignaient peu d'estime pour cette pensée de l'idéalisme allemand qui avait Fichte comme fondateur; bien que cela n'empêchera pas ultérieurement le développement de son appréciation pour la pensée de Fichte dont l'attrait ira dans une mesure croissante. Entre 1903 et 1913 (c'est-à-dire du cours qu'il avait donné sur Fichte en 1903 (même si les trois leçons intitulées *L'idéal de l'humanité selon Fichte* qu'Husserl avait tenues sur Fichte en 1917 (dans le cadre du cours offert à l'Université de Fribourg) permettent de mesurer autrement bien la teneur de son rapport à Fichte), lui qui avait donné un séminaire sur *la vocation de l'homme* de Fichte au semestre d'été de 1903, jusqu'à la publication en 1913 des *Idées directrices* où il développa le premier exposé systématique de sa phénoménologie transcendantale et consolida le virage idéaliste de sa pensée; moment qui, dans la vie de Husserl, coïncida pour une large part avec cette *période de Göttingen* (1901-1916) (où eu lieu un passage à la phénoménologie au milieu des années 1890) qui suivit *celle de Halle* (1886-1901) et dont *celle de Fribourg* succéda (1916-1938)), en même temps qu'il apporta cette nouvelle attention à la philosophie fichtéenne, celui-ci mit en place les principaux concepts de sa philosophie transcendantale. Autrement dit, la nouvelle situation que Husserl revendiqua pour sa phénoménologie (phénoménologie devenue idéalisme transcendantal *en un sens nouveau* (entre autre parce qu'il n'était pas kantien) (Fisette, 1999, p.207) tandis qu'elle s'énonçait de nouvelles façons sous l'impact d'un dialogue entamé avec Kant et Fichte dont elle s'inspirait) était corolaire de la transformation de son attitude envers le kantisme et le fichtianisme. De là, une intime relation se dessine chez Husserl entre l'élaboration de sa phénoménologie transcendantale et son étude de la pensée fichtéenne.

¹⁷¹ Ouvrage de Husserl traduit sous le titre de *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*.

¹⁷² La phénoménologie d'Husserl était effectivement au fait du rejet de la chose en soi kantienne développé par Fichte, lequel refus ne fut pas de peu d'intérêt pour Husserl (lui qui adressa aussi une critique à la chose en soi de Kant (Lahbib, 2004, p.425-426)); sans jamais faire intervenir l'imbroglio de la chose en soi dans la représentation (au sein de laquelle la conscience est dirigée intentionnellement vers un objet), l'objet pour Husserl n'est pas une chose en soi dont la représentation (propre au sujet) ne serait rien de plus que le correspondant.

Toutefois, que ces deux philosophes aient tous deux soutenu que leur philosophie (pour Fichte, la doctrine de la science, pour Husserl, la phénoménologie) réussit à dépasser la dichotomie philosophique traditionnelle de l'idéalisme et du réalisme (Husserl prétendait effectivement qu'aucun réaliste ordinaire n'avait jamais été aussi réaliste que l'idéaliste phénoménologique qu'il était) en n'étant ni l'un ni l'autre, et à plus forte raison la scission de l'objet et du sujet, devrait être des plus significatives à la lumière de la problématique du dépassement de la dichotomie de l'objet (objectivisme/réalisme) et du sujet (subjectivisme/idéalisme) qui a occupé tout le présent exposé. Par contre, loin d'être voisine de celle que Fichte mit en place avec son Moi absolu, la solution husserlienne au problème de la dichotomie de l'objet et du sujet met à contribution un concept d'une toute autre résonance. En effet, la résorption de la scission de l'objet et du sujet passera avec lui par le concept d'intentionnalité¹⁷³. Il y a que ce concept, qui a été utilisé par Husserl en vue de combler ce fossé entre le sujet et l'objet, pourrait plausiblement permettre de sortir différemment de l'impasse (et ainsi servir à résoudre autrement le problème du dépassement de la dichotomie sujet et de l'objet) étant entendu que l'intentionnalité de la conscience offrirait la possibilité de penser une *relation entre l'objet, visé à travers cette conscience, et le sujet,*

¹⁷³ Il revient à Brentano d'avoir réintroduit au XIX^{ème} siècle ce concept d'intentionnalité (car la source de ce concept médiéval à l'origine est avant tout scolastique, mais plus précisément thomiste: Brentano puisa *au moins* le premier des deux principaux éléments qui constituent son concept d'intentionnalité (soit ceux (1) d'inexistence intentionnelle (ou mentale) [*inexistentia intentionalis*] et (2) de direction vers un objet (visée d'un objet)) chez Thomas d'Aquin) au sein de la philosophie contemporaine (lui qui prit une importance inéluctable en elle) et d'avoir ainsi ouvert la voie au mouvement phénoménologique (puisque l'influence de ce concept sera phénoménologique, notamment avec la phénoménologie husserlienne). Même si le traitement que Brentano donna de ce concept (dans la *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano, ayant affirmé que la caractéristique fondamentale des phénomènes psychiques est l'intentionnalité (le caractère d'intentionnalité, en n'appartenant, suivant *la thèse de Brentano*, à tous les phénomènes psychiques *seulement* (et donc à aucun phénomène physique), fournira un critère à la distinction entre les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques (mentaux), et *a fortiori* impliquera l'«in-subsumption» de la classe des phénomènes psychiques dans ce qui aurait du être la plus grande classe des phénomènes physiques (*thèse de l'irréductibilité de Brentano*): selon une interprétation dont Roderick M. Chisholm a été jusqu'à maintenant l'un des plus dignes défenseurs, le concept d'intentionnalité brentanien contiendrait deux thèses, une *ontologique* et cette autre *psychologique* suivant laquelle le rapport à un objet serait la caractéristique essentielle des phénomènes psychiques par rapport aux phénomènes physiques (Mauro, 2009, p.470)), caractérisa tous les phénomènes psychiques à l'aide du concept d'intentionnalité (pour aussi peu que tout phénomène psychique (acte) se rapporte à un objet (intentionnel; immanent; interne à la conscience); c'est-à-dire pour aussi peu que toute activité (acte) psychique (mentale) soit dirigée vers un objet (où l'intentionnalité, en tant que «direction vers» et caractère «d'être dirigé vers», devient alors inhérent à toute activité psychique)) et de là fit que les trois classes fondamentales de phénomènes psychiques ((1) la représentation, (2) le sentiment et (3) le jugement) se distinguent entre elles par la teneur de «l'intentionnalité» les constituant: (1) dans la représentation, un objet est représenté, (2) dans le sentiment, un objet est aimé ou haï et (3) dans le jugement, un objet est affirmé ou nié) diffèrera sur bien des points de celui qu'en donnera, après lui, Husserl, ce dernier néanmoins (dont l'intérêt pour ce concept d'intentionnalité avait été éveillé par Brentano), ayant découvert ce concept d'intentionnalité chez son maître et professeur Brentano (qui lui-même, sous l'influence de Thomas d'Aquin, l'avait hérité de l'Aquinat), empruntera à celui-ci ce concept compris comme *rappori à un objet*.

visant l'objet à travers cette conscience. Dans ce contexte, la question qui mériterait d'être posée à cet égard, et élaborée au sein d'un tout autre exposé de recherche, est la suivante: serait-il possible que la phénoménologie d'Edmund Husserl, autre candidate alternative à une solution au problème du dépassement de la dichotomie de l'objet et du sujet, réussisse à donner une réponse autrement satisfaisante à ce problème ? Ou encore, serait-il possible que la phénoménologie d'Husserl réponde avec une satisfaction nouvelle, à l'aide de son concept d'intentionnalité, au problème du dépassement de la dichotomie de l'objet et du sujet ?

Pour bien voir comment un tel concept pourrait ouvrir sur un tout nouveau travail de recherche qui, en continuité avec la question du présent travail de recherche, porterait sur la solution husserlienne à cette problématique de la scission sujet-objet, il suffit simplement de terminer ici, en guise d'ouverture à la présente conclusion, sur une sommaire circonscription de la teneur de ce concept chez Husserl.

Il y a que l'intentionnalité, en tant que concept central de la phénoménologie husserlienne, renvoie avant tout au fait d'être conscient d'un objet, pour aussi peu que cette intentionnalité soit la propriété fondamentale de la conscience, ou plutôt le caractère essentiel qu'a la conscience d'être *dirigé vers* (d'être conscience d')¹⁷⁴ un objet, propre à un sujet, qui *existe* (ex.: la feuille sur laquelle le présent texte est écrit) ou qui est à tout de moins *possible* (ex.: une montagne d'or, ou encore un cheval avec un corne). *Être conscient d'un objet* n'équivaut, de là, à rien d'autre qu'à être *dirigé vers* un tel objet, puisqu'ici l'intentionnalité renvoie par-dessus tout à ce fait d'être *dirigé vers un objet*¹⁷⁵: le sujet (en tant qu'être conscient) peut être conscient d'un objet. C'est donc cette intentionnalité (nécessaire) de la conscience qui fait que celle-ci peut être dirigée vers un objet et peut ainsi intentionner (viser) un objet. Et comme toute conscience est nécessairement intentionnelle, toute conscience se «comporte» toujours *comme si* elle était conscience (ou encore à *propos*) d'un objet (Føllesdal, 1993a, p.175; Føllesdal, 1993b, p.268-269), *comme si* elle était *dirigée vers* un objet, bref comme si elle avait une *direction vers* un objet (suivant son caractère d'être *dirigé*

¹⁷⁴ Ce sont les *vécus intentionnels* qui sont conscience de quelque chose: «un vécu est la conscience de quelque chose» (Husserl, 1950, §36). Ces vécus intentionnels ne sont alors rien de plus que des actes de conscience qui sont conscience de quelque chose: chaque vécu intentionnel (où la conscience, qui «englobe tous les vécus» (Husserl, 1950, §33), coïncide avec tout vécu intentionnel) a ainsi un objet intentionnel.

¹⁷⁵ *Être intentionnel* n'étant rien d'autre qu'être *dirigé vers*.

vers *quelque chose*), dans la mesure où un tel objet n'existe pas toujours (ex.: un dragon, un centaure): l'intentionnalité *semble* toujours être *dirigée vers* un objet (même si un tel objet n'existe pas toujours)¹⁷⁶. Il *semble* donc toujours y avoir un objet vers lequel la conscience serait dirigée et dont le sujet aurait conscience.

Il est alors patent que, selon Husserl, l'intentionnalité implique que la conscience «*fait en sorte*» qu'il y ait pour elle des objets. Bref, l'intentionnalité implique que la conscience *constitue* les objets¹⁷⁷ en même temps qu'elle constitue le monde spatio-temporel: le sujet constitue les objets¹⁷⁸ (et aussi le monde, lui qui est le «produit» d'une constitution parce qu'il est constitué par la conscience) par sa conscience, puisque toute constitution est uniquement par la conscience. Ainsi, les objets sont *constitués* par le sujet. De là, l'«objet se constitue [...] dans certaines connexions de conscience » (Husserl, 1950, §135) (sans jamais qu'il ne soit comme tel causé par la conscience, elle qui ne crée pas un tel objet elle-même (sans quoi alors il deviendrait évidemment assez difficile d'éviter une affiliation de la phénoménologie transcendantale husserlienne avec un certain idéalisme absolu)¹⁷⁹). De là, Husserl amalgame (suivant le caractère *constituant de l'intentionnalité*, où *l'intentionnalité* de la conscience *devient la constitution*) (1) l'intentionnalité comme visé d'un objet avec (2) l'intentionnalité comme constitution d'un objet (McCormick, 1981, p.232): par là même que le sujet constitue l'objet (et le monde), celui-ci l'intentionne (se dirige vers lui).

Le sujet structure l'objet qu'il sent. Or, il peut structurer cet objet qu'il sent de différentes façons (l'expérience que le sujet a peut en effet toujours être structurée de plusieurs façons différentes). Autrement dit, les sensations venant de l'extérieur, et qui atteignent les sens du sujet, ne sont en elles-mêmes jamais suffisantes (donc sont en elles-mêmes toujours insuffisantes) pour déterminer de façon univoque l'objet dont le sujet a

¹⁷⁶ Pareillement, pour chaque acte de conscience, il *semblera* toujours y avoir un objet vers lequel il est dirigé, bien qu'il *ne sera pas nécessaire* qu'il y ait un tel objet vers lequel l'acte de conscience est dirigé: le caractère intentionnel d'un acte est indépendant d'une quelconque relation entre l'acte et l'objet. *L'intentionnalité d'un tel acte est indépendante de l'existence de l'objet* de cet acte. Il y a donc une «existence-indépendance» de l'intentionnalité (McIntyre et Woodruff Smith, 1982, p.150).

Or, qu'il puisse ainsi y avoir de l'intentionnalité sans objet n'implique pas la réciproque, suivant laquelle il pourrait y avoir des objets sans intentionnalité, puisqu'il n'y a *jamais* d'objet sans intentionnalité (Føllesdal, 1993a, p.179).

¹⁷⁷ Tel qu'il sera bientôt vu ci-dessus, un tel objet *est constitué* avec une certaine *structure noématique et intentionnelle*.

¹⁷⁸ Ou, plus précisément, les objets sont constitués à travers les actes du sujet.

¹⁷⁹ De fait, l'idéalisme phénoménologique d'Husserl ne nie pas l'existence du monde réel, mais affirme bien plutôt que ce monde est constitué comme réel par le biais de l'intentionnalité (Føllesdal, 1993a, p.177 et 187).

l'expérience: à un même objet peuvent correspondre plusieurs structures¹⁸⁰ différentes¹⁸¹. Il doit donc y avoir quelque chose de plus qui vienne s'adjoindre à la sensation afin qu'une telle détermination unique puisse avoir lieu. Et ce quelque chose de plus qui s'ajoute à la sensation est un *noème* [*noêma*], c'est-à-dire une *structure idéale, intentionnelle et abstraite*. Au noème il appartiendra de mettre en place cette caractéristique de la conscience d'être dirigée *vers* un objet qu'est l'intentionnalité. La conscience structure donc l'objet dont le sujet a l'expérience (dès lors qu'un tel objet est constitué, dans la conscience, par les noèmes des actes de ce sujet), et la façon dont elle le structure dépend, entre autres, des expériences passées de ce sujet (puisque cette structuration implique le passé, le présent et le futur). Bien plus, cette structuration aura toujours lieu d'une manière telle que les différents traits et aspects de l'objet seront expérimentés comme liés les uns aux autres (donc seront expérimentés comme étant les traits et les aspects *d'un seul et même* objet). Dès lors, le noème (ou structure) est le système des différentes déterminations qui donne *une unité à la multiplicité des traits et aspects d'un objet* et qui fait de ceux-ci les traits et les aspects *d'un seul et même* objet. Un tel système de déterminations *unifie donc une multiplicité de traits et d'aspects en un seul et même objet*, lequel possèdera alors comme sien ces traits et ces aspects multiples. À ces différents traits et aspects de l'objet, les différentes composantes du noème y correspondront (bien que le noème lui-même ne possèdera pas en propre de tels traits et aspects).

Bien plus, chaque noème en est un d'un acte (d'un *acte de conscience* (ex.: percevoir, juger, sentir, désirer, vouloir, penser, se souvenir, imaginer) propre à un sujet que ce dernier fait. Il s'ensuit dès lors qu'il appartiendra au noème d'un acte de déterminer ce qu'est l'objet de cet acte¹⁸² (quand, bien sûr, cet acte a un objet, puisque certains actes ont un noème auquel ne correspond cependant nul objet). Ainsi, lorsqu'un acte a un objet (car certains actes ont bien un noème sans avoir pour autant un objet¹⁸³), le noème de cet acte détermine de façon unique

¹⁸⁰ Une structure ici est un noème.

¹⁸¹ Ou plutôt, comme chaque sens noématique peut déterminer l'objet de son acte, différents sens noématiques pourront déterminer un même objet (c'est-à-dire que la conscience pourra se diriger vers un même objet à travers des structures (noèmes) différentes). Et parce que ces sens noématiques diffèrent entre eux, les actes auxquels ils renvoient intentionneront (viseront) différemment l'objet. Bien plus, parce qu'un acte aurait ainsi un sens noématique très différent de celui d'un autre acte (et non parce qu'ici ces actes auraient comme tel des objets différents), celui-ci serait un acte tout à fait différent de cet autre acte.

¹⁸² Car ce sont les composantes de la conscience réunies dans l'acte qui déterminent l'objet.

¹⁸³ De là, il faut comprendre que le noème d'un acte et l'objet d'un l'acte sont deux choses bien différentes. Tandis que chaque acte a un noème (structure idéale d'un acte), il n'est pas le cas que chaque acte ait aussi un objet. Mais encore, noème et objet jouent en outre des rôles très distincts: alors que l'objet (s'il en existe un pour l'acte) est ce *vers* quoi l'acte est dirigé (c'est-à-dire, ce dont le sujet a conscience), le noème sera, quand à lui, non pas ce vers

son objet: le noème détermine *vers* quel objet cet acte se dirige. Ainsi, *l'objet d'un tel acte est fonction de son noème*. Plus encore, le noème d'un acte présente *deux composantes idéales (ou intentionnelles), dont la principale* (à côté de la *composante thétiq*ue) est la *composante de sens*. Or, c'est plus précisément ce *sens [sinn] noématique* d'un acte (sens du noème d'un acte) qui détermine *vers* quel objet l'acte est dirigé (*de* quel objet l'acte est à propos): ce sens noématique «prescrit» l'objet d'un acte. Le rôle de cette entité idéale et abstraite, qu'est le sens noématique (composante de sens du noème d'un acte), est donc de déterminer quel objet l'acte intentionne (vise). Et un acte est intentionnel uniquement parce qu'il reçoit un tel sens noématique (uniquement parce qu'il est relié à un tel sens noématique): l'acte obtient une «*directionnalité*», une intentionnalité *vers* un objet en recevant un sens noématique. De là, ce sens noématique (lui qui joue un rôle de première importance dans l'intentionnalité) détermine le caractère intentionnel d'un acte. Le noème donne donc à l'acte son caractère d'être *dirigé vers (d'être à propos de)* l'objet, lorsque, bien entendu, cet acte est vraiment dirigé vers un objet (bien que le sens noématique fasse encore qu'un acte sans objet soit *comme s'il était dirigé vers un objet même lorsqu'il n'y a pas un tel objet pour cet acte*).

De là, le concept d'intentionnalité husserlien, dont on vient tout juste de voir un rapide survol dans le cadre de cette ouverture conclusive, devrait, pour nous, acquérir une importance du point de vue de la question de la relation sujet-objet et de là pourrait très bien servir de programme à l'élaboration d'un nouveau projet de recherche portant sur cette relation du sujet et de l'objet dans la perspective du dépassement de leur dichotomie. En effet, on a vu ici que le sens noématique d'un acte *place le sujet dans une relation intentionnelle avec l'objet*¹⁸⁴, puisqu'ici tout acte de conscience «a un noème et dans ce noème un sens au

quoi l'acte est dirigé (et comme ce vers quoi l'acte est dirigé est l'objet, le noème n'est donc pas l'objet), mais bien plutôt ce qui donne à l'acte son caractère intentionnel d'être dirigé vers cet objet.

Grâce au noème (lui qui est avant tout *intentionnel*) chacun des *actes de la conscience sont intentionnels*, et de là peuvent intentionner (viser) *des objets* (puisque ces objets sont intentionnés (visés) par de tels actes dont la visée correspond à leur intentionnalité); d'où que de tels actes de la conscience peuvent alors se diriger *vers*, et être *à propos d'objet* (suivant l'intentionnalité qui est la leur). Il s'ensuit alors que cette intentionnalité, redevable au noème, doit être comprise comme étant la propriété qu'ont ces actes d'être *à propos d'objets* (lorsqu'il y a de tels objets pour ces actes). Alors ces actes de conscience pourront enfin être ces actes intentionnels qui visent et se dirigent vers des objets.

¹⁸⁴ Au cœur de la phénoménologie husserlienne se dessine alors une *relation intentionnelle* entre le sujet et l'objet, puisque l'intentionnalité est une certaine *relation entre les actes* de la conscience, dont le sujet est comme le centre tandis que ces actes se rapportent tous à lui (pour aussi peu que le «regard du moi» *en direction de* l'objet comporte, à dire vrai, un *pôle-sujet* d'où ce «regard» justement procéderait (le sujet, étant l'agent derrière les

moyen duquel il se rapporte à l'objet» (Husserl, 1950, §135): *le sujet est relié, à travers des actes de conscience (qui sont siens), à un objet* (puisque ici ces actes de conscience, qui sont faits par un sujet, *se rapportent* à (entrent en *relation* avec) un objet, et de là sont corrélés à ces objets avec lesquels ils rentrent en *relation*; il y a corrélation de l'objet (comme corrélat intentionnel de l'acte) et de l'acte qui l'intentionne (le vise)). À plus forte raison alors c'est l'intentionnalité elle-même qui renvoie à ce fait de *se rapporter à un objet et d'être en relation avec l'objet (lorsqu'un tel objet a bien lieu d'exister)*. Dès lors, ce serait par cette intentionnalité qui, en tant que relation sujet-objet, initie une corrélation du sujet avec l'objet (tandis que cette intentionnalité correspond à la relation que la conscience entretient avec ses objets; laquelle «directionnalité» devient alors *le caractère même du rapport sujet-objet*), qu'il serait alors possible d'entrevoir la solution que Husserl pourrait mettre ne place en vue d'apporter une réponse nouvellement satisfaisante à ce problème traditionnel du dépassement de la dichotomie objet-sujet: le concept husserlien d'intentionnalité pourrait alors s'offrir comme une manière originale de surmonter le dualisme de l'objet et du sujet.

Enfin, est-ce que la relation d'intentionnalité pourrait permettre de relier ce sujet et cet objet, qui ont été séparés dans le clivage du subjectif et de l'objectif, sans pourtant jamais tomber ni dans un réalisme (en tant qu'objectivisme) ni dans un idéalisme (en tant que subjectivisme), mais bien plutôt dans un «idéalisme-réalisme»? Autrement dit, est-ce que la relation intentionnelle pourrait offrir ce «milieu métaphysiquement neutre» entre le sujet et l'objet qui, sans revenir plus à l'un qu'à l'autre, serait autant le propre du sujet que celui de l'objet? Bref, serait-il possible que l'intentionnalité husserlienne, en tant que relation entre un sujet et un objet, fasse entrevoir une réponse nouvellement éclairante au problème du dépassement de la dichotomie de l'objet et du sujet?

actes, serait alors comme la source des actes intentionnels); de là, dans les actes de conscience, le «sujet se "dirige[rait]" [...] sur l'objet intentionnel» (Husserl, 1950, §37)), *et les objets* vers lesquels ces actes se dirigent (relation acte-objet). Et c'est justement une telle relation sujet-objet qui pourrait possiblement être à même de dépasser l'opposition de l'objet et du sujet (et de là aussi celle du réalisme et de l'idéalisme) avec Husserl.

APPENDICE A

TABLEAUX RÉSUMANT LA PHILOSOPHIE DE LA REPRÉSENTATION
KANTIENNE ET LES PRINCIPES DOCTRINAUX FICHTÉENS

A.1 La structure de l'expérience chez Kant				
Représentation empirique:				
Matière [objet → réceptivité & passivité/multiplicité] + Forme [sujet → spontanéité & activité/unité] = Phénomène				
Matière	Formes			
Sensation; Divers sensible	Formes sensibles de la sensibilité		Formes intellectuelles de l'entendement	
	Espace et Temps		Catégories	
	Espace: Forme du sens externe	Temps: Forme du sens interne	Quantité: Unité Pluralité Totalité	Qualité: Réalité Négation Limitation
			Relation: Substance Causalité Communauté	Modalité: Possibilité / Impossibilité Existence / Non-existence Nécessité / Contingence

A.2 Les trois principes de la Doctrine de la science de Fichte

Principes ¹⁸⁵	Propositions ¹⁸⁶ (Jugements)			Catégories ¹⁸⁷	Logique ¹⁸⁸	
1^{er} principe	<i>Acte thétiq</i> (acte 1 ^{er} ; acte originel; acte primitif; acte de poser; acte de position ¹⁸⁹)	THÈSE (position)	Proposition <i>thétiq</i> ¹⁹⁰ ; (Jugement <i>thétiq</i> ; Jugement <i>indéfini</i> ; Jugement <i>infini</i>)	Le Moi (absolu) se pose-lui-même	Réalité	Principe d'identité ¹⁹¹
2^{ème} principe	<i>Acte antithétiq</i> (acte 2 ^{ème} ; acte d'opposer; acte d'opposition ¹⁹²)	ANTITHÈSE (opposition)	Proposition <i>antithétiq</i> ¹⁹³ ; (Jugement <i>antithétiq</i> ; Jugement <i>négatif</i>)	Le Moi pose le Non-Moi; Le Non-Moi s'oppose au Moi	Négation	Principe de non- contradiction; Principe d'opposition
3^{ème} principe	<i>Acte Synthétiq</i> (acte 3 ^{ème} ; acte de limitation)	SYNTHÈSE (composition; synthétisation; conciliation)	Proposition <i>synthétiq</i> ¹⁹⁴ ; (Jugement <i>synthétiq</i> ; Jugement <i>affirmatif</i>)	Le Moi (absolu) pose le Moi (fini) et le Non-Moi (fini) comme se déterminant et se limitant réciproquement	Limitation; Détermination Détermination réciproque Cause (Réalisme) Substance (Idéalisme)	Principe de raison

¹⁸⁵ Il ne peut y avoir que ces trois principes fondamentaux dans la Doctrine de la science, sans qu'il ne soit possible d'en avoir d'autres. À partir de ces trois principes (ou plus précisément du **Moi absolu** du 1^{er} principe: *catégorie de réalité*, du **Non-Moi** du 2^{ème} principe: *catégorie de négation* et du **Moi fini/Non-Moi fini** du 3^{ème} principe: *catégorie de limitation*) tous les autres *concepts purs* (ex.: détermination réciproque, causalité, substantialité) pourront être déduits, à l'aide de la *méthode synthétique* de Fichte, par antithèse et par synthèse.

¹⁸⁶ Dans cette triplicité de propositions, la proposition thétiq correspond à la *thèse*, la proposition antithétiq correspond à l'*antithèse* et la proposition synthétiq correspond à la *synthèse*.

¹⁸⁷ Chaque catégorie de la Doctrine de la science (malgré que cette philosophie transcendante déduira dialectiquement les catégories) sera déduite à partir du **Moi absolu**, car ici chacune de ces trois catégories est déduite du principe de la Doctrine de la science (*dont le 1^{er} principe, qui est celui du Moi absolu, conditionnera jusque dans une certaine mesure le 2^{ème} et le 3^{ème} principes, auquel elle doit se rapporter.*

¹⁸⁸ Chacun de ces trois principes logiques correspond au principe de la Doctrine de la science sur lequel il doit se fonder. Ainsi, ici, c'est la logique elle-même qui est fondée sur la Doctrine de la science étant donné que ces fondements en sont déduits.

¹⁸⁹ C'est-à-dire l'acte de position (par lequel le Moi se pose lui-même) du **Moi absolu** par lui-même.

¹⁹⁰ Dans une proposition thétiq le sujet de la proposition (ex.: le **Moi absolu**) est simplement identique à lui-même sans être identifié avec aucun prédicat. Donc, dans une telle proposition une chose n'est identifiée ni opposée à rien d'autre, mais est simplement posée dans son identité à soi-même. Il n'y a donc dans une telle proposition qu'identité d'une chose à elle-même. Ainsi, la proposition thétiq fondée sur le 1^{er} principe, et qui est par là même la proposition thétiq suprême, est: «Je [Moi] suis Je»

¹⁹¹ Le principe d'identité fonde les deux autres principes logiques (soit celui de non-contradiction et celui de raison); lesquels seront donc fondés sur celui-ci.

¹⁹² C'est-à-dire l'acte de position (par lequel le Moi pose le Non-Moi) du **Non-Moi** par le **Moi**; un tel acte de position, qui ne pose pas le **Moi**, mais bien le **Non-moi**, est un acte d'opposition.

¹⁹³ La proposition antithétiq fondée sur le 2^{ème} principe est: «le **Moi** pose le **Non-Moi**».

¹⁹⁴ La proposition synthétiq fondée sur le 3^{ème} principe est: «le **Moi** pose le **Moi** et le **Non-Moi** comme se limitant et se déterminant réciproquement l'un et l'autre».

A.3 L'expression des trois principes de la Doctrine de la science de Fichte	
1^{er} principe	Le Moi (absolu) se pose-lui-même (acte de se poser lui-même; action de se poser lui-même). «Moi = Moi»; «Je suis Je»; «Je suis»; «Je suis Moi».
2^{ème} principe	Au Moi, un Non-Moi est opposé (acte de s'opposer un Non-Moi). Le Moi pose le Non-Moi. «Moi ≠ Non-Moi». Le Non-Moi s'oppose au Moi.
3^{ème} principe	Le Moi absolu oppose en lui un <i>Non-Moi fini, limité et divisible</i> au <i>Moi fini, limité et divisible</i>. Le Moi absolu pose le Moi et le Non-Moi comme se limitant et se déterminant réciproquement. Le Moi absolu pose la limitation et la détermination réciproque du Moi et du Non-Moi.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Livres

- Aristote (J. Tricot (trad.)). *Catégories. De l'interprétation: Organon I et II*. Coll. «bibliothèque des textes philosophiques». Paris: J. Vrin, 2000, 153 p.
- . *Les seconds analytiques: Organon IV*, Coll. «bibliothèque des textes philosophiques». Paris: J. Vrin, 2000, 262 p.
- Bacon, Francis (G. K. Kitchin (trad.)). *The novel organon, or a true guide to the interpretation of nature*. Oxford: University Press, 1855, 338 p.
- Barchou de Penhoën, Auguste Théodore. *Histoire de la philosophie allemande*. t. 1. Paris: Charpentier, 1836, 412 p.
- Berkeley, George (D. Berlioz (trad.)). *Principes de la connaissance humaine*. Coll. «Garnier Flammarion/Philosophie». Paris: Éditions Flammarion, 1991, 182 p.
- Bourgeois, Bernard. *L'idéalisme de Fichte*. Coll. «bibliothèque d'histoire de la philosophie». Paris: J. Vrin, 1995, 125 p.
- Delbos, Victor. *De Kant aux postkantians*. Coll. «Philosophie de l'esprit», Paris: Aubier-Montaigne, 1940, 206 p.
- Deleuze, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Coll. «Quadrige». 3^{ième} éd., Paris: Presses Universitaires de France, 2004, 108 p.
- De Muralt, André. *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien: essai sur l'unité de l'aperception*. Paris: Aubier, 1958, 198 p.
- Descartes, René. *Discours de la méthode*. Coll. «Classique». Paris: Le Livre de Poche, 2000, 254 p.
- . *Méditations métaphysiques*. Coll. «Garnier Flammarion/Philosophie», Paris: Éditions Flammarion, 1992, 574 p.
- Desanti, Jean. *Introduction à la phénoménologie*. Coll. «nrf», Paris: Éditions Gallimard, 1976, 157 p.
- Everett, Charles Carroll. *Fichte's Science of Knowledge: a critical exposition*. Chicago: S.C. Griggs and Company, 1884, 287 p.

- Fichte, Johann Gottlieb (I. Thomas-Fogiel (trad.)). Coll. «Classique». *Doctrine de la science nova methodo*. Paris: Le Livre de Poche, 2000, 347 p.
- (P. Grimblot (trad.)). *Doctrine de la science, principes fondamentaux de la science de la connaissance*, Paris: Librairie philosophique de Ladrance, 1843, 395 p.
- (L. Ferry et A. Renaut (trads.)). *Essais philosophiques choisis (1794-1795), «Sur le concept de la Doctrine de la science»*. Coll. «bibliothèque des textes philosophiques», Paris: J. Vrin, 1984, 152 p.
- (A. Philonenko (trad.)). *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science (1794-1797), «Les principes de la Doctrine de la science (1794-1795)»*. Coll. «bibliothèque des textes philosophiques». 3^e éd., Paris: J. Vrin, 1999, 330 p.
- Folscheid, Dominique. *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*. Coll. «Premier Cycle». Paris: Presses Universitaires de France, 1993, 436 p.
- Goddard, Jean-Christophe. *Assise fondamentale de la Doctrine de la science (1794)*. Coll. «Philo-œuvres». Paris: Éditions Ellipses, 1999, 64 p.
- Grondin, Jean. *Introduction à la métaphysique*. Coll. «Paramètres». Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, 376 p.
- Havet, Jacques. *Kant et le problème du temps*. 3^{ième} éd., Paris: Éditions Gallimard, 1947, 230 p.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (K. Papaioannou (trad.)), *La raison dans l'Histoire*. Coll. «Bibliothèque». Paris: Éditions 10/18, 1965, 312 p.
- Husserl, Edmund (P. Ricœur (trad.)). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Coll. «Tel». Paris: Éditions Gallimard, 1950, 567 p.
- (G. Peiffer et E. Lévinas (trads.)). *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 2008, 256 p.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (L. Guillermit (trad.)). *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Coll. «Textes et Comme». Paris: J. Vrin, 2000, 320 pages.
- Jaspers, Karl (J. Hersch (trad.)). *Les grands philosophes: Kant*. t. 3. Coll. «Pocket Agora». Paris: Pocket, 2009, 299 p.
- Julia, Didier. *Fichte: sa vie, son œuvre*, Paris: Presses Universitaire de France, 1964, 107 p.

- Kant, Emmanuel (A. Renaud (trad.)). *Critique de la raison pure*. Paris: Éditions Flammarion, 2001, 749 p.
- (A. Tremesaygues et B. Pacaud (trads.)). *Critique de la raison pure*, Presses Universitaires de France, Paris, 1944, 584 pages.
- (F. Alquié (dir. publ.)). *Œuvres philosophiques: I. Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*. t. 1. Coll. «Pleiade». Paris: Éditions Gallimard, 1980, 1756 p.
- Kierkegaard, Søren (K. Ferlov et J.-J. Gateau (trads.)). *Traité du désespoir*. Coll. «folio essais». Paris: Éditions Gallimard, 1949, 251 pages.
- Lachize-Rey, Pierre. *L'Idéalisme Kantien*. 2^{ième} éd., Paris: J. Vrin, 1950, 509 p.
- Léon, Xavier. *Fichte et son temps: établissement et prédication de la doctrine de la liberté, la vie de Fichte jusqu'au départ d'Iéna*. t. 1. Paris: Armand Colin, 1954, 649 p.
- McIntyre, Ronald, et David Woodruff Smith. *Husserl and intentionality: a study of mind, meaning, and language*. Coll. «Synthese Library» Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1982, 423 p.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (M. de Gandillac (trad.)). *Ainsi parlait Zarathoustra*. Coll. «folio essais». Paris: Éditions Gallimard, 1971, 504 p.
- (P. Wotling (trad.)). *Le gai savoir*. Coll. «Garnier Flammarion/Philosophie». 3^{ième} éd., Paris: Éditions Flammarion, 2000, 439 p.
- Philonenko, Alexis. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Coll. «bibliothèque d'histoire de la philosophie». Paris: J. Vrin, 1966, 350 p.
- . *L'œuvre de Fichte*. Coll. «À la recherche de la vérité». Paris: J. Vrin, 1984, 225 p.
- Portier, Sylvain. *Fichte et le dépassement de la «chose en soi» (1792-1799)*. Coll. «Ouverture philosophique». Paris: Éditions L'Harmattan, 2005, 290 p.
- Plotin (L. Brisson et J.-F. Pradeau (trads.)). *Traité 7-21*. Coll. «Garnier Flammarion/Philosophie». Paris: Éditions Flammarion, 2003, 532 p.
- Raulet, Gérard. *Aufklärung: Les lumières allemandes*. Coll. «Garnier Flammarion/Philosophie». Paris: Éditions Flammarion, 1995, 503 p.
- Reinhold, Karl Leonhard (F.-X. Chenet (trad.)). *Philosophie élémentaire*. Coll. «bibliothèque des textes philosophiques». Paris: J. Vrin, 1989, 251 p.
- Renaud, Alain. *Kant aujourd'hui*. Coll. «Champs Flammarion Sciences». Paris: Éditions Flammarion, 1997, 509 p.

- Renouvier, Charles. *Critique de la doctrine de Kant*. Paris: Félix Alcan, 1906, 440 p.
- Ruyssen, Théodore. *Kant*. 3^{ième} éd., Paris: Félix Alcan, 1900, 399 p.
- Spinoza, Baruch (R. Caillois (trad.)). *L'Éthique*. Coll. «folio essais». Paris: Éditions Gallimard. 1954, 398 p.
- Thomas-Fogiel, Isabelle. *Critique de la représentation: étude sur Fichte*. Coll. «bibliothèque d'histoire de la philosophie». Paris: J. Vrin, 2000, 333 p.
- Taylor, Charles (P. de Lara (trad.)). *La liberté des modernes*. Coll. «Philosophie morale». 2^{ième} éd., Paris: Presses Universitaires de France, 1999, 308 p.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis. *Hegel et l'idéalisme allemand*. Coll. «bibliothèque d'histoire de la philosophie». Paris: J. Vrin, 1999, 385 p.
- Vetö, Miklos. *De Kant à Schelling: les deux voies de l'idéalisme allemand*. t. 1. Coll. «Krisis». Grenoble: Édition Jérôme Million, 1998, 496 p.
- Vetö, Miklos. *De Kant à Schelling: les deux voies de l'idéalisme allemand*. t. 2. Coll. «Krisis». Grenoble: Édition Jérôme Million, 2000, 542 p.
- Vaysse, Jean-Marie. *Le vocabulaire de Emmanuel Kant*. Coll. «Vocabulaire de». Paris: Éditions Ellipses, 1998, 64 p.
- Wienand, Isabelle. *Significations de la Mort de Dieu dans chez Nietzsche d'Humain, trop humain à Ainsi parlait Zarathoustra*. Coll. «Publications Universitaires Européennes» Francfort: Groupe éditorial Peter Lang, 2006, 304 p.
- Willm, Joseph. *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*. t. 2. Paris: Librairie philosophique de Ladrance, 1847, 630 p.

Articles (de revus et dans des collectifs)

- Antonelli, Mauro. «Franz Brentano et l'"inexistence intentionnelle"». *Revue de la Société de philosophie du Québec: Philosophiques*, vol. 36, n° 2 (automne 2009), p.467-487.
- Bergson, Henri (publié par F. Turlot et P. Soulez). «Cours de Henri Bergson». *Fichte*, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg (1988), p.147-203.
- Brandt, Reinhard. «Le feuillet de Leningrad et la réfutation kantienne de l'idéalisme». *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 119, n° 4 (1987), p.453-472.

- Fisette, Denis. «Husserl et Fichte: Remarques sur l'apport de l'idéalisme dans le développement de la phénoménologie». *Symposium*, III, 2 (1999), p.185-207.
- (M. Maesschalck et R. Brisart (éds.)). «Phénoménologie et/ou idéalisme? Réflexions critiques sur l'attribution d'une forme ou d'une autre d'idéalisme à la phénoménologie», *Idéalisme et phénoménologie*, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag (2007), p.25-55.
- Fischbach, Franck (J.-C.Goddard (coord.)). «Théorie et pratique dans la première Doctrine de la science de Fichte». *Fichte: le Moi et la liberté*. Coll. «débat philosophiques», Paris: Presses Universitaires de France (2000), p.47-76.
- Føllesdal, Dagfinn (D. Schulthess (trad.)). «La notion d'intentionnalité chez Husserl». *Dialectica*, vol. 47, n° 2-3 (1993a), p.173-187.
- (P. Saudrais et J.-F. Campeau (trads.)). «Le rôle de l'action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger». *Philosophiques*, vol. 20, n° 2 (automne 1993b), p.267-284.
- Goddard, Jean-Christophe. «Bergson: une lecture néo-platonicienne de Fichte». *Presses Universitaires de France - Les études philosophiques*, n° 59 (2001/4), p.465-477.
- (J.-C.Goddard (coord.)). «Introduction: Le moi et la liberté». *Fichte: le Moi et la liberté*. Coll. «débat philosophiques», Paris: Presses Universitaires de France (2000), p.1-12.
- (J.-C.Goddard (coord.)). «Une pensée interrompue». *Fichte: le Moi et la liberté*. Coll. «débat philosophiques», Paris: Presses Universitaires de France (2000), p.77-99.
- Goubet, Jean-François. «La méditation fichtéenne du *Cogitio*». *Kairos*, n° 17 (2001), p.31-52.
- Hamelin, Octave (publié par F. Turlot et P. Soulez). «Cours d'Octave Hamelin». *Fichte*, Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg (1988), p.5-143.
- Harder, Yves-Jean (J.-C.Goddard (coord.)). «De la lettre à l'esprit». *Fichte: le Moi et la liberté*. Coll. «débat philosophiques», Paris: Presses Universitaires de France (2000), p.13-46.
- Hart, James. «Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on "Fichte's ideal of humanity"». *Husserl studies*, 12 (1995), p.135-163.
- Husserl, Edmund (G. Hart (trad.)). «Fichte's ideal of humanity (Three Lectures)». *Husserl studies*, 12 (1995), p.111-133.
- (H.-S. Afeissa (trad.)). «L'idéal de l'humanité selon Fichte (trois leçons)». *Philosophie*, n° 90 (2006), p.11-32.

Lahbib, Olivier. «Husserl, lecture de Fichte». *Centres Sèvres - Archives de Philosophie*, t. 67, (2004/3), p.421-443.

McCormick, Peter. «Sur le développement du concept de l'intentionnalité chez Brentano et Husserl». *Philosophiques*, vol. 8, n° 2 (1981), p.227-237.

Nabert, Jean. «L'expérience interne chez Kant». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 31 (avril-juin 1924), p.205-268.

Piché, Claude (R. Nadeau (dir. publ.)). «L'origine, l'étendue et les limites de la connaissance *a priori* selon Kant». *Philosophie de la connaissance*. Coll. «Mercure du Nord», Québec/Paris: Presse de l'Université Laval et J. Vrin (2009), p.227-247.

Dictionnaires et encyclopédies de philosophie

Alquié, Ferdinand, Gilles Gaston Granger et Jean Largeault. *Dictionnaire de la Philosophie*. Coll. «Encyclopædia Universalis». Paris: Éditions Albin Michel, 2000, 2205 p.

Audi, Robert (dir. publ.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2^{ième} éd., New York: Cambridge University Press, 1999, 1039 p.

Auroux, Sylvain, et Yvonne Weil. *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*. Coll. «faire le point». Paris: Hachette, 1991, 526 p.

Baraquin, Noëlla, Anne Baudart et Jean Dugué, Jacqueline Laffitte. *Dictionnaire de philosophie*. Coll. «Dictionnaire». 3^{ième} éd., Paris: Éditions Armand Colin, 2005, 377 p.

Bunge, Mario. *Philosophical dictionary*. New York: Prometheus Books, 2003, 330 p.

Godin, Christian. *Dictionnaire de philosophie*. Coll. «Histoire de la pensée». Paris: Éditions Fayard, 2004, 1536 p.

Julia, Didier. *Dictionnaire de la philosophie*. Paris: Larousse, 2006, 302 p.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Coll. «Quadrige Dicos Poche». 2^{ième} éd., Paris: Presses Universitaires de France, 2006, 1323 p.

Lercher, Alain. *Les mots de la philosophie*. Coll. «Le français retrouve». Paris: Éditions Berlin, 1985, 340 p.

Kunzmann, Peter, Franz-Peter Burkard et Franz Wiedmann (Z. Housez et S. Robillard (trad.)). *Atlas de la philosophie*. Coll. «La Pochothèque». Paris: Le Livre de Poche, 1999, 285 p.

Morfaux, Louis-Marie. *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*. Paris: Éditions Armand Colin, 1980, 392 p.

Reese, William. *Dictionary of philosophy and religion: Eastern and Western thought*. New Jersey: Humanities Press, 1996, 856 p.

Vattimo, Gianni (dir. publ.) avec la collaboration de Maurizio Ferraris et de Diego Marconi. *Encyclopédie de la philosophie*. Coll. «La Pochothèque». Paris: Le Livre de Poche, 1995, 1777 p.