La réalité chez Fichte est-elle pulsionnelle ?

1 Introduction : qu’est-ce qui est réel selon Fichte ?

Nous posons ici la question de savoir ce qui, selon Fichte, peut valoir comme étant réel dans le cadre de l’opposition entre être absolu et existence finie. Autrement dit, dans le langage de la philosophie de Iéna, nous posons la question du mode de présence du Moi absolu infini et illimité dans le Moi fini et limité. Ou bien, dans le langage de la philosophie tardive de Fichte, la question du mode de présence de l’absolu dans l’image de l’absolu, pour autant que l’absolu serait ce qu’il y a de plus réel. Où se situe le réel, est-ce dans le Moi absolu ou dans le Moi fini, est-ce dans l’être absolu ou dans l’image de celui-ci ?

L’absolu apparaît certes comme une réalité transcendante parce qu’il ne peut être rendu présent par le concept, et qu’il n’est pas non plus immédiatement présent à la conscience en tant que tel. C’est pourquoi à un certain niveau d’analyse Fichte distingue radicalement l’absolu de son image, par exemple dans l’Introduction de la *Doctrine de la science* de 1812. Pourtant on voudra mettre à l’épreuve l’hypothèse selon laquelle l’absolu est présent dans l’existence (*Existenz*, *Dasein*) du sujet, et que la réalité du sujet coïncide avec celle de l’absolu, mais sur un mode qui n’est ni théorique, ni de parfaite coïncidence. Contre l’apparence de la transcendance, qui n’est que le point de départ, encore métaphysique et spéculatif, de la *Doctrine de la science* de 1812, on voudra montrer que pour Fichte l’absolu est le sens même de la présence à soi du sujet, mais ne peut être compris comme tel que grâce à la médiation du concept, c’est-à-dire à travers une interprétation. Autrement dit, le réel n’est pas un fait simple, mais une structure qui s’interprète elle-même.

Dire cela, c’est évidemment nier le caractère absolument absolu de l’absolu. Sans aller jusqu’à intégrer l’absolu dans « le cercle de l’esprit fini »[[1]](#footnote-1), car ce serait contradictoire, cela revient à dire, d’une part, que l’absolu se trouve dans un rapport déterminé au fini, et d’autre part, en conséquence, que les termes dans lesquels nous présentons la question devront être redéfinis à mesure que se précise la manière dont Fichte comprend le réel. Car en fait, le réel n’est pour Fichte ni l’absolu, ni le fini, mais un processus qui a lieu et qui apparait, ou, pourrait-on dire, un événement s’apparaissant à l’infini. Si l’on peut montrer cela, on aura confirmé en quel sens sur ce point les *Doctrines de la science* tardives restent bien dans la continuité de la *Grundlage* de 1794/1795 qui ne posait le moi fini et le moi infini que dans le rapport de l’un à l’autre, chacun tendant à devenir l’autre dans un double processus de finitisation et d’infinitisation[[2]](#footnote-2), de sorte que le moi réel était en fin de compte ce processus même, et non l’un des termes qui, pris à part, n’existe en fait jamais que comme une figure heuristique pour le philosophe

Il en découle que le réel n’est pas plus chez Fichte que chez Hegel quelque chose que l’on puisse désigner d’une façon simple, comme s’il était possible de dire « le réel, c’est Dieu ». Ou « le réel, c’est la matière ». Aucune formulation de type « le réel est ceci ou cela » ne convient. Le réel n’est pas quelque chose d’univoque, mais il est une structure complexe que nous chercherons d’abord à mettre en évidence dans sa première présentation dans l’*Assise fondamentale de la* *Doctrine de la science* *dans son ensemble*, avant de chercher à voir si sa présentation dans les œuvres ultérieures modifie radicalement la manière dont Fichte l’envisage, ou si elle en conserve pour l’essentiel la structure. Cela nous conduira à prolonger succinctement cette première présentation du réel par celle de la *Doctrine de la science* de 1812, puis à revenir aux indications données dans l’*Initiation à la vie bienheureuse* pour mesurer la distance entre les deux présentations de la réalité aux deux extrêmes chronologiques de la philosophie de Fichte.

2 L’effort et la pulsion comme réalité originelle

Fichte affirme dans *l’Assise fondamentale de la Doctrine de la science* que la partie pratique de la philosophie est la seule qui « parle d’une réalité originaire »[[3]](#footnote-3). C’est en effet l’étude du Moi dans sa dimension pratique qui donne accès à la conception fichtéenne de la réalité. Or dans sa dimension pratique le Moi est une structure qui inclut essentiellement des composantes préthéoriques, pour autant que l’effort et la pulsion constituent ce que Fichte considère comme étant le réel dans sa première forme apparaissante[[4]](#footnote-4). Dans une approche transcendantale, le réel n’est en effet jamais un réel brut, mais toujours un réel appréhendé. Pour un sujet, il n’y a d’objet que pour un sujet ; autrement dit, le sujet est toujours obligé de s’inclure dans la réflexion sur la relation sur la constitution du concept de son objet. Il s’ensuit que la structure du réel est elle-même nécessairement déterminée transcendantalement : le réel a toujours une part objective, et une part idéale ou subjective. Les différents moments fondamentaux du réel sont de ce fait d’un côté l’effort et la tendance, et d’un autre côté le sentiment et l’aspiration, qui correspondent à la prise de conscience des deux moments précédents. Il n’y a pas de réalité pour un Moi en dehors de cette structure fondamentale dont la partie objective est constituée de processus qui n’apparaissent pas à la conscience comme ce qu’ils sont. Inversement, ce qui apparaît à la conscience n’est pas directement le réel mais une image déterminée de celui-ci. Et il n’y a que le discours philosophique qui puisse rattacher le réel inconscient à son image, et inversement aussi l’image consciente au réel inconscient.

En outre, cette structure est bien celle de toute réalité, et Fichte note au § 9 de l’*Assise fondamentale* qu’« ici se trouve le fondement de toute réalité. C’est seulement par la relation du sentiment au Moi <...> que la réalité est possible pour le Moi, qu’il s’agisse de la réalité du Moi ou de celle du Non-Moi »[[5]](#footnote-5). Autrement dit, le caractère pulsionnel du moi n’ouvre pas à la seule réalité du moi, mais au réel dans son ensemble, comme nature, monde ou société. De quelle réalité s’agit-il alors et qu’entend ici Fichte par réalité, que ce soit celle du Moi ou celle du Non-Moi ?

Si, comme on le voit dans la précédente citation, la réalité du Moi et du Non-Moi est constituée à partir du sentiment, c’est en tant qu’élaboration idéale qui doit être incluse dans le réel comme un des moments constitutifs de celui-ci. Autrement dit, il faut chercher une réalité plus originelle que le sentiment. Cette réalité originelle n’est pas une construction idéale, sauf pour le philosophe qui la restitue dans son discours, mais elle est le réel originel que le sentiment manifeste et que toute élaboration idéale se donne pour tâche de mettre en forme.

C’est donc à la description de la structure de ce réel originaire que nous allons nous attacher maintenant. Nous avons annoncé que le réel originaire avait une structure quadripartite dont les moments sont l’effort, la tendance le sentiment et l’aspiration. Il faut exposer chacun de ces moments et indiquer la nécessité de leur lien.

L’effort est la détermination pratique du Moi infini. En effet, d’emblée, Fichte pose le Moi comme activité pure et infinie, sans mélange ni limite. Comme tel, il « se pose lui-même absolument et par là il est parfaitement en lui-même et fermé à toute impression extérieure »[[6]](#footnote-6). Ce Moi absolu « est un et identique ; rien ne peut y être distingué, aucun divers ; le Moi est tout et n’est rien, parce qu’il n’est rien pour lui-même ». Cela ne veut pas dire que ce Moi pur n’est pas, mais qu’il ne pourrait pas exister sur ce mode indépendamment d’un principe de détermination supplémentaire. Aussi Fichte dit-il explicitement que ce Moi absolu est une idée, absolument essentielle pour l’existence même du Moi, mais à ne pas confondre avec quoi que ce soit de réel. Le Moi absolu, dit Fichte, est « une idée du Moi qui doit être mise nécessairement au fondement de son exigence pratique infinie »[[7]](#footnote-7). Ainsi ce qui est abstraitement posé comme absolu se détermine dans l’existence effective comme ouverture à l’infini du temps et de l’effort. Sans doute en ira-t-il de même pour toutes les figures de l’absolu.

Le Moi réel est un Moi fini. Et corrélativement, le Moi fini est non seulement le Moi réel, mais aussi le fondement de tout réel qui, en un sens (mais en un sens seulement), est également fini. Pour autant, ce Moi réel ici n’est pas encore celui qui est « donné dans la conscience effectivement réelle »[[8]](#footnote-8). Il ne s’agit pas encore du Moi individuel réel mais seulement de la structure fondamentale du réel. Ce Moi, en effet, n’est en tant que tel pas encore conscient. Il ne le devient que pour autant qu’il réfléchit sur lui-même. La question est alors de savoir ce qu’il est pour pouvoir se réfléchir, et en tant que quoi il se saisit dans cette réflexion.

Le Moi est effort, *Streben*. En effet, depuis le début de sa réflexion sur le Moi, Fichte appréhende celui-ci comme activité. Le Moi infini idéal ne se distingue pas d’une pure et simple activité infinie. Mais une telle activité idéale n’ayant encore aucune réalité pour le Moi, celui-ci doit pouvoir être réfléchi par lui-même pour pouvoir instaurer le rapport à lui-même qui le fait véritablement exister. Mais pour pouvoir se saisir, il doit être déterminé ; et à cette fin, le Moi doit être limité. Comme il ne peut pas être absolument limité car une telle limitation absolue le détruirait comme activité, sa limitation ne doit être que relative : elle consiste en ce que la limite « doit toujours être repoussée plus loin dans l’infini »[[9]](#footnote-9). Le Moi n’est donc jamais infini ni fini, mais il est dans double un processus d’infinitisation et de finitisation. Le Moi posé idéalement comme absolu n’est dans la réalité que la tendance à l’absolutisation du Moi limité. Mais pour être limité dans son activité, le Moi doit rencontrer une activité opposée à la sienne. Il en résulte que son activité ne peut pas être à proprement parler considérée comme une pure activité mais seulement comme un effort tendant à l’activité. L’effort est l’activité imitée qui ouvre la relation à un objet possible. Le premier moment du réel est donc celui du système équilibré de l’effort infini du Moi et du contre-effort (*Gegenstreben*) infini du Non-Moi[[10]](#footnote-10).

Maintenant, on a vu que pour que le Moi soit un Moi, il fallait que l’effort soit manifeste. Or l’effort infini pur ne pouvait être réfléchi ni être conscient car il est totalement indéterminé[[11]](#footnote-11). Il ne peut devenir conscient que s’il est déterminé, et donc limité, c’est-à-dire s’il rencontre une résistance et que, à la jointure de l’interruption et du rétablissement de l’activité originelle du Moi, il apparaît subjectivement comme *sentiment* – lequel est donc l’effet d’une réflexion fondamentale et spontanée sur l’effort. Le sentiment donne la « conscience de notre effort pratique »[[12]](#footnote-12) et par là il fait exister cet effort *en tant qu*’effort. Dès lors, comme il n’y a pas de réel pour le Moi sans conscience du réel, ce sentiment qui amorce le phénomène de la conscience fait lui aussi partie intégrante du système du réel. Mais pour cela il faut que l’effort lui-même ne se soit pas seulement dirigé vers le Non-Moi qui le limite, mais aussi vers lui-même, justement afin de produire le sentiment. Autrement dit, l’effort doit être double : effort vers l’objet qui le limite et effort de réflexion sur soi qui le manifeste comme sentiment.

Le réel de l’effort n’est donc pas unitaire mais scindé, et il pose de ce fait l’unité comme tâche à accomplir. Le Moi, idéalement posé comme identique à soi en sa pure activité réfléchie en elle-même, n’est en réalité jamais achevé en soi comme effort. De ce fait, l’unité idéale originelle reste inscrite dans ce réel, mais au titre seulement de ce qui est structurellement *visé* à travers l’effort. En effet, la réflexion fondamentale qui, en tant que sentiment, vise l’effort, vise aussi sa propre unification avec l’objet auquel se rapporte l’effort, afin que celui-ci soit aboli dans sa différence et que l’effort ne se rapporte plus qu’à lui-même, restaurant ainsi l’unité idéale du Moi, quoique cette unification ne puisse jamais se réaliser – puisqu’elle abolirait le moi dans sa détermination, et donc dans sa possible conscience de soi, c’est-à-dire en tant que moi.

L’unité n’est donc rien de réel, mais elle est l’orientation immanente du réel, lequel porte ainsi en lui-même sa propre dynamique. Toutefois, cette unification ne se réalise elle-même que par une nouvelle scission, car la réflexion sur l’effort comme sentiment s’accompagne de l’idée de la suppression de ce qui limite l’effort, idée qui n’est elle-même que celle du Moi posant toute réalité, c’est-à-dire l’idée du moi ayant projectivement surmonté toute opposition et limitation[[13]](#footnote-13). L’idée fondamentale du moi, accompagnant son être dans la manifestation finie de celui-ci, est celle du moi lui-même affranchi de l’opposition du non-moi et restauré dans son unité et infinité. Autrement dit, de même que l’effort s’avère être double, avec une orientation réelle sur l’objet et une orientation réflexive idéale sur soi, la réflexion idéale est double également : elle contient un moment purement réflexif qui revient sur l’effort comme sentiment, et un moment de position idéal de ce que Fichte appelle « Idée ». Ici encore, parce que cette idée n’est pas consciente (sauf pour le philosophe), il faut plutôt la concevoir comme un caractère qualitatif essentiel de la réflexion, qui consiste à s’orienter toujours à la fois sur l’effort réel fini qui s’infinitise et vers l’idéal infini qui ouvre à la prise de conscience et à la donation de sens de cet effort. Fichte veut dire ainsi que l’effort est aveugle en sa part objective, mais qu’avec la réflexion sur l’effort, celui-ci devient une structure orientée vers une fin qui, à défaut d’être d’emblée pleinement consciente, n’est déjà plus totalement aveugle, et peut faire l’objet d’un processus de détermination qui la conduira à la pleine conscience et, ultimement, à la moralité.

Ces moments structurels font tous également partie du Moi, ce qui veut dire que la position de l’idéal est un aspect irréductible de la réalité du Moi, et tout aussi bien qu’elle est un des éléments structuraux de la réalité en général. La réflexion du Moi sur lui-même engendre donc deux séries, que Fichte appelle série « idéale » et série « réelle »[[14]](#footnote-14). L’une vise la position d’un Moi infini, qui sera infiniment à réaliser, l’autre vise le Moi fini de l’effort fondamental, qui doit être conduit à s’identifier au Moi infini. Le réel est ce qui se distribue dans cet espace dynamique.

Maintenant, Fichte précise que l’effort n’a aucune causalité, car s’il produisait l’effet à quoi il tend, il cesserait. L’effort doit donc être redéterminé plus précisément comme tendance ou pulsion : *Trieb*[[15]](#footnote-15). La pulsion est ainsi la détermination précise et concrète de la réalité en tant qu’activité[[16]](#footnote-16). Elle tend à avoir une causalité sans en avoir, car elle ne sort jamais du sujet[[17]](#footnote-17). La pulsion est ainsi l’effort qui ne sort pas de soi, mais ne fait que se causer lui-même. Pour autant donc que le réel est activité, que l’activité est effort et que l’effort est pulsion, le réel est pulsionnel.

Le rapport immédiat et fondamental que le Moi a au réel est donc le sentiment de la pulsion. Ce sentiment n’est encore « ni pensée ni représentation »[[18]](#footnote-18). Il n’est pas encore la conscience de soi. Il ne le devient que lorsqu’il est compris comme tel, c’est-à-dire lorsque s’effectue sur lui la réflexion supérieure et libre de l’intuition, qui est en quelque sorte le sentiment du sentiment, et qui donne le sentiment conscient de soi.

À présent, ce à quoi on a affaire n’est encore qu’un sentiment en général. Or un sentiment n’existe pas en général ; il n’est éprouvé que pour autant qu’il a une détermination particulière. Il faut donc qu’il puisse se manifester dans sa particularité, ce qui a pour conséquence corrélative que le réel va toujours se manifester non pas comme réel en général, mais comme réel ayant telle ou telle détermination particulière. Et pour qu’il ait une détermination particulière il faut selon Fichte qu’il soit opposé à une autre détermination. Mais pour le moment cette autre détermination n’existe pas. Elle doit donc être produite idéalement, ce que le Moi ne peut pas faire non plus. Tout ce qu’il peut faire, c’est aspirer à une autre détermination que celle qui lui est donnée, et ce n’est que sous la condition d’opposer une détermination réelle à une détermination possible à laquelle il aspire que la détermination réelle du sentiment peut devenir manifeste pour le Moi. L’aspiration ainsi que la détermination idéale rentrent donc également dans le système pulsionnel du réel, puisque sans elles celui-ci n’apparaît pas de façon déterminée, donc n’apparaît pas et n’existe pas pour le Moi. Ensuite, la sensation effectivement éprouvée sera soit en accord soit en désaccord avec l’aspiration, et de ce fait la réalité sera éprouvée comme sentiment de plaisir ou comme sentiment de peine.

3 La pulsion dans la Doctrine de la science de 1812

Nous n’avons pas besoin d’aller plus loin dans la présentation du réel dans l’*Assise fondamentale de la Doctrine de la science*. Il convient maintenant de se tourner vers la manière dont le réal s’articule aux pulsions dans les ouvrages ultérieurs, en l’occurrence dans la *Doctrine de la science* de 1812 dont on sait qu’elle se distingue de celle de 1794/95 par le fait de commencer par la position de Dieu, et non par celle du Moi. De ce fait, tout le discours sur le caractère pulsionnel du réel, qui était lié à l’autoposition du Moi, se trouve déplacé et situé dans un autre contexte. Il faut prendre la mesure de ce déplacement.

Fichte annonce que la Doctrine de la science analyse l’apparaître absolu de Dieu, lequel apparaître s’avère être le Moi, en tant que celui-ci n’est « au plus profond de Moi, radicalement rien d’autre que l’apparition même »[[19]](#footnote-19). Autrement dit, quoi qu’il puisse être, Dieu n’apparaît nulle part ailleurs que dans le Moi. Maintenant, si nous laissons provisoirement de côté la question de l’être et de la réalité de Dieu, il reste la question de ce qu’est le Moi. Or le Moi est présenté de deux façons qui se contredisent. D’une part, formellement, il est simplement ce qui s’intuitionne, et qui pour cela se rapporte à lui-même comme donné intuitionné qu’il présuppose. D’un autre côté, matériellement, il doit s’intuitionnner comme se créant absolument, et donc à partir de rien. Donc d’un côté le Moi se présuppose pour pouvoir s’intuitionner et d’un autre côté il ne doit pas se présupposer mais être identique à son intuition en laquelle, en quelque sorte, il se crée lui-même. Pour réduire cette contradiction, il faut que la forme s’explique à partir de la matière et que le créer absolu produise l’image de l’être qui apparaît comme étant présupposé. Autrement dit, l’intuition, comme acte pur du voir, doit produire le Moi factuel comme corrélat de la vision, de manière à ce que nous ayons « ici une vie et un devenir absolus à partir de soi, de soi et par soi, devenir qui ne présupposerait aucun être stable et donné »[[20]](#footnote-20). Ce qui est ainsi intuitionné est donc « un Moi qui s’intuitionne, en tant que se créant tout simplement », c’est-à-dire sans rien présupposer à sa propre intuition de soi. Celle-ci produit l’intuitionné, en tant qu’elle est intuition de soi. Or, ce qui est gagné dans cette autoposition et vision de soi, c’est, dit Fichte, « une vue de la réalité ; le voir n’est en général que visée de la réalité et par la réalité, tout simplement parce que la réalité doit être vue »[[21]](#footnote-21). Ce qui est ainsi saisi dans une « intuition effective » est le « réel absolu », le « de soi »[[22]](#footnote-22). On retrouve ainsi le réel dans l’apparaître de l’absolu, mais est-ce le même que celui de la *Grundlage*? Que doit être le Moi pour ainsi pouvoir être vu en tant que simple vision se voyant ? Et qu’est-ce que la réalité qui ainsi se rend visible ? La réponse est donnée par la manière dont Fichte comprend la condition de possibilité d’une vision en général : pour qu’il y ait vraiment vision de quelque chose, c’est-à-dire « regard factuel », il faut qu’une multiplicité soit unifiée en elle ; autrement dit, comme chez Kant, la vision implique la synthèse de l’aperception transcendantale[[23]](#footnote-23).

Et donc, le Moi vu dans la vision doit être un multiple. En outre, il doit être le principe de la production de soi. Qu’est-ce qui peut être à la fois un principe et une multiplicité unifiée ? La réponse de Fichte est que pour correspondre à ce qui est recherché ici il « reste une simple *pulsion* »[[24]](#footnote-24). Le Moi est donc principe en tant que pulsion : « toute la principalité est concentrée dans la forme de la pulsion »[[25]](#footnote-25).

Et comme en 1794, Fichte dit qu’à la pulsion s’oppose la création spontanée d’une image pure, de sorte qu’à la saisie du réel dans son caractère multiple s’oppose la libre réflexion sur le réel, c’est-à-dire que s’effectue la saisie du moi idéal comme moi simple[[26]](#footnote-26). On retrouve ici l’opposition de la série réelle, qui est en fait la série pulsionnelle à partir de laquelle va se constituer et se solidifier l’être, et de la série idéale en laquelle va se concentrer la libre productivité du Moi, sur lequel devra moralement s’indexer la série réelle.

On voit donc qu’en 1812 le réel est toujours identifié au Moi pulsionnel comme en 1794/95, mais avec deux différences majeures de statut. D’une part, la pulsion de 1794/95 était confinée au statut de pulsion parce qu’elle s’opposait à une contre-pulsion, ce qui correspondait au fait fondamental que l’effort en quoi consiste objectivement le Moi s’opposait au contre-effort du Non-Moi. Et le réel était la conjonction des deux. Mais dans la *Doctrine de la science* de 1812 le Non-Moi a totalement disparu comme élément de la réalité. Ce n’est donc pas la contre-pulsion du Non-Moi qui limite le Moi comme pulsion, mais la limitation se produit du fait que la « pulsion en général » contient « un système achevé et cohérent en soi de pulsions »[[27]](#footnote-27), de sorte que c’est la multiplicité même des pulsions à l’intérieur du Moi, c’est-à-dire la constitution multipulsionnelle du Moi, qui produit l’autolimitation du Moi. Le Moi est un système des pulsions, et la réalité se limite fondamentalement à ce système en faisant l’économie absolue du Non-Moi.

D’autre part, alors qu’en 1794/95 la pulsion du Moi était bien le réel absolu dans son jeu de finitisation/infinitisation, il semble qu’en 1812 la pulsion ne soit plus que le réel *dans une image*, et que donc tout le système pulsionnel ne soit plus le réel mais seulement une image du réel. C’est le point qu’il faut éclaircir pour conclure, en revenant à la question, laissée provisoirement de côté, du rapport entre le réel et Dieu.

3 L’amour comme présence dans l’*Initiation à la vie bienheureuse*

De deux choses l’une. Soit Fichte pose Dieu comme l’être réel totalement séparé ; soit il pose Dieu exactement comme il a posé le Moi absolu, c’est-à-dire en tant qu’idée régulatrice permettant de comprendre l’inclusion essentielle de l’infini dans le Moi fini. Dans le premier cas, la réalité du Moi sera une réalité de second ordre, elle sera la réalité d’une simple image, et Fichte aura de fait changé de paradigme par rapport à l’*Assise fondamentale de la* *Doctrine de la science*. Dans le second cas, la réalité de l’image sera la seule réalité possible et on reste dans le cadre transcendantal défini par la première *Doctrine de la science*. Dans le premier cas, l’opposition entre Moi et Non-Moi est convertie en une opposition entre l’absolu et son image ; dans le second cas la pensée de l’immanence est radicalisée au point qu’il n’existe plus ni absolu illimité réel ni Non-Moi, mais seulement la finitude infiniment mouvante du Moi– quitte à devoir aménager fortement ce que l’on peut entendre par image, car il s’agira d’une image sans original, dont le sens d’image tient simplement au fait qu’elle est la construction de la visibilité dans le cadre d’un devenir infini. Comment trancher entre les deux interprétations ?

Plusieurs procédés sont possibles. On s’en remettra aux indications précises et claires données dans l’*Initiation à la vie bienheureuse* pour répondre à cette question, en articulant, par ce texte chronologiquement médian entre les deux précédents textes convoqués, les premières analyses et les analyses tardives de Fichte sur la question de la réalité. En effet, la dimension affective, si importante en 1794/95, disparaît dans la *Doctrine de la science* de 1812[[28]](#footnote-28). En revanche, l’*Initiation à la vie bienheureuse* adopte le schéma de l’opposition entre l’être absolu et l’être-là ou existence, c’est-à-dire entre être et apparition de l’être (image) – propre à la philosophie tardive de Fichte, tout en développant la thématique de l’affect qui, comme sentiment, était essentielle à la *Grundlage* pour appréhender le réel en tant que celui-ci est effort et pulsion.

Dans un premier temps, l’*Initiation à la vie bienheureuse* semble poser une opposition *absolue* entre être et être-là, en accord avec l’Introduction de la *Doctrine de la science* de 1812. Mais lorsque Fichte décrit cet être-là, il précise que « cet être-là lui-même est, reposant et demeurant sur soi – avant tout concept qu’il aurait de lui-même »[[29]](#footnote-29). Autrement dit, la réalité de l’existence *précède* le concept de celle-ci. Fichte demande alors « d’où vient cet être complètement indépendant de tout son être découlant du concept qu’il a de lui-même et qui bien plutôt le précède <...> ? » Autrement dit, qu’est-ce que l’existence avant sa saisie par le concept ? Cet être, dit Fichte est « l’être-là vivant et vigoureux de l’absolu lui-même », et Fichte explicite sa réponse en ajoutant qu’« il n’y a aucune séparation entre l’absolu, ou Dieu, et le savoir à la racine de sa vie la plus profonde, mais tous deux se révèlent pleinement l’un dans l’autre »[[30]](#footnote-30). Cet énoncé, qui revient sous plusieurs formes dans l’*Initiation à la vie bienheureuse*, explique d’une façon globale le rapport entre l’absolu et son image, de manière à pouvoir situer la place exacte du réel. En effet, cet énoncé confirme qu’il faut faire une distinction essentielle entre *présence* et *connaissance*. L’absolu n’est absolu que du point de vue de la connaissance et de toutes les facultés spécifiquement dédiées à la connaissance : l’entendement et l’imagination. La chose même ne se comprend que dans la forme de l’être-là, lorsqu’on en présente une image, une description, un concept. Mais Fichte précise qu’« immédiatement, avec son être réel, et sans image, il <l’être divin> est entré depuis toujours dans la vie de l’homme ». Cela correspond au « savoir à la racine de sa vie la plus profonde », racine où le savoir n’est justement pas encore savoir, mais *présence*. Si donc il peut y avoir un rapport à cette vie immédiate dans son être réel qui ne passe pas par le concept, alors il pourra y avoir présence de l’être. Y a-t-il un tel rapport ? La réponse de Fichte est que la présence relève de l’affectivité et avant tout du sentiment, lequel manifeste directement la présente d’une manière pré-conceptuelle. Quel est ce sentiment ?

Si l’on se rapporte à la *Doctrine de la science* de 1794/95, on se souvient que l’affect fondamental était double. Il avait une dimension purement qualitative, qui est la manière dont se manifeste la limitation de la pulsion dans sa rencontre avec le non-Moi. Cette dimension qualitative se décline par exemple dans les sensations de couleurs ou les sensations du doux, de l’amer, de l’acide, etc. À cette dimension purement qualitative s’ajoute immédiatement une dimension évaluative, qui exprime l’état du Moi par rapport à son aspiration, état qui se décline concrètement en satisfaction et insatisfaction. Et cette évaluation présente elle aussi deux aspects. L’aspiration satisfaite engendre du plaisir ; insatisfaite elle engendre du déplaisir. Mais au final, la satisfaction elle-même engendre un déplaisir du simple fait qu’elle a eu lieu, ce qui relance indéfiniment l’aspiration. Sur un mode qui sera repris par Schopenhauer, le déplaisir domine donc dans la manifestation subjective du réel, dans la mesure où, dans le rapport à la pulsion, vient toujours un nécessaire moment d’insatisfaction et de déplaisir.

Or dans l’*Initiation à la vie bienheureuse*, le rapport fondamental au réel perd cette dimension duelle pour se simplifier et s’approfondir. Certes, Fichte insiste sur la différence radicale entre l’être et l’être-là. Mais l’être-là est assimilé au savoir[[31]](#footnote-31), tandis que progressivement, à partir de la Quatrième leçon, on voit apparaitre le « sentiment » pour qualifier le rapport entre notre être, qui est « être rien » et Dieu : il faut que l’on soit convaincu de notre propre *Nichtsein* et de l’être de Dieu, et que « l’on sente du Moins constamment et sans interruption cette connexion »[[32]](#footnote-32). Il y a donc une « connexion » (*Zusammenhang*), réalisée par le sentiment, entre l’être, comme être de Dieu, et l’être là comme non-être de l’homme – de même que le sentiment rapportait le Moi à sa propre réalité dans la *Doctrine de la science* de 1794/95. Il reste pour finir à préciser la qualité de ce sentiment.

En un sens théorique, l’être et l’être-là sont séparés, mais en tant que vie immédiate (ou présence) ils sont « complètement absorbés l’un dans l’autre, mélangés et mêlés l’un avec l’autre »[[33]](#footnote-33). En *réalité*, donc, l’être et l’être-là ont même essence et leur déconnexion n’est qu’un effet de notre limitation dans notre façon de les envisager conceptuellement[[34]](#footnote-34). La séparation est un effet de notre savoir. En revanche, l’affect rapporte à l’être. Et l’affect de l’être (*Affect des Seyns*) est « le sentiment de l’acte par lequel on se tient ensemble et on se porte » ; il est « le sentiment de l’être en tant qu’être ». C’est le sentiment d’un amour de l’être pour soi-même[[35]](#footnote-35). Il y a donc bien, dit Fichte, « plus haut que toute réflexion, ne prenant sa source dans aucune réflexion et ne reconnaissant l’autorité d’aucune réflexion », un lien (*Band*) qui « éclot avec et à côté de la réflexion »[[36]](#footnote-36). Ce lien est un sentiment qui, justement parce qu’il est un lien, lie l’homme à Dieu de telle sorte que « dans cet amour, l’être et l’être-là, Dieu et l’homme, ne font qu’un, ils ont complètement fusionné et sont confondus »[[37]](#footnote-37). Le sentiment de l’amour de l’être est par conséquent le caractère le plus pur de la présence ; il est une unité. Mais lorsque cette unité est réfléchie, elle prend une dimension double, qui est que l’amour manifeste et lie, de telle sorte que par ce lien se trouve engagée toute la dynamique pratique, dans la mesure où non seulement l’être se ressent, mais il se veut et, ce faisant, se pose à l’écart de lui-même pour pouvoir se retrouver. L’amour est donc le sentiment par lequel nous sommes la présence sur le mode d’un lien, mais cette présence n’est pas simplement notre présence factuelle, elle n’est pas non plus notre seul présent, mais l’ouverture au suprafactuel d’une présence infinie, qui correspond à la structure de l’idée infinie déjà posée dans la première *Doctrine de la science*. Ici l’amour que l’homme porte à l’être est identique à l’amour que l’être a pour soi, non pas comme amour d’une substance pour elle-même, mais d’un processus infini pour son propre caractère de processus infini.

L’essentiel pour nous ici est que l’amour en soi infini indique un réel processuel infini, qu’il revient toutefois au concept de saisir, d’établir objectivement et de configurer à l’infini. C’est donc l’amour qui donne le rapport au réel, mais c’est le concept qui donne sens à ce rapport[[38]](#footnote-38). Le concept qui saisit l’amour dans son sens peut alors énoncer le savoir suivant : « c’est l’amour qui est la source de toute certitude et de toute vérité, et de toute réalité »[[39]](#footnote-39).

4 Conclusion

Par là est répondu à la question de la possibilité d’un accès au réel et à la question de la nature de ce réel. En même temps est donnée la traduction réelle de ce que Fichte appelle « réalité » au plan purement logique dans le § 1 de la *Grundlage* de 1794/95. Comme on sait, Fichte part de la proposition Moi = Moi posée comme étant celle qui fonde toutes les autres ; et qu’il comprend comme signifiant que « *le Moi pose originairement son propre être* »[[40]](#footnote-40). Si l’on ne considère cette proposition que quant à la forme, en faisant abstraction du contenu, on obtient la proposition logique A = A. Si l’on considère « la *nature* de cette action de l’esprit humain manifestée dans cette forme, on obtient la catégorie de réalité (*Realität*) ». La réalité, ainsi considérée, serait donc simplement le caractère de l’action de l’esprit humain manifestée dans la forme A = A. Autrement dit, toute action et tout produit de l’action de l’esprit qui a la forme A = A sont réels. C’est, négativement, une action qui ne s’annihile pas par son caractère contradictoire. Fichte l’exprime en disant que « tout ce à quoi cette proposition A = A est applicable, possède, en tant que cette proposition peut lui être appliquée, une réalité »[[41]](#footnote-41). Être réel, c’est donc être posé dans une chose posée dans et par le moi. Ce qui est ainsi posé dans cette chose constitue la chose dans son être et en donne l’essence (*Wesen*). Dire que quelque chose est réel n’est jamais possible qu’en affirmant cette sienne réalité à partir de moi : « il n’y a d’être que si le moi est »[[42]](#footnote-42).

Dans un premier temps, les principes et les catégories sont posés simplement parce qu’ils correspondent aux actes inconditionnés fondamentaux de l’esprit. Progressivement toutefois, apparaît le sens réel et objectif de ces principes, qui est leur détermination concrète, c’est-à-dire l’exposition des processus réels auxquels ils correspondent. Ainsi, dans un premier temps, au § 1, l’acte de l’esprit posait la réalité du moi et en tant que moi. Au § 2, l’acte de l’esprit posait la négation, comme un non-moi. Le § 3 posait la limitation réciproque du moi et du non-moi, ce qui conduisait à ne plus pouvoir pense la réalité comme simple, et à la distribuer en réalité du moi et en réalité du non-moi ; à charge pour la philosophie théorique de montrer comment la seconde se constitue à partir de la première. Cependant, la réalité du non moi n’apparaît qu’à partir et grâce à la limitation de la réalité u moi, ce pourquoi celle-ci est à comprendre transcendantalement comme étant la réalité originelle. Or le jeu logique des limitations implique fondamentalement le jeu réel des efforts, des pulsions et de leur manifestation dans le sentiment et l’aspiration. La relation logique et le réel catégorial deviennent alors l’effort et son prolongement pulsionnel.

On peut résumer ce qui précède en disant que selon Fichte Dieu est la vie pure, c’est-à-dire la libre expression de cet effort et de cette pulsion. Donc toute expression de vie pure est expression de Dieu, et l’amour de Dieu ou de l’être est l’amour d’une vie aussi pure que possible, autrement dit, d’une vie qui n’est corrompue par rien de mort. La création artistique ainsi que la religion donnent, selon *L’Initiation à la vie bienheureuse*, des exemples d’une telle vitalité créatrice[[43]](#footnote-43). Le réel, à ce compte, n’est aucune œuvre d’art ni aucune action figée dans un résultat, mais c’est l’élan créateur d’une vie de création. De même, le réel de la religion est le rapport pédagogique et généreux à autrui pour se porter mutuellement à la création de soi comme individu ou au niveau social. Inversement, tout attachement à ce qui est figé, au résultat plutôt qu’au processus, détourne l’amour du réel vers les images mortes du réel. L’affect de la perte du réel est alors la misère, tout comme l’affect de l’installation dans le réel créateur est béatitude. Le travail critique du concept est d’identifier la béatitude ainsi que la misère véritables, par-delà la séduction des images lorsque ces dernières ne renvoient pas à la vie mais se substituent à celle-ci, et font passer l’irréalité morte pour le réel vivant.

1. J. G. Fichte, *Les Principes de la doctrine de la science*, § 5, « Théorème second », *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1990, p. 146 ; trad. A. Philonenko. *Sämmtliche Werke* (cité SW par la suite), t. 1, Berlin, W. de Gruyter, 1971, p. 281. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cf. Isabelle Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation*, Paris, Vrin, 2000, p. 271. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Les Principes de la doctrine de la science*, § 6, « Théorème troisième », p. 149 ; SW t. 1, p. 286. Cf. Lettre à Jacobi du 8 mai 1806 ; GA III, 5, p. 35, 36 : « Je l’ai dit *dès le début*, et la Cinquième partie de la Doctrine de la science faisait de l’effort, de la pulsion, le véritable véhicule de toute réalité ». [↑](#footnote-ref-3)
4. Claudio Cesa, « Sensibilité et conscience. Remarques sur la théorie des Triebe chez Fichte », *Revue germanique internationale* [En ligne], 18 | 2002, mis en ligne le 29 juillet 2011, URL : http://rgi.revues.org/913 ; DOI : 10.4000/rgi.913 ; Jean-Christophe Goddard, « Pulsion et réflexion chez Fichte ; une éthique pulsionnelle », in *La Pulsion*, Paris, Vrin, 2006 ; C. De Pascale, « Die Trieblehre bei Fichte », *Fichte-Studien*, vol. 6, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994, p. 229-251 ; Luca Fonnesu, « Entre Aufklärung et idéalisme : l'anthropologie de Fichte », *Revue germanique internationale* [En ligne], 18 | 2002, mis en ligne le 29 juillet 2011, URL : http://rgi.revues.org/915 ; DOI : 10.4000/rgi.915 ; Jean-François Goubet, « L’impératif catégorique fichtéen comme tendance et décision », *Revue germanique internationale* [En ligne], 18 | 2002, mis en ligne le 29 juillet 2011, URL : http://rgi.revues.org/919 ; DOI : 10.4000/rgi.919 ; W. G. Jacobs, *Trieb als sittliches Phänomen*, Bonn, Bouvier, 1967 ; A. K. Soller, « Trieb und Reflexion » in *Fichtes Jenaer Philosophie*, Wurzbourg, Königshausen & Neumann, 1984 ; Jean-Marie Vaysse, « Dynamique et subjectivité selon Fichte : effort, pulsion, aspiration », *Revue germanique internationale* [En ligne], 18 | 2002, mis en ligne le 26 septembre 2011, URL : http://rgi.revues.org/917 ; DOI : 10.4000/rgi.917. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Op. cit*., p. 160. « Hier liegt der Grund aller Realität. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf des Ich <...> wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich » ; SW, op. cit., p. 301. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Id*., p. 143. *Absoluten Wesen des Ich*, SW p. 277. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Id*., p. 143. « einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muss ». 277. « Ursprüngliche Idee unseres absoluten Seyns : Streben zur Reflexion über uns selbst », p. 144 ; SW, p. 278. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Id*., p. 131. SW, p. 258. Trad. Modifiée. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Id*., p. 133. SW, p. 261. Mais surtout, § 6, Troisième théorème, *id*., p. 149. SW p. 285 ; et § 7, Théorème quatrième, p. 150 ; SW, p. 287. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Id*., p. 138. SW, p. 269. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Id*., p. 144. SW, p. 278. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cf. Fichte, *Seconde introduction à la Doctrine de la science*, § 11, in *Œuvres choisies de philosophie première*, *op. cit.*, p. 310. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Id*., p. 144. SW, p. 277. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Id.*, p. 151. SW, p. 287. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Id*., p. 151. SW, p. 288. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Id*., p. 151. SW, p. 288. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Id*., p. 174. SW, p. 320. Mais il n’y a que la philosophie qui reconnaisse le sentiment comme étant sentiment du réel : autrement dit, le réel se découvre comme tel par une herméneutique du sentiment. [↑](#footnote-ref-18)
19. J. G. Fichte, *Doctrine de la science. Exposé de 1812*, Paris, PUF, 2005, p. 147. Trad. I. Thomas-Fogiel. GA. II, 13, p. 129; SW X, p. 425. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Id*., p. 148. GA II, 13, p. 130 ; SW X, p. 426. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Id*., p. 149. GA II, 13, p. 131 ; SW X, p. 427. [↑](#footnote-ref-21)
22. *Id*., p. 153. GA II, 13, p. 135 ; SW X, p. 432. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Id*., p. 167. GA II, 13, p. 145 ; SW X, p. 447. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Id*., p. 150. GA II, 13, p. 132 ; SW X, p. 428. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-25)
26. *Id*., p. 153. GA II, 13, p. 135 ; SW X, p. 432. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Id.*, p. 150. GA II, 13, p. 132 ; SW X, p. 428. [↑](#footnote-ref-27)
28. Laquelle se concentre plutôt sur le problème de savoir comment le processus du devenir peut apparaître, et notamment comment, en l’absence du choc d’un Non-Moi originel, peut se constituer, dans l’immanence de l’être et de son image, une limite qui rende possible la conscience et le savoir. [↑](#footnote-ref-28)
29. J. G. Fichte, *L’Initiation à la vie bienheureuse*, Paris, Vrin, 2012, p. 87. Trad. P. Cerruti et al. [↑](#footnote-ref-29)
30. *Id*., p. 87. [↑](#footnote-ref-30)
31. *Id*., p. 94. [↑](#footnote-ref-31)
32. « Dass man diesen Zusammenhang stets und ununterbrochen wenigstens fühle », trad. *op. cit*., p. 94. [↑](#footnote-ref-32)
33. *Id*., p. 98. « Hierin nun ist Seyn und Daseyn völlig in einander aufgegangen, und mit einander verschmolzen und vermischt ». [↑](#footnote-ref-33)
34. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Id*., p. 155. [↑](#footnote-ref-35)
36. *Id*., p. 204. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Id*., p. 205. [↑](#footnote-ref-37)
38. On voit ainsi que lorsque dans la *Doctrine de la science* de 1804/II Fichte conduit son aléthéiologie ascendante jusqu’au renoncement à soi du concept, il ne place pas le Moi devant un rien ou un vide absolus, mais devant un vide de concept, qui se remplit toutefois – quoique cela ne soit pas développé dans le cadre de cette *Doctrine de la science*, du sentiment de la présence auquel Fichte donne ici le nom d’amour. [↑](#footnote-ref-38)
39. *Id*., p. 206. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Op. cit*., p. 22 ; SW I, 98. [↑](#footnote-ref-40)
41. *Id.*, p. 22 ; SW I, 99. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Id*., p. 23 ; SW I, 99. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Op. cit*., Neuvième leçon, p. 190 sq. [↑](#footnote-ref-43)