

## Fichte phénoménologue : à jamais le premier !

Author : Sylvain Portier

Categories : [Classiques iPhilo](#)

Date : 7 juillet 2021

**ANALYSE** : La *phénoménologie* est un courant philosophique qui renonce à résoudre toutes les grandes questions *métaphysiques* (Dieu existe-t-il ? Percevons-nous le monde réel ? Qu'est-ce que la liberté et le bonheur ? etc.). Elle préfère se contenter de décrire notre expérience vécue, notre façon humaine de percevoir le monde, ses phénomènes, comme cela nous *apparaît* (*phänomenon* : *ce qui apparaît*). Culturellement, c'est un terme qui peut faire penser à Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty... aussi peut-être à Hegel, deux siècles plus tôt. Ainsi, Fichte, philosophe méconnu du XVIII<sup>e</sup> siècle, est presque toujours évincé de ce récit. Et c'est précisément cette injustice que [Sylvain Portier](#) voudrait ici réparer.

---



Docteur en philosophie, [Sylvain Portier](#) est professeur de lycée en Loire-Atlantique, conférencier et rédacteur en chef d'iPhilo. Il a notamment publié [Fichte, philosophe du Non-Moi](#) (Éd. L'Harmattan, 2011), [Philosophie, les bons plans](#) (Éd. Ellipses, 2016) et [Philosophie, contrôle continu](#) (Éd. Ellipses, 2014 et 2020). Il a réalisé des conférences pour les [Éditions M-Éditer](#). Un

compte philosophique [Instagram](#) peut être suivi, ainsi qu'une [chaîne YouTube](#).

---

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) est un philosophe allemand qui s'inscrit dans la lignée de Kant et de sa pensée critique, issue de l'esprit des Lumières et d'une volonté de lutter contre toute forme de dogmatisme, que ce soit en politique ou en philosophie. Il entreprit de prolonger, et surtout de consolider, le système de pensée de Kant, auquel il trouvait des faiblesses et des contradictions, notamment au sujet de la distinction, pourtant fondamentale, entre ce que nous percevons et la réalité véritable, autrement-dit entre le «phénomène» (Erscheinung) et la «choses en soi» (Ding an sich)[1]. Il écrivit en ce sens plusieurs ouvrages, dont la Doctrine de la science, qui se base, pour dépasser les difficultés théoriques de la Critique de la raison pure de Kant, sur l'opposition du «Moi» (Ich) et du «Non-Moi» (Nicht-Ich), qui est le fil conducteur d'une œuvre qui ne cesse de faire jouer ces deux concepts, de façon, il est vrai, souvent abstraite et absconse.



Et ce n'est pas totalement sans fondement que Mme de Staël, usant de son esprit subtil mais parfois cruel, compara Fichte au malheureux (mais drolatique) Baron de Münchhausen, qui tenta de s'extraire de marécages en tirant sur ses propres cheveux. Reinhold, philosophe méconnu, entrepris également ce projet de perfectionnement, et Kant l'en complimenta. Il ne reconnut par contre pas en Fichte son digne successeur, prenant même la peine de rédiger une *Lettre ouverte touchant la Doctrine de la science de Fichte* dans laquelle il écrit :

*« Voici donc la question de savoir si je regarde l'esprit de la philosophie de Fichte comme étant la manifestation d'un authentique criticisme par elle-même tranchée [...] ; il suffit que je me désolidarise de cette philosophie. »*[\[2\]](#)

Dans sa correspondance avec Schelling, Fichte considéra alors que le vieux maître n'avait plus l'agilité d'esprit pour saisir l'authentique *criticisme* de son œuvre, la *Doctrine de la science*, qui préfigure certes la *phénoménologie* de Hegel (et celles du XX<sup>e</sup> siècle), mais sans voir qu'il reste dépendant des principes et des limites de la philosophie de Kant et qu'il reste spéculativement bloqué entre ces deux géants que sont, Kant (son maître à penser) et le grand dialecticien Hegel. Et c'est en ce sens qu'il écrit à cette époque, à Schelling :

*je pense, à la décharge de Kant, qu'il se fait du tort à lui-même ; qu'aujourd'hui il ne sait ni ne comprend plus sa propre philosophie, laquelle ne lui a jamais été familière ; et que de la mienne – il ne sait sûrement rien d'autre que ce qu'il a attrapé au vol, dans des comptes rendus unilatéraux»*[\[3\]](#)

Plusieurs philosophes ont depuis tenté de combiner ou de dépasser les systèmes de pensée de Fichte et de Hegel, et de développer des interprétations postmodernes des apports de la phénoménologie. En France, ce sont notamment Robert Lamblin (cf. *Une Interprétation athée de l'idéalisme hegelien : Raison absolue théologique ou raison absolue philosophique finie*) et André Stanguennec (cf. *La dialectique réflexive : Lignes fondamentales d'une ontologie du soi*) qui ont eu ce mérite, apportant de nouveaux éléments de réflexion à la question de la nature du réel et du soi.

## Aux origines du terme et de la démarche

L'on doit l'invention du concept de *phénoménologie* à Lambert, qui l'employa pour la première fois au sein de son *Neues Organon*, publié à Leipzig en 1764. La *phénoménologie* désigne alors cette discipline qui se propose, non pas «d'opposer le vrai au faux», mais d'explorer les diverses figures du «milieu intermédiaire» (*Mittelding*), qui est situé «entre ces deux possibilités, milieu que nous nommons apparence»<sup>[4]</sup>. Cette théorie de l'*apparence* représente la partie fondamentale de l'étude de la connaissance humaine, qu'il convient de nommer *phénoménologie* et qui (ce n'est pas un hasard) pourrait davantage nous faire penser à la notion de *dialectique* au sens hégélien du terme.

La mise en parallèle de la philosophie fichtéenne et de la phénoménologie husserlienne n'est pas quelque chose de totalement nouveau, puisqu'elle fut déjà menée, en France, par Jean Hyppolite<sup>[5]</sup>, et n'a depuis cessé d'être réitérée par les commentateurs de ces deux auteurs. Mais il n'en est pas moins important de souligner à nouveau le caractère proprement *phénoménologique* de la doctrine de Fichte, et notamment de celle qu'il développa durant les années d'Iéna. Bernard Bourgeois<sup>[6]</sup> et, plus récemment, Jean-Christophe Goddard<sup>[7]</sup> apparaissent ici comme les principaux lecteurs de la *Doctrine de la science* qui ont explicitement considéré qu'elle était une *phénoménologie de la perception*. Certes, la qualification «phénoménologique» est présente dans *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte* de Martial Gueroult<sup>[8]</sup>. Nous n'en tenons toutefois volontairement pas compte ici, celui-ci étant alors employé pour caractériser, de manière d'ailleurs contestable, l'*évolution* même du fichtéanisme, et non pas celui-ci considéré en tant que philosophie. Dans tous les autres cas, le terme *phénoménologique* qualifie la *Doctrine de la science*, certes considérée d'un point de vue *philosophique*, mais seulement dans le cadre d'un commentaire de la deuxième partie de la *Doctrine de la science* de 1804 (*Conférences XV à XXVIII*), à laquelle Fichte donna explicitement le nom de «phénoménologie» (*Phänomenologie*). Ce que l'on peut dénommer la *spéculation spéculaire* développée par Fichte en 1804 se compose alors d'une *théorie inaugurale* (*Conférences XV à XX*), d'une *réalisation effective* (*Conférences XXI à XXV*), et

finale de la *logique spéculative* (*Conférences XXVI à XXVIII*), qui est inhérente à ce que Fichte nomme la «phénoménologie de l'Absolu».

**Lire aussi :** [Foi, croyance et dialectique du sens \(André Stanguennec\)](#)

Commençons par bien prendre garde de ne pas assimiler le terme *phénoménologie*, que Fichte conservera jusque dans ses écrits de 1812-1813, à celui que défendit Hegel dans sa *Phénoménologie de l'Esprit* : pour Fichte, la *phénoménologie* ne désigne pas l'odyssée de la conscience finie parvenant à la réalisation de sa «destination» (*Bestimmung*) individuelle et collective. En effet, si la *Doctrine de la science* constitue une «phénoménologie de l'Absolu», ce ne peut être qu'au sens où elle défend la thèse selon laquelle l'Absolu doit, en vertu de son absolutité même, être d'ordre *phénoménal*, ou plutôt *phénoménalisé*. Aussi ne saurait-il être défini et appréhendé comme unité dialectique réelle, comme différence effectivement surmontée de la Substance et du Sujet. On appréciera correctement la distance entre ces deux conceptions de l'Absolu pour peu que l'on soit attentif au fait que, chez Hegel, l'expression «phénoménologie de l'Esprit» ne signifie pas seulement que la phénoménologie prend *pour objet* l'Esprit absolu (l'Absolu divin), mais que c'est celui-ci qui se réalise *lui-même* de manière phénoménologique et est donc, en ce sens, le *sujet* de la dite «phénoménologie de l'Esprit». Au contraire, conformément à l'esprit même du criticisme kantien, Fichte ne retiendra de cette expression que le premier sens, c'est-à-dire celui selon lequel l'Absolu est l'objet par excellence de la réflexion philosophique. Comme l'établissait déjà la *Première partie* de la *Doctrine de la science* de 1801-1802, le Savoir se maintient ainsi dans sa propre immanence, et ne saurait ouvrir le sujet qu'au «Savoir absolu».



Kant, Fichte, Schelling , Hegel

Ainsi, mis à part le cas très spécifique de la *Doctrine de la science* de 1804, les études menées par Alexis Philonenko[9], Jean-Marie Vaysse[10], Luc Ferry[11] ou Laurent Giassi[12] évoquent la dimension *phénoménologique* des *Principes de la Doctrine de la science* – que l'on nomme généralement *la Grundlage*. Mais une difficulté se présente alors immédiatement à nous : le terme de *phénoménologie* n'étant pas employé par Fichte avant l'exposé de 1804, quelle approche devons-nous ici adopter ? Autrement dit, notre travail portant sur les écrits datant de la période d'Iéna, ne devons-nous pas nous interdire toute référence *extérieure* à cette période, et par là toute possibilité de définir le concept de *phénoménologie* avant son apparition effective ? Bien sûr, il est hors de question de nous livrer, dans le cadre restreint de notre travail, à une étude comparative entre les méthodes et les résultats de la *Doctrine de la science* et des phénoménologies qui lui succéderont historiquement. Ce sera l'origine même de la notion de *phénoménologie* qui pourra dans un premier temps nous fournir un solide point d'appui pour l'organisation d'une brève mise en parallèle des philosophies fichtéenne et husserlienne. Et il y a bien, pour Fichte, une certaine *objectivité* de l'objet, c'est-à-dire une existence et une modalité d'être qui sont (au moins en partie) *indépendantes* du Moi. Notons que, dans une telle perspective, il ne s'agit visiblement pas d'*interpréter* le sens des phénomènes à partir d'une *grille de lecture* préconstituée, mais simplement de les *décrire*, c'est-à-dire de les laisser venir sans contrainte vers l'analyste – bref, selon le mot inaugural de Husserl, d'apprendre à «se régler sur les *choses mêmes*»[13]. Or, c'est



en ce sens que peut être lue cette thèse :

*«Conduire l'objet qui doit être examiné jusqu'au point très précis où devient possible l'observation recherchée est le travail du philosophe ; prêter attention aux phénomènes, les suivre convenablement et les lier correctement est l'affaire du philosophe ; mais la façon en laquelle l'objet se manifeste n'est point l'affaire du philosophe : c'est celle de l'objet lui-même. Et le philosophe s'opposerait à son propre but s'il n'abandonnait pas l'objet à lui-même, mais intervenait dans le développement du phénomène.»*[\[14\]](#)

En ce sens, il ne serait pas absurde de voir dans *l'empirisme* (cf. Locke, Hume) les pères de la phénoménologie, alors que ce terme n'est pourtant affilié qu'à des penseurs *anti-empiristes*, disons par convention *idéalistes* (cf. Fichte, Hegel, Husserl, Heidegger). Laissons ce point de côté et pointons plutôt le fait qu'une difficulté inhérente au projet phénoménologique se pose alors : si toute perception est perception *de quelque chose*, cette entité ne nous est pourtant jamais donnée que selon une perspective variable et déterminée. Toute théorie de la «perception» (*Wahrnehmung*) doit donc pouvoir rendre compte de l'union et de l'écart qui réside entre *ce qui m'apparaît* et ce qui *m'apparaît*, c'est-à-dire entre l'être en soi et le champ phénoménal qui y est, pour nous, corrélatif. Reprenant notre précédent exemple, nous pouvons ainsi affirmer que, tant que je ne le regarde pas, le soleil n'existe pas *pour moi* ; il n'existe *qu'en soi*. Pour un phénoménologue, tant fichtéen que husserlien, cette existence indépendante de tout «objet = X» (selon l'expression kantienne) est considérée, non comme la *plus riche*, mais comme la *plus pauvre*, comme le plus faible *niveau d'être* de l'objet. C'est seulement quand l'objet *m'apparaît*, tel qu'il est en un sens *en lui-même*, qu'il acquiert une signification *phénoménologique*. Aussi pouvons-nous employer ce qualificatif à propos de la philosophie fichtéenne, dans la mesure où celle-ci considère elle-même les choses comme elles *apparaissent* :

*«La chose et sa représentation sont ainsi une et même, considérées simplement sous deux aspects : dans le premier cas, c'est ce par quoi la représentation est conditionnée ; dans le second, c'est la représentation même.»*[\[15\]](#)

Descartes et Berkeley auraient pu être les premiers *phénoménologues*, et ceux-ci leur doivent évidemment beaucoup. Mais s'en remettant (certes différemment) à Dieu, le fondement de leur pensée est métaphysique, puisqu'ils avancent des thèses sur le Réel tel qu'il est *en soi*. S'il est sans doute légitime de mettre en parallèle les projets menés par Fichte et par Husserl, nous ne saurions toutefois assimiler purement et simplement «l'épochè» telle qu'elle est pratiquée chez Husserl et chez Fichte. Le parti pris de Husserl l'autorise à se contenter de mettre «entre parenthèses» (*Einklammerung*) les grandes questions métaphysiques, considérant qu'en ce sens la question de «l'objectivité elle-même n'est rien»<sup>[16]</sup>. En ce sens, sa méthode phénoménologique possède cet avantage d'éviter d'entrer dans le débat concernant l'existence ou la non-existence des «choses en soi» (*Ding an sich*), puisque nous ne percevons que des «phénomènes» (*Erscheinung*).

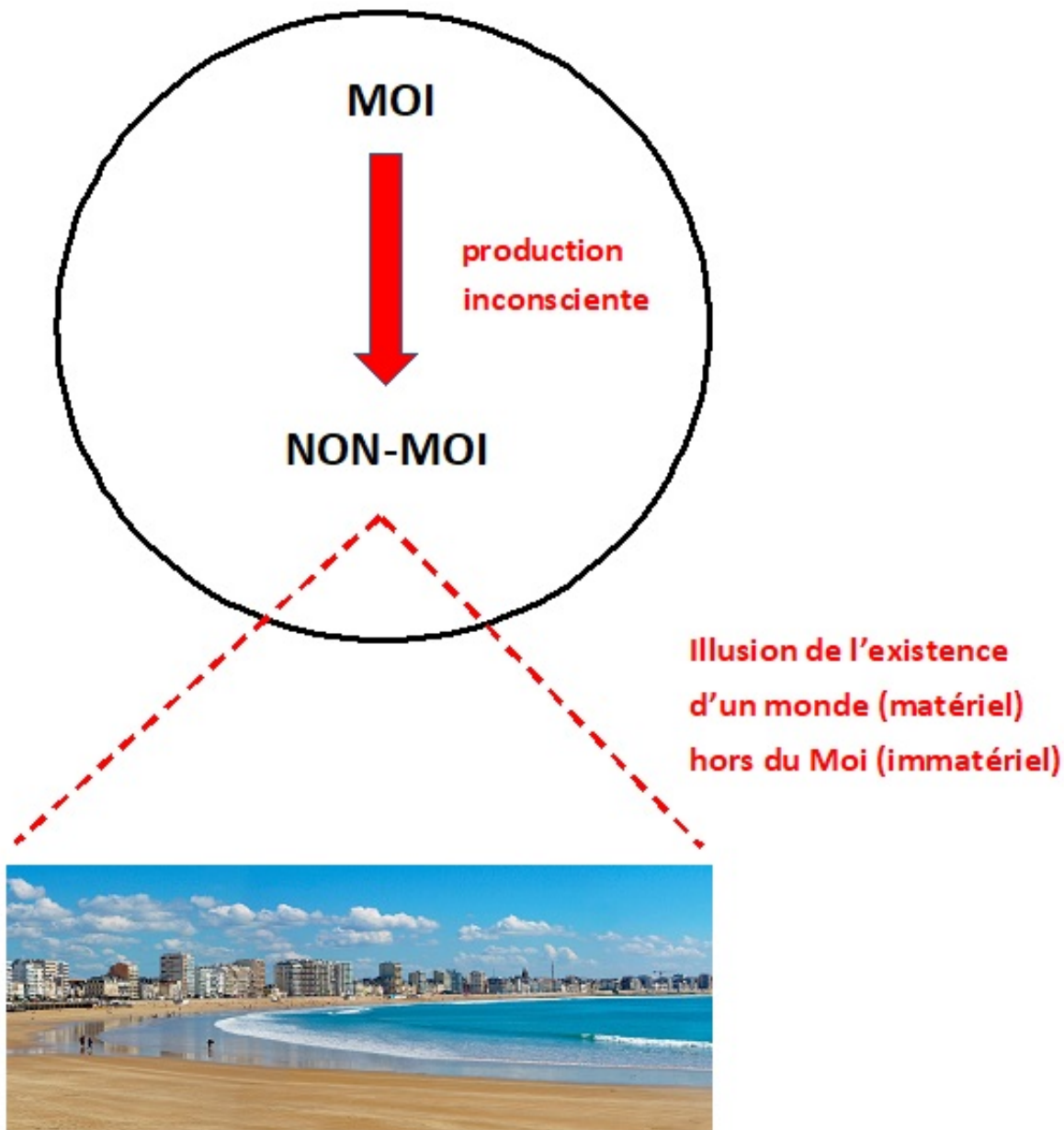
**Lire aussi :** [Connaissez-vous Gottlieb Fichte ? \(Sylvain Portier\)](#)

La phénoménologie ne juge donc pas que les grands thèmes de la tradition métaphysique sont (comme le soutiennent pour leur part les positivistes et les empiristes logiques) des problèmes *absurdes* : comme l'écrit Husserl au terme de ses *Méditations*, c'est «la méthode et la position des problèmes» de la tradition ancienne qui étaient à proprement parler «absurdes», mais en aucun cas «ses problèmes et les motifs de leur position»<sup>[17]</sup>. Mais, ne pouvant pour sa part «mettre en parenthèses» ces problèmes, Fichte devra au contraire parvenir à *éliminer* une telle hypothèse, ou plutôt à en «déplacer» la signification : c'est uniquement à ce prix qu'il parviendra à dépasser les apories *réalistes* inhérentes à la métaphysique (qui prétend parler du Réel) classique et au criticisme kantien (qui continue de supposer l'existence de choses en soi *causes* et *fondements* des phénomènes).

**Loin de toute théorie métaphysique, décrire notre expérience**

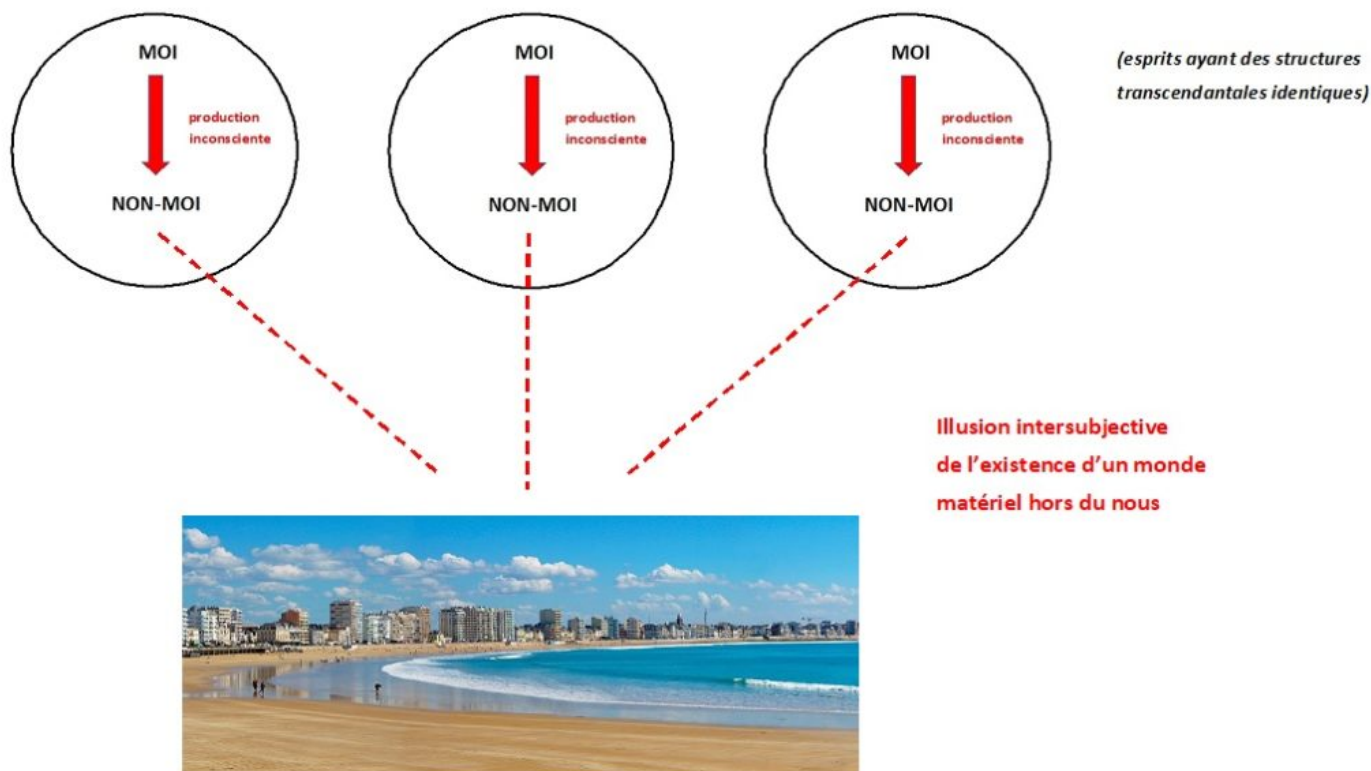


En dépit de cette importante différence concernant le sens et la portée de la «réduction phénoménologique», il est possible de faire converger l'acte *intuitif* fichtéen et l'acte *noétique* tel qu'il est décrit dans le cadre des *Ideen I* : tous deux ont pour vocation de dévoiler les structures de la conscience, tout en synthétisant, dans la conscience réelle, la *sensation* et l'*intuition*. Une telle synthèse, qui invalide par avance la possibilité d'une *perception autonome* des données sensibles (que Husserl lui-même accorde d'ailleurs parfois de manière problématique), peut alors être nommée *perception*. Et le fait d'affirmer, comme le fait Fichte, que l'imagé appartient effectivement à la *même* sphère d'idéalité que l'image dont il est l'imagé, revient alors à dire que la saisie de l'objet perçu doit être comprise en termes de *distance intentionnelle* [18]. En ce sens, la réflexion fichtéenne anticipe les élucidations phénoménologiques de Husserl et d'Eugène Fink. Comme le souligne Fichte, pour qu'il y ait *perception*, il faut qu'il y ait à la fois *proximité relative* et *distance relative* entre l'objet perçu et le sujet percevant. Dans la réflexion fichtéenne, l'*imagé* est à l'*image* ce que sera, chez Husserl, le «noème» par rapport à la «noèse» : quelque chose d'irréel et de transcendant, mais appartenant toutefois à notre représentation. L'imagé appartient donc à la *même* sphère d'idéalité que l'image, qui en est pourtant *différent*, et pour ainsi dire *extérieur*. Tel est le sens de l'opposition entre le «Moi» et le «Non-Moi» qui, par principe, met déjà «entre parenthèse» (*Einklammerung*) ou sous «*épochè*» la question de l'existence effective d'un monde hors de soi.



D'autant que ce problème *solipsiste* pose immédiatement celui de l'intersubjectivité : si le monde que je perçois n'existe pas hors de moi, pourquoi voyons-nous tous le même, d'où vient cette étrange (en l'absence de preuve d'un Dieu leibnizien, grand architecte de tout cela) *harmonie établie* entre nos représentation du Non-Moi ? C'est tout simplement, pour Fichte comme pour Husserl, parce que les structures *transcendantales* de la sensibilité sont universelles et

nécessaires pour tout Moi, même si notre perception peut changer empiriquement - selon que nous soyons par exemple daltonien ou non, un humain ou un extraterrestre.



Pour Fichte comme pour Husserl, ce qui fait le propre de la perspective *réaliste* est le fait de poser l'Être et l'Absolu « hors du Moi ». *A contrario*, la subjectivité représente, selon l'expression husserlienne, « l'univers du sens possible », de telle sorte que « quelque chose qui lui serait extérieur serait un non-sens » [19]. Tel est précisément le sens ultime du *Bild* fichtéen. Et, bien que cette théorie spéculaire de l'image ne soit thématifiée qu'à partir de 1804, nous pouvons tout de même préciser que le *Bild* désigne, chez Fichte, la *synthèse active* de l'image comme simple *copie*, *imitation* de ce que Fichte, par opposition au « Moi » (*sch*), nomme le « Non-Moi » (*Nicht-I*). Celui-ci est donné au Moi indépendamment de sa propre volonté et de cette image *créative* (comme *Bilden*) que le produit le Moi, de sorte que le Non-Moi peut être défini comme étant *ce que le Moi pose phénoménologiquement comme non-posé en lui tout en ayant le sentiment (subjectif intersubjectif) de ne pas le poser*. Fichte parle volontiers de « concept absolu pour dénommer ce pouvoir d'« auto-exhibition » de l'image en tant qu'image, et donc du Moi en

tant que Moi – l'*image* n'étant autre, répétons-le, que la *forme du Je* (la *Ichform*) en tant que ce *Je* est pôle de représentation[20].

Nous voyons ainsi que la philosophie développée par Fichte durant les années de l'éna ne forme pas une *théorie de la chose réelle* (*Dinglehre*), mais doit bien plutôt être comprise comme une *théorie de l'apparaître de l'Être* (*Erscheinungslehre*), comme une *phénoménologie* (*Phänomenologie*)[21]. Cette expression convient en effet à la *Grundlage*, si l'on qualifie de *phénoménologique* une perspective philosophique dans laquelle une description détaillée de la *genèse* de la perception est non seulement rendue possible, mais est en outre exigée par le projet même de cette spéculation. La *déduction* fichtéenne, qui se développe tout au long de la *Grundlage*, se double donc d'une certaine *description* du donné intuitionné et des structures de cette intuition donnante. On ne trouve plus, chez Husserl, que la volonté de *décrire*, et non plus de *déduire* synthétiquement. Renouant ainsi avec le sens commun selon lequel nous voyons «les choses mêmes» et préfigurant du même coup ce que Husserl développera, la doctrine fichtéenne n'oppose pas l'Être et l'Apparaître : il les envisage tous deux comme constituant *réellement* et *actuellement* une seule et même entité. Au sein de l'ontologie du Savoir développée par Fichte, le *phénomène* ne désigne plus alors une *apparence illusoire*, puisque l'Être y égale parfaitement l'Apparaître, sans que la réalité extérieure perde le moins du monde son *épaisseur hylétique*. Opérant une *réduction phénoménologique* de l'imagé à l'image dont il est l'imagé, Fichte se voit donc en mesure de poser que seul est ce qui apparaît phénoménalement dans ce que nous pouvons nommer le *miroir* du Moi. Il devient ainsi inutile et même impossible de démontrer ou de postuler l'existence d'un *arrière-monde* mystérieusement situé *au-delà* ou *en deçà* de la sphère du Moi. Fichte l'affirme explicitement, ce que nous concevons spontanément comme une *réalité en soi* n'est lui-même qu'un «simple reflet» de «l'activité intérieure» du Moi, dont le cercle spéculaire reste indépassable :

«Il n'y a plus alors de monde existant en soi : dans tout ce que nous regardons, nous n'avons toujours sous les yeux que le simple reflet de notre propre activité intérieure. Mais on ne peut demander quel est le fondement de ce qui n'est pas [i.e. la réalité en soi] ; il n'est pas possible de supposer quoique ce soit en dehors de cela (ce qui n'est pas) pour l'expliquer.»[22]

Par un tel processus, on se maintient dans l'immanence du sujet, puisque «rien ne revient au Moi, que ce qu'il pose en soi»<sup>[23]</sup>. Aussi pouvons-nous nous demander si Husserl était un lecteur averti de l'œuvre fichtéenne. Brentano, dont on connaît l'aversion pour le kantisme, a qualifié l'idéalisme de Fichte de simple «spéculation mystique» (*mystisch spekulative Entartung*). Ce jugement sévère de Brentano adressé à Fichte et à la philosophie de l'idéalisme allemand en général, a probablement exercé une influence sur son jeune étudiant Husserl qui, dans ses premiers travaux sur la phénoménologie, manifeste fort peu d'estime pour ce courant de pensée. L'intérêt de Husserl pour la philosophie de Fichte ira pourtant grandissant. En effet, durant le semestre d'été 1903, deux ans après la publication de ses *Recherches logiques*, Husserl donnera un cours sur l'ouvrage de Fichte *La destination de l'homme*, cours qui sera repris au semestre d'été de 1915 et à l'automne de 1918.

Le nom de Fichte intervient alors de plus en plus souvent dans l'œuvre husserlienne (notamment dans ses cours sur l'éthique et dans l'article de 1911 intitulé «La philosophie comme science rigoureuse»), et jusque dans les derniers écrits. Husserl s'attellera alors à relire, avec une vision plus bienveillante qu'autrefois, les ouvrages majeurs de Kant et de Fichte, pour finalement y voir l'origine historique de sa propre *phénoménologie transcendantale*. C'est là ce que confirment plusieurs passages de la *Krisis*, ainsi qu'une lettre de 1917 adressée à Rickert, dans laquelle Husserl reconnaîtra à Fichte le mérite d'avoir cherché à résoudre les difficultés liées à la distinction entre le «moi empirique» et «l'ego transcendantal», et lui attribuera une grande responsabilité dans l'évolution de sa propre pensée vers une forme d'*idéalisme*. Or, si Husserl trouve l'essentiel de son impulsion et de son héritage philosophique dans l'œuvre de Brentano, il n'en demeure pas moins que ce que nous pouvons nommer la *spéculation spéculaire* de Fichte préfigure bien la phénoménologie qui sera ultérieurement développée par Husserl. L'exemple de la question de l'accord *a priori* entre les modalités spatiales et temporelles de la perception d'une entité *en soi*, d'un pur «Non-Moi», est ici particulièrement parlant. En effet, il appert que le *Précis* fichtéen de 1795 préfigure ce que sera la théorie phénoménologique de la perception que développera Husserl, à savoir la perception dite *par esquisses* :

*«[La conscience] est conscience de l'identité parce que tout moment, s'il est vrai qu'il est bien un moment, doit être rattaché à un autre moment. La perception B n'est pas une perception, si une autre perception A du même sujet n'est pas présumée. Maintenant, A peut toujours s'évanouir ; si le Moi doit progresser jusqu'à la perception C, B doit pour le moins être posé comme condition de celle-ci ; et ainsi indéfiniment.»*<sup>[24]</sup>

## Croire à ce que l'on voit et croire en l'Humanité

De cette description, Fichte peut conclure que l'identité de la conscience a pour condition de possibilité cette règle de toute donation du Non-Moi au Moi fini. Conformément au maître mot de la phénoménologie, Fichte propose, dès les années 1793-1794, une théorie de l'Apparaître qu'il convient d'appeler une *ontologie de la représentation*, ou encore une *phénoménologie du savoir* [25].

Si l'imagé semble être différent et extérieur à l'image, ils appartiennent donc en vérité tous deux à la même *sphère d'idéalité*, selon une structure qui anticipe ainsi la phénoménologie husserlienne. Tout comme le «noème» husserlien intrinsèquement lié à sa «noèse», l'*imagé* fichtéen est une entité qui n'existe qu'au cœur de la perception actuelle que le sujet en a. L'irréductible différence entre les conceptions phénoménologiques de Fichte et de Husserl demeure que seul ce dernier maintient ce que Jean-Christophe Goddard nomme, de façon d'ailleurs aussi vague que problématique, «la possibilité d'une perception autonome des données sensibles» [26] : est-elle *autonome* au sens kantien (celui d'une auto-détermination du Moi, ce qui serait évidemment contradictoire), en elle-même (ce qui reviendrait à personnaliser le Non-Moi et en faire une force autonome, pourquoi pas consciente), ou par une tierce possibilité (comme Dieu chez Berkeley, qui est cet être autonome qui voit ce que nul ne voit, ne voit plus ou ne peut voir, le maintenant ainsi dans le réel) ? Quoi qu'il en soit, que ce soit dans la *Grundlage* ou au Livre II de la *Destination de l'homme*, Fichte nie tout autant l'éventualité d'une sensation sans intuition que celle d'une intuition sans sensation, qu'il ne conçoit que toujours déjà synthétiquement reliées l'une à l'autre au sein de la conscience.

Mais ce n'est pas la seule mise en parallèle de la philosophie de Léna et de la phénoménologie en son sens moderne qui peut clarifier et enrichir nos précédentes analyses de l'objectivité. En effet, le motif phénoménologique de la *Grundlage* peut également être entendu en un sens plus originaire, c'est-à-dire lambertien et kantien du terme : comme nous le savons, on doit l'invention du mot *phénoménologie* à Lambert, qui l'employa pour la première fois au sein de son *Neues Organon*, publié à Leipzig en 1764. La phénoménologie désigne alors cette discipline qui se propose, non pas «d'opposer le vrai au faux», mais d'explorer les diverses figures du «milieu intermédiaire» (*Mittelding*), qui est situé «entre ces deux possibilités, milieu que nous nommons apparence» [27].



<https://www.youtube.com/watch?v=RiNSQOy66G8>  
Conférence sur Fichte donnée dans le cadre des *Rendez-vous philo* de Vallet  
(Éditions M-Éditer)

Cette théorie de l'*apparence* représente la partie fondamentale de l'étude de la connaissance humaine, qu'il convient de nommer *phénoménologie*. Cette discipline s'identifie donc à ce que l'on nomme traditionnellement la *dialectique*, comme logique des apparences, ayant pour but d'atteindre le Vrai. Dans ce sens originel déjà, la *Doctrine de la science* est bel et bien *phénoménologique*. Mais elle l'est aussi si nous nous référons au sens que Kant donne, à la suite de Lambert, de ce terme, puisqu'il désigne le troisième principe métaphysique de la science de la Nature, qui considère le mouvement et le repos de la «matière» (*Stoff*) par rapport «au mode de représentation ou de *modalité*», comme un «phénomène du sens externe»<sup>[28]</sup>. Fichte rejoindra ces réflexions, et les articulera dans sa phénoménologie de la perception, l'essence de la *matière* étant pour lui uniquement pensable en référence à une *forme* et, plus fondamentalement, au «sentiment» que le Moi agissant a de sa propre finitude. Aussi aboutissons-nous à cette importante conclusion :

*«Le Moi est limité par cette limitation de la tendance ; de là procède, comme c'est le cas pour chaque limitation de l'effort, et d'une manière identique un sentiment, qui est un sentiment de limitation du Moi par la nature de la matière et non point par la matière elle-même.»*<sup>[29]</sup>

Pour ne pas être un caillou ou un soleil mais s'éveiller au monde, autrement-dit «exister» (cf. Heidegger ou Sartre), être une «conscience intentionnelle» (cf. Husserl)), le Moi absolu ne bute donc pas sur un obstacle totalement *passif*, mais subit le «choc» (*Antoss*), d'une étrange activité puisqu'elle doit être contraire à la sienne et dont il, le Moi, doit à la fois *être* et *ne pas être* le producteur ! Loin de se dérober à la difficulté, voire à l'absurdité du fait, qui est le fond du fond de ce qu'il tente d'expliquer depuis le début de sa phénoménologie, Fichte écrit :

«*Cette modification, je ne peux pas la produire moi-même, car je ne pourrais la produire que selon un concept de celle-ci, or je n'en ai pas ; elle devrait par conséquent avoir été produite de l'extérieur, mais alors elle ne serait pas pour moi, elle serait une chose existant en soi. Il devrait donc en être de telle sorte que je la produise et que je ne la produise pas, les deux à la fois.*»[\[30\]](#)

Comment ce résultat est-il *possible*, c'est-à-dire *pensable* ? La *Doctrine de la science* ne peut en rendre véritablement compte que par une réflexion d'ordre *pratique* : le «transfert de réalité» qui s'opère du Moi au Non-Moi finis trouve son explication ultime quand nous *descendons* du Moi vers le Non-Moi. Plus précisément, ce «transfert» (*Übertragung*) est celui d'une *auto-affection pratique*, d'une «auto-affection sentimentale» (*Gefühlvoll Selbstaffektion*) du Moi fini. Fichte effectue cette déduction au cours des Théorèmes 5 à 8 de la *Fondation du savoir pratique*, correspondant aux §§ 8-11 de sa *Troisième partie* de la *Grundlage*[\[31\]](#).

Or, cette ultime *synthèse sentimentale* nous permettant de dépasser le clivage du *subjectif* et de l'*objectif*, elle se révèle être le moyen de résoudre l'ensemble des oppositions qui existent entre le Moi et le Non-Moi limités, sans que nous ayons pour ce faire à quitter le *plan d'immanence* du Moi absolu. Ainsi, par «l'auto-affection sentimentale», Fichte synthétise (activement ou passivement ?) le processus du «transfert» et celui de «l'extériorisation» (*Entäußern*) : le Moi *transfère* un *quantum* de réalité hors de lui-même et *extériorise* son activité dans un Non-Moi qui est «indépendant», «posé comme non-posé». Or, pour ce faire, nul n'est besoin d'affirmer l'existence d'un monde extérieur et réel qui serait situé au fond de la représentation et qui affecterait notre sensibilité, et c'est précisément pourquoi le qualificatif *phénoménologique* correspond bien à un tel système de pensée. Il serait sur ce point intéressant de mettre en parallèle la conception fichtéenne de la *matière*, qui n'est jamais réellement située hors du Moi posant, et ce que Husserl nomme la *hylé*, puis la *ur-hylé*, animée par un travail de formalisation du donné matériel, qui provient de l'*ego*. Mais contentons-nous de souligner ici que la *Doctrine de la science* pose que, jusque dans la sphère du «sentiment», le Moi ne peut rien trouver qu'il n'ait *lui-même* posé dans son immanence. L'existence du Non-Moi ne saurait en ce sens pas être objet de démonstration, mais seulement objet de croyance, puisqu'il «*existe donc uniquement une croyance à la réalité en général, qu'il s'agisse de la réalité du Moi ou de la réalité du Non-Moi*»[\[32\]](#).

**Lire aussi :** [Face à la violence, faut-il désespérer de l'humanité?](#) (Laurence Hansen-Löve)

Nous n'avons pas le temps de le développer ici, mais cette «tendance» de tout Moi (terme dialectiquement à la fois singulier et universel) sera interprétée en un sens moral, voire religieux, car seule cette façon de faire peut indiquer un but à la fois singulier et universel à cette «tendance». Il rejoindra ainsi Kant et son formalisme moral, fondé sur «l'Impératif catégorique», qui impose légitimement (pour résumer) à tout homme de respecter son semblable (donc aussi lui-même) en ne le considérant jamais seulement «comme un moyen» (un outil, une marchandise) mais aussi et avant tout «comme une fin» (un sujet, un être digne de respect en tant que *personne*, et non pas en tant que *chose*). Faire ainsi progresser la morale et le Droit dans le monde, au cours de l'Histoire, serait la «Destination de l'homme» (*Bestimmung des Menschen*), vers laquelle l'humanité seule peut *librement* entreprendre d'aller.

Cette dimension moralement normative est absente des phénoménologies modernes. Elle est par contre cruciale pour Fichte, la liberté de l'*ego* transcendantal n'étant pas seulement un principe théorique, mais ce qui implique que je doive faire mon Devoir en respectant la Loi morale qui est en moi, et que je doive également garder foi dans le fait que les autres feront un jour tous de même. C'est cet espoir, sinon cette espérance, en l'Humanité qui est le sens profond de «l'auto-affection sentimentale» du Moi et de sa lutte contre le «Non-Moi». Arguons que nous avons ainsi rendu justice à un philosophe des Lumières qui n'est que rarement reconnu comme étant le premier *véritable* représentant de la phénoménologie.

---

[1] J'y ai consacré ma Thèse de Doctorat, dont Jean-Christophe Goddard était le Directeur, mon ancien Directeur de Maîtrise et de DEA, André Stanguennec, faisant également partie du jury. Elle a été publiée sous le titre *Fichte et le dépassement de la «chose en soi» (1792-1799)*, Éd. L'Harmattan, Paris, 2006. La présente étude en est d'ailleurs issue.

[2] *Lettre ouverte touchant la Doctrine de la science de Fichte*, Annexe aux *Œuvres choisies de philosophie première*, Éd. Vrin, Paris, 1990, p.313.

[3] Fichte, *Correspondance J.G. Fichte / F.W.J. Schelling (1794-1802)*, Lettre datant du 20 septembre 1799, Éd. Gallimard, Paris, 1991, p.60.

[4] Lambert, *La phénoménologie*, §1, p. 383 de l'Annexe I à l'*Homo aestheticus* de L. Ferry, Éd. Grasset, Paris, 1991.

[5] Nous faisons ici référence à l'intervention réalisée de J. Hyppolite lors du *Congrès Husserl* de 1959, et publié depuis sous le titre : «L'idée fichtéenne de la Doctrine de la science et le projet husserlien», in *Figures de la pensée philosophique - I*, Éd. P.U.F., Paris, 1971.

[6] Cf. B. Bourgeois, *L'idéalisme de Fichte*, Éd. P.U.F., Paris, 1968 : cf. p.28, p.32, p.34, p.44, pp.48-49, p.61, p.70, p.85 et p.119.

[7] Cf. J.-C. Goddard, *Introduction à La destination de l'homme de Fichte*, Éd. GF - Flammarion, Paris, 1995, p.30. Voir aussi J.-C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie*, Éd. Vrin, Paris, 1999, p.11, p.20, p.34 et p.48.

[8] Cf. M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, tome 2, Éd. Les Belles Lettres, Paris, 1930, p.119.

[9] Cf. A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Éd. Vrin, Paris, 1980, uniquement p.57 et, au sujet de la philosophie politique de Fichte, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Éd. Vrin, Paris, 1968, p.133.

[10] Cf. J.-M. Vaysse, *Totalité et subjectivité – Spinoza dans l'Idéalisme allemand*, Éd. Vrin, Paris, 1994, pp.104-107.

[11] Cf. L. Ferry, *Philosophie politique*, tome 2 : *Les systèmes des philosophies de l'histoire*, Éd. P.U.F., Paris, 1996, par exemple p.240.

[12] Cf. L. Giassi, «Le "scandale" de la philosophie : la question de l'objectivité du monde et l'idéalisme fichtéen», in *La métaphysique*, Éd. Ellipse, Midi-Pyrénées, 1999, p.270.

[13] Husserl, *Ideen I*, Éd. tel Gallimard, Paris, 1985, p.63.

[14] Fichte, *Seconde introduction à la Doctrine de la science*, in *Œuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*, Éd. Vrin, Paris, 1990, p.266 [I, 454].

[15] Fichte, *La Doctrine de la science Nova Methodo*, Éd. L'Âge d'homme, Paris, 1989, p.147 [B 104].

[16] Husserl, *Recherches logiques*, V<sup>e</sup> recherche logique, Éd. P.U.F., Paris, 1993, p.218. Cf. aussi Husserl, *Méditations cartésiennes*, Éd. Vrin, Paris, 1992, pp.52-53.

[17] *Ibid.* Cette position *sceptique*, ou *métaphysiquement agnostique*, concernant l'existence des «choses en soi» est défendue par Husserl tout au long de ses *Méditations*, notamment pp.142-143, p.144 et p.250.

[18] Cf. Fichte, *La destination de l'homme*, Éd. GF - Flammarion, Paris, 1995, pp.87-102 [38-47].

[19] Husserl, *Méditations cartésiennes*, Éd. Vrin, Paris, 1992, p.141.

[20] Cf. Fichte, *Doctrine de la science (1801-1802) et textes annexes*, tome 1, Éd. Vrin, Paris, 1987, Introduction, p.29 [131-132].

[21] Cf. A. Bertinetto, «Philosophie de l'imagination – philosophie comme imagination. La *Bildlhere* de J.G. Fichte», in *Fichte*.

[22] Fichte, *Sur le fondement de notre croyance en une divine providence*, in *Doctrine de la science (1801-1802) et textes annexes*, tome 1, Éd. Vrin, Paris, 1987, p.201.

[23] Fichte, *Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la science au point de vue de la faculté théorique*, in *Œuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*, Éd. Vrin, Paris, 1990, p.184 [I, 333].

[24] Fichte, *Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la science au point de vue de la faculté théorique*, in *Œuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*, Éd. Vrin, Paris, 1990, p.238 [I, 410].

[25] Cf. J.-C. Goddard, «Qu'est-ce que la Doctrine de la science ?», in *La métaphysique*, Éd. Ellipse, Midi-Pyrénées, 1999, p.220 : «*Théorie du savoir = Ontologie = Phénoménologie*, serait la formule complète en laquelle se résume le projet fichtéen. [...] *L'ontologie est donc toujours phénoménologique, et la phénoménologie l'unique moyen de satisfaire l'exigence d'une visée ontologique*».

[26] J.-C. Goddard, *Introduction à La destination de l'homme de Fichte*, Éd. GF-Flammarion, Paris, 1995, p.31.



[27] Lambert, *La phénoménologie*, §1, in *Neues Organon*, Annexe I à l'*Homo aestheticus* de L. Ferry, Éd. Grasset, Paris, 1991, p.383.

[28] Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la Nature*, Préface, Éd. Vrin, Paris, 1952, p.20.

[29] Fichte, *Les principes de la Doctrine de la science*, in *Œuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*, Éd. Vrin, Paris, 1990, p.166 [I, 309]. Voir aussi Fichte, *La Doctrine de la science Nova Methodo*, Éd. L'Âge d'homme, Paris, 1989, pp.154-156 [B 112 - B114].

[30] Fichte, *Les principes de la Doctrine de la science*, in *Œuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*, Éd. Vrin, Paris, 1990, p.166 [I, 309].

[31] Cf. Fichte, *Les principes de la Doctrine de la science*, in *Œuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*, Éd. Vrin, Paris, 1990, pp.150-180 [I, 287 - I, 328].

[32] Fichte, *Les principes de la Doctrine de la science*, in *Œuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*, Éd. Vrin, Paris, 1990, p.160 [I, 301].