

Au-delà de la représentation : éduquer l'affect par l'image.
L'institution réflexive de la vision dans l'*Initiation à la vie*
***bienheureuse* de Fichte**

Augustin Dumont
(Université Saint-Louis – Bruxelles)

Introduction

« Ce sont des images et non pas des contenus de pensée, des métaphores et non pas des assertions qui déterminent la plupart de nos convictions philosophiques. L'image qui hante la philosophie traditionnelle est celle qui assimile l'esprit à un grand miroir, contenant diverses représentations, les unes adéquates, les autres non – miroir qu'il serait possible d'étudier à l'aide de méthodes pures, non empiriques. Sans cette notion d'esprit-miroir, la connaissance n'aurait pas été identifiée à la représentation adéquate. Et, sans cette dernière conception, la stratégie commune à Descartes et à Kant – examiner, réparer et, pour ainsi dire, polir le miroir de l'esprit, afin d'obtenir des représentations toujours plus adéquates – n'aurait eu aucun sens »¹.

Ces quelques lignes du néo-pragmatiste américain Richard Rorty ramassent, d'une part, sa conception de la philosophie, comprise comme discours empêtré dans une série d'images que des raisonnements complexes peinent à voiler, et d'autre part, celle qu'il se fait de son moment moderne, faisant culminer la théorie de la connaissance dans une puissante imagerie spéculaire dont le siècle dernier ne sort qu'en apparence puisque, de la phénoménologie husserlienne à la philosophie analytique issue de Frege et Russell, il est toujours question de penser l'adéquation des représentations à ce qui se trouve en dehors de l'esprit. Et considérer la représentation en termes linguistiques ne modifie en rien le bon fonctionnement de la philosophie « systématique » ou « constructive », ainsi que la nomme Rorty, qui consiste en la construction d'une « théorie générale de la représentation, une théorie permettant de découper la culture en diverses zones : celles qui représentent correctement le réel, celles qui le représentent moins bien, et celles qui ne le représentent pas du tout (bien qu'elles prétendent le contraire) »². A cette théorie de la représentation, Rorty oppose une conception « thérapeutique » de la philosophie, capable de nous guérir, en se tenant uniquement dans la déconstruction, des illusions suscitées par la pensée systématique. La philosophie thérapeutique devra ainsi démontrer, d'une part, que connaître ne signifie rien de plus qu'agir sur base de croyances (fondées sur des interactions sociales), d'autre part, que le langage n'est pas un miroir mais un « outil », et enfin, qu'aucun « sujet connaissant » ne peut plus occuper de droit le centre de la théorie de la connaissance³.

¹ R. RORTY, *L'homme spéculaire*, trad. fr. T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1990, p. 22.

² *Ibid.*, pp. 13-14.

³ Ces trois thèses trouvent leur source dans la seconde période des trois penseurs majeurs de notre temps, selon Rorty, à savoir, respectivement, Dewey, Wittgenstein et Heidegger.

Dans ce qui suit, nous n'interrogerons pas pour elle-même la thèse de Rorty, que l'on a souvent et à juste titre, selon nous, dépeinte comme réductrice. La modernité, en effet, est traversée de tensions fécondes et irréductibles qui donnent à la « représentation » une épaisseur à peu près systématiquement ignorée par cet auteur. Du reste, cela aurait d'autant moins d'intérêt que son objectif est de parvenir à une authentique « conversation » post-philosophique, loin des considérations oiseuses de la ratiocination académique. Par contre, il nous semble judicieux d'étudier les implications *pratiques* de ce qui a été un véritable *kairos* dans l'histoire de la représentation, à savoir la critique de ce concept initiée par l'idéalisme allemand. Les penseurs de cette période lui déniaient en effet tout pouvoir fondationnel, ouvrant de la sorte une ère encore inachevée, dans laquelle l'efficacité du geste philosophique ne consiste justement plus dans la recherche d'une adéquation peu ou prou statique entre des éléments hétérogènes, médiatisés par un miroir réifié. Dans ce cadre, le scepticisme rortyen, loin de posséder l'originalité qu'il se prête parfois, recueille simplement les doutes épistémologiques et moraux systématisés depuis la crise idéaliste, mais en réalité présents en négatif dès l'institution cartésienne du principe représentationnel.

Parler d'« implications pratiques », en fait, est déjà redondant, dans la mesure où c'est l'institution post-kantienne d'un primat du pratique qui, en un seul geste, abat le privilège de la représentation. Et dès lors que nous nous tenons sur le terrain des actes, nous retrouvons les préoccupations du pragmatisme, mais non les apories de la modernité qu'il dénonce. Si l'on se penche sur l'œuvre de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), par exemple, nous n'y verrons aucun « tribunal de la représentation ». Le registre du voir n'est pas abandonné, mais il se comprend au départ d'une actologie qui en décuple la force tout en garantissant la réflexivité essentielle de sa nature créative. De même, le langage, chez Fichte, ne reflète jamais rien, mais « performe » toujours quelque chose. Enfin, la connaissance n'est pas animée par un simple sujet, mais, dès 1794, par un *Moi* qualifié de « sujet-objet ».

Le fichtéanisme s'inscrit certainement dans le cadre « constructif » décrié par Rorty. Non qu'il propose une énième théorie de la représentation, mais dans la mesure où il assume pleinement sa systématité, qui ne vaut que parce qu'elle repousse ses limites et s'affirme dans sa pleine positivité. Dans cette optique, il n'y a de « conversation » possible que parce qu'il y a d'abord un travail de « création de concepts »⁴, c'est-à-dire des affirmations exigeantes – des « positions » en langage fichtéen – et non un retrait, un effacement ou une déflation de l'investissement dans le savoir. En même temps, le texte dont nous exploitons ici à dessein l'un ou l'autre passage, se présente à certains égards comme « thérapeutique ». Mais il est moins question d'évacuer les illusions néfastes rendues possibles par la recherche éperdue des lois anhistoriques de la représentation que d'*éduquer* et de *former* une existence capable de s'investir dans des représentations, étant entendu que l'investissement ou la force – vitale parce que réflexive chez Fichte – précède de droit la représentation en tant que telle, qui n'est pas d'abord coïncidence, mais performance, qui n'est pas reflet, mais produit d'un œil.

Il faut, en effet, s'*éduquer* à voir. *Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*⁵ (*Initiation à la vie bienheureuse ou doctrine de la religion*), tel est le titre donné par Fichte aux onzes conférences prononcées à Berlin en 1806 et appartenant à sa philosophie dite « populaire ». L'allemand *Anweisung* (instruction, initiation) rappelle *weisen*

⁴ Suivant la formule bien connue de G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.

⁵ Nous citons ici J.G. FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I, 9, herausgegeben von R. Lauth und H. Gliwitsky, Stuttgart/Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1995 (abrégé *GA*, I, 9, suivi du numéro de la page).

(indiquer, montrer). De prime abord, cependant, rien n'est moins évident que la vision, chez Fichte. Dans le *Fondement du Droit naturel* de 1796-1797, il note : « On affirme que le Moi pratique est le Moi de la conscience de soi originaire ; qu'un être raisonnable ne se perçoit immédiatement que dans le vouloir, et ne se percevrait pas, ni par suite ne percevrait non plus le monde, par conséquent ne serait même pas non plus une intelligence, s'il n'était un être pratique. Le vouloir est le caractère propre et essentiel de la raison ; l'acte de représenter se tient certes, selon le point de vue du philosophe, avec lui dans une relation d'action réciproque, mais cet acte est posé cependant comme l'élément contingent. La faculté pratique est la racine la plus intime du Moi, c'est elle qui a la charge de toutes les autres facultés, à elle que toutes les autres sont rattachées »⁶.

Le Moi est agir, et l'essence de cet agir est son caractère volitif. Pure et absolue activité de vouloir, c'est-à-dire encore de se poser soi-même, le Moi n'a de représentation que de surcroît. La représentation est ainsi le dépôt d'une agilité absolument réflexive : « Le caractère de la rationalité consiste en ce que l'être agissant et l'être agi sont un et même ; et par cette description la raison comme telle est circonscrite de façon exhaustive. L'usage a déposé ce concept sublime, pour ceux qui sont capables de le concevoir, c'est-à-dire pour ceux qui sont capables de produire l'abstraction de *leur propre moi*, dans le mot : *Moi* »⁷. Si l'agissant est lui-même l'agi, et que c'est là l'activité fondamentale à l'aune de laquelle on soumettra les choix philosophiques que l'on pose, la question ne sera plus celle de l'adéquation entre une représentation subjective et un objet quelconque, en soi ou pour soi, mais bien celle d'un accord de cette volonté pure avec elle-même.

Remarquons que Fichte ne parvient à *dire* cette situation inédite qu'en se risquant à des choix lexicaux audacieux, non sans concéder un certain malaise tactique du même coup. A propos de ce Moi compris comme pur agir sur soi, en effet, il ajoute cette note : « Je ne dirais même pas : un être *agissant*, pour ne pas susciter la représentation d'un substrat dans lequel la force se trouverait enveloppée »⁸. Quelle représentation susciter chez le lecteur ou l'auditeur, dès lors ? Aucune, puisqu'une représentation du fondement annule celui-ci comme fondement et le relègue dans le fondé. C'est de la pure auto-position du Moi, de la *Tathandlung* originaire, que sourd un substrat ontologique possible pour le Moi et non l'inverse.

1. Être et existence

L'*Initiation à la vie bienheureuse* est un ouvrage qui se donne pour mission de vulgariser les résultats les plus pointus de la science spéculative en privilégiant leur dimension spirituelle. Dès le début du texte, Fichte avance que la vérité ne peut se révéler qu'à celui dont l'attention (*Aufmerksamkeit*) est pleinement concentrée. La marque de la vie véritable est la pensée (*Gedanke*) et, si l'authentique raisonnement, c'est-à-dire l'engendrement réflexif et génétique des modes d'agir de la conscience, est réservé à la seule spéculation, le contenu des propositions performées par la conscience philosophante doit, quant à lui, être accessible au commun des mortels, pour autant que celui-ci se débarrasse de la *doxa* qui grève d'ordinaire sa faculté judicative, et fasse dans le même temps confiance au « sens naturel du vrai » qu'il possède nécessairement et que l'orateur va tenter de stimuler. Écrit quelques années après l'accusation d'athéisme qui entraîna la démission de Fichte de

⁶ J.G. FICHTE, *GA*, I, 3, 332. Traduction française de A. Renault, *Fondement du Droit naturel selon les principes de la Doctrine de la science*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 37.

⁷ *GA*, I, 3, 313. Trad. citée, p. 17.

⁸ *GA*, I, 3, 313. Trad. citée, p. 17.

l'Université d'Iéna en 1799, ce traité de philosophie de la religion tente de montrer qu'entre la vulgarisation du contenu de la philosophie fondamentale et la religion bien comprise, on ne trouve strictement aucune différence.

Il existe en effet une coïncidence entre la vie heureuse et la connaissance vraie. L'une et l'autre relèvent de l'agir, et celui-ci se donne comme éducation d'un oeil, puisque, comme l'écrit Fichte, « la religion consiste à regarder (*anschauen*), avoir et posséder immédiatement Dieu en sa propre personne et non en une autre, avec son propre oeil spirituel et non celui d'un autre. Cependant, cela n'est possible que grâce à la pensée pure et autonome, c'est seulement par elle que l'on devient une personne propre, et elle seule est l'oeil pour lequel Dieu peut devenir visible (*sichtbar*). La pensée pure est elle-même l'existence divine, et inversement, l'existence divine dans son immédiateté n'est rien d'autre que la pensée pure »⁹. L'éducation authentique de l'oeil « s'est manifestée et propagée ça et là, en cachette, à chaque époque dès l'origine du christianisme, bien que méconnue et persécutée pour la plus grande partie par l'église régnante »¹⁰.

Si la pensée pure consiste à exister, et si l'existence de Dieu n'est pas ailleurs que dans cet acte de *voir*, comment caractériser ici tant l'« oeil » que « ce qui est vu », sachant qu'il n'est pas question pour Fichte de retrouver, d'une manière ou d'une autre, le paradigme représentationnel classique ? Dans l'exposé populaire, et en écho à ses recherches fondamentales menées dans le même temps (dès la *Wissenschaftslehre* de 1804, en particulier la seconde exposition), Fichte propose de penser la séparation, dans l'unité, de l'Être et de l'existence.

Schelling est célèbre pour avoir à son tour suivi cette stratégie, trois ans plus tard, dans ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* (1809). Seulement, comme l'a montré Jean-Christophe Goddard dans un article remarquable¹¹, la distinction schellingienne de l'existence et du fond obscur de celle-ci diffère radicalement de cette distinction telle qu'elle est pensée par Fichte, en ce que la première peut à bon droit être qualifiée d'« ontologie du refoulement », et se voir ainsi rapprochée de la psychanalyse, là où la seconde se tient fermement dans la réflexivité transcendantale.

Chez Schelling, l'existence cohabite avec le fond, c'est-à-dire son essence, en tant que ce fond contient toujours déjà un reste qui résiste à l'in-formation et à l'individuation, et exerce une attraction irréductible sur l'étant qui procède de lui, en même temps que l'ek-sistence ne cesse de sortir de ce fond pour s'affirmer dans la lumière de la manifestation. A l'image de l'*Unheimlichkeit* freudienne, c'est-à-dire de ce sentiment d'« inquiétante étrangeté » qui affecte le sujet en lequel un élément du désir refoulé revient à la conscience, l'essence de l'étant ne se comprend que comme cette origine refoulée dont le sujet pâtit. Seulement, il ne faut voir ici aucun décalage temporel : si ce qui relève du fond est refoulé, il ne survient pas à la conscience « après » avoir été refoulé. Il est toujours déjà présent sur le mode du refoulement, dans la pleine positivité de son retrait, et ne cesse de se tenir dans un fond toujours actuel. L'étant se tient écartelé entre l'attraction du fond qui cherche à retenir en soi ce qui procède de lui, et l'expansion, la diffusion, l'ek-sistence de ce qui est refoulé – incapable néanmoins de juguler totalement une angoisse qui, légitimement, apparaît de temps à autre telle une ombre dans l'existence lumineuse, signant le caractère permanent de ce qui

⁹ C'est nous qui traduisons toutes les citations. *GA*, I, 9, 69.

¹⁰ *GA*, I, 9, 70.

¹¹ J-C. GODDARD, « Schelling ou Fichte. L'être comme angoisse ou l'être comme bonheur » in A. SCHNELL (dir.), *Le bonheur*, Paris, Vrin, coll. Thema, 2006.

ne peut être résorbé par la lumière, et se donnant en définitive comme sensibilité plus ou moins exacerbée à l'égard de ce que Jean-Christophe Goddard appelle la dimension « létale » du fondement, propre à l'ontologie du refoulement.

Si cette dimension létale du fondement est susceptible d'ébranler de temps à autre la sérénité du sujet, il reste que celui-ci se préserve la plupart du temps de l'angoisse en se tenant spontanément dans ce que Lacan appelait l'illusion heureuse du « je me vois me voir »¹², systématisée selon lui dans les pensées idéalistes de la modernité, et dans laquelle le sujet s' imagine être le point originel de la vision. Il n'y a de béatitude possible, dans ce cadre, que dans la mesure où le processus originaire d'institution du regard est refoulé. Ce qui est dissimulé, dès lors, « c'est que le sujet s'institue comme sujet voyant seulement d'être regardé »¹³ et donc, par suite, que le sujet ne doit son caractère de voyant qu'à la néantisation de l'être-vu qu'il est en premier lieu. Chez Schelling comme chez Lacan, le regard s'enracine dans un refoulé originaire, celui du regard absolu, inobjectivable et a-subjectif, dans le fond létal qui absorbe et retient en soi tout ce qui tente d'ek-sister et d'éclore à la vie. Le sujet ne naît que de néantiser sa disparition originaire en habitant l'illusion d'une conscience de soi assurée parce que reposant, du moins le croit-elle, sur elle-même.

Chez Fichte, par contre, le *Grund* ne saurait être cette obscurité qui se révèle dans son retrait. L'Être (*Seyn*) en soi n'est rien, écrit Fichte dès le début de l'*Anweisung* : il n' « est » que d'être divisé par le désir (*Sehnen*), ou encore, dans un langage plus adapté à ces conférences sur le christianisme, et d'autant plus subversif s'il est bien compris – car l'équivalence est stricte¹⁴ –, par l'amour (*Liebe*). L'amour est pure et absolue réflexivité, division toujours déjà effective de l'Être, de sorte que celui-ci doit se comprendre comme « un Être répété (*ein zweimaliges Seyn*) »¹⁵. Cette duplicité dans l'unité est un pli, une doublure, un geste instituant parce que répété. L'Être, qui est *tout* et n'est donc *personne*, est la vie (*Leben*) dans la mesure où il se révèle au creux de sa fracture réflexive. Réfléchissant l'Être, le désir particularise la vie, l'individualise, et dès lors, l'Être répété devient un Moi (*Ich*) ou un Soi (*Selbst*) – et « dans une telle ipséité (*Ichheit*) repose la racine de toute vie »¹⁶. L'Être est absolument Un, mais il n'est vivant que lorsqu'il est répété par le désir, ou l'amour, qui le révèle à soi. Cette dualité, faut-il ajouter, ne peut être relevée (*aufgehoben*) : elle est et ne peut être que subsistante à même l'unité. Ce qui est vivant est donc ce qui répète un *acte* d'être en agissant à son tour, et par là même, ce qui s'arrache à soi.

Dans cet arrachement ou cette répétition se tient la vie, c'est-à-dire la conscience, le savoir, ou encore l'existence (*Daseyn*). Et dans le fait même d'exister, se tient la béatitude. Quant à la mort, elle n'existe pas : si le vivant n'est pas heureux, c'est parce que ce qui est malheureux en lui ne vit pas, est mort. Doit-on dire que la réflexion fichtéenne incarne d'une manière paradigmatique, et finalement pathétique, la béate illusion du « je me vois me voir » lacanien ? Répondre positivement à cette question serait oublier que la réflexivité qui rend l'Être à la vie ne permet pas à l'existence de « voir » celui-ci, du moins pas au sens d'un voir

¹² Cfr. J. LACAN, *Le séminaire*, livre XI, Paris, Seuil, 1973.

¹³ J-C. GODDARD, *op. cit.*, p. 136.

¹⁴ Désirer quelque chose, c'est aimer ce quelque chose. Nous vivons ce que nous désirons, c'est-à-dire aimons. Fichte écrit : « – Révèle-moi ce que tu aimes réellement, ce que tu cherches et ce à quoi tu aspires avec tout ton désir, lorsque tu espères trouver la vraie jouissance (*Genuss*) de ton soi – et tu m'as par là signifié (*gedeutet*) ta vie. Ce que tu aimes, tu le vis. Cet amour que tu mentionnes est ta vie, et la racine, l'assise et le centre de ta vie. Tous les autres mouvements (*Regungen*) en toi ne sont de la vie qu'en tant qu'ils se dirigent vers ce centre unique ». *GA*, I, 9, 57.

¹⁵ *GA*, I, 9, 56.

¹⁶ *GA*, I, 9, 56.

naturel et mondain, dont restent finalement prisonniers Schelling et la psychanalyse. Par suite, l'existence ne s'assure pas dans la néantisation d'un fond obscur qu'elle révèle simultanément, dans la mesure où il s'agit au contraire de se saisir soi-même *comme néant*, c'est-à-dire comme vie, savoir ou conscience. En effet, il est moins question, chez Fichte, d'exister en refoulant un fond originaire, un regard légal qui ne se dérobe jamais totalement et se rappelle dans l'angoisse, que de se savoir et de se poser immédiatement en tant que manifestation « brute » de l'Être, c'est-à-dire comme l'être-là de l'Être, et donc comme son néant. L'existence est cette apparition (*Erscheinung*) ou manifestation de l'Être que rien ne peut venir anéantir puisqu'elle s'apparaît immédiatement à soi comme néant. En ce sens, aucune négativité ne vient hanter le commencement de la conscience, l'exister s'enracinant bien plutôt dans une pure affirmation, plus précisément dans l'acte heureux de se poser comme manifestation et donc néant d'Être, en un « plein » de désir compact, de telle manière que, comme l'écrit encore Jean-Christophe Goddard, « la néantisation réflexive, à l'inverse de la néantisation par le regard du fond, qui place la totalité de l'existence sous la dépendance de la mort, établit plutôt l'existence d'emblée dans la vie et annule la mort – qui résolument n'est pas »¹⁷.

Si comme l'affirme Fichte, attaquant au passage le réalisme de la *Naturphilosophie* schellingienne qui fait de l'Être une stase, « la mort ne se tient pas dans l'Être, en soi et pour soi ; mais dans le regard mourant (*im ertödtenden Blick*) du spectateur mort »¹⁸, cela veut dire que seule est la vie, et que la mort est le fait d'un regard vivant qui s'aliène et succombe à l'apparence (*Schein*). Ce dernier concept évoque le registre de la vision, de fait omniprésent dans ces leçons de Fichte, comme dans une bonne partie de sa production spéculative. Seulement, c'est toute la modernité de Descartes à Schelling qui s'y trouve subvertie. Le *Schein*, ce qui « se voit », donc – du moins à un premier niveau – c'est le voile opaque qui sépare la vie d'elle-même, c'est cette *Mischung* dans laquelle la vie s'agrége à la mort, c'est-à-dire à la diversité inerte qu'elle confond avec l'Être, tandis que ce dernier est « simple, pareil à soi, inchangeant et immuable : il n'y a en lui ni naissance ni déclin, ni changement ni jeu des formes (*Spiel der Gestaltungen*), [et] il est toujours le même Être calme et le même subsister (*Bestehen*) »¹⁹. Si la vie apparente s'oublie comme vie, elle n'en reste pas moins dans la vie, dépendante de l'Être, auquel elle est rattachée par un suppléant (*Stellvertreter*).

2. Affect et savoir

Le *Stellvertreter* consiste en un *affect* : la « nostalgie de l'Eternel (*Sehnsucht nach dem Ewigen*) »²⁰ qui, en tant que pulsion (*Trieb*), est la racine intime de l'existence finie. Si le désir dédouble l'Être et par là l'ek-siste, le *Da-seyn* devient le lieu du savoir, de la conscience. La vie véritable, contrairement à la vie apparente, tente de s'unir avec l'Être en s'instituant comme *savoir* de l'Être. C'est dire qu'à l'épreuve de la nostalgie, intrinsèque à toute existence singulière, coïncide sa compréhension ou son savoir. Dès qu'il y a redoublement réflexif du *Seyn*, il y a *Bewusst-seyn* et donc compréhension de ce qui est pâti et supporté au lieu même (*Da-seyn*) où il se manifeste dans sa pleine singularité. Pour autant, la vie selon l'apparence considère la doublure comme contingence toujours déjà *faite*, pourrait-on dire, alors qu'elle est toujours encore *à faire* et exige d'être rejouée et instituée *pour elle-même*. Du coup, la vie apparente délaisse le soin de comprendre cette *Sehn-sucht* dans laquelle son *Sehnen* l'installe aussitôt qu'il plie l'essence sur elle-même, et cherche dans les objets visibles pour l'œil

¹⁷ J-C. GODDARD, *op. cit.*, p. 138.

¹⁸ *GA*, I, 9, 57.

¹⁹ *GA*, I, 9, 58.

²⁰ *GA*, I, 9, 59.

naturel une béatitude qui lui échappe sans cesse, croyant seulement se tromper d'objet quand elle est déçue. Telle est, pour Fichte, la véritable source de l'angoisse.

La compréhension de l'affect ne supprime pas l'affect mais le modifie substantiellement. Si l'existence recueille activement la force vitale de ce dont elle est l'accident, ou la manifestation, en *sachant* qu'elle n'est rien d'autre, elle est *heureuse*. « Et ainsi, la vie véritable et sa béatitude consistent en la pensée, c'est-à-dire en une certaine vue déterminée de nous-mêmes et du monde, en tant qu'issus de l'essence divine, intime et en soi cachée, et donc une doctrine de la béatitude ne saurait être autre chose qu'une doctrine du savoir, étant donné qu'il n'y a en général absolument aucune autre doctrine possible qu'une doctrine du savoir »²¹.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire de prime abord, l'exercice fichtéen, ici, ne consiste pas à valoriser unilatéralement la vie théorique. La pensée pure, qui est *connaissance* de l'Être, c'est-à-dire de l'Un, de l'Absolu, ou encore de Dieu (Fichte multiplie les synonymes) signifie ramener la vie à sa vivacité (*Lebendigkeit*) essentielle, c'est-à-dire à l'agir vivant qu'elle est radicalement. Fichte précise que cette pensée comme conscience vivace et active n'a rien à voir avec l'action vertueuse, qui dépend en tous points de la première. Ce que le christianisme appelle foi (*Glaube*) recouvre par contre, si du moins, une fois de plus, cette notion est bien comprise, ce que l'*Anweisung* nomme connaissance ou savoir. La survalorisation de la vertu n'est apparue dans le monde chrétien, selon Fichte, qu'au moment où la foi bien comprise l'a déserté. Foi ou savoir : c'est-à-dire re-connaissance par le geste réflexif de l'acte pur dans lequel l'existence s'origine, qu'elle ne peut créer elle-même, mais qu'elle pose dès lors qu'elle agit.

Un tel geste ne s'institue que dans l'effort. Car la dispersion ou distraction (*Zerstreuung*) dans la diversité « est notre nature propre et en elle nous naissons. Pour cette raison, le retour du cœur (*Gemüth*) vers l'Un, lequel ne vient jamais naturellement à l'idée mais doit être produit avec effort (*Anstrengung*), apparaît à présent comme un recueillement (*Sammlung*) du cœur et une méditation (*Einkehr*) de celui-ci en soi-même, et comme quelque chose de grave (*als Ernst*), au contraire du jeu plaisant que pratique la diversité de la vie avec nous, et comme profondeur d'esprit (*Tiefsinn*), au contraire du sens léger qui, en tant qu'il a beaucoup de choses à saisir, ne saisit rien fermement »²².

L'austérité apparente du propos disparaît s'il est bien compris, et adéquatement situé dans son contexte d'énonciation. Fichte, doublement blessé par ce que l'on a appelé plus tard la « querelle de l'athéisme », d'une part, et par l'importance accordée à la *Naturphilosophie* et au système de l'Identité de celui qui fut le « crieur public du Moi », d'autre part, cherche en fait à penser la possibilité d'une véritable réalisation de soi au sein du monde et de la communauté, en se tenant à égale distance de la *doxa* religieuse de son temps et de l'ontologisation par Schelling de ce qu'il concevait au départ comme une absolue réflexivité, évidée de tout être. Si Fichte manifeste incontestablement, tout au long de sa trajectoire philosophique, une inspiration peu ou prou néoplatonisante, on se gardera d'y voir un quelconque émanatisme, et encore moins une simple forme d'acosmisme. Car, s'il faut sortir du visible, c'est pour le retrouver dans un monde nouveau. C'est-à-dire qu'il faut, ici même, mourir à sa vie apparente pour se débarrasser définitivement de toutes les morts successives qui jalonnent celle-ci, et se régénérer par la réflexivité elle-même. Comment comprendre cette formule ?

²¹ GA, I, 9, 62.

²² GA, I, 9, 64.

On trouve une simultanéité entre ce que Fichte nomme l'intuition sensible des objets que nous touchons, voyons, sentons, goûtons, et l'intuition intellectuelle, c'est-à-dire l'activité d'être conscient, par le sens interne, du fait que c'est notre existence singulière, arrimée à l'Être qui la rend possible, qui pense ces objets touchés, vus, sentis, goûtés. Entre les deux *activités*, il n'y a aucun rapport causal. Mais, si l'une n'est pas la cause de l'autre, il reste que la seconde « enveloppe » la première. L'activité qui se dirige vers ce qui est perçu perçoit effectivement, mais ne se perçoit pas elle-même. Elle ne peut que s'intuitionner d'une manière spécifique. Ce qui est vu ne l'est que grâce à la conscience, mais la conscience elle-même, c'est-à-dire le savoir, l'acte de se produire et de se poser soi-même, est invisible. « La philosophie moderne, note Fichte avec virulence, ce contresens de mauvais goût dont il a été dernièrement question, tel le porte-parole véritable et la voix de l'opinion commune (*Gemeinheit*) s'avance, ouvre sa bouche et dit sans rougir : 'le sens externe seul est la source de la réalité et toute notre connaissance se fonde sur l'expérience' ; – comme si c'était là un axiome contre lequel personne n'aurait l'audace d'émettre aucun argument' »²³. Il n'est donc pas question, pour Fichte, d'évacuer la nature, mais de comprendre ce qui fait qu'« il y a » une nature *pour nous* en nous régénérant dans le sens interne, qui est vitalité pure.

3. *Bild – bilden*

Si l'activité qui se dirige vers les objets est enveloppée par l'activité qui se dirige vers elle-même, elle n'en est cependant pas le simple « effet ». Rien dans l'Être, en tant que tel fermé et caché en soi, n'explique le pli réflexif du désir et l'épiphanie qu'il engendre dans un même mouvement – la révélation (*Offenbarung*) n'étant évidemment pas celle des choses, on l'aura compris, mais celle des actes qui s'en font l'accueil. Car si l'Être est, c'est-à-dire s'il est su, il doit (*soll*) y avoir un être-là de l'Être. Il n'y a donc qu'une intransigeante simultanéité entre l'Être reclus en soi et l'auto-apparition de l'existence comme néant.

Dans la troisième conférence, Fichte approfondit ce point et propose à ses auditeurs la réflexion suivante – à vrai dire décisive : « Je dis en effet : immédiatement, et à la racine, l'existence de l'Être (*Daseyn des Seyns*) est la conscience (*Bewusstseyn*) ou la représentation de l'Être (*Vorstellung des Seyns*), comme vous pouvez vous en convaincre sur-le-champ d'après le mot 'est' (*Ist*), utilisé à propos de n'importe quel objet, par exemple ce mur. Car qu'est-ce que ce 'est' lui-même dans la phrase : 'le mur est' ? Ce n'est manifestement pas le mur lui-même, égal à soi, il n'y prétend d'ailleurs pas, mais il se distingue par la troisième personne de ce mur, comme de quelque chose d'indépendant de lui : il se donne donc seulement pour un repère extérieur de l'Être autonome, pour une image (*Bild*) de celui-ci, ou, comme nous nous étions exprimé plus haut et comme il faut le dire pour être le plus précis, comme l'existence immédiate et extérieure du mur, et comme son Être à l'extérieur de son Être. (Que toute l'expérience requière l'abstraction la plus aiguisée et l'intuition intérieure la plus vive, cela est admis ; de même, on ajoute comme preuve que l'on n'a pas accompli notre tâche tant que la dernière expression, en particulier, ne se révèle pas comme parfaitement exacte) »²⁴.

L'existence ne se donne comme *Vorstellung* que dans la mesure où le désir dédouble, en agissant, l'Être, et le « représente ». La représentation n'est donc pas le pivot autour duquel s'articule la connaissance. Elle est certes indispensable, et survient en même temps que le vouloir, mais s'origine logiquement en lui. En outre, que « représente » la représentation ?

²³ *GA*, I, 9, 83.

²⁴ *GA*, I, 9, 86-87.

Dans la mesure où, puisant sa force dans l'Être, elle révèle l'Être en tant que tel, les objets mondains illuminés par elle de surcroît n'ont plus à être « adéquats » à l'activité qui les vise. C'est cette dernière qui, portant l'Être à l'existence, doit s'accorder avec lui.

Comme il s'agit de comprendre un *processus*, et non de rejouer le schéma classique de la représentation à un méta-niveau, Fichte va privilégier un autre registre sémantique, celui de l'*image* (*Bild*). L'existence manifeste l'Être, c'est-à-dire qu'elle s'en fait l'image activement. Elle est elle-même un *verbe*, qui *dit* l'Être en disant « est ». L'image et le langage se recouvrent, comme les deux côtés d'un même pli, et se confondent l'un et l'autre dans la doublure réflexive qui porte à la lumière l'Être caché. L'« image de l'Être » doit s'entendre dans le sens du génitif subjectif aussi bien qu'objectif : il s'agit non seulement du lieu (*Da-*) où vient éclore et se recueillir l'Être (*Seyn*) que du produit de l'Être. Dans l'image du mur, ou dans l'expression : « le mur est », l'image-verbe dépose activement une trace de l'agilité pure qui illumine le monde. La conscience comme *Bild* et comme *Ist* de l'Être est le seul mode possible de l'existence. Car le seul être en dehors de l'Être, c'est l'être-là qui *doit* être là. Si l'Être est sans devenir, immuable, absolu, il ne peut se mélanger à l'existence dans le moment précis où il *doit* exister. Cela signifie que c'est l'existence elle-même qui, s'apparaissant immédiatement comme néant, se distingue activement de l'Être.

Cette distinction active suppose que, loin de renoncer à sa nécessaire fixation, le *Bild* fasse néanmoins fond sur un processus d'imag-ination, ou de formation, puisque l'allemand signifie l'un et l'autre dans le concept de *bilden* : « l'existence doit se saisir, se reconnaître et se former/s'imaginer (*bilden*) comme simple existence, et doit poser et former en face d'elle un Être absolu, dont elle n'est que la simple existence : elle doit, par son Être, s'anéantir en face d'une autre existence absolue ; ce qui lui confère justement le caractère de la simple image (*Bild*), de la représentation, ou de la conscience de l'Être ; toutes choses que vous avez déjà trouvées à l'instant dans la discussion ci-dessus du 'est'. Et il paraît donc évident, si du moins nous avons effectué les pensées suggérées, que l'existence de l'Être doit nécessairement être une conscience de soi de son existence elle-même en tant que simple image de l'Être étant absolu et en soi, et qu'elle ne pourrait être rien d'autre »²⁵. L'existence est donc la simple conscience de soi de l'Être comme image de l'Être. Penser, c'est se poser comme le néant et donc l'image de l'Être en se formant (*bilden*) activement son être-image et en sachant donc qu'il n'y a que des images. C'est-à-dire que si, à un premier niveau, l'image est simplement consciente de l'image qu'elle est, de sa néantité par où l'Être est préservé dans sa clôture en soi, à un second niveau réflexif, auquel il faut s'éduquer, l'image doit se savoir comme création *ex-nihilo* et auto-engendrement du néant par lui-même. L'image, depuis son être-image déjà là, doit maintenant s'auto-apparaître comme image de l'Être et surtout comme pur *imager* (*bilden*) de l'image de l'Être qu'elle est. Et cela, non pour s'assurer d'être le point originel de la vision, ce que l'image n'est pas puisqu'elle n'est pas l'Être, ni pour faire dériver la vision d'un être-vu archaïque, puisque l'existence n'est pas « vue » par l'Être, elle ne fait que l'ek-sister et ne fait donc qu'instaurer elle-même le voir dans la doublure réflexive qu'elle est. Il s'ensuit qu'aucune corrélation d'ordre visuel ne relie le savoir imagé de l'Être et l'Être. L'image n'est telle qu'à « mettre en image » l'Un qu'elle existe, certes, mais elle se reçoit sur fond d'une donation à soi qui ne souffre aucun « comment », qui *doit* seulement être là, affirmation non dogmatique mais de pure rigueur épistémologique.

Aucun savoir imageant de l'Être ne saurait en effet comprendre ou « avoir vue (*einsehen*) sur la manière dont il naît, ni comment de l'Être intérieur et caché en soi peut

²⁵ GA, I, 9, 88.

s'ensuivre une existence, extériorisation et révélation de ce dernier »²⁶. Le philosophe peut bien engendrer réflexivement les conditions du savoir réflexif de l'Être, mais non créer ce dernier et, par conséquent, nulle image de l'Être ne peut « voir » l'Être devenir existence. Le philosophe ne peut que répéter à son tour en un inaltérable retard un geste auto-instituant, un arrachement, une répétition originaire de soi qui se devance elle-même comme duplicité primordiale. Tout le registre métaphorique de la vision est ici décalé, puisque l'activité de la conscience ne s'offre au monde extérieur – qui est toujours *imagé* et, d'un point de vue transcendantal, n'a donc aucune existence en soi – que de se faire elle-même l'image finie de l'Être sans le voir. Si exister signifie agir, le geste fondamental de celui-ci consiste, à travers toutes ses réalisations pratiques, à accepter en même temps son incapacité à rendre compte de l'existence. Il en va de l'essence de l'acte d'imager que de se trouver soi-même comme déjà donné et déterminé d'une certaine manière ; par conséquent de savoir, à travers l'intuition intellectuelle, que l'explication de la finitude du (sa)voir ne se trouve pas dans celui-ci. La vision peut bien pressentir l'Absolu « derrière des voiles troubles (*hinter trüben Hüllen*) et sous forme d'ombres confuses (*in verworrenen Schattenbildern*) »²⁷ puisque ce qui est vu révèle l'acte de voir, mais la béatitude n'apparaît qu'à l'existence qui se sait être, en tant que vision ou néant, l'Absolu. Ce dernier n'est donc révélé *qu'en tant qu'il se fait image* par l'existence, c'est-à-dire en tant que cette dernière s'offre en reproduction (*Abschilderung*) et concept (*Begriff*), sans altérer l'immutabilité et la pureté de son principe. Le savoir heureux, autrement dit la vie véritable, se sait comme copie de l'Absolu qui ne se confond pas avec l'Absolu mais l'existe. Dans la vie selon l'apparence, l'Absolu n'est simplement pas reconnu (*anerkannt*) dans son image.

On sera attentif au choix lexical de Fichte, qui invite à penser la vie véritable comme *Anerkennung* et non *Erkennung*, c'est-à-dire comme reconnaissance « qui s'institue ». La condition de la vie bienheureuse est un mouvement d'institution qui fait porter son désir sur l'Un, et lui seul. L'élimination de tout ce que la tradition nous a appris à retenir par cœur sans raison doit, selon Fichte, accompagner ce mouvement. Car la religion bien comprise, c'est cela même : ce sont des vérités guidant notre agir désirant vers l'Un, nous aidant, autrement dit, « à nous convaincre intimement de notre propre néant et de notre existence uniquement en Dieu et par Dieu, que l'on sente, au moins, constamment et sans interruption cette relation, et que cette dernière, au cas même où elle ne serait pas pensée et exprimée clairement, soit néanmoins la source cachée et le fondement secret de la détermination de toutes nos pensées, sentiments (*Gefühle*), émotions (*Regungen*) et mouvements »²⁸. Le *religare* de *religion* doit se comprendre uniquement comme la relation de l'Être et de l'existence qui, on le voit, ne font qu'un. C'est la limitation induite par l'acte de réfléchir qui crée de la différence (*Unterschied*). Plus précisément, le pli réflexif tout à la fois donne vie à un Être qui n'est tout simplement rien tant qu'il n'existe pas, et dans le même temps ek-siste la différence de l'Être avec lui-même. « – Avec cette distinction apparaissent le savoir proprement dit et la conscience – ou si vous voulez, ce qui signifie la même chose : l'imager (*Bilden*), la description (*Beschreiben*) et la caractérisation (*Charakterisieren*), la reconnaissance (*Erkennen*) et la reconnaissance instituée (*Anerkennen*) médiates, justement par le caractère et le signe distinctif, et en cette distinction repose le principe fondamental du savoir proprement dit. (C'est une pure relation (*Relation*) ; cependant la relation de l'un et l'autre ne réside absolument ni dans l'un ni dans l'autre terme, mais entre les deux, à la manière d'un troisième terme, lequel indique la véritable nature du savoir comme absolument différente de

²⁶ GA, I, 9, 88.

²⁷ GA, I, 9, 89.

²⁸ GA, I, 9, 93.

l'Être) »²⁹. Seule compte la relation dynamique par où l'existence tente de revêtir le caractère immuable de l'Un, en reconnaissant dans ce qu'elle s'oppose la marque de l'Être (un objet est toujours « l'objet » d'une limitation interne à l'agir de l'existence qui révèle l'Être, il est l'agi dans l'existence d'un agir Un), et en portant par la force d'un mouvement *instituant* ce qui est su à un nouveau « statut », pourrait-on dire, celui de l'Absolu comme tel. L'existence heureuse *reconnaît* l'Absolu.

4. *Bild et Begriff*

On l'a vu, l'Être n'est manifesté par l'image que si celle-ci s'apparaît immédiatement à elle-même en tant que rien, néant d'Être, ou image (intuition intellectuelle), c'est-à-dire encore dans la mesure où l'image ne se prend pas pour ce qui est vu par elle (intuition sensible). L'activité de la conscience consiste donc en un acte de distinguer (*Unterscheiden*). En imageant, l'existence recrée et rejoue sans cesse la différence d'avec son principe fondamental, ce qui signifie qu'elle *risque* toujours son identité en *visant* celle-ci. Cette distinction active se présente très habilement, chez Fichte, non seulement comme *Bild* – on l'a dit – mais en outre comme *Begriff*. L'existence, en effet, « ne se saisit pas immédiatement elle-même dans la distinction, c'est-à-dire dans la conscience, mais elle se saisit seulement dans l'image (*im Bilde*), et à l'aide de représentants (*Repräsentanten*). Elle ne se comprend pas immédiatement telle qu'elle est, mais seulement à l'intérieur des limites résidant dans l'essence absolue du comprendre (*im absoluten Wesen des Begreifens*). Exprimé de manière populaire : nous ne comprenons pas nous-mêmes comment nous sommes en soi, et que nous ne comprenions pas l'Absolu, la raison de cela ne réside pas dans l'Absolu, mais bien dans le concept (*Begriff*) lui-même, qui ne se comprend même pas. S'il était seulement à même de se comprendre, il serait tout aussi bien capable de comprendre l'Absolu, car dans son Être au-delà du concept, il est l'Absolu lui-même »³⁰.

L'existence produit pour elle-même des « représentants » de l'Être et se comprend ainsi depuis cette fonction d'imager, inhérente à la réflexion, qui tout à la fois donne vie et fracture, et donc limite les pouvoirs d'une compréhension inéluctablement finie. Si l'*Unterscheiden* est un acte, il est l'acte qui donne forme et contenance à l'agir infini qui le supporte : le *Begreifen*, « saisie » compréhensive, échappe à tout « comment », en effet, dans la mesure où il ne vaut et ne se réalise que dans le *Begriff*, ce qui est « saisi », le langage en tant qu'il institue quelque chose et se risque à la forme. Le *Bild*, c'est-à-dire le *Begriff*, ne prend sens que dans l'acte de manifester la vie infiniment agissante. « Donc : la vie vivante (*das lebendige Leben*) est par là transformée ; et un Être stagnant (*stehend*) et au repos (*ruhend*) est la forme (*Gestalt*) qu'elle adopte dans cette transformation, ou bien : la transformation de la vie immédiate en un Être stagnant et mort est le caractère fondamental recherché de cette transformation que le concept fait subir à l'existence. Cette disponibilité stagnante (*Jenes stehende Vorhandenseyn*) est le caractère de ce que nous nommons le monde ; partant, le concept est le créateur du monde proprement dit (*der eigentliche Welterschöpfer*), en transformant, suivant son caractère interne, la vie divine en un Être stagnant, et il n'y a de monde que pour le concept et dans le concept, le monde étant l'apparition nécessaire (*nothwendige Erscheinung*) de la vie dans le concept ; au-delà du concept, cependant, c'est-à-dire en vérité et en soi, il n'y a rien, et rien ne devient de toute éternité, sinon le Dieu vivant dans sa vivacité »³¹.

²⁹ GA, I, 9, 96-97.

³⁰ GA, I, 9, 97.

³¹ GA, I, 9, 97.

On ne confondra pas la disponibilité du *Ist*, c'est-à-dire sa stabilité, inhérente à l'existence imageante, avec le caractère calme que Fichte prête à l'Être. C'est dans sa pure et absolue *Lebendigkeit* que Dieu est immuable. C'est-à-dire que ce qui ne « change » pas, en lui, c'est sa vitalité en tant que telle, qui est inaltérable. Pour autant, s'il y a de l'existence, il y a de l'altération. Loin de rejeter au-devant d'elle le principe dont elle serait la pâle émanation, l'altération *dit et révèle dans l'image* qu'elle est le néant de ce principe. Ce néant s'apparaît réflexivement comme une *Gestalt* singulièrement ouverte à un monde qu'elle crée, configure, forme. En même temps qu'elle se régénère réflexivement en elle-même, en vertu de sa pure liberté, la *Gestalt* opère une découpe singulière dans l'existence, constitutivement et naturellement tournée vers le monde – et il en est ainsi de chaque acte de la conscience, car « si l'on réfléchit de réflexion en réflexion à l'infini, comme cela peut bien se produire suivant la même liberté, alors chaque nouvelle réflexion doit faire ressortir le monde sous une nouvelle forme (*Gestalt*), et cela en un temps infini, qui n'est à son tour produit que par la liberté absolue de la réflexion, et se modifier, se former, et s'écouler comme une diversité infinie. – De même que le concept en général s'est présenté comme le producteur du monde, le fait (*Faktum*) libre de la réflexion se montre comme producteur de la diversité, et d'une diversité infinie dans le monde ; lequel monde, cependant, reste le même malgré cette diversité, parce que le concept en général reste, dans son caractère fondamental, un et même »³².

Telle est la première direction que la réflexion pourra prendre, celle du monde ; ce que Fichte nomme en 1794 l'« activité objective ». L'activité qui s'oppose est solidaire de celle qui reste auprès d'elle-même, mais ne s'en soucie pas : elle s'occupe de fragmenter et diviser l'Absolu en *Gestalten* variées qui sont le champ de l'expérience en tant que telle, et dont seules les propriétés (*Eigenschaften*) peuvent être déduites *a priori*. Cette activité, tout à fait nécessaire, est le propre de la conscience réelle. On peut certes se contenter de cette direction de la réflexion, mais non sans risquer l'enlèvement dans le *Schein*, qui n'est pas l'apparition (*Erscheinung*) à soi comme néant, mais l'apparence trompeuse de l'objet, dans son en-soi, usurpant la place de l'Être comme source de béatitude. Du coup, l'Être est transféré dans le monde, et le savoir s'oublie comme image de l'Un.

C'est toute la vision moderne, dès lors qui exige d'être repensée, comme le montre avec force ce passage remarquable : « De même que ton oeil sensible est déjà un prisme (*Prisma*) dans lequel l'éther du monde matériel, en soi absolument égal, pur et sans couleurs, se réfracte en couleurs variées à la surface des choses ; – tu n'affirmeras quand même pas que l'éther est en soi et pour soi coloré, mais seulement que dans ton oeil et à son contact, et se tenant en action réciproque avec lui, il se réfracte en couleurs : et tu ne peux certes pas voir l'éther incolore, mais cependant tu peux le penser incolore ; et tu n'accordes qu'à cette pensée ta croyance après que la nature de ton oeil voyant ait été reconnue, – de même, procède ainsi dans les affaires du monde spirituel, et à l'égard de ton oeil spirituel. Ce que tu vois, tu l'es toi-même éternellement, mais tu n'es pas tel que tu le vois, pas plus que tu ne le vois tel que tu es. Tu l'es de manière immuable, pur, sans couleurs et sans forme. Seule la réflexion, que tu es également toi-même, et que pour cela tu ne peux séparer de toi, elle seule te le réfracte en rayons (*Strahlen*) et formes (*Gestalten*) infinis. Sache donc que ce n'est pas en soi, mais seulement dans ta réflexion, qui est ton oeil spirituel, par où seulement tu peux voir, et en action réciproque avec cette réflexion, que cela est réfracté, figuré (*gestaltet*), et formé comme une diversité ; élève-toi au-dessus (*erhebe über*) de cette apparence (*Schein*) – que l'on ne peut pas plus supprimer dans la réalité que les couleurs dans ton oeil sensible – élève-toi au-

³² *GA*, I, 9, 99.

dessus de cette apparence jusqu'à la pensée, laisse-toi saisir par elle, et tu n'accorderas désormais tes croyances (*Glauben*) qu'à elle »³³.

Ce que « voit » l'oeil spirituel, lorsque la réflexivité prend l'autre direction possible, et porte sur elle-même, plutôt que de s'ouvrir à la matière sensible qu'elle rend possible (et qui, pour cette raison même, n'est aucunement dévalorisée), c'est l'Être dont il se fait l'image dans l'existence, c'est-à-dire en définitive lui-même. Tel est, en fin de compte, le message révélé par l'« activité infinie ». Seulement, si c'est bien lui-même qui est vu par l'oeil spirituel (puisque la réflexion porte sur soi), il apparaît et est reçu comme néant, dans la mesure où il compose une *Gestalt* singulière tout en se sachant en réalité aussi immuable que l'Être qu'il est. Comprendons bien, ici, que l'Être n'est pas la chose en soi qui échappe à l'existence, n'étant pas une chose et n'étant rien hors de l'existence, qui consiste précisément en une *révélation* : l'Être est simplement l'*acte* qui *est* ek-sisté dans l'image – dans le néant – et qui, simultanément, *rend possible* cette ek-sistence et donc se dérobe au regard, mais se tient au creux d'un agir infiniment renouvelé. En effet, nous ne sommes, « dans notre essence indestructible, que savoir, image et représentation ; et même dans cette coïncidence (*Zusammenfassen*) avec l'Un, cette forme fondamentale et nôtre ne peut disparaître »³⁴. L'Un demeure caché en soi et se tient fermement dans son étrangeté, sans forme (*gestaltlos*) et sans contenu (*gehaltlos*). Sa manifestation consiste à se donner comme ce par quoi nous produisons de la réflexion et sommes donc capables de le manifester. Autrement dit, l'image ne manifeste l'Un qu'en s'auto-apparaissant comme simple image : l'activité qui consiste à se comprendre comme image est également le propre de l'image.

Le cercle dessiné ici par Fichte est inévitable, précisément parce que l'on sort du paradigme de la *représentation* au profit de la *réflexion*, comprise non comme cet après-coup dévitalisé de la conscience sur elle-même – c'est là au fond ce que risque toujours de devenir la « réflexivité » dans la modernité qui précède et qui suit Fichte – mais comme force (*Kraft*) constitutive de la vie en tant que telle. De son côté, loin d'être le correspondant plus ou moins adéquat d'une entité externe quelconque, la représentation devient le dépôt d'un agir qui se désire lui-même, puisqu'il est, dans son existence réflexive, auto-représentation, ou plutôt auto-présentation de Dieu (*Sich-Darstellung Gottes*). Voilà ce qui apparaît si l'on suit le fil rouge de l'activité infinie, bien que la direction de cette réflexion ne puisse être déduite que dans la spéculation – dans le cadre de l'exposé populaire, on ne peut que la décrire « historiquement », selon Fichte. Elle n'échappe pas plus que l'activité objective à la division (*Spaltung*) et à la fragmentation (*Eintheilung*) du fait de la nature réflexive de l'existence, mais, plutôt que de fragmenter le monde, cette nouvelle réflexion divise la réflexion du monde en tant que telle. Autrement dit, est divisé, non le monde, mais l'acte de « voir » le monde en un mouvement de concentration sur le principe Un qui a permis les diverses possibilités du voir. Cinq *Weltansichten*, « vues du monde » sont alors exposées. « Résumons ainsi tout ce qui a été dit jusqu'à présent en une vue d'ensemble : dans le voir spirituel (*Im geistigen Sehen*), ce qui est en soi vie divine devient quelque chose de vu (*wird...zu einem Gesehenen*), c'est-à-dire quelque chose de complet et de disponible (*vorhanden*), ou encore un monde. Ce qui serait le premier point. Ce voir, cependant, est toujours un acte (*Akt*), nommé réflexion, et par cet acte, en partie en tant que portant sur son objet, le monde, en partie en tant que portant sur soi-même, ce monde est divisé en une quintuplicité (*Fünffache*) infinie, ou, ce qui dit la même chose, en une quintuple infinité. Ce qui serait notre second point »³⁵. Ce second point est l'objet de la cinquième conférence.

³³ *GA*, I, 9, 100-101.

³⁴ *GA*, I, 9, 103.

³⁵ *GA*, I, 9, 105.

Les cinq points de vue du monde ont ici une existence purement logique. Ce qui manifeste l'Un, c'est la manière dont les individus singuliers exercent concrètement leur liberté dans le monde et s'imaginent dans la contingence de l'histoire, en existant d'une manière toujours particulière l'une ou l'autre *Weltansicht*. Les événements historiques en tant que tels mettent en jeu, d'une manière singulière et indéfiniment répétée, des « vues du monde » qui sont dans la conscience à titre de déterminations nécessaires et qui, comme le précise Fichte, existeraient quand bien même personne ne les saisirait. Il ne s'agit donc pas, on l'aura compris, d'évacuer la liberté de la réflexion qui, au contraire, garantit la liberté de l'investissement du champ socio-historique. Fichte tente seulement de réaliser ce que Hegel, et déjà le Schelling de 1809, refusent d'élaborer, à savoir une philosophie transcendantale de l'histoire. Une éducation de l'oeil peut alors être dévoilée en cinq stades non chronologiques, ou temporels, mais purement logiques.

L'historicité commence donc dans la *Bildung*, la formation au voir. C'est le processus de compréhension des *Ansichten* qui relève de l'histoire concrète, lorsque la conscience tente, avec autrui, de s'approprier (*sich aneignen*) ces vues pour agir dans le monde. Nous ne pouvons, dans le cadre de cette étude, détailler chaque *Ansicht*, que nous résumons ici succinctement.

Le premier stade vise l'existence qui se contente de ce qui tombe sous les sens extérieurs sans se préoccuper de l'Un. Fichte vise ici de nombreux penseurs modernes. Le second stade pense le monde et la pensée elle-même comme ordonnés par une pure légalité dans un système d'êtres raisonnables. Le monde sensible n'est plus que la sphère où l'action libre subordonnée à la loi est possible. Kant et les stoïciens sont ici visés. La troisième vue est celle du passage à la véritable vie spirituelle. Il s'agit de la moralité vraie et supérieure. Ici, non contente d'ordonner le donné, la loi (*Gesetz*) crée du nouveau à l'intérieur de ce qui est disponible. La loi est exigence d'éducation de l'humanité – et donc vise à une transformation de celle-ci. Ici, l'existence cherche à faire effectivement de l'humanité l'image-copie (*Abbild*), la reproduction (*Abdruck*) et la révélation (*Offenbarung*) de Dieu. On le voit : la Genèse est totalement internalisée dans la genèse (transcendantale). L'homme se tient délibérément dans cette doublure agissante par laquelle il cherche à se faire image de Dieu. La quatrième conception du monde est celle que l'*Anweisung* tente de décrire au mieux depuis son commencement, et à laquelle elle suggère de se former activement : il s'agit du moment de la religion authentiquement comprise. La religion est simplement l'accomplissement du troisième niveau en tant qu'elle a pleinement conscience que « se faire à l'image de Dieu » signifie n'être rien d'autre, pour l'homme, que l'existence de Dieu elle-même. La religion considère que seul Dieu est, mais sait que « notre oeil lui-même fait obstacle à notre oeil »³⁶. Plutôt que de ratiociner sur une notion perpétuellement évidée par l'oeil, il faut exister Dieu en le laissant entrer en soi de manière agissante comme cette vie que l'on a à vivre, c'est-à-dire tout simplement comme réflexivité continuée. Tel serait le message essentiel du christianisme, la plupart du temps combattu par les Eglises : « Ne reste plus que la forme Une et inextinguible de la réflexion, l'infinité de cette vie divine en toi, laquelle, en Dieu, est libre et seulement Une ; mais cette forme ne t'opprime pas, car tu la désires (*begehrst*) et l'aime ; elle ne t'induit pas en erreur, car tu peux l'expliquer »³⁷. Le désir ou la volonté se veut lui-même, c'est-à-dire s'aime lui-même : l'existence se désire comme cet Être qu'elle est radicalement, c'est-à-dire dont elle est le néant – et telle est la condition du bonheur. A la question : « qu'est-ce que Dieu ? », l'homme religieux ne peut répondre autrement qu'en

³⁶ GA, I, 9, 111.

³⁷ GA, I, 9, 111.

disant ceci : « il est ce que *fait* celui qui s'abandonne à lui et qu'il inspire »³⁸. Le cinquième et dernier point de vue est celui de la science (*Wissenschaft*), c'est-à-dire de la philosophie spéculative achevée, systématique et absolue, capable de recomposer ou d'expliquer génétiquement tous les points de vue, et de montrer « comment » le divers doit être ramené à l'Un, là où cette situation s'impose à la religion comme un fait. Le point de vue de la science, n'étant pas nécessaire à la vie bienheureuse, est seulement mentionné ici dans un souci d'exhaustivité. Cependant, l'homme qui veut être parfaitement accompli doit passer par la philosophie pour rendre la plus claire possible l'image de Dieu qu'il est.

5. Du *Begriff* au *Logos* johannique

La sixième conférence, intéressante à plus d'un titre dans le cadre de la présente recherche, est une étude de l'Évangile de Jean, forme la plus pure et la plus authentique de tout le *corpus* chrétien, selon Fichte. Si l'œuvre johannique ne dit rien d'autre que ce qui est affirmé de diverses manières dans ces conférences, il reste, comme le précise Fichte, qu'elle ne fonde pas sa doctrine à lui, de même que le christianisme ne trouve pas dans la *Wissenschaftslehre* un appui scientifique extérieur : les deux doctrines se fondent absolument sur elles-mêmes, et tirent d'elles-mêmes leur propre force. L'idée fichtéenne ici, est de préserver la pureté des lois transcendantales pour elles-mêmes, fussent-elles dégagées en contexte évidemment judéo-chrétien – ce que Fichte ne renie absolument pas –, de même que jamais le christianisme n'a tenté une déduction génétique de la conscience de soi. Cela étant, il existe une parenté extrêmement forte entre ces deux expériences de pensée, irréductibles l'une à l'autre. Fichte note que « le philosophe ne peut se retrouver qu'avec Jean, car lui seul a de l'attention pour la raison (*Vernunft*) et allègue la seule preuve que le philosophe puisse obtenir : la preuve interne »³⁹, là où les autres messagers du christianisme ne cessent de recourir aux preuves externes comme les miracles, qui ne sont évidemment pas des « preuves », pour le philosophe. De même, Jean est le seul à offrir une véritable instruction religieuse (*Religionslehre*) là où les autres écrivains chrétiens n'offrent en définitive qu'une morale, plus ou moins élaborée.

S'il n'est pas possible d'offrir au lecteur un commentaire suivi des considérations fichtéennes sur la doctrine johannique, nous retiendrons toutefois quelques éléments parmi ceux qui concernent directement notre thématique. Fichte distingue une lecture « métaphysique » d'une lecture « historique » : la première énonce ce qui est absolument vrai, là où la seconde se contente de dire ce qui ne vaut que pour l'époque de Jean (et donc du Christ) lui-même. La lecture métaphysique est la seule véritablement importante, et c'est au fond la seule qui importait aux yeux de Jean. En effet, il ne cesse de montrer comment, en parlant de lui-même comme il l'a fait, Jésus cherche à s'effacer comme personnage historique et à se donner comme simple Parole. À cet égard, le Prologue revêt une importance cruciale car, selon Fichte, c'est de ne pas l'avoir compris que le christianisme ultérieur s'est mis à parler de « Création ». Bien que l'essence du christianisme, selon le philosophe, soit de s'opposer au créationnisme, on a cherché à concilier l'idée d'un Dieu immuable et l'existence de choses finies en faisant sortir les secondes du premier par un coup de baguette magique arbitraire, ouvrant par là un processus temporel. Le commencement johannique, lui, n'est pas un commencement dans le temps, car au commencement, le Verbe, c'est-à-dire le *Logos*, était

³⁸ *GA*, I, 9, 111. Nous soulignons. Au fond, « la véritable religion, malgré qu'elle élève vers sa sphère l'œil de celui qui est saisi par elle, maintient pourtant sa vie dans la région de l'agir, et du véritable agir moral. La vraie et authentique religiosité n'est pas seulement observante et contemplative, ne se contente pas de méditer sur de pieuses pensées, mais est nécessairement active » (113).

³⁹ *GA*, I, 9, 116.

déjà là. Dieu n'est rien d'autre que ce Verbe, ou encore le *Ist* de l'existence dont il a été question jusqu'ici. Fichte exclut donc tout émanatisme, pour lequel l'existence finie est la copie dégradée, parce que *devenue* dans le temps, d'un principe Un⁴⁰.

Jean, pour sa part, cherche à penser la coïncidence originare de Dieu et de son existence, le Verbe. Celui-ci *est* Dieu en étant *en* lui. Or, qu'est-ce qui « crée » toutes choses, chez Jean ? C'est justement ce Verbe toujours déjà là, c'est-à-dire encore la conscience transcendante comme manifestation performative, expression *log-ique* (et non temporelle, donc) de Dieu. Le Verbe johannique est le concept fichtéen, seul et unique *Weltschöpfer* possible. Le savoir conceptuel qui ouvre un monde, signe, en même temps que son identité, une inéluctable différence d'avec Dieu, dont il est la vie immédiate, l'existence, le Verbe, étant donné qu'il n'en est que la révélation et l'image. Que le *Logos* éternel se soit montré pur et sans mélange dans cette personne historique et donc singulière qu'est Jésus de Nazareth, c'est là une simple affirmation historique. Du point de vue métaphysique, est le Christ toute vie qui, par son agir, saisit son unité essentielle avec l'Être en s'anéantissant soi-même dans le Verbe. Le moyen en tant que tel menant à la réalisation de soi est second par rapport à sa simple possibilité transcendante, et c'est là du reste ce que le Christ de Jean enseigne. Du point de vue historique, par contre, c'est-à-dire du point de vue des adeptes du christianisme, on va se fixer sur le moyen de parvenir à l'Être, en réduisant celui-ci à l'imitation de la figure exclusive de Jésus de Nazareth qui, comme personne avant lui, et personne après lui, représente la perfection du Verbe divin. La véritable béatitude, pourtant, réside dans le christianisme métaphysique, qui est déjà au-delà du christianisme. L'exclusion du christianisme historique ne doit, une fois de plus, renvoyer à aucune dévalorisation de l'histoire en tant que telle, dans ce passage de Fichte, puisque l'être humain ne se réalise pas ailleurs que dans la singularité des moments historiques. C'est-à-dire qu'il ne cesse d'expérimenter dans le temps les structures logiques de la manifestation imagée qu'il est radicalement, du *Logos*. L'investissement dans l'histoire est indispensable, dans la mesure où seul il expérimente et s'approprie la béatitude en se formant, ainsi, à ce qui n'est jamais donné là « tout fait ». Le message historique confère une certaine compréhension du processus qui mène à l'affect du bonheur, mais il est insuffisant à l'éducation de celui-ci.

6. Image et affect

C'est en s'« imageant » réflexivement que l'existence forme et éduque à l'autonomie (*Selbstständigkeit*) son affectivité. Tout affect présuppose la réflexivité existentielle qui le manifeste. En effet, écrit Fichte, « l'amour, c'est l'affect de l'Être (*der Affekt des Seyns*) »⁴¹. L'amour, on s'en souvient, est le désir ou encore le vouloir pur. Ce vouloir de soi se présente comme le mouvement même de la réflexivité, qui s'exclut elle-même à mesure qu'elle cherche à se récupérer. L'Être est position de soi par soi, « auto-affection » au sens précis où il est lui-même l'agi de l'agir réflexif qu'il est simultanément. L'existence n'est volitive que dans la mesure où elle tient son désir, c'est-à-dire son amour, de l'Être lui-même, qu'elle va néanmoins fracturer en désirant, justement, donc en « aimant » ou encore en réfléchissant. Tout sentiment (*Gefühl*) fait donc fond sur l'*Affekt* primordial qui consiste, pour la conscience transcendante, à se tenir auprès de sa réflexivité essentielle, voulue pour elle-même. Le sentiment est toujours sentir de l'Être, pâtir de la différentielle ou de l'écart singulier de l'Être et de l'existence, mais l'*Affekt* ou amour est simplement le « sentiment de l'Être comme Être

⁴⁰ Et s'il n'y a pas de Création, il n'y a pas non plus de Résurrection, qui ferait suite à une mort temporelle, ou plutôt, elle n'est rien d'autre que la réalisation de soi, ici et maintenant, dans la vie religieuse.

⁴¹ *GA*, I, 9, 133.

(*Gefühl des Seyns als Seyns*) »⁴². Au plus l'existence est conforme à l'Absolu immuable dont elle est l'*Abbild*, au plus elle est heureuse, son sentir se rapprochant de l'amour comme tel, du désir de soi de l'Être dans l'existence. Si l'image cesse de se concentrer sur l'Absolu, le *Gefühl* est alors marqué par sa différence d'avec l'*Affekt* et souffre.

Il n'est pas possible de ne pas être affecté par l'Être. Toute existence se sent elle-même et est traversée par divers *Gefühle*, eux-mêmes enracinés dans l'*Affekt* fondamental de l'amour. L'existence absolument non affectée est une existence absolument non réflexive. Or, il y a de la réflexivité partout, qui demande à être éduquée. L'esprit totalement distendu est une fiction dont Fichte se sert comme point de départ pour expliquer à ses auditeurs l'élévation spirituelle. Après le commentaire de celle-ci, il revient sur ce « zéro absolu » de réflexivité, en montrant qu'un tel esprit ne saurait rien aimer ni haïr, puisqu'il serait incapable de réfléchir. Or, l'affect n'est possible que lorsque l'existence se contracte en un point qui exclut hors du vécu ce qui ne relève pas de l'affect actuel. Il affirme : « Que personne n'aille croire, cependant, que l'état cadavérique et semblable à la mort décrit au début, et qui, étant sans amour, est bien sûr également sans douleur (*Schmerz*), doive être préféré à la vie dans l'amour, accessible à la douleur, et par elle vulnérable. En premier lieu, on se sent, à tout le moins, on se possède soi-même également dans le sentiment de cette douleur, et cela seul confère déjà par soi-même une indicible béatitude par rapport à un tel manque absolu de sentiment de soi (*Selbstgefühl*) ; ensuite, cette douleur est l'aiguillon salutaire qui doit nous pousser, et qui, tôt ou tard, devra bien nous pousser à nous réunir avec ce que nous aimons et nous amener à la béatitude en lui »⁴³. On ne peut pas, donc, ne pas se sentir soi-même comme affecté par l'Être. Mais cet être-affecté est produit par et dans le mouvement réflexif de l'imager lui-même, d'où la possibilité de s'élever spirituellement vers la béatitude, autrement dit d'agir sur ses affects et de les transformer en droit.

Chaque *Weltansicht* entraîne différentes manières d'être affecté par l'Être, qui s'excluent les unes les autres. Les points de vue ne peuvent coexister qu'en s'excluant, mais ils sont dans la conscience à titre de possibilités que l'on peut ou non exister librement. « L'Être absolu, écrit encore Fichte, se présente dans son existence comme cette liberté et autonomie absolue dans la manière de l'envisager lui-même et comme cette indépendance à l'égard de son propre Être intérieur ; il ne crée pas par une liberté en dehors de lui-même ; mais il Est lui-même, dans cette partie de la forme, cette liberté qui lui est propre en dehors de lui-même ; et, à cet égard, il est en effet différent dans son existence de ce qu'il est dans son Être, et s'expulse de lui-même pour rentrer à nouveau en soi-même d'une manière vivante. Or, la forme générale de la réflexion est Moi ; dès lors, il pose un Moi autonome et libre »⁴⁴. On se souvient du Prologue de Jean : Dieu ne « crée » pas, c'est le Verbe, donc le Moi qui oeuvre indéfiniment à son auto-crédation (*Selbsterschaffung*) en s'apparaissant vigoureusement comme néant. Dieu *est* directement et librement cette existence qu'il est, cette pluralité de Moi réflexifs, libres d'habiter et de s'éduquer aux cinq conceptions possibles de l'existence de l'Être. « D'où vient le besoin (*Bedürfniss*) de cette formation (*Gestaltung*) ? »⁴⁵ demande Fichte. Du désir de béatitude, justement, qui exige une organisation du monde renouvelée, une création et donc une détermination continuées d'objets, qui changent à mesure que le Moi se transforme et s'inquiète de l'objet véritable sur lequel devrait porter son désir pour être heureux : objets matériels, dans la première conception du monde, amour pour une liberté vide et formelle dans la seconde. Désir de ne pas être quelque chose, dans la troisième et puis

⁴² GA, I, 9, 133.

⁴³ GA, I, 9, 134.

⁴⁴ GA, I, 9, 145.

⁴⁵ GA, I, 9, 147.

dans la quatrième conception, mais de s'anéantir activement, d'être *Negation* et de s'abîmer (*versinken*) en Dieu. Être amour de l'Être et non de notre personne, habiter pleinement son corps et accueillir les ob-jets comme ils viennent, à titre de moyens en vue d'un bonheur actuel. On le voit, l'*individuation* est un processus de formation qui dénie tous ses droits à l'*individualisme*. Si Fichte parle bien du « caractère individuel de sa destination (*Bestimmung*) supérieure »⁴⁶, l'individu ne se réalise pleinement que de renoncer à soi-même en tant que chose et de s'assumer comme image néantisante de l'Absolu dans une communauté spirituelle. L'individualisme, réifiant la conscience, confond l'individu et l'Absolu. Ainsi, la vérité de l'individuation n'apparaît qu'à travers l'anéantissement libre de soi-même en l'Absolu, et donc la construction d'une communauté d'êtres libres.

Si l'Être s'aime et se désire absolument lui-même, cela n'apparaît que dans son apparition, dans l'existence qui est réflexion et fragmentation. En tant que tel, l'amour pur est sans cesse rejeté hors de soi par l'image de l'Être, à mesure qu'elle réfléchit et aime. La réflexion authentique sait et accueille sa différence d'avec l'amour pur et absolu, qui est la source toujours déjà au-devant de soi de toute certitude. Dans la vie véritablement vivante, le *Bild*, c'est-à-dire encore le *Begriff*, cesse d'interpréter (*deuten*) et de former (*gestalten*) ce désir pour éprouver toujours davantage la béatitude, pour tenter d'exister l'Être comme tel, de s'en faire l'image toujours plus pure. « Et que reste-t-il à la réflexion ? A poser objectivement [Dieu] et lui donner des formes à l'infini. Mais même à ce dernier égard, qu'est-ce qui ne laisse jamais la réflexion s'arrêter, mais la chasse inexorablement de chaque objet réfléchi, auquel elle est parvenue, à un objet suivant, et de là au suivant ? C'est l'amour inextinguible de l'Absolu pur et réel qui échappe nécessairement à la réflexion, se cache derrière toute réflexion, et pour cette raison doit être recherché de toute éternité derrière toute réflexion ; c'est cet amour qui l'entraîne à travers l'éternité et la dilate (*ausdehnt*) en une éternité vivante. Partant, l'amour est supérieur à toute raison (*Vernunft*), et il est même la source de la raison et la racine de la réalité, et l'unique créateur de la vie et du temps »⁴⁷. On aura compris que ce désir inouï qui se dissimule derrière chaque réflexion n'est strictement rien sans la réflexion, c'est-à-dire le désir en tant qu'il disloque l'Être, et le révèle à lui-même comme pur désir ou amour, précisément, dans l'image. Par où Fichte, contrairement à une certaine phénoménologie française, évite le piège d'une pensée excessivement complaisante à l'égard de l'affect, qui vaut alors pour le fond lui-même, alors que c'est sa révélation dans la duplicité, et donc par l'image, qui constitue l'affect comme tel. Il est impossible de ne pas être en permanence sentir de soi, mais si l'on se sent soi-même, alors on ek-siste l'*acte* de se sentir, et, ce faisant, on manifeste dans le Verbe imageant, fut-il souffrant, et jusqu'en son retournement et en sa négation, l'Absolu caché en soi.

Conclusion

C'est la manifestation de l'essence dans la réflexion qui rend l'essence hors de portée de ce regard dont Fichte tente d'accuser les limites, non pour dénigrer ce qui est vu, mais justement pour en faire saillir la force, une fois enraciné dans l'acte de voir en tant que tel, et puis, finalement, dans l'acte tout court. Pour penser cet acte, Fichte a volontairement fait jouer le registre métaphorique de la vision cher à la modernité, mais il l'a, littéralement, « redoublé » en lui donnant une forme réflexive. L'oeil a revêtu une épaisseur sémantique inédite dans ce parcours d'écriture exigeant, puisqu'il a été pensé à la fois comme ce qui voit et comme ce qui est soi-même une image, qui n'est ni voyante, du moins au sens commun, ni vue. Cette image ne reflète pas le monde extérieur mais institue au contraire l'acte même de le

⁴⁶ GA, I, 9, 160.

⁴⁷ GA, I, 9, 167.

percevoir en performant, pour ainsi dire, l'Être dont elle recueille un agir irréductible à la vision, mais capable d'instituer celle-ci ; un agir qu'elle sent dans l'affect, bref, qu'elle vit, sur fond de l'impouvoir inhérent à sa constitution réflexive. La finitude de l'image signifie que l'image ne saurait voir et se rapporter qu'à de l'image. « L'oeil de l'homme, résume magnifiquement Fichte dans la dixième conférence, lui cache Dieu et divise la lumière pure en rayons colorés, avons-nous dit en son temps. Maintenant, nous disons : Dieu est caché à l'homme par son oeil seulement parce qu'il est lui-même caché à soi par cet oeil qui est le sien et parce que son voir n'est jamais capable d'atteindre à son propre Être. Ce qu'il voit, c'est éternellement lui-même, mais comme nous le disions déjà plus haut, il ne se voit pas comme il est lui-même car son Être est Un, tandis que son voir est infini »⁴⁸.

⁴⁸ *GA*, I, 9, 169.