

QU'EST-CE QUE DIRE « JE SUIS » ? ÉTUDE SUR LA QUESTION DU LANGAGE CHEZ FICHTE

Augustin Dumont

P.U.F. | *Les Études philosophiques*

**2013/2 - n° 105
pages 179 à 199**

ISSN 0014-2166

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2013-2-page-179.htm>

Pour citer cet article :

Dumont Augustin, « Qu'est-ce que dire « je suis » ? Étude sur la question du langage chez Fichte »,
Les Études philosophiques, 2013/2 n° 105, p. 179-199. DOI : 10.3917/leph.132.0179

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

QU'EST-CE QUE DIRE « JE SUIS » ? ÉTUDE SUR LA QUESTION DU LANGAGE CHEZ FICHTE

Dans les pages qui suivent, nous proposons d'interroger la problématique du langage chez Fichte, en nous concentrant plus particulièrement sur la philosophie d'Iéna¹. C'est là un thème qui, nous semble-t-il, gagne à être reconsidéré. Si chaque lecture de la philosophie spéculative (la *Wissenschaftslehre*) doit bien présupposer – du moins lorsqu'elle ne l'explicite pas – une certaine conception du langage, celle-ci demeure toutefois rarement rapportée aux considérations de l'essai intitulé *De la faculté linguistique et de l'origine du langage* (1795), à propos duquel les chercheurs proposent *par ailleurs* des lectures historiques². Il existe, autrement dit, une sorte de clivage implicite entre l'*usage* du langage en contexte spéculatif, et la *thématisation* de la langue naturelle, chez Fichte. Cette situation est à vrai dire aisément compréhensible, tant – au moins au premier abord – il paraît y avoir incompatibilité entre les deux perspectives, pour des raisons que notre lecture mettra en évidence. L'objectif de cet article est, d'une part, d'accueillir pour elles-mêmes les ambiguïtés du langage fichtéen, d'autre part, de poser la question de leur légitimité.

Aborder le problème du langage dans sa complexité requiert une stratégie interprétative particulière. En l'occurrence, il nous semble judicieux de mettre en tension la question de la langue naturelle avec l'acte transcendantal spécifique que constitue la performance du « je suis ». C'est par là que nous entamerons notre étude. Dès 1794, dire « je suis » représente, aux yeux de Fichte, l'unique porte d'entrée possible dans le monde transcendantal. À partir de cette performance, l'identité que l'on *dit* va pouvoir se déployer de façon génétique, de telle sorte que la genèse en son ensemble

1. Autrement dit, nous laissons de côté l'élaboration plus tardive de cette thématique, telle qu'elle apparaît notamment dans les *Discours à la nation allemande*.

2. Ainsi, les travaux très importants d'Isabelle Thomas-Fogiel, par exemple, axés autour de la non-contradiction entre le dire et le faire, rendent compte avec force d'une dimension essentielle de la *Wissenschaftslehre* (bien que chez cette commentatrice « activité » et « langage » deviennent absolument synonymes, ce que nous nous refusons à faire, cf. *infra*) sans réellement se préoccuper des considérations sur la langue naturelle, voire, en accentuant délibérément une dimension de discontinuité entre les différentes facettes de l'œuvre.

produise circulairement l'explication même du pouvoir de dire « je suis », ou encore « moi ». Si en un deuxième temps il nous faudra reprendre l'analyse fichtéenne de la langue naturelle, à partir de l'essai consacré à cette question en 1795, c'est afin de la confronter rigoureusement au « je suis » transcendantal, de telle manière que le clivage évoqué puisse à la fois se rendre explicite et se justifier. Il n'est évidemment pas possible, dans le cadre de cet article, de reproduire dans son exhaustivité l'engendrement réflexif des conditions de possibilité du « je suis », mais il importe d'expliquer la relation particulière que la langue naturelle entretient avec cette genèse spéculative.

En achevant sa lecture de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) ou bien de la *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796-1799), le lecteur de Fichte dispose en droit de tout ce qu'il faut pour pouvoir dire « moi = moi », « je suis je », ou, plus radicalement, « je suis »³, et comprend ce qui lui a permis d'énoncer, au début de sa lecture – c'est-à-dire de sa propre effectuation des actes philosophiques –, une telle autoposition, sujet-objectivité ou encore réflexivité pure. En laissant de côté les nuances importantes existant entre les deux exposés, tant au niveau de la présentation des concepts que de la conceptualité elle-même, l'on peut dire de manière générale que la conscience se présente fondamentalement comme une activité à décliner de façon stratifiée. Cette dernière est tout d'abord animée par une tendance aveugle, puis acquise à la nécessité d'exercer sa causalité à travers la pulsion et d'ouvrir un monde que le sentiment arrimera génétiquement au moi à travers le corps générateur d'espace et de temps, et par l'intermédiaire de la sollicitation d'autrui. L'imagination, ou faculté de former/de mettre en image (*Einbildungskraft*), quant à elle, est l'instance synthétique ultime par où s'effectue tout le processus de sensibilisation du moi. L'imagination sensibilise le rapport du moi à lui-même, et c'est elle qui inscrit l'autoposition dans chacune des strates évoquées à l'instant, jusqu'à ce que la sujet-objectivité soit entièrement phénoménale. La sujet-objectivité se comprend alors comme imagination de l'identité suprasensible posée initialement, imagination bientôt fixée dans l'entendement et enfin disponible pour la faculté judicative, laquelle réalise systématiquement l'ensemble des conditions de possibilité de la conscience dans chacune des propositions énoncées par le moi naturel. Cependant, seule l'énonciation de la sujet-objectivité elle-même – dire « je suis » – permet à ces conditions d'être conscientes de soi dans la conscience du philosophe.

On pourrait bien évidemment s'arrêter ici : en disant « je suis » et en égrenant réflexivement les conditions de possibilité de ce dire, le philosophe rend possible, dans le moi naturel que nous obtenons en fin de parcours, le pouvoir de dire à son tour « je suis », pouvoir que l'on aura entièrement *réfléchi*. Est-ce si simple cependant ? La faculté judicative opère des divisions

3. Nous renvoyons systématiquement à la *Gesamtausgabe* de l'Académie des sciences de Bavière, dirigée par Reinhard Lauth, et aux traductions françaises existantes. *GA*, I, 2, 259. Traduction française par Alexis Philonenko dans J. G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1999, p. 20 (citée dorénavant *OCPP*).

et des distinctions dans l'entendement, lui-même soumis au travail supérieur de l'imagination. Cela signifie que l'activité judicative est *logiquement postérieure* au travail de l'imagination transcendante. Une telle thèse, Fichte ne la remettra jamais en cause. Le jugement, ainsi, est toujours la *prise en charge* (par le langage) du travail de l'imagination productrice, et ce, dès la science spéculative. C'est là du moins ce que l'exercice judiciaire, par lequel il est nécessaire de commencer, découvre chemin faisant.

Que vaut cette circularité en regard de la manière dont la langue naturelle produit du sens ? En tant que telle, cette thèse est purement et simplement incorporée aux développements fichtéens que l'on peut trouver dans l'essai de 1795. Comme le note fort à propos Wolfgang Janke, « la philosophie du langage de Fichte est essentiellement une critique de l'illusion sémantique⁴ », de sorte que « la signification (*Bedeutung*) ne vient pas du langage. Le langage n'est que désignation (*Bezeichnung*) de signification⁵ ». Le langage désigne un sens configuré dans l'imagination, sans en avoir lui-même la maîtrise. S'il est clair que, ni dans la science spéculative ni dans l'essai sur la langue naturelle, le langage n'a à proprement parler « la main », celui-ci joue cependant un rôle nettement moins important dans le second, et il nous faut comprendre pourquoi. Plutôt que d'instruire le procès réflexif, la langue naturelle apparaît en retard sur celui-ci et, en réalité, incapable de performer quoi que ce soit. Le sens ne doit éclore dans le verbe, selon l'essai, que parce que la déduction de l'imagination a entraîné avec elle celle de l'intersubjectivité : il faut bien communiquer et transmettre des significations à autrui. Le langage n'en a pas moins une réalité pleinement nécessaire dans la mesure où l'accord de la volonté avec elle-même entraîne logiquement l'autre dans sa finalité propre. Une sensibilisation de la volonté ne peut s'effectuer qu'à partir de l'autre et avec lui : on pose ainsi la nécessité de pouvoir lui *communiquer* des fins sensibles, car la reconnaissance réciproque des agirs réflexifs n'empêche pas la survenue d'une mécompréhension des fins d'autrui, et le langage intervient pour les corriger. Toutefois, comment saisir cette conception du langage en regard du « je suis » originaire ? C'est à cette question que nous voudrions proposer une réponse.

I. Le problème du « je suis » originaire

1. L'activité et l'activité du langage

La *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* commence, on le sait, par l'autoposition du moi. Agir revenant absolument vers soi et uniquement déterminé par soi, le moi absolu est la pure activité que nous faisons advenir

4. W. Janke, « Die Wörter "Sein" und "Ding" – Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache », in K. Hammacher (dir.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1981, p. 51.

5. *Ibid.*, p. 69.

en *disant* « moi = moi ». Grâce à la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, qui explicite l'acte auquel la *Grundlage* recourrait sans néanmoins en dévoiler le nom (bien que ce dernier apparaisse déjà dans la *Recension d'Énésidème*), on sait que la *réalisation* de l'autoposition du moi se nomme *intuition intellectuelle*. Le philosophe découvre cette activité absolue en la reproduisant dans la finitude de sa performance. Pour qu'il y ait intuition, en effet, donc conscience et détermination d'un acte, une scission dans l'agir est nécessaire. Aussi, tout à la fois l'intuition intellectuelle réalise ou fait advenir l'identité absolue du posant et du posé *et* elle creuse une séparation en elle d'un seul tenant. Nous ne pouvons dire, et ce faisant produire, l'identité absolue de la conscience sans générer une séparation entre le sujet et l'objet de cette conscience – c'est ce que Fichte démontre dès ses premiers écrits, démonstration dont l'ouverture du *Système de l'éthique* (1798) donne un excellent résumé :

Cette identité absolue du sujet et de l'objet dans le moi peut seulement être conclue, mais non pas montrée immédiatement à titre de fait (*Thatsache*) de la conscience réelle. Quand naît une conscience réelle, ne serait-ce que la conscience de nous-mêmes, la séparation se produit. C'est seulement dans la mesure où je me distingue, en tant qu'être conscient, de moi comme objet de cette conscience que je suis conscient de moi-même. *Sur les divers aspects de cette séparation du subjectif et de l'objectif, et inversement, de leur réunion, repose tout le mécanisme de la conscience*⁶.

Cette activité pure de la conscience comme sujet-objectivité à l'intérieur de laquelle se produit la séparation inhérente à la performance de l'unité ne trouve pas son origine dans l'inertie, dont elle aurait à s'arracher. Dans la mesure où, à ce stade, l'agissant *se confond* avec l'agi, la performance ne reconnaîtra d'inertie qu'après coup, dans ce qu'elle exclut sans encore le savoir – car elle dit aussi : « je ne suis pas tout » –, mais certainement pas dans l'activité identique à soi proclamée. L'activité pure que le « je suis » découvre, au contraire, est toujours déjà arrachement à elle-même comme agir absolu, sans repos, sans inertie. L'activité sujet-objective, écrit Fichte dans la *Nova Methodo*, doit se comprendre comme un *passage* (*Übergehen*) :

le moi effectue un passage parce qu'il effectue un passage ; il se détermine parce qu'il se détermine ; ce passage s'effectue par un acte d'absolue liberté qui se fonde lui-même. C'est une création à partir de rien, la production de quelque chose qui n'était pas encore, un commencement absolu⁷.

Pur arrachement à l'inertie, sans que l'inertie le précède ni ne constitue la raison de son activité, le passage à l'acte *réel* est intuitionné *idéalement* par

6. GA, I, 5, 21. Traduction française par P. Naulin dans J. G. Fichte, *Le Système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, Puf, 1986, p. 7 (dorénavant SE).

7. GA, IV, 3, 360. Traduction française par I. Thomas-Fogiel dans J. G. Fichte, *La Doctrine de la science Nova Methodo*, Paris, Le Livre de Poche, 2000, pp. 111-112 (dorénavant : NM).

le philosophe. Celui-ci découvre, en la réeffectuant, l'intuition intellectuelle qu'il doit nécessairement poser dans le moi réel, dans la mesure où il achoppe sur une scission qui a déjà eu lieu. L'activité idéale a pu faire retour sur elle-même dans la mesure où, auparavant, elle n'était déjà plus autopoosition pure et simple. Un repos est nécessaire afin que le philosophe découvre le passage originaire comme agir pur. Ce sur quoi le philosophe bute, c'est ce qu'il découvre avoir déjà réalisé : le savoir de soi, dont il lui faut réeffectuer la genèse. La conscience commune commence avec le même jaillissement et présuppose la même « création à partir de rien », elle l'actualise par l'intuition intellectuelle dans chacun de ses actes, mais seul le philosophe va se tenir strictement dans l'intuition intellectuelle et l'épuiser régressivement. Cela signifie que, dans la *performance* du « je suis », le moi est à la fois institué comme identité, pour ainsi dire « créé », et en même temps (re)découvert, non comme substrat ou réalité subsistante en deçà de la performance, bien entendu, mais comme support à la performance. Qu'est-ce qui est performé et découvert tout à la fois ? Simplement « moi ». Le moi se découvre lui-même comme identité de l'agissant et de l'agi au moment où il *fait* cette identité en disant « moi = moi », c'est-à-dire – aussi bien – au moment où il la perd puisqu'il creuse une séparation dans l'activité chaque fois qu'il la dit et la réalise.

L'identité à soi de l'activité originaire devra toujours se comprendre *avec* le langage qui la performe. Nous ne pouvons, en effet, manquer d'attribuer au moi lui-même ce que la réflexion des conditions de possibilité de l'acte même de dire « je suis » institue dans le discours philosophique. Le *langage* clive l'identité en la disant, et dès lors il faut admettre que l'identité du moi est à la fois identique et clivée *en elle-même*, faute de disposer d'un autre moyen que le langage pour penser l'activité. En effet, nous découvrons les lois de la pensée en pensant et en agençant ces pensées dans des propositions langagières. On trouve à ce sujet une citation importante dans le *Système de l'éthique* :

Vous vous penserez vous-même, pourrait-on dire. Mais, en tant que philosophe critique, vous devrez cependant bien savoir ou en tout cas vous pouvez vous convaincre aisément que tout acte de votre pensée s'accomplit selon certaines lois internes de cette pensée, qu'ainsi, le pensé est modifié par la manière dont vous pensez et que quelque chose devient entre vos mains ce qu'il est pour vous par le fait que vous le pensez. [...] Vous ne devez donc pas dire : *c'est ainsi que je suis, en et pour moi*, ce que vous ne pouvez jamais savoir, faute de disposer pour vous connaître d'un autre moyen que la pensée. Mais vous devez dire seulement : *c'est ainsi que je dois nécessairement me penser*⁸.

Si le moi est tout à la fois découvert comme identité à soi et séparé de soi, *dans le langage*, alors il faut comprendre que l'activité originaire est elle-même à la fois auprès de soi et distincte en soi. Soyons attentifs à la signification de ceci.

8. GA, I, 5, 36. SE., p. 22.

Faut-il dire que le langage est le tout de l'activité ? Non, évidemment. C'est l'inverse : la performance de l'identité révèle que l'activité est davantage que son langage. En effet, au moment précis où le langage produit l'unité originaire, le moi philosophant pose cette unité comme excès sur le langage qui la dit. La séparation induite par la performance entre le sujet et l'objet – séparation qui fait partie du tout de l'activité – « surprend » pour ainsi dire le langage : elle apparaît au moment précis où le langage affirme l'unité et non la séparation. Le « je suis » en tant qu'il est performé abrite une brisure interne à l'activité tandis qu'il proclame l'identité de celle-ci. Si donc l'activité n'est pas vouée à échapper au langage, dans la mesure où seul le second révèle la rencontre de l'unité et de la différence, il faut dire que l'activité est irréductible au langage. C'est pour cette raison que la dimension performative de celui-ci, bien réelle chez Fichte, va de pair avec un *retrouver* : on ne peut *réaliser* l'identité qu'en *réalisant* la non-identité, et, par suite, en comprenant qu'une scission a déjà eu lieu. L'agir philosophique rejoue pour son propre compte, en réfléchissant le « je suis », la rencontre entre différence et identité constitutive du moi réel. Il n'y a de performance véritable, chez Fichte, que dans la répétition du « je suis ». Plus précisément : dans la répétition par le langage de ce qui, pour n'être rien en dehors du langage instituant la réalité du « je », déborde l'acte de dire.

2. Le « je suis » comme unique expression de la Tathandlung

On peut *découvrir* en tant que déjà là ce que l'on *performe*, pour autant que l'activité révélée dans le langage lui soit irréductible, sans qu'elle ne puisse être comprise en dehors de lui. La richesse du langage vient de ce qu'il doit constituer et générer dans son dire, selon les formulations de la *Grundlage*, « le principe absolument premier, entièrement inconditionné de toute connaissance humaine⁹ ». Ce principe ne saurait être « ni *prouvé* ni *défini*¹⁰ », ajoute Fichte. De quel principe s'agit-il ? Il s'agit bien sûr du « je suis », dont le dire dit le caractère inconditionné en le conditionnant, et bien qu'il en soit paradoxalement l'expression absolument adéquate. Le langage est pour ainsi dire *immédiatement*, à même son activité créatrice – car il institue le moi absolu en tant que tel –, dépossédé du caractère absolu qu'il découvre. Dire « je suis », c'est effectivement être égal à soi, mais c'est aussi bien perdre le « je suis », en le conditionnant dans le langage, car nous disons simultanément que le moi n'est pas tout. Dès lors – *et c'est ainsi que nous devons nous penser* –, l'agir du moi est lui-même fragmenté, dans la mesure où c'est le relatif – la proposition, fût-elle parfaitement adéquate – qui révèle à lui-même le tout inconditionné du moi.

De notre réflexion sur un point de départ quelconque, il doit résulter « que [l'acte originaire] en tant que tel est accordé en même temps que [la]

9. GA, I, 2, 255. OCPP., p. 17.

10. *Ibid.*

*proposition*¹¹ », celle bien sûr du « moi = moi » ou du « je suis ». On ne saurait trop insister sur la simultanéité. La proposition institue *immédiatement* l'activité originaire, sans qu'il n'y ait de distance entre les deux. Au premier paragraphe de la *Grundlage*, Fichte écrit :

Donc, la position du moi par lui-même est son activité pure. – Le moi *se pose lui-même*, et il *est* en vertu de ce simple poser de soi par soi ; et inversement : le moi *est*, et il *pose* son être en vertu de son pur être. Il est en même temps l'agissant et le produit de l'acte ; il est l'actif et le produit de l'activité ; acte et action sont un et même ; et, partant, le : *je suis* est l'expression d'une *Tathandlung* ; mais également la seule possible, comme cela doit résulter de la *Doctrine de la science* en son entier¹².

Ce qui importe ici, c'est que le « je suis » *exprime* – et de la seule manière possible – le moi absolu. Une telle énonciation performe l'autoactivité dans la mesure où l'acte révèle et contient *entièrement* quelque chose qui n'est pourtant pas soluble en lui. Le paradoxe n'est qu'apparent : l'identité absolue est bel et bien « chez elle » dans son langage, car nous avons *fait* l'identité par son intermédiaire, mais l'activité est *plus* que sa réalisation verbale. Le verbe doit ainsi reconnaître qu'en *disant* la coïncidence à soi, il la crée sans aucun doute, mais il creuse par là même un écart entre l'activité et l'activité du langage : dans le « je suis », il y a *aussi* une séparation. Toutefois, cet écart n'existe que parce qu'il est révélé en négatif dans le langage. Le langage ne résume pas l'autoposition absolue, sans quoi Fichte n'exigerait pas que la *Tathandlung* soit accordée *en même temps* que sa proposition (il distingue l'une et l'autre), mais l'autoposition trouve bel et bien son lieu dans le langage. Le langage dit l'identité de l'activité sujet-objective, et par ce dire la brise : dès lors, comme le dit Fichte, *c'est ainsi qu'il faut penser l'activité elle-même*. En effet,

Pour pouvoir seulement me dire « moi », je suis contraint d'effectuer la séparation ; mais aussi, par le seul fait que je le dis et au moment où je le dis, la séparation a lieu. L'Un qui est séparé, qui se trouve donc au fondement de toute conscience et en vertu duquel le subjectif et l'objectif sont posés immédiatement dans la conscience comme Un, est absolument = x ; en tant qu'il est simple, il ne peut en aucune façon parvenir à la conscience¹³.

En nous déterminant par nous-mêmes – en disant : « moi » –, nous recouvrons l'identité immédiate de l'agissant et de l'agi que nous découvrons (l'Un), nous la rendons vivante dans la séparation de l'agissant et de l'agi, justement par l'affirmation de son caractère inséparable. Chaque apparition *dans le langage* d'une condition de possibilité du pouvoir de dire « je suis » écarte la possibilité d'une assomption du « je suis », et dans un même mouvement, lui donne un surcroît de densité, car ce « je suis » n'est pas ailleurs que

11. GA, I, 2, 256. OCPP., p. 18.

12. GA, I, 2, 259. OCPP., p. 20.

13. GA, I, 5, 24. SE., p. 11.

dans la totalité de ses conditions langagières. Nous sommes voués à répéter le « je suis », parce que nous avons toujours déjà dit « je suis » et nous avons toujours déjà perdu ce que symétriquement nous révélons. Bref, le « je suis » inaugural est assurément une performance, mais dans l'exacte mesure où sa prétention est encadrée par l'humilité de la création, nécessairement finie.

3. « Je suis » et vouloir-être

Dès lors, tout ce que l'intuition intellectuelle peut révéler à titre de contenu positif, c'est la *volonté*. Trouver le moi, c'est trouver une activité de vouloir-être-soi comme pure autopoosition. Ceci se comprend aisément : l'arrachement à l'identité absolue, nécessaire à la découverte et à la caractérisation de celle-ci par l'intuition intellectuelle *comme arrachement pur*, repousse dans l'avenir une absolue assumption de soi que nous ne pouvons que vouloir. Dans le même temps, nous devons considérer l'autopoosition comme effective dans le présent de notre parole philosophique. Sans elle, nous n'aurions pu dire « moi », et inversement, si nous n'avions pas dit « moi », nous n'aurions pu ressaisir l'autopoosition. Mais, avec elle, nous l'avons repoussée au-devant de soi et nous pouvons librement la désirer. Le moi est vouloir se voulant lui-même comme pleine et entière liberté, autonomie absolue, cette exigence apparaissant justement dans la fragmentation qui la met à l'épreuve dès lors que nous disons « moi ». Le passage ne coïncide plus à lui-même : *nous présupposons l'effectivité de l'autopoosition dans l'exacte mesure où, rendue à la vie dans le présent de notre performance, elle est cela même qu'il nous faut encore conquérir.*

L'arrachement originaire au repos est une autodétermination absolument libre, une création à partir de rien. Le dire qui découvre ce passage originaire en le disant le met en difficulté comme passage absolu, et par suite – car c'est ainsi que nous devons nous penser – l'activité elle-même, en son entier, est divisée. Nous creusons une séparation dans l'Un au moment même où nous affirmons l'unité de l'activité originaire en disant « je suis ». Pour énoncer cette proposition, qui dit la coïncidence du sujet et de l'objet, l'activité doit excéder l'énonciation : elle est plus que son langage. En effet, à l'inverse de ce que dit le langage et par cette affirmation même, une séparation du *Ich* et de ce qu'il n'est pas apparaît. Le langage conjoint le sujet à l'objet de l'activité pure, et dans cette jointure, l'activité se met en excès et les sépare : elle est plus que son adéquation langagière. Comme nous ne faisons que suivre les lois de la pensée, c'est la fracture interne à l'activité en tant que telle qui fait ici son apparition, expliquant du même coup l'apparition de la volonté. Telle est l'ambiguïté de la situation présente : le langage n'est pas vraiment défectueux ou malhabile, car il est lui-même la performance de l'absolu. Davantage que l'« instrument » de l'activité originaire, il en est véritablement partie prenante, mais parce qu'il performe le retour sur soi de l'agir, et au moment même de la performance, l'unité de l'activité se voit rompue. Nous pouvons seulement faire ou performer ce qui, pour n'apparaître que dans son expression, l'excède.

Qu'est-ce que cela signifie exactement ? Tout passage est passage d'un *déterminable* à un *déterminé*. Dans le passage originaire, l'un et l'autre sont identiques, de telle manière que nous n'avons à faire qu'à un pur *mouvement* incessant, un arrachement à soi évidé de toute inertie. Dire « moi », cependant, cela revient tout à la fois à *inventer* l'identité originaire comme pur passage – il nous semble que cette performance au sens fort se lit bel et bien chez Fichte – et à *limiter* le passage *illimité* que l'on invente. Cela revient, par suite, à introduire une césure entre le déterminable et le déterminé. Non que l'expression du « je suis », à laquelle l'intuition intellectuelle nous a conviés, souffre d'une carence en elle, mais dans la mesure où, trop infini pour n'être qu'adéquation – formulation paradoxale mais nécessaire –, l'agir absolu est riche de la séparation qu'il abrite en elle. La limite, en effet, est performée en même temps que le caractère illimité du moi, et c'est cela qui apparaît après coup.

Relisons encore ce passage essentiel : « Pour pouvoir seulement me dire “moi” je suis contraint d'effectuer la séparation ; mais aussi, par le seul fait que je le dis et au moment où je le dis, la séparation a lieu¹⁴. » Il faut donc dire que la performance inaugurale est tout à la fois la *réalisation* de l'identité absolue de l'agir et la brisure interne à l'activité. Ce pouvoir d'être ensemble l'identité originaire et sa fracture est bien propre à l'absolu lui-même. Du moins est-il impossible de se penser autrement avec le langage. L'agir absolu est chez soi dans son expression, mais son expression, sa performance, montre qu'il est plus que son chez soi : il contient plus de pouvoir qu'il n'en faut pour correspondre simplement à soi dans son langage. Le dire révèle l'activité à elle-même dans sa pleine présence à soi, mais l'activité se révèle dans son dire comme surplus, comme excès sur le dire : la dire en effet, c'est la briser, et par suite la vouloir à nouveau. L'activité n'est pas mise en échec par sa correspondance langagière, elle ne se tient pas en deçà de son langage qui la dit absolument, elle se tient plutôt au-dessus de lui, elle est *plus* que l'adéquation à soi, mais cela *apparaît* dans le langage affirmant dans son plus grand dépouillement une telle adéquation à soi. L'étonnant dans le *Grundsatz* n'est pas son échec à dire l'absolu, c'est plutôt la trop facile réalisation de la mission qui lui est assignée. Parce que la coïncidence de l'agissant et de l'agi est tout simplement performée et réalisée dans le « moi = moi », l'activité s'exécute : elle est, avec le langage, plus que son langage.

Retenons donc que le langage transcendantal s'inaugure dans la performance du « je suis » : il *institue* une identité qu'il creuse en la disant, cette institution devant se comprendre comme *immédiate*. Par la répétition du « je suis » à chacune des strates de sa réflexion, le philosophe va pouvoir écrire la genèse de sa réalité immédiate, dont la science spéculative devra montrer qu'elle relève en dernière instance de l'imagination transcendantale. C'est l'imagination productrice, comme nous l'avons rappelé au début de cette étude, qui se dit dans le « je suis », rendant solidaires, par son travail synthétique, la dimension infinie de l'identité performée et sa finitude

14. GA, I, 5, 24. SE., p. 11.

continuellement remise à l'épreuve dans chacun des actes de la conscience. Dire « je suis », en effet, c'est aussi bien dire « je ne suis pas identique ». L'acte de s'autodéterminer « ne devient un flux que par l'imagination¹⁵ », laquelle oppose de manière conflictuelle l'infinie identité dite et la finitude inhérente à l'acte de la dire, cette opposition résumant et ramassant en elle-même la totalité des conditions de possibilité du « je suis » originaire. Dire « je suis » revient à dire : « je suis l'imagination immédiate de l'identité absolue ». Dans les termes de la *Bildlehre* (à partir de 1804), on pourrait préciser : je ne suis rien, si tant est que je suis la mise en image de l'absolu, qui seul est.

2. Le « je suis » originaire à l'épreuve de la langue naturelle

1. Production et désignation

L'essai *De la faculté linguistique et de l'origine du langage* n'a pas un statut évident à définir pour le lecteur de Fichte. Selon Jere Paul Surber, il tente rien moins qu'une « reconstruction systématique de la grammaire du langage naturel suivant les principes de la *Wissenschaftslehre*¹⁶ ». Cela signifie que l'essai tenterait de produire génétiquement les règles du langage naturel par la réflexion du philosophe. Ce dernier doit montrer comment le langage naturel, seul capable d'accueillir et d'articuler l'autoposition, est le médium nécessaire et adéquat pour la connexion des structures logiques avec les contenus de conscience. Il est vrai que, dans ce texte, l'attitude de l'auteur semble proche de celle qu'il adopte dans la science spéculative. Fichte insiste d'abord sur le fait que le chercheur ne doit pas se préoccuper du caractère éventuellement contingent attaché à l'invention du langage, puisqu'il faut « déduire la nécessité de cette invention à partir de la nature de la raison humaine ; on doit montrer que et comment le langage *devait nécessairement* être inventé¹⁷ ». La déduction de lois nécessaires rapproche évidemment ce travail du geste transcendantal, même si l'enquête s'apparente à une narration historique. Il s'agit ici d'une investigation d'ordre chronologique et historique et non d'ordre strictement logique, et cette tension entre les deux registres n'est jamais véritablement évacuée.

La déduction de lois nécessaires suppose de la part du philosophe un génie un peu particulier, rappelant celui de la *Wissenschaftslehre*. En effet, l'on

se transporterait par la pensée au point de vue des hommes qui n'avaient encore absolument aucun langage, mais devaient tout d'abord l'inventer ; qui ne savaient pas encore comment la langue devait être structurée, mais devaient d'abord en puiser

15. GA, IV, 3, 494. NM., p. 295.

16. J. P. Surber, « J. G. Fichte and the "Scientific" Reconstruction of Grammar », in D. Breazale and T. Rockmore (eds.), *New Perspectives on Fichte*, New-Jersey, Humanity Press, 1995, p. 64.

17. GA, I, 3, 97. Traduction française par Alain Renaut dans J. G. Fichte, *Essais philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1999, p. 115 (dorénavant : *Fac. ling.*).

en eux-mêmes les règles. Qui explore l'origine du langage doit faire tout comme si le langage n'était pas encore inventé : il lui faut s'imaginer qu'il doit d'abord l'inventer par sa recherche¹⁸.

L'essai sur le langage exige une conjonction de la déduction et de l'invention, typique du travail transcendantal, puisque dans la science spéculative l'imagination est cela même qui construit librement la doctrine de l'imagination que la *Wissenschaftslehre* est tout entière, de telle sorte que le « je suis » soit épuisé par cette doctrine. Cependant, les conclusions de l'essai de 1795 sont plutôt inquiétantes pour le transcendantal. Quelles sont-elles ? « Le langage, au sens le plus large du terme, est l'expression de nos pensées par des signes arbitraires¹⁹ », écrit Fichte, qui précise immédiatement que de tels signes ne sont pas des actes. Le langage n'agit pas : seule l'imagination agit en créant un sens, dont le langage hérite passivement. En désignant l'objet naturel ou l'action extérieure, celui-ci indique subsidiairement une signification produite par l'imagination. S'il n'agit pas, le langage ne signifie pas non plus : il désigne « au repos » le travail signifiant de l'imagination, fixé après coup dans l'entendement, et enfin transmis à la faculté de juger, dont le « vêtement » historique est la langue naturelle du locuteur. Le caractère arbitraire du signe anticipe sans doute la non-ressemblance saussurienne du signifiant et du signifié, mais de manière seulement indirecte, car il faut ici entendre en premier lieu l'arbitre (*Willkür*), une forme de liberté originale, un acte pur capable de se donner librement les signes qu'il veut pour exprimer les images engendrées.

Cette situation est évidemment paradoxale. Si, dans la *Wissenschaftslehre*, l'imagination transcendantale se présente comme la sensibilisation du « je suis » originaire, si elle en est l'éclosion et la manifestation phénoménale, si le « je suis je » ne peut être le retour sur soi du moi que dans une apparition imaginative, comment comprendre l'acte de *dire* cette proposition et d'instituer le moi sans autre forme de procès à *partir de l'essai* ? Cet acte demeure énigmatique dès lors que l'on rabat le langage sur la trop humble « désignation », simple dénotation ou qualification que Fichte comprend spécifiquement comme « repos ». Lorsque l'on comprend le *Grundsatz* fameux de 1794 à partir des considérations de l'essai, le « je suis » inaugural de la *Doctrine de la science* s'apparente alors à la simple désignation, tardive et à tout le moins médiante, d'un sens que le langage ne fait que transmettre – tandis qu'il devait l'instituer immédiatement selon la *Wissenschaftslehre*. Le langage, affirme l'essai de 1795, exprime par des signes arbitraires une signification qu'il ne possède pas et qu'il ne fait que recueillir, se présentant en définitive comme un retard sur soi. Et ceci est *incompréhensible* dans le système fichtéen, si tant est que le « je suis » de la *Tathandlung* est absolument auprès de l'acte pur qu'il *fait*, génération « brute » du passage originaire et non retard. L'étonnant est que, selon l'essai, le langage puisse uniquement

18. *GA*, I, 3, 97. *Fac. ling.*, p. 115.

19. *Ibid.*, p. 116.

désigner « au repos » l'acte du penser, alors même que la proposition « moi = moi », selon la *Grundlage* cette fois, est une performance capable de *faire* immédiatement l'identité originaire. On comprend bien que les signes arbitraires désignent ou dénotent au repos un sens produit par l'imagination, dans le cadre du langage naturel. Cependant, comment expliquer que la proposition transcendantale, pour sa part, *produise* immédiatement, et de la seule manière possible (de manière non arbitraire), la réalité de l'imagination en regard de l'absolu que l'on prétend faire être ?

On pourrait bien sûr séparer la « proposition transcendantale » du langage naturel, que nous appellerions la « langue »²⁰ en français, cette langue ne figurant qu'à titre de sensibilisation empirique de la proposition transcendantale, dotée pour sa part d'une valeur purement logique. Mais qu'est-ce que cela voudrait dire exactement ? Nous savons en effet que l'écriture du transcendantal, la lettre de la *Wissenschaftslehre* elle-même, ne peut nous faire apercevoir l'identité originaire qu'à travers l'imagination sensibilisatrice. Dans le cas du *Grundsatz* comme dans *De la faculté linguistique*, le langage renvoie nécessairement au travail de l'imagination. Cependant, le « je suis » spéculatif doit se comprendre comme l'acte sensible, c'est-à-dire déjà l'imagination productrice ou performatrice de cette identité absolue que le « je » fait advenir à partir de signifiants nécessaires et de manière immédiate, tandis qu'un dire sensible ne fait, selon l'essai, que recueillir sous forme de signes contingents une signification qu'il rencontre de façon médiate à travers la désignation explicite de telle ou telle manifestation sensible. La langue naturelle, si l'on en croit Fichte, semble ne pas pouvoir faire advenir quoi que ce soit : elle indique toujours l'étant ou l'action extérieure, dont le sens est donné par l'imagination.

2. L'Ursprache

Le divorce apparent entre les langues naturelles et le langage transcendantal ne semble pas gêner pour Fichte lui-même qui, dans son « faire » transcendantal, exige sans se soucier d'une éventuelle contradiction avec les propos de l'essai sur le langage que « par le fait que je le dis et au moment où je le dis »²¹ quelque chose soit *produit*, ne soit donc pas le reflet d'une pensée, mais soit une pensée. Parce que l'essai de 1795 est entre autres une réponse à la « métacritique » de Hamann²² – du moins à ce qu'il semble²³ –, laquelle

20. L'allemand *die Sprache* contient cependant aussi bien l'idée de langage que celle de langue, et, dans la mesure où Fichte s'exprime en allemand, nous jugeons préférable de ne pas exploiter ici cette dichotomie de manière spécifique.

21. *GA*, I, 5, 24. *SE*, p. 11.

22. J. G. Hamann, « Metakritik über den Purismus der Vernunft », in *Schriften zur Sprache*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, pp. 135-164.

23. Fichte, en effet, n'évoque pas la métacritique dans l'essai sur le langage, et il ne s'y référerait pas avant le XIX^e siècle. C'est entre autres J. P. Surber qui lit dans notre texte une mise en cause de la métacritique. Cf. J. P. Surber, « German Idealism under Fire: Fichte, Hegel and "Metacriticism" », in A. B. Collins (dir.), *Hegel on the Modern World*, Albany, University

combat la possibilité même de l'exercice d'une philosophie transcendante (une langue ne saurait présenter légitimement aucune catégorie pure *a priori* de par son historicité même), il faut admettre qu'il a une pertinence au regard de celle-ci. Au même moment – et c'est toute l'ambiguïté du texte –, son investigation porte sur l'origine en un sens chronologique ou historique et non logique ou transcendantal, et quand bien même l'état d'esprit du philosophe est relativement proche. Si l'enquête ne portait sur un matériau historique, Fichte ne pourrait évoquer, comme on va le voir tout de suite, une « langue originaire (*Ursprache*) ». Thomas Sören Hoffmann évoque une *Sprachantinomie* indécidable, ou presque : « Avons-nous affaire, avec le langage de la réflexion philosophique, à un objet *empirique* ou bien à un moment *transcendantal* pertinent dans l'autocompréhension de la raison²⁴ ? » Fichte donne des indices qui appuient tant la première que la seconde direction interprétative. La signification fondamentalement pratique du langage relève peut-être l'antinomie, avance le commentateur, dans une dynamique d'internalisation des opposés :

La signification pratique générale du langage est sa vocation (*Bestimmung*) à la *communication* (*Mitteilung*). Dans cette vocation, les deux origines du langage, sa provenance de la raison comme de la contingence, sont pour ainsi dire réunies. Car le besoin de communiquer, ou la pulsion (*Trieb*) à réaliser l'idée d'un langage n'apparaît ni pour le pur être de raison ni pour l'homme comme produit brut de la nature, mais bien, et de manière exclusive, pour l'être de raison *dans la mesure* où il est aussi bien être de nature, sensible et corporel, et être de raison en vis-à-vis naturel avec un autre être de raison²⁵.

Mais la vocation pratique du langage, que nous accordons à notre tour bien volontiers, résout-elle le problème d'une autogénération, au sens strict du § 1 de 1794 ? Pas exactement. Creusons un peu l'ambiguïté. Le pouvoir de signifier arbitrairement nos pensées, affirme l'essai *De la faculté linguistique*, n'est pas le propre d'une langue auditive mais, ajoute significativement Fichte, est universel et propre à toute situation de communication. D'où l'évocation d'une langue originaire, dont on ne saurait dire si elle était auditive ou visuelle (fonctionnant par dessins). Elle devait activer la sollicitation d'autrui, suivant laquelle le moi perçoit hors de lui une invitation à s'auto-déterminer librement, et donc à s'assigner des fins de manière autonome. La communication de ces fins à autrui devient vitale si ces fins sont bien celles de la liberté elle-même. L'autre invite le moi à s'accorder avec lui-même, il manifeste en le partageant et en le communiquant dans le sensible un vouloir pur appartenant en propre au moi, et se présentant comme la finalité de son individuation. En voyant de la rationalité dans l'autre plutôt qu'en

of New York Press, 1995, pp. 93-109 ; J. P. Surber, *Language and German Idealism. Fichte's Linguistic Philosophy*, New-York, Suny Press, 1995.

24. T. S. Hoffmann, « Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und das Problem der Sprache bei Fichte », in *Fichte-Studien*, 1997, n° 10, p. 18.

25. *Ibid.*, p. 23.

le soumettant d'instinct, le moi comprend que celui-ci agit d'après ses fins, qu'il l'invite d'ailleurs à agir suivant les siennes propres, et il comprend cela à même la modification que subit sa finalité dans la rencontre avec l'autre. Si l'autre prête au moi son concept de la liberté, il doit s'assurer que ce prêt est bien compris, et reçu comme un simple « prêt », et non « confisqué ». Par suite, et bien que Fichte fasse droit à tout un langage du corps, l'échange verbal de signes arbitraires est nécessaire à cette assurance.

C'est la mission de la langue originaire, par sa confusion entre le mot et le dessin, de dire à l'autre à travers l'invention de signes arbitraires le concept de la liberté *formé* dans l'imagination, dans le but de s'assurer d'être bien compris. On voit toute la distance qui sépare le « je suis » de la *Grundlage*, nu, simple, proclamation d'un retour sur soi comme autogénération, affirmation sans médiation, et l'*Ursprache* historique, qui doit « désigner » et non « faire », pour « assurer » la continuité de la volonté et de son accord avec autrui. Le langage comme performance et le langage comme assurance.

Nous ne pouvons dire quel type de signe était à l'œuvre dans la langue originaire, mais de toute évidence, Fichte n'assimile pas le langage à la pensée. Dans une note importante, il précise :

Je ne démontre pas ici que l'homme ne pourrait penser sans langage et que sans lui il ne pourrait avoir de concepts universels abstraits. Il le peut sans doute grâce aux images qu'il se forme par l'imagination. Selon ma conviction le langage a été tenu pour beaucoup trop important si l'on a cru que sans lui nul usage de la raison ne serait advenu²⁶.

Certes, dans les *Platner-Vorlesungen*, qui constituent un long commentaire des *Aphorismes philosophiques* de Ernst Platner, publiés à Leipzig en 1793, et dans lesquels la question du langage est récurrente, Fichte explique que « l'homme sans langage, sans signes arbitraires, n'est aucunement homme ni ne peut l'être²⁷ ». Pourtant, la note citée à l'instant est sans appel. Il ne s'agit pas seulement de dire, à l'instar d'Alain Renaut²⁸, que Fichte suggère en fait la possibilité de penser sans signes *auditifs*. Il nous semble plutôt que Fichte concentre toute la pensée dans la seule imagination transcendante, dont la faculté judicative n'est que l'expression et le dépôt, et hésite quant à la nécessité de l'existence du signe linguistique tout court. Hésitation qui n'apparaît pas dans les *Platner-Vorlesungen*.

Le signe arbitraire, dont on doit montrer la nécessité génétique, revêt un caractère paradoxalement contingent qui n'est jamais vraiment évacué. Le langage a une existence nécessaire, mais comme surplus, comme accompagnement rassurant du risque de la rencontre de l'autre, et cette assurance se fixe arbitrairement dans un ensemble de signes manifestement non indispensables à la pensée. Le « surcroît » de la langue naturelle a dû rendre compréhensible,

26. *GA*, I, 3, 103. *Fac. ling.*, p. 121.

27. *GA*, II, 4, 160.

28. *Fac. ling.*, note n° 8, p. 150.

en premier lieu, l'environnement immédiat. La langue originaire, ainsi, était tout d'abord une « langue hiéroglyphique (*Hieroglyphensprache*)²⁹ », avance Fichte, composée de dessins, de gestes et de sons, ramassés dans une « image d'ensemble (*Gesamtbild*) », dont la fonction première était de mimer les actions de la nature observables par les sens. Les signes sont devenus de plus en plus arbitraires, c'est-à-dire tout d'abord de plus en plus auditifs, ce dernier caractère rendant possible une communication entre plusieurs locuteurs à toute heure du jour ou de la nuit. D'une imitation des sons de la nature, l'homme est passé à l'invention de sons capables de désigner ce qui n'en produit pas (plante, poisson, etc.), suite à la désignation répétée des objets par un leader charismatique, suivi par la horde, désignation perdant toujours davantage sa parenté avec le son naturel.

Si la langue hiéroglyphique vient par surcroît dans la rencontre avec l'autre, son caractère écrit, en revanche, n'est pas une simple excroissance des signes auditifs. La langue va certes chercher à devenir de plus en plus auditive, parce qu'une multitude de locuteurs peut être ainsi concernée d'un seul coup, mais son caractère scripturaire est inscrit dès le départ dans sa matière, comme l'indique le « hiéroglyphe ». Que le signe ait un caractère oral ou écrit, cela dépend finalement du contexte de communication. À la limite, et bien que Fichte conserve délibérément le flou du *Gesamtbild* originaire, une priorité pourrait même être accordée au *Bild*, justement, à l'écrit au sens de ce qui est figurable, dans la mesure où la différenciation spatiale des signes visuels est présupposée par la division du son en segments articulés – c'est cela même que l'invention de l'écriture retrouve plus tard, en tentant de réintégrer la langue parlée dans la structuration originaire et perdue de son cadre spatial et imagé. L'oral et l'écrit ne sont pas foncièrement distincts, l'un comme l'autre se présentent comme des expressions arbitraires et secondaires en regard de l'imagination.

La crainte continuellement relancée, chez Fichte, d'une fixation de l'esprit dans la lettre, trouve ici une partie de son explication. Le lecteur ou l'auditeur du maître, fixé sur les signes arbitraires du discours, risque sans cesse de manquer les virtuosités de l'imagination au travail, et c'est pourquoi aucune *Doctrina de la science* ne peut combler ni dans la forme écrite ni dans l'enseignement oral, l'écart de la lettre et de l'esprit. La *Doctrina de la science* produit et invente un langage fascinant de nouveauté en même temps qu'elle craint et qu'elle se distingue même de sa formulation symbolique.

Mais cela ne va pas sans problème : la plupart des commentateurs de la théorie fichtéenne du langage rendent continue et sans heurt, consciemment ou non, la liaison du *Grundsatz* spéculatif et de l'infinie communication des fins à autrui, telle qu'elle est décrite par l'essai de 1795. Ainsi, dans l'un de ses travaux, Jere Paul Surber insiste sur la « fonction à la fois traductive et pédagogique (*traduktive-pädagogische Funktion*) » du langage, qui n'est que l'expression d'une « construction dans la pensée (*Gedankenkonstrukt*) »

29. *GA*, I, 3, 103. *Fac. ling.*, p. 122.

autonome de son langage³⁰. Cette idée d'un langage compris tout entier comme *traduction* d'une forme de l'imagination, du sens qui y est produit, dans le langage justement, c'est-à-dire déjà comme traduction-vers-l'autre d'une finalité invisible, et par suite comme *apprentissage* du vivre-ensemble, nous semble juste et précieuse. Mais il nous apparaît aussi que le « je suis » du § 1 de 1794, s'il suppose bien sûr, de la part du philosophe qui le prononce, l'effectivité de toute la *Wissenschaftslehre* encore à déduire, donc une altérité et par suite un langage, reste irréductible *en tant que tel* à la pédagogie et est lui-même, en tant que langage, un « *Gedankenkonstrukt* » autonome. Bien sûr, le *Wissenschaftslehrer* qui cherche à engendrer la science chez son disciple lui prête, dans l'apprentissage, son pouvoir de dire « moi ». Cela signifierait que le « je suis » inaugural, dans son solipsisme apparent, recueille en fait déjà, et de la manière la plus forte, la fragilité et la densité du « prêt » intersubjectif de la liberté. Cependant épuise-t-on ainsi le « je suis » ? Ne peut-on isoler en tant que tel ce dire, qui est d'autant moins une désignation arbitraire qu'il est une performance et, à vrai dire, comme le précisait Fichte au début de la *Grundlage*, la seule possible ? Il n'y a qu'une façon de découvrir l'égalité du posant et du posé, c'est de la produire en disant « moi = moi » ou, mieux, « je suis ». Les signes linguistiques ne peuvent dès lors rien avoir d'arbitraire dans le « je suis ». Rappelons en effet la citation suivante : « Le : *je suis* est l'expression d'une *Tathandlung* ; mais également la seule possible, comme cela doit résulter de la *Doctrin de la science* en son entier³¹. »

3. Le risque d'une soumission du transcendantal à la langue naturelle

Est-on au seuil d'une aporie ? On pourrait bien sûr, à l'instar de Jere Paul Surber, tenter en une reconstruction audacieuse la génération spéculative de la langue naturelle. Mais la dernière citation nous apprend que la science spéculative *tout entière* doit confirmer le caractère exclusif des signifiants « je suis (*Ich bin*) », de l'expression inaugurale du savoir. Cela voudrait dire que les signifiants transcendantsaux doivent être nécessaires pour que les signes de la langue naturelle soient arbitraires. Le « je suis » transcendantal doit être nécessaire si la langue naturelle doit être arbitraire. Dans quelle mesure, cependant, un *signifiant* est-il exclusivement transcendantal ? Fichte assume-t-il jusqu'au bout l'arbitraire du signe, lorsqu'il exige que nous disions « je suis » et rien d'autre, pour exprimer la *Tathandlung* ? Certes, en disant « ce mur est blanc », par exemple, nous révélons également l'identité originaire, toujours présumée, tout comme la moindre sensation, du reste, fait fond sur elle. Mais Fichte exigeait que nous ne découvrions pas la *Tathandlung* de n'importe quelle manière ; il souhaitait, autrement dit – et ce point est crucial – que nous puissions l'engendrer *en elle-même et pour elle-même*. Ni

30. Cf. J. P. Surber, « Fichtes Sprachphilosophie und der Begriff einer *Wissenschaftslehre* », in *Fichte-Studien*, 1997, n° 10, p. 47.

31. *GA*, I, 2, 259. *OCPP*, p. 20.

signes arbitraires ni soumission de ces signes à un dessein communicatif qu'ils ont par ailleurs (en disant « moi », nous disons : « sois, à ton tour ! »), le « je suis » est d'abord la performance de l'absolu. Dès lors, le verbe *sein* et la première personne du singulier *ich* sont, en 1794, les seuls signes linguistiques requis pour exprimer la *Tathandlung*. Bien sûr pourra-t-on rétorquer, l'arbitraire réside seulement au niveau du choix progressivement sédimenté dans l'allemand d'exprimer l'être avec le signifiant *sein*, par exemple. Toutefois, qu'est-ce que le signifié « être » sans *sein*, pour Fichte lui-même, qui exige que nous disions *sein* et rien d'autre ? Sans doute l'être a-t-il, dans l'esprit du philosophe, une existence autonome de tout langage, puisqu'il est « conçu » dans l'imagination. Retournons à l'essai sur le langage, et reprenons-le au moment précis où Fichte aborde la question, si l'on peut dire, de l'être :

Il y a encore plus de difficulté dans l'explication du mot *être*. *Être* exprime le caractère suprême de la raison, et l'homme doit être très cultivé pour pouvoir s'élever à sa pure représentation. Dans la mesure cependant où nous rencontrerons les mots : *être*, *je suis*, *tu es*, etc., même dans les langues de peuples non civilisés, il est impossible que cette idée élevée, accessible seulement à l'abstraction la plus aiguë, soit ce qui originellement était désigné par ces signes. Dans ces périodes reculées d'une langue, ils désignent – et c'est là ce que pour nous aussi, dans la plupart des cas où nous nous servons d'eux, ils signifient – ce qui *dure* par opposition au *changeant*, ou le *concept sensible de la substance*. Il est évident que je prends ici ce mot au sens où on l'a pris et où on devait nécessairement le prendre avant la *Doctrine de la science*³².

Il faut dire alors qu'il y a un signifié, c'est-à-dire un sens « propre » à la *Doctrine de la science* du mot « être », caché sous l'arbitraire d'un signifiant universel. Cela s'accorde bien, encore une fois, avec l'effort fichtéen de souligner le flottement du signifiant dans son rapport au signifié, et le danger d'une fixation sur le signifiant arbitraire. Dès lors que nous avons dit « je suis », il nous reste à nous détacher des signifiants « je » et « être » pour en ressaisir le sens propre et caché, c'est-à-dire caché dans l'imagination. Pourquoi Fichte exige-t-il alors tel ou tel signifiant pour dire un signifié propre à la science ? Ce signifié propre – le sens spécifiquement philosophique du mot « être » –, on peut le reconstruire en se basant uniquement sur les signifiants naturels. Jere Paul Surber propose, par exemple, de lier le premier principe de 1794, compris comme pur acte, avec cette idée de l'essai selon laquelle les premiers mots de la langue originale étaient nécessairement des verbes, des expressions d'actions. Plus précisément, le premier mot-phrase devait confondre verbe et substantif à l'image du *Grundsatz* qui marque la solidarité irréductible du poser et de l'activité en instituant *le* poser, comme condensation d'une composante verbale et de quelque chose de posé – un « substantif ». Ce substantif devrait se comprendre à l'image du premier mot-phrase de la langue naturelle, que Fichte nous invite à penser comme « aoriste »,

32. *GA*, I, 3, 111. *Fac. ling.*, p. 129-130.

c'est-à-dire qu'on ne peut le rabattre ni sur le présent, ni sur l'avenir, ni sur le passé.

Le problème de ce type de reconstruction, c'est la soumission implicite de la genèse transcendante du langage naturel à celui-ci. La correspondance entre une originarité transcendante et une originarité historique est douteuse : nul n'insiste plus que Fichte sur la nécessité de « faire le vide » pour entrer dans le monde transcendantal, et de ne jamais faire droit à la factualité, qui est exclusivement *déduite*. En outre, cette reconstruction dit justement, de manière implicite à nouveau, que le choix du signifiant n'est pas arbitraire. Ou plutôt que, s'il l'est, le signifié l'est également – or, dans l'esprit de Fichte, ce n'est pas le cas. Dominik Schmidig considère que dans la mesure où Fichte ne discute pas « les lois de la désignation métaphorique des concepts transcendants³³ », c'est toute la thématique du langage qui reste finalement obscure, et ce quand bien même, pour le dire avec Holger Jergius cette fois, le langage transcendantal fichtéen relève d'une « fantastique et riche exactitude³⁴ ». Le problème, cependant, c'est que les lois de la désignation des concepts transcendants doivent être immanentes au transcendantal lui-même et ne peuvent être cherchées ailleurs.

4. Vers une solution

Tentons de synthétiser le *Sprachproblem* en le redisant autrement. Toute la complexité de la science spéculative, pour Fichte, est de prédiquer l'identité absolue tout en invitant, en définitive, à comprendre cette performance comme une imagination de l'identité et non comme l'identité en soi. Le langage est performatif, parce que l'imagination lui prête, lui lègue son pouvoir radicalement créateur. En disant « je suis » ou encore « moi = moi », nous risquons toujours de rabattre l'égalité que nous actualisons (en la disant) sur l'être ou l'absolu que nous disons être, alors qu'en son verbe le « est » ou le « = » opère une scission dans l'absolu dont il n'est que le savoir, c'est-à-dire l'imagination. Le « je suis » réalise l'identité dans l'exacte mesure où il comprend qu'il n'en est que la performance, c'est-à-dire l'imagination finie. Au moment où nous *pensons* l'identité, nous l'actualisons sous une forme nécessairement rendue sensible par l'imagination, et le langage ne fait que *prendre en charge* la puissance créatrice de l'imagination. Cette prise en charge du travail de l'imagination par le langage, dans le cas du *Grundsatz*, n'est pas un temps second ou un retard. Il s'agit au contraire d'instituer *immédiatement* une séparation interne à l'unité de la sujet-objectivité. Aussi, l'imagination est-elle immédiatement productrice dans le « je suis ». Ce qui se montre, ce qui se phénoménalise dans la verbalisation inaugurale, c'est le travail de l'imagination comme *production*. Que faut-il faire alors du texte

33. D. Schmidig, « Sprachliche Vermittlung philosophischer Einsichten nach Fichtes Frühphilosophie », in *Fichte-Studien*, 1997, n° 10, p. 13.

34. H. Jergius, « Fichtes "geometrische" Semantik », in *Fichte-Studien*, 1997, n° 10, p. 54.

De la faculté linguistique et de l'origine du langage ? Certes, il confirme que le langage ne produit pas du sens par lui-même et dépend en cela de l'imagination. Seulement, si c'est l'imagination immédiatement productrice qui est visible dans le « je suis » spéculatif, la langue naturelle ne fait que relayer, avec retard et au repos, un sens qu'elle désigne – de façon subsidiaire – sans le produire réellement. Mais alors, la lettre transcendante elle-même, dans ce cas, n'engendre la légalité transcendante qu'à partir des signifiants naturels, quoi qu'il en soit ici de son droit (transcendantal) à demeurer irréductible à ceux-ci, et en particulier à se tenir à distance de leur caractère arbitraire. Le savoir du savoir ou *Doctrina de la science* est bien, à son tour, un ensemble de signifiants arbitraires désignant, pour autrui (l'auditeur, le lecteur), la vérité de l'imagination transcendante en se présentant lui-même comme imagination sédimentée dans la langue naturelle.

Dès lors, il nous reste à admettre l'ambiguïté du langage fichtéen, à mettre justement en évidence sa subtilité et, pour tout dire, son originalité, puisqu'il apparaît en fin de compte que performativité et désignation sont absolument solidaires. Dans la langue naturelle, le locuteur ne prend pas conscience qu'il désigne un sens configuré dans l'imagination. Le langage désigne au repos le sens produit par l'imagination dans l'exacte mesure où il désigne – consciemment cette fois – l'étant ou l'action naturelle ; dans la proposition transcendante, en revanche, ce qui est « désigné » par le « je suis », c'est immédiatement la force créatrice de l'imagination transcendante. Plutôt : l'imagination se phénoménalise elle-même immédiatement à travers sa verbalisation. Pourtant, les signifiants « je suis » ne peuvent échapper à la règle et doivent indiquer à leur tour un sens façonné dans l'imagination. S'ils n'en sont pas moins simultanément performatifs, contrairement aux signifiants de la langue naturelle, c'est parce que ce qu'ils désignent c'est immédiatement l'imagination elle-même, sans le détour de l'étant ou de l'action observable par les sens. L'imagination ne dit son pouvoir producteur qu'en s'instituant dans la nudité du « je suis ». Cette seconde forme de désignation apparaît alors identiquement comme une performance, et Fichte exige de celle-ci qu'elle soit constituée de signifiants non arbitraires, car la science spéculative craint par trop la confusion de la lettre et de l'esprit. Ce qui est désigné et par là même produit, c'est la force auto-instituante de l'imagination elle-même. Dans le « je suis », l'imagination se désigne elle-même comme pouvoir d'imaginer l'identité absolue qu'elle dit être. La langue naturelle, en revanche, se donne au regard commun comme simple désignation arbitraire, son objectif étant la communication des fins et non la monstration par soi du travail de l'imagination. Dès lors, Fichte sous-entend implicitement que *toute la langue* abrite de manière latente une performativité que seule la science révèle.

La difficulté était la suivante : si la langue naturelle prend volontiers en charge la « métaphoricité » du concept qu'elle exprime arbitrairement, elle ne peut pas l'exprimer comme elle l'entend dans la science, car le « je suis » est l'unique expression (*Ausdruck*) possible, la seule « traduction » adéquate

de l'absolu, du point de vue des signifiants. La solution est celle-ci : l'arbitre, c'est l'imagination elle-même, qui décide librement des signifiants qu'elle requiert pour se manifester de manière *nécessaire* à travers eux. La langue naturelle doit être hiéroglyphique dans ses désignations si l'imagination veut dire qu'elle ne se confond pas avec la transparence de l'absolu. Au niveau strict de la science, cependant, le hiéroglyphe suscite la méfiance dans la mesure où sa mission est d'abord de se montrer lui-même comme n'étant que le dépositaire d'un sens non immédiatement constitué en lui. Dans l'usage commun du langage, l'imagination doit rester abritée derrière les signifiants qui lui rendent service en désignant le réel d'une manière assez chargée symboliquement pour marquer clairement la distinction de l'identité absolue et de son savoir. Mais dans le savoir du savoir, dans l'usage transcendantal du langage, il faut que le signe arbitraire désigne d'abord et donc révèle le travail de l'imagination pour lui-même, comme générateur de tout le sens. Et dès lors, plus qu'ailleurs, il faut ne pas se laisser happer par le signifiant en tant que tel et rester constamment attentif au travail caché de l'imagination. On voit que, dans un cas comme dans l'autre, le langage est au service de l'imagination : il est et n'est que sa reprise, sa prise en charge. De ce point de vue, le langage n'a pas chez Fichte l'« autonomie » que, du moins de manière très générale, la philosophie contemporaine lui prête. Pourtant, toute son originalité est là, car il porte en lui un réel pouvoir performatif : dans la mesure où la genèse revient à démontrer que l'identité absolue doit se comprendre comme imagination, le « je suis » peut bien, par les pouvoirs que lui confère précisément l'imagination, performer l'absolu, sans toutefois se confondre avec lui puisque dans le « je suis » philosophique, l'imagination se désigne immédiatement elle-même comme imagination *de* l'identité absolue, et non comme l'absolu. La langue naturelle, pour sa part, se présente également comme la prise en charge du travail de l'imagination, mais elle demeure absorbée par la désignation de l'étant ou de l'action naturelle, entièrement acquise à l'épaisseur et au caractère médiat du hiéroglyphe. Celui-ci assure le « locuteur naïf », selon l'expression des linguistes, que son savoir est fini, et ne se confond pas avec l'absolu. Toutefois, ce locuteur ne perçoit pas que l'arbitraire du signe est seulement la partie visible d'un arbitre qui a pour nom l'imagination transcendantale. Dans la science, cette imagination se désigne absolument elle-même et, confondant performance et désignation ou monstration, le « je suis » n'est que la phénoménalisation immédiate, la réalisation de l'imagination comme imagination nécessaire de l'absolu, son autodésignation imaginative. L'arbitraire du signe et son caractère de repos se trouvent bel et bien fondés dans la performance transcendantale.

La solution de Fichte nous semble assez originale, dans la mesure où il n'y a pas de contradiction, chez lui, entre le langage comme désignation subsidiaire – au repos – de l'imagination et le langage comme production de l'imagination, au double sens du génitif, monstration de l'imagination par le langage et monstration par l'imagination même de son pouvoir producteur. La désignation est totalement solidaire de l'autoréférence. Dans le

« moi = moi », le signe se *désigne* lui-même comme signe imaginaire. Ce qui est secrètement indiqué *en soi* par le signe, c'est le *Bild*, l'image de l'absolu qu'il est lui-même et, à vrai dire, qu'il est déjà, dès lors qu'il n'est qu'un signe. Cette désignation est une performance, une production qui se désigne comme production, et non comme simple produit fini arbitraire, comme c'est le cas dans la langue naturelle.

Par sa propre imagination, le philosophe doit *inventer* les règles nécessaires de la langue naturelle, celle-ci ayant pour mission de proclamer dans l'arbitraire du hiéroglyphe la distance de l'absolu et de son savoir imaginatif, tandis que dans la science, dans le fondement, le langage s'indique lui-même immédiatement comme l'imagination qu'il est, sans épaisseur, de manière transparente. Il est alors la traduction littérale de l'absolu, et donc le simple savoir de soi de l'imagination. À ce stade, il n'y a aucune différence entre la désignation et la performance. Le « je suis » inaugural *désigne* l'identité absolue sous forme imageante, il désigne sa résolution et son explication dans le travail de l'imagination productrice. En même temps, réalisant par lui-même, dans sa juxtaposition du posant et du posé, l'identité originaire en question, le langage *produit* immédiatement, par l'imagination, l'acte identique qu'il est. Dès lors, le « je suis » est bien une performance, c'est-à-dire une création de l'ordre de l'imaginaire. La parole traduit la force créatrice de l'imagination transcendante et crée dans l'image une réalité particulière. Le « je suis » est la performance de l'identité absolue, mais il n'en est déjà plus que l'image.

Augustin DUMONT

Fonds National de la Recherche Scientifique/
Université Saint-Louis – Bruxelles