

Université de Montréal

**La critique fichtéenne du dogmatisme dans l'*Essai d'une nouvelle
présentation de la doctrine de la science* (1797-1798)**

Cinq arguments antidogmatiques

par

Xavier Khoury

**Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences**

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)
en philosophie**

Avril 2005

© Xavier Khoury, 2005



B

29

U54

2005

v. 022

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**La critique fichtéenne du dogmatisme dans l'*Essai d'une nouvelle
présentation de la doctrine de la science* (1797-1798)**

Cinq arguments antidogmatiques

présenté par :

Xavier Khoury

a été évalué par un jury composé des personnes

suivantes :

Jean Grondin
président-rapporteur

Claude Piché
directeur de recherche

Yvon Gauthier
Membre du jury

SOMMAIRE

Ce mémoire se veut une reconstruction de la réfutation fichtéenne du dogmatisme qui tient compte des réflexions épistémologiques sous-tendant l'*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science* (1797-8) ; texte qui paraît en quatre livraisons dans le *Journal philosophique*. À cette fin, il sera question, dans un premier temps, d'élucider la tâche que se fixe la philosophie en tant que doctrine de la science, ainsi que les conditions de validité de son accomplissement. Puis, il sera question d'envisager les différentes avenues possibles pour accomplir cette tâche – à savoir l'idéalisme et le dogmatisme – et de cerner la structure fondamentale de l'approche dite dogmatique (structure qui fait dépendre la pensée d'une instance qui lui est extérieure et qui rejoint autant l'empirisme de Locke et le pseudo-idéalisme de Berkeley que le spinozisme et le kantisme orthodoxe). Enfin, une fois ce bagage conceptuel assimilé, nous exposerons les difficultés entourant l'approche dogmatique à travers les yeux de Fichte en fonction des cinq modalités du système explicatif exact que sont l'exhaustivité, l'exclusivité, la cohérence logique, la cohérence verticale et l'apodicticité pratique.

Mots clés : philosophie, Fichte, causalité, chose en soi, doctrine de la science, idéalisme.

ABSTRACT

The following work offers a reconstruction of Fichte's refutation of dogmatism by appealing to the underlying epistemological insights of *An Attempt at a New Presentation of the Wissenschaftslehre* ; a text published in four instalments in the *Philosophisches Journal* 1797/98. Our initial undertaking will be to exhibit philosophy's task as a doctrine of science, along with the conditions under which the fulfillment of such a task is to be judged as sound. We will then concern ourselves with discovering the different ways in which such a task can be fulfilled (namely idealism and dogmatism), as well as with an examination of the underlying structure, common to numerous diverse philosophies, of what is to be called the dogmatic approach (an approach which seeks to ground thought by an appeal to a transcendent occurrence). Having then acquired the appropriate cognitive apparatus, we will assess, through Fichte's eyes, the shortcomings of the dogmatic approach along the five modalities of exhaustiveness, exclusiveness, logical consistency, vertical consistency, and practical apodicticity.

Key words : philosophy, Fichte, dogmatism, causality, thing in itself, doctrine of science, idealism.

TABLE DES MATIÈRES

Abréviations	vii
Introduction	1
§1 Contexte de la pensée fichtéenne	3
§2 Contexte et influences historiques	4
I – Terminologie	7
§1 Le concept de système explicatif	9
§2 Le concept de science	10
§3 Le concept de science de la science	12
§4 Les concepts d'expérience et de système explicatif métaphysique	15
II – Les critères d'exactitude du système explicatif	23
§1 Déduction des critères d'exactitude à partir du premier élément constitutif de la conviction	25
§2 Détermination des critères d'explication rationnelle au niveau du système explicatif métaphysique	28
§3 Preuves subjectives versus preuves objectives	30
§4 Déduction des critères d'exactitude à partir du second élément constitutif de la conviction	32
III – Les systèmes explicatifs métaphysiques possibles	37
§1 La nature du fondement	38
§2 L'élévation au-dessus de l'expérience	42
§3 L'irréfutabilité de la « Première introduction »	46
IV – Le dogmatisme	49
§1 Différenciation fondationnelle	50
§2 Le naturalisme du dogmatisme	54
§3 La distinction réalisme–dogmatisme dans les deux « Introductions »	56

V – Évaluation du système dogmatique selon les critères d'exhaustivité et d'exclusivité	59
§1 L'impuissance explicative du procédé dogmatique	59
§2 L'asymétrie entre la contrainte normative et l'influence causale	67
§3 Une explication des faits de conscience non dogmatique	70
VI – Évaluation du système dogmatique selon les critères de cohérence et d'apodicticité pratique	73
§1 L'incohérence du concept de l'objet dogmatique	74
§2 L'incohérence de l'application du procédé dogmatique à l'objet dogmatique	80
§3 L'immoralité du dogmatisme	84
Conclusion	87
Bibliographie	91

ABRÉVIATIONS

- Concept* J. G. Fichte, *Sur le concept de la Doctrine de la Science ou de ce que l'on appelle philosophie*, dans *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, trad. fr. L. Ferry et A. Renaut, Paris, Vrin, 1984.
- Essai* J. G. Fichte, *Nouvelle présentation de la doctrine de la science 1797-1798* (regroupant les deux « Introductions », ainsi que le premier chapitre de l'*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*), trad. fr. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999.
- Éthique* J. G. Fichte, *Le système de l'éthique d'après les principes de la doctrine de la science*, trad. fr. P. Naulin, Paris, PUF, 1986.
- GA J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, éd. F. Frommann, Stuttgart, 1964 (suivie de l'indication de la série, du tome et de la page).
- Nova methodo* J. G. Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, trad. fr. I. Thomas-Fogiel, Paris, Livre de poche, 2000.
- Recension* J. G. Fichte, « Recension de l'*Énésidème* », dans *Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle (1801) et autres textes*, trad. fr. P.-P. Druet, Paris, Vrin, 1985.
- SW J. G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, éd. I. H. Fichte, Berlin, 1845-46 (suivie de l'indication du tome et de la page).
- WLnm J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo, Kollegnachschrift Chr. Fr. Krause 1798/99*, éd. Erich Fuchs, Hambourg, 1982.

Introduction

Si Fichte est le philosophe de la liberté, c'est qu'il est également philosophe du devoir : c'est spécifiquement à « un digne usage de notre liberté »¹ qu'il nous convoque ; avec notre spontanéité créatrice vient une responsabilité inexorable. Fichte oppose, dès lors, la mise en œuvre impropre, inconséquente, immorale, bref dogmatique de la liberté ; celle qui, en faisant dépendre la pensée d'une instance extérieure, réduit notre mode d'être à un simple épiphénomène et évacue, par là, tout devoir ; celle qui tombe dans l'erreur et le mensonge. Ainsi, au cœur de *l'Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science* (1797-8) ne se trouve rien de moins qu'une lutte pour la sauvegarde de notre « existence » et le rétablissement, par le travail, de l'harmonie au sein de l'homme. Un combat auquel Fichte croit mettre un terme en démontrant une fois pour toutes que le dogmatisme échoue en tant que système explicatif métaphysique² étant donné qu'il est incapable de satisfaire la totalité des critères d'exactitude propres à un tel système³. C'est précisément cet échec que le présent mémoire s'efforcera d'élucider, et ce, à partir

¹ J. G. Fichte, « Sur la stimulation et l'accroissement du pur intérêt pour la vérité », dans *Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle (1801) et autres textes*, trad. fr. P.-P. Druet, Paris, Vrin, 1985, p. 184. À vrai dire, d'après Fichte, faire un usage indigne de notre liberté n'est pas, *stricto sensu*, faire usage de notre liberté.

² Le sens précis de cette expression sera exposé dans le premier chapitre.

³ En fait, il n'en satisfait aucun.

d'un texte qui, malgré un titre révélateur des doutes entourant la possibilité d'une expression finale et autosuffisante de l'esprit nourrissant le système fichtéen, est destiné à conduire le lecteur à l'horizon où apparaît la forme du système explicatif métaphysique exact.

Le texte en question paraît au cours des années 1797-8 en quatre livraisons (soit « l'avant propos » et la « Première introduction », les §§ 1-6 de la « Seconde introduction », les §§ 6-12 de la « Seconde introduction », et finalement l'*Essai* à proprement parler qui s'arrête au premier chapitre) dans le *Journal philosophique*⁴. Or étant donné la continuité naturelle qui existe entre ces différents articles, nous désignerons par *Essai* l'ensemble de ceux-ci ; dénomination qui est en accord avec l'intention originale de Fichte⁵.

Saisir les raisons derrière le rejet du dogmatisme ne peut, malheureusement, avoir lieu que sur un fond obscur de maintes doctrines. Ainsi, comme l'indique le titre de ce mémoire, le but de ce dernier est la critique fichtéenne du dogmatisme et non l'établissement de l'idéalisme⁶. En revanche, une pensée ne peut être comprise qu'en relation à un contexte. Par suite, cette introduction sera consacrée à situer l'œuvre en question dans le développement de la pensée fichtéenne, ainsi que dans le contexte de la philosophie contemporaine de la fin du XVIII^e siècle.

Suivra une analyse de ce que Fichte rejette exactement. Il s'agira, avant tout, de se familiariser avec la terminologie fichtéenne afin de comprendre, notamment, ce que le système explicatif métaphysique vise. Puis, seront exposés les critères que

⁴ Journal édité par Fichte et F. I. Niethammer : *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*.

⁵ Voir la présentation d'Isabelle Thomas-Fogiel de l'*Essai*, p. 8.

⁶ La réfutation du dogmatisme n'écarte pas la possibilité qu'aucun système explicatif métaphysique ne puisse être réalisé (cf. conclusion).

doit satisfaire le système explicatif exact, de même que la nature des différents systèmes explicatifs métaphysiques *prima facie* possibles. Par la suite, nous serons en mesure de rendre explicite la structure fondamentale sous-tendant les différentes figures que revêt le dogmatisme et d'évaluer cette structure à travers les yeux de Fichte en fonction des critères d'exactitude élucidés auparavant.

§1 Contexte de la pensée fichtéenne

L'*Essai* consiste en la publication révisée des cours sur la doctrine de la science *nova methodo* rédigée à l'été de 1796 et enseignée pour la première fois à la session d'hiver de 1797-8⁷. Ensemble, ces deux textes appartiennent à ce qui est communément appelé la seconde présentation de la doctrine de la science ; période de la pensée fichtéenne qui consiste elle-même en une première révision de la présentation systématique des principes de la doctrine de la science (la *Grundlage* de 1794). Malheureusement, le développement de cette nouvelle présentation est subitement stoppé par l'irruption d'une controverse ; controverse qui marquera la fin du séjour de Fichte à Iéna et de ce que la majorité des commentateurs voient comme sa première philosophie.

Pour bien comprendre le contenu de l'*Essai*, il faut avant tout comprendre le rôle des deux « Introductions » au sein de la pensée globale de Fichte. À cette fin, il importe de considérer la distinction entre la critique et la métaphysique explicitée par Fichte dans la préface de la deuxième édition de l'écrit programmatique *Sur le concept de la doctrine de la science ou de ce que l'on appelle philosophie* (1794-8). Alors que l'objet de la métaphysique est la conscience commune, l'objet de la

⁷ La dernière version de la *Nova methodo* (professée en 1798-9) est postérieure à l'*Essai*.

critique, dont font partie les deux « Introductions », est le philosophe même. Par suite, les deux « Introductions » se situent à l'extérieur de la philosophie en tant que système explicatif métaphysique, élucidant la différence entre le point de vue de la conscience commune et le point de vue transcendantal de la spéculation. Il est donc raisonnable de s'attendre à ce que les deux « Introductions » contiennent la clé du choix du système explicatif métaphysique exact.

§2 Contexte et influences historiques

Trois ans avant la parution de *l'Essai*, la doctrine de la science faisait officiellement son apparition par le biais d'une « Recension de *l'Énésidème* » : entrée en scène révélatrice de l'impact de la réplique sceptique au criticisme sur l'esprit de Fichte. En effet, cet impact est omniprésent dans les traces de la gestation du système fichtéen que sont les *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire* (méditations qui visent le dépassement de la philosophie élémentaire de K. L. Reinhold) et se laisse lire de manière explicite dans une lettre de Fichte à Stephani (décembre 1793) : « Avez-vous lu *Énésidème* ? Il m'a bouleversé un certain temps, a renversé en moi Reinhold, m'a rendu Kant suspect ».

Mais s'il est question de méditer sur la philosophie élémentaire et non de la rejeter de fond en comble, c'est que la philosophie élémentaire renferme certaines vérités : il s'agit donc de remédier aux insuffisances de la pensée de Reinhold, de la métamorphoser pour qu'elle soit en mesure de faire face aux assauts du sceptique et de finalement élever la philosophie au rang de la science.

Ainsi, l'influence de la pensée reinholdienne est encore détectable dans l'*Essai*. Outre la place centrale qu'occupe la notion d'intuition intellectuelle (prise en un sens étranger aux écrits kantien) dans ce texte, nous retrouvons également un souci du fondement et une référence constante au système. De plus, Reinhold est le premier, en cherchant à fonder les concepts réfléchissants établis par la philosophie kantienne, à situer la recherche philosophique au niveau réflexif (niveau où la philosophie fait enquête sur son propre discours et où se situent justement les deux « Introductions »).

Mais si la pensée reinholdienne eut une influence sur le développement de la doctrine de la science, elle en eut une autant de par ses insuffisances que de par ses mérites. Les objections soulevées par *Énésidème* démontrent, en particulier, la nécessité d'aller au-delà d'un projet simplement phénoménologique si nous voulons éviter une régression à l'infini ou une pétition de principe. La question cruciale qu'engendre un tel déplacement est alors la suivante : comment peut-on s'élever au-dessus de l'expérience tout en respectant les limites de notre finitude ? Question à laquelle l'*Essai* s'efforcera de répondre en faisant appel à la notion d'abstraction.

Enfin, avant de nous familiariser avec la terminologie de Fichte, nous nous devons d'examiner un dernier événement qui, pour sa part, exerça une influence directe sur la discussion fichtéenne du dogmatisme et de l'idéalisme, à savoir la publication des *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* (1795-6) de F. W. Schelling.

Dans ce texte, Schelling juxtapose les deux systèmes en question (qu'il vient à désigner par « idéalisme » et « réalisme »), exposant les conséquences théoriques

qu'ils partagent, bien qu'ils y parviennent par un cheminement opposé. Par exemple, tous deux, affirme Schelling, anéantissent une des conditions nécessaires à la conscience : le réaliste réduit le soi à l'objet, alors que l'idéaliste réduit l'objet au sujet. Une convergence qui semble indiquer, d'une part, une équivalence théorique (et donc qu'il est licite de choisir l'un ou l'autre des systèmes à notre gré) et, d'autre part, le besoin d'effectuer une synthèse supérieure résolvant l'aspect unilatéral de chacun des deux systèmes.

Or si, pour Fichte, le dogmatique demeure, en principe, inébranlable⁸, le *système* dogmatique, lui, ne peut que s'écrouler devant un examen critique du point de vue spéculatif. Par ailleurs, aucun être raisonnable, selon Fichte, ne peut envisager une synthèse conséquente entre deux systèmes parfaitement opposés. Fichte se souciera donc de démontrer que, contrairement à ce que croit Schelling, le kantisme interprété correctement n'est pas un système neutre pouvant fonder autant l'idéalisme que le réalisme, mais une pensée qui, comme celle de Fichte, prend une position ferme contre toute forme de dogmatisme.

⁸ Il est toujours possible pour lui – étant un être libre selon les prémisses idéalistes – de s'affranchir du point de vue de la vérité et de nier les faits.

I

Terminologie

Fichte ne dissimule aucunement l'ampleur de son projet : « Il ne s'agit pas [...] de justifier ou de compléter les concepts philosophiques en circulation, qu'ils soient antikantiens ou kantiens, mais il s'agit au contraire de les éradiquer totalement »¹. Une telle refondation est nécessaire si la philosophie espère s'élever au rang d'une science évidente : nous devons rebâtir à partir de zéro afin d'assurer la justesse de chaque concept et de délimiter précisément leur contenu. Une telle rigueur étant nécessaire, tout penseur qui souhaite entrer dans le système fichtéen se retrouve avec une charge de travail supplémentaire : il se doit préalablement d'apprendre un nouveau vocabulaire.

En vue de répondre à ce besoin, le présent chapitre se penche sur la réhabilitation du concept de philosophie que Fichte nomme désormais « doctrine de la science ». Il se trouve que ce concept, dans son acception de métascience, consiste en un fil conducteur idéal pour un nombre de concepts primordiaux à la pensée fichtéenne, notamment ceux de science, d'expérience et d'assujettissement.

En effet, le terme par lequel Fichte entend substituer celui de « philosophie » est extrêmement révélateur. En premier lieu, il nous indique que la doctrine en

¹ *Essai*, GA, I, 4 : 184 ; p. 96.

question porte sur la science (en tant que système du savoir humain en général²). Or étant donné que pour Fichte il y a consensus que la philosophie est elle-même une science³ (ou du moins qu'elle doit le devenir), celle-ci doit se plier aux exigences de ses découvertes (à savoir la scientificité). En second lieu, le terme met en relief que nous avons affaire à une science de deuxième ordre. Par suite, la doctrine de la science est avant tout épistémologie⁴. Elle est bel et bien fondationnelle : elle a pour tâche de fonder le savoir et les sciences particulières. Mais la doctrine de la science ne cherche pas à fonder, par exemple, une réalité indépendante de la pensée sur une cause suprême, telles les théosophies du Moyen Âge. La métaphysique transcendante est à éviter à tout prix. Comme l'affirme la *Nova methodo* :

Notre explication n'est [...] pas valable « en soi » car la question est de savoir comment un être raisonnable peut expliquer sa conscience.⁵

Bref, dans la mesure où le fichtéanisme est une métaphysique, elle est une métaphysique postkantienne.

Étant « méta » science, il devient clair qu'une doctrine de la science doit posséder certains traits distinctifs vis-à-vis de la science dite particulière. De la sorte, seule une analyse du concept de science permettra, d'une part, d'éclairer la forme de scientificité que doit exhiber tout système scientifique (et donc tout *système* explicatif) et, d'autre part, de fournir une toile de fond faisant ressortir les traits propres à une doctrine de la science (et donc à tout système explicatif visant à fonder

² *Concept*, GA, I, 2 : 129 ; p. 47.

³ *Ibid.* : 112 ; p. 29.

⁴ Il devient ici capital de distinguer entre la doctrine de la science – la science de la science ayant à fonder le savoir et dont les exigences sont dévoilées par une critique – et la Doctrine de la Science – le système explicatif métaphysique particulier qu'est l'idéalisme transcendantal achevé. Ces deux acceptions sont quelque peu confondues dans l'écrit programmatique étant donné que Fichte croit déjà avoir en tête la philosophie fondationnelle détaillée exacte, à savoir l'idéalisme transcendantal achevé.

⁵ *Nova methodo*, WLnm : 167 ; p. 248.

le savoir et/ou les sciences particulières). Avant, toutefois, d'aborder ceci, nous nous devons d'élucider ce que nous entendrons par « système explicatif ».

§1 *Le concept de système explicatif*

L'expression « système explicatif » est ici employée pour désigner toute théorie qui vise à fonder un phénomène quelconque et qui tient compte de la nature du fondement (explicatif) et de la science (systématique) telle que Fichte l'entend. Par exemple, fonder pour Fichte signifie « indiquer quelque chose d'autre, dont la détermination permette d'*expliquer* pourquoi le fondé, entre la multiplicité des déterminations qui auraient pu lui revenir, n'a que celles qu'il a »⁶. Nous fondons donc un phénomène lorsque nous offrons une *explication* montrant pourquoi le phénomène en question possède précisément les propriétés qui lui reviennent, et non d'autres. Deux types de système explicatif retiendront notre attention tout au long de ce projet, soit le système explicatif métaphysique et le système explicatif épistémologique. Le premier vise, pour user du langage fichtéen, le fondement de l'expérience. Fichte argumente qu'il n'existe, initialement, que deux systèmes explicatifs métaphysiques possibles, à savoir le système idéaliste et le système dogmatique (cf. chapitre III). Pour sa part, un système explicatif épistémologique vise le fondement de la philosophie même. Il renferme donc les conditions d'exactitude du système explicatif⁷, ainsi que la méthode légitime pour « sortir du fait » et aller au fondement. Tout système explicatif présuppose un certain système

⁶ *Essai*, GA, I, 4 : 187 ; p. 101. C'est nous qui soulignons.

⁷ Expliciter le fondement de la philosophie implique montrer pourquoi le système explicatif métaphysique exact possède les caractéristiques qui lui reviennent, ce qui inclut la propriété d'exactitude.

explicatif épistémologique : il est impossible de parler d'un système explicatif sans présupposer les conditions sous lesquelles un système explicatif est exact, de même que le procédé employé pour parvenir au fondement du phénomène à expliquer⁸.

§2 *Le concept de science*

Une exposition du concept de science se trouve dans le §1 de l'écrit programmatique *Sur le concept de la doctrine de la science*. Nous y apprenons que la science possède, entre autres, une matière particulière :

[Le contenu d'une science] devrait au moins être certain pour celui qui doit posséder la science ; il devrait être quelque chose qu'il puisse savoir...⁹

Ainsi, une science doit exprimer une certitude : elle ne doit contenir que des propositions « objectives ». Admettre que la cohérence interne est suffisante à elle seule pour constituer une science revient à admettre que toute série déductive hypothétique composée de propositions cohérentes entre elles forme une science ; ce qui, à son tour, implique l'existence d'une infinité de sciences n'ayant aucune relation au réel. Mais le concept de science ne se trouve pas, par là, épuisé. La science doit également exhiber une forme particulière :

Une science a une forme systématique ; toutes les propositions en elle se rattachent à un principe unique et se réunissent en lui pour constituer un tout...¹⁰

Les diverses propositions qui composent la science doivent donc former un système : chaque proposition doit occuper une place spécifique selon un ordre logique. Autrement dit :

[L]es propositions particulières ne seraient absolument pas *science* mais le deviennent uniquement dans le tout, par leur position dans le tout et par leur relation au tout.¹¹

⁸ Cf. *Nova methodo*, WLn^m : 12-3 ; p. 73.

⁹ *Concept*, GA, I, 2 : 113 ; p. 31.

¹⁰ *Ibid.* : 112 ; p. 29.

Or, c'est grâce au principe de la science qu'elles participent au tout et deviennent reliées : celui-ci, étant une proposition en laquelle se réunissent toutes les autres propositions de la science, crée un point d'identité assuré pour chacune des propositions du tout.

Il devient apparent de ces considérations que la matière et la forme que la science doit posséder ne lui sont pas annexes, mais essentielles : c'est grâce à l'interaction de sa forme (ce qui nous permet d'assigner une place appropriée à de nouvelles propositions) et de sa matière (ce qui nous permet de communiquer une certitude une) qu'il nous est possible d'étendre notre connaissance.

Pour le dire succinctement, une science est un système qui exprime une certitude une. Mais si ce système est pour exprimer une certitude et si « de la réunion de plusieurs parties rien ne peut naître qui ne soit dans une partie »¹², alors celui-ci doit contenir une proposition certaine indépendamment de sa liaison au tout qui communique sa certitude aux autres propositions du système. Par ailleurs, il ne peut y avoir plus d'une telle proposition, sans quoi nous n'aurions plus affaire à un unique système (où une même certitude serait exprimée) mais bien à plusieurs tous indépendants les uns des autres, et donc à plusieurs sciences distinctes : l'essence de la science nous échapperait encore. Il s'ensuit que :

[D]ans une science il ne peut y avoir *qu'une* proposition qui soit certaine et établie avant sa liaison avec les autres.¹³

¹¹ *Ibid.* : 114 ; p. 32.

¹² *Ibid.* : 114-5 ; p. 32. Plusieurs commentateurs, dont Wayne Martin, considèrent une telle prémisse comme étant invraisemblable, et ce, avec raison. Toutefois, celle-ci devient plus vraisemblable lorsqu'elle est appliquée au cas de la certitude. Par exemple, comme le remarque Fichte, la confirmation d'une proposition par l'ajout d'une infinité d'autres propositions probables ne transforme pas la probabilité de celle-ci en certitude.

¹³ *Ibid.* : 115 ; p. 32. C'est nous qui soulignons.

Or, c'est ici qu'apparaît la nécessité d'une science fondationnelle : seule une science de deuxième ordre est en mesure de démontrer la certitude du principe de la science particulière.

§3 *Le concept de science de la science*

Comme nous l'avons mentionné auparavant, la science de la science doit à la fois être similaire et différente de la simple science. Or, une telle comparaison est éclairante pour notre entreprise, car elle décrit une silhouette à laquelle le système explicatif métaphysique doit se conformer.

Il existe deux similitudes importantes entre la science de deuxième ordre et la science de premier ordre. Toutes deux, étant sciences, doivent, tout d'abord, avoir une forme systématique : elles doivent posséder un unique principe qui est certain avant sa liaison au système, ainsi qu'un ensemble de propositions formant un tout. Puis, toutes deux doivent débiter par une détermination libre¹⁴ (dans le cas de la doctrine de la science, il s'agit d'un acte libre de réflexion, comme nous le verrons sous peu).

En revanche, la métascience (la doctrine de la science) et la science particulière divergent essentiellement sur trois points. En premier lieu, il existe un rapport asymétrique entre la métascience et la science particulière : cette dernière se rapporte à la première comme le fondé à son fondement¹⁵. La science particulière ne serait pas science sans la démonstration de son principe à l'intérieur de la métascience.

¹⁴ *Ibid.* : 142 ; p. 60.

¹⁵ *Ibid.* : 127 ; p. 45.

En second lieu, la doctrine de la science se trouve à être l'unique science qui puisse être achevée¹⁶. Or, non seulement est-elle l'unique science épuisable, mais celle-ci doit effectivement être épuisée, car l'achèvement de la science se trouve à être un de ses critères d'exactitude (critère d'exactitude qui lui est propre)¹⁷.

En troisième lieu, nous avons vu que, pour être en mesure de remplir les conditions de scientificité, la *science* de la science doit avoir un unique principe qui ne peut être démontré à l'intérieur d'elle-même, c'est-à-dire en ayant recours aux propositions formant la science. L'issue de cette impasse dans le cas des sciences particulières résidait dans la relation de ces dernières à une science fondationnelle (à savoir une *doctrine* de la science). Or, cette issue est d'emblée écartée dans le cas présent étant donné que si une science supérieure fondait le principe de la doctrine de la science, cette science supérieure deviendrait elle-même la science fondationnelle : la doctrine de la science ne serait plus la science la plus élevée. De plus, nous aurions affaire à une infinité de métasciences : aucune d'entre elles ne serait *la* métascience (en un sens absolu), puisque chacune d'elles dépendrait d'une science supérieure pour fonder son propre premier principe. Ainsi, d'une part, la doctrine de la science, en tant que fondant la totalité du savoir humain, se doit d'avoir un principe certain (sans quoi la possibilité de la connaissance même est menacée), tandis que de l'autre, ce principe doit être certain avant sa liaison au tout, bien qu'il ne puisse tirer sa certitude d'une science supérieure. Par suite, la seule porte qui demeure ouverte est celle de l'auto-fondation : le principe en question doit s'auto-fonder, c'est-à-dire, il doit être certain « en lui-même et de son propre fait, et

¹⁶ *Ibid.* : n. 131 ; n. p. 49. L'infinité des sciences particulières est ce qui préserve la liberté et le perfectionnement de l'être humain.

¹⁷ Cf. chapitre II.

être certain par lui-même »¹⁸. Bref, le principe de la doctrine de la science doit être évident en soi : le contenu doit en déterminer la forme et la forme doit en déterminer le contenu – l'énonciation du principe doit être suffisant pour établir sa vérité.

Dès lors, le premier principe de toute connaissance en général doit posséder une certitude immédiate : il doit l'obtenir immédiatement de lui-même. Par suite, étendre la connaissance revient à communiquer cette certitude immédiate. Nous aurons l'occasion d'aborder au cours de notre étude deux formes particulières que peut prendre cette communication, soit la forme transcendantale et la forme naturaliste. Le point à noter présentement, toutefois, est que le but de cette communication demeure la transmission aux autres propositions du système d'une certitude devenue médiate. Nous assurons la corrélation des valeurs de certitudes de la totalité des propositions établies en démontrant qu'il existe un point d'identité quelconque entre celles-ci et le principe immédiatement certain. Concrètement, ceci signifie, dans le cas de l'idéalisme, expliciter les conditions de possibilité du premier principe de toute connaissance en général dans leur intégrité, ce qui implique expliciter les conditions de possibilité de chacune des conditions évoquées « jusqu'à ce que le premier terme [...] soit, quant à sa possibilité, entièrement compréhensible »¹⁹. Pour ce qui est du dogmatisme, il s'agit plutôt de relier les termes entre eux à l'aide du principe de causalité, d'établir une suite de relations de dépendance qui démarre d'une chose en soi.

¹⁸ *Concept*, GA, I, 2 : 120 ; p. 38.

¹⁹ *Essai*, GA, I, 4 : 205 ; p. 117.

§4 Les concepts d'expérience et de système explicatif métaphysique

Nous avons mentionné au §1 du présent chapitre que le système explicatif métaphysique vise le fondement de l'expérience (pris en son acception fichtéenne). Par conséquent, si nous voulons être en mesure d'accepter ou de rejeter avec justesse un système explicatif métaphysique particulier, il est impératif que nous comprenions parfaitement la tâche que se fixe le système explicatif métaphysique ; ce qui requiert rendre explicite ce que désigne Fichte par « expérience ».

Au tout début de la « Première introduction », Fichte classe de façon exhaustive la totalité des déterminations immédiates de la conscience (c'est-à-dire des représentations) en deux camps. Celui qui réfléchit sur lui-même remarquera que certaines de ses représentations sont accompagnées du sentiment de liberté (représentations subjectives), alors que d'autres sont accompagnées du sentiment de nécessité (représentations objectives). Or, « [o]n nomme également *expérience* le système des représentations, tant intérieures qu'extérieures, accompagnées du sentiment de nécessité ».²⁰ Voici que le rôle que doit jouer le système explicatif métaphysique devient plus transparent : un tel système explicatif doit offrir une explication montrant pourquoi, d'une part, certaines représentations sont accompagnées d'un sentiment de nécessité, et d'autre part, pourquoi les représentations accompagnées du sentiment de nécessité sont telles qu'elles sont et non autrement. Comme l'énonce Fichte lui-même :

« Quel est le fondement du système des représentations accompagnées du sentiment de nécessité, et quel est le fondement de ce sentiment de nécessité lui-même ? » Répondre à cette question est la tâche de la philosophie et, à mon sens, la philosophie n'est rien si ce n'est la science qui accomplit cette tâche.²¹

²⁰ *Ibid.* : 186 ; p. 100.

²¹ *Ibid.* : 186 ; pp. 99-100.

Il est à présent clair que la clé pour saisir parfaitement la tâche du système explicatif métaphysique réside, notamment, dans cette notion de sentiment de nécessité. En quoi consiste ce sentiment exactement ? Fichte explique que, contrairement aux représentations « libres », « [n]ous référons [les représentations accompagnées du sentiment de nécessité] [...] à une vérité, qui, indépendante de nous, doit être posée comme leur modèle ; et à la condition que ces représentations doivent s'accorder à cette vérité, nous nous trouvons assujettis dans la détermination de ces représentations »²². Le sentiment de nécessité est donc une contrainte. En référant la représentation à un certain x, celle-ci, devenant « représentation » de cet x, reçoit le mandat de représenter adéquatement cet x. Notons qu'il n'est aucunement question de l'existence de x, mais plutôt de la *supposition* que la représentation doit représenter adéquatement x. En d'autres mots, affirmer une correspondance entre une représentation et une chose n'implique en rien l'existence de cette chose. Notons également que Fichte comprend cette *supposition* comme un fait de la conscience commune : nous fonctionnons dans la vie courante en assumant l'exactitude d'une forme de représentationnalisme, le réalisme s'impose à nous de par notre nature²³.

Mais Fichte dit bien : « à la condition que ces représentations doivent s'accorder à cette vérité, nous nous trouvons assujettis dans la détermination de ces représentations ». Par suite, W. Martin a bien raison d'interpréter cette contrainte comme étant une contrainte normative et non une contrainte déterminante²⁴. Un passage de la *Nova methodo* jette de la lumière sur le sujet :

²² *Ibid.* : 186 ; p. 99.

²³ *Ibid.* : n. 210 ; n. p. 123.

²⁴ Cf. Wayne Martin, *Idealism and Objectivity, Understanding Fichte's Jena Project*, Stanford, SUP, 1997, p. 39.

Je pose l'objet à une place déterminée, c'est cela le déterminé. Je pense que je pourrais le poser n'importe où ailleurs, mais que si je veux le déterminer d'après la vérité, je dois le poser à cette place déterminée.²⁵

Ainsi, le représentant est libre de s'arracher du point de vue de la vérité. Il peut, par exemple, prendre la décision de croire ses yeux lorsqu'il perçoit un bâton courbé dans l'eau aux dépens du témoignage de ses mains, qui eux, sentent celui-ci comme encore droit. Par contre, lorsque le représentant détermine la représentation de cette manière, il ne la détermine plus selon la vérité. La contrainte en question est donc une norme à laquelle nous pouvons ou non nous conformer. Si nous prenons x pour un quelque chose qui existe indépendamment de nous, alors nous nous trouvons appelés à nous plier aux configurations de cet x si nous voulons le déterminer selon la vérité ; mais uniquement *si* nous voulons le déterminer ainsi. Il s'agit d'un impératif hypothétique. Par suite, déceler une origine qui permette d'expliquer la contrainte normative constituant l'expérience fait partie intégrante de la tâche que doit accomplir le système explicatif métaphysique.

Or si le sentiment d'assujettissement est à expliquer, c'est qu'il est un élément de l'expérience (nous en avons une représentation objective), de même que toutes nos représentations déterminées accompagnées du sentiment de nécessité. Autrement dit, ce que vise, ultimement, le système explicatif métaphysique est l'explicitation d'une origine qui permette d'expliquer les faits de conscience. Un fait de conscience est une caractéristique de la conscience accessible phénoménologiquement et universellement valable, c'est-à-dire, une caractéristique qui peut prétendre légitimement à être reconnue universellement, mais qui n'a pas

²⁵ *Nova methodo*, WLnm : 114 ; pp. 188-9.

nécessairement, comme telle, une universalité de fait²⁶. De la sorte, le système explicatif métaphysique est un système explicatif ayant pour objet le fondement des faits de conscience²⁷. Dès lors, il devient clair que le concept d'expérience possède une extension plus grande que celui de la conscience commune. Ce n'est pas tous les faits de conscience qui sont présents dans la conscience commune, mais ces faits consistent, néanmoins, en des représentations objectives (des représentations accompagnées du sentiment de nécessité). Par exemple, dans la conscience commune se trouvent des instances de représentations libres et de représentations nécessaires, mais la représentation de la distinction de ces deux sortes de représentations ne s'y trouve pas. Pourtant, la représentation de cette distinction doit également être expliquée.

Nous trouvons au §2 de la « Seconde introduction » un autre indice nous aidant à bien cerner l'objet du système explicatif métaphysique. À cet endroit, Fichte nous fournit deux autres formulations équivalentes de la question à laquelle le système explicatif métaphysique doit s'efforcer de répondre, soit :

[C]omment en venons-nous à attribuer une validité objective à ce qui n'est que subjectif, ou encore, puisque aussi bien la validité objective se caractérise par l'être : comment en venons-nous à admettre un être ?²⁸

L'équivalence entre ces différentes formulations ne saute pas immédiatement aux yeux, mais nécessite un certain effort. Nous avons vu qu'une représentation accompagnée du sentiment de nécessité est une représentation que *nous* posons comme *ayant à* (contrainte normative) se conformer à une vérité, à un objet hors

²⁶ Une telle caractérisation du fait de conscience permet de comprendre comment l'idéaliste et le dogmatique peuvent être en désaccord concernant les faits de conscience.

²⁷ *Nova methodo*, WLnm : 13 ; p. 74 : « La physique est la sphère de l'expérience ; la philosophie, qui s'élève au-dessus de l'expérience, est donc la métaphysique. »

²⁸ *Essai*, GA, I, 4 : 211 ; p. 123.

d'elle²⁹. Cet objet, qui est interprété comme étant hors de nous, devient quelque chose d'objectif : il nous résiste, entrave notre liberté, nous ne pouvons en faire ce que nous voulons si nous voulons y correspondre. C'est ainsi que la représentation acquiert pour nous une validité objective : elle peut ou non correspondre à cet objet qui possède une configuration indépendante d'elle. Or, et c'est l'affirmation cruciale, « cette connexion entre représentation et chose n'est, elle aussi, qu'une représentation en moi »³⁰, elle n'est que subjective. Nous attribuons, en conséquence, une validité objective à ce qui n'est que subjectif, à savoir les représentations accompagnées du sentiment de nécessité. Bref, dégager le fondement des représentations accompagnées du sentiment de nécessité et de la représentation du sentiment de nécessité lui-même revient à montrer comment nous en venons à prendre (précisément) celles-ci comme quelque chose d'objectif. Ainsi, comme l'affirme W. Martin, Fichte vise, du moins en partie, à fournir une théorie du caractère référentiel propre à (certains objets de) la conscience³¹ ; une propriété qui est en mesure de nous éclairer sur la nature de la conscience et de sa relation au monde objectif.

L'équivalence de la troisième formulation se laisse, à présent, voir aisément. La sphère de l'être est la sphère des objets *supposés* comme existant indépendamment de nos représentations. Ainsi, attribuer une validité objective à une représentation revient à admettre un être. Rappelons encore une fois qu'il ne s'agit que d'un « comme si » : admettre un être n'implique en rien l'existence de choses

²⁹ Ceci est également le cas, selon Fichte, des concepts du devoir et de Dieu : il existe des modèles auxquels nous devons nous plier si nous voulons les représenter adéquatement. De la sorte, nous prenons ceux-ci comme ayant une certaine configuration indépendante de nous, une configuration qui nous résiste.

³⁰ *Nova methodo*, WLnM : 11 ; p. 71.

³¹ Wayne Martin, *op. cit.*, p. 15.

extérieures à nos représentations, mais uniquement interpréter nos représentations *comme si* tel était le cas.

Deux dernières remarques semblent être de mise pour clore ce chapitre. En premier lieu, nous avons décrit notre conception du sentiment de nécessité accompagnant certaines de nos représentations en termes de normativité et non en termes de contrôle. Comme le note W. Martin, il existe plusieurs représentations qui nous sont imposées (et donc hors de notre contrôle), mais auxquelles nous n'attribuons aucune validité objective, c'est-à-dire auxquelles nous ne référons pas un x extérieur. Néanmoins, ceci n'exclut pas la possibilité qu'en principe il peut y avoir parfaite co-extension entre la contrainte en termes de normativité et la contrainte en termes de contrôle chez un certain individu, de même qu'il peut y avoir variation entre différents individus concernant l'extension de la validité objective. Par exemple, un individu qui hallucine sans en être conscient attribue une validité objective à son hallucination, ce qui n'est pas le cas pour celui qui en a pris conscience.

En second lieu, nous avons, jusqu'ici, délaissé une des tâches fondamentales de la doctrine de la science décrite au tout début de ce chapitre – le fondement du savoir³² – au profit des différentes formulations de la tâche du système explicatif métaphysique trouvées dans l'*Essai*. Mais il s'agit bien de la même entreprise et nous devons expressément montrer cette équivalence, car de cette équivalence découle une implication capitale : le système explicatif métaphysique, en tant que système fondationnel du savoir, aura à exhiber la structure de la doctrine de la science.

³² *Concept*, GA, I, 2 : 117 ; p. 35.

La relation entre la fondation du savoir et la fondation des représentations accompagnées du sentiment de nécessité est, en quelque sorte, une relation entre le savoir et la vérité (rappelons nous que les représentations accompagnées du sentiment de nécessité sont les représentations que nous appelons vraies). Bien qu'une compréhension intégrale de la relation entre ces deux notions nécessiterait une étude minutieuse des théories fichtéennes de la connaissance et de la vérité, nous tenterons d'exposer cette relation en évitant un aussi long détour. À cette fin, il s'avère que le chemin le plus court pour illustrer cette relation consiste à démarrer de la distinction kantienne entre la simple croyance et le savoir. Kant écrit :

Si la créance [*Fürwahrhalten*] n'est suffisante que subjectivement et est en même temps tenue pour objectivement insuffisante, elle s'appelle *croyance* [*Glaube*]. [...] La créance qui est suffisante aussi bien subjectivement qu'objectivement s'appelle le *savoir* [*Wissen*]. La suffisance subjective s'appelle *conviction* [*Überzeugung*] (pour moi-même), la suffisance objective s'appelle *certitude* (pour chacun).³³

De la sorte, il est possible de caractériser le savoir, selon Kant, par une créance qui est à la fois justifiée (suffisance subjective) et vérifiée (suffisance objective) ; et ce, par opposition à la croyance qui est simplement justifiée. Dès lors, peu importe la valeur de la justification d'une croyance, cette dernière ne sera jamais en mesure, à elle seule, de devenir savoir.

Or, Fichte entend bouleverser cette division absolue : il n'existe plus, dans la philosophie fichtéenne, une différence qualitative mais bien quantitative entre la créance subjectivement suffisante et la créance objectivement suffisante. Si Fichte réitère la relation horizontale et subjective établie par Kant entre la croyance et la conviction – la croyance est un acte de « tenir pour vrai », alors que la conviction est un acte de « tenir pour vrai » particulier, à savoir une croyance en vertu de laquelle

³³ E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 822/B 850 ; trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2^e édition corrigée, 2001, p. 668.

nous somme prêts à « risquer la damnation éternelle »³⁴ – c'est pour aussitôt établir un rapport immédiat entre la conviction et la vérité.

On ne peut être convaincu que du vrai et de l'immuable. Être convaincu d'une erreur est absolument impossible.³⁵

Par suite, la croyance qui possède le plus haut degré de justification devient, en elle-même, suffisante objectivement : la conviction est, de par sa forme, d'emblée vérifiée (certaine) et accède donc au statut du savoir. Or, une fois admise une telle relation directe entre conviction et savoir, la question : « comment en venons-nous à savoir quelque chose ? » devient équivalente à la question : « comment en venons-nous à admettre quelque chose comme étant vrai ? ». Pour le dire autrement, savoir, en tant qu'acte de « tenir pour vrai » particulier, devient équivalent à « attribuer une validité objective à ce qui n'est que subjectif », c'est-à-dire à tenir quelque chose de subjectif (justifié) pour objectif (vérifié).

Ceci rend compte du fait que Fichte fasse allusion explicitement à l'écrit programmatique à l'intérieur même de l'*Essai* sans trop se soucier de se contredire et qu'il réitère la méthode de l'idéalisme transcendantal achevé, bien que reformulée en termes de conscience ; méthode qui, selon Fichte, fut « exposée très clairement » dans l'écrit programmatique *Sur le concept de la doctrine de la science*³⁶. Ainsi, la présupposition problématique devant être prouvée catégoriquement, le Moi = Moi comme proposition certaine conditionnant toute connaissance, devient celle de la conscience immédiate de l'intuition intellectuelle conditionnant toute conscience.

³⁴ *Éthique*, p. 162.

³⁵ *Essai*, GA, I, 4 : 264 ; p. 165.

³⁶ *Ibid.* : 204 ; p. 116.

II

Les critères d'exactitude du système explicatif

Nous venons de voir que ce que Fichte cherche ultimement, en tant que philosophe, est la découverte du système explicatif métaphysique exact. Par ailleurs, nous avons pris conscience du fait qu'il est impossible de parler de système explicatif métaphysique sans présupposer les conditions de validité d'un tel système. Dès lors, il ne s'agit pas seulement pour le philosophe de découvrir un certain contenu (le système explicatif métaphysique lui-même), mais aussi d'élaborer une théorie épistémologique permettant de distinguer le système explicatif exact du système explicatif inexact. Autrement dit, étant donné que le système explicatif métaphysique vise immédiatement autre chose que ce en quoi consiste sa propre vérité, les critères de son exactitude doivent résider à l'extérieur de ce système¹. Or, ce sont précisément ces critères que nous devons tenter, à présent, de retracer. À cette fin, il est raisonnable de s'attendre à ce que *l'Essai* soit une source contenant plusieurs indications précieuses sur la question puisqu'il renferme la démonstration de l'inexactitude du dogmatisme en tant que système explicatif métaphysique, et donc les raisons qui établissent une telle conclusion.

¹ Dans le cas de la théorie établissant ces critères, celle-ci doit se plier à ce qu'elle énonce ; toutefois, la reconstruction complète d'une telle théorie n'est pas la fin de ce mémoire, mais demeure annexe à celle de la réfutation fichtéenne du dogmatisme.

Notre recherche semble, à première vue, être condamnée au tâtonnement: il s'agit bien de *retracer* ces critères étant donné que Fichte présente ces derniers dans l'*Essai* de manière impure, c'est-à-dire comme déjà appliqués aux systèmes explicatifs métaphysiques particuliers. Par suite, la validité de ces critères est présupposée plutôt que prouvée et ces derniers sont présentés de manière dispersée. Or, voir les choses ainsi serait oublier que nous avons déjà pris connaissance d'un critère positif de la vérité pour Fichte : à savoir la conviction. Nous savons que, selon Fichte, il est impossible d'être convaincu d'une erreur. Être convaincu de l'exactitude d'un système explicatif implique, par conséquent, l'exactitude du système en question. Un système explicatif exact est donc un système explicatif dont nous possédons la conviction de son exactitude, alors qu'un système explicatif inexact est un système explicatif dont nous ne pouvons être convaincu de son exactitude ; impossibilité qui ne peut être due qu'au fait qu'il ne satisfait pas une des conditions de possibilité de la conviction. Ainsi, la question : quelles sont les conditions de possibilité de la conviction ? et la question : quels sont les critères d'exactitude du système explicatif ? sont parfaitement parallèles. Comme le mentionne D. Breazeale, pour Fichte, qu'un système philosophique soit « universellement valide » doit *suivre* plutôt que *précéder* la conviction que ce système est vrai². Notre projet préliminaire doit donc être celui de découvrir ce en quoi consiste pour Fichte la conviction.

Au cœur de la conviction fichtéenne se trouvent deux éléments constitutifs. D'une part, la conviction consiste en l'accord parfait de l'homme avec soi-même

² D. Breazeale, « Certainty, Universal Validity, and Conviction : The Methodological Primacy of Practical Reason within the Jena *Wissenschaftslehre* », dans T. Rockmore & D. Breazeale (dir), *New Perspectives on Fichte*, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1996, p. 49.

(élément négatif et simplement formel)³. De la sorte, Spinoza, de même que Kant lorsqu'il écrivit la *Critique de la raison pure*, ne pouvait, selon Fichte, être convaincu : ce qu'il disait était en contradiction avec ce qu'il faisait⁴. D'autre part, la conviction consiste en un élément positif : à savoir un « sentiment de vérité »⁵. C'est donc à partir de ces deux éléments constitutifs de la conviction que nous devons « déduire » l'ensemble des critères d'exactitude du système explicatif. Étant donné que seule la conviction est un critère positif de la vérité, c'est-à-dire l'intégralité des éléments constitutifs de la conviction, il s'ensuit que, pour Fichte, chaque critère « déduit » sera nécessaire (négatif) à l'exactitude du système explicatif, alors qu'uniquement la totalité de ces critères sera suffisante pour établir la vérité du système.

§1 Déduction des critères d'exactitude à partir du premier élément constitutif de la conviction

Nous devons à présent décomposer le premier élément constitutif de la conviction, c'est-à-dire saisir ce en quoi consiste être en parfait accord avec soi-même, afin de déceler certains des critères d'exactitude du système explicatif. Un pont qui est, d'ailleurs, explicitement établi par Fichte à plusieurs reprises :

[L]a vérité est l'accord ou harmonie avec nous-mêmes.⁶

[L]a vérité en soi est purement *formelle*. Accord et cohérence dans tout ce que nous admettons, voilà la vérité ; la contradiction dans notre pensée est erreur et mensonge.⁷

³ *Éthique*, p. 158 : « [P]our la justesse de ma conviction dans un cas particulier, j'ai pour garantie son accord avec toute conviction possible... ».

⁴ Cf. *Essai*, GA, I, 4 : 264 ; p. 165.

⁵ *Éthique*, p. 161.

⁶ *Nova methodo*, WLnm : 106 ; p. 179.

⁷ J. G. Fichte, « Sur la stimulation et l'accroissement du pur intérêt pour la vérité », *op. cit.*, p. 177.

S'impose alors la question : qui sommes-nous ? Réponse de Fichte : nous sommes des intelligences actives, c'est-à-dire des agents rationnels. La raison n'est pas pour nous un accident mais une essence. Or, l'accord parfait avec soi-même en tant qu'agents rationnels requiert avant tout d'être cohérent – comme l'énonce expressément le second passage –, et ce, à deux niveaux. En tant qu'intelligences (êtres théoriques), nous devons être cohérents logiquement, c'est-à-dire que toutes nos croyances doivent s'accorder entre elles : nous ne pouvons à la fois posséder une croyance (p) et son contraire ($\sim p$). En tant qu'*agents* rationnels, nous devons être cohérents performativement : il doit y avoir accord entre ce que l'on dit et ce que l'on fait. Ainsi, la première classe de critères d'exactitude du système explicatif consiste en ce que « tout doit [...] être cohérent »⁸.

Par ailleurs, être en accord avec soi-même en tant qu'intelligences rationnelles implique expliquer – fonder – les phénomènes rationnellement. Un passage de l'*Essai* nous indique en quoi consisterait une explication rationnelle dans le cas du dogmatisme :

Le dogmatique veut, certes, garantir la réalité de cette chose en soi [soit, de l'objet du dogmatisme], c'est-à-dire, montrer que la nécessité est à penser comme fondement de toute expérience, et il le fera s'il prouve que l'expérience est effectivement expliquée par là et que, sans la chose en soi, elle n'est pas expliquée.⁹

En isolant, dans cet extrait, les conditions de validité de leur application au système explicatif *métaphysique*, et plus particulièrement de leur application au dogmatisme, nous obtenons deux caractéristiques de l'explication rationnelle. Une explication rationnelle est une explication qui, d'une part, explique de façon exhaustive l'objet de l'explication et, d'autre part, explique de manière exclusive cet objet.

⁸ *Nova methodo*, WLnm : 17 ; p. 78.

⁹ *Essai*, GA, I, 4 : 190 ; p. 103.

Mais quelle justification existe-t-il pour dire qu'une explication rationnelle est, en fait, une explication qui possède ces deux caractéristiques ? La première affirmation semble être simplement analytique : expliquer uniquement une partie d'un phénomène $x - x'$ par exemple – n'est pas véritablement expliquer le phénomène x : l'objet d'une telle explication (partielle) n'est plus x mais bien x' . En ce qui a trait à la justification de la seconde caractéristique, un début de réponse se trouve dans le §10 de la « Seconde introduction » où Fichte écrit : « la philosophie est une »¹⁰. Autrement dit, il ne peut y avoir qu'un système explicatif métaphysique exact : tout système opposé est *eo ipso* faux. L'admission d'un certain absolutisme est donc la pierre de touche nous assurant que seule *une* explication peut être exacte. Or, quel lien existe-t-il entre l'absolutisme et l'accord parfait avec soi-même ? Après tout, nous avons uniquement admis cette caractéristique parce qu'elle décrit une explication rationnelle, et nous avons admis la nécessité d'une explication rationnelle uniquement parce que la vérité nécessite l'accord parfait avec soi-même en tant qu'être rationnel. Le lien ne peut être que le suivant : si nous n'adhérons pas à un absolutisme, alors nous ne sommes pas en accord avec nous-mêmes en tant qu'êtres rationnels. Autrement dit, le relativisme est irrationnel¹¹. L'*admission* du relativisme implique l'admission d'un certain absolutisme : *énoncer* qu'il n'existe aucune vérité nécessite un point de vue absolu, sans lequel l'énonciation ne prétend à aucune vérité. Bref, le relativisme est irrationnel parce qu'auto-réfutant : l'affirmer revient à contredire ce que l'on dit par ce que l'on fait. Or une fois qu'il est admis que seul

¹⁰ *Ibid.* : 263 ; p. 164.

¹¹ Du moins le relativisme radical.

l'absolutisme est rationnel, il s'ensuit qu'une et seulement une explication de l'objet à expliquer peut être exacte.

§2 Détermination des critères d'explication rationnelle au niveau du système explicatif métaphysique

Maintenant que nous sommes parvenus à purifier bon nombre des critères d'exactitude du système explicatif d'après Fichte, il serait pertinent de déterminer plus spécifiquement ces derniers à l'aide de nos observations antérieures. Nous venons de prendre connaissance de la forme générale de deux classes de critères d'exactitude qu'un système explicatif doit satisfaire pour accéder à l'exactitude. Mais que devient la forme de celles-ci lorsque nous les déterminons au niveau du système explicatif métaphysique ? Bien que la formulation des critères de cohérence n'admet d'aucune différence au niveau général du système explicatif et au niveau plus particulier du système explicatif métaphysique, ceci n'est pas le cas des critères d'explication.

Nous avons observé qu'une explication rationnelle est à la fois exhaustive et exclusive. La question maintenant est celle de savoir en quoi consiste être exhaustif et exclusif pour un système explicatif *métaphysique*. Commençons par l'exclusivité. Au niveau le plus général, ceci implique être l'unique système explicatif en mesure d'expliquer le phénomène à fonder. Or étant donné que Fichte n'admet que deux systèmes explicatifs métaphysiques comme étant *prima facie* possibles, soit le

dogmatisme et l'idéalisme, il s'ensuit que l'établissement du système exact devra inclure un projet négatif, à savoir la réfutation du système opposé¹².

En ce qui a trait au critère d'exhaustivité qui énonçait à son niveau le plus général que le système explicatif doit expliquer de manière exhaustive le phénomène à fonder, nous avons découvert, au dernier chapitre, que le phénomène à fonder dans le cas du système explicatif métaphysique était celui des faits de conscience (les représentations accompagnées du sentiment de nécessité). Ainsi, le système explicatif métaphysique qui satisfait la condition d'exhaustivité est celui qui est en mesure d'expliquer « le système entier de nos représentations nécessaires, non seulement nos représentations d'un monde, telle que la faculté de juger subsumante et réfléchissante en détermine les objets, mais encore nos représentations de nous-mêmes, comme êtres libres et pratiques selon des lois »¹³. Par conséquent, la démonstration qu'un système explicatif métaphysique est incapable d'expliquer *un* fait de conscience est suffisante pour prouver la fausseté du système. Nous aurons l'occasion d'évoquer certains faits de conscience décisifs pour notre entreprise au cours de notre parcours. Présentement, toutefois, s'impose le besoin d'expliquer la possibilité d'un fait de conscience tel que nous l'avons caractérisé au dernier chapitre.

Comment est-il possible pour une chose qui est pourtant phénoménologiquement accessible de ne pas posséder nécessairement une universalité *de facto*, mais seulement une universalité *de jure* ? Fichte nous dit que « [l]a doctrine de la science ne peut rien entreprendre avec un homme » si un certain « pouvoir de liberté

¹² Comme nous l'avons souligné, cette réfutation n'entraîne pas directement l'établissement du système réfutant étant donné que ceci requiert un projet positif en plus du projet négatif.

¹³ *Essai*, GA, I, 4 : 205 ; pp. 116-7.

n'existe pas au préalable ni ne s'exerce » et qu'une telle capacité subjective est nécessaire parce qu'il faut « s'élever par liberté à une toute autre sphère que nous ne possédons pas immédiatement, de par notre seule existence »¹⁴. Cette nouvelle sphère, bien que phénoménologiquement accessible, naît uniquement d'un retour sur soi-même effectué par une détermination libre et particulière qui révèle le principe actif qu'est le Moi en temps réel¹⁵. Or, bien que cette activité soit saisie de manière immédiate par ceux qui possèdent cette capacité subjective – celle de pouvoir penser leur pensée de l'objet en même temps qu'ils pensent l'objet¹⁶ –, « plusieurs philosophes célèbres » ne réussissent à prendre conscience de cette activité. C'est d'ailleurs à partir de certains faits de conscience compris dans cette « nouvelle sphère » qu'il est possible pour le philosophe d'en arriver à une connaissance et à une représentation isolée de l'intuition intellectuelle¹⁷. Ainsi, bien que la grande majorité des faits de conscience soit reconnue de part et d'autre, il demeure qu'aux yeux de l'idéaliste, le dogmatique est ignorant des faits de conscience renfermant la clé de notre véritable essence :

[N]ous [les idéalistes] possédons quelques concepts de plus qu'eux [les dogmatiques] [...] c'est pourquoi ils ne sauraient juger de ce domaine puisque, pour eux, ce domaine n'est absolument pas.¹⁸

§3 Preuves subjectives versus preuves objectives

Il s'avère que la conception du « fait de conscience » en tant que fait

¹⁴ *Ibid.* : 258-9 ; p. 160.

¹⁵ *Nova methodo*, WLn^m : 46 ; p. 111 : « L'action d'auto-position du moi est un passage de l'indéterminité à la détermination... ».

¹⁶ *Essai*, GA, I, 4 : 261 ; p. 163. Ainsi, l'incapacité subjective du dogmatique n'est pas tant l'incapacité de réflexion – le dogmatique, tout comme l'idéaliste, s'élève au-dessus de l'expérience, ce qui requiert un acte de réflexion – mais plutôt le niveau de concentration nécessaire pour penser deux choses à la fois.

¹⁷ *Ibid.* : 218 ; pp. 129-30.

¹⁸ *Ibid.* : 250-1 ; p. 154.

universellement valable met à jour une distinction permettant de jeter de la lumière sur certaines affirmations curieuses de Fichte. Par exemple, la *Nova methodo* dit :

Du point de vue de la spéculation, on ne peut rien contre le dogmatique, car il écarte tous les principes qu'on pourrait lui opposer.¹⁹

À première vue, cette affirmation semble indiquer que Fichte est, en dernière instance, en parfait accord avec Schelling : à savoir qu'il est légitime de choisir à son gré l'un ou l'autre des systèmes explicatifs métaphysiques. Mais un examen plus soigné révèle une toute autre histoire : ce n'est pas *le dogmatisme* mais bien *le dogmatique* qui « écarte tous les principes qu'on pourrait lui opposer ». Le dogmatique est une personne, une intelligence. Le dogmatique est donc soumis aux lois psychologiques : il n'est pas une *tabula rasa* mais possède un certain nombre de croyances et de préjugés. Il peut négliger et nier obstinément les faits. Plus encore, le dogmatique est cet individu à qui revient cette fameuse « incapacité subjective » : il ne peut comprendre tous les reproches que fait l'idéaliste à son système. C'est donc lorsque l'idéaliste tente de convaincre et de convertir le *dogmatique* que la spéculation devient impuissante. Or, ceci n'est pas le cas du *dogmatisme* : ce dernier ne peut que s'écrouler face à une analyse transcendantale. Nous nous devons, par conséquent, de distinguer l'adhérent au système du système lui-même, distinction que met en relief le passage suivant de l'*Essai* :

Certes, nous pouvons, *pour nous*, réfuter leur système [le dogmatisme] ; il doit être réfuté et l'est facilement ; le simple souffle d'un homme libre le renverse ; mais nous ne pouvons le réfuter *pour eux* [les dogmatiques].²⁰

¹⁹ *Nova methodo*, WLnm : 15 ; p. 75.

²⁰ *Essai*, GA, I, 4 : 261-2 ; p. 163. Cette irréfutabilité qui est due, en dernière instance, à la liberté humaine et à la dimension normative de la vérité n'est pas à confondre avec celle évoquée au §5 de la « Première introduction » (irréfutabilité que Fichte attribue à la nature du premier principe, cf. chapitre III).

La situation est donc, pour Fichte, la suivante : l'idéaliste est en mesure de réfuter le système dogmatique suite à une analyse de ce en quoi consiste un système explicatif métaphysique exact, c'est-à-dire en appliquant les critères d'exactitude du système explicatif au système dogmatique à partir d'un point de vue spéculatif (point de vue qui prend compte de *tous* les faits de conscience) ; mais le *dogmatique*, lui, n'admet pas *tous* ces faits de conscience et donc ne reconnaît pas les résultats d'une telle analyse. Une seule issue est ouverte à l'idéaliste pour enrayer une fois pour toutes non seulement le dogmatisme, mais également le dogmatique (à condition que ce dernier soit de bonne foi), à savoir de réfuter le dogmatique « à partir de ses propres principes »²¹, c'est-à-dire de réduire sa position à une absurdité. Nous qualifierons d'objective une argumentation qui vise une telle réduction et de subjective une argumentation basée sur une analyse transcendantale²². Ainsi, bien qu'une preuve objective soit nécessaire pour réfuter le dogmatique de bonne foi, une preuve subjective est suffisante, à elle seule, pour réfuter le *système* dogmatique.

§4 Dédution des critères d'exactitude à partir du second élément constitutif de la conviction

Résumons. Nous savons que la conviction chez Fichte possède une relation intime à l'exactitude. Il s'ensuit que la structure de la conviction doit contenir des vérités sur la structure de l'exactitude. Nous savons également que, d'après Fichte, le sentiment de vérité est un élément constitutif de la conviction. Nous en sommes donc à déceler quelle signification pourrait bien avoir le sentiment de vérité pour la

²¹ *Nova methodo*, WLnM : 15 ; p. 75.

²² Notre étude révélera que Fichte met de l'avant dans l'*Essai* deux arguments antidogmatiques subjectifs et trois arguments antidogmatiques objectifs.

configuration de l'exactitude du système explicatif chez Fichte. Or, ceci requiert avant tout de comprendre le rôle que joue ce sentiment de vérité au sein de la conviction.

Nous apprenons dans le *Système de l'éthique* (1798) que le sentiment de vérité est « le critère absolu que nous cherchons concernant la justesse de notre conviction du devoir »²³. Il se trouve donc que le sentiment de vérité consiste en un point d'ancrage : c'est lui qui nous assure de la justesse de notre conviction. Se dessine aussitôt un parallèle avec l'écrit programmatique : il y était également énoncé que le système de la connaissance humaine nécessitait un point d'ancrage. Toutefois, à ce stade du développement de la pensée de Fichte, ce point d'ancrage marquait le besoin de fonder la connaissance sur un principe évident en soi, faute de quoi la faculté théorique, procédant indéfiniment (une preuve en demande toujours une autre), n'offrait aucune assise à notre connaissance. En revanche, l'apodicticité théorique au moment où Fichte rédige l'*Essai* n'est plus en mesure, à elle seule, de garantir la vérité du système explicatif. N'oublions pas que le système explicatif métaphysique vise la déduction exacte des faits de conscience. Or, les principes des différents systèmes explicatifs métaphysiques se contredisent et donc impliquent la fausseté des affirmations du système opposé ; ce qui, à son tour, implique que le système opposé renferme certaines illusions : de même qu'il est possible que l'intuition intellectuelle, ainsi que ce qu'elle révèle, soit purement factice, il est possible que la chose en soi soit une pure fiction simplement créée par la pensée et à laquelle ne revient aucun *nominatum*. Ainsi, la problématique sous-tendant la démarche théorique devient double : non seulement la faculté théorique est reconnue

²³ *Éthique*, p. 161.

comme procédant à l'infini, mais celle-ci n'est plus, selon l'*Essai*, en mesure de se confirmer soi-même. Il faut donc faire appel à un élément complètement étranger à la faculté théorique, élément qu'évoque déjà l'expression « *sentiment de vérité* » : la simple évidence théorique doit céder sa place à la nécessité pratique. Lisons Fichte:

Ce n'est que dans la mesure où je suis un être moral qu'une certitude est possible pour moi car le critère de toute vérité théorique n'est pas lui-même, à son tour, un critère théorique. La faculté de connaître théorique ne peut se critiquer et se confirmer elle-même, mais c'est un critère universel qui ne vaut pas seulement pour la connaissance immédiate de notre devoir, mais en général, pour toute connaissance possible, étant donné qu'il n'y a en fait aucune connaissance qui ne se rapporte, au moins médiatement, à nos devoirs.²⁴

Mais qu'en est-il de l'*Essai* ? Nous trouvons, en effet, un tel critère au §5 de la « Seconde introduction », bien qu'encore de manière impure. Cette fois, celui-ci est mélangé au contenu idéaliste :

Ce sont deux tâches tout à fait différentes que d'expliquer, en sa *possibilité* même, l'intuition intellectuelle et de la défendre, grâce à cette explication – tirée du système de la raison en totalité –, contre le soupçon d'imposture et d'illusion qu'elle suscite en raison de son conflit avec la pensée dogmatique qui est également fondée en la raison. C'est par quelque chose de plus élevé qu'il faut confirmer la *croissance* en la réalité de l'intuition intellectuelle dont part, selon notre propre affirmation, l'idéalisme transcendantal.²⁵

Ce passage ne laisse aucun doute sur la nature de l'exigence extra-théorique en révélant explicitement l'assise pratique sur laquelle doit reposer l'évidence du système :

Ceci n'est possible que par l'attestation de la loi morale en nous.²⁶

Bien que dans le passage cité Fichte se contente de rattacher cette exigence pratique uniquement au point de départ de l'idéalisme, ceci ne devrait pas détourner notre attention du fait que tout système explicatif métaphysique qui n'est pas fondé sur une exigence pratique demeure en proie aux difficultés entourant le recours exclusif à la faculté théorique. L'analyse des lacunes de la faculté théorique ne provient pas d'un

²⁴ *Ibid.*, p. 163-4.

²⁵ *Essai*, GA, I, 4 : 219 ; pp. 130-1.

²⁶ *Ibid.* : 219 ; p. 131.

système explicatif métaphysique particulier, tel l'idéalisme, mais est, en fait, indépendante et au-dessus de tout système explicatif métaphysique. Elle appartient plutôt à ce que nous avons appelé un système explicatif épistémologique, et plus particulièrement, celui qui est implicite tout au long de *l'Essai*. De la sorte, les résultats des réflexions épistémologiques de Fichte – dont fait partie le primat de la faculté pratique sur la faculté théorique – doivent être appliqués à tout système explicatif métaphysique.

Un des avantages de reconstruire l'argument de Fichte contre le dogmatisme ainsi est qu'il évite la juxtaposition d'une démonstration théorique et d'une démonstration pratique, et signale plutôt une union de ces deux domaines : procédé qui semble être en plus grande harmonie avec l'esprit unificateur de Fichte²⁷. Une reconstruction qui manifeste, à la fois, le primat de la pratique sur la théorie en débutant et en basant son développement sur une notion qui devient, aux mains de Fichte, fort pratique : à savoir la conviction [*Überzeugung*].

Notons, enfin, que l'image du système explicatif métaphysique exact qui naît de notre analyse rappelle bien celle peinte dans *Sur le concept de la doctrine de la science* : le système exact consiste en une déduction transcendantale cohérente et exhaustive d'un principe premier vrai antérieurement à sa relation au système. Deux images qui ont plusieurs traits en commun, mais qui possèdent également une différence fondamentale : l'évidence théorique du premier principe n'est plus en mesure à elle seule de garantir la vérité de celui-ci mais doit, à présent, reposer sur un fondement extra-théorique. Si, par contre, le premier principe a recours à autre chose que lui-même pour fonder sa vérité, cet autre ne devient-il pas l'authentique

²⁷ *Nova methodo*, WLnM : 17 ; p. 78 : « [L]a raison est une et n'a qu'un seul intérêt. »

premier principe ? Nous devons répondre par la négative. Le premier principe du système explicatif métaphysique doit être en mesure de déduire *tous* les faits de conscience, ce qui inclut autant les faits théoriques que les faits pratiques, autant le fait que les objets occupent un espace que le fait que je me découvre comme auto-actif. Par suite, le premier principe doit être à la fois théorique et pratique. Or, le domaine propre à la loi morale ne correspond pas à cette description : « la faculté pratique n'est pas une faculté théorique »²⁸. Nous devons, par conséquent, chercher le premier principe ailleurs, ce que nous nous apprêtons à faire.

²⁸ *Éthique*, p. 160.

III

Les systèmes explicatifs métaphysiques possibles

Nous sommes à la recherche du fondement de l'expérience telle que Fichte l'a définie. Or bien que nous ayons pris connaissance des conditions que doit satisfaire le système qui exprime ce fondement, nous demeurons dans l'obscurité concernant la direction dans laquelle nous devons sonder. En revanche, nous savons que ce que nous cherchons est bel et bien un *fondement*. Il est donc raisonnable d'espérer qu'une analyse de la nature du fondement fournira des indices précieux concernant la direction que doit prendre notre quête. Une telle démarche est employée et développée par Fichte dans les §§ 2-3 de la « Première introduction ». Mais avant de reproduire cette démarche, il importe de comprendre pourquoi Fichte nous fait part de ce développement au lieu, simplement, d'en présenter les résultats ; ce qui veut dire, de manière plus générale, comprendre la forme même de cette « Première introduction ».

La « Seconde introduction » porte un sous-titre spécifiant que celle-ci vise ceux qui ont déjà adopté un système explicatif métaphysique. En comparant ceci au silence de la « Première introduction », nous sommes amenés à conclure que cette dernière vise ceux qui n'ont pas encore pris position, ceux qui ont à apprendre. Cette

intuition se trouve confirmée par les propos sur lesquels s'ouvre la « Seconde introduction » :

Je crois que l'introduction, donnée dans le premier numéro de ce journal, est amplement suffisante pour des lecteurs non prévenus, c'est-à-dire pour des lecteurs qui, sans opinion préconçue, s'en remettent à l'auteur, ne le soutiennent ni ne le critique. Il en va autrement avec ceux qui ont déjà un système philosophique.¹

La fin de la « Première introduction » est, par conséquent, d'éduquer. Or, « [l]éducation – nous dit Fichte – doit se contenter d'être plus négative que positive ; elle ne doit être qu'action réciproque *avec* l'élève et non pas influence *sur* lui »². Ainsi, nous ne devons pas nous attendre à ce que Fichte nous fournisse, dans la « Première introduction », un système monté de toutes pièces, mais plutôt à ce qu'il agisse en guide dans l'exercice de nos propres facultés. Bref, l'enseignement par « action réciproque » implique que l'élève et l'enseignant se rencontrent à mi-chemin, et donc que Fichte adopte, en partie, le point de vue de l'élève, de celui qui est encore en quête d'un système explicatif métaphysique.

§1 La nature du fondement

Nous avons, jusqu'à présent, posé la question du fondement de l'expérience sans nous soucier de la légitimité de cette interrogation. Or, il s'avère qu'une telle justification est impérative pour notre entreprise, sans quoi nous tombons en proie au scepticisme. La philosophie, telle que nous l'avons définie, est une science à qui revient le mandat de répondre à la question du fondement concernant l'expérience. Par suite, s'il est contradictoire même de poser cette question à l'égard de

¹ *Essai*, GA, I, 4 : 209 ; p. 121.

² *Ibid.* : 259 ; p. 161.

l'expérience, c'est la science philosophique qui, n'ayant plus aucune raison d'être, devient obsolète.

Fichte affirme qu'il est licite de poser la question du fondement lorsque deux conditions sont remplies. Premièrement, ce à l'égard de quoi nous posons la question du fondement doit avoir été déterminé autrement que par la liberté. Fichte explique la raison d'être de cette condition ainsi :

[S]'il est posé que ces représentations dépendent de notre liberté, alors toute application du concept de raison est caduque. Elles sont ainsi parce que je les ai déterminées ainsi, et si je les avais déterminées autrement, elles seraient autres.³

Rechercher un fondement – et donc poser la *question* du fondement – pour un quelque chose que nous postulons comme originant de la liberté revient à affirmer un non-sens, à savoir qu'un quelque chose est à la fois autodéterminé et déterminé par autrui. Le produit de l'autodétermination ne peut avoir aucun fondement si ce n'est celui de la pure spontanéité créatrice : ce produit devient le premier maillon d'une nouvelle série créée spontanément. Notons, cependant, que l'exactitude du postulat initial d'autodétermination demeure une question entièrement à part.

Deuxièmement, ce à l'égard de quoi nous posons la question du fondement doit être jugé comme contingent, c'est-à-dire comme pouvant être autrement que ce qu'il est⁴. Cette condition découle directement de la définition que Fichte nous offre du fondement. Comme nous l'avons mentionné auparavant, fonder pour Fichte signifie « indiquer quelque chose d'autre, dont la détermination permette d'expliquer pourquoi le fondé, entre la multiplicité des déterminations qui auraient pu lui

³ *Ibid.* : 186 ; p. 99.

⁴ *Ibid.* : 187 ; p. 100.

revenir, n'a que celles qu'il a »⁵. Par conséquent, est conçu légitimement comme fondé ce qui n'affiche qu'un sous-groupe de la totalité des propriétés pouvant lui revenir. En revanche, est nécessaire ce qui ne peut être autrement (sous peine de contradiction) qu'il n'est, et donc ce qui affiche la totalité des propriétés qui peuvent lui revenir. Par exemple, la propriété d'avoir la somme des angles intérieurs égale à deux angles droits est une propriété nécessaire pour un triangle en géométrie euclidienne : aucune autre propriété ne peut se substituer à celle-ci sans anéantir le triangle.

De la sorte, ce n'est que si l'expérience satisfait ces conditions d'involontarisme et de contingence qu'il devient légitime de poser la question de son fondement. Qu'en est-il ? Étant accompagnées d'un sentiment de nécessité, il est clair que nos représentations objectives ne sont pas le fruit du libre arbitre. En revanche, bien que ces représentations semblent apparaître sans notre intervention, nous pouvons supposer que celles-ci se présentent (involontairement) autrement. Plus encore, nous pouvons supposer que celles-ci n'apparaissent pas du tout : loin d'être une pensée nécessaire (telle la pensée de la somme des angles intérieurs du triangle), « la pensée d'une représentation n'est qu'une demi-pensée, un fragment détaché d'une pensée »⁶. Bref, les représentations objectives exhibent une contingence tant sur le plan horizontal que sur le plan vertical. Il est, dès lors, tout à fait licite de percevoir l'expérience comme « fondée ».

Maintenant que nous nous sommes assurés de la légitimité de notre quête, nous pouvons jeter à nouveau un regard sur la nature du fondement afin de voir si

⁵ *Ibid.* : 187 ; p. 101. C'est nous qui soulignons.

⁶ *Ibid.* : 193 ; p. 106.

elle ne recèle pas l'indice dont nous avons fort besoin, et ce, en toute confiance que celui-ci s'appliquera au cas de l'expérience. Celui qui relit minutieusement la définition du fondement observera que fonder signifie indiquer quelque chose « d'autre ». Par suite, ce qui fonde tombe invariablement à l'extérieur de ce qui est fondé. Le fondement de l'expérience doit donc se trouver en dehors de l'expérience, c'est-à-dire en dehors de la sphère des représentations accompagnées du sentiment de nécessité et de ce que nous avons également appelé l'être. Il s'ensuit que le fondement de l'expérience ne peut être un simple *fait* de conscience, une simple représentation objective, tel le principe de la représentation reinholdien⁷. Mais si le fondement est toujours extérieur au fondé, ne nous trouvons-nous pas emprisonnés dans une quête interminable pour un soi-disant premier fondement qui ne cesse de régresser ? Il devient transparent que cette chaîne infinie ne saurait être stoppée que par un auto-fondement, à savoir un fondement nécessaire (c'est-à-dire un fondement à propos duquel il est illicite de poser la question de son fondement). En fait, c'était justement dû à une telle problématique que l'écrit programmatique avait fait appel à une proposition évidente en soi – une proposition dont le contraire ne peut être énoncé sans entraîner une contradiction – et que *l'Essai* exprime le besoin d'avoir recours à une exigence extra-théorique, à savoir une nécessité pratique. C'est donc sous un autre angle (celui de l'auto-fondation) que refait surface la problématique de l'infinité de la chaîne argumentative (théorique). En effet, si les premiers principes des systèmes idéaliste et dogmatique menacent d'être de simples illusions, c'est qu'il

⁷ *Recension*, SW, I : 8 ; p. 159 : « Le recenseur, pour sa part, pense s'être convaincu de ce que la proposition de conscience est un théorème fondé par un principe supérieur [...]. La première hypothèse inexacte qui a entraîné son élévation au rang de principe de toute philosophie fut de penser qu'il fallait partir d'un fait. »

est possible de poser la question de leur fondement. Or, encore une fois, ce n'est que l'apodicticité pratique qui est en mesure de stopper la quête du fondement ultime :

Je ne peux douter de cette liberté et de sa détermination sans renoncer à moi-même.

Je ne peux douter, dis-je, je ne peux pas même m'imaginer qu'il n'en soit pas ainsi, que cette voix intérieure trompe, *qu'elle doive recevoir son autorité et son fondement d'ailleurs* ; je ne peux par conséquent pas continuer à raisonner, à trouver je ne sais quelles significations, à donner je ne sais quelles explications. Cette affirmation est ce qu'il y a d'absolument positif et catégorique.

[...] Je pourrais continuer à douter si je voulais me mettre en contradiction avec moi-même ; car le raisonnement en porte en lui aucune frontière immanente ; il s'élançait librement vers l'infini, [...] *et je peux seul m'imposer une limite par la volonté.*⁸

De ces considérations, il est possible d'envisager la conclusion à laquelle parviendra le raisonnement de Fichte. Si le principe du système explicatif métaphysique doit résider à l'extérieur de l'expérience, d'une part, en tant que sphère des représentations accompagnées du sentiment de nécessité et, d'autre part, en tant que sphère de l'être, alors il faudra que ce principe exprime à la fois l'essence de la liberté et de l'agir.

§2 *L'élévation au-dessus de l'expérience*

Notre analyse de la notion fichtéenne du fondement nous a révélé, tel que nous l'avions espéré, un indice capital pour notre quête : le fondé et le fondement entretiennent une relation d'opposition. Par suite, si nous espérons serrer de plus près quelque chose qui ressemble à un premier principe, nous devons nous opposer à l'expérience, c'est-à-dire nous élever au-dessus d'elle. D'où naît la question : comment est-il possible pour un être fini, un être qui reçoit « toute la matière de sa

⁸ J.G. Fichte, « Sur le fondement de notre croyance en une divine providence », dans *Écrits de Philosophie Première Doctrine de la Science 1801-1802 et textes annexes*, tome II, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1987, p. 202.

pensée »⁹ de l'expérience, de s'élever au-dessus de ce dont il est dépendant ? Après tout, le philosophe est lui aussi un être essentiellement fini.

Nous avons vu au premier chapitre que la caractéristique propre à l'expérience (aux représentations objectives) était le sentiment d'assujettissement (leur objectivité, leur résistance à la volonté du sujet) et que ce sentiment nous apparaissait comme une contrainte purement normative et non déterminante : nous pouvions ou non nous y conformer. Nous avons également vu que lorsque nous ne respections pas cette contrainte, nous ne déterminions plus l'expérience selon la vérité. Or, nous avons omis de spécifier le domaine dans lequel nous nous trouvions – si ce n'était celui de l'objectivité – lorsque nous ne respections pas cette contrainte. Une brève réflexion nous procure la réponse : celui qui ne détermine pas l'expérience selon la vérité se replie dans le domaine de la fantaisie, de la liberté, de la subjectivité. Mais bien que nous voulions fonder l'objectivité, et donc nous y opposer, nous voulons tout de même expliquer cette objectivité. Nous nous trouvons donc contraints sur deux flancs : d'une part, en vertu du fait que nous voulons offrir une explication, nous sommes contraints de suivre les normes de la rationalité (c'est-à-dire de nous plier à l'objectivité du phénomène à expliquer¹⁰) et, d'autre part, en vertu du fait que nous voulons expliquer *cette* objectivité, nous sommes contraints de demeurer, d'une certaine façon, liés à l'expérience. Par suite, ce ne peut être que par un acte libre mais déterminé qu'il nous est possible de nous élever au-dessus de l'expérience ; un procédé que Fichte nomme abstraction et qu'il définit, dans le cas de l'expérience, ainsi :

⁹ *Essai*, GA, I, 4 : 188 ; p. 101.

¹⁰ Ce qui implique, paradoxalement, que nous devons faire abstraction de l'objectivité pour la conscience tout en respectant l'objectivité de cette abstraction.

[Séparer] par liberté de pensée, [...] ce qui, dans l'expérience, est lié.¹¹

Nous voyons ici qu'il est bel et bien question de se réfugier dans la sphère de la liberté, mais que nous nous y réfugions en vertu d'une méthode spécifique : il s'agit de séparer ce qui est *effectivement* lié dans l'expérience. C'est uniquement lorsque nous faisons abstraction, c'est-à-dire lorsque nous saisissons « ce qui est seulement singulier »¹² dans l'expérience, que nous nous élevons au-dessus de *celle-ci*. Il s'ensuit que si nous voulons nous élever au-dessus de l'expérience, afin de possiblement découvrir son principe fondateur, nous devons préalablement déceler sa structure, c'est-à-dire saisir ce qui est effectivement lié en elle. Une tâche accomplie par Fichte au §3 de la « Première introduction » :

Dans l'expérience, la *chose*, qui est déterminée indépendamment de notre liberté et sur laquelle doit se régler notre connaissance, et l'*intelligence*, qui doit connaître, sont indissolublement liées.¹³

Trois points méritent mention dans ce passage. Tout d'abord, il s'agit bel et bien de la structure de l'expérience telle que nous l'avons définie : il est question d'une chose déterminée indépendamment de notre volonté et servant de modèle à notre connaissance. De plus, cette idée – héritée de Reinhold – qu'une représentation renferme une dichotomie sujet-objet est valable non seulement pour les représentations accompagnées du sentiment de nécessité, mais pour toute détermination de la conscience : la pensée est, en soi, intentionnelle¹⁴. Et finalement, nous découvrons que ce qui est effectivement lié dans l'expérience sont, d'après Fichte, la *chose* et l'*intelligence*. Par conséquent :

¹¹ *Essai*, GA, I, 4 : 188 ; p. 101.

¹² *Ibid.* : 207 ; p. 119.

¹³ *Ibid.* : 188 ; p. 101.

¹⁴ Une prémisses vérifiée dans le cas de la conscience de soi où le sujet s'objective afin de se saisir.

Le philosophe peut faire abstraction de l'une des deux, et dès lors, il a fait abstraction de l'expérience et s'est élevé au-dessus d'elle. S'il fait abstraction de la chose, alors il retient, comme fondement de l'explication de l'expérience, une intelligence en soi, c'est-à-dire qu'il fait abstraction de son rapport à l'expérience ; s'il fait abstraction de l'intelligence, alors il retient comme fondement de l'explication de l'expérience, une chose en soi, c'est-à-dire qu'il fait abstraction du fait que la chose surgisse dans l'expérience. La première démarche se nomme l'*idéalisme*, la seconde, le *dogmatisme*.¹⁵

Voici que se dévoile pour nous la liste exhaustive des systèmes explicatifs métaphysiques initialement possibles¹⁶. Cette exhaustivité est garantie, selon Fichte, étant donné quatre faits : (i) un système explicatif doit contenir un unique premier principe¹⁷ ; (ii) il n'existe aucun autre élément constitutif de l'expérience ; (iii) l'abstraction est le seul moyen pour s'élever au-dessus de l'expérience ; et (iv) il est impossible de produire un système conséquent en combinant des éléments idéalistes et des éléments dogmatiques¹⁸. Une telle incompatibilité résulte du fait que « ce qui découle du premier système détruit les conclusions qui découlent du deuxième »¹⁹. Les premiers principes de ces systèmes doivent exprimer l'essence de leur objet respectif : soit, la liberté dans le cas de l'idéalisme et la nécessité dans le cas du dogmatisme. Or il est impossible, selon Fichte, de passer de manière *continue* du domaine de la liberté à celui de la nécessité²⁰ (bien que tous deux doivent être expliqués²¹). Ainsi, lorsque les deux systèmes « paraissent s'accorder sur les termes

¹⁵ *Essai*, GA, I, 4 : 188 ; pp. 101-2.

¹⁶ *Ibid.* : 188 ; p.102 : « Ce sont là les deux seuls systèmes philosophiques possibles. »

¹⁷ Par conséquent, « on peut certes soutenir la représentation de l'indépendance du Moi, la représentation de l'indépendance de la chose mais non l'indépendance des deux à la fois. Un seul des termes peut être le premier, le commencement, l'indépendant ; celui qui est le second devient nécessairement, du fait même qu'il est second, dépendant du premier, avec lequel il doit être lié. » (*Ibid.* : 194, p. 107)

¹⁸ *Ibid.* : 189 ; p. 102.

¹⁹ *Ibid.* : 193 ; p. 106.

²⁰ La liberté implique, de par son essence même, une discontinuité, une création absolue.

²¹ L'idéalisme fait du sentiment de nécessité éprouvé une contrainte normative et de la limitation quelque chose d'interne au Moi, alors que le dogmatisme fait du sentiment de nécessité une contrainte ultimement déterminante et de la liberté une fausse inférence basée sur un manque de données (cf. chapitres IV et V).

d'une proposition, c'est que chacun les prend en un sens différent »²². Par exemple, bien que les deux systèmes parlent du concept de liberté, l'idéalisme fait de ce concept un fait premier et indubitable, alors que le dogmatisme en fait quelque chose de dérivé et le réduit à une simple fantaisie.

§3 L'irréfutabilité de la « Première introduction »

Une lecture rapide du §5 de la « Première introduction » semble révéler un relativisme en flagrante contradiction avec l'esprit même de notre approche. En effet, nous y lisons :

Aucun de ces deux systèmes [l'idéalisme et le dogmatisme] ne peut réfuter directement celui qui lui est opposé ; en effet, leur conflit est un conflit relatif au premier principe qui n'est déductible de rien d'autre.²³

Et encore :

Ce que l'on choisit comme philosophie dépend ainsi de l'homme que l'on est.²⁴

Or absolutiser une telle irréfutabilité serait oublier, d'une part, la fin de la « Première introduction » – qui est de nous éduquer en nous amenant à réfléchir nous-même sur ce qui en est et non de nous fournir des résultats tous faits – et, d'autre part, ce que signifie prouver – « indiquer, en vertu des lois de la pensée, qu'un certain acte de « tenir pour vrai » est déjà compris en un autre [que l'on] reconnaît »²⁵. Si l'étudiant se trouve, en début du §5, à la croisée des chemins concernant le commencement de toute chaîne de réflexion, c'est qu'il n'a pas encore étudié le mérite de chacun des deux systèmes (une étude entamée uniquement au §6). Par suite, l'étudiant n'a

²² *Essai*, GA, I, 4 : 191 ; p. 105.

²³ *Ibid.* : 191 ; p. 104.

²⁴ *Ibid.* : 195 ; p. 108.

²⁵ *Ibid.* : 260 ; p. 162.

encore posé aucun acte de « tenir pour vrai » en lequel peut être compris un second acte de « tenir pour vrai » contradictoire :

[P]our autant que nous ayons pu le constater *pour le moment*, les deux systèmes paraissent être, du point de vue spéculatif, d'égale valeur.²⁶

Autrement dit, si « aucun des deux systèmes ne peut réfuter *directement* celui qui lui est opposé », c'est qu'en l'absence d'une évaluation selon les critères d'exactitude permettant de départager le système exacte du système inexacte, le dogmatisme occupe, *a priori*, le même statut que l'idéalisme. Or, « chacun des deux systèmes, si on lui accorde son principe propre, réfute celui de l'autre ; chacun nie la totalité du système opposé »²⁷ : admettre comme principe d'explication la chose en soi entraîne la transformation du principe d'explication idéaliste en simple illusion, alors qu'admettre comme principe d'explication « l'intelligence librement active » entraîne la superficialité de la chose en soi²⁸.

Mais, comment devons-nous interpréter, dès lors, l'affirmation selon laquelle « [c]e que l'on choisit comme philosophie dépend [...] de l'homme que l'on est » ? Si nous situons cette assertion dans son contexte, il devient clair qu'elle signifie qu'en l'absence de raisons spéculatives, le choix de l'élève d'un système explicatif métaphysique se fera selon le « penchant » et « l'intérêt » conforme à son caractère. Celui qui a une « claire conscience » de sa liberté optera pour l'idéalisme, alors que celui qui se voit comme un produit des choses optera pour le dogmatisme²⁹. Mais il est également possible d'infléchir cette assertion d'une signification plus profonde. Lorsque nous nous rappelons que l'évaluation juste d'un système explicatif

²⁶ *Ibid.* : 193 ; p. 106. C'est nous qui soulignons.

²⁷ *Ibid.* : 191 ; p. 104.

²⁸ Cf. *Ibid.* : 192-3 ; pp. 105-6.

²⁹ Cf. *Ibid.* : 194 ; p. 107.

métaphysique dépend de la capacité subjective de l'évaluateur (l'évaluation d'un système est toujours effectuée par un *évaluateur*, c'est-à-dire, par un individu), nous réalisons que ce n'est pas, en fait, uniquement le choix initial d'un système explicatif métaphysique qui dépend de l'homme que l'on est, mais bien chaque choix que l'on effectue. Ainsi, Fichte écrit, tout juste avant de clore le §5 :

On peut montrer au dogmatique l'insuffisance et l'inconséquence de son système, ce dont nous parlerons bientôt. On peut le confondre et l'inquiéter de toute part, mais on ne peut le convaincre.³⁰

Une dernière étape s'impose, toutefois, avant que nous soyons en mesure de méditer sur cette « insuffisance » et cette « inconséquence » : nous devons rendre explicite ce qui sera l'objet précis de cette insuffisance et de cette inconséquence, à savoir la structure fondamentale sous-tendant les diverses manifestations du dogmatisme.

³⁰ *Ibid.* : 195 ; p. 108.

IV

Le dogmatisme

Fichte entend regrouper, sous la dénomination de « dogmatisme », une grande variété de philosophies (empirisme, spinozisme, scepticisme, kantisme orthodoxe, pseudo-idéalisme, etc.). Des philosophies en surface, certes, divergentes, mais sous-tendues par une structure fondamentale identique. Le rôle du présent chapitre est précisément d'exhiber cette structure fondamentale étant donné que celle-ci est l'objet de la critique fichtéenne que nous exposerons dans les deux prochains chapitres. Or loin d'être une création originale de Fichte, le terme « dogmatisme » est un mot qui réapparaît fréquemment chez ses contemporains et que Fichte s'approprie pour servir ses propres fins. De la sorte, il n'est plus question d'accorder à ce terme une acception méthodologique, tel qu'était le cas chez Kant, mais plutôt une acception métaphysique.

Pour Kant, est dogmatique celui qui approche la connaissance philosophique de manière impropre :

Le dogmatisme est en ce sens la démarche dogmatique qu'adopte la raison pure *sans critique préalable de son propre pouvoir*.¹

Dès lors, si Kant regroupe également sous la dénomination de dogmatisme des philosophies diverses, c'est qu'elles procèdent toutes d'une manière erronée. Ce

¹ E. Kant, *op. cit.*, B XXXV, pp. 87-8.

n'est qu'une fois que nous avons adopté une méthodologie particulière vis-à-vis du savoir philosophique – celle de l'examen des capacités de la cognition – qu'il devient légitime de procéder dogmatiquement :

La Critique n'est pas opposée à la *démarche dogmatique* de la raison dans sa connaissance pure en tant que science (car celle-ci doit toujours être dogmatique, c'est-à-dire procéder de manière rigoureusement démonstrative à partir de principes *a priori* sûrs), mais au *dogmatisme*, c'est-à-dire à la prétention d'aller de l'avant uniquement à l'aide d'une connaissance pure par concepts (la connaissance philosophique), selon des principes qui sont ceux que la raison utilise depuis longtemps, sans rechercher de quelle façon et avec quelle légitimité elle y est parvenue.²

Kant oppose donc à la philosophie dogmatique la philosophie *critique*. Or, ce qui différencie le dogmatisme de la philosophie transcendantale achevée n'est pas une approche méthodologique, mais une approche explicative, fondationnelle. Examinons cette divergence.

§1 Différenciation fondationnelle

Fichte explique la différence fondationnelle entre le dogmatisme et l'idéalisme au §3 de la « Première introduction » :

Selon le premier système [l'idéalisme], les représentations, accompagnées du sentiment de nécessité, sont les produits de l'intelligence, qui, dans l'explication, leur est présupposée. Selon le second [le dogmatisme], les représentations sont les produits d'une chose en soi, qui leur est présupposée.³

Ainsi, alors que l'idéalisme propose d'expliquer nos représentations objectives en ayant recours à l'intelligence (un Moi en soi, un « représentant »⁴), le dogmatisme propose d'expliquer celles-ci par une prétendue chose en soi⁵. Cerner la différence

² E. Kant, *op. cit.*, B XXXV, p. 87.

³ *Essai*, GA, I, 4 : 188 ; p. 102.

⁴ *Nova methodo*, WLn : 14, p. 75.

⁵ Il s'avère, toutefois, que peu importe le fondement envisagé pour expliquer l'expérience (les représentations objectives), c'est bien la totalité de nos représentations (subjectives et objectives) qui se trouve expliquée par un même fondement.

entre ces deux systèmes exige donc de cerner la différence entre ces deux « fondements explicatifs de l'expérience ».

La juxtaposition des deux expressions révèle immédiatement une première dissimilitude : dans le cas de l'idéalisme, c'est un *Moi* qui est fondationnel alors que dans le cas du dogmatisme, il est question d'une *chose*. Or, « le Moi n'est rien d'autre qu'un agir qui retourne en lui-même et un agir qui retourne en lui-même est le Moi »⁶. Le Moi naît d'une position et d'un « se savoir comme position ».

La proposition : « le moi se pose lui-même », a deux significations indissociables, l'une idéale, l'autre réelle. Ces deux significations sont purement et simplement réunies dans le moi. Pas d'acte de poser idéal sans autocommencement *réel* et inversement. Pas d'auto-intuition sans liberté et vice versa – de même, sans auto-intuition, pas de conscience.⁷

Au fondement de l'expérience, selon l'idéalisme, se trouve donc une pure activité (représentante). En revanche, le dogmatisme nous renvoie, comme fondement de nos représentations objectives, à un fait, un être.

Qui affirme que toute pensée, que toute conscience doit partir d'un être fait de l'être quelque chose d'originnaire. Or c'est précisément en cela que réside le dogmatisme.⁸

Mais cette première différence en crée aussitôt une seconde lorsque nous réalisons que la mention « en soi » ne peut plus, par là, posséder une même connotation dans les deux cas. L'égoïté (le mode d'être du Moi) ne peut être « en soi » de la même manière que la choséité (le mode d'être de la chose). En effet, alors que la mention « en soi » signifie, dans le cas de la choséité, une « existence sans relation à un représentant »⁹, il devient dénué de sens de parler d'un agir

⁶ *Essai*, GA, I, 4 : 280 ; p. 179.

⁷ *Nova methodo*, WLnm : 50 ; p. 115.

⁸ *Essai*, GA, I, 4 : 252 ; p. 155.

⁹ *Nova methodo*, WLnm : 5 ; p. 64.

représentant (libre) « qui retourne en lui-même » comme étant sans relation à un représentant¹⁰. Comme l'affirme la *Nova methodo* :

Nous ne pouvons penser un acte libre que comme succédant à l'élaboration du concept de l'agir ; nous devons donc attribuer de l'intelligence au pouvoir pratique. *La liberté ne peut être pensée sans intelligence, sans conscience*. Nier la conscience et nier la liberté revient au même, tout comme attribuer la liberté et attribuer la conscience.¹¹

Voici que se dévoile la structure fondamentale sous-tendant toutes ces philosophies dites dogmatiques : est dogmatique tout système fondant la pensée sur un être quelconque extérieur à celle-ci (qu'il s'agisse de Dieu dans le système de Berkeley ou de la chose en soi comme fondement des conditions matérielles de l'expérience dans le kantisme orthodoxe)¹². En revanche, est idéaliste tout système fondant la pensée en faisant appel à un « processus interne de l'être raisonnable fini »¹³. Bref, alors que le dogmatisme évoque un fondement transcendant, l'idéalisme évoque un fondement immanent :

[C]et agir de l'intelligence, posé au fondement [par l'idéalisme], devrait être déterminé, et à vrai dire, puisque l'intelligence est elle-même le fondement explicatif le plus haut, un agir déterminé par *elle-même*, par son essence, et non par quelque chose d'extérieur.¹⁴

Cette distinction jette de la lumière sur la nature des projets respectifs qu'ont à réaliser ces deux systèmes. Puisque l'idéalisme « demeure à l'intérieur de la conscience »¹⁵, son fardeau consiste à expliquer comment une extériorisation est possible pour la conscience, c'est-à-dire comment nous en venons à établir une correspondance entre une représentation et un modèle indépendant de nous avec lequel doit s'accorder cette représentation. En revanche, l'objet du dogmatisme

¹⁰ Cette activité réflexive doit parvenir, sous une certaine forme, à la conscience.

¹¹ *Nova methodo*, WLnm : 53 ; p. 119. C'est nous qui soulignons.

¹² *Système*, p. 167 : « [L]'erreur fondamentale de tout dogmatisme [...] [est de rechercher] en dehors du moi le fondement dernier de tout ce qui est dans le moi et pour le moi. »

¹³ *Nova methodo*, WLnm : 8 ; p. 67.

¹⁴ *Essai*, GA, I, 4 : 200 ; p. 113.

¹⁵ *Nova methodo*, WLnm : 17 ; p. 78.

marque déjà une extériorisation : son fardeau consiste plutôt à justifier l'effectivité de cet objet externe. En effet :

[L]a chose en soi est une pure fiction et n'a aucune réalité. Elle n'apparaît pas dans l'expérience, car le système de l'expérience n'est rien d'autre que la pensée accompagnée du sentiment de nécessité.¹⁶

Ainsi, le dogmatique qui veut attribuer à cette pensée une réalité ontologique (une position que le dogmatique ne peut éviter, sans quoi il devient contraint d'admettre une absurdité, à savoir qu'une chose qui « n'est rien d'autre qu'une simple pensée, doit avoir une *influence* sur le Moi »¹⁷), c'est-à-dire lui attribuer un *nominatum*, doit démontrer l'exactitude de son système explicatif métaphysique, c'est-à-dire justifier que la chose en soi est une – et même *la* – condition de possibilité de l'expérience. Pour le dire autrement, cette pure fiction qu'est la chose en soi « attend sa réalisation de la réussite du système »¹⁸. Le dogmatisme adhère donc à un réalisme ontologique : il ne cherche pas à substituer l'être représenté, mais entend expliquer cet être représenté en postulant un autre niveau d'être, à savoir un être en soi¹⁹. Comme nous le confirme la *Nova methodo* :

[C]elui qui croit que les choses peuvent exister sans notre représentation est un dogmatique.²⁰

Le dogmatisme ajoute, dès lors, à sa charge : il devient, de par ses prémisses, contraint d'expliquer, en plus des faits de conscience, la relation entre ces faits de conscience et cette prétendue chose en soi.

¹⁶ *Essai*, GA, I, 4 : 190 ; p. 103. La dernière assertion rappelle le point que nous avons évoqué lors de notre digression sur le fait de correspondance : soit que ce fait n'impliquait en rien l'existence de la chose à laquelle la représentation doit se conformer.

¹⁷ *Ibid.* : 237 ; p. 143.

¹⁸ *Ibid.* : 190 ; p. 104.

¹⁹ Ce réalisme ontologique ne peut mener, de manière conséquente, à un réalisme perceptif direct où existe une relation directe entre le sujet et l'objet : que tout état de conscience est médiatisé par la représentation est, selon Fichte, un fait indubitable. C'est, en fait, précisément l'existence effective de la représentation qui a déclenché la quête fondationnelle du système explicatif métaphysique.

²⁰ *Nova methodo*, WLn : 75 ; p. 145.

§2 *Le naturalisme du dogmatisme*

La configuration de la structure à l'origine des différentes formes du dogmatisme ne se limite pas, cependant, à une conception fondationnelle particulière – une conception du fondement de l'expérience comme étant un x extérieur à la pensée –, mais renferme, également, une cohésion uniforme. Peu importe les figures revêtues, nous trouvons au centre du dogmatisme une absolutisation du mode de liaison qu'est la causalité : c'est en faisant appel à un naturalisme que le dogmatisme entend relier tous les éléments de son système.

[La] nature de l'intelligence en général, ainsi que ses déterminations particulières, le dogmatisme veut l'expliquer par le principe de causalité ; l'intelligence doit avoir une cause, elle doit être le terme second dans la série.²¹

Dès lors, il s'agit pour le dogmatisme d'établir une chaîne de dépendance parmi les différents éléments du réel (dont fait partie la pensée) en démarrant du premier maillon fondationnel : la chose en soi. C'est exactement une telle stratégie naturaliste qui est au cœur de l'exemple paradigmatique que nous fournit Fichte du dogmatisme :

Alexander von Joch [...] dit : « toutes les choses sont déterminées par la nécessité de la nature ; or, nos représentations dépendent de la manière d'être de la chose, et notre volonté de nos représentations ; par conséquent, toute notre volonté est déterminée par la nécessité de la nature ; dès lors, notre opinion d'une liberté de la volonté est une illusion »...²²

De la sorte – et contrairement à l'idéalisme qui fait de la causalité une loi dérivée, un mode de liaison du divers parmi tant d'autres²³ –, le dogmatisme généralise ce mode de liaison et en fait une loi originaire.

²¹ *Essai*, GA, I, 4 : 196 ; p. 109.

²² *Ibid.* : 199 ; p. 112.

²³ *Ibid.* : 201 ; p. 114.

Parmi les implications que comporte cette structure fondamentale, il en y a deux qui méritent une attention particulière étant donné leur rôle au sein de l'évaluation du système dogmatique. En premier lieu, l'absolutisation du principe de causalité et le renvoi à une instance extérieure de la pensée comme cause suprême de cette dernière engendrent un déterminisme universel. En effet, d'après les prémisses dogmatiques, la représentation objective selon laquelle nous nous pensons comme libres devient elle-même le produit d'une chose en soi : la justesse de notre sentiment de liberté s'évapore.

Tout dogmatique conséquent est nécessairement fataliste. Il ne nie pas le Fait de conscience par lequel nous nous tenons pour libres, car cela serait insensé ; mais il démontre, à partir de son principe, la fausseté de cette assertion.²⁴

Fausseté qui est expliquée par un manque de données :

Cette opinion [que nous sommes libres] est produite en nous par l'influence de la chose, et les déterminations que nous dérivons de notre liberté sont également produites de cette manière ; c'est uniquement parce que nous l'ignorons que nous n'attribuons aucune cause à ces déterminations, et les attribuons donc à la liberté.²⁵

Mais oblitérer la liberté revient à oblitérer la moralité, la première étant une condition de possibilité de la seconde. Le dogmatisme est donc, du point de vue interne, un système amoral en ce qu'il ne laisse aucune place au choix, à la responsabilité, au devoir²⁶.

En second lieu, étant donné la structure unidimensionnelle et transitive du principe de causalité (une structure que Fichte exhibe au §6 de la « Première introduction » et que nous éluciderons, pour notre part, dans le prochain chapitre), la causalité peut avoir lieu entre des éléments hétérogènes – voire opposés –

²⁴ *Ibid.* : 192 ; p. 105.

²⁵ *Idem.*

²⁶ Bien que le dogmatisme soit, du point de vue interne au système, amoral, nous verrons au chapitre VI qu'il est, du point de vue externe au système, immoral.

horizontalement, mais ne peut avoir lieu entre des éléments hétérogènes verticalement. Or si est posée au fondement du système une *chose* en soi, il s'ensuit que le principe de causalité ne pourra relier que des choses entre elles : une chose ne peut agir que sur ce qui est chose et non sur ce qui lui est parfaitement étranger²⁷. De la sorte, le dogmatisme réduit le Moi à « un simple produit, un simple résultat de l'interaction des choses entre elles »²⁸, « à un accident du monde »²⁹, bref, à un épiphénomène. Autrement dit :

[L]e dogmatique conséquent est nécessairement aussi matérialiste.³⁰

Ce n'est donc pas simplement une manifestation particulière du dogmatisme que Fichte entend récuser, mais bien la structure (ainsi que ses implications) au fondement de toutes les diverses philosophies dénommées dogmatiques.

§3 *La distinction réalisme–dogmatisme dans les deux « Introductions »*

Il devient clair, suite à ces considérations, que le dogmatique est à la fois un réaliste ontologique et un réaliste épistémologique : en plus de postuler l'existence d'une chose en soi – c'est-à-dire d'admettre l'effectivité du *nominatum* du concept de chose en soi –, le dogmatique admet qu'il est possible de connaître ce *nominatum*, si ce n'est que le fait qu'il existe et qu'il est le fondement (la cause) de l'expérience. Mais si le réalisme est un trait spécifique du dogmatisme, comment devons-nous concilier ceci avec certains passages des deux « Introductions » qui font du réalisme

²⁷ Si le Moi peut avoir une influence sur le non-Moi et vice versa dans la philosophie fichtéenne, c'est que le non-Moi est, en dernière instance, intérieur au Moi : le Moi et le non-Moi diffèrent de par la forme et non de par la matière.

²⁸ *Essai*, GA, I, 4 : 197 ; p. 110. Contrairement à l'idéalisme qui fait de la subjectivité quelque chose d'irréductible qui possède un pouvoir effectif sur le monde « extérieur ».

²⁹ *Ibid.* : 192 ; p. 105.

³⁰ *Idem.*

une partie intégrante de l'idéalisme même ? Par exemple, nous lisons dans une note de bas de page du §1 de la « Seconde introduction » :

Le réalisme qui s'impose à nous tous – y compris à l'idéaliste le plus décidé – lorsqu'il s'agit d'agir, c'est-à-dire la supposition selon laquelle il existe des objets extérieurs à nous et tout à fait indépendamment de nous, se trouve en l'idéalisme même...³¹

Fichte semble coupable, à première vue, d'une contradiction flagrante : après avoir dénoncé toute tentative visant la fusion de l'idéalisme et du dogmatisme, voici qu'il semble adopter une position idéaliste voulant englober des éléments proprement dogmatiques. La seule issue ouverte à une telle contradiction ne peut être qu'une de terminologie : il doit être que le terme « réalisme » est employé, ici, avec une acception différente de celle que nous avons employée pour décrire le dogmatisme. En effet, une lecture attentive du passage révèle que le réalisme duquel parle Fichte est d'une toute autre nature que le réalisme au cœur du dogmatisme. Dans le passage en question, le réalisme est identifié à « la *supposition* selon laquelle il existe des objets extérieurs à nous et tout à fait indépendamment de nous » et non à la doctrine selon laquelle il *existe* des objets extérieurs et indépendants de nous. De plus, Fichte caractérise ce type de réalisme comme un fait de conscience : c'est un réalisme qui « s'impose à nous tous ». Ce type de réalisme ne nous est donc pas imposé suite à un raisonnement – tel le réalisme du dogmatisme – mais par notre nature (cf. chapitre I). Le réalisme auquel font allusion les deux « Introductions » consiste donc en un point de vue spécifique, à savoir celui de la conscience commune :

Parmi ces actions [nécessaires à l'agissant admis par l'idéaliste], il en est une qui apparaît comme un être à l'agissant, et qui, selon des lois qu'il faut dégager, doit nécessairement lui apparaître tel. Mais pour le philosophe, qui regarde d'un point de vue plus élevé, cet agir est un agir et le demeure. Un être n'est que pour le moi observé, car celui-ci pense de manière réaliste. Pour le philosophe, c'est un agir et rien qu'un agir, car il pense de manière idéaliste.³²

³¹ *Ibid.* : n. 210 ; n. p. 122.

³² *Ibid.* : 251 ; p. 154.

Maintenant que nous avons exhibé la nature générique du dogmatisme, que nous avons rendu explicite la structure fondamentale récurrente avec chaque type de philosophies dogmatiques, nous pouvons tenter de saisir l'insuffisance et l'inconséquence de cette structure annoncées par Fichte.

V

Évaluation du système dogmatique selon les critères d'exhaustivité et d'exclusivité

Nous voici, après un long parcours, en mesure d'évaluer le système dogmatique à travers les yeux de Fichte. Or si ce parcours avait comme raison d'être, du moins au départ, l'instrumentalité (nous cherchions à reconstruire la critique fichtéenne du dogmatisme), il n'en demeure pas moins que celui-ci a acquis, à la longue, une grande richesse intrinsèque marquée par des interrogations, des raisonnements et des résultats aussi vastes que profonds. L'heure est venue, toutefois, de se servir des connaissances et des concepts nouvellement acquis afin de remplir la tâche que nous nous étions initialement fixée : à savoir l'évaluation du dogmatisme en tant que système explicatif métaphysique. À cette fin, nous proposons, dans ce chapitre et dans celui qui suit, d'évaluer le dogmatisme en fonction des cinq modalités du système explicatif exact que sont l'exhaustivité, l'exclusivité, la cohérence logique et performative, et l'apodicticité pratique ; cinq modalités à partir desquelles cinq arguments antidogmatiques prendront forme.

§1 L'impuissance explicative du procédé dogmatique

C'est dans un paragraphe relativement dense de la « Première introduction »,

le §6, que se trouve le noyau de la critique fichtéenne du dogmatisme selon le critère d'exhaustivité. À l'exception de la première assertion qui nous indique clairement la conclusion que doit établir la suite du paragraphe, Fichte ajoute à la confusion en employant une terminologie ambiguë. Toutefois, le recours à un langage vague devient compréhensible lorsque nous nous rappelons que Fichte tente, dans ce paragraphe, de présenter un argument qui réfute non seulement une forme particulière, mais bien toutes les formes variées du dogmatisme ; une étiquette qui réfère autant au scepticisme de Schulze qu'au pseudo-idéalisme de Berkeley.

La conclusion que vise à établir le §6 est la suivante :

[L]e dogmatisme est totalement incapable d'expliquer ce qui est à expliquer, et cela décide de son incapacité.¹

Ainsi, le dogmatisme échoue en tant que système explicatif métaphysique (entre autres) parce qu'il ne remplit pas la condition d'exhaustivité que doit satisfaire le système explicatif exact : il est simplement « incapable d'expliquer » la totalité de « ce qui est à expliquer »². Or nous avons appris, lors de notre élucidation de la notion de système explicatif métaphysique, que ce sont les faits de conscience que doit expliquer un tel système. De plus, nous avons pris connaissance que parmi ces faits de conscience se trouvait celui de la représentation : nous nous représentons la représentation comme devant se conformer à un certain modèle. Dès lors :

Il [le dogmatisme] doit expliquer la représentation et se fait fort de la rendre concevable à partir d'une influence de la chose en soi.³

Or, fonder la représentation dans son intégralité implique fonder chacun des éléments constitutifs de la représentation. Autrement dit, le dogmatisme doit être en

¹ *Essai*, GA, I, 4 : 195 ; p. 109.

² Que ceci soit assez pour décider de « l'incapacité » du dogmatisme suit du fait que chaque critère d'exactitude est nécessaire.

³ *Essai*, GA, I, 4 : 196 ; p. 109.

mesure d'expliquer chaque constituant nécessaire de la représentation, d'une part, en ayant recours au principe de causalité et, d'autre part, en reliant directement ou indirectement ces éléments à une chose en soi. Une liste exhaustive des éléments nécessaires entrant dans la composition d'une représentation complète nous est fournie au §6 de la « Seconde introduction » :

Tout d'abord : [1] ce par quoi la représentation est référée à un objet, et devient représentation de quelque chose ; [...] l'intuition sensible [...]. Ensuite : [2] ce par quoi la représentation est référée au sujet et devient *ma* représentation ; ce qui selon Kant et Schulz, ne doit pas s'appeler intuition, mais que, en ce qui me concerne, je nomme intuition [intellectuelle] dans la mesure où ce moment entretient le même rapport avec la représentation complète que la représentation sensible. Enfin : [3] ce par quoi les deux premiers moments sont réunis ; [...] le concept.⁴

À ce stade de notre réflexion, nous pouvons anticiper que la difficulté du dogmatisme résidera dans l'accomplissement d'une ou de chacune de ces deux tâches : ou bien le dogmatisme, de par son procédé, ne sera jamais en mesure de rendre compte de chacun des éléments constitutifs de la représentation et/ou il demeurera un hiatus entre une ou plusieurs composantes de la représentation et l'objet du dogmatisme⁵.

Mais s'il s'agit de fonder la représentation de la représentation, c'est qu'il faut également fonder la représentation du représentant, à savoir de l'intelligence. Après tout, il ne peut y avoir de représentations sans représentant et, inversement, il ne peut y avoir de représentant sans représentations. Bref, c'est la « nature de l'intelligence en général [c'est-à-dire la conscience], ainsi que ses déterminations particulières [c'est-à-dire les représentations] » que « le dogmatisme veut [...] expliquer par le principe de causalité »⁶. Or, il s'avère que le même problème sous-tend l'explication

⁴ *Ibid.* : 227 ; pp. 136-7.

⁵ Il s'avèrera que le dogmatisme n'est pas plus apte à réaliser la première que la seconde de ces tâches.

⁶ *Essai*, GA, I, 4 : 196 ; p. 109.

dogmatique (de nos représentations objectives) de l'intelligence et de la représentation. Résultat qui est loin de déconcerter celui qui a auparavant jeté un regard sur la structure au fondement de chacune de celles-ci : une structure synthétique affichant l'union indissoluble d'une dimension transitive et d'une dimension réflexive. En effet :

L'intelligence, comme telle, *s'aperçoit elle-même* ; et ce « voir soi-même » atteint immédiatement tout ce qu'elle est ; c'est en cette union *immédiate* [dimension synthétique] de l'être [dimension transitive] et du voir [dimension réflexive] que consiste la nature de l'intelligence. Ce qui est en elle et ce qu'elle est en général, elle l'est *pour elle-même* ; et ce n'est que dans la mesure où elle est telle pour elle-même qu'elle l'est comme intelligence. [...] Apercevoir et être sont indissolublement liés.⁷

Par ailleurs, ce passage rend clair que cette structure synthétique n'est pas simplement accidentelle à l'intelligence, mais lui est essentielle : l'intelligence ne serait pas intelligence s'il lui manquait une de ces deux composantes. Mais si cette caractérisation de l'essence de l'intelligence est juste, c'est qu'elle permet également de différencier l'intelligence de ce qui n'est pas intelligence, à savoir de la chose.

Une chose [...] peut être de plusieurs manières ; mais dès l'instant que naît la question: *pour qui* cette chose est-elle ?, il n'est personne qui, comprenant le sens des mots, puisse répondre : pour elle-même ; il faut, au contraire penser en plus une intelligence *pour* laquelle elle est [...]. [...] [I] revient à la chose qu'une seule série : celle du réel (un pur être posé).⁸

Il importe de noter que la comparaison établie ici évoque, d'une part, la représentation de l'intelligence et, de l'autre, la représentation de la chose *simpliciter* ; une comparaison qui semble être motivée par deux facteurs. En premier lieu, Fichte est, dans le §6, exclusivement préoccupé avec le procédé et non l'objet du dogmatisme : il s'agit d'isoler ce procédé, c'est-à-dire de l'examiner avant tout usage, d'analyser sa structure. En second lieu, nous possédons, contrairement au concept de chose en soi, une signification positive du concept de chose :

⁷ *Ibid.* : 196 ; p. 109.

⁸ *Idem.*

[L]a chose n'est absolument rien d'autre que *tous ces rapports composés par l'imagination*, et tous ces rapports pris ensemble sont la chose ; l'objet est à vrai dire la synthèse originaire de tous ces concepts.⁹

La comparaison en question oppose donc la structure dichotomique de l'intelligence à la structure singulière de la choséité ; singulière parce qu'elle n'affiche aucune dimension réflexive : la chose est toujours *pour l'autre* et non *pour soi*. Une distinction que réitère à maintes reprises la « Seconde introduction ». Par exemple, nous lisons au §9:

L'égoïté (l'activité retournant en soi-même, la sujet-objectivité, ou comme l'on voudra dire) est originairement opposée au « cela », à la simple objectivité...¹⁰

Et un peu plus loin :

Par l'égoïté, nous nous opposons à tout ce qui est extérieur et non pas uniquement à des personnes ; nous ne comprenons pas, sous ce concept, seulement notre personnalité mais bien notre spiritualité en général...¹¹

Bref, n'étant « absolument rien d'autre » qu'un produit de l'imagination, la chose n'existe qu'en vertu du représentant et n'existe que pour ce dernier.

En ce qui a trait au parallèle que nous avons établi avec la représentation, celui-ci se trouve confirmé. Tout d'abord, nous trouvons une dimension réflexive en l'intuition intellectuelle : ce par quoi une représentation devient « notre » représentation, ce par quoi elle devient *pour soi*. Puis, nous trouvons une dimension transitive en l'intuition sensible : ce qui fournit une matière à notre représentation en visant quelque chose autre que le Moi¹². Enfin, le tout est unifié par le concept (dimension synthétique). Une union qui est également indissoluble, comme nous en fait expressément part le §5 de la « Seconde introduction » :

⁹ *Ibid.* : 202 ; p. 115.

¹⁰ *Ibid.* : 255 ; p. 157.

¹¹ *Ibid.* : 257 ; p. 159.

¹² C'est-à-dire autre chose que l'activité représentante qui, elle, s'intuitionne intellectuellement : l'intuition sensible vise un être.

[C]ette intuition [intellectuelle] ne surgit jamais seule comme un acte complet de la conscience, tout comme l'intuition sensible ne surgit pas seule ni n'achève la conscience ; les deux doivent être *conçues*. Mais plus encore, l'intuition intellectuelle est constamment liée à l'intuition *sensible*.¹³

De ces considérations ressort le point critique que Fichte cherche à établir : soit que parmi l'*explanandum* du système explicatif métaphysique se trouve une structure dichotomique composée d'une série transitive et d'une série réflexive. Pour reprendre le cas concret de l'intelligence :

Il est [...] dans l'intelligence - pour m'exprimer de manière imagée - une double série, celle de l'être et de l'apercevoir, du réel et de l'idéal ; et l'essence de l'intelligence réside dans l'unité indissoluble de cette dualité (elle est synthétique).¹⁴

Dès lors, si un système explicatif métaphysique espère rendre compte intégralement de son *explanandum*, celui-ci doit être en mesure d'expliquer, entre autres, autant la « série idéale » que la « série réelle », autant la réflexivité que la transitivité.

Or, le principe de causalité – ce mode de liaison par lequel le dogmatisme relie les différents éléments du réel – est, selon Fichte, un principe purement transitif :

[L]e principe de causalité parle d'une série *réelle*, non d'une double série. La force de l'agent s'exerce sur un autre existant, qui lui est extérieur, opposé ; elle produit en celui-ci un être et rien de plus ; un être qui n'est pas pour lui-même mais pour une intelligence possible, extérieure à lui.¹⁵

Une fois que les données sont formulées ainsi, la difficulté à laquelle ne peut échapper le procédé naturaliste du dogmatisme, peu importe l'usage qu'il en fait, devient évident : celui-ci est voué à l'échec puisque de la réitération d'un principe transitif ne peut jamais naître un principe réflexif.

[L]e mouvement transmis à partir du premier objet peut se propager dans une série, aussi longue que vous la voudrez. Mais vous ne rencontrerez jamais un membre de cette série qui,

¹³ *Essai*, GA, I, 4 : 217 ; p. 129.

¹⁴ *Ibid.* : 196 ; p. 109.

¹⁵ *Ibid.* : 196-7 ; p. 110.

de lui-même, produise un mouvement inverse. [...] [L]’objet reste un être pur et simple ; un être pour une intelligence possible, qui lui est extérieure.¹⁶

Le mouvement inverse auquel Fichte fait allusion dans cet extrait est bien celui de la réflexivité, ce mouvement qui revient en lui-même et qui possède la capacité de s’arracher du cours naturel des choses. Nous voyons, par là, que le procédé dogmatique est d’emblée inapte à rendre compte de la totalité de l’*explanandum* du système explicatif métaphysique. En effet, étant donné que la réflexivité nécessite la spontanéité, le dogmatisme, dans la mesure où il fait du soi quelque chose de purement passif, écarte toute possibilité de pouvoir rendre compte de ce phénomène¹⁷.

Néanmoins, peu importe le degré de clarté avec lequel est exposé cet argument, celui-ci demeure, étant donné la nature de ses prémisses, sans poids aux yeux du dogmatique. La prémisses centrale de cette démonstration (la structure dichotomique sous-tendant l’intelligence et la représentation) est telle qu’elle ne peut être appréhendée que par un retour sur soi libre. Comme nous prévient Fichte :

Il n’est pas de mon intention ici de ramener à des concepts ce qui se laisse uniquement intuitionner intérieurement...¹⁸

Par conséquent, l’effectivité de cette structure ne peut être saisie que par l’individu qui possède, *de facto*¹⁹, cette fameuse capacité subjective de pouvoir penser sa

¹⁶ *Ibid.* : 197 ; p. 110.

¹⁷ Il est intéressant de noter que le noyau de cet argument rejoint ce que dit F. Neuhausser concernant l’insuffisance de la déduction transcendantale dans la *Critique de la raison pure* aux yeux de Fichte : soit que l’établissement d’une unité objective par le biais des catégories – unité affichant uniquement une dimension transitive - n’est pas, en soi, suffisant, selon Fichte (et contrairement à Kant), pour rendre compte de la possibilité de la conscience de soi – dimension réflexive : « [P]ar la composition de plusieurs représentations, on ne peut obtenir qu’une pensée diverse, comme *pensée une en général*, et [...] il ne saurait être question de tirer, de cette pensée diverse, un pensant. » (*Ibid.* : n. 228 ; n. p. 138) Ainsi, dans la mesure où les kantiens orthodoxes admettent une forme de réflexivité, ceux-ci sont incapables d’en rendre compte.

¹⁸ *Ibid.* : 196 ; p. 109.

pensée de l'objet en même temps qu'il pense l'objet ; sans quoi l'intelligence et la représentation sont conçues comme formées d'une série simple. Ainsi, l'objection selon laquelle le dogmatisme est incapable de rendre compte de la structure dichotomique qui figure au sein de l'*explanandum* du système explicatif métaphysique en usant de son procédé naturaliste – et donc que le dogmatisme ne peut satisfaire le critère d'exactitude d'exhaustivité – est purement subjective.

[P]our eux [les dogmatiques], le monde opposé [la série idéale] n'existe pas du tout. On ne peut donc réfuter le dogmatique par la preuve indiquée, aussi claire soit-elle ; on ne peut la soumettre au dogmatique, car le pouvoir d'en saisir les prémisses lui fait défaut.²⁰

Subjectivité qui n'affecte, cependant, aucunement la valeur de l'objection : elle demeure amplement suffisante, d'après Fichte, pour récuser le *dogmatisme*.

Mais l'idéaliste a-t-il raison de se réjouir de cette démonstration ? Est-il raisonnable d'admettre la caractérisation fichtéenne du principe de causalité comme étant, *stricto sensu*, transitif, et donc à *jamais* incapable d'expliquer la réflexivité ? À première vue, il semble inadmissible de réduire toute influence causale à une influence transitive. Toutefois, la position de Fichte devient plus compréhensible lorsque nous nous rappelons quel genre d'explication doit fournir un système explicatif métaphysique. Comme nous l'avons déjà constaté :

[L]a question est de savoir comment un être raisonnable peut expliquer sa conscience.

Le système explicatif métaphysique exact doit être un système rigoureux : seule la rigueur nous assure l'exhaustivité et l'authenticité de la déduction. Or, la rigueur est

¹⁹ Chacun possède cette capacité *de jure* : « La raison est commune à tous et est la même chez tous les êtres raisonnables. Ce qui existe en tant que disposition chez un être raisonnable existe chez tous. » (*Ibid.* : 258 ; p. 160)

²⁰ *Ibid.* : 199 ; p. 112. Notons que D. Breazeale spécifie, comme le laisse entendre le texte, que le « monde opposé » est celui de la représentation. Toutefois, nous croyons que cette terminologie est ambiguë : le dogmatique reconnaît la représentation puisqu'il tente justement de fonder cette dernière. En revanche, celui-ci, n'ayant pas développé la « capacité subjective » nécessaire, n'appréhende pas la dimension réflexive de la structure sous-tendant la représentation. Par conséquent, il semble plus juste, à notre sens, de voir ce monde opposé comme étant celui de la série idéale.

toujours rigueur selon un certain point de vue, rigueur aux yeux d'un être raisonnable. Par conséquent, le genre d'explication que doit fournir un système explicatif métaphysique est un valant pour *l'être raisonnable* et non « en soi », un qui permet à *la pensée rationnelle* de fonder rigoureusement les faits de conscience. Ceci explique que malgré le succès, par exemple, des équations newtoniennes intégrant l'influence gravitationnelle, Fichte énonce que « [n]ous ne comprenons que l'influence mécanique et il nous est tout simplement impossible d'en penser une autre »²¹ de manière déterminée. Il semble y avoir une incompréhension irréductible dans toute forme de causalité qui ne serait pas réductible à l'influence causale. Or, ceci a pour effet de rendre non rigoureuse toute explication faisant appel à une autre forme de causalité. C'est d'ailleurs ce manque de rigueur et de compréhension qui est principalement à la base du rejet des explications dogmatiques voulant faire advenir la représentation intégralement d'une chose en soi particulière²². Pour le dire succinctement, nous ne sommes pas plus en mesure de représenter (de figurer) l'influence à distance ou de comprendre son mode de genèse que de représenter ou de comprendre le mode de genèse de la représentation à partir d'une chose en soi.

§2 *L'asymétrie entre la contrainte normative et l'influence causale*

La critique fichtéenne concernant l'impuissance de toute explication naturaliste devient plus plausible, selon W. Martin, lorsque nous l'insérons dans le contexte plus général de la « tâche de la philosophie »²³. Les limites de la structure

²¹ *Ibid.* : 198 ; p. 111.

²² Cf. *Idem.* Nous lisons par exemple : « [S]i l'on veut penser, de façon déterminée, *la manière* dont se produit ce que prétend le dogmatique, alors le concept entier se réduit en fumée. »

²³ Cf. Wayne Martin, *op. cit.*, pp. 49-52.

unidimensionnelle du principe de causalité, d'après cette reconstruction, ne sont pas à voir dans l'explication de la structure synthétique au fondement de l'intelligence et de la représentation, mais dans l'explication de la dimension *normative* du sentiment de nécessité accompagnant nos représentations objectives. Alors que la dimension normative du sentiment d'assujettissement - poursuit l'argument - renferme une structure dichotomique (il est possible pour une représentation de x de représenter correctement ou incorrectement x étant donné que nous sommes libres de nous conformer ou non au modèle correspondant à notre représentation), le principe de causalité semble renfermer une structure singulière (il semble impossible pour un effet d'être incorrectement causé). L'attrait de cet argument réside dans le fait qu'il argumente dans la même lignée que celui exposé au §6 (il s'agit de montrer l'impuissance du procédé dogmatique en démontrant les limites de sa structure unidimensionnelle) tout en basant cet argument sur un fait de conscience qui présente une difficulté *prima facie* plus grande pour toute explication naturaliste que ceux du §6 (la nature de l'intelligence et de la représentation).

Toutefois, un examen plus minutieux de cette reconstruction révèle ce qui semble être une pétition de principe (ce qui expliquerait, possiblement, pourquoi Fichte n'y a pas recours dans l'*Essai*, et ce, malgré que le sentiment d'assujettissement demeure au centre de ses préoccupations). Comme nous l'avons vu, il serait vain pour l'idéaliste de faire appel d'emblée à l'effectivité de la liberté pour réfuter le dogmatisme étant donné que cette effectivité fait partie intégrante de ce qui est mis en doute : le dogmatisme réduit, de par ses prémisses, le phénomène de la liberté à une simple illusion. Or, n'est-il pas de même avec la caractérisation du

sentiment de nécessité accompagnant nos représentations objectives comme contrainte *normative* ? Plusieurs objecteront sous prétexte que cette caractérisation du sentiment de nécessité est une partie essentielle de l'*explanandum* du système explicatif métaphysique, qu'elle est le point de départ de toute spéculation, et donc qu'il est illicite de la modifier et absurde d'en douter. N'est-ce pas précisément en faisant appel à cette caractérisation qu'il nous est possible de sélectionner ce qui compte comme une représentation objective (et donc ce qui doit être expliqué) ?

Pas exactement. Il s'avère qu'il est possible pour le dogmatisme de simplement réduire notre perception du sentiment d'assujettissement en tant que contrainte normative à une illusion parmi d'autres, et ce, tout en utilisant cette illusion comme critère de sélection de l'*explanandum* du système explicatif métaphysique. Autrement dit, c'est en tant que vraisemblance (c'est-à-dire en tant que « comme si ») et non en tant que vérité que figure la dimension normative de la contrainte accompagnant nos représentations objectives au sein du territoire que se partagent l'idéaliste et le dogmatique. Comme l'indique la *Nova methodo* :

Il y a une validité objective là où *on affirme* que, hors de la représentation, il y a quelque chose d'autre.²⁴

La validité objective est, dès lors, ultimement dépendante de notre intelligence (un point que nous avons déjà souligné au chapitre I). C'est notre manière d'interpréter un phénomène qui détermine si celui-ci est objectif ou subjectif. De la sorte, si notre intelligence dépend, à son tour, d'une chose en soi, le caractère ontologique de la normativité se volatilise. Certes, le dogmatisme doit encore fournir une explication de ce phénomène montrant comment nous en venons à caractériser le sentiment de

²⁴ *Nova methodo*, WLnm : 4 ; p. 63. C'est nous qui soulignons.

nécessité ainsi. Mais de même que le principe de causalité n'a pas à rendre compte de l'*effectivité* de la liberté, de même il n'a pas à rendre compte de l'*effectivité* de la dimension normative du sentiment de nécessité. Ce n'est qu'en présupposant l'exactitude de l'idéalisme qu'une explication de l'*effectivité* de la dimension normative devient nécessaire²⁵. Bref, c'est autant l'erreur que la connaissance qui, en dernier lieu, disparaissent à l'intérieur d'un déterminisme absolu.

Nous voyons, suite à ces considérations, l'avantage propre à l'argument présenté au §6. Bien que la dimension réflexive de l'intelligence et de la représentation ne soit pas *de facto* admise par le dogmatique, il n'y a aucune raison de croire que celui-ci réduirait cette dimension à une pure illusion ou qu'une telle réduction serait légitime. La caractérisation de la conscience immédiate comme étant « l'être conscient en toute conscience, mais pas ce dont nous sommes conscient »²⁶ semble être une prémisse que partagerait l'idéaliste avec bon nombre de dogmatiques.

§3 Une explication des faits de conscience non dogmatique

Nous avons vu au chapitre II qu'un système explicatif doit contenir non pas seulement un programme positif (l'explication fondée, cohérente et exhaustive de son objet) mais également un programme négatif (la réfutation des alternatives). Or étant donné que, d'après les prémisses fichtéennes, il n'existe que deux systèmes

²⁵ Il est possible d'illustrer de manière imagée la perte de la signification ontologique de la normativité à l'intérieur d'un déterminisme absolu ainsi : une représentation de x (un bâton perçu comme courbé sous l'eau) qui représente « incorrectement » un x' (bâton droit) « représente » néanmoins x « correctement » (l'interaction des rayons lumineux, du bâton droit, de l'eau, etc.). Corollairement, mon « choix » de croire le témoignage de mon sens de la vue aux dépens de mon sens du touché devient, lui aussi, ultimement causé par une chose en soi.

²⁶ *Nova methodo*, WLnm : 40 ; p. 103.

explicatifs métaphysiques, l'établissement du dogmatisme comprend, comme programme négatif, la réfutation de l'idéalisme. Tel que formulé ici, ce programme négatif ne consiste pas en un critère d'exactitude « nécessaire » : il se pourrait qu'un système explicatif métaphysique soit juste, et donc qu'il existe une démonstration de l'inexactitude du système opposé, mais que nous n'ayons simplement pas encore découvert ou formulé adéquatement cette démonstration. Mais si l'absence d'une réfutation effective du système opposé n'est pas une preuve probante de l'inexactitude d'un système explicatif métaphysique, l'impossibilité de réfuter le système opposé, elle, en est une. Or, nous assure Fichte, « [s]i l'on accorde à l'idéalisme la vérité de sa proposition et si on l'accorde comme principe alors il peut, à partir de cette proposition, déduire *rigoureusement* tout ce qui se passe dans la conscience »²⁷. Mais, rigueur ici implique cohérence, exhaustivité et fondation adéquate. Dès lors, tout programme négatif visant la réfutation de l'idéalisme devient, *de jure*, irréalisable. Autrement dit, non seulement le dogmatisme ne satisfait pas le critère d'exclusivité étant donné qu'il ne fournit pas, *de facto*, une réfutation de l'idéalisme, mais il lui est strictement impossible d'accomplir son programme négatif : il ne peut prouver « que, sans la chose en soi, [...] [l'expérience] n'est pas expliquée »²⁸.

Nous éviterons d'évaluer en détail la force de cet argument étant donné que ceci nécessiterait un examen critique de l'idéalisme en tant que système explicatif métaphysique. Notons, toutefois, que l'abandon, dû à des difficultés internes au système, d'une « Nouvelle présentation » des principes premiers de la doctrine de la

²⁷ *Ibid.* : 17-8 ; p. 78. C'est nous qui soulignons.

²⁸ *Essai*, GA, I, 4 : 190 ; p. 103.

science annoncée en 1800 est, en soi, suffisant pour semer certains doutes concernant les pouvoirs déductifs du système idéaliste.

VI

Évaluation du système dogmatique selon les critères de cohérence et d'apodicticité pratique

Nous avons observé, au dernier chapitre, que le dogmatisme échouait en tant que système explicatif aux yeux de Fichte étant donné qu'il ne satisfaisait ni le critère d'exhaustivité (il était incapable de rendre compte de la dimension réflexive de l'intelligence et de la représentation) ni le critère d'exclusivité (il était impossible pour lui de réfuter le système idéaliste). Mais les difficultés entourant le dogmatisme ne sont pas, selon Fichte, par là épuisées. En effet, ce n'est pas uniquement le procédé mais également l'objet du dogmatisme qui est source de difficultés, voire d'inconséquences ; une série de problèmes que révèle une évaluation du dogmatisme selon les critères de cohérence et d'apodicticité pratique.

Or contrairement aux arguments subjectifs présentés au dernier chapitre, les arguments antidogmatiques qui découlent d'une évaluation selon les modalités de cohérence et d'apodicticité pratique trouvent leur support dans des considérations épistémologiques directement accessibles à tous, pourvu que nous y prêtons attention et que nous nous résolvions à déterminer les choses selon la vérité. Toutefois, si ces arguments sont bel et bien potentiellement objectifs – s'il existe certains actes de « tenir pour vrai » que tout un chacun admettrait peu importe ses

capacités subjectives et à partir desquels ces arguments antidogmatiques peuvent être déduits – il reste que Fichte ne leur confère pas, dans l'*Essai*, une allure objective – les démonstrations, telles qu'elles y figurent, ne démarrent pas d'actes universels de « tenir pour vrai ».

§1 *L'incohérence du concept de l'objet dogmatique*

La position qu'adopte Fichte concernant l'existence et la cohérence conceptuelle de la chose en soi est, comme tant d'autres aspects du fichtéanisme, à l'origine de nombreux désaccords chez les commentateurs. Nous pouvons, néanmoins, déceler un courant contemporain opposant l'interprétation « métaphysique » dite classique – selon laquelle Fichte rejetterait inconditionnellement la notion de chose en soi – sous prétexte qu'une telle interprétation est trop simpliste. De la sorte, il s'agirait de mettre en place une interprétation nuancée qui « sauve » Fichte l'épistémologue, d'une part, en faisant du système explicatif métaphysique une théorie du sujet et non de l'objet et, d'autre part, en réduisant les propos métaphysiques « déroutants » pour une telle interprétation épistémologique (particulièrement ceux affirmant le non-sens de la notion de chose en soi) à de simples exagérations d'une position plus modérée¹.

Cependant, comme le note Lance P. Hickey, traiter uniquement de la dimension épistémologique du fichtéanisme est autant unilatéral qu'omettre sa dimension épistémologique². Or une fois que nous réalisons que ce sont des exigences internes au fichtéanisme même qui font de ce dernier un territoire adverse

¹ Par exemple, voir Wayne Martin, *op. cit.*, pp. 75-7.

² Lance P. Hickey, « Fichte's Critique of Dogmatism : The Modern Parallel », dans *Philosophical Forum* 35, No. 1, Spring 2004, p. 66.

à la chose en soi³ et qui en font donc, en partie, un discours métaphysique, il devient raisonnable de prendre au sérieux ces prétendues exagérations, incluant l'affirmation selon laquelle la pensée d'une chose en soi est « une chimère, un rêve et un non-sens ».

L'importance de la question entourant le statut de l'objet du dogmatisme est évidente : s'il s'avère que l'objet même du dogmatisme est chimérique, c'est bien « toute la construction dogmatique qui s'effondre »⁴. Or, il est possible, à partir de l'*Essai*, de déceler deux séries d'objections concernant l'intelligibilité de l'objet du dogmatisme. Une première série d'objections entend dénoncer le caractère chimérique de la chose en soi en démontrant sa superficialité. Cette approche est adoptée par Fichte au §4 de la « Première introduction » :

Le principe du dogmatique, la chose en soi, n'est rien et n'a, comme son défenseur doit lui-même le concéder, aucune réalité, en dehors de celle que doit lui conférer le fait que ce n'est qu'à partir d'elle que l'expérience se laisse expliquer. L'idéaliste récuse cette preuve parce qu'il explique l'expérience d'une autre manière ; aussi nie-t-il précisément ce sur quoi le dogmatisme construit. La chose en soi devient une chimère totale ; on ne voit plus aucune raison pour laquelle on devrait l'admettre...⁵

C'est donc parce que le dogmatisme ne satisfait pas le critère d'exclusivité que la chose en soi devient, ici, chimérique : il devient inutile de postuler l'*existence* de la chose en soi si sa seule raison d'être réside dans son utilité pour expliquer l'expérience et s'il est possible d'expliquer l'expérience de manière plus parcimonieuse en évitant tout recours à un objet extérieur à la conscience. Dans de telles circonstances, la chose en soi ne peut plus être considérée comme une condition de possibilité de l'expérience. Mais il importe de constater que c'est

³ Cf. Lance P. Hickley, *op. cit.*, pp. 69-70. Rappelons-nous également que la *Nova methodo* associe de manière exclusive le réalisme ontologique à la position dogmatique (cf. chapitre IV).

⁴ *Essai*, GA, I, 4 : 193 ; p. 106.

⁵ *Ibid.* : 192-3 ; p. 106.

l'effectivité de la chose en soi et non son concept qui est, ici, contradictoire (en ce sens que postuler l'existence de la chose en soi revient à enfreindre la loi rationnelle de la parcimonie). Par conséquent, c'est, strictement parlant, le *recours* à la chose en soi qui devient inintelligible. Cependant, comme nous venons de le mentionner, ce n'est que parce que le dogmatisme ne satisfait pas le critère d'exclusivité que le recours à la chose en soi devient inintelligible. En conséquence, cette première série d'objections ne possède aucune force indépendamment de l'argument antidogmatique élaboré dans le chapitre précédent selon lequel le dogmatisme est inclusif : elle en est sa continuité plutôt qu'un argument à part. Ainsi, si nous espérons réfuter le dogmatisme par l'intermédiaire de l'inintelligibilité de son objet, nous ferons mieux de nous attarder à la seconde série d'objections possibles qui vise à démontrer que le concept même « [d']une chose en soi est contradictoire »⁶.

C'est, en fait, dans un texte antérieur à l'*Essai* que nous trouvons, de façon un peu plus développée, cette deuxième série d'objections. Néanmoins, ce sont encore une fois plutôt des aperçus qu'une démonstration rigoureuse qui y sont présentés. Il est possible d'attribuer ce manque de rigueur soit à la complexité (démonstration trop complexe pour être présentée de manière rigoureuse dans ces courts textes) soit à la simplicité (démonstration qui est évidente en soi). Pour notre part, nous assumerons que cette omission est due à la simplicité et nous ferons appel à un paradigme du concept contradictoire pour nous guider dans notre reconstruction du non-sens de la notion de chose en soi, à savoir le cercle carré⁷.

⁶ *Recension*, SW, I : 20 ; p. 169.

⁷ Concept qui néanmoins, comme le note Fichte, possède une objectivité (*Essai*, GA, I, 4 : n. 249 ; n. p. 152).

L'objection en question procède en trois étapes. En premier lieu, il s'agit de prendre conscience du fait que le concept de chose en soi est une pure construction – et donc que ce concept est initialement une pensée vide – étant donné que nous ne possédons aucune intuition de la chose en soi.

[L]’objet de l’idéalisme a, par rapport à celui du dogmatisme, l’avantage d’être attesté, non pas comme principe d’explication de l’expérience [...] mais bien d’être attesté, en général, dans la conscience. En revanche, l’objet du dogmatisme ne peut valoir que comme pure fiction...⁸

Un état de choses qui s’explique en vertu du fait que la conscience de soi conditionne toute conscience empirique, et donc tout être : l’intuition sensible est indissolublement liée à l’intuition intellectuelle. Par suite, il nous est impossible de faire abstraction du Moi⁹ : tout être devient invariablement être *pour soi*.

À ce stade, le concept de chose en soi et le concept de cercle carré s’équivalent donc : nous ne possédons pas plus une intuition du cercle carré que de la chose en soi. Or :

[N]ous ne pouvons que penser l’immédiatement intuitionné ; une pensée au soubassement de laquelle ne se trouve aucune intuition, *une pensée, qui, dans le même moment indivise, ne conçoit pas d’intuition présente, est une pensée vide...*¹⁰

Mais aussitôt qu’il est établi que le concept de chose en soi est initialement vide s’impose la question de l’origine de ce concept. Si nous n’obtenons pas la matière de ce concept de l’expérience, comment en venons-nous à donner une signification positive à celui-ci ? Il doit bel et bien s’agir d’une construction, c’est-à-dire d’une synthèse d’éléments préalablement intuitionnés.

De la sorte, la seconde étape consiste à retracer les éléments entrant dans la construction de ce concept. Si nous savons que le concept du cercle carré est

⁸ *Ibid.* : 190 ; p. 104.

⁹ *Ibid.* : 253 ; p. 156.

¹⁰ *Ibid.* : 245 ; p. 150. C’est nous qui soulignons.

contradictoire, c'est bien parce que nous avons tenté, à un certain moment, la construction de ce concept à l'aide de ses éléments constitutifs : nous avons entrepris de synthétiser les propriétés essentielles du cercle et les propriétés essentielles du carré. Une tentative vouée à l'échec : la synthèse des propriétés essentielles du cercle (figure n'ayant aucun angle droit) et des propriétés essentielles du carré (figure ayant quatre angles droits) engendre inéluctablement une contradiction horizontale (figure ayant et n'ayant pas d'angle droit). Dès lors, si le concept de chose en soi est contradictoire, cela doit être que la fusion des propriétés essentielles des éléments constitutifs de son concept est, elle aussi, contradictoire. Examinons cette incohérence.

D'une part, il est question des propriétés essentielles de la chose. Or, l'unique sens du concept de chose que nous possédons est un que nous avons déjà évoqué :

[L]a chose n'est absolument rien d'autre que *tous ces rapports composés par l'imagination*, et tous ces rapports pris ensemble sont la chose...

Ce passage rend clair que c'est l'ensemble des « rapports », c'est-à-dire l'ensemble des qualités que la conscience commune attribue à un supposé substratum, qui constitue l'essence de la chose (et non ce prétendu substratum) ; une définition déjà élaborée par Hume¹¹. D'autre part, nous avons l'en soi : « [l']existence sans relation à

¹¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, 1, 6 : « I wou'd fain ask those philosophers, who found so much of their reasonings on the distinction of substance and accident, and imagine we have clear ideas of each, whether the idea of *substance* be deriv'd from the impressions of sensation or reflexion ? If it be convey'd to us by our senses. I ask which of them ; and after what manner ? If it be perceiv'd by the eyes, it must be a colour ; if by the ears, a sound ; if by the palate, a taste ; and so of the other senses. But I believe none will assert, that substance is either a colour, or a sound, or a taste. The idea of substance must therefore be deriv'd from an impression of reflexion, if it really exist. But the impressions of reflexion resolve themselves into our passions and emotions ; none of which can possibly represent a substance. We have therefore no idea of substance, distinct from that of a collection of particular qualities, nor have we any other meaning when we either talk or reason concerning it. ».

un représentant »¹². Le concept de chose en soi consiste donc en un ensemble de rapports existant sans relation à un représentant. Or pour reprendre la formule de la « Recension » :

Le système critique [...] montre que la pensée d'une chose qui posséderait, *en soi* et indépendamment de tout pouvoir de représentation, l'existence et certaines qualités est une chimère, un rêve et un non-sens.¹³

En effet, en démontrant, d'une part, que l'espace et le temps ne sont que les formes (pures et subjectives) de l'intuition (sensible) et, d'autre part, que ces formes et que les catégories proviennent du Moi, le criticisme montre, par le fait même, qu'il est contradictoire de parler des propriétés spatio-temporelles et catégorielles *en soi* et sans relation au Moi.

On s'apercevra peut-être en reprenant la voie royale [...] que tout Non-Moi n'est que *pour* le Moi, que cet être ne reçoit toutes ses déterminations *a priori* qu'à travers sa relation à un Moi, mais aussi que celles-ci, dans la mesure où leur connaissance *a priori* est possible, deviennent absolument nécessaires à la seule condition de la relation d'un Non-Moi à un Moi en général. Si cela s'avérait, il apparaîtrait qu'une chose en soi est contradictoire dans la mesure où elle doit être un Non-Moi qui n'est opposé à aucun Moi et que la chose est, réellement et en soi, constituée de la manière dont elle doit être pensée par tout Moi intelligent que nous puissions penser, c'est-à-dire par tout être qui raisonne selon les principes d'identité et de contradiction.¹⁴

Enfin, la troisième étape consiste à démontrer que peu importe le langage ou la stratégie que nous utilisons pour construire le concept de chose en soi (la *via negativa*, le langage de substrat, ...), nous réintroduisons, subrepticement, les propriétés essentielles de la chose et de l'en soi. Or, ceci devient apparent lorsque nous nous rappelons les caractéristiques du système qui fait usage de cet objet. Le dogmatisme conséquent est un système transcendant (il cherche à fonder la pensée sur un être « en soi ») qui mène forcément, selon Fichte, à un déterminisme absolu, à

¹² *Nova methodo*, WLnm : 5 ; p. 64.

¹³ *Recension*, SW, I : 16-7 ; p. 166.

¹⁴ *Ibid.* : 20 ; p. 169.

une réalité qui n'englobe que « l'interaction des *choses* entre elles »¹⁵. Par conséquent, l'usage « transcendantal » du concept de chose est, pour le dogmatisme, incontournable.

Il est intéressant de constater que cette reconstruction de l'incohérence logique du concept de chose en soi rend compte du fait que Fichte qualifie le rejet du concept de chose en soi en se référant, dans l'extrait cité, à la pensée d'une chose qui possède en soi « l'existence *et* certaines qualités » et non à la pensée d'une chose qui possède en soi l'existence *simpliciter*. Par ailleurs, bien que cette incohérence rende impossible tout discours portant sur l'essence intrinsèque de la chose en soi autre que celui nous faisant part de son impossibilité, il est tout de même possible de parler de ce qui entoure ce concept. Ainsi, nous pouvons dire avec sens, par exemple, que le recours au concept de chose en soi est superficiel ou que l'application du principe de causalité à ce concept est illégitime ; illégitimité qui doit, à présent, être exposée.

§2 *L'incohérence de l'application du procédé dogmatique à l'objet dogmatique*

Nous avons vu jusqu'à présent, qu'aux yeux de Fichte, c'était autant l'inconséquence de l'objet du dogmatisme que l'insuffisance du procédé naturaliste (engendrant également une contradiction¹⁶) qui faisaient de ce système un système explicatif métaphysique faux. Or, il s'avère qu'en plus des difficultés propres à chacun de ces éléments du dogmatisme, c'est aussi leur interaction qui pose

¹⁵ *Essai*, GA, I, 4 : 197 ; p. 110. C'est nous qui soulignons.

¹⁶ *Ibid.* : 261 ; pp. 162-3 : « Par cette présupposition de la validité totale du mécanisme, ils se contredisent, à la vérité, eux-mêmes immédiatement ; ce qu'ils disent est en contradiction avec ce qu'ils font. En effet, au moment où ils *présupposent* le mécanisme, ils le dépassent ; leur pensée du mécanisme est quelque chose d'extérieur au mécanisme. » Il s'agit donc, ici, d'une contradiction performative : ce qui est dit est en contradiction avec ce qui est fait et non avec autre chose déjà affirmé.

problème ; un problème qui devient explicite chez les kantien orthodoxes, mais qui demeure tout de même latent chez toutes les autres formes du dogmatisme.

Dans la mesure où c'est précisément pour rendre compte des représentations objectives que le dogmatisme postule l'existence du *nominatum* du concept de chose en soi, celui-ci se voit contraint d'appliquer le principe de causalité à ce *nominatum*, faisant de ce dernier la cause ou bien du phénomène dans sa plénitude – tels les empiristes – ou bien de la dimension matérielle du phénomène – tels les kantien orthodoxes¹⁷. Or, appliquer le principe de causalité à la chose en soi entraîne ce que les interprètes du postkantisme ont appelé le problème de l'affection ; un problème qui ne tarda pas à faire surface et dont la formulation classique prend forme sous la plume de F. H. Jacobi¹⁸. Mais si Fichte admet, pour sa part, la vérité du problème de l'affection dans son intégralité, c'est une dimension particulière du problème qu'il entend souligner dans le §6 de la « Seconde introduction », soit celle de la problématique entourant l'interaction du procédé naturaliste et de l'objet dogmatique :

Jusqu'où les catégories, et en particulier celle de causalité, s'appliquent-elles ? Uniquement au champ des phénomènes, c'est-à-dire uniquement à ce qui est déjà pour nous et en nous-mêmes. De quelle manière pourrait-on, dès lors, admettre quelque chose de différent du Moi, et qui serait le fondement empirique de la connaissance ? Je pense que cela n'est possible que par un raisonnement qui remonte du fondé au fondement, c'est-à-dire par l'application de la catégorie de la causalité.¹⁹

Ainsi, le kantien orthodoxe, en concevant la chose en soi comme le fondement des conditions matérielles de l'expérience, va à l'encontre des principes à la base de son

¹⁷ *Nova methodo*, WLn 50 ; p. 115 : « Le dogmatisme dit que l'objet est donné ou alors, lorsqu'il veut associer le *criticisme* avec le *dogmatisme*, il dit que la matière est donnée... ».

¹⁸ Cf. F. H. Jacobi, *David Hume et la croyance : idéalisme et réalisme*, trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000, p. 246 : « [J]e ne cessais d'être troublé de ne pouvoir entrer dans le système [kantien] sans admettre ce présupposé [que les objets produisent des impressions sur nos sens] et de ne pouvoir y demeurer en l'admettant. »

¹⁹ *Essai*, GA, I, 4 : 235 ; p. 142.

système : ce qu'il dit – le principe de causalité ne peut être appliqué légitimement qu'au champ des phénomènes, et donc qu'à l'intuition sensible – est en contradiction avec ce qu'il fait – il use de manière transcendantale le principe de causalité en traitant la chose en soi comme fondement (cause) des conditions matérielles de l'expérience, un objet subsistant pourtant à l'extérieur de l'espace et du temps.

Or bien que l'objection, telle que formulée ici, ne soit adressée qu'aux kantien orthodoxes, elle acquiert une plus grande portée lorsque nous l'insérons dans un contexte plus général. De la sorte, si cette formulation de la contradiction verticale que renferme la position dogmatique repose sur des prémisses que ne partagent pas tous les dogmatiques (à savoir que les catégories ont leur origine en la spontanéité du sujet et que le domaine légitime de leur application se limite à l'expérience), c'est que le dogmatique non-kantien – l'empiriste qui fait du sujet une *tabula rasa* par exemple – erre à un stade antérieur de la réflexion : à savoir dans sa vision de la nature des concepts purs de l'entendement.

Plus précisément, l'erreur consiste à croire qu'il soit possible de déduire empiriquement (c'est-à-dire de dériver de l'expérience) la totalité de nos concepts (à savoir autant nos concepts purs que nos concepts empiriques²⁰). Or pour reprendre une formule kantienne avec laquelle Fichte sympathiserait, ceci revient à de « vaines tentatives dont seul peut s'occuper celui qui n'a pas saisi la nature tout à fait spécifique de ces connaissances »²¹. Une fois qu'il réalise, d'une part, qu'il est

²⁰ John Locke, par exemple, explique la genèse de nos idées de cause et d'effet ainsi : « In the notice that our senses take of the constant vicissitude of things, we cannot but observe that several particular both qualities and substances begin to exist ; and that they receive this their existence from the due application and operation of some other being. From this observation we get our ideas of cause and effect. » (John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, XXVI, 1).

²¹ Kant, *op. cit.*, A 87/B 119 ; p.171.

impossible de déduire de l'expérience la nécessité et l'universalité de nos concepts purs et, d'autre part, que l'idéaliste fournit une déduction rigoureuse de tous ces concepts indéductibles empiriquement à partir des actes fondamentaux de l'intelligence, le dogmatisme non-kantien devient contraint d'adopter la perspective du kantisme orthodoxe. Ainsi, ce qui semblait être une objection qui ne concerne aucunement la plupart des dogmatismes se révèle être une objection objective et générique : il existe un acte de « tenir pour vrai » fondamental à partir duquel nous pouvons montrer au non-kantien exactement où son raisonnement fait fausse route.

Bien qu'il nous soit encore une fois impossible d'évaluer les mérites de cette objection (étant donné l'ampleur des digressions que susciterait une telle évaluation), permettons-nous simplement de noter au passage qu'il semble insatisfaisant de résoudre cette contradiction performative en soutenant que la fonction des catégories dans un contexte transcendantal est purement logique, et donc qu'il n'est aucunement question de postuler leur réalité objective en relation à un être en soi et inaccessible²². Comme le souligne C. Piché, c'est l'effectivité de la chose en soi en tant que cause des phénomènes qui doit nécessairement être postulée²³. Faute de quoi, il serait question, comme l'observe Fichte, « [d']attribuer à une simple pensée le prédicat exclusif de la réalité, à savoir l'efficace »²⁴. Notons également que l'idéalisme, pour sa part, évite une telle contradiction (bien qu'il remonte lui aussi du fondé au fondement) en décelant un fondement de l'expérience immanent à la conscience : le Moi.

²² Cf. Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defense*, New Haven, YUP, 1983, p. 254.

²³ Claude Piché, « Kant and the Problem of Affection », http://www.philo.umontreal.ca/textes/Piche_KANT.pdf, accédé en février 2005, p. 16.

²⁴ *Essai*, GA, I, 4 : 237 ; p. 143.

§3 *L'immoralité du dogmatisme*

Les limites de la démarche purement théorique, exhibées au chapitre II, nous ont ouvert les yeux sur le besoin d'avoir recours à une exigence extra-théorique, une exigence qui ne peut être comblée que par « l'attestation de la loi morale en nous ». Autrement dit, ce sont des considérations épistémologiques (les lacunes de la faculté théorique) qui révèlent le besoin d'avoir recours au champ pratique : ce n'est qu'en étant en conformité avec cette loi qu'il est possible de fournir à l'ensemble du système explicatif métaphysique une « nécessité de fer » et de poser, au-delà de tout doute, la vérité du premier principe du système.

Que je doute ou que je sois certain, ce n'est pas en vertu d'une argumentation dont la justesse exigerait à son tour une nouvelle démonstration, celle-ci, à son tour, une autre et ainsi de suite à l'infini..., mais en vertu d'un sentiment *immédiat*.²⁵

Or, un tel sentiment ne peut être de nature esthétique, mais doit être moral. Après tout, c'est une dimension normative qui sous-tend l'ensemble des représentations objectives.

Mais qu'atteste cette loi morale ? Fichte est, à cet égard, explicite :

[En la loi morale] le Moi est représenté comme quelque chose de sublime, c'est-à-dire comme au-delà de toute modification originaire ; en cette loi, un agir absolu lui est attribué, agir qui n'est fondé qu'en lui-même et non en quelque chose d'autre, de sorte que le Moi est caractérisé comme une activité absolue. [...] Ce n'est que par le médium de la loi morale que je me découvre moi-même. Et si je me découvre par là, alors je me découvre nécessairement comme auto-actif ; ainsi surgit pour moi l'élément, tout à fait nouveau, de l'efficience réelle de mon soi, qui, sans cela, ne serait que la conscience d'une suite de mes représentations.²⁶

La loi morale révèle donc l'absoluité du Moi : le Moi n'est pas relatif à une autre instance mais tire son fondement de lui-même. Toutefois, si la loi morale nous révèle l'absoluité du Moi, c'est bien une absoluité particulière, à savoir une absoluité

²⁵ *Éthique*, p. 163.

²⁶ *Essai*, GA, I, 4 : 219 ; p. 131.

en tant qu'agir. Autrement dit, ce n'est qu'en vertu de la loi morale – ce n'est qu'une fois que nous réalisons que nous avons un devoir – que nous réalisons (et que nous avons un devoir de réaliser) que nous sommes libres (auto-actifs) : si nous devons faire x, alors c'est que nous sommes en mesure de (nous avons une efficacité réelle pour) faire x. Or, et c'est le point critique, la loi morale déclare cette auto-activité comme nécessaire. De ces considérations, Fichte tire la conclusion suivante :

L'intuition intellectuelle est donc *l'unique point de vue ferme de toute philosophie*. À partir de ce point de vue, et uniquement à partir de lui, se laisse expliquer tout ce qui surgit en la conscience.²⁷

Une conclusion qui ne surprend aucunement celui qui a pris conscience de la liaison étroite entre le dogmatisme et le déterminisme absolu occasionnant, du point de vue interne au système, l'amoralité du dogmatisme :

[P]our le dogmatisme conséquent, il n'y a pas de morale, mais seulement un système de lois naturelles.²⁸

De la sorte, le dogmatisme se trouve flottant et sans ancrage face à un système, qui lui, affiche une apodicticité pratique – apodicticité qui commande la reconnaissance mais qui ne peut contraindre – et qui affirme la fausseté du principe dogmatique :

[L]idéalisme transcendantal se donne, du même coup, comme l'unique manière de pensée conforme au devoir en philosophie, philosophie en laquelle s'unissent le plus intimement la spéculation et la loi morale. Je *dois*, en ma pensée, partir du Moi pur ; je dois le penser comme absolument actif ; non comme déterminé par les choses, mais comme les déterminant.²⁹

Dès lors, si le dogmatisme est ultimement faux, ce n'est pas parce qu'il est amoral et qu'il ne peut rendre compte du phénomène de la moralité, mais bien parce qu'il est, du point de vue externe au système, immoral : alors que nous *devons* penser le Moi

²⁷ *Ibid.* : 219 ; p. 131. C'est nous qui soulignons.

²⁸ *Éthique*, p. 167.

²⁹ *Essai*, GA, I, 4 : 219-20 ; p. 131.

pur comme absolument actif, le dogmatisme est immoral en ce qu'il fait du Moi quelque chose de dérivé, quelque chose qui réagit. Or « [s]i un tel être devait être attribué au Moi, alors il cesserait d'être Moi : il deviendrait une chose et son concept serait anéanti »³⁰.

Voilà que se dévoile à nous la spécificité de la croyance en la primauté du Moi. Fichte nous dit que le seul critère sûr de la conviction véritable est de consentir à prendre le risque « de ne pas *pouvoir* changer cette manière d'agir, non plus que les principes sur lesquels il l'a réglée, de perdre sa liberté toute entière au-delà de ce point, d'être confirmé pour toujours dans cette résolution »; bref, d'être prêt à « *renoncer pour l'éternité à son amélioration* »³¹. Or ne pas être convaincu de la primauté du Moi, c'est déjà perdre sa liberté, anéantir son mode d'être. Il est donc pour nous un devoir de reconnaître notre liberté et notre activité absolue. En un mot : d'adhérer à l'idéalisme.

³⁰ *Ibid.* : 248 ; p. 152.

³¹ *Éthique*, p. 163.

Conclusion

Un des principaux buts de ce mémoire fut de situer le rôle des considérations épistémologiques sous-tendant la doctrine de la science dans le rejet du dogmatisme tel que présenté dans l'*Essai* de 1797-8. Une approche qui s'oppose, de par son esprit même, à toute interprétation « nihiliste » de Fichte¹ : les conclusions que tire Fichte de ses considérations épistémologiques sont valables pour tout être rationnel, à condition que celui-ci se résolve à déterminer la réalité selon la vérité et qu'il développe la capacité subjective nécessaire pour saisir tous les faits de conscience. Une approche qui a su également attribuer une place à plusieurs aspects primordiaux et irréductibles du fichtéanisme tout en les regroupant, tels la loi de la réflexion autoréférentielle (au cœur de l'interprétation d'I. Thomas-Fogiel) et le rôle de l'exhaustivité (au cœur de l'interprétation de F. Neuhouser) en tant que conditions de validité du système explicatif métaphysique ; la relation du sujet à lui-même (au cœur de l'interprétation de D. Henrich) en tant que fait de conscience décisif ; et la primauté de la sphère pratique en tant que pierre angulaire de la vérité du premier principe (partie intégrante de l'interprétation de M. Gueroult et de C. Piché *contra* F. Neuhouser).

¹ Interprétation attribuant à Fichte l'idée qu'il n'existe que la vérité personnelle et incommunicable.

Ainsi, nous avons démontré que les diverses objections particulières soulevées par Fichte contre le dogmatisme faisaient écho à une seule et même forme : à savoir que le dogmatisme devait être récusé parce qu'il lui était impossible de satisfaire l'ensemble des critères d'exactitude du système explicatif métaphysique. De plus, nous avons illustré que cette forme générale se trouvait déterminée, dans l'*Essai*, en fonction de cinq modalités : le dogmatisme échouait parce qu'il s'avérait insuffisant, inclusif, incohérent horizontalement comme verticalement, et non-fondé. Cinq objections qui, prises en leur totalité, présentent certainement une difficulté considérable pour le dogmatisme, particulièrement lorsque nous prenons en compte le type d'explication que doit fournir le système explicatif métaphysique d'après Fichte, à savoir une explication qui doit être rigoureuse, et donc valable, pour la pensée rationnelle.

Or bien que Fichte établisse un lien direct entre le refus du dogmatisme et la validité de l'idéalisme à un certain moment dans l'*Essai*², plusieurs passages du texte semblent indiquer le contraire, à savoir qu'un lien direct entre le refus du dogmatisme et l'établissement de l'idéalisme demeure problématique. Par exemple, dans un passage qui figure au §7 de la « Première introduction », et donc immédiatement après le paragraphe où est exhibée l'insuffisance du procédé dogmatique, Fichte affirme que malgré la présence de l'objet idéaliste « dans la conscience immédiate », il reste que « c'est une pure présupposition que cette nécessité soit loi fondamentale de toute la raison, telle qu'à partir d'elle se laisse

² Un lien qui repose sur une prémisse loin d'être évidente, mais dont Fichte n'éprouve pas le besoin de fournir une démonstration : soit qu'il est impossible pour la raison de contenir en elle « une tâche dont la résolution soit rigoureusement impossible » (*Essai*, GA, I, 4 : 206 ; p. 118).

déduire le système entier de nos représentations nécessaires »³. De la sorte, s'il n'est toujours pas question de *prouver* la vérité du principe d'auto-position, il devient nécessaire de prouver que celui-ci est bien le premier principe de toutes connaissances.

Notre étude nous a révélé, par ailleurs, que plusieurs arguments fichtéens adressés au dogmatisme reposaient sur le lien étroit établi entre, d'une part, la structure fondamentale du dogmatisme et, de l'autre, le déterminisme (le « fatalisme ») et le matérialisme. Des arguments qui questionnent, notamment, la possibilité même de la connaissance à l'intérieur d'un déterminisme absolu – et donc la possibilité d'affirmer rationnellement l'effectivité d'un déterminisme absolu. Par suite, seul un examen méticuleux de la validité de ce lien permettrait une évaluation adéquate de ces objections.

Notre parcours a également mis en relief un certain paradoxe, à savoir que là où Kant croit sauvegarder la liberté et combattre les derniers recoins du dogmatisme (en opposant à la sphère phénoménale l'en soi – domaine qui échappe à l'emprise du principe de raison suffisante), Fichte n'y voit que l'anéantissement de la liberté et de notre essence. Dès lors, si le kantisme – comme le veut M. Gueroult – « affirme par la Duplicité et la Critique » ce que le fichtéisme « affirme par l'Unicité et la Genèse »⁴, il n'en demeure pas moins que cette dualité renferme encore une forme dogmatique.

³ *Ibid.* : 205 ; p. 116. De plus, Fichte écrit après avoir démontré l'insuffisance du principe dogmatique : « Il ne reste plus, comme philosophie possible, que l'idéalisme. » (*Ibid.* : 198 ; p. 111, c'est nous qui soulignons).

⁴ Martial Gueroult, « L'antidogmatisme de Kant et de Fichte », dans *Études sur Fichte*, Paris, Aubier, 1999, p. 50.

Enfin, s'est dévoilée à nous la particularité de la croyance en la liberté. Croyance particulière en ce qu'elle entretient une relation intime à la conviction : ne pas être convaincu de sa vérité revient à assumer le risque d'en être convaincu. La croyance en notre liberté consiste donc en la seule croyance fondationnelle de laquelle nous pouvons authentiquement être convaincus.

BIBLIOGRAPHIE

Texte à l'étude

FICHTE, J. G. *Nouvelle présentation de la doctrine de la science* (regroupant les deux « Introductions », ainsi que le premier chapitre de *l'Essai de la nouvelle présentation de la doctrine de la science*), trad. fr. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999.

Autres textes de Fichte

FICHTE, J. G. *Conférences sur la destination du savant*, trad. fr. J.L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1994.

FICHTE, J. G. *Doctrine de la Science nova methodo*, trad. fr. I. Thomas-Fogiel, Paris, Livre de poche, 2000.

FICHTE, J. G. *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire*, trad. fr. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999.

FICHTE, J. G. « Recension de l'*Énésidème* », dans *Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle (1801) et autres textes*, trad. fr. P.-P. Druet, Paris, Vrin, 1985.

FICHTE, J. G. *Sur le concept de la Doctrine de la Science ou de ce que l'on appelle philosophie*, dans Fichte, *Essais philosophiques choisis*, trad. fr. L. Ferry & A. Renaut, Paris, Vrin, 1984.

FICHTE, J. G. « Sur le fondement de notre croyance en une divine providence », dans *Écrits de Philosophie Première, Doctrine de la science 1801-1802 et textes annexes*, tome II, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1987.

FICHTE, J. G. « Sur la stimulation et l'accroissement du pur intérêt pour la vérité », dans *Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle (1801) et autres textes*, trad. fr. P.-P. Druet, Paris, Vrin, 1985.

FICHTE, J. G. *Le système de l'éthique d'après les principes de la doctrine de la science*, trad. fr. P. Naulin, Paris, Presses universitaires de France, 1986.

Auteurs contemporains de Fichte

BECK, Jakob Sigismund. *The Standpoint from which Critical Philosophy is to be Judged* (extraits), dans *Between Kant and Hegel, Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, trad. anglaise G. di Giovanni, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2^e édition corrigée, 2000.

- JACOBI, Friedrich Heinrich. *David Hume et la croyance : idéalisme et réalisme*, trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000.
- JACOBI, Friedrich Heinrich. « Jacobi to Fichte », dans *The Main Philosophical Writings and the Novel "Allwill"*, trad. anglaise G. di Giovanni, Kingston/Montreal, McGill-Queen's University Press, 1994.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2^e édition corrigée, 2001.
- MAÏMON, Salomon. *Essai sur la philosophie transcendantale*, trad. fr. J.-B. Scherrer, Paris, Vrin, 1989.
- REINHOLD, Karl Leonhard. *Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation* (extraits), dans *Philosophie élémentaire*, trad. F.-X. Chenet, Paris, Vrin, 1989.
- SCHULZE, Gottlob Ernst. *Aenesidemus Or Concerning the Foundations of The Philosophy of the Elements Issued by Prof. Reinhold in Jena Together with a Defence of Skepticism Against the Pretensions of The critique of Reason* (extraits), dans *Between Kant and Hegel, Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, trad. anglaise G. di Giovanni, Indianapolis /Cambridge, Hackett, 2^e édition corrigée, 2000.

Littérature secondaire

- ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defense*, New Haven, YUP, 1983.
- BREAZEALE, Daniel. « Certainty, Universal Validity, and Conviction : The Methodological Primacy of Practical Reason within the Jena *Wissenschaftslehre* », dans T. Rockmore & D. Breazale (dir), *New Perspectives on Fichte*, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1996.
- BREAZEALE, Daniel. « How to Make an Idealist : Fichte's "Refutation of Dogmatism" and the Problem of the Starting Point of the *Wissenschaftslehre* », dans *Philosophical Forum* 19, No. 2-3, Winter-Spring 1987-88.
- DELBOS, Victor. *De Kant aux postkantians*, Paris, Aubier, 2^e édition, 1992.
- GIOVANNI, George di. « The Facts of Consciousness », dans *Between Kant and Hegel, Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2^e édition corrigée, 2000.
- COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy*, Volume 7, New York, Image, 1994.
- GRONDIN, Jean. « De Kant à Fichte », dans G. Funke & T. Seebohm (dir), *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Washington, University Press of America, 1989.
- GUEROULT, Martial. « L'antidogmatisme de Kant et de Fichte », dans *Études sur Fichte*, Paris, Aubier, 1999.
- GUEROULT, Martial. « La *Wissenschaftslehre* comme système nécessaire de la liberté », dans *Études sur Fichte*, Paris, Aubier, 1999.

- HICKEY, Lance P. « Fichte's Critique of Dogmatism : The Modern Parallel », dans *Philosophical Forum* 35, No. 1, Spring 2004.
- LACHS, John. « Is There an Absolute Self ? », dans *Philosophical Forum* 19, No. 2-3, Winter-Spring 1987-88.
- LEON, Xavier. *Fichte et son temps*, tomes I-II, Paris, A. Colin, 1952.
- MARTIN, Wayne. *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project*, Stanford (Ca), Stanford University Press, 1997.
- NEUHOUSER, Frederick. *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- PICHÉ, Claude. « Kant and the Problem of Affection », http://www.philo.umontreal.ca/textes/Piche_KANT.pdf, accédé en février 2005.
- PICHÉ, Claude. *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995.
- PIPPIN, Robert B. « Fichte's Contribution », dans *Hegel's Idealism, The Satisfactions of Self-Consciousness*, NY, CUP, 2001.
- ROCKMORE, Tom. « Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy », dans *Philosophical Forum* 19, No. 2-3, Winter-Spring 1987-88.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle. *Critique de la représentation, Étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000.
- VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, tomes I-II, Grenoble, Million, 1998.
- ZEMAN, Vladimir. « Appropriation of Kant's *Critique of Pure Reason* : Fichte's Second Introduction to *Wissenschaftlehre* », dans T. Rockmore & D. Breazeale (dir), *New Perspectives on Fichte*, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1996.