

Le problème du dogmatisme chez Fichte

Joël Bégin, *Université Laval*

Avec Fichte, il ne suffit plus de philosopher sur les différents objets de l'expérience, ni sur les seules conditions de possibilité de cette expérience ; il faut avant tout penser les conditions de possibilité de la pensée. La philosophie doit ainsi se tourner vers sa propre source et penser la pensée accompagnée de conscience. Si ce projet trouve des échos chez Descartes, voire chez Aristote – en un sens bien différent il est vrai –, la direction que Fichte lui impose se veut un renouveau de la philosophie. Emboîtant le pas à Kant, père de l'idéalisme transcendantal dont il reconnaît la vérité, et à Reinhold, qui chercha le premier – sans réussir à ses yeux – à soumettre la philosophie kantienne à l'exigence radicale de fondation, Fichte tenta d'achever la philosophie en lui donnant son fondement absolu. De ce premier principe absolument certain, tout devra pouvoir être déduit. La science projetée sera à ce point englobante qu'elle devra pouvoir expliquer les manques de tout autre système, de même que les croyances de la conscience commune, particulièrement celle en l'existence de réalités indépendantes de ladite conscience. Ainsi Fichte est-il amené à affirmer qu'il n'existe que deux systèmes possibles (avec leurs différentes variantes) : l'idéalisme et le dogmatisme. Or ces deux systèmes, ajoute-t-il, sont hermétiques. Aucun terrain commun ne saurait permettre aux deux camps de s'affronter. Le dogmatisme devient ainsi, pour l'idéaliste qui prétend à la vérité ultime, un *problème*. Ces affirmations paraissent étonnantes, et font surgir plusieurs interrogations : pourquoi l'idéalisme transcendantal, tel que professé par Fichte, est-il impuissant à démontrer sa supériorité *par lui-même* ? Cela ne remet-il pas en cause l'évidence du premier principe ? Et surtout : faut-il abandonner le fondement de la science à la croyance, pour reprendre le célèbre mot de Kant ? Il nous semble que la reconnaissance de la vérité inhérente à l'idéalisme critique repose en dernière instance sur la *conviction*. Ce qui ne marque pas de stérilité

l'entreprise discursive et argumentative de la philosophie, comme nous le verrons. Pour soutenir cette idée, nous exposerons d'abord brièvement l'exigence de fondement et de systématisme héritée de Kant et de Reinhold, avant de traiter du problème du dogmatisme tel que formulé par Fichte. Ensuite, nous tenterons de reprendre les arguments formulés par l'idéaliste à l'endroit de tout dogmatisme. La place de la croyance dans la philosophie fichtéenne sera finalement abordée, dans l'optique de la réaffirmation de la supériorité de l'idéalisme sur le dogmatisme. Notre corpus textuel se limitera dans cet article aux écrits de la période de Iéna. Nous traiterons avant tout des deux *Introductions à la Doctrine de la science* de 1797, mais ferons aussi quelques incursions dans *Les principes de la Doctrine de la science* (dénommée communément *Grundlage*, 1794-1795) et la *Doctrine de la science nova methodo* (1798).

I. Système et séries

1.1. La question de la philosophie

Fichte débute chacune de ses deux *Introductions* en décrivant ce qu'est la tâche de la philosophie. Celle-ci consiste à répondre à une question : « Quel est le fondement du système des représentations accompagnées du sentiment de nécessité [c'est-à-dire de l'expérience] et de ce sentiment de nécessité lui-même² » ? À l'opposé des représentations accompagnées du sentiment de liberté, ces représentations nécessaires sont, en d'autres mots, celles qui semblent se rapporter dans l'acte de connaissance à une réalité indépendante de nous. La question peut alors être reformulée ainsi : « Comment en venons-nous à attribuer une valeur objective à ce qui n'est cependant que subjectif ? Ou, puisque l'objectivité est caractérisée par l'être : Comment parvenons-nous à admettre un être³ » ? La philosophie n'est rien d'autre que la résolution de ce problème, développée sous la forme d'une science, puisque « il me semble [dit Fichte] qu'il n'est pas d'autre philosophie que la philosophie comme science⁴ ». Cette science ne peut être, selon le mot même introduit précédemment par l'auteur en parlant des représentations nécessaires, que *systématique*, placée sous le signe de l'unité déductive. Il n'est pas inutile, ici,

d'interrompre notre développement et d'effectuer un court détour par le projet de Karl Leonhard Reinhold, pour mieux cerner l'exigence du fondement formulée à l'égard de la philosophie kantienne.

1.2 Le projet reinholdien et le premier principe fichtéen

Selon Reinhold, commentateur et contemporain de Kant, ce dernier avait réussi, grâce à la révolution copernicienne et à l'idéalisme transcendantal qu'il développe dans sa *Critique de la raison pure*, à fonder les sciences particulières (telles que les mathématiques euclidiennes et la physique newtonienne). Toutefois, il avait échoué à légitimer la prétention de sa philosophie à être science, l'ayant laissée en quelque sorte infondée. En effet, le pivot de l'idéalisme kantien est le sujet transcendantal renfermant les conditions de l'objectivité de la connaissance – c'est-à-dire de la liaison d'une intuition et d'un concept –, à savoir les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement. Or, du fait de son apriorité, ce sujet lui-même se trouve nécessairement hors de l'expérience; la connaissance du sujet connaissant est dès lors problématique. Le sujet peut se penser et développer un discours sur lui-même, mais les assertions qu'il émet ne peuvent être *valides* car, si elles sont déterminées par un concept, il leur manque néanmoins l'intuition à laquelle ce dernier s'applique. En ce sens, «le discours kantien qui prétend définir la science, c'est-à-dire déterminer ce qui est valide et ce qui ne l'est pas, ne peut établir sa propre prétention à la validité⁵». La raison ne peut, de l'intérieur du système kantien, justifier le savoir qu'elle tire du retour réflexif qu'elle effectue sur elle-même puisque, hors de l'expérience, elle se trouve à l'extérieur du champ légitime d'application des catégories. Reinhold se propose ainsi, dans son *Elementarphilosophie*, de dépasser cette auto-contradiction en fondant non seulement la connaissance, mais toutes les facultés de l'esprit, dans un *fait* premier, originaire : la représentation. Ce fait, qui se veut immédiatement vrai et vrai uniquement par lui-même, se situe au fondement du sujet transcendantal.

Saluant la percée de Reinhold et les problèmes qu'il formule, mais critiquant avec énergie sa solution, Fichte reprend à cet endroit l'entreprise de fonder en toute certitude la philosophie

transcendantale. Reprenons le fil, coupé plus haut, de notre exposé où il était question de la forme que doit prendre la philosophie. Fichte écrit, dans son texte programmatique *Sur le concept de la doctrine de la science*, que «s'il doit y avoir dans l'esprit humain un système achevé et unique, il est nécessaire qu'il y ait un tel principe suprême et absolument premier», à partir duquel *tout* sera déduit: «aucun grain de poussière ne p[ourra] se soustraire à sa sphère d'attraction⁶». Mais ce principe suprême, ce fondement, devra par définition être évident *par lui-même*. C'est ce que Reinhold, malgré sa prétention, n'avait pas réussi à faire, puisqu'il avait placé un *fait* (*Tatsache*), celui de la représentation, à la base de son système. Un fait, avance Fichte dans sa *Recension de l'Énésidème*, ne peut être certain en lui-même; il demande toujours une justification qui lui est externe. En ce sens, «la représentation n'est pas l'essence de l'être, mais une détermination de celui-ci⁷». Quel est donc cet «être» en lequel la représentation trouverait son fondement?

Pour Fichte, le premier principe ne peut être qu'un *acte* (*Tathandlung*), puisque tout *fait* de conscience, en tant que posé, est dérivé d'un acte préalable. Le tout premier acte, qui constitue le premier principe, est celui de l'auto-position du Moi. La philosophie doit débiter par l'intuition immédiate, non encore thématifiée ou consciente, de sa pure activité par la pensée. L'acte intuitionné est celui-là même, pour le Moi, de se poser, par lequel ce Moi *est*: «*Se poser soi-même* et être, si l'on en fait usage comme expressions au sujet du Moi, sont totalement identiques⁸». À cet égard, la parenté étymologique de «position» et de «positivité» est significative: se poser, c'est affirmer et «engendrer» son être, c'est être au sens actif et infinitif du verbe, c'est-à-dire sans marque d'achèvement ou de repos. Cet acte premier, puisqu'il est absolument inconditionné, ne saurait être contraint. C'est donc dire que le Moi se pose lui-même en toute liberté – ce sur quoi nous reviendrons. Or, la question de la philosophie interroge l'expérience. Comment, à partir de cette position absolument libre du Moi, pourrait advenir ladite expérience, c'est-à-dire ce qui relève du sentiment de *nécessité*? Pour le dire rapidement, cela ne saurait être autrement que par la limitation de la liberté du Moi en vertu d'un acte effectué par le Moi. En se limitant,

le Moi se distingue de ce qu'il n'est pas, le Non-Moi qu'il a lui-même posé. En cela, la pensée fichtéenne se rapproche de la position kantienne de l'autonomie de la raison. Si la liberté est au fondement de l'être, le Moi ne peut que se limiter *lui-même* pour faire advenir le Non-Moi ; sinon, sa liberté elle-même serait entravée. Elle serait conditionnelle à autre chose qu'elle-même et, de ce fait, elle ne serait plus liberté absolue. La question que la philosophie doit élucider peut être encore reformulée : comment expliquer la nécessité naturelle sans nier du même coup la liberté originelle du Moi ? Comment, en termes de postures philosophiques, allier le réalisme, qui postule une réalité objective indépendante du sujet, avec l'idéalisme posant l'entièreté de l'expérience dans l'immanence du Moi ?

1.3 Les deux séries de la pensée

Comme nous l'avons souligné plus haut, Fichte tente, dans le sillage de Reinhold, de réformer la philosophie transcendantale⁹ en lui donnant son principe. En ce sens, il est lui aussi placé devant une des apories qui minent de l'intérieur la *Critique de la raison pure* : « La philosophie doit indiquer le fondement de toute expérience : son objet est donc nécessairement en dehors de toute expérience¹⁰ ». Comment peut-on rejoindre cet objet, si l'homme rationnel fini ne connaît rien en dehors de l'expérience ? La réponse se trouve, pour Fichte, dans la distinction de deux points de vue, de deux séries d'actions intellectuelles tout à fait différentes : celle du philosophe et celle de la conscience empirique. La première se présente comme une sorte d'arrachement à l'attitude naturelle, dont « le mouvement immédiat [...] n'est pas de rétrocéder à l'acte mais de s'arrêter aux faits¹¹ ». Ainsi reconnaît-on l'erreur de Reinhold, mais aussi celle de toute philosophie qui, mue par une propension naturelle, accepte un *donné* irréductible. Avant d'en arriver à cette partie de l'analyse, il convient de caractériser davantage ces deux séries de la pensée.

Fichte avance que dans « la Doctrine de la science il existe deux séries extrêmement différentes des actes intellectuels : la série du Moi, que le philosophe observe et la série des observations du philosophe¹² ». La série du Moi est ce que le Moi fait ; la série du philosophe est la réflexion sur ce que le Moi fait – et est, en ce

sens, aussi un faire. Ce dédoublement, surtout présent dans les *Introductions* et la *Doctrine de la science nova methodo*, mais dont on peut aussi trouver des traces dans la *Grundlage*¹³, semble donc mettre en place un observateur, le philosophe, et un observé, le Moi. À ce titre, Fichte multiplie les images renvoyant à la vision (le miroir, l'œil, l'observation, etc.). Cette distinction s'enracine aussi dans le langage philosophique, où il est question de «réflexion», de «spéculation» et d'«aperception». Où la métaphore visuelle peut tromper par sa maladresse, c'est lorsqu'elle donne l'impression que le philosophe observe un objet distinct de lui-même, alors que c'est l'acte même de la pensée qui est pensé. En appliquant la métaphore à la lettre, il faudrait dire que l'œil de l'intelligence qui observe se regarde *lui-même* en train de regarder. Si le Moi qui réfléchit peut se prendre lui-même pour objet, le miroir qui réfléchit ne peut pas se voir. Mais le Moi peut aussi agir sans s'observer, comme lorsqu'il porte attention à ce mur-ci ou ce poêle-là. Les deux points de vue doivent être rigoureusement distingués :

Le philosophe dit seulement en *son* nom: Tout ce qui est pour le Moi est par le Moi. Mais le Moi lui-même dit en sa philosophie: S'il est vrai que je suis et que je vis, il est vrai qu'il existe quelque chose en dehors de moi qui n'existe pas en moi. Le philosophe en partant des principes de sa philosophie explique comment le Moi peut parvenir à une telle affirmation. Le premier point de vue est purement spéculatif, le second est celui de la vie¹⁴.

Nous trouvons ici une reformulation de la question fondamentale de la philosophie. En effet, le Moi qui s'interroge du point de vue de la conscience empirique et s'arrête au fait en vient à croire que de l'être subsiste hors et indépendamment de lui-même. Le philosophe, qui pour sa part observe le Moi agissant, doit retourner jusqu'à l'acte sous-jacent qui produit et affirme cet être. C'est dire que le véritable idéalisme, celui du philosophe transcendantal critique, doit expliquer au sein même de son système la posture réaliste. La ligne séparant l'idéaliste du dogmatique se voit ici tracée en germe. Les postures sont assimilées d'une part à la «spéculation», d'autre part à la «vie».

«Le second point de vue ne peut être compris que par le premier ; [...] quant au premier point de vue il n'existe que pour rendre le second intelligible¹⁵». La distinction de ces deux séries permet à Fichte de contrecarrer toute réfutation basée sur l'absurde présomption selon laquelle «la manière de penser idéaliste devrait être réalisée dans la vie¹⁶». L'idéalisme n'est en fait pas «manière de penser» (*Denkart*), mais «spéculation», c'est-à-dire retour sur soi¹⁷. En tant qu'elle est telle, la Doctrine de la science n'a pas pour dessein d'être un manuel inculquant certains *habitus*. Le point de vue qu'elle développe ne peut être adopté dans la vie quotidienne. Le philosophe, qui est aussi homme vivant, n'est donc pas un idéaliste dans la vie ; il ne peut de ce point de vue qu'y admettre la transcendance de l'être. La Doctrine de la science constitue plutôt un guide pour l'effectuation d'une expérience où le Moi découvre une fois pour toutes sa propre liberté et analyse la structure du savoir. Où l'entreprise fichtéenne trouve-t-elle alors sa nécessité ? Dans le fait que l'homme ne peut se contenter de la simple croyance en sa conscience empirique, car «telle n'est pas la destination du genre humain ; cette destination requiert toujours une connaissance fondée ; l'homme est sans cesse poussé à rechercher une conviction fondée¹⁸». Sans expliciter davantage cette destination, il convient de souligner d'une part l'adhésion de Fichte à la tradition millénaire qui fait ressortir l'activité philosophique et connaissante au désir, et d'autre part que le projet de philosophie première de Fichte est fondamentalement motivé par un idéal de progrès moral.

Comment, pour en revenir à la question qui avait mis en branle ce développement, peut-on indiquer le fondement de toute expérience s'il se trouve en dehors de toute expérience ? Comment le philosophe peut-il atteindre cet endroit à partir duquel il observe les actes du Moi ? Fichte répond qu'il le fait par *abstraction*, «c'est-à-dire [en] sépar[ant] par la liberté de la pensée ce qui est lié dans l'expérience¹⁹». Nous retrouvons ici cet acte libre, propre à la pensée, qui permet de s'élever au-dessus de la nécessité intrinsèque de l'expérience. Le Moi ne peut se connaître ou s'intuitionner que dans son agir déterminé, c'est-à-dire en tant qu'il impose une limitation à sa liberté. Il ne s'intuitionne que dans une forme où il n'est plus libre – tel est le propre de l'expérience. Cependant, le

Moi est en quelque sorte inexplicable sans disjonction spéculative. Le moment de l'abstraction est donc décisif pour la philosophie. Ce qui est lié dans l'expérience, d'abord et avant tout, ce sont en effet l'intelligence et la chose déterminée qu'elle pense ou connaît. Deux choix s'offrent alors au penseur qui, pour retenir le principe de l'explication de l'expérience, effectue cette opération : «Fait-il abstraction de la chose, il retient l'intelligence en soi, c'est-à-dire abstraction faite de son rapport à l'expérience, comme principe d'explication de l'expérience ; fait-il abstraction de l'intelligence, il retient la chose en soi, c'est-à-dire abstraction faite de ce qu'elle surgit dans l'expérience [...]. Le premier procédé est *l'idéalisme*, le second *le dogmatisme*²⁰». Ces deux postures, qui dérivent de deux principes explicatifs premiers différents (qu'il ne faut pas confondre avec les deux premiers principes fichtéens de la *Grundlage*), constituent les deux seuls *systèmes* possibles : le premier pense l'expérience comme un produit de l'intelligence, le second comme un produit de la chose en soi. Si différentes philosophies ont tenté d'amalgamer des parties de chacun des systèmes pour en faire un tout, elles n'ont pu qu'échouer à ériger un tout cohérent et conséquent, puisque telles sont les prémisses : 1) la chaîne déductive qui découle d'un principe est unique ; 2) seulement deux principes sont possibles.

2. La distinction de l'idéalisme et du dogmatisme

Avant de nous tourner résolument vers la critique fichtéenne du dogmatisme, il convient de retourner un moment au traitement que Kant lui-même en faisait. Pour ce dernier, le « dogmatisme est [...] la démarche dogmatique qu'adopte la raison pure *sans critique préalable de son propre pouvoir*²¹ ». De cet usage dogmatique de la raison, à savoir celui qui n'est pas limité par un auto-examen rigoureux, émerge pour Kant l'impératif du criticisme, c'est-à-dire « le dispositif préalable qui est nécessaire pour préparer l'établissement progressif d'une métaphysique solide possédant la valeur d'une science, laquelle doit nécessairement être exposée de façon dogmatique et selon la plus stricte exigence de systématisme²² ». Ce passage nous permet à nouveau d'apprécier la filiation existant entre les deux penseurs, surtout en ce qui a trait à l'appui sur la nécessité d'une

philosophie achevée sous forme de science et de système. Il est aussi intéressant de noter la précision de Kant selon laquelle la science ne saurait être présentée que de façon dogmatique, c'est-à-dire par des arguments péremptoirs. À cet égard, le nom donné par Fichte à son système – ayant abandonné l'appellation de « philosophie » –, *Doctrine de la science*, n'est pas anodin. Comme nous le verrons, le système véritable ne peut être que doctrinaire. La distinction entre dogme et doctrine ne tient pas au ton adopté, mais à la vérité ou l'erreur qu'ils énoncent.

Nous avons vu, à la fin de la dernière section, que le chemin de l'idéalisme et du dogmatisme se séparaient au moment de l'abstraction. L'objet respectif de ces philosophies, le fondement de l'expérience, se rapporte nécessairement différemment à la conscience. Comme nous l'avons brièvement explicité plus haut, le fondement idéaliste de l'expérience est l'intelligence qui, faisant abstraction de toute chose, en vient à se prendre comme objet, et, par le fait même, à se déterminer elle-même – à s'autodéterminer – comme pensante. Dans cette identité du sujet et de l'objet, c'est-à-dire du Moi qui se pense lui-même, le Moi se pose librement. De cette façon, le Moi n'est pas un objet de l'expérience, « car ce Moi-en-soi n'est pas déterminé et le devient par moi seul²³ », par un acte de *liberté*. Pour sa part, le dogmatisme pose au fondement de l'expérience la *nécessité*, incarnée par une « pure fantaisie²⁴ », la chose en soi. Cette dernière se trouve aussi en dehors de l'expérience, puisqu'elle n'est pas intuitionnable.

De la division originaire surgit le constat suivant : « Aucun des deux systèmes ne peut directement réfuter celui qui lui est opposé ; [...] chacun des deux systèmes, si on lui accorde son principe propre, réfute celui de l'autre ; chacun nie tout ce qui appartient au système opposé et ils n'ont aucun point commun, à partir duquel ils pourraient se comprendre réciproquement et s'unir²⁵ ». En effet, seul le postulat de la liberté et de l'autodétermination du Moi pourrait réfuter le dogmatisme ; et au contraire seule une preuve de l'existence de la chose en soi, qui ne peut prendre d'autre forme qu'une thèse explicative (la chose en soi doit être postulée pour expliquer l'expérience), pourrait réfuter l'idéalisme. Or, ce sont là précisément ce que chaque système nie. Nous ne pouvons que constater que

«jusqu'ici, ces deux systèmes semblent, au point de vue spéculatif, d'une égale valeur²⁶» et que rien ne saurait les départager ou les concilier. Il est impossible d'en appeler à un principe plus élevé, antérieur aux principes premiers, pour déterminer de façon logique ou déductive une voie à privilégier. En l'absence de terrain commun, d'une prémisse que les deux systèmes partageraient, qu'est-ce qui pourrait engager l'homme rationnel dans l'un ou l'autre des chemins tracés par ces systèmes? Autrement dit, si ces derniers sont d'égale valeur au point de vue spéculatif, comment se fait-il que certaines personnes adhèrent *effectivement* au dogmatisme ou à l'idéalisme?

C'est à cet endroit que tombe la célèbre sentence de Fichte: «Ce que l'on choisit comme philosophie dépend ainsi de l'homme que l'on est; un système philosophique [...] est animé par l'esprit de l'homme qui le possède²⁷». C'est dire que la philosophie ne semble pas ultimement déterminée par la raison, mais par l'intérêt. Ce passage marque aussi le fait que Fichte ne jongle pas seulement avec les concepts abstraits du dogmatisme et de l'idéalisme, mais s'adresse à des *hommes* qui sont, en tant que philosophes – mais non en tant que simples vivants –, dogmatiques ou idéalistes. L'intérêt de l'idéaliste est de continuellement affirmer et maintenir son Moi dans l'objet saisi par la pensée; celui du dogmatique de ne pas abandonner la croyance à l'indépendance des choses, auxquelles il croit son Moi intimement lié (sa conscience n'étant qu'un épiphénomène des choses, comme nous le verrons sous peu). Ces intérêts divergents, qui procèdent de l'intuition ou de la non-intuition originelle de la liberté, s'incarnent ainsi dans les deux premiers principes et donnent naissance, comme nous l'avons déjà souligné, à deux systèmes tout à fait incompatibles.

Or, cela ne signifie pas que toute voie rationnelle soit refusée à la philosophie fondamentale, et qu'il faille accepter ce divorce principiel. C'est pourquoi Fichte s'échine malgré tout à critiquer le dogmatisme par des arguments. Si on ne peut aller en amont du premier principe pour y chercher un sol commun, peut-être le philosophe peut-il aller en aval. C'est ainsi qu'on «peut montrer au dogmatique l'insuffisance et l'inconséquence de son système [...]: on peut le troubler et l'angoisser de toute part, mais on ne peut le

convaincre²⁸». Examinons de plus près trois arguments que Fichte développe pour instiller le doute et la méfiance²⁹ dans l'esprit du dogmatique, avant de conclure sur cette conviction incommunicable.

3. La voie argumentative

Nous pouvons trouver dans les deux *Introductions* trois arguments généraux qui tendent à établir, une fois le premier principe posé et le système développé, la supériorité de l'idéalisme sur le dogmatisme. Rappelons tout d'abord les thèses corollaires que le dogmatique, qui pose la chose en soi au principe, est contraint d'accepter. Tout d'abord, une thèse métaphysique : que la chose en soi soit indépendante de la pensée signifie qu'elle n'est pas amenée à l'être *par* la pensée, mais y préexiste et rend cette dernière possible. Ensuite, une thèse explicative : la seule façon d'expliquer l'expérience réside dans le postulat d'une chose en soi déjà existante. En dérive une thèse causale : placer la nécessité au principe implique qu'on ne peut sortir d'un régime causal. Pour cette raison, il faut affirmer que la chose en soi affecte la pensée causalement, et que cette affection constituant l'expérience institue le lien entre ladite pensée et le monde. Finalement, une thèse matérialiste : le Moi est un produit des choses, un accident du monde ; l'intelligence et la conscience n'en sont en ce sens que des épiphénomènes³⁰. Le dogmatique conséquent et systématique est donc aussi réaliste, déterministe, mécaniste, fataliste, matérialiste.

3.1 L'explication de l'expérience

Le premier des arguments visant à démontrer la supériorité de l'idéalisme sur le dogmatisme se trouve développé principalement dans le §6 de la *Première introduction*, et énonce que le dogmatisme est incapable d'expliquer ce que tout système philosophique se doit d'expliquer (puisque c'est la question centrale de la philosophie) : la déduction de l'expérience. Pour rappeler la définition déployée plus haut, l'expérience est le système des représentations accompagnées du sentiment de nécessité. Or la représentation, même si elle n'est qu'un effet de la chose en soi, est distincte de celle-ci et se situe du côté de l'intelligence (la chose en soi, si elle agit, doit agir *sur*

une réalité différente et séparée d'elle). Or, comment le dogmatique pense-t-il le passage de la chose en soi à l'intelligence? Comment reconquiert-il la pensée à partir de son principe? Il ne le peut d'aucune façon. Il ne peut que répéter son principe sous différentes formes, c'est-à-dire toujours affirmer l'être qui transcende la conscience. Pour reformuler l'argument en des termes posés plus haut, la philosophie est nécessairement composée de deux séries : celle de la chose en soi (série réelle) et celle de l'intelligence (série idéale, qui est synthétique en ce qu'elle est «immédiate union de l'être et du voir³¹»). Le dogmatique ne pense que la première série, simple, et l'intelligence doit émerger à partir de la pure causalité des choses. Au final, «[i]ntelligence et chose [en soi] sont ainsi absolument opposées, elles se situent dans deux mondes, entre lesquels il n'existe aucun pont³²». Le philosophe qui pense idéalement conçoit ensemble les deux séries. Il peut en ce sens dériver de son premier principe, celui de la liberté absolue du Moi dans son autoposition, la série de l'être – un être idéal, dont l'*objectivité* ne peut être issue que de la pensée³³ – déjà présente dans l'intelligence. Elle *doit* le faire, puisque expliquer l'expérience exige d'expliquer le réalisme de la conscience empirique, c'est-à-dire la croyance en l'existence d'objets indépendants de notre conscience. Le réalisme empirique trouve ainsi son fondement dans l'idéalisme transcendantal ; ils « ne doivent pas s'opposer comme deux philosophies, mais comme la philosophie et la vie, chacun [étant] vrai à son niveau³⁴». Le Moi observé voit de l'être en oubliant son activité, mais le philosophe, dans une vision «contre-nature», retrouve l'acte au fondement de cet être.

3.2 L'autocontradiction

Une autre série d'arguments vise à prouver que le réalisme est auto-contradictoire en ce que, un peu à la manière du système kantien mais sans la vérité qui lui est propre, l'explication qu'il présente ne peut s'appliquer à elle-même. Autrement dit, le dogmatique, dans son explication du système des représentations, explique ce qui est devant lui, mais pas ce qu'il fait en l'expliquant. Un exemple flagrant en est donné lorsque les dogmatiques, qui sont *ipso facto* mécanistes s'ils sont cohérents, postulent l'universalité de leur principe explicatif :

Ils se contredisent, à la vérité, eux-mêmes immédiatement par cette présupposition de la validité complète du mécanisme des causes et des effets ; ce qu'ils disent est en contradiction avec ce qu'ils font. En effet au moment même où ils *présupposent* le mécanisme, ils le dépassent ; leur pensée du mécanisme est extérieure au mécanisme³⁵.

Fichte affirme que la présupposition de la validité universelle du mécanisme n'est pas elle-même issue de l'application du mécanisme, car elle est le produit d'un acte de liberté qui excède toute contrainte extérieure au Moi. Dans ce cas, le mécanisme ne s'applique pas à l'explication mécaniste. Or la science, et partant l'unité de son système, exigent que toute explication respecte l'identité réflexive (le Moi = Moi de la *Grundlage* ; le sujet = objectivité de la *Doctrine de la science nova methodo*) donnée dans le premier principe³⁶. Le philosophe doit pouvoir rendre compte à la fois de l'acte pensé et du fait de penser cet acte ; il doit pouvoir penser ensemble le Moi posant et le Moi réfléchissant sur le posé³⁷ séparés par l'abstraction. Sans cette cohérence absolue et auto-justificatrice, qui donne à tout acte de la conscience sa forme, un système est voué à l'incomplétude.

3.3 L'évidence du premier principe et le concept de liberté

Enfin, l'idéalisme détient un avantage décisif par rapport au dogmatisme en ce que son objet, le Moi absolument indépendant, est accessible directement dans la conscience. Le premier principe du dogmatisme est pour sa part un postulat, « une pure fiction, qui attend sa réalisation de la réussite du système³⁸ ». Comme nous l'avons affirmé au dernier paragraphe, toute la consistance de la démarche de Fichte tient à que le premier principe se vérifie dans chacun des actes de la conscience, et non seulement dans l'achèvement du système. Comme le dit Bernard Bourgeois, « [l]e point essentiel de son système réside pour Fichte dans cette affirmation que toute conscience d'un objet (qui peut par exemple être le Moi lui-même) présuppose une "conscience immédiate" dans laquelle le côté subjectif et le côté objectif sont intimement unis³⁹ ». Cette conscience immédiate n'est autre que l'intuition intellectuelle, « pure intuition du moi en tant que sujet = objet⁴⁰ », intuition obscure de l'agir auto-posant du Moi, qui

accompagne tous ses actes. Il n'est pas nécessaire, pour les besoins du présent argument, d'entrer dans les détails du concept d'intuition intellectuelle, sinon pour introduire le problème de la liberté.

L'intuition intellectuelle est celle du Moi agissant en tant qu'il est une libre activité (puisqu'il « n'y a pas d'objet, en tant que tel, qui soit objet immédiat de la conscience si ce n'est l'acte même de faire ou liberté⁴¹ »), au moment même où il se détermine – c'est-à-dire limite lui-même sa liberté par un acte libre – en se posant. Telle est la difficulté : l'acte originaire continuellement répété qu'est l'auto-position du Moi, premier principe de la science, est immédiatement présent à la conscience via l'intuition intellectuelle. Toutefois, la liberté dont il est issu ne l'est pas, puisque seule l'intuition d'un faire déterminé, c'est-à-dire d'une liberté déjà limitée, n'est possible. C'est donc dire que la liberté elle-même n'est pas l'objet direct d'une intuition. Or sa réalité se doit néanmoins d'être confirmée dans la conscience par une certaine représentation du Moi. Cela est l'apanage de la loi morale, car « *it is only along with an awareness of the moral law that I receive the full notion of my freedom, through which I can come to recognize (as Fichte has done) my consciousness as essentially free activity*⁴² ». La loi morale, qui est donnée dans la conscience, est loin de posséder une signification éthique applicable dans la vie : elle n'est que l'expression du devoir originaire du Moi de limiter sa liberté, de se déterminer lui-même, pour advenir. Elle constitue le médium par lequel j'accède au *concept* de mon Moi pur, c'est-à-dire de mon Moi en tant qu'il n'est pas encore déterminé, et donc absolument libre. Si le point d'arrivée constitue un simple *concept*, c'est que le Moi, comme nous l'avons dit, ne peut *s'intuitionner* qu'à travers un faire déterminé. Or le Moi absolument libre n'est pas intuitionnable car il ne se trouve jamais en un simple « état » de liberté : c'est l'acte, donc le fait même de se décider pour ceci et non pour cela (en d'autres mots et pour le répéter : une limitation de sa liberté), qui le fait advenir. En somme, le premier principe d'auto-position du Moi est évident – pour qui s'y arrête – via l'intuition intellectuelle, et le concept de liberté absolue, non limitée, qui lui est inhérent l'est par le médium de la loi morale. Bien entendu, tous les hommes sont libres, mais tous n'en ont pas conscience et ne peuvent

pas s'élever à ce concept de liberté : « Certes vous le possédez en vous-même ; toutefois vous ignorez que vous le possédez. Le principe de votre impuissance ne réside pas dans une faiblesse particulière de votre entendement, mais dans une faiblesse de votre caractère tout entier⁴³ ».

Ce qui ressort de ces arguments, c'est que la supériorité de l'idéalisme sur le dogmatisme n'est que comparative. La différence entre le dogmatique et l'idéaliste n'en est pas une de nature, mais de degré. En effet, il y a possibilité pour chacun de se rallier à l'un ou l'autre des camps, de se convertir volontairement. Cependant, à quoi servent les arguments précédents, si, comme Fichte l'a lui-même souligné, ils ne peuvent aucunement être entendus par le dogmatique, qui n'a rien en commun avec l'idéalisme bien compris ? Il appert que ces arguments ne peuvent persuader que celui qui a une foi inébranlable en lui-même. C'est dire que Fichte prêche pour les convaincus. En effet, chacun de ces arguments est basé sur la reconnaissance d'une conscience de la liberté originelle du Moi pur. Or, cette reconnaissance ne peut être issue que d'un acte libre, et qui ne relève donc pas de la force de l'argumentation :

Cette conscience [du Moi pur] ne s'impose pas, ni ne surgit d'elle-même ; on doit agir effectivement librement et, faisant abstraction de l'objet, ne prêter attention qu'à soi-même. On ne peut obliger quelqu'un à accomplir un tel acte ; et quand bien même on prétendrait y parvenir, on ne pourrait toujours pas savoir si cette personne a correctement procédé et comme il convient. En un mot : on ne peut prouver à cette personne cette conscience ; chacun doit la produire en soi par liberté⁴⁴.

La surdité du dogmatique face aux arguments de l'idéaliste se montre sous un nouveau jour. L'intuition intellectuelle, commune à chacun, relève d'une reconnaissance volontaire, sans monstration ni démonstration. À celui qui nie avoir une telle intuition, il n'y a rien à répondre. Une personne peut sans problème et sans contradiction évidente ne pas se penser pensante. Encore peut-elle penser son activité consciente sans se la représenter comme libre. C'est en ce sens que du « point de vue de la spéculation, on ne peut rien faire

avec le dogmatisme, mais on le peut du point de vue du sentiment le plus intime⁴⁵ ». Et on le peut surtout au sein d'un processus éducatif, d'une formation de la jeunesse, plutôt que chez « les hommes *déjà faits*⁴⁶ ».

4. *Liberté et conviction*

Au terme de ce rapide parcours du projet fichtéen et de la distinction principielle entre dogmatisme et idéalisme, il convient de rappeler quelques-unes des questions que nous avons posées en début de parcours : pourquoi l'idéalisme transcendantal, tel que professé par Fichte, est-il impuissant à démontrer sa supériorité par lui-même ? Et surtout : faut-il abandonner le fondement de la *science* à un certain type de croyance ou de tempérament naturel ? À la première de ces questions, il nous faut répondre que la justesse du premier principe n'est reconnue que par celui qui entreprend d'en faire l'expérience. Son auto-évidence n'est aucunement mise en cause par la simple existence du dogmatique, mais elle dépend d'une décision – qui ne peut être ni nécessaire, ni contrainte extrinsèquement. S'élever au concept de la liberté est, en soi-même, un acte de liberté. L'argumentation de l'idéaliste ne peut convaincre que celui qui croit en lui-même, celui qui peut rattacher l'ordre nécessaire des raisons à un point hors de toute nécessité. Nous ne pouvons pas reprocher à Fichte cette impuissance du premier principe à s'imposer universellement, puisque cela est en parfaite cohérence avec son *système de la liberté*. Fichte a rendu la Doctrine de la science disponible, un guide pour celui qui veut, une fois pour toutes, fonder son savoir en tournant son regard vers son intériorité. Au final, pour répondre à la seconde question, Fichte fait de ce qu'il appelle la « conviction » le critère ultime de la vérité de la philosophie. Cette conviction n'est pas qu'une simple croyance arbitraire ou personnelle, qui pourrait être ceci ou cela : elle « est ce qui est indépendant du temps et de tout modification de la situation ; [...] c'est l'âme elle-même. On ne peut être convaincu que du vrai immuable et éternel : dans l'erreur la conviction est absolument impossible⁴⁷ ». On ne peut croire qu'au vrai, et cette vérité réside « dans la *coïncidence* des deux extrêmes de la vie et de l'abstraction⁴⁸ ». Déduction rigoureuse et conscience

commune doivent converger. C'est pourquoi Spinoza, emblème du dogmatisme conséquent, ne pouvait être convaincu : il devait penser sa philosophie sans y croire puisque, en contradiction avec le principe de l'identité réflexive, il ne retrouvait pas dans ce qu'il disait – en parlant de l'être – ce qu'il faisait – réfléchir sur l'être. La conviction n'est autre que l'intime concordance de soi avec soi, du soi agissant avec le soi réfléchissant, qui émerge de son propre fond et ne saurait être communiquée. C'est pourquoi l'homme doit se convertir, c'est-à-dire délaissé de plein gré une position pour en adopter une nouvelle, et non être persuadé. Pour adhérer à l'idéalisme, «il faudrait être né philosophe, être éduqué en philosophe et s'y éduquer soi-même ; mais on ne peut être fait philosophe par aucun art humain⁴⁹». À la Doctrine de la science vient s'attacher une conception conséquente de l'éducation où l'éducateur vise l'interaction *avec* l'éduqué plutôt que l'influence *sur* lui. En un – trop court – mot, l'éducation vise à réaliser la fin de l'homme en l'éveillant à sa propre liberté.

Conclusion

En somme, nous avons cherché à mieux cerner la conception de l'idéalisme et de son assise que Fichte développe dans ses deux *Introductions*, notamment en situant le rôle de l'argumentation et de la croyance en sa fondation. Cela se fit en quelque sorte par contraste, grâce à l'analyse de sa critique du dogmatisme. Ce faisant, nous n'avons pu que réaffirmer l'extrême cohérence de la philosophie fichtéenne de la période de Iéna. En effet, bien que les deux systèmes philosophiques trouvent leur fondement en raison, il a fallu que le philosophe s'extrait de la nécessité pour découvrir ce point où leurs chemins divergent irrémédiablement, et dut donc se réfléchir librement. Le seul système apte à prendre en charge l'intégralité de l'agir – qui comprend cet acte libre – est ainsi l'idéalisme transcendantal. Cependant, le premier pas dans la science appelle un assentiment personnel, car le premier principe, quoique potentiellement évident, est indémontrable par quelque raison antérieure. Cet assentiment est continuellement vérifié dans la conscience philosophique. C'est dire que la Doctrine de la science n'abandonne pas son fondement à la croyance, sinon à une croyance

qu'il convient d'appeler « conviction » ou vérité. Pour en arriver à cette conclusion, nous avons d'abord rappelé le projet fichtéen dans son ensemble, avec son exigence de fondation et de systématisme. Nous avons ensuite exposé la distinction originaire et définitive entre réalisme et dogmatisme, avant de développer quelques-uns des arguments que Fichte propose pour une critique du dogmatisme. Nous avons enfin souligné le caractère problématique, mais profondément cohérent, de cette critique en attirant l'attention sur les notions de conviction et d'éducation. C'est résolument vers cette dernière notion qu'il faudrait nous tourner pour compléter le portrait d'une critique du dogmatisme chez Fichte. C'est en effet par l'éducation que pourront s'instituer les progrès moral et scientifique espérés et que pourra, ultimement, advenir une réconciliation complète de la raison avec elle-même dans toutes les sphères de l'expérience humaine⁵⁰.

-
1. « Il me fallait donc mettre de côté le *savoir* afin d'obtenir de la place pour la *croyance* » (Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006, p. 85 (AK, III, 19)).
 2. Johann Gottlieb Fichte, « Première introduction à la Doctrine de la science (1797) » dans *Œuvres choisies de philosophie première – Doctrine de la science (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1999, p. 245 (I, 423).
 3. Johann Gottlieb Fichte, « Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797) » dans *Œuvres choisies de philosophie première – Doctrine de la science (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1999, p. 267 (I, 455-456). Une formule semblable se trouve dans l'introduction à la *Doctrine de la science nova methodo*, avec cette remarque que l'acte de philosopher, c'est-à-dire de retourner sur soi, découle de la présupposition de l'existence de choses hors de soi : « en admettant cette existence [hors de soi], on se réclame de son état intérieur » (Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, Paris, Le livre de poche, 2000, p. 61 (p. 5 de l'édition Meiner 1982)).
 4. Johann Gottlieb Fichte, « Première introduction à la Doctrine de la science (1797) », *op. cit.*, p. 245 (I, 423).
 5. Isabelle Thomas-Fogiel, *Fichte*, Paris, Vrin, 2004, p. 57.
 6. Johann Gottlieb Fichte, « Sur le concept de la doctrine de la science en général » dans *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, Paris, Vrin,

- 1985, p. 44. La citation précédente provient de la même page.
7. Johann Gottlieb Fichte, «Les principes de la Doctrine de la science (1794-1795)» dans *Œuvres choisies de philosophie première – Doctrine de la science (1794-1797)*, Vrin, 1999, p. 23 (I, 100).
 8. *Ibid.*, p. 22 (I, 98).
 9. «[M]on système n'[est] que le système kantien; c'est-à-dire: il contient la même conception de la réalité, mais il est dans sa méthode absolument indépendant de l'exposé kantien» (Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 242 (I, 420)).
 10. *Ibid.*, p. 246 (I, 425).
 11. Isabelle Thomas-Fogiel, «Présentation» dans Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, Paris, Le livre de poche, 2000, p. 20.
 12. Johann Gottlieb Fichte, «Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 266 (I, 454).
 13. Johann Gottlieb Fichte, «Les principes de la Doctrine de la science (1794-1795)», *op. cit.*, p. 66 (I, 162).
 14. Johann Gottlieb Fichte, «Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 266 (I, 455).
 15. *Id.*
 16. *Ibid.*, p. 286 (I, 483).
 17. Cette action de retour sur soi est le propre de l'idéalisme critique (transcendantal). Celui-ci se distingue, pour le dire rapidement, de l'idéalisme transcendant (dogmatique) en ce qu'il «déduit des lois fondamentales de l'intelligence le système des modes nécessaires de l'activité» (Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 258 (I, 442)). L'idéaliste transcendant, pour sa part, «saisit ces lois en la façon dont elles sont déjà immédiatement appliquées aux objets» (*ibid.*, p. 259 (I, 442)). Nous pourrions reconnaître en cette seconde caractérisation la critique qu'Énésidème à l'égard de Kant, selon laquelle la philosophie transcendantale présupposait chez lui un certain concept d'expérience pour expliquer les conditions de possibilité de la même expérience. Or Fichte répond à cela que si la philosophie kantienne peut être interprétée dogmatiquement, l'esprit de son système demeure fidèle au criticisme (ayant par exemple nécessairement présupposé, sans l'explicitier, l'effectivité d'une intuition intellectuelle). Il ne nous est pas possible de développer davantage ces distinctions dans le cadre du présent article.
 18. Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, *op. cit.*,

- p. 65 (p. 6 de l'édition Meiner 1982).
19. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 247 (I, 425).
 20. *Ibid.*, p. 247 (I, 425-426).
 21. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, pp. 87-88 (AK, III, 21 ; B XXXV).
 22. *Ibid.*, p. 88 (AK, III, 22-23 ; B XXXVI).
 23. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 248 (I, 428).
 24. *Ibid.*, p. 249 (I, 428).
 25. *Ibid.*, p. 250 (I, 429).
 26. *Ibid.*, p. 251 (I, 431).
 27. *Ibid.*, p. 253 (I, 434).
 28. *Id.*
 29. Ceci est le dessein explicite – constituant le sous-titre – de la *Seconde introduction*, rédigée à l'intention des «lecteurs qui possèdent déjà un système philosophique».
 30. Pour une discussion plus détaillée de ces quatre thèses, voir Lance P. Hickey, «Fichte's critique of dogmatism: the modern parallel» dans *The Philosophical Forum*, vol. 35, no. 1 (Printemps 2004), pp. 72-73.
 31. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 254 (I, 435).
 32. *Ibid.*, p. 254 (I, 436).
 33. Johann Gottlieb Fichte, «Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 295 (I, 494).
 34. Bernard Bourgeois, *L'idéalisme de Fichte*, Paris, Vrin, 1995, p. 38.
 35. Johann Gottlieb Fichte, «Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 306 (I, 509-510).
 36. Isabelle Thomas-Fogiel, «Présentation» dans Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, *op. cit.*, p. 23.
 37. Johann Gottlieb Fichte, «Les principes de la Doctrine de la science (1794-1795)», *op. cit.*, p. 21 (I, 98).
 38. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 249 (I, 428).
 39. Bernard Bourgeois, *L'idéalisme de Fichte*, Paris, Vrin, 1995, p. 54.
 40. Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, *op. cit.*, p. 93 (p. 31 de l'édition Meiner 1982).
 41. *Ibid.*, p. 115 (p. 50 de l'édition Meiner 1982).
 42. Andrew W. Lamb, «Fichte's "introductions" as introductions to

- certainty» dans *Idealistic studies*, vol. 27, no. 3 (Automne 1997), p. 210.
43. Johann Gottlieb Fichte, «Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 302 (I, 504).
 44. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, pp. 249-250 (I, 429).
 45. Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, *op. cit.*, p. 76 (p. 15 de l'édition Meiner 1982).
 46. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 253 (I, 435).
 47. Johann Gottlieb Fichte, «Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 308 (I, 513).
 48. Jean-Christophe Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie – Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999, p. 22.
 49. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 253 (I, 435).
 50. Je tiens à remercier Simon Jomphe et les évaluateurs anonymes de la revue *Phares* pour leur lecture minutieuse des versions antérieures de ce texte et pour les judicieux commentaires formulés à leur égard. Toute inexactitude m'est, évidemment, complètement attribuable.