

LE VOYAGEUR ET LE POUVOIR MAGIQUE – UNE ÉTUDE DE LA WISSENSCHAFTSLEHRE

LUIS FELLIPE GARCIA

Abstract

This article advances the hypothesis that the Fichteian enterprise of grounding all possible experience in a fundamental principle has to fail in order to succeed one of its most important tasks: reformulating the very idea of subjectivity. In order to ground this hypothesis, the paper will be divided in four parts: (i) the first one will analyze the starting point of the work where Fichte lays the foundations of his philosophical project (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) so as to show that its first principle contains a fundamental ambiguity. We will then (ii) suggest that this very ambiguity reveals itself in the *Anstoß*, the conceptual tool through which Fichte intends to get rid of the Kantian notion of thing-in-itself. In a third moment (iii), we will explore the effects of this abandonment of the thing-in-itself on the relation between the finite and the infinite, what will bring us to the notion of failure. Finally (iv), we will propose to interpret this failure as a positive driving force of a permanent calling into question of the subject and its language.

La *Wissenschaftslehre* de Fichte (en français, *Doctrine de la Science*) semble être le déploiement d'un échec préalablement annoncé. En effet, elle se présente comme une *Doctrin*e qui vise à ramener tout le savoir humain à un principe fondamental afin d'établir le « système de représentations accompagnées du sentiment de nécessité »¹ ; une entreprise de systématisation dont l'achèvement est annoncé, depuis le premier paragraphe de la première version de l'œuvre², comme

¹ Fichte Johann G., *Seconde introduction à la Doctrin*e de la Science, in : *Œuvres Choisies de Philosophie Première – Doctrin*e de la Science (1794–1797). Trad. A. Philonenko. Paris, Vrin, 1990, p. 267 (GA, I, 4, p. 186).

² Entre 1794, date de la parution des quatre premiers paragraphes de la *Grundlage* (les paragraphes 5–11 sont publiés l'année suivante) et 1814, quand Fichte a fait un dernier exposé oral de sa

« un idéal simplement proposé à nous et qui ne peut être atteint »³ ; ce qui plus est, malgré la préscience de l'échec, la quête de son achèvement est inapaisable parce que la *Doctrine de la Science* (le nom fichtéen pour la philosophie) n'est pas née d'une imposition, mais comme le dit Fichte, elle est née d'un besoin, du besoin de la systématisation⁴. C'est ainsi que la réflexion fichtéenne manifeste le paradoxe tragique qui se trouve au sein même de la philosophie en tant qu'activité : le philosophe est poussé par un besoin d'unité qui se révèle d'emblée inachevable.

La thèse défendue dans cet article est que, chez Fichte, cet échec nécessaire devient par l'effet d'une nouvelle et originale compréhension de la subjectivité le moteur même de la réflexion philosophique. Pour défendre cet argument, on partagera cette étude en quatre parties : la première (i) sera consacrée à l'exploration du point de départ de l'œuvre où Fichte a jeté les bases de son projet philosophique (la *Grundlage der gesamte Wissenschaftslehre*), dont les nombreuses versions suivantes ne sont parues qu'après la mort de l'auteur⁵ ; il s'agira de montrer que ce point de départ contient une ambiguïté fondamentale⁶. Ensuite, (ii) on tentera de

doctrine, il y a plus de dix expositions de sa philosophie, parmi lesquelles seule l'*Anweisung*, un exposé populaire de 1806, est paru de son vivant.

³ Fichte Johann G., *Les Principes de la Doctrine de la Science*, in : *Œuvres Choiesies*, p. 24 (GA, I, 2, p. 264). Il s'agit de la traduction française de référence de la seule version publiée par Fichte de sa *Wissenschaftslehre* sous le titre de *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*.

⁴ « La *Doctrine de la Science* ne doit pas s'imposer, elle doit être un besoin, comme elle était pour son auteur », Fichte J. G., *Les Principes de la Doctrine de la Science*, *Œuvres Choiesies*, p. 15 (GA, I, 2, p. 253).

⁵ La première édition de ses œuvres complètes, y compris plusieurs exposés de la WL, a été faite par son fils Immanuel Hermann Fichte en 1834, 20 ans après la mort du philosophe ; cette édition est référée dans la littérature spécialisée comme *Johann Gottlieb Fichtes Sämmlische Werke* ou S. W. Depuis quelques années l'Académie Bavaroise des Sciences, suite à la découverte de plusieurs manuscrits inédits, a entamé le projet d'une nouvelle édition de l'œuvre fichtéenne ; cet excellent travail fut conclu en 2012 et est référé comme *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* ou tout simplement GA. Pour les références citées dans cette étude, nous allons toujours nous référer à cette nouvelle édition.

⁶ Le caractère paradoxal du premier paragraphe de la *Grundlage* a fait couler beaucoup d'encre depuis la lettre de Hölderlin à Hegel signalant que pour le Moi absolu il n'y aurait pas d'objet et par conséquent pas de conscience (cf. Hölderlin F., *Stuttgarter Ausgabe*, Stuttgart, Kohlhammer, 1943–1985, Band VI, p. 155–156). La critique hégélienne de Fichte se formule en des termes similaires puisqu'il souligne le caractère incompréhensible du passage du Moi au Non-Moi, étant donné que le premier aurait toute la réalité en soi. Dès lors le statut du point de départ de la *Grundlage* est devenu une des questions fondamentales de la *Forschung* fichtéenne. Récemment en France, Alexis Philonenko a avancé une lecture, devenue fort influente, selon laquelle le point de départ de la *Grundlage* serait une illusion transcendantale, puisque le problème posé par Hegel serait insoluble si Fichte partait de l'intuition intellectuelle comprise comme principe fondamental de toute connaissance (cf. Philonenko A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, p. 169) en réponse à Philonenko,

montrer comment la duplicité que l'on trouve au sein du premier principe se manifeste dans l'*Anstoß* (souvent traduit en français par « choc »), l'outil conceptuel à partir duquel Fichte prétend, dans la *Grundlage*, se débarrasser de la chose-en-soi kantienne. Dans un troisième moment (iii), on explorera les effets de cet abandon de la chose-en-soi sur le rapport entre le fini et l'infini, ce qui nous conduira à la notion d'échec. Finalement (iv), on proposera l'interprétation de cet échec comme une remise en question permanente du sujet et de son langage.

1. La subjectivité brisée

Le caractère presque paradoxal du projet fichtéen se manifeste depuis la première phrase de la *Grundlage* où il annonce qu'il s'agit de « dégager (*aufsuchen*) le principe absolument premier, entièrement inconditionné de toute connaissance humaine » ; en effet, ajoute Fichte, « si ce principe doit être absolument premier, il ne peut être ni prouvé, ni défini »⁷. La difficulté remonte au célèbre livre *gamma* de la *Métaphysique* où Aristote remarque qu'il est impossible d'établir un premier principe, puisque même l'argumentation visant à l'établir suppose elle-même certains principes, de sorte que, ou bien le principe en question n'est pas le premier ou bien il est lui-même supposé dans l'argument tentant le prouver ; il s'ensuit que toute discussion sur un premier principe serait condamnée soit à une régression à l'infini soit à la supposition de ce qu'elle prétend établir – une fallace logique que les médiévaux appellent par convention *petitio principii*. Le philosophe prétend

Jean-Christophe Goddard précise, à partir d'un passage de la WL de 1805, qu'il y a certes une illusion, mais qu'elle consiste dans la réification du « je suis », à laquelle répondra l'idée du « je suis » comme *Handlung*, déjà introduite au premier paragraphe et explorée dans la partie pratique de l'œuvre (cf. Goddard Jean-Christophe, *La philosophie fichtéenne de la vie*, Paris, Vrin, 1999, p. 54, n. 1). Dans le sillage de cette observation de Goddard, cette étude propose que l'illusion consiste non seulement dans la réification de l'identité, mais aussi dans la compréhension de celle-ci comme une structure tautologique, puisque, d'après l'hypothèse ici défendue, l'identité serait toujours l'identification entre deux pôles distinguables : une activité et son résultat – nous nous inspirons ainsi de la suggestion de Tom Rockmore, selon qui Fichte introduit ici une originale conception de l'identité, une identité qu'il nomme métaphysique, puisqu'elle « refers to a nonnumerical, nonqualitative unity in difference, which is brought about by the subject between the subject and the object it generates through its activities » (cf. Rockmore T., *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition*, Southern Illinois University Press, 1980, p. 69).

⁷ Fichte J. G., *Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choiesies*, p. 17 (GA, I, 2, p. 255). Cette difficulté de commencer une investigation de la nature de la *Doctrine de la Science* est explicitement avouée par Fichte dans la première phrase de la célèbre deuxième exposition de 1804 : « Dans l'entreprise où nous nous engageons maintenant rien n'est plus difficile que de commencer. » (GA, II, 8, p. 2).

se sortir de cette considérable difficulté en donnant la parole à un interlocuteur imaginaire afin de montrer l'incapacité de celui-ci à ne pas présupposer le premier principe dès qu'il dit quelque chose⁸.

Si la solution aristotélicienne manifeste depuis le début un clair rapport au langage (il faut que l'interlocuteur *dise* quelque chose) ayant pour conséquence que son premier principe se révélera d'abord comme un principe logique⁹, Fichte, héritier du doute généralisé cartésien, doit dégager le premier principe sans pour autant se servir d'un contexte de partage du λόγος (διάλογος), puisque ni l'altérité (supposée par le διά-) ni une loi logique (supposée par le -λογος) ne sauraient être données. En effet, souligne le philosophe, même les lois les plus fondamentales de la *logique* doivent être « déduites (*abgeleitet*) du principe »¹⁰, quoique l'exposition (*Aufstellung*) de tout principe dépende de telles lois sans lesquelles sa pensée ne peut pas être formulée. Fichte cherche ainsi un principe fondant les lois de sa propre formulation. Un tel principe ne saurait être un principe logique, puisqu'il fonde la logique ; il y a ainsi « un cercle inévitable »¹¹ entre la logique et le principe qui ne peut pas y être réduit.

S'il y a effectivement un cercle inévitable, Fichte ne serait-il pas condamné dans sa quête d'un principe absolument premier, à supposer ce qu'il prétend établir, commettant ainsi une *petitio principii* ? On peut tracer ici une analogie entre la stratégie fichtéenne et celle d'Aristote ; le Stagirite, pour éviter la supposition de ce qu'il était en question, adopte la stratégie de la démonstration ἐλεγκτικός, une sorte de démonstration négative qui consiste à donner la parole à son interlocuteur pour montrer que c'est lui qui présuppose le principe à chaque fois qu'il parle, car le principe serait une condition de la *signification*, du *sens* – c'est pourquoi il s'agit d'un principe du λόγος, un principe logique. Fichte prétend aussi montrer que son principe est présupposé à partir d'un point de départ quelconque, mais il ne peut pas donner la parole à un interlocuteur, puisqu'il ne peut pas présupposer un contexte dialogique ; la stratégie fichtéenne consiste alors à prendre n'importe quelle proposition (*Satz*) pour point de départ afin de montrer qu'il y a un acte qui est au fond de toute prise de conscience – ainsi l'argument ne se jouera plus dans le transfert de signification, mais dans le rapport entre une proposition et

⁸ Aristote, *Métaphysique*, Γ4, 1006a5-20.

⁹ Les commentateurs identifient au moins trois formulations du premier principe chez Aristote (logique, épistémologique et ontologique) ; il est plus au moins consensuel d'interpréter le chapitre 4 comme une discussion logique qui gagnera progressivement une consistance ontologique, la clé de la polémique étant toujours la transition d'un niveau à l'autre.

¹⁰ Fichte J. G., *Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choiesies*, p. 18 (GA, I, 2, p. 255).

¹¹ *Ibid.*, p. 18 (GA, I, 2, p. 256).

l'acte d'en être conscient¹². Le principe ici ne se présente plus comme une condition de la signification partageable, c'est-à-dire comme un principe logique, mais comme une condition générale de toute conscience, y compris la conscience des lois logiques. C'est précisément pour souligner le rapport circulaire entre logique et premier principe que la *Satz* fichtéenne de départ – qui pourrait être n'importe laquelle – est délibérément logique ; il s'agit en effet d'explicitier que même la logique la plus générale présuppose le principe en question. La première *Satz* est ainsi *A est A*, ou $A = A$, « car telle est la signification de la copule logique »¹³.

La première remarque de Fichte qui fait suite à la position de son point de départ est qu'il n'y est nullement question de *A*, ni de son existence, ni de son contenu, car le point de départ est le rapport identitaire – « = » ou « est » – d'un *A* quelconque avec soi-même, indépendamment du *sens* ou de la *signification* de *A*. La *Grundlage* part ainsi d'une réflexion sur le rapport d'identité ; puisqu'un tel rapport semble être tout simplement posé sans aucun principe qui le conditionne – ce rapport nécessaire, Fichte le nomme *X*. On peut remarquer ainsi que l'existence ou l'inexistence de *A* n'a aucun effet sur la poursuite de l'argument, puisque il n'est question que du rapport d'après lequel *si A, alors A*, et c'est précisément ce *si...*, *alors...* que l'on nomme *X*. Dès lors, l'existence du rapport, au moins dans le sens où *X* est posé, est tout à fait essentielle, car *X* est le rapport nécessaire de *A* (ou *B*, ou *C*, etc.) à soi-même. Mais où *X* serait-il posé ? Cela ne saurait être que dans le *Moi* qui est en train d'effectuer l'argument ; en effet, quand le *Moi* pense *si A, alors A* (*i.e.* : $A = A$), ce qu'il pense, c'est un rapport nécessaire *X* qu'il ne peut trouver qu'en lui-même, raison pour laquelle *X* n'aurait pu être donné au *Moi* que par le *Moi*.

En d'autres termes, $A = A$ exprime un rapport *X* supposé nécessairement dans le *Moi* et dont l'origine ne peut être que le *Moi* ; c'est par l'entremise de ce *X* que l'on a la garantie que *si A, alors A*. Ce passage ne peut se faire que parce que le *X* en *Moi* reste toujours égal à soi ; cet élément constant, étant dans et par le *Moi*, exprime le fait (*Tatsache*) de la conscience empirique *Je suis je* (*Ich bin Ich*). Fichte part ainsi d'une loi logique général pour montrer que cette loi suppose la conscience de celui qui la formule et qu'une telle conscience dépend du fait qu'il y a ait dans celui qui

¹² On pourrait voir ici une raison pour argumenter que l'argument aristotélien serait plus rigoureux et efficace, dans la mesure où Aristote part d'un simple mot (*onoma*), tandis que Fichte part déjà d'une phrase (*Satz*) ; on veut pourtant montrer que l'argument fichtéen part d'une phrase logique pour explorer la genèse de la logique à partir d'éléments qui ne sauront eux-mêmes être réduits à la logique. Le but d'Aristote serait ainsi de montrer que tout élément discursif présuppose nécessairement la logique, tandis que celui de Fichte serait d'explorer la présupposition de la non-logique par la logique.

¹³ Fichte J. G., *Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choiesies*, p. 18 (GA, I, 2, p. 256).

réfléchit quelque chose qui est toujours égal à soi, sans quoi il n'y aurait pas de conscience possible.

Jusqu'ici on a l'impression que la démarche fichtéenne est une nouvelle formulation du *Cogito*, mais l'originalité de son geste philosophique se révèle avec plus d'évidence par la suite de l'argument. Cette conscience factice, ou fait de la conscience (je suis je), n'est pas encore le principe que cherche Fichte ; en effet, elle présuppose encore l'acte par lequel l'esprit humain exprime le « je suis », puisque ce n'est qu'à travers cet acte que le « je suis » est le « je suis », l'acte présentant ainsi le fait que *je suis*. C'est pourquoi le « je suis » exprime le *fait* (*Tat*) que le Moi est posé et l'*acte* (*Handlung*) par lequel le Moi se pose : il s'agit ainsi d'un fait qui est acte et d'un acte qui est un fait : une *Tathandlung*¹⁴. Cette *Tathandlung* s'exprime dans toute prise de conscience du Moi dans la mesure où il est simultanément le sujet de la conscience, celui qui agit *en prenant* conscience (côté *Handlung*), et l'objet de cette même conscience dans la mesure où c'est *de soi* (côté *Tat*) qu'il prend conscience. « Je suis » exprime ainsi : je suis sujet et objet ; c'est pourquoi le « je suis » exprime simultanément l'être et l'acte du Moi.

L'argument de Fichte s'articule ainsi en deux moments¹⁵ : (i) d'abord, on montre que la notion même d'identité $A = A$ (A est A) n'est possible que par le fait de conscience $\text{Moi} = \text{Moi}$ (je suis je), dont les conséquences sont (a) l'unité du Moi, puisque l'identité suppose un moi qui est « toujours égal à soi, toujours un et identique » et (b) le rapport fondamental de l'être en troisième personne à l'être en première personne, puisque le « est » de la copule logique se fonde sur le « suis » de celui qui en a conscience – ce premier moment correspond au côté factuel (*Tat*). Ensuite, (ii) on montre que derrière tel fait se trouve l'acte par lequel le Moi se pose lui-même comme existant, de sorte que le « suis » se révèle comme un « posant / posé », un acte / fait, une *Tathandlung*, dont les conséquences sont (a') la duplicité du Moi, étant à la fois sujet et objet et (b') le rapport fondamental de l'être en première personne à l'activité, puisque le « suis » de la conscience se fonde sur une autoposition (*sich setzen*) – ce second moment correspond au côté

¹⁴ Il s'agit d'un néologisme probablement inventé par Fichte lui-même et dont la première occurrence dans son œuvre renvoie à la *Recension des Aenesidesimus* : « [wir müssen] einen realen, und nicht bloß formalen, Grundsatz haben; aber ein solcher muss nicht eben eine Thatsache, er kann auch eine Thathandlung ausdrücken; wenn es erlaubt ist, eine Behauptung zu wagen, die an diesem Orte weder erklärt, noch erwiesen werden kann. » (GA, I, 2, p. 42) – il avance ainsi une distinction entre un état de chose (*Tatsache*) et ce qu'on aurait pu traduire, pour garder le contraste suggéré par le passage, par « état d'action » (*Tathandlung*).

¹⁵ Dans la structure du premier paragraphe, les deux moments correspondent à : (1) points 1–5 ; (2) points 6–10 (Fichte J. G., *Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choiesies*, p. 18–22 – GA, I, 2, pp. 256–261).

actif (*Handlung*). Dans le mouvement complet, on voit que l'identité s'enracine (a'') dans l'unité d'une duplicité ($A = A \rightarrow \text{Moi} \rightarrow \text{je suis sujet et je suis objet}$) et (b'') dans une activité ($\text{est} \rightarrow \text{suis} \rightarrow \text{poser}$).

Les deux corollaires de ce mouvement argumentatif inaugural, l'unité de la duplicité et l'enracinement de l'être dans l'activité, indiquent déjà l'originalité de la manœuvre fichtéenne dans la mesure où, d'un côté, tous les faits (*Tat*), y compris les lois de la logique, ne sont que la cristallisation d'actes de l'esprit (*Handlung*) et, d'un autre côté, l'identité contient en soi une différence, puisqu'elle a son côté fait et son côté acte – le Moi étant ainsi double.

Est-ce que cette duplicité doit être saisie dans un registre tout simplement logique dans le sens où la sujet-objectivité est précisément ce qui est contenu, pour ainsi dire, *analytiquement*, dans l'idée de Moi ? Une telle interprétation semble incompatible avec l'argument fichtéen, car elle ferait du Moi un simple concept extérieur au sujet qui s'efforce d'en extraire une définition par analyse, le Moi devenant ainsi tout simplement l'analysé, le côté objet du rapport. Or ce que le Moi a de particulier, c'est que sa transformation en objet d'analyse ne peut être faite que par le Moi, de sorte que, tout au long de cette procédure, le Moi est en même temps analysé et analysant, sujet et patient de son analyse. C'est ainsi que les lois de la logique, ne pouvant être ni un fait extérieur au Moi ni l'activité même d'autoposition du Moi, ne sauraient être que le résultat factuel de telle activité – celle-ci, dans la mesure où elle se situe en arrière-plan et ne peut être elle-même réduite à la logique, garde une dimension prélogique, raison pour laquelle il y a par ailleurs un *cercle* entre le premier principe et la logique. Mais si la logique est tout simplement un pôle de ce cercle, que serait l'autre pôle ? Qu'est-ce que le premier principe fichtéen dévoile derrière la logique ?

Ce qui se cache derrière la logique, comme l'indique l'argument fichtéen, c'est précisément l'acte de sa mise en œuvre ; en effet, la copule logique, le « est », explicite un rapport nécessaire qui se fonde sur X exprimant le « suis », qui est lui-même fondamentalement un « poser » (*Setzen*). Ce que l'on trouve ainsi derrière les lois logiques, c'est un *poser*, et « le poser », ainsi que Fichte l'éclaircit dans une lettre, « n'est ni penser, ni intuitionner, ni éprouver, ni désirer, ni sentir, mais [...] toute l'activité de l'esprit humain, activité qui n'a pas de nom, qui ne survient jamais à la conscience et qui est inconcevable »¹⁶. Autrement dit, le pôle qui est en rapport nécessaire et circulaire avec la logique est l'*inconcevable* ; c'est lui qui constitue toujours et nécessairement un cercle avec toute logique et, partant, avec

¹⁶ « Setzen [...] ist kein Denken, kein Anschauen, kein Empfinden, kein Begehren, kein Fühlen [...], sondern [...] die gesamte Tätigkeit des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewusstsein nie vorkommt, die unbegreiflich ist ». (GA, III, 2, p. 344) – traduction personnelle.

toute conceptualisation, c'est pourquoi dira Fichte dans la même lettre « l'entrée dans ma philosophie est le pure et simplement inconcevable »¹⁷. Cela permet déjà d'entrevoir le paradoxe de l'activité philosophique, dans la mesure où la tentative de tout conceptualiser présuppose d'emblée, par la nature même de l'activité conceptuelle, l'inconcevable.

De plus, si le *poser* est dans le Moi, alors c'est dans le Moi qu'est l'inconcevable, c'est-à-dire que le cercle se trouve au sein même de son identité. Autrement dit, derrière le côté objet du Moi où se cristallise tout ce qui est *conçu* à l'aide de la logique, il existe une dimension cachée, *inconcevable*, avec laquelle le Moi ne saurait entretenir un rapport cognitif, mais qui demeure toujours là, comme une dimension qui n'est pas moins une partie de ce qu'il est. L'analogie avancée par Fichte entre le *Ich bin Ich* et le $A = A$ dans une note du premier paragraphe de la *Grundlage* peut ici jeter de la lumière sur ce contraste entre le Moi posant et le Moi posé.

Dans la proposition $A = A$ le premier A est ce qui est posé dans le Moi, soit absolument comme le Moi lui-même, soit en vertu d'un certain fondement comme tout Non-Moi déterminé. Dans cette opération le Moi se comporte comme sujet absolu ; ce pourquoi l'on nomme le premier A sujet. Par le second A, l'on désigne ce que le Moi qui se fait lui-même objet pour la réflexion, découvre (*vorfindet*) comme posé en soi, parce qu'il l'a d'abord posé en soi¹⁸.

Fichte explore ainsi le contraste entre les dimensions du Moi, trouvées au sein même de l'identité primaire : en effet, dans le Moi = Moi, le premier Moi serait le sujet posant et le deuxième ce que l'on *découvre* comme posé au sein du sujet posant ; de plus, le Moi en tant qu'activité ne se réduit pas au Moi posant, puisque c'est une chose de *poser* et une tout autre chose de découvrir en soi le *posé* qu'on a posé. A la position ne correspond pas nécessairement la découverte de la position ; c'est pourquoi le Moi a une double dimension : (i) celle de sujet *absolument* posant, qui ne survient jamais entièrement à la conscience ; et (ii) celle qui est effectivement *découverte*. On peut interpréter la *découverte* comme le résultat de l'activité cognitive du Moi, puisque ce n'est qu'en elle qu'un *objet* de la réflexion surgit. On aurait ainsi d'un côté ce que l'activité cognitive nous a permis de concevoir, les *conçus*, et, de l'autre côté, ce qu'elle nous a refusé, l'*inconcevable*, les deux côtés étant toujours dans un rapport nécessaire et circulaire. En d'autres termes, la conscience factice de soi n'est que la pointe de l'iceberg d'une identité ancrée

¹⁷ « Der Eingang in meiner Philosophie ist das schlechthin Unbegreifliche », lettre à Reinhold du (2) juillet 1795, GA, III, 2, p. 344 – traduction personnelle.

¹⁸ Fichte J. G., *Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choiesies*, p. 20 (GA, I, 2, p. 259, note).

dans un acte que le Moi non seulement ne découvre pas toujours, mais aussi qu'il ne découvre jamais en entier : c'est pourquoi son identité n'est pas identique à soi, elle est brisée.

C'est justement au sein de cette brisure entre son côté absolument posant et son côté effectivement découvert que la tâche du philosophe, dira Fichte (en l'occurrence à propos de Spinoza), est de faire « l'effort nécessaire pour introduire la plus haute unité de la connaissance humaine »¹⁹ ; et ainsi, puisque la plus haute connaissance humaine ne dépasse jamais le Je suis, l'introduction de l'unité de la connaissance correspond à la reconstitution de l'identité du moi, entre son côté fini et son côté inconcevable ou absolu. De plus, cette reconstitution du Moi n'est « jamais une réalité effectivement donnée, mais un idéal simplement proposé à nous et qui peut être atteint »²⁰ ; c'est pourquoi l'unité de la WL, l'identité entre le Moi (l'absolu) et le Moi (le découvert, le fini), demeure à jamais un devoir être. Pour le dire autrement, si la diversité au sein de l'identité est ainsi comprise, alors le Moi = Moi manifesterait d'un côté le Moi comme étant factuel et d'un autre côté le Moi comme devant intégrer ce qu'il contient d'inconcevable, de sorte que l'identité fondamentale serait donc : $Moi_{\text{absolu}} = Moi_{\text{factuel}}$, une unité dont la différence exprimerait un *Sollen*.

2. L'Anstoß

La réponse fichtéenne à la difficulté posée par l'établissement d'un premier principe articule le savoir et, en général, toute activité cognitive, dans un champ considérablement original. En effet, si le premier principe, exposé sous la forme $Moi = Moi$, exprime une différence au sein de l'identité et si la quête de la plus haute unité possible de la connaissance correspond à la quête de la plus haute identité du moi fini avec le Moi inconcevable, alors, la connaissance doit pouvoir être expliquée au sein même de la reconstruction identitaire du Moi, dans ce rapport entre le fini et l'absolu inconcevable. C'est en explorant ce rapport que l'on a vu que les lois logiques, présupposées par toute activité de conceptualisation, supposent elles-mêmes une dimension d'inconcevabilité en constituant ainsi un cercle entre concevable et inconcevable qui se trouve dans le Moi. En d'autres termes, ne pouvant pas, comme Aristote, supposer un contexte dialogique pour établir un

¹⁹ *Ibid.*, p. 24 (GA, I, 2, p. 263).

²⁰ *Idem* (GA, I, 2, p. 264).

premier principe, Fichte explore une dimension prélogique, étant impliquée par toute logique ; si Aristote part du dicible, Fichte commence à explorer l'indicible.

Le problème du rapport entre le concevable et l'inconcevable, entre le dicible et l'indicible remonte à l'Antiquité ; dans un célèbre argument du *Théétète*, Platon sous la voix de Socrate affirme que si les choses sont en mouvement perpétuel, ce qu'il appelle le flux, il est impossible de leur attribuer un nom parce que les noms sont quelque chose de stable²¹. On connaît la solution platonicienne du problème, à savoir, la source dernière d'un langage stable, et par conséquent de l'objectivité et de la vérité, se trouve dans une matrice pure, le monde des idées, qui a une réalité ontologique plus fondamentale que ce que nous voyons en mouvement²². Cette solution ontologique a des conséquences psychologiques et politiques, puisque celui qui a le λόγος est celui qui a le pouvoir ; en effet, il s'ensuit que l'accès à la matrice pure donne la clé pour connaître la réalité et y agir. Ainsi celui qui accède au monde des idées est aussi le plus capable de conduire les affaires de la ville, raison pour laquelle le conducteur du navire politique doit être le philosophe. Le même modèle s'applique aussi à la psychologie du platonisme puisque les passions appartiennent au monde du mouvement tandis que la raison constitue notre porte d'accès au monde des idées, celui de la stabilité ; c'est pourquoi la raison est aussi le pilote du navire des passions ou, conforme la métaphore platonicienne formulée dans le *Phèdre*, la raison est le cocher et les passions sont les chevaux²³.

Deux mille ans plus tard, Kant se réapproprie cette problématique à partir du rapport entre le connaissable et l'inconnaissable. Il avance que la matrice pure qui garantissant la stabilité de ce que l'on décrit est dans la pensée même et que, par conséquent, la clé de la possibilité de décrire le monde se trouve dans le sujet, de sorte que son λόγος devient une condition de possibilité de l'objectivité et sa *logique* devient transcendante. Ce modèle ouvre une nouvelle perspective sur la compréhension du sujet, la matrice pure n'étant plus une réalité ontologique à laquelle on doit avoir accès *de fait*, mais une grille transcendante dont tout sujet est *de droit* doté. La conséquence politique est que tout Moi empirique est en dernière instance une manifestation d'un Moi pur, et ainsi tout homme a, *de jure*, accès à la condition de cocher, de conducteur des affaires ; en outre, tout homme a un pilote en soi. Il faut juste souligner que, sous un certain aspect, le pilote, le cocher, est toujours compris de la même manière, c'est-à-dire comme le porteur du langage,

²¹ Platon, *Théétète*, 182c-183b.

²² La solution platonicienne, qui est fameusement annoncée au Livre V de la *République* – et dans d'autres œuvres comme le *Phédon*, le *Phèdre* et polémiquement dans le *Parménide* – n'est pas formulée dans le *Théétète* même, qui constitue une œuvre aporétique.

²³ Platon, *Phèdre*, 246a-b.

de la stabilité, tandis que le navire demeure ce qui vient du dehors, l'inconnu, le hasardeux, l'instable. Ce dualisme s'exprime chez Kant par la paire : *formes pures de la pensée et chose en soi*.

Fichte s'inspire de la révolution kantienne qui, selon lui, en montrant que tout homme peut avoir accès à la condition de pilote, brisa les chaînes qui attachaient encore l'esprit de l'humanité²⁴ ; c'est cette conquête révolutionnaire qu'il prétend faire avancer en brisant le dernier maillon de cette chaîne : la chose-en-soi. Pour ce faire, le philosophe doit montrer comment, au sein de la fracture identitaire introduite au premier paragraphe, peut surgir une conscience d'objet qui ne soit point ancrée dans une chose-en-soi. L'opérateur conceptuel avec lequel il prétend le faire est l'*Anstoß*.

Qu'est-ce que l'*Anstoß* ? Le mot est composé du radical *Stoß* précédé de la particule *an*. Fichte utilise la notion de *Stoß*, sans la particule, dans la *Sittenlehre* pour décrire un choc entre deux boules, et ce choc nous permet d'expliquer et de prévoir le mouvement des boules à partir de la simple connaissance de quelques propriétés de ce choc, comme la direction, l'intensité, etc²⁵. *Stoß* est donc un choc dans le sens de la physique newtonienne. Maintenant, qu'ajoute la particule *an* à la signification du mot ? Fichte lui-même peut l'éclaircir. En premier lieu, même si un choc, dans le sens de *Stoß*, renvoie à quelque chose d'externe, l'*Anstoß* renvoie plutôt au point de vue de celui qui souffre le choc (c'est d'ailleurs une des significations de la particule *an*, à savoir l'approximation du point de vue du parlant, par opposition à *ab* qui en signifie l'éloignement²⁶). Ainsi la première nuance conceptuelle entre le *Stoß* et l'*Anstoß* est que ce dernier vise à souligner qu'il s'agit d'un choc vu de la perspective de celui qui le souffre ; la deuxième nuance est que la réaction à un *Anstoß*, par opposition à celle d'un *Stoß*, n'est jamais nécessaire, mais toujours *libre*. Il s'agit ainsi d'un choc, vu de la perspective du patient, et à l'égard duquel celui-ci réagit librement. C'est pourquoi la signification du mot oscille, pouvant être interprétée soit comme impulse, motivation, soit comme choc.

Fichte part ainsi, comme on l'a vu au début de la *Grundlage*, du principe A est A fondé sur le « je suis » qui manifeste à son tour un cercle entre le concevable et l'inconcevable ; pour que l'auto-conscience empirique puisse surgir au sein de ce cercle il faut que le moi puisse se découvrir comme objet, et pour ce faire, il

²⁴ Fichte J. G., *Considérations sur la Révolution Française*. Trad. J. Barni. Paris, Payot, 1974, p. 127 (GA, I, 1, p. 255).

²⁵ Fichte J. G., *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*. Trad. P. Naulin. Paris, PUF, 1986, p. 29 (GA, I, 5, p. 42).

²⁶ Götz D. – Haensch G. – Wellmann, H., *Langenscheidt – Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*, München, Langenscheidt, 2010, p. 89.

faut que l'activité de penser accomplisse un mouvement de réflexion, c'est-à-dire qu'elle revienne sur soi pour s'y appliquer. Ce retour à soi n'est possible que si cette activité a souffert une impulsion de réflexion, un choc qui coupe son mouvement, en le repoussant vers soi.

Mais d'où vient ce choc ? S'il s'agit, d'un côté, tout simplement de quelque chose percutant le Moi de l'extérieur et le faisant réfléchir, on a du mal à distinguer cela d'une quelconque chose-en-soi ; s'il s'agit, d'autre côté, de quelque chose d'interne au Moi, il est difficile de voir pourquoi le Moi devrait poser une extériorité quelconque, étant donné qu'il détiendrait toute la réalité en soi. Le choc n'est ainsi conçu ni comme complètement interne ni comme complètement externe ; or qu'est-ce que ce choc alors ?

La conception de l'*Anstoß* constitue, selon nous, la prise au sérieux de la finitude du Moi ; en effet, il s'agit de quelque chose qui entrave l'activité du Moi, un obstacle dont le Moi est incapable de trouver l'origine en soi-même et qui le pousse à en postuler la source comme extérieure à soi. Or le Moi est incapable de voir hors des limites de son propre champ visuel, par conséquent il ne peut que postuler le choc comme extérieur sans jamais pouvoir effectivement savoir d'où le sursaut est venu. En effet, le Moi est l'activité constante, la vie ; or ce qui est en dehors de la vie n'est pas accessible, justement parce que, comme le dira Wittgenstein avec grande perspicacité quelques années plus tard, « la mort n'est pas un événement de la vie »²⁷ ; et partant on ne peut que postuler ce qu'est la mort en étant vivant, mais jamais la vivre en tant que mort. De même, la chose-en-soi est la mort, et en tant que telle, elle ne peut pas être vécue par le Moi ; ce qu'il peut expérimenter, ce ne sont que les sursauts de la vie, les chocs, les obstacles du chemin.

On part ainsi de la vie, du Moi, où l'on retrouve une fissure identitaire entre une dimension subjective, le posant, et une dimension objective, le posé ; ensuite, on voit que la prise de conscience de la dimension objective est déduite de la vie purement active en vertu d'un choc qui renvoie l'activité en arrière et donne la tâche au moi de se limiter, ce n'est que par cette activité de limitation qu'un *Gegenstand*, un objet, peut finalement être *conçu*. Cela veut dire que la découverte du posé, de laquelle Fichte parlait au premier paragraphe, se réalise à partir de l'*Anstoß*, grâce à laquelle le moi en se limitant *conçoit* pour la première fois une dimension objective ; la conceptualisation dépend ainsi d'un choc. En reprenant le cercle nécessaire, articulé dans le premier principe, entre le posé et le posant, le

²⁷ Wittgenstein Ludwig, *Tractatus*, 6.4311. Si le corollaire qui en tire Wittgenstein est qu'il ne saurait rien exister au-delà du champ visuel, lequel, du fait de l'inconcevabilité de son au-delà, serait par définition sans limite (*loc. cit.*) ; Fichte, à son tour, va explorer le nécessaire rapport entre la limite et son au-delà, comme on verra par la suite.

concevable et l'inconcevable, on peut dire que toute découverte d'un posé, et par conséquent toute conceptualisation, dépend toujours d'un choc. C'est le choc qui permet au Moi de faire le passage de l'inconcevable au concevable. Pas de choc, pas de concept.

3. Le voyageur : un rapport entre le fini et l'infini

On a vu dans le point de départ de la connaissance que le Moi retrouve une fracture au sein de sa structure identitaire entre une dimension absolue et inconcevable et une dimension finie et concevable, on a vu ensuite que celle-ci ne se révèle qu'à partir d'un choc suite auquel l'activité renvoyée à soi s'autolimité. C'est ainsi que (i) le Moi se trouve entre une activité inconcevable et un retour de cette activité sur soi, les deux directions du mouvement étant également nécessaires pour qu'une conscience soit possible ; et que (ii) l'*Anstoß* est l'opérateur fondamental qui rend possible un changement de direction sans lequel il n'y aurait jamais une dimension concevable. En formulant les acquis fichtéens en ces termes, on peut se demander si et comment l'élargissement du champ conceptuel serait possible – en d'autres termes, serait-il possible d'avancer vers le champ de l'inconcevable ?

La notion fichtéenne de *limite* (*Begrenzung*) explore précisément ce point de rencontre entre le concevable et l'inconcevable en permettant ainsi d'introduire la discussion sur la possibilité d'élargissement du champ conceptuel. La limitation, comme on l'a vu, est introduite en vertu de la résistance issue d'un choc qui bouleverse l'activité du Moi ; ce qui est remarquable, c'est que, suite à ce choc, dira Fichte, le Moi pose non seulement une limite de son activité mais encore un au-delà de cette limite. En effet, le choc, duquel est issu la limitation n'est possible que si « l'activité [...], abandonnée à elle-même en soi et pour soi, se dépasse dans l'illimité, dans l'indéterminé et l'indéterminable, c'est-à-dire à l'infini », autrement « on ne pourrait conclure de sa limitation qu'un choc s'est effectué sur l'activité »²⁸ ; c'est pourquoi la postulation d'un obstacle qui résiste à mon activité dès l'extérieur constitue la position d'un au-delà des limites. Etant donné que c'est par l'activité de limitation que l'être objectif devient possible, il s'ensuit que ce qui dépasse la limite ne saurait être qu'inconcevable – un inconcevable impliqué par mon activité de limitation.

En outre, il y a un rapport d'implication réciproque entre choc (source de la conceptualisation) et infinitude (l'inconcevable). D'un côté, le choc suppose

²⁸ Fichte J. G., *Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choisies*, p. 99 (GA, I, 2, p. 357).

l'infini, puisque si l'activité du Moi n'allait pas à l'infini, le choc supprimerait complètement son activité et le Moi ne serait pas posant en général, la conceptualisation supposant ainsi l'inconcevable. D'un autre côté, l'infinitude de l'activité suppose le choc, puisque si le Moi ne se limitait pas, il serait incapable de s'attribuer l'infinitude ; ce n'est qu'à partir du choc que le Moi pourra formuler l'idée d'un au-delà pour ensuite l'attribuer à soi, la prise de conscience de l'inconcevable en tant qu'inconcevable supposant ainsi la conceptualisation.

Cette implication réciproque entre choc et infinitude manifeste que le Moi pose simultanément le limité concevable et l'au-delà inconcevable, et il oscille ainsi entre le fini et l'infini, entre le déterminé et l'indéterminé. « Cette relation », dit Fichte, « du Moi avec lui-même et intérieur au Moi, puisqu'il se pose en même temps comme fini et comme infini [...] est le pouvoir de l'imagination »²⁹. A partir de ce pouvoir, « le Moi voulant composer l'incomposable maintenant, cherche à saisir l'infini dans la forme du fini »³⁰ ; il quête à saisir une activité infinie à partir des concepts nécessairement finis. En d'autres termes, l'outil fondamental à travers lequel le Moi peut reconstruire son identité, brisée entre le fini concevable et l'infini inconcevable, ne saurait être que ce qui lui permet de flotter entre les deux afin de *produire* leur composition : l'imagination.

C'est ainsi dans le flottement entre le fini et l'infini, grâce à la capacité créatrice de l'imagination que le Moi pourra élargir son champ conceptuel avançant ainsi sur le champ de son au-delà, afin de produire de nouveaux concepts. Il s'agit d'une manœuvre assez originale ; en effet, si Platon s'appuyait sur un *logos* ontologique pour s'échapper du flux, si Aristote soulignait que, même si le *logos* n'est pas nécessairement ontologique, son association du *logos* à un mot reste un point de départ nécessaire de toute connaissance, et si Kant établissait que tel *logos* n'est que dans le sujet, la vraie source de l'objectivité, ce que Fichte propose, c'est de finalement dépasser le *logos* afin d'explorer son au-delà. Il ne s'agit plus de trouver les clefs logiques qui nous permettent de contrôler à jamais le flux ; mais plutôt de chercher l'outil avec lequel on pourra finalement y plonger pour l'explorer. Il faut ainsi expliciter que derrière toute activité de classification et de distinction, gît toujours un travail de créativité permettant d'explorer l'inconnu.

Pour comprendre les conséquences psychologiques et politiques de cette nouvelle perspective, reprenons la métaphore platonicienne du pilote et du navire, ou du cocher et des chevaux. Or s'il n'existe pas de plein droit une extériorité, on a déjà du mal à comprendre le navire comme quelque chose d'extérieur au pilote ;

²⁹ *Ibid.*, p. 100 (GA, I, 2, p. 359).

³⁰ *Ibid.*, p. 100 (GA, I, 2, p. 359).

en plus, si l'on insiste sur l'analogie, le flux, usuellement placé du côté de la chose qui doit être guidée et stabilisée par le pilote, semble maintenant être une dimension de l'identité du Moi, qui est en même temps sujet et objet de sa propre activité.

Dans ce sens, on suggère, en suivant Fichte, que le Moi n'est ni le pilote ni le navire, ni le cocher ni les chevaux, mais tout simplement le voyageur. En effet, le voyageur est en même temps celui qui exécute et qui souffre le voyage, c'est au voyageur que remonte la source de toute activité du voyage. Simultanément ce que le voyageur est objectivement, sa quiddité, est définie par ce qu'il souffre au long de son parcours, puisqu'il est défini par son voyage dont il n'a pas complètement le contrôle et dont les sursauts lui sont complètement imprévisibles. Il est pilote et passager de lui-même, sujet et objet de son parcours, cause et conséquence du voyage. Il ne s'agit ainsi pas de n'importe quel voyageur, mais seulement de celui qui est effectivement ouvert à être aussi bien passager que pilote, étant ainsi capable d'accepter l'inconnu afin d'accueillir le nouveau. Cette faculté de s'ouvrir à l'inconnu est précisément l'*Einbildungskraft*. Et ainsi la progression de la conscience dépend toujours du travail de cette faculté – un travail d'exploration de l'au-delà, de l'inconnu, de ce qui lui dépasse ; puisque, en effet, comme le dira Hegel quelques années plus tard « un séjour dans l'inconnu a le pouvoir magique de transformer le négatif en être »³¹ ; on y ajoute, à partir de la perspective fichtéenne, que le voyageur doté d'imagination est le seul instrument possible de cette transformation, c'est à lui que revient le pouvoir magique.

Cette métaphore capture un autre aspect important de l'activité du Moi ; comme montrera Fichte dans la *Sittenlehre*, le Moi n'expérimente sa causalité que lorsqu'il étend ses limites, un Moi qui n'étend pas ses limites, qui ne réalise pas sa causalité, ne retrouve pas de nouvelles limites et n'achève pas la conscience de soi, laquelle dépend constitutivement des sursauts de son chemin³². Le Moi qui reste renfermé sur lui-même n'est pas limité, pas pour soi, et par conséquent ne prend pas conscience de soi, précisément parce que prendre conscience de soi équivaut à explorer ses propres limites, pousser son propre voyage toujours vers l'au-delà en quête constante de l'inconnu.

Le côté tragique de cette conception est que le Moi ne trouve jamais sa pleine satisfaction, l'exigence de composer les incomposables. Le fini et l'infini, l'ici et l'au-delà, est inachevable ; l'esprit, je cite Fichte, « ne peut remplir cette tâche ; et cependant cette tâche est donnée ; de là un conflit entre l'impuissance et l'exi-

³¹ Hegel G. W. F., *La phénoménologie de l'Esprit*. Trad. J. Hyppolite. Paris, Aubier, 1941, p. 29.

³² Fichte J. G., « Dire que je possède une causalité signifie toujours : j'étends mes limites », cf. Fichte, *Système de l'Ethique*, p. 94 (GA, I, 5, p. 97).

gence. L'esprit demeure pris en ce conflit, il flotte entre les deux »³³ ; le Moi a ainsi à l'intérieur de lui-même l'exigence d'accomplir une tâche qu'il n'a pas les moyens de mener à terme, et pourtant il ne peut pas se débarrasser de ce qui l'y pousse ; le Moi, la figure majeure de l'activité dans la philosophie fichtéenne, se retrouve comme un objet troublé, un voyageur insatiable en quête d'une auto-systématisation, dont il sait auparavant que le complet achèvement est inatteignable. L'échec est annoncé, mais l'histoire ne peut que continuer ; ce n'est pas un hasard que la *Doctrine de la Science* eût plus d'une dizaine de versions.

4. L'échec et la reconstruction permanente

Nous avons vu, selon l'hypothèse de lecture défendue dans cette étude, comment Fichte, en formulant le point de départ du savoir, se heurte à une fracture identitaire au sein du Moi entre un *se poser* (*sich setzen*) inconcevable et une finitude concevable ; il a ensuite été argumenté que l'*Anstoß* est l'outil conceptuel à partir duquel on peut comprendre, dans la *Grundlage*, aussi bien la finitude, issue de la limitation, que la postulation d'un au-delà inconcevable ; dans cette constellation conceptuelle, le rapport entre ces deux dimensions du Moi brisé revient à la faculté de flotter entre le fini et l'infini : l'imagination. A partir de ce tableau, nous avons proposé que le Moi, dans son activité, étant simultanément sujet et objet, cause et conséquence, agent et patient, est, selon une métaphore, le voyageur – un voyageur poussé par un besoin de systématisation dont l'achèvement est impossible. Est-ce que ce besoin ne serait que le moteur d'une tragédie, d'un échec préalablement annoncé ?

L'inévitabilité de l'échec n'est pas le moteur d'une tragédie, mais au contraire, ouvre de nouvelles perspectives sur l'activité de philosopher ; la force de Fichte se trouve peut-être dans ce qui semblait être sa faiblesse. Dans la mesure où la chose-en-soi n'existe pas de plein droit et que toute notre expérience et par conséquent notre langage remonte, comme à sa source première, au flottement de l'imagination entre le déterminé et l'indéterminé, le concevable et l'inconcevable, Fichte peut dire que toute réalité est uniquement produite par ce pouvoir et que par conséquent l'imagination constitue « la vérité et la seule vérité possible »³⁴. L'imagination pourtant ne peut pas maintenir longtemps l'état de flottement entre le limité et l'illimité ; elle a ainsi besoin que l'entendement (*Verstand*) entre en œuvre

³³ Fichte J. G., *Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choiesies*, p. 129 (GA, I, 2, p. 367).

³⁴ *Ibid.*, p. 108 (GA, I, 2, p. 369).

afin de mettre en demeure l'infini sous la forme des concepts finis ; la définition est le travail constant de « finitisation » de l'infini. Le travail de rendre l'infini fini est, et restera toujours, inachevable, puisqu'en effet, « l'esprit qui a conquis sa liberté », comme dira Schelling dans une remarquable formulation en 1795, « à partir du moment où il croirait avoir achevé son système, il se rendrait intolérable à lui-même. Il cesserait d'un coup d'être créateur, pour tomber au rang d'un instrument de son système »³⁵. Par conséquent, une grille fixe de définitions ne saura que devenir un instrument, une chose, une lettre sans esprit, de manière que le fait d'être à jamais inachevable dans la lettre est ce qui pousse le penseur à un renouvellement constant de sa grille conceptuelle afin de la renouer avec l'esprit qui la fait vivre.

Pour reprendre la question dans les termes traditionnels de l'Antiquité, la définition est un travail de stabilisation de l'instable, mais l'instable est en mouvement constant, il coule, dépasse les murs de la définition et nous pousse à la réviser et reconstruire ; en outre, comme l'instable coule et coulera toujours, le langage doit être constamment remis en question, tout comme la *Doctrine de la Science* est elle-même en reformulation permanente.

C'est précisément dans ce sens que la réalité perd chez Fichte son caractère de donné, il n'y a pas de chose-en-soi, il n'y a pas de donné, il n'y a pas de barrière fixe, il y a que les sursauts d'un voyage infini, comme des obstacles nous invitant à remettre en question nos limites et à reconstruire nos conceptions ; la réalité, aussi bien que la nature, est dès lors un projet à construire, un voyage à parcourir – et il revient au voyageur d'explorer le flux que lui échappe, sous peine de laisser périr son pouvoir magique derrière les barrières fixes d'un concept mort.

Luis Felipe Garcia est actuellement doctorant et chercheur à l'Université Catholique de Louvain où il développe un projet sur les rapports entre métaphysique et politique chez Fichte.

E-mail : luisfeligarcia@gmail.com

³⁵ Schelling, F. W., *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*. Trad. S. Jankelevitch, Paris, Aubier, 1950, p. 79.