

Université de Montréal

Archéologie et reconstruction des visages du platonisme fichtéen
*Historiographie de la question platonicienne dans l'œuvre de J.G. Fichte suivie
d'une étude comparée avec Plotin*

Par
Andreas Farina-Schroll

Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences

Thèse réalisée en cotutelle avec l'Université Libre de Bruxelles présentée en vue de
l'obtention du grade de Doctorat (Ph. D.) en Philosophie

Août 2024

©Andreas Farina-Schroll, 2024

Université de Montréal
Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences

Cette thèse intitulée

Archéologie et reconstruction des visages du platonisme fichtéen
Historiographie de la question platonicienne dans l'œuvre de J.G. Fichte suivie d'une étude comparée avec Plotin

Présentée par

Andreas Farina-Schroll

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Laetitia Monteils-Laeng
Université de Montréal
Présidente-rapporteuse

Augustin Dumont
Université de Montréal
Directeur de recherche

Sylvain Delcomminette
Université Libre de Bruxelles
Codirecteur de recherche

Antonino Mazzù
Université Libre de Bruxelles
Membre du jury

Quentin Landenne
Université Catholique de Louvain, Saint-Louis Bruxelles
Examineur externe

Fabrizio Vecoli
Représentant du doyen



Faculté de
Philosophie et
Sciences sociales

Université 
de Montréal

**Archéologie et reconstruction des visages du platonisme
fichtéen**
**Historiographie de la question platonicienne dans l'œuvre de J.G. Fichte
suivie d'une étude comparée avec Plotin**

Thèse présentée par Andreas FARINA-SCHROLL

en vue de l'obtention du grade académique de Doctorat en Philosophie (ULB)
et (UdeM)

Année académique 2024-2025

Sous la direction du Professeur Sylvain DELCOMMINETTE, promoteur
(Université libre de Bruxelles)

Département d'enseignement de Philosophie, Éthique et Science des
Religions et de la laïcité

et du Professeur Augustin DUMONT, promoteur (Université de
Montréal)

Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Science

Jury de thèse :

Antonino MAZZÙ (Université libre de Bruxelles, Président)

Sylvain DELCOMMINETTE (Université libre de Bruxelles, Secrétaire)

Augustin DUMONT (Université de Montréal)

Laetitia MONTEILS-LAENG (Université de Montréal)

Quentin LANDENNE (Université catholique de Louvain, Saint-Louis Bruxelles)

Fabrizio VECOLI (Université de Montréal, Représentant du doyen)

Résumé

Que cela signifie-t-il d'être platonicien ? Le platonisme est-il une tradition philosophique dont l'adhésion serait garantie par une plus ou moins grande érudition des textes qui la fondent ou s'agirait-il plutôt d'une attitude cognitive spécifique reposant sur des critères conceptuels ? Dans cette thèse, nous souhaitons offrir une étude systématique du platonisme de J.G. Fichte, un penseur allemand du tournant du XIXe siècle largement considéré comme le fondateur de l'idéalisme allemand. Depuis le début du XXe siècle, la recherche spécialisée observe de nombreuses analogies entre la philosophie fichtéenne et la tradition platonicienne, un constat qui concerne plus particulièrement la théorisation de la notion d'image que présentent ces deux systèmes de pensée. Toutefois, la question du platonisme de Fichte ne fait pas l'unanimité parmi les interprètes : si pour certains, il ne fait aucun doute que Fichte doit être inclus parmi les auteurs de la tradition platonicienne, pour d'autres, la supposée ressemblance entre la philosophie fichtéenne et le platonisme ne consisterait qu'en une série d'analogies superficielles. La difficulté principale à laquelle se bute l'étude du platonisme de Fichte repose dans le fait que les mentions du platonisme sont très rares dans l'œuvre de Fichte, et ce, au point que certains doutent même que Fichte ait lu le moindre dialogue platonicien. Comme si ce n'était pas suffisant, même lorsque les spécialistes s'accordent pour attribuer à Fichte l'épithète de platonicien, ceux-ci ne s'accordent pas forcément sur le type de platonisme auquel il faudrait le rapprocher. Avec consternation, nous réalisâmes qu'il n'existait aucune étude systématique du platonisme de Fichte qui permettrait de faire toute la lumière sur la question. Afin de remédier à cette situation malencontreuse, notre thèse propose d'établir *l'Archéologie et la reconstruction du platonisme de Fichte*. *L'Archéologie du platonisme de Fichte* consiste en l'étude historiographique complète de la question du platonisme fichtéen. Dans les trois chapitres qui composent cette première section de notre thèse, nous analysons les trois volets principaux selon lesquels le platonisme de Fichte doit être envisagé du point de vue historique : 1) les mentions directes du platonisme dans les écrits de Fichte, 2) l'observation du parallèle avec le platonisme dans la réception de la philosophie fichtéenne et 3) les trois possibles sources de l'héritage du platonisme sur Fichte. Dans la seconde section de notre étude, la *Reconstruction du platonisme de Fichte*, nous souhaitons montrer la compatibilité entre Fichte et Plotin en nous prêtant à un exercice comparatif des trois grands thèmes du système fichtéen : 1) la fondation de la connaissance de soi dans l'intuition intellectuelle, 2) les limites et les usages de la discursivité et 3) l'importance accordée aux notions d'image et d'imagination. À la frontière entre l'histoire de la philosophie et la philosophie comparée, notre

thèse porte la profonde conviction que la réflexion philosophique doit nécessairement confronter sa propre histoire si elle veut aboutir à des résultats durables, puisqu'une telle confrontation nous force à redécouvrir des liens insoupçonnés, en l'occurrence, la nature de la relation qui unit l'idéalisme et le platonisme.

Mots clés : J.G Fichte, Platonisme, Idéalisme, Plotin, Historiographie, Philosophie comparée, Connaissance de soi, Discursivité, Théorie de l'image, Imagination

Abstract

What does it mean to be a Platonist? Is Platonism a philosophical tradition whose membership is granted on the basis of a more or less profound erudition of a text corpus or is it rather a specific cognitive mindset relying on conceptual criterions? In this thesis, we propose to establish a systematic study of J.G. Fichte's Platonism. Fichte is a German thinker of the turn of the 19th century, who is largely considered to be the founder of German Idealism. Since the beginning of the 20th century, Fichte's philosophy has often been observed to present a variety of analogies with the Platonic tradition, especially its image theory. That being said, Fichte's Platonism is not unanimously accepted among specialists: for some, Fichte unambiguously belongs with the Platonic tradition, but for others, Fichte's so-called Platonism relies exclusively on the basis of superficial analogies. Arguably, the chief difficulty of the study of Fichte's Platonism is the quasi-absence of mentions of Platonism in Fichte's work. Furthermore, even when interpreters agree to qualify Fichte as a Platonist, they do not necessarily agree upon which kind of Platonism his philosophy should be compared to. To our great surprise, we found that no one has ever attempted a systematic study of Fichte's Platonism which would resolve the issue once and for all. To remedy to this situation, we propose to establish such a study by proceeding to the *Archaeology and Reconstruction of Fichte's Platonism*. The first part of our thesis, the *Archaeology of Fichte's Platonism*, is a complete historiographical study of the sources of Fichte's Platonism. The three chapters forming that section inspect the three aspects through which Fichte's Platonism should be analyzed from a historical point of view: 1) the position of Platonism inside Fichte's work, 2) the observation of the parallel with Platonism in the reception of Fichte's philosophy and 3) the three possible sources of Platonic influence on Fichte's thought. The second part of our thesis, the *Reconstruction of Fichte's Platonism*, is an attempt to prove the compatibility of Fichte's and Plotinus's philosophy by comparing their respective insights on three main themes: 1) the question of self-knowledge and its relation to the notion of intellectual intuition, 2) the uses and limitations of discursive thought and 3) the central role given to the notions of imagination and image. At the frontier of history of philosophy and comparative philosophy, our thesis lies on the conviction that philosophical thinking requires to confront itself to its own past if it wants to achieve any sustainable outcome, for such a confrontation forces to rediscovers unexpected relations, among which the relation that unites Platonism and Idealism.

Keywords: J.G. Fichte, Platonism, Idealism, Plotinus, Historiography, Comparative Philosophy, Self-knowledge Theory, Discursivity, Image Theory, Imagination

Table des matières

Résumé.....	3
Abstract.....	5
Liste des abréviations	10
Remerciements	13
Introduction : la valse de l'idéalisme et du platonisme	15
1. Idéalisme, platonisme, c'est la même chose, non ? Mise en contexte de la question du platonisme fichtéen et de la relation générale entre l'idéalisme et le platonisme	15
2. Et Fichte dans tout cela ? La position délicate du platonisme fichtéen au sein de la recherche spécialisée..	18
3. Structure et méthode de l'étude du platonisme fichtéen	19
Première partie : Archéologie du platonisme fichtéen	24
Chapitre premier : Localisation et développement de la figure de Platon chez Fichte	25
1. Fichte, bien plus qu'un platonicien, mais de quel platonisme s'agit-il ?.....	25
2. Les références explicites au platonisme dans les œuvres de Fichte.....	30
2.1 Les difficultés textuelles de l'étude du platonisme de Fichte.....	30
2.2 Fichte, lecteur tardif de la <i>République</i>	32
2.3 Contextualisation des mentions explicites à Platon dans les écrits de Fichte.....	38
3. Du désintéret à la découverte d'un allié : l'évolution de la figure de Platon.....	40
3.1 Platon l'enthousiaste. Les réticences de Fichte à Iéna.....	40
3.2 Platon l'idéaliste. La réévaluation de Platon dans la maturité de Fichte	43
Chapitre deuxième : Histoire de la réception du platonisme de Fichte.....	50
1. Les origines du rapprochement entre la tradition platonicienne et la philosophie fichtéenne	50
2. Le récit d'un Fichte platonicien entre 1798 et 1929	52
2.1 Novalis et le projet philosophique d'un Moi entre Fichte et Plotin.....	52
2.2 La constatation du parallèle dans les dernières années de la vie de Fichte	58
3. La réception posthume du platonisme de Fichte dans la deuxième moitié du XIXe et le début du XXe siècle.	63
4. Fichte comme platonicien : Max Wundt et la réclusion historiographique du platonisme de Fichte dans la seconde moitié du XXe siècle.....	71
5. Conclusion : vers les sources du platonisme de Fichte.....	75
Chapitre troisième : Les potentielles sources de l'héritage intellectuel du platonisme chez Fichte	77
1. Redécouverte inopinée ou inspiration cachée ? Quelques remarques liminaires sur l'héritage de la tradition platonicienne chez Fichte.....	77
2. La possibilité d'un héritage direct du platonisme chez Fichte.....	80
3. La question de l'héritage indirect du platonisme chez Fichte. Les manuels sur le platonisme et la mystique rhénane	88
4. L'hypothèse du contexte platonicien. Fichte, le grand représentant de la philosophie de l'ἐν καὶ πᾶν.....	92
5. Conclusion : Vers le platonisme de Fichte.....	103
Deuxième partie : Reconstruction du platonisme fichtéen.....	105
Chapitre quatrième : Du voir au nous. L'intuition intellectuelle et le problème de la connaissance de soi.....	106
1. Mise en contexte de l'approche systématique sur le platonisme fichtéen.....	106
2. Remarques sur l'histoire de la notion d'intuition intellectuelle	109
2.1. L'origine théologique de l'intuition intellectuelle et son réinvestissement cartésien.....	109

2.2 La double signification kantienne de l'intuition intellectuelle dans la <i>Critique de la raison pure</i>	111
2.3 Kant et la supposée origine platonicienne de l'intuition intellectuelle.....	114
3. L'évolution de la notion d'intuition intellectuelle chez Fichte	120
3.1 Les premières traces de l'intuition intellectuelle dans la <i>Recension d'Énésidème</i> et la <i>Deuxième introduction à la doctrine de la science</i>	120
3.2 La <i>Doctrine de la science nova methodo</i> et l'apparition de la métaphore de l'œil	124
3.3 Les explorations conceptuelles du vocabulaire fichtéen en 1801 et le début d'un remplacement de l'intuition intellectuelle.....	127
3.4 La consécration de la métaphore visuelle dans les exposés de 1804 et 1805.....	131
4. Le problème de la connaissance de soi chez Plotin	137
4.1 L'élévation progressive à la connaissance de soi et le critère de la συναίσθησις.....	138
4.2 Le statut du ἡμεῖς plotinien et sa relation avec la vie et l'Intellect.....	142
4.3 La connaissance de soi de l'Intellect comme un œil voyant sa propre activité.....	144
4.4 L'ambivalence de l'image de la lumière.....	148
5. Conclusion. De la possibilité de la vision à la possibilité du discours. Vers l'hénologie négative	152
Chapitre cinquième : L'Absolu se dit lui-même <i>en tant qu'</i> Absolu. La discursivité entre aléthologie et hénologie	154
1. Introduction : La vision de l'inconcevable. Quelle place reste-t-il pour la discursivité dans l'idéalisme ?	154
2. Le <i>pharmakon</i> du langage chez Fichte et la distinction entre la lettre et l'esprit.....	161
3. Le spectre de Platon. Le parallélisme entre la <i>Doctrine de la science</i> et les dernières pages du <i>Phèdre</i>	176
4. « La saisie de l'insaisissable ». L'aléthologie fichtéenne et les conditions de possibilité d'un discours sur l'Absolu.....	186
4.1 Le statut de l'aléthologie dans la <i>WL 1804</i> ²	187
4.2 L'être du savoir absolu et le refus fichtéen d'une ontologisation de l'Absolu	191
4.3 L'Absolu fichtéen comme inconcevabilité.....	192
4.4 De l'inconcevabilité de l'Absolu au pur Néant	195
4.5 « Soll es sein, denn muß es sein » : la nécessité intrinsèque de l'Absolu fichtéen et son extériorisation par le <i>Soll</i> et le <i>als</i>	200
5. « Ἀφέλε πάντα ». La radicale altérité de l'Un et le statut de son ineffabilité.	207
5.1 Remarques préliminaires sur l'ineffabilité de l'Un au sein des <i>Ennéades</i>	209
5.2 Ne pas dire l'Un et parler sur l'Un (περὶ αὐτοῦ) : l'hénologie négative et persuasive dans la deuxième moitié du <i>Traité 49</i> (<i>En.</i> , V, 3)	215
5.3 Auto-position et auto-affirmation de l'Un : le statut de la nécessité de l'Un et du οἶον dans le <i>Traité 39</i> (<i>En.</i> , VI, 8).....	221
6. Conclusion : Vers la doctrine de l'Image.....	235
Chapitre sixième : Aller et retour. Genèse et structure de l'image et de l'imagination idéaliste	237
1. Introduction : image plotinienne, image fichtéenne.....	237
2. Du flottement de la conscience à l'apparence s'apparaissant elle-même en tant qu'apparence. Évolution de la sémantique de l'image et de l'imagination dans la <i>Doctrine de la science</i> de Fichte.....	241
2.1. Aperçu du statut de l'image et de l'imagination à Iéna (1794-1801).....	243
2.2 La phénoménologie fichtéenne comme première esquisse d'une doctrine de l'image	253
2.3 La consécration de la doctrine de l'image dans les exposés tardifs.....	267
3. De la statue se sculptant elle-même au monde comme reflet du Bien. La systématisation de la théorie de l'image plotinienne.....	273

3.1 Quelques remarques sur les difficultés relatives à la constitution d'une théorie de l'image chez Plotin	273
3.2 Entre être et apparence : la fonction ontologique de l'image plotinienne	279
3.3 Entre icône et reflet : la fonction épistémologique de l'image plotinienne	288
3.4 Au-delà de l'empreinte, entre le souvenir et la représentation : la relation de l'image plotinienne avec la faculté imaginative.....	293
4. Conclusion : la tension inhérente de l'imagination idéaliste	304
Conclusion : Le cercle magique de l'idéalisme et du platonisme	307
Bibliographie	312

Liste des abréviations

J.G. Fichte

SW : *Sämtliche Werke*

GA : *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaft*

GWL : *Grundlage der gesamte Wissenschaftslehre; Assise fondamentale de la Doctrine de la science*

EEWL : *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre; Première introduction de la Doctrine de la science de 1797*

ZEWL : *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre; Deuxième Introduction de la Doctrine de la science de 1797*

OCPP : *Oeuvres choisies de philosophie première : Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1999.

WLnM : *Wissenschaftslehre Nova Methodo*; [H] Manuscrit de Halles; [K] Manuscrit Krause | DSnm : *Doctrine de la science Nova Methodo : suivi de Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*, trad. I. Radrizzani, Lausanne, L'Age de l'homme, coll. Raison Dialectique, 1989.

DWL : *Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801* | DS 1801^V : *Exposé de la Doctrine de la science (1801-1802)*, trad. B. Vancamp, Bruxelles, Leber-Hossmann, 1987 | DS 1801^P : *Doctrine de la science (1801-1802) en 2 tomes*, trad. par A. Philonenko et C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1987.

WL 1804² : *Die Wissenschaftslehre : zweiter Vortrag im Jahre 1804*; M : Manuscrit de la Copia | DS 1804² : *La théorie de la science : exposé de 1804*, trad. D. Julia, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

WL 1805 : *Wissenschaftslehre 1805* | DS 1805 : *La doctrine de la science de 1805*, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Cerf, 2006.

WL 1812 : *Wissenschaftslehre 1812* | DS 1812 : *Doctrine de la science : Exposé de 1812*, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, PUF, 2005.

WL 1813 : *Wissenschaftslehre 1813* | DS 1813 : *Doctrine de la science : Exposé de 1813*, trad. G. Lacaze, éd. sous la direction de Max Marcuzzi, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2014.

SL 1798 : *System der Sittenlehre 1798* | SE 1798 : *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, trad. P. Naulin, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1986.

SL 1812 : *System der Sittenlehre 1812; Système de l'éthique de 1812*

Anweisung : Anweisung zum seligen Leben | *Initiation : L'initiation à la vie bienheureuse : ou encore à la doctrine de la religion*, texte traduit sous la direction de P. Cerutti, Paris, Vrin, 2012.

Grundzüge : Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters | CEA : *Le caractère de l'époque actuelle*, trad. I. Radrizzani, Paris, Vrin, 1990.

TdB 1813 : *Thatsachen des Bewußtseins; Les faits de la conscience de 1813*

TL 1812 : Transzendente Logik 1812; Logique transcendante de 1812

I. Kant

Ak : Akademie-Ausgabe

KrV : Kritik der reinen Vernunft; Critique de la raison pure

KpV : Kritik der praktischen Vernunft; Critique de la raison pratique

KU : Kritik der Urteilskraft; Critique de la faculté de juger

Novalis

HKA : Historische-kritische Ausgabe – Novalis Schriften

Platon

Phd. : Phédon

Phdr. : Phèdre

Phlb. : Philèbe

Rép. : République

Tim. : Timée

Plotin

En. : Ennéade

À mon grand-père, Lévis.

Remerciements

La rédaction d'une thèse de doctorat n'est pas une entreprise aisée. Bien que j'en sois l'auteur, ce projet de recherche n'aurait jamais pu voir le jour sans toutes les personnes qui m'ont accompagné depuis le début de mon parcours universitaire, que ce soit dans les échanges d'idées, les amitiés forgées, les enseignements reçus ou le support de mes proches. Derrière tout processus créatif, scientifique ou littéraire, se cache une myriade de personnes auxquelles il faut rendre hommage si l'on souhaite prétendre à la probité intellectuelle.

Naturellement, je souhaite avant tout exprimer ma reconnaissance envers mes deux codirecteurs de recherche, Augustin Dumont et Sylvain Delcomminette, pour la qualité de leur supervision, les opportunités qu'ils m'ont offertes, mais surtout, pour leur support inébranlable et la lucidité de leurs analyses. Après toutes ces années passées à leur côté, j'espère avoir été à la hauteur de leurs exigences, mais surtout, que le lien que nous avons développé sera aussi durable que l'or, lequel « ressort invisiblement pur de tous les mélanges et de toutes les décompositions ». J'exprime également toute ma gratitude envers les professeurs et le personnel administratif du département de philosophie de l'Université de Montréal qui ont suivi chacune des étapes de mon parcours des dix dernières années.

Au deuxième rang, je remercie les membres de famille, mes parents Franck et Sophie ainsi que ma sœur Sandrine, qui ont toujours cru en mes capacités et en mes rêves, aussi fous soient-ils. Avec ce travail, j'espère non seulement m'être rendu digne de leur soutien et de leur bienveillance, mais également les avoir comblés de fierté.

Parmi les membres de mon entourage, je remercie chaleureusement Sacha, Youssef et Sam pour les soirées passées en leur compagnie et les vives discussions qui nous animent. Je tiens également à remercier Marie-Claude, Lucas, Anna-Christine, Vitor, Isabelle, Sepehr, Gabriel, Maxime, Thomas, Edgar, Morgane, les deux Alexandre, Alice, Hélène, Melen, Marien, Éléonore, Jeremy, Savannah-Lou, Sarah, Coralie, Mélisande, Carl, Pascal, Erika et Étienne pour leur présence, leur soutien et les magnifiques échanges que j'ai pu avoir avec eux.

Je remercie Louise, Raphaël, Tom, Pauline, Martin, Nicolas, Lou, Corentin et Olivier qui ont su rendre mon séjour à Bruxelles mémorable.

Enfin, je tiens à remercier le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada, l'organisme Mitacs, le Ministère de l'Enseignement Supérieur du Québec, la Direction des affaires internationales de l'UdeM, le Comité des Études Supérieures du Département de philosophie de l'UdeM, la Chaire de Recherche du Canada en Philosophie Transcendantale et les ESP de l'UdeM dont le soutien financier a permis la réalisation de cette thèse de doctorat.

*Οὕτως ἐμοὶ περὶ τὴν τῶν βίων τῶν παραλλήλων
γραφὴν τὸν ἐφικτὸν εἰκότι λόγῳ καὶ βάσιμον ἱστορία
πραγμάτων ἐχομένη χρόνον διελθόντι, περὶ τῶν
ἀνωτέρω καλῶς εἶχεν εἰπεῖν ἅτ' ἐπέκεινα τερατώδη
καὶ τραγικά, ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι νέμονται, καὶ
οὐκετ' ἔχει πίστιν οὐδὲ σαφήνειαν.*

Plutarque, *Les vies parallèles*

*Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es
erkennen „wie es denn eigentlich gewesen ist“. Es
heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im
Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen
Materialismus geht es darum, ein Bild der
Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im
Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt
unversehens einstellt. Die Gefahr droht sowohl dem
Bestand der Tradition wie ihren Empfängern [...]
Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion,
deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern
die von Jetztzeit erfüllte bildet.*

Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*

*Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen
werden, sondern nur ihre Realität, als eines Schema
des regulativen Prinzips der systematischen Einheit
aller Naturerkenntnis, gelten, mithin sollen sie nur
als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als
solche an sich selbst zum Grunde gelegt werden [...]
Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was
es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, aber
wovon wir uns doch ein Verhältnis zu dem Inbegriffe
der Erscheinungen denken, das demjenigen
analogisch ist, welches die Erscheinungen unter
einander haben.*

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*

Introduction : la valse de l'idéalisme et du platonisme

1. Idéalisme, platonisme, c'est la même chose, non ? Mise en contexte de la question du platonisme fichtéen et de la relation générale entre l'idéalisme et le platonisme

Dans une lettre datée du 10 décembre 1798, le philosophe-poète Friedrich von Hardenberg, plus connu sous son nom de plume Novalis, fait part à son ami Friedrich Schlegel de sa découverte de la philosophie plotinienne à l'aide du manuel de l'historien de la philosophie Dietrich Tiedemann *Der Geist der spekulativen Philosophie*¹. Ce qui dans cette lecture marqua le plus durablement l'esprit de Novalis, au point où celui-ci avouera même en avoir été effrayé, c'est la « ressemblance idéaliste » (*idealische Aehnlichkeit*) entre le père du néoplatonisme et le paradigme transcendantal tel qu'il fut élaboré par Kant et Fichte. L'affinité entre ces deux perspectives philosophiques serait si forte que Novalis va même jusqu'à se lamenter du soi-disant silence qui entoure « ce merveilleux accord » (*wunderbare Uebereinkunft*).

Nous aurons l'occasion de commenter plus en détail le contexte de cette lettre dans les pages qui suivent. Pour l'instant, il suffit d'en dire qu'à nos yeux, cette remarque de Novalis résume à elle seule l'entièreté de la situation du platonisme fichtéen, ce qui ne peut se faire si nous ne discutons pas brièvement au préalable les différentes tentatives de rapprochement entre la tradition idéaliste et le platonisme.

À proprement parler, il faut bien le reconnaître, la similitude entre l'idéalisme et le platonisme n'est pas une observation particulièrement originale en soi, d'autant plus lorsque l'on sait que ces deux termes, aussi bien étymologiquement que dans le langage courant, sont fortement reliés. À en croire le *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, le terme « platonisme » apparut pour la première fois de manière significative dans l'histoire de la philosophie au sein des controverses théologiques de la fin du XVIIe siècle afin de qualifier l'influence de la philosophie païenne dans la systématisation de la théologie par les pères de l'Église²; pour sa part, la première occurrence répertoriée du terme « idéalisme » se trouve dans la *Réponse aux arguments de Bayle* que Leibniz rédigea en 1702 afin d'opposer la théorie des idées de Platon ainsi que le cartésianisme au matérialisme d'Épicure, une acception qui détone notablement de la manière dont Christian Wolff et ses héritiers définirent le terme « idéalisme » à sa suite comme la négation de l'existence des choses réelles et des corps, lesquels

¹ « Lettre de Novalis à F. Schlegel du 10 décembre 1798 », dans *HKA*, IV, 269.

² J. Ritter et K. Grünter (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. 7, Basel – Stuttgart, Schwabe & Co Verlag, 1989, p. 977-988.

proviendraient *in fine* d'une existence idéale au sein de notre esprit³. Dans un cas comme dans l'autre, l'idéalisme et le platonisme connotent, outre un renvoi manifeste à la figure de Platon, une certaine forme de privilège accordé aux entités de nature intellectuelle au détriment des choses réelles, puisque les premières seraient tributaires d'une fonction principielle. En bref, l'idéal explique et cause le réel. Cela dit, ce qui saute immédiatement aux yeux lorsque l'on examine la signification originelle de ces deux termes, c'est surtout et avant tout leur tournure polémique et péjorative. En effet, l'apparition du terme « platonisme » au sein d'un cadre théologique est révélatrice d'une véritable sensation de malaise, car si l'influence d'une forme ou d'une autre de paganisme est remarquée, ce n'est pas pour l'acclamer, mais dans la volonté explicite d'en purifier la théologie. De même, si Leibniz utilise le terme « idéalisme » en opposition au matérialisme, ce n'est pas parce qu'il défendait lui-même cette posture, mais pour dénoncer le psychologisme des cartésiens, lesquels voudraient réduire toutes choses aux réalités de l'âme, tout comme Épicure réduisait l'ensemble des êtres aux atomes⁴. Dans les deux cas, l'idéalisme et le platonisme apparaissent comme des étiquettes choisies par les adversaires de ces deux courants philosophiques pour désigner en fin de compte une posture intellectuelle qu'ils désapprouvent : une abstraction totalement dépourvue de réalité. Dans cette optique, le platonisme ne serait rien de plus qu'une vulgaire version préliminaire de ce qui deviendra à sa suite l'idéalisme, à la différence toutefois que l'entité intellectuelle privilégiée par le platonisme serait de nature objective, tandis que l'idéalisme s'engouffrerait totalement dans la sphère de la subjectivité, une position à laquelle adhère notamment Martin Heidegger dans le § 10 de ses *Beiträge zur Philosophie*⁵.

Idéalisme et platonisme ne sont bien évidemment pas identiques; affirmer une telle chose consisterait non seulement en une profonde mécompréhension de l'histoire de la philosophie, mais ce serait également commettre un anachronisme grossier. Cela dit, il n'en demeure pas moins qu'en examinant l'origine historique de ces deux termes, nous pouvons attester sans équivoque de leur foncière solidarité et affinité; toute la question est de savoir en quoi celles-ci consistent. En revanche, il est de notre avis que la compréhension selon laquelle l'idéalisme et le platonisme ne seraient rien de plus que des reflets inversés l'un de l'autre est franchement superficielle pour ne pas dire tout bonnement caricaturale, puisqu'une telle vision ne parvient pas à rendre compte de toute la complexité et de la subtilité de la relation qui unit

³ *Ibid.*, B. 4, 1976, p. 30-33.

⁴ G.W. Leibniz, « Réplique aux réflexions de Bayle », dans *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes*, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 196-198.

⁵ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, dans *Gesamtausgabe*, B. 65, éd. par F.-W. von Hermann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1989, p. 208-222.

ces deux perspectives philosophiques. Bien au contraire, non seulement ces deux courants de pensée respectifs réservent une place au sein de leurs réflexions pour une méditation du statut de l'être en soi et de sa relation avec la subjectivité, mais les opposer d'une manière aussi tranchée serait justement négliger l'apport et l'influence historique de la tradition platonicienne au sein du développement de l'idéalisme. Depuis l'étude fondatrice de Werner Beierwaltes sur le sujet, *Platonismus und Idealismus*, ainsi que l'ouvrage de Jean-Louis Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand*⁶, de nombreux travaux dont certains parus assez récemment tentent d'élucider et de restituer la position exacte qu'occupe la tradition platonicienne au sein de la philosophie allemande classique, de Kant à Nietzsche en passant par l'idéalisme et le romantisme allemands⁷. Bien que la majorité de ces travaux se concentrent autour des figures de Hegel et de Schelling, en particulier depuis la redécouverte dans les années 1990 du commentaire que le jeune Schelling rédigea sur le *Timée* de Platon⁸, ils ont néanmoins le mérite de mettre en évidence que la connivence de pensée régnant entre l'idéalisme et le platonisme n'est pas fortuite, mais le résultat d'un long processus d'assimilation et de redécouverte de la tradition platonicienne. En d'autres termes, si l'on retrouve autant de thèmes platoniciens et platonisants chez les penseurs allemands de la fin du XVIIIe et du XIXe siècle, c'est tout simplement parce qu'ils ont commencé à prendre cette tradition philosophique au sérieux et plutôt que de n'y voir que les ruines sans vie d'une philosophie révolue et obsolète, ils y ont vu les jalons d'un projet philosophique encore à venir.

⁶ W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1972; *Platonisme et idéalisme*, trad. par M.-C. Challiol-Gillet, J.-F. Courtine et P. David Paris, Vrin, 2000; J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand*, Paris, Beauchesne, 1979.

⁷ Cf. : W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1985, p. 64-72; *Das wahre Selbst : Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001, p. 182-227; J.-L. Vieillard-Baron, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988; A. Netschke-Hentschke (éd.), *Images de Platon et lecture de ses œuvres : les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain, Peeters, 1997; J. Halfwassen, *Hegel und die spätantike Philosophie. Untersuchung zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999; B. Mojsisch und O.F. Summerell (éd.), *Platonismus im Idealismus : Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Leipzig, K.G. Saur München Verlag, 2003; C. Asmuth, *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen, Vandenoek & Ruprecht, 2006; S. Delcomminette et A. Mazzù (éd.), *L'idée platonicienne dans la philosophie contemporaine. Jalons*, Paris, Vrin, 2012; M. Dixsaut, *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Paris, Fayard, 2015; G.A. Magee (éd.), *Hegel and Ancient Philosophy : A Re-Examination*, New York, Routledge, 2018; A. Kim (éd.), *Brill's Companion to German Platonism*, Leiden, Brill, 2019; S. Gersh (éd.), *Plotinus' Legacy. The transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

⁸ F.W.J. Schelling, *Timaeus (1794)*, Hrsg von H. Buchner mit einem Beitrag von H. Krings : « Genesis und Materie. Zur Bedeutung des „Timaeus“ – Handschrift für Schellings Naturphilosophie », Stuttgart, Fromann-Holzboog Verlag, 1994; *Le Timée de Platon*, trad. et présen. par A. Michalewski suivi de « Schelling : du Timée à la philosophie de la nature » de F. Fischbach, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

2. Et Fichte dans tout cela ? La position délicate du platonisme fichtéen au sein de la recherche spécialisée

Au sein de cette large famille intellectuelle imbibée de platonisme, Johann Gottlieb Fichte fait irrémédiablement figure de mouton noir. Certes, Fichte est le premier auteur dans l'histoire de la philosophie à s'être ouvertement et pleinement revendiqué de l'idéalisme, mais il ne s'agit pas d'un critère suffisant pour déclarer hors de tout doute que cet auteur appartient à la tradition platonicienne. D'un point de vue historique, Fichte se trouve à l'intersection de différents courants philosophiques, mais surtout à une intersection générationnelle. Contrairement à Schelling et Hegel, Fichte ne dispose pas d'une formation philologique complète et ne semble pas s'être pris de nostalgie pour l'idéal de la belle totalité grecque, et par conséquent, il ne démontre pas de grand enthousiasme pour la philosophie antique. Mais contrairement à Kant, dont la culture philosophique est largement basée sur des manuels d'histoire de la philosophie, la formation philosophique de Fichte est très largement autodidacte, une donnée que l'on peut notablement constater par sa réticence à citer ou même à mentionner le moindre auteur au fil de ses propres réflexions, préférant se réclamer d'une autonomie intellectuelle alléguée.

Nonobstant, comme l'avait déjà remarqué Novalis, de nombreux aspects de la pensée fichtéenne rappellent une certaine forme de platonisme, ne serait-ce que parce qu'il considère la philosophie comme la capacité « de s'élever aux idées (*[die Fähigkeit] sich zu Ideen zu erheben*)⁹ », sa conception de l'engendrement de la réalité comme une dialectique ou une action-réciproque (*Welchselswirkung*) entre l'intelligible et le sensible; entre la conscience et la matière qui s'y oppose, la division de son système philosophique selon une marche ascendante et une marche descendante ou l'importance qu'il accorde à la notion d'image (*Bild*) et ses dérivés. Un air de famille subsiste clairement entre l'idéalisme fichtéen et le platonisme, mais le moins que l'on puisse dire, c'est que le statut de cette relation au sein de la recherche spécialisée est controversé. S'il est faux de dire qu'aucun chercheur ne s'est intéressé au cas particulier de Fichte dans l'étude de la relation qui unit l'idéalisme et le platonisme, il faut toutefois bien reconnaître qu'il ne s'agit pas de l'auteur qui a retenu le plus l'attention des spécialistes. Beierwaltes ne prend même pas la peine d'inclure Fichte au sein des analyses qu'il conduit dans *Platonismus und Idealismus* et Vieillard-Baron rejette tout bonnement du revers de la main la possibilité même d'un platonisme fichtéen considérant qu'il n'y a pas assez de preuves textuelles nous autorisant à émettre un tel lien. Ce jugement recevra notamment

⁹ *BdG*, SW, VI, 292 | *GA*, I, 3, 26.

l'approbation d'Isabelle Thomas-Fogiel, qui estime que le platonisme de Fichte est une question surinvestie, pour ne pas dire inventée de toute pièce¹⁰. Le premier interprète au sein de la recherche fichtéenne à avoir proposé l'idée d'un Fichte platonicien est Max Wundt dans ses *Fichte-Forschungen*¹¹ et depuis, le soi-disant platonisme de Fichte est souvent admis sans de plus amples explications. Jean-Christophe Goddard donne un exemple symptomatique de cette tendance : dans la présentation de son ouvrage *Fichte (1801-1813) : L'émancipation philosophique*, l'interprète rappelle à grands traits que la pensée de Fichte peut être lue dans une optique platonicienne, mais sans véritablement discuter cette lecture¹². En fait, Goddard se sert surtout du platonisme de Fichte afin d'entrer en dialogue avec des auteurs tels que Gilles Deleuze, Jean Hyppolite, Henri Bergson, Henry Joly ou Edmond Husserl. De même, Alessandro Bertinetto fait part de sa conviction que la « fonction d'autolégitimation qui incombe à la théorie de l'image [fichtéenne] est analogue à celle que lui attribue Platon dans le *Sophiste* » et que l'idéaliste allemand « confère systématiquement au dispositif conceptuel central d'une certaine tradition philosophique néoplatonico-chrétienne, en l'insérant dans le cadre transcendantal de la doctrine kantienne du schématisme et de l'imagination¹³ », mais il n'élabore pas plus en quoi consiste ce lien. Enfin, de son côté, Christoph Asmuth souhaite introduire la théorie de l'image fichtéenne au sein d'une tradition platonicienne large et recomposée, mais sans toutefois se prononcer sur la question de l'influence historique et effective du platonisme sur cette pensée, puisqu'en cette matière, l'interprète estime que l'on ne parviendrait pas à des résultats concluants pour trancher la question une bonne fois pour toutes¹⁴.

3. Structure et méthode de l'étude du platonisme fichtéen

Si le platonisme de Fichte est un sujet d'étude aussi controversé, c'est en raison d'un double motif : non seulement les experts ne s'entendent pas sur l'existence ou la non-existence d'un tel lien, mais même à supposer qu'il existe, ils ne s'entendent pas non plus sur la forme de platonisme dont Fichte se rapprocherait le plus. À notre grande stupéfaction, si un tel débat perdure, c'est tout simplement parce qu'à notre connaissance, il n'existe aucune étude

¹⁰ I. Thomas-Fogiel, « Introduction », dans *La Doctrine de la science de 1805*, trad. et présent. Par I. Thomas-Fogiel avec la collaboration de A. Gahier et de A. Bonin, Paris, Cerf, 2006, p. 22-28.

¹¹ M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, Stuttgart, Frommann Verlag, 1929, p. 343-368.

¹² J.-C. Goddard, « Présentation : le platonisme de Fichte », dans *Fichte (1801-1813) : L'émancipation philosophique*, Paris, PUF, 2003, p. 5-21.

¹³ A. Bertinetto, « “Die absolute Kraft des Bilds”. Image et conscience de soi dans la Doctrine de la Science de Fichte », *Fichte-Studien*, 2014 (41), p. 44 et 66.

¹⁴ C. Asmuth, « Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes », dans C. Asmuth (éd.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam – Philadelphia, B.R. Grüner, 1997, p. 269-299.

systematique qui traite de la question du platonisme fichtéen dans ses moindres détails, que ce soit au niveau des sources historiques de ce parallèle ou de la compréhension de l'affinité entre le fichtéanisme et le platonisme. C'est donc afin de remédier aux lacunes des études précédentes, mais surtout afin d'offrir un portrait global faisant la pleine lumière sur cette double question que nous nous proposons dans cette d'étude d'entreprendre l'*Archéologie et la reconstruction des visages du platonisme fichtéen*.

Archéologie, puisque nous souhaitons investiguer dans un premier moment les diverses traces, tantôt visibles, tantôt oubliées et recouvertes avec le temps par la poussière, de la filiation entre l'idéalisme fichtéen et la tradition platonicienne, d'en débusquer les artefacts que deux siècles de réflexion ont pu laisser sur ses ruines, mais surtout d'en trouver les fondations historiques.

Reconstruction, puisqu'il s'agit bel et bien de rebâtir sur le site même de sa fondation le monument dédié à l'observation de cette alliance philosophique en utilisant les pierres angulaires les plus solides, comme une cathédrale dont il ne resterait que des vestiges, mais dont on peut encore deviner la forme qu'elle présentait naguère.

Visages, puisque le platonisme fichtéen n'est pas unique; il présente diverses facettes que le restaurateur doit prendre en compte s'il veut offrir le portrait le plus juste et le plus authentique possible de sa vision d'origine.

À notre sens, parler de la philosophie fichtéenne en lui appliquant le terme de « platonisme » est un geste qui dispose de sa propre légitimité interne, mais il n'en demeure pas moins que cette légitimité ne peut être acquise *in absentia* d'une véritable justification conceptuelle et historique. En d'autres termes, pour pouvoir parler d'un platonisme fichtéen et effectuer le rapprochement entre Fichte et le platonisme, il faut au préalable se prémunir de solides balises historiographiques nous permettant d'assurer la pertinence de ce lien. L'histoire n'est pas une entreprise stérile et totalement dénuée d'actualité, puisqu'en interrogeant le sens que nos concepts ont revêtu à travers les siècles, c'est également la manière dont se sont formées les différentes relations qui forment la pensée actuelle que nous interrogeons. Pour reprendre un adage fichtéen, la construction, c'est-à-dire la compréhension, est toujours en même temps un acte de reconstruction, mais nous souhaitons ajouter qu'aucune reconstruction n'est possible si nous ne la précédons pas d'une déconstruction.

Ainsi, l'étude que nous souhaitons proposer se compose de deux parties principales dont chacune est elle-même formée de trois chapitres. La première partie de notre thèse, l'*Archéologie du platonisme fichtéen* constitue le volet proprement historiographique de notre investigation. Dans le *premier chapitre*, nous nous fixons pour tâche d'examiner la position

exacte qu'occupe le platonisme et la figure de Platon au sein des écrits de Fichte : s'agit-il d'un thème effectivement présent au sein de la pensée fichtéenne, et si oui, dans quelle mesure l'est-il ? Les analyses que nous menons au sein de cette section permettent de conclure que si Fichte n'a pas entièrement négligé le platonisme, il lui accorde toutefois un rôle relativement marginal. Cela dit, malgré la rareté des occurrences où Fichte traite du platonisme dans son œuvre, nous pouvons néanmoins observer que de manière générale, lorsque Fichte évoque la figure de Platon, c'est afin de positionner son propre idéalisme au sein de l'histoire de la philosophie.

Dans le *deuxième chapitre*, nous souhaitons examiner la manière dont émergea la question du platonisme de Fichte en explorant la réception du fichtéisme de Novalis aux *Fichte-Forschungen* de Max Wundt. Contrairement à un préjugé tenace, Wundt n'est pas le premier auteur dans l'histoire de la philosophie à avoir observé une certaine filiation entre Fichte et le platonisme. Depuis le XIXe siècle, une pléthore d'auteurs tels que Schelling, Marheineke, Schleiermacher, Hermann Cohen, Cassirer, Hamelin, Bergson et Husserl ont témoigné en faveur d'un tel parallèle. L'histoire du platonisme de Fichte est donc tout aussi vieille que l'œuvre de Fichte elle-même et bien que nous puissions observer une certaine cyclicité dans les témoignages permettant de l'attester – le platonisme de Fichte est remarqué avant d'entrer dans une phase dormante où il semble avoir été oublié pour ensuite être à nouveau remarqué et ainsi de suite – ce questionnement a en réalité toujours accompagné la philosophie fichtéenne.

Dans le *troisième chapitre*, nous souhaitons explorer trois sources d'inspiration possibles permettant d'expliquer la présence de motifs platoniciens au sein de la pensée fichtéenne : 1) la possibilité d'un héritage direct plus étendu que préalablement escompté de la tradition platonicienne sur Fichte, 2) les différentes sources possibles d'un héritage indirect de la tradition platonicienne sur Fichte et 3) le contexte de redécouverte du platonisme à l'époque de Fichte. Bien que chacune de ces trois hypothèses comporte son lot d'avantages et d'inconvénients, nous admettons privilégier la troisième d'entre elles et afin d'en montrer la fécondité, nous mettons un accent particulier sur la place qu'occupe le platonisme dans le contexte d'émergence de la philosophie de l'ἔν καὶ πᾶν, une formule utilisée pour la première fois par G.E. Lessing et pleinement développée par la suite dans les lettres *Sur la doctrine de Spinoza* de F.H. Jacobi.

La seconde partie de notre étude, la *Reconstruction du platonisme fichtéen*, quant à elle, s'occupe de mettre en place le volet comparatif de notre enquête. Si dans la première partie de notre étude, nous nous intéressons davantage au rôle que la figure de Platon a pu occuper dans le développement de la philosophie fichtéenne, c'est en revanche à Plotin que nous accordons

le privilège dans cette seconde partie. Platon et Plotin sont probablement les deux auteurs de la tradition platonicienne auxquels Fichte est le plus souvent comparé; ne prendre en compte ni l'un ni l'autre de ces deux auteurs constituerait à nos yeux un vice méthodologique dans la restitution du platonisme fichtéen. Si dans le volet historiographique de notre étude, nous avons surtout mis l'accent sur Platon, c'est tout simplement parce qu'il s'agit de la figure philosophique de laquelle Fichte tire le plus probablement son platonisme. Nous savons que Fichte a lu Platon, même si sa lecture n'était que superficielle; en revanche, nous savons également que les probabilités que Fichte ait eu accès aux *Ennéades* sont quasi nulles. Le privilège que nous accordons à Plotin dans cette seconde partie ne s'explique donc pas par la filiation historique entre ces deux auteurs, mais par la forte connivence de leurs pensées respectives, une proximité intellectuelle qui, nous l'espérons, deviendra de plus en plus manifeste à mesure que notre étude progresse. Afin d'élaborer notre parallèle entre Fichte et Plotin, notre *modus operandi* est le suivant : nous prenons comme point de repère de nos analyses la structure ainsi que le cadre conceptuel offert par le *Deuxième exposé de la Doctrine de la science de 1804 (WL 1804²)* dont nous restituons soigneusement l'articulation avant de la confronter aux traités plotiniens. En d'autres termes, afin de montrer comment la philosophie fichtéenne peut se présenter sous un jour platonicien, il nous faut restituer chacune des parties de ce système philosophique dans sa compatibilité avec le platonisme.

Dans le *quatrième chapitre*, nous inaugurons la partie comparative de notre étude en nous intéressant à la pierre d'assise du système fichtéen : l'intuition intellectuelle. Après quelques remarques liminaires sur l'histoire de ce concept au sein de la tradition philosophique, nous restituons l'évolution de ce concept au sein des différentes versions de la *Doctrine de la science* en mettant un accent particulier sur le terme « vision intérieure » (*Einsicht*) et la relation que ce concept entretient avec la métaphore de l'œil. Par la suite, nous analysons comment Plotin développe au *Traité 49 (En., V, 3)* sa propre conception d'une compréhension intuitive (*συναίσθησις*) comme un type d'activité spécifique à la deuxième hypostase, l'Intellect (*νοῦς*), dans le but de résoudre le célèbre problème de la connaissance de soi.

Dans le *cinquième chapitre*, nous nous intéressons aux différentes fonctions du langage et de la discursivité au sein de la tradition idéaliste afin de mettre en lumière la modalité du discours approprié pour qualifier l'Un ou l'Absolu. Pour Fichte, ce discours consiste en une aléthologie tandis que pour Plotin, il s'agit d'une hénologie. Dans un premier temps, nous contextualisons le rapport malaisé que Fichte entretient avec le langage en général ainsi que la manière dont il se réapproprie la distinction entre la lettre et l'esprit. La philosophie fichtéenne affiche une méfiance ouverte envers l'écriture, une attitude qui n'est pas sans rappeler les

remarques contenues dans le récit de Theuth que Socrate narre dans les dernières pages du *Phèdre*. Une fois ces remarques faites, nous explorons comment Fichte élabore son aléthologie comme une réflexion sur le statut hypothético-catégorique de l'Être clos sur lui-même en utilisant le connecteur de relation « en tant que » (*als*). Le discours sur l'Absolu ne peut être que de nature indirecte et c'est en prenant cet élément comme point de repère que nous analysons la manière dont Plotin fonde son hénologie. Après avoir observé comment le problème du discours sur l'Un se pose de manière générale dans les *Ennéades*, nous examinons de plus près la seconde partie du *Traité 49* (*En.*, V, 3) ainsi que le *Traité 39* (*En.*, VI, 8) pour mettre en évidence l'importance qu'occupe la particule corrélatrice οἷον au sein de l'hénologie à la fois dans son volet négatif ainsi que son volet persuasif.

Dans le *sixième chapitre*, nous clôturons l'étude en vigueur en discutant de l'importance qu'occupent les notions d'image et d'imagination au sein des philosophies fichtéenne et plotinienne. D'abord, nous restituons l'évolution de ceux concepts chez Fichte afin de montrer la relation étroite qui les unit. Ensuite, nous portons notre regard du côté de la phénoménologie que Fichte développe en 1804 et nous la présentons comme le prototype de la doctrine de l'image que le penseur allemand élabore dans la maturité de sa pensée, en particulier dans les divers textes qu'il rédigea en 1812 et 1813. En ce qui concerne Plotin, après avoir présenté les différentes difficultés relatives que posent le vocabulaire de l'image au sein de sa pensée, nous explorons les trois grandes fonctions qu'occupent cette notion au sein des *Ennéades* : 1) la fonction ontologique de l'image plotinienne, 2) sa fonction épistémique et 3) sa fonction imaginative.

Enfin, nous souhaitons dire quelques mots au sujet des différentes traductions que nous utilisons. Chaque fois qu'un des textes que nous citons dispose d'une traduction, nous l'utilisons dans le corps de notre texte, bien que nous nous réservions le droit de la modifier ou de la réviser lorsque nous ne nous accordons pas avec elle. Dans le cas où un texte disposerait de plus d'une seule traduction, nous choisissons celle que nous estimons la plus juste et nous renvoyons aux autres traductions disponibles au besoin. La seule exception à cette règle se trouve dans la traduction de Didier Julia du *Deuxième exposé de la Doctrine de la science* publiée sous le titre *La théorie de la science : exposé de 1804*. Bien que le travail de Julia doive être salué, ne serait-ce que parce qu'il s'agit de la première traduction française intégrale de l'une des *Doctrines de la science*, il faut malheureusement reconnaître que cette traduction présente au regard de la recherche actuelle de nombreux problèmes qui la rendent aujourd'hui désuète. Par conséquent, nous avons pris la résolution de traduire l'ensemble des extraits de ce texte que nous citons au sein de notre étude.

Première partie : Archéologie du platonisme fichtéen

*Alles Gescheite ist schon gedacht worden, man muß nur
versuchen, es noch einmal zu denken.*

Johann Wolfgang von Goethe

Chapitre premier : Localisation et développement de la figure de Platon chez Fichte

1. Fichte, bien plus qu'un platonicien, mais de quel platonisme s'agit-il ?

« Suis-je donc platonicien ? Je crois être bien plus¹⁵ ! » Dans cette sentence du *Système de l'éthique de 1812*, nous trouvons ni plus ni moins que la conclusion du plus long développement que Johann Gottlieb Fichte accorde dans son œuvre à la philosophie platonicienne, dont l'écho, en dehors de quelques remarques dans la *Doctrine de l'État de 1813* et l'*Excursion dans la Doctrine de l'État*, ne retentira plus jusqu'à sa mort en 1814. Bien que ce développement n'occupe qu'environ une demi-page et que cette affirmation semble à première vue assez tranchée, nous estimons que cette phrase représente à elle seule toute l'ambiguïté de la position fichtéenne à l'égard de la figure de Platon, d'autant plus qu'elle alimente les nombreux débats qui surgissent depuis maintenant près d'un siècle sur ce qu'il convient d'appeler *la question platonicienne*¹⁶ dans l'œuvre de Fichte. Mais avant d'aller plus loin sur ce point, remettons tout d'abord cette déclaration au sein de son contexte : pourquoi Fichte cherche-t-il à caractériser sa démarche philosophique eu égard à Platon et pourquoi considère-t-il qu'il a davantage à offrir que l'élève de Socrate ?

Fichte avance ce parallèle avec la philosophie platonicienne dans la seconde « remarque historique » de son paragraphe sur la *Façon de voir le monde et l'éthique à partir du point de vue de la Doctrine de la science*, lequel a pour objectif de clarifier sa conception de l'Être et de l'Un. Pour le dire sommairement, selon Fichte, l'Être et l'Un correspondent à une pure pensée vivante dont la philosophie ne serait elle-même que l'image¹⁷. Alors que dans la première remarque historique, Fichte soutient que le Christ johannique¹⁸ exprimerait, commela *Doctrine de la science*, la négation ou la renonciation du monde sensible (*Verleugnung der Sinnenwelt*) du fait qu'il présente le concept pur comme l'image de Dieu – ce qui anticiperait du même coup

¹⁵ *SL 1812*, SW, XI, 43 | GA, II, 13, 338 : « Bin ich darum Platoniker? Ich glaube wohl mehr zu sein ! » (Notre traduction) Lorsque nous citons un texte qui ne dispose pas encore de traduction française, nous renvoyons au texte original dans nos notes de bas de page.

¹⁶ À des fins de concision, nous utilisons tout au long de notre étude les termes « platonisme » et « platonicien » en un sens élargi qui comprend tout aussi bien la philosophie de Platon lui-même que celle du néoplatonisme (Plotin, Proclus, etc.) et de leurs héritiers spirituels. En ce sens, nous utilisons également l'expression « tradition platonicienne » pour décrire la communauté d'auteurs qui s'est développée dans l'histoire de la philosophie sous l'impulsion, directe ou indirecte, de l'œuvre de Platon.

¹⁷ *Ibid.*, SW, XI, 31 | GA, II, 13, 329.

¹⁸ Selon Fichte, le Christianisme authentique se trouverait dans l'Évangile de Jean, qui présenterait une vision pure de la doctrine du Christ, par opposition aux Épîtres de Saint Paul qui conserveraient encore trop d'éléments issus du paganisme et du judaïsme. Sur ce point, voir *Initiation à la vie bienheureuse [Anweisung]*, trad. sous la direction de P. Cerutti, Paris, Vrin, *Sixième Leçon*, p. 126-146 [GA, I, 9, 115-128].

le primat kantien de la raison pratique¹⁹ –, le penseur idéaliste affirme cependant dans sa seconde remarque que Platon défendait déjà la même conception de l'Être que lui :

« Nous avons dit que le concept absolu est l'Être réel et véritable, ce pour quoi la doctrine de l'être de la *WL* est en tant que théorie pure. Tout comme Platon, lequel disait déjà à ce sujet que les choses sont les reflets des idées, des formes (*Gesichte*), et que les idées sont les modèles (*Vorbilder*) du monde effectif²⁰. »

Mais cela dit, une fois ce rapprochement effectué, Fichte nuance aussitôt son propos. En effet, s'il considère que Platon avait clairement vu la différence entre le savoir pur et le savoir objectif – écorchant au passage les partisans de la *Naturphilosophie* –, le fondateur de l'idéalisme estime qu'il n'est pas clair en revanche que Platon avait saisi la différence entre les deux formes que peut revêtir le monde objectif : 1) le monde conçu comme un produit de la liberté, lequel doit être créé pratiquement par nous, et 2) le monde considéré comme une simple donnée empirique et ne possédant aucune relation avec la liberté²¹. En fin de compte, si Fichte se considère comme étant bien plus qu'un platonicien, c'est tout simplement parce que selon lui, Platon n'aurait pas perçu avec acuité ce qu'est la liberté, et donc, que celle-ci est constitutive de notre appréhension du monde sensible.

Nous ne souhaitons pas commenter l'exactitude ou la justesse de la position fichtéenne vis-à-vis de l'originalité de la pensée platonicienne. Néanmoins, nous ne pouvons faire autrement que remarquer l'hésitation avec laquelle Fichte prononce son jugement. *Stricto sensu*, Fichte ne dit pas que Platon n'a pas su comment bien distinguer les deux modalités que le monde sensible peut revêtir, mais au contraire, qu'il *n'est pas clair* s'il les a clairement distingués ou non : « N'est pas clair en revanche si pour lui, la distinction entre les deux formes du monde objectif [...] était suffisamment claire²². » Certes, la réponse de Fichte laisse entendre qu'il faudrait répondre ici par la négative; Platon n'aurait pas très bien saisi cette nuance héritée de la philosophie transcendantale – ce qui du reste aurait été impossible, à moins de commettre un anachronisme flagrant. Mais il ne s'agit pas de la seule hésitation que nous présente ce texte. De la même manière, Fichte ne nous dit pas qu'il n'est pas platonicien, mais qu'il estime être davantage que cela, car après tout, il fallait bien qu'il se reconnaisse au préalable une certaine filiation avec le platonisme pour rendre un tel verdict. Au moment même où Fichte semble nous

¹⁹ *Ibid.*, SW, XI, 36-37 | GA, II, 13, 33.

²⁰ *Ibid.*, SW, XI, 42 | GA, II, 13, 338 : « Wir haben gesagt, der absolute Begriff sei das reale und wahrhaftige Sein, darum sei die W-L Seinslehre, als reine Theorie. So auch schon Plato, indem er sagt : die Dingen seien Abspielungen der Ideen, der Gesichte; die Ideen seien die Vorbilder der wirklichen Welt. »

²¹ *Ibid.*, SW, XI, 43 | GA, II, 13, 338.

²² *Ibid.* : « Nicht klar aber ist, ob ihm der Unterscheidung der beiden objektiven Weltformen [...] recht klar geworden ist. »

dire qu'une certaine affinité subsiste entre sa *Doctrine de la science* et la tradition platonicienne, il semble également vouloir s'en distancier à tout prix et marquer l'originalité de son propre système philosophique. À cet effet, il n'est pas anodin de souligner la pointe d'ironie que lance Fichte à l'endroit des *Naturphilosophen*, d'autant plus que Schelling, l'un des plus éminents représentants de ce courant philosophique, se réclame explicitement de la tradition platonicienne tout au long de sa vie. En se distanciant de Platon, Fichte cherche également à se distancier de la perspective schellingienne de l'Absolu, laquelle n'aurait pas suffisamment compris la véritable démarche de l'idéalisme. Mais alors, si Fichte se considère comme plus qu'un simple platonicien, où se situe donc la proximité entre lui et le platonisme ? Mais surtout, de quel platonisme est-il question ?

L'ambiguïté de la position fichtéenne eu égard à la figure de Platon, c'est également l'ambiguïté du platonisme face auquel il cherche à se positionner, ce qui est particulièrement frappant lorsque l'on songe au contexte lexical dans lequel cette sentence se situe. Non seulement Fichte mentionne clairement que ce rapprochement partiel avec Platon concerne sa *Doctrine de l'Être*, mais tout au long des pages qui précèdent, le penseur allemand mobilise un vocabulaire composé des termes suivants : Un, Vie, Dieu, Image (*Bild, Vorbild, Nachbild und Abbild*), Idée, Forme (*Gesicht*), Négation (*Verleugnung*) et Néant (*Nichts*). De même, Fichte mobilise ce vocabulaire en établissant une distinction fine entre un monde intelligible et un monde sensible. En d'autres termes, malgré certaines résonances kantienne manifestes, Fichte utilise une terminologie très fortement associée au Platon de la *République* et du *Sophiste*, mais surtout aux *Traité*s de Plotin. Bien que le nom de Plotin n'apparaisse nulle part dans ce texte et qu'aucun des *Dialogues* platoniciens ne soit explicitement mentionné, la résonance platonicienne du lexique employé par Fichte dans ses écrits tardifs est pourtant palpable et elle a été maintes fois remarquée par les interprètes. À cet effet, Jean-Marie Vaysse n'hésite pas à dire que « l'inspiration de Fichte est ici très fortement platonicienne, voire augustinienne²³ » lorsqu'il commente le rapport entre l'être et l'image présenté par les *Faits de la conscience de 1813*. De son côté, Alessandro Bertinetto estime que dans la *Doctrine de la science de 1813*, Fichte réussit à conférer à sa théorie de l'image une « systématisme au dispositif conceptuel central d'une certaine tradition philosophique néoplatonico-chrétienne, en l'insérant dans le cadre transcendantal de la doctrine kantienne du schématisme et de l'imagination²⁴. » Si la

²³ J.-M. Vaysse, « Absolu et phénomène dans la dernière philosophie de Fichte » dans *Fichte : La philosophie de la maturité*, éd. par J.-C. Goddard et M. Maeschalck, Paris, Vrin, 2002, p. 25.

²⁴ A. Bertinetto, « "Die absolute Kraft des Bilds". Image et conscience de soi dans la Doctrine de la Science de Fichte », *Fichte-Studien*, 2014 (41), p. 66.

filiation entre Fichte et la tradition platonicienne est facilement reconnaissable, celle-ci n'est toutefois pas fixe et l'on constate qu'il n'est pas aisé d'identifier de quel auteur platonicien Fichte se rapproche le plus. Sur certains aspects, Fichte rappelle Platon, mais de la même manière, à certains égards, il rappelle Plotin, Augustin ou parfois Maître Eckhart. Pour autant, rien n'indique que Fichte était lui-même conscient de ces différents rapprochements ou qu'il avait une connaissance de première main de ces auteurs. Fichte s'inscrit au sein d'une tradition philosophique, mais celle-ci le dépasse largement, et ce faisant, l'étude du parallèle entre Fichte et la tradition platonicienne ne peut pas s'établir si l'on ne se munit pas de précautions. Cette mise en garde était par ailleurs déjà professée par Christoph Asmuth dans l'un de ses nombreux articles sur le sujet. En effet, si cet interprète reconnaît qu'il y a de forts arguments pour parler d'un platonisme ou d'un néoplatonisme de Fichte, celui-ci nous avertit néanmoins que la curiosité scientifique doit savoir se limiter à ce sujet, car il se pourrait bien qu'il soit tout bonnement impossible de débusquer les véritables sources historiques de la doctrine de l'image fichtéenne²⁵.

Revenons à présent brièvement au sujet du *Système de l'éthique de 1812*. Si nous avons décidé de commencer notre étude par ce texte, c'est, à notre sens, parce qu'il permet non seulement d'introduire les interrogations que suscite l'étrange proximité entre la philosophie fichtéenne et la tradition platonicienne, mais aussi parce qu'il permet de mettre en lumière certaines des difficultés qu'une telle étude suscite. Plus particulièrement encore, la formule selon laquelle Fichte proclame être plus qu'un platonicien eut un certain écho parmi les spécialistes du fichtéanisme, puisque celle-ci leur permet de déclamer les mérites du rapprochement entre Fichte et le platonisme, mais également d'en indiquer les limites. Notamment, Max Wundt concluait le chapitre de ses *Fichte-Forschungen* sur le platonisme de Fichte par cette formule dans l'intention précise de marquer la légitimité du rapprochement qu'il observe : si Fichte se considère comme plus qu'un platonicien, ce ne serait pas pour éviter qu'on l'associe trop fortement à Platon, mais pour se distancier prudemment de la *Naturphilosophie* de Schelling et des auteurs romantiques, lesquels s'étaient totalement emparés de cette figure historique²⁶. De même, Marco Rampazzo Bazzan cite lui aussi cette formule en exergue de son étude sur le platonisme de Fichte pour ajouter du poids à son

²⁵ C. Asmuth, « Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes » dans *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Hrsg von Ch. Asmuth, Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 1997, p. 269-270.

²⁶ M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, Stuttgart, 1929, p. 367 : « In einer Zeit, da die romantische Naturphilosophie Platon für sich mit Beschlag belegte, zog sich Fichte vorsichtig von ihm zurück. Er wollte mehr sein als bloßer Platoniker. »

argumentaire : si cet interprète estime que la question du platonisme de Fichte « ne peut pas être considérée comme anecdotique », contrairement à Wundt, Bazzan juge qu'il ne faut pas interpréter la figure de Platon chez Fichte comme le signe incontestable d'une véritable influence historique du platonisme sur le penseur allemand, mais plutôt comme un « personnage conceptuel » que Fichte évoquerait pour édifier son concept de *Vorbild*²⁷. À l'inverse, Wolfgang Janke estime pour sa part qu'en utilisant cette formule, Fichte n'a pas cherché à introduire une affinité discrète avec le platonisme, mais plutôt à exprimer sa conviction d'avoir surpassé les apories de la conception platonicienne de l'être, et donc, d'avoir par la même occasion résolu le célèbre problème parménidien de la conciliation entre l'un et le multiple²⁸. Si l'on peut donc sans trop de controverses dire qu'il existe bel et bien une certaine figure du platonisme chez Fichte, la position qu'elle occupe en revanche n'est pas attestée avec certitude.

Bien que plusieurs tentatives aient été menées au courant du dernier siècle pour éclaircir « l'énigmatique relation de Fichte à la philosophie antique²⁹ », il n'existe à notre connaissance aucune étude systématique qui permettrait de délimiter avec précision l'étendue du parallèle entre la philosophie fichtéenne et la tradition platonicienne, une situation lacunaire qui se fait particulièrement sentir en ce qui concerne l'étude des sources historiques de ce questionnement. Dans cette première partie de notre étude, nous souhaitons rectifier cette situation d'incertitude en procédant ni plus ni moins qu'à l'*Archéologie du platonisme de Fichte*, c'est-à-dire à l'examen détaillé non pas de la proximité conceptuelle entre Fichte et le platonisme, mais à son historiographie. En d'autres termes, ce que nous souhaitons recouvrer dans cette première section, c'est l'évolution de notre questionnement lui-même à travers l'histoire; nous souhaitons observer comment l'étude du platonisme fichtéen se compose de différentes couches interprétatives qui se sont sédimentées les unes à la suite des autres avec le temps, et ce, au point qu'elles ont fini par recouvrir les fondations elles-mêmes de ce questionnement. Afin de nous repérer dans cette tâche, notre investigation archéologique prend trois sujets principaux qui agissent comme le fil d'Ariane de notre enquête : 1) l'étendue des mentions explicites du platonisme au sein des écrits de Fichte, 2) l'origine de la question platonicienne au sein de la réception de l'œuvre de Fichte et 3) les principales sources de l'héritage intellectuel³⁰ du

²⁷ M. R. Bazzan, « Le “Vorbild” comme clef de voûte de l'image et de l'usage de Platon chez Fichte », *Fichte-Studien*, 48, 2020, p. 186-187.

²⁸ W. Janke, « „Der Platon tritt in jeder Stunde unverkennbar bei ihm hervor.“ Von der Erfahrung des Seins in Fichtes Vollendung des platonischen Idealismus », dans *Sein und Werden im Lichte Platons. Festschrift für Karl Albert*, Hrsg. von E. Jain, S. Grätzel, Freiburg, München 2001, p. 89.

²⁹ I. Thomas-Fogiel, « Présentation », dans J.G. Fichte, *La Doctrine de la science de 1805*, trad. notes et présent. par I. Thomas-Fogiel avec la collaboration de A. Gahier et A. Bonin, Paris, Cerf, 2006, p. 22.

³⁰ Nous empruntons le concept d'héritage intellectuel à l'ouvrage de Marc-Antoine Gavray *Platon, héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris, Vrin, 2017, p. 7-17. Contrairement à la notion

platonisme sur la pensée de Fichte. Dans ce premier chapitre, c'est la relation directe de Fichte au platonisme qui suscite notre intérêt.

2. Les références explicites au platonisme dans les œuvres de Fichte.

2.1 Les difficultés textuelles de l'étude du platonisme de Fichte

Tout au long des pages précédentes, nous avons fortement insisté sur la question de savoir quelle est la forme de platonisme qu'il convient de rapprocher de la philosophie fichtéenne. Si tel est le cas, c'est précisément parce que nous sommes conscients des potentiels dangers interprétatifs qu'une juxtaposition trop hâtive entre ces deux systèmes de pensée pourrait susciter, et ce faisant, nous souhaitons nous mettre en garde contre ceux-ci. Ces dangers interprétatifs à l'égard du platonisme fichtéen étaient déjà mis de l'avant par Jean-Louis Vieillard-Baron dans les différentes études qu'il consacra à l'histoire du platonisme. Dans son monumental *Platon et l'idéalisme allemand*, Vieillard-Baron proclame ni plus ni moins qu'on « ne peut rien dire du “platonisme” de Fichte », puisqu'il serait tout bonnement « vain de chercher des traces de platonisme dans des œuvres où il n'est jamais question de Platon. On risque en effet d'épingler quelques expressions platoniciennes, de retenir quelques citations de Platon et croire qu'il y a là du Platonisme³¹. » Le jugement de Vieillard-Baron est sévère, mais il est parfaitement cohérent avec les principes historiographiques qu'il suit dans ses recherches. En effet, dans l'introduction de *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Vieillard-Baron nous rappelle que « c'est un fait que l'on peut parler de Platon sans l'avoir lu » et qu'en l'absence de mentions textuelles directes et de traces de lecture certaines, il devient particulièrement difficile d'inférer comment s'est développé « l'assimilation d'un texte philosophique par un philosophe³². » En d'autres mots, Vieillard-Baron considère qu'il n'y a pas assez d'éléments textuels où Fichte aurait fait état de son appréciation de Platon pour pouvoir se prononcer sur une possible influence historique du platonisme sur lui. Tout au plus, l'on pourrait trouver des analogies de structure entre les deux, mais celles-ci ne devraient

d'influence, laquelle dénote fortement une attitude passive en plus d'être relativement ambiguë, l'héritage intellectuel permet de questionner « d'une part l'objet en tant que tel, le donné à l'état brut; d'autre part, et par extension, le mode d'appréhension » (p.7). En d'autres termes, la pensée laisse des traces sur celui qui la reçoit, non seulement parce qu'il hérite de ses idées, de ses concepts et de ses raisonnements, mais également parce qu'il hérite de ses questionnements et de ses préoccupations qu'il se réapproprie pour son propre compte. Finalement, la notion d'héritage permet en plus d'exprimer l'extériorité du legs intellectuel, lequel se transmet hors de notre volonté et indépendamment du jugement que nous y portons. Cela dit, nous ne pouvons pas totalement nous affranchir du concept d'influence, ne serait-ce qu'en raison du fait qu'il s'agit du terme que nous retrouvons le plus régulièrement au sein de la recherche fichtéenne pour parler du platonisme de Fichte. Malgré cette réserve, nous privilégions largement l'emploi de la notion d'héritage intellectuel et nous l'utiliserons chaque fois qu'il nous est permis de le faire.

³¹ J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 17.

³² *Ibid.*, p. 11 et 13.

surtout pas être confondues avec une véritable « lecture intériorisée et créatrice » de Platon par Fichte. Ce jugement est d'ailleurs repris à l'identique par Michel Brix dans une étude sur la réception du platonisme dans le romantisme français où il soutient qu'effectuer une confrontation directe entre les œuvres du romantisme et les *Dialogues* de Platon tels que nous les connaissons aujourd'hui – que ce soit par l'intermédiaire des éditions critiques ou des traductions modernes – serait peu fructueux, car cela ne correspondrait pas aux textes platoniciens que les romantiques connaissaient : « Au XIX^e siècle, on platonise, certes, et on platonise même beaucoup, mais l'on connaît mal la lettre des œuvres de Platon³³. »

Parallèlement, Christoph Asmuth considère que la recherche sur le platonisme fichtéen gagnerait en importance si l'on restituait la doctrine de l'image fichtéenne en fonction de l'histoire philosophique du concept d'image plutôt que d'investiguer les potentielles sources historiques du platonisme que Fichte aurait consulté, une tâche, comme nous l'avons mentionné plus haut, qu'il estime peu féconde, voire impossible³⁴. Toutefois, comme le remarque Marco Rampazzo Bazzan, si tous ces avertissements et toutes ces perplexités semblent nous interdire de considérer la question du platonisme de Fichte sous l'angle d'une influence concrètement historique de cette tradition philosophique sur son œuvre, ces précautions ne valent que si l'on comprend le « platonisme » de Fichte comme un travail d'interprétation ou d'exégèse de l'œuvre de Platon³⁵. Que Fichte ait lu ou non Platon, il faut néanmoins reconnaître qu'en aucun cas le penseur allemand ne se présente comme un interprète de Platon, ce qui en revanche n'empêche pas qu'une certaine image du platonisme soit présente dans son œuvre. Mais qu'en est-il de cette image et comment Fichte la mobilise-t-il dans ses écrits ?

Regardons d'abord comment Fichte mobilise Platon dans ses écrits. Comme le soulignait déjà Isabelle Thomas-Fogiel, Platon n'est cité nommément par Fichte qu'environ une vingtaine de fois dans ses écrits, du moins, si l'on se fie aux *Sämmtliche Werke* (SW), la première édition des *Œuvres complètes* de Fichte publiée par son fils après sa mort³⁶. En effet, pour notre part, nous avons été en mesure de dénombrer les termes « Platon », « platonisme » ou « platonicien » seulement vingt-trois fois au sein des SW³⁷. Il faut l'avouer, il s'agit d'un nombre d'occurrences très faible, même proportionnellement aux autres auteurs qu'il convoque, et l'on comprend déjà mieux les réticences de certains interprètes à parler d'une

³³ M. Brix, « Platon et le platonisme dans la littérature française de l'âge romantique », dans *Romantisme*, 113, 2001, p. 43.

³⁴ C. Asmuth, art. cit., p. 271.

³⁵ M. R. Bazzan, art. cit., p. 188-189.

³⁶ I. Thomas-Fogiel, *op. cit.*, p. 22-24.

³⁷ Cf. SW, III, 389; IV, 239, 357, 453, 458, 505, 506; V, 30, 424, 470; VI, 582, 583, 584, 608; VII, 139, 385, 399, 400; XI, 42, 43.

influence concrètement historique du platonisme chez Fichte. Platon est le seul auteur de la tradition philosophique qui porte son nom que Fichte nomme au sein de ses écrits; aucune mention directe de Plotin, Proclus, Augustin ou Maître Eckhart n'a pu être trouvée. Toutefois, si le nom de Platon est bien présent dans les *SW*, aucun des *Dialogues* qu'il a écrits n'est explicitement mentionné ou cité par Fichte, bien que nous trouvions deux évocations subtiles à des textes platoniciens dans le *Système de l'éthique de 1798*. Dans ce texte, Fichte marque tout d'abord son opposition à « Platon l'épistolier » au sujet du devoir du citoyen envers la constitution d'un gouvernement injuste, considérant que l'on ne doit pas se dérober à ses devoirs civiques, même s'ils impliquent de commettre une action injuste³⁸. Ici, Fichte semble se référer à la *Lettre VII* où Platon rappelle à Dion le refus de Socrate d'obéir à l'ordre des Trente d'amener auprès d'eux Léon de Salamine, une action célèbre qui est également rapportée dans l'*Apologie*³⁹. En effet, si Socrate refuse d'obéir aux Trente, c'est précisément afin d'éviter de se rendre complice de l'exécution illégale de Léon de Salamine, et donc, d'entacher son âme en commettant une injustice manifeste. Toutefois, dans les dernières pages du *Système de l'éthique*, Fichte signale maintenant son accord avec Platon sur le type de gouvernement à privilégier, disant avec lui qu'« [a]ucun prince ne peut bien gouverner sans participer aux idées⁴⁰ ». Il s'agit évidemment d'une référence à la fameuse conception du *philosophe-roi* que Platon développe tout au long de la *République*, et plus particulièrement entre les livres V à VII⁴¹. Néanmoins, l'on remarque que Fichte ne nomme pas directement ces deux textes et que les deux éléments qu'il évoque constituent des thèmes bien connus de l'œuvre de Platon. Si à ce stade de son parcours intellectuel, il n'est pas improbable que Fichte ait lu la *Lettre VII* et la *République*, rien ne nous indique en revanche qu'il n'ait pas eu accès à ces informations via une source intermédiaire.

2.2 Fichte, lecteur tardif de la *République*.

Le portrait que nous venons de présenter ne semble pas très encourageant à première vue, mais il doit cependant être complété et circonscié. En effet, les *SW* ne contiennent pas toutes les mentions de la philosophie platonicienne au sein des écrits de Fichte; pour compléter le dénombrement de ces mentions, il faut également tenir compte des textes restés inédits jusqu'à la publication de l'édition critique des œuvres complètes de Fichte, la *Gesamtausgabe*

³⁸ *SL 1798*, *SW*, IV, 239 | *GA*, I, 5, 216; *SE 1798*, p. 228 (trad. P. Naulin).

³⁹ *Lettre VII*, 324d-325c; *Apologie*, 32c-e.

⁴⁰ *SL 1798*, *SW*, IV, 357 | *GA*, I, 5, 311; *SE 1798*, p. 334.

⁴¹ De manière générale, l'on remarque que la figure du *Philosophe-roi* a particulièrement retenu l'attention de Fichte, comme peut l'attester cette remarque de la *Doctrine de l'État de 1813*, *GA*, II, 16, 116 : « Plato : die Könige Philosophen : oder die Philosophen Könige : ein witziger Einfall! »

der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GA). À cet effet, Erich Fuchs et Wolfgang Janke ont tous les deux, de manière indépendante, offert des compilations de textes où Fichte mentionne Platon⁴². Depuis, nous savons que l'élève de Socrate est un interlocuteur avec lequel Fichte interagit dans ses *Privatissimum de 1803*, l'exposition de 1805 de sa *Doctrine de la science*, le premier cahier de ses *Diarium* ainsi que dans sa correspondance, notamment dans la lettre qu'il adressa à Appia du 23 juin 1804. Toutefois, l'un des ajouts les plus significatifs aux différentes mentions de Platon chez Fichte se trouve dans la redécouverte d'un court manuscrit non daté d'environ une page et demie dans lequel le penseur allemand consigna les notes de sa lecture des trois premiers livres de la *République*⁴³. Si les éditeurs de la GA signalent que le type de papier sur lequel est rédigé ce manuscrit correspond à celui que Fichte utilisait entre 1801 et 1807, ils ont finalement retenu la date de 1807 en raison de la proximité des thèmes qu'il aborde dans ses notes avec ceux de son écrit sur Machiavel ainsi que ceux de la *République des Allemands*⁴⁴.

Comme le souligne Bazzan, la redécouverte de ce manuscrit permet de démontrer que, contrairement à ce que croyait Vieillard-Baron, Fichte a bel et bien eu une connaissance de première main de l'œuvre de Platon, même si celle-ci n'est que partielle. De plus, bien que nous ayons seulement la certitude qu'il ait lu les trois premiers livres de la *République*, nous pouvons tout de même formuler l'hypothèse selon laquelle Fichte a lu ce dialogue intégralement⁴⁵. Sans doute, la *République* est le texte platonicien qui a le plus retenu l'attention du penseur allemand, mais Bazzan remarque également qu'à travers ses différentes remarques, Fichte ne semble montrer « aucun véritable enthousiasme pour cette œuvre⁴⁶. » À cet effet, on peut déceler une pointe de défi dans la première remarque de Fichte où il identifie la justice comme le concept principal du dialogue : « Je vais justement suivre ce <concept> patiemment, s'il arrive à son

⁴² E. Fuchs, « Fichte über Platons Staat. Eine Vorabedition », dans *Der Staat als Mitte zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Hrsg von G. Zöllner, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2011, p. 207-213; W. Janke, « „Der Platon tritt in jeder Stunde unverkennbar bei ihm hervor.“ Von der Erfahrung des Seins in Fichtes Vollendung des platonischen Idealismus », dans *Sein und Werden im Lichte Platons. Festschrift für Karl Albert*, Hrsg. von E. Jain, S. Grätzel, Freiburg, München 2001, p. 77-90. Il faut remarquer toutefois que la compilation de Fuchs n'est pas complète et qu'elle ne contient que les occurrences au nom de « Platon », et non pas de ces termes dérivés. Ainsi, si Fuchs cite dans son introduction l'extrait « Bin ich darum Platoniker ? », il ne l'inclut toutefois pas à l'intérieur de sa compilation.

⁴³ Avant d'être introduit dans la GA, ce manuscrit fut pré-édité par Eric Fuchs avec sa compilation des différentes mentions de Platon chez Fichte.

⁴⁴ E. Fuchs, art. cit., p. 207. Wolfgang Janke mentionne dans son texte que « sur l'étude des sources platoniciennes elles-mêmes, Fichte n'est pas allé plus loin à Iéna qu'à un examen inattentif des trois premiers livres de la *République* » (W. Janke, art. cit., p. 78), mais il ne mentionne toutefois aucune source à l'appui de cette affirmation. Peut-être a-t-il eu accès à ce manuscrit avant sa publication dans la GA, mais alors la période qu'il retient n'est pas la bonne.

⁴⁵ M. R. Bazzan, art. cit., p. 191-192.

⁴⁶ *Ibid.*

sommet⁴⁷. » De même, Bazzan soutient que la seule véritable observation positive de Fichte sur ce texte concerne la question du mensonge, lequel serait autorisé aux dirigeants de la cité, mais interdit aux simples citoyens⁴⁸. En effet, Fichte maintient que le jugement de Platon sur le mensonge est « très important et [qu'il] s'accorde avec [s]on principe sur le contrat⁴⁹. » Toutefois, nous ne partageons pas l'avis de Bazzan sur le manque d'enthousiasme de Fichte à sa lecture de la *République*, car s'il est vrai qu'il considère que Socrate cède trop rapidement aux objections de Thrasymaque, il considère néanmoins que la fin du premier livre est parfaitement menée⁵⁰. Ces notes de lecture nous permettent d'avoir une meilleure compréhension de l'appréciation de Fichte de la philosophie platonicienne, mais il faut cependant reconnaître qu'elles sont peu nombreuses et particulièrement concises. En ce sens, elles ne peuvent donc pas nous fournir de réponses définitives à ce sujet.

Que Fichte ait bel et bien lu la *République*, cela ne nous assure pas qu'il ait eu une connaissance approfondie de l'œuvre de Platon, bien au contraire. Même parmi les interprètes les plus bienveillants sur le platonisme de Fichte, un certain consensus s'est établi pour dire que l'étendue des connaissances de Fichte sur l'œuvre de Platon devait être superficielle, un constat qui s'explique notamment en raison de la formation pédagogique que le penseur idéaliste reçut à la *Schulpforta* dans sa jeunesse. En effet, le modèle éducatif préconisé par la *Schulpforta* mettait surtout l'accent sur l'apprentissage des œuvres latines; si Fichte avait de bonnes connaissances en latin et dans les langues romanes – au point où il pouvait traduire sans problème les œuvres de Dante, Pétrarque, Machiavel ou Camoes –, il n'aurait pas été en mesure de lire aisément Platon sans l'aide d'une traduction⁵¹. Dans le même sens, Isabelle Thomas-Fogiel soulignait déjà que si Fichte maîtrise parfaitement le latin, il confesse en revanche avoir des connaissances assez médiocres en grec⁵². Toujours selon cette interprète, ce manque de familiarité avec la langue grecque trahirait également un manque de familiarité avec les œuvres de la littérature grecque elle-même; Fichte n'a pas lu les Grecs parce qu'il ne pouvait tout simplement pas les lire. Pire encore, les renvois à Platon au sein de l'œuvre de Fichte témoigneraient en faveur de cette méconnaissance de la littérature grecque, car bien qu'elles

⁴⁷ E. Fuchs, art. cit., p. 209 : « Grundbegriff, der der Gerechtigkeit. Ich will diesem eben ruhig nachgehen, ob es zur Spitze kommt. »

⁴⁸ M. R. Bazzan, art. cit., p. 193.

⁴⁹ E. Fuchs, art. cit., p. 210 : « Sehr bedeutend, und stimmt mit meinen Grundsätzen über den Kontrakt überein. »

⁵⁰ *Ibid.*, p. 209 : « Zu Ende des Buches wird jedoch terflich eingelenkt. »

⁵¹ M. R. Bazzan, art. cit., p. 187-188. Bazzan reprend directement cette idée de la pré-édition de Fuchs, mais il est intéressant de noter qu'à ce sujet, Bazzan et Fuchs se réfèrent les deux *in ultima* à l'étude de Stefano Bacin, *Fichte in Schulpforta (1774-1780): Kontext und Dokumente*, übersetzt von S. Monhardt, Frankfurt am Main, Frommann-Holzboog Verlag, 2007.

⁵² I. Thomas-Fogiel, *Fichte. Réflexion et Argument*, Paris, Vrin, 2004, p. 33.

soient rares, il n'en demeure pas moins que Platon est l'auteur grec que Fichte cite le plus⁵³. À titre d'exemple, on ne retrouve dans les *SW* que six mentions d'Aristote⁵⁴ et à peine trois de Xénophon⁵⁵. Enfin, Christoph Asmuth considère que même si Fichte semble avoir lu la *République*, on ne peut pas en toute rigueur conclure que Fichte a lu de manière intensive l'œuvre de Platon, mais au contraire, que l'essentiel de sa connaissance de la philosophie platonicienne doit certainement provenir des manuels d'histoire de la philosophie de Plessing, Tennemann et Tiedemann⁵⁶.

La connaissance exacte qu'avait véritablement Fichte de l'œuvre de Platon ou des écrits de la tradition platonicienne restera sans doute à jamais un mystère. Pour notre part, nous nous accordons largement avec ce qui en a été dit sur le sujet, et plus particulièrement avec les considérations de Christoph Asmuth. Néanmoins, si les réflexions relatives à la lecture historique des œuvres de Platon et de son potentiel héritage intellectuel sur la pensée fichtéenne sont importantes – ce qu'aucune étude voulant traiter systématiquement du platonisme fichtéen ne peut ignorer à moins d'un manque de rigueur méthodologique⁵⁷ – nous estimons cependant qu'il ne s'agit pas de la question cardinale devant orienter la recherche sur ce sujet. Non seulement la tradition platonicienne dépasse largement le cadre d'un seul auteur, mais son héritage, qu'il soit direct ou indirect, sur l'histoire de la philosophie est particulièrement pesant. Nous l'avons déjà dit, contrairement à Schelling ou Hegel, Fichte ne s'est jamais présenté comme un historien de la philosophie, il n'a donc jamais proposé de lecture interprétative de Platon. Pire encore, sans doute en raison de son manque de connaissances historiques, Fichte nous mettait justement en garde contre les lectures interprétatives qui voudraient absolument comprendre un système philosophique donné en fonction de référents historiques précis.

⁵³ I. Thomas-Fogiel, *Introduction à la Doctrine de la science de 1805*, Paris, Cerf, 2006, p. 22-24.

⁵⁴ Cf. *SW*, I, 494, 517; II, 518, 521; VII, 602.

⁵⁵ Cf. *SW*, XI, 418 et 437. Il est également à noter que toutes les mentions de Xénophon dans l'œuvre de Fichte se trouvent dans son écrit *Sur Machiavel* et que chacune d'elles se rapporte d'une manière ou d'une autre à la lecture machiavélienne de la *Cyropédie*. En d'autres termes, le fait que Fichte nomme Xénophon ne prouve pas qu'il l'ait lu, bien au contraire, puisqu'il ne se contente que de rapporter l'estime que Machiavel accordait à cet auteur antique.

⁵⁶ C. Asmuth, *Interpretation – Transformation. Die Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 25.

⁵⁷ Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que des analyses structurelles entre la pensée de Fichte et de Platon ou Plotin sont à rejeter si l'on ne se munit pas d'outils historiographiques ou d'une connaissance approfondie de l'histoire de la réception de la philosophie platonicienne, ce qui serait, nous le reconnaissons, une tâche particulièrement exigeante. Seulement, la question est celle de l'*intérêt* et de la *perspective* que l'on souhaite adopter en confrontant des traditions philosophiques différentes. Adopter un point de vue synoptique est nécessaire si l'on souhaite établir le contexte historique et conceptuel précis d'un auteur, mais cette exigence n'est pas forcément indispensable si l'on veut faire *dialoguer* des penseurs et contribuer aux débats philosophiques.

Sur ce point, Fichte se prononce à notre avis de la manière la plus éloquente dans la *Neuvième leçon du Caractère de l'époque actuelle* lorsque vient le temps de préciser la relation spécifique que le philosophe et l'historien entretiennent à l'histoire. Dans ce texte, Fichte nous rappelle que si l'histoire peut tout aussi bien intéresser le philosophe que l'historien, le *concept* qu'ils ont de l'histoire n'est pas pour autant le même. D'un côté, le philosophe doit s'intéresser au concept *a priori* de l'histoire (*Geschichte*), c'est-à-dire l'histoire comprise comme plan universel et rationnel régissant les différentes époques intellectuelles dans lesquelles l'être humain peut se trouver. On l'aura compris, les différentes « époques » dont s'occupe le philosophe ne sont pas des périodes chronologiques, mais des états cognitifs plus ou moins abstraits qui, dans tous les cas, sont indépendants de toutes considérations temporelles contingentes. De l'autre côté, l'historien doit quant à lui s'intéresser à l'histoire proprement dite, c'est-à-dire à son concept *empirique* ou *a posteriori* (*Historie*), lequel s'applique aux différentes circonstances particulières qui se succèdent à travers le temps⁵⁸. S'il n'est pas interdit au philosophe de mobiliser le concept d'histoire empirique dans ses réflexions, il ne s'agit toutefois pas de l'objet qui le préoccupe et il peut l'utiliser « uniquement pour illustrer, grâce à des exemples de la vie concrète, ce que l'on comprend également sans l'aide de l'histoire⁵⁹. » Bien évidemment, Fichte n'est pas en train de nous dire que le philosophe devrait totalement se désintéresser de l'histoire et la laisser uniquement aux mains des historiens, mais simplement qu'en tant que discipline circonscrite, le philosophe doit se limiter au rôle qui est le sien; le philosophe est précisément un *philosophe*, et non pas *nécessairement* un historien (de la philosophie, par exemple), et ce faisant, le philosophe n'est pas tenu de discuter de la moindre considération historique dans ses travaux. Plus encore, Fichte soutient que l'historien qui voudrait reprocher au philosophe de parler de l'histoire sans même la connaître pourrait tout simplement se trouver dans l'erreur :

L'historien empirique, qui le jugerait selon les règles de son art, et qui conclurait qu'il ne *sait* pas, ce dont précisément il ne *parle pas*, pourrait bien se tromper, car c'est précisément du philosophe que l'on doit s'attendre à ce qu'il ne fasse pas étalage, en chaque occasion, de tout ce qu'il sait, mais qu'il ne dise que ce qui est pertinent sur la question⁶⁰.

De la part du philosophe, l'on doit s'attendre à la concision et au laconisme lorsqu'il dépasse le cadre de sa propre discipline, car quand bien même posséderait-il de nombreuses

⁵⁸ *Grundzüge*, SW, VII, 130-140 | GA, I, 8, 296-305; *CEA*, p. 141-150 (trad. I. Radrizzani).

⁵⁹ *Ibid.*, SW, VII, 140 | GA, I, 8, 304; p. 150.

⁶⁰ *Ibid.*, SW, VII, 141 | GA, I, 8, 305; p. 151.

connaissances en la matière, il ne s'agit toutefois pas de son domaine d'expertise. Cela dit, cette citation nous permet-elle d'affirmer que Fichte avait une plus grande connaissance de l'œuvre de Platon qu'il ne l'aurait lui-même laissé présager ? Non ! Si la chose n'est pas totalement improbable, il serait néanmoins précipité à cette étape de notre enquête de sauter à une telle conclusion car comme nous l'avons vu, la recherche fichtéenne dispose de solides raisons pour la remettre en question. Cependant, cet extrait nous permet d'affirmer au moins deux choses. Premièrement, contrairement à ce que pouvait affirmer Jean-Louis Vieillard-Baron, l'absence de preuves suffisantes concernant les connaissances exactes qu'avait Fichte de l'œuvre de Platon n'est pas en elle-même une preuve qu'il aurait totalement méconnu cette tradition philosophique. Bien que cette supposition semble improbable, Fichte pourrait connaître la tradition platonicienne, mais décider de ne tout simplement pas en parler. Deuxièmement, nous constatons que si la recherche fichtéenne se préoccupe tant de déterminer avec exactitude le rapport qu'entretenait Fichte avec la philosophie platonicienne, c'est en partie en raison de la lecture dominante selon laquelle Fichte serait un auteur ayant voulu construire un système philosophique en rupture complète avec l'histoire de la philosophie. À cet égard, Christoph Asmuth insiste à plusieurs reprises dans ses analyses que Fichte est un *Selbstdenker* par excellence, c'est-à-dire un penseur qui aurait voulu tout réfléchir de lui-même et pour qui les auteurs du passé n'auraient prétendument joué aucun rôle significatif dans sa production philosophique⁶¹. Asmuth n'a pas totalement tort de souligner cet aspect de la pensée de Fichte et s'il est vrai que sa connaissance de l'histoire de la philosophie n'aurait jamais pu rivaliser avec celle d'un Schelling ou d'un Hegel, la recherche des deux dernières décennies a permis de remettre en question l'image d'un Fichte qui « préférerait compter les petits pois plutôt que d'étudier l'histoire⁶² », puisqu'elle a permis de montrer que l'histoire devient une préoccupation de plus en plus importante dans ses écrits après son départ de Iéna en 1799⁶³.

⁶¹ C. Asmuth, *Interpretation – Transformation*, p. 25 et 44.

⁶² *Lettre de F. Schlegel à Christian Gottfried Körner* du 21 septembre 1796 dans *Fichte im Gespräch*, B. I, Hrsg von E. Fuchs, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978, no 446, p. 375 : « Es ist merkwürdig, wie er [Fichte] von allem, was er nicht ist, so ganz und gar keine Ahnung hat. – Das erstemahl, das ich ein Gespräch mit ihm hatte, sagte er mir: er wolle lieber Erbsen zählen, als Geschichte studieren. »

⁶³ À ce sujet, nous renvoyons aux études de Tom Rockmore « Fichte, la connaissance et l'histoire », *Symposium*, 10 (2), 2006, p. 515-532, de Marco Ivaldo « L'approche pratique et éthique de l'histoire dans la philosophie transcendantale de Fichte », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 101 (1), 1996, p. 49-70 et de Ives Radrizzani « La doctrine de la science et l'Aufklärung », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 49 (1), 2006, p. 127-142; « Fichte's Philosophy of History », dans *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, ed. by M. F. Bykova, London, Bloomsbury Academic, 2020, p. 277-291. Nous renvoyons toutefois spécialement aux analyses de Quentin Landenne sur la neuvième leçon du *Caractère de l'époque actuelle* dans « Spéculation et liberté dans la philosophie de l'histoire du Caractère de l'époque actuelle de J. G. Fichte (1804-1805) », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 64 (4), 2009, p. 469-487.

2.3 Contextualisation des mentions explicites à Platon dans les écrits de Fichte

En fin de compte, que Fichte ait lu ou non Platon, seul le fait que son nom apparaisse dans son œuvre et qu'il occupe un espace dans son univers de pensée est pour nous suffisant afin de parler d'un héritage de la tradition platonicienne sur lui, car l'élève de Socrate demeure un interlocuteur par rapport auquel le penseur allemand cherche à se positionner. Bien que les emprunts de Fichte à la tradition platonicienne ne se manifestent pas nécessairement là où le nom de Platon est cité, ceux-ci fournissent toutefois un aperçu non négligeable de la manière dont cet héritage a pu se traduire chez lui.

Commençons par remettre en contexte les différentes occurrences des termes « Platon », « platonisme » ou « platonicien ». Bien que le nombre de références à ces termes soit assez faible, à bien y regarder, l'on réalise que Platon n'est pas moins cité que les autres auteurs que Fichte mobilise. Si l'on se fie toujours seulement aux *SW*, le seul auteur que Fichte nomme plus d'une centaine de fois est Kant avec plus de six cent trente occurrences et l'auteur qu'il nomme le plus après lui est Reinhold avec quatre-vingt-cinq mentions. Déjà, l'écart entre les mentions de ces deux auteurs est particulièrement significatif, mais si l'on continue à se prêter à cet exercice, l'on réalise alors que Fichte dépasse rarement le nombre des cinquante mentions d'un seul et même auteur. Seulement trois auteurs dérogent à cette règle : Spinoza avec soixante-quatorze mentions, Jacobi avec soixante et une mentions et Schelling avec cinquante et une mentions⁶⁴. Si l'on regarde les autres auteurs que Fichte nomme le plus, Leibniz est mentionné vingt-sept fois⁶⁵, Schulze-Énésidème vingt-deux fois, Salomon Maïmon onze fois, Descartes sept fois, Platner quatre fois et Herder seulement deux fois. Les *SW* sont un matériau utile, mais malheureusement incomplet et qui ne peut en aucun cas se substituer à la *GA*. S'il faut éviter de trop hâtivement généraliser les résultats de notre exercice de dénombrement, il nous permet en revanche d'établir que pour les lecteurs de Fichte qui prédatent la publication de la *GA*, Platon est nommé presque autant de fois que Leibniz et contre-intuitivement, il est un des auteurs les plus nommés par Fichte.

Penchons-nous à présent du côté de l'espace qu'occupent ces différentes mentions dans les écrits de Fichte. La première mention de la philosophie platonicienne dans l'œuvre de Fichte

⁶⁴ L'on peut aussi faire remarquer qu'une grande partie du nombre de mentions de ces trois auteurs est dûe à des répétitions multiples au sein de plusieurs textes : cinquante-cinq des mentions de Spinoza se trouvent dans seulement trois textes, trente-six des mentions de Jacobi dans deux textes et trente-deux des mentions de Schelling dans deux textes également.

⁶⁵ Dans l'*Introduction* de sa traduction de la *Doctrine de la science de 1805*, Isabelle Thomas-Fogiel recense pour sa part autant de mentions de Leibniz que de Spinoza dans les *SW*, soit près de quatre-vingts. Nous n'avons pas été en mesure de retrouver ce nombre, mais peut-être que l'interprète inclut dans son dénombrement des mentions indirectes à Leibniz où il n'est pas expressément nommé.

se trouve dans son premier texte publié, *Essai d'une critique de toute révélation* de 1792, où il affirme assez sèchement que l'on peut pardonner « l'aimable source des exaltations des pythagoriciens et des platoniciens (*die liebenswürdige Quelle aller Schwärmereien der Pythagoräer und Platoniker*) », quand bien même l'on ne pourrait pas entièrement se réconcilier avec les choses qu'ils excrètent⁶⁶. Ce premier contact de Fichte avec le platonisme ne semble pas avoir été particulièrement enthousiaste, mais nous y reviendrons un peu plus loin. Pour le moment, tout ce qu'il nous importe de souligner ici, c'est que les mentions de Platon dans les écrits de Fichte peuvent se localiser selon deux considérations. Premièrement, la quasi-intégralité des mentions de Platon dans l'œuvre de Fichte se trouve ou bien dans les écrits de la période comprise de 1803 à 1807 – nous y trouvons près d'une douzaine d'occurrences dont le pic se trouve en 1806 avec six mentions –, ou bien dans les écrits de la période comprise de 1812 à 1813 avec près d'une quinzaine d'occurrences⁶⁷. Selon toute vraisemblance, Fichte semble s'être intéressé à la figure de Platon assez tardivement. Par ailleurs, si les éditeurs de la *GA* considèrent que les notes de lecture de Fichte sur la *République* datent de 1807, nous estimons pour notre part qu'il est plus probable qu'elles datent de la période entre 1803 et 1806, puisqu'il s'agit du premier moment dans l'œuvre de Fichte où le nom de Platon commence à apparaître de manière significative. Deuxièmement, si Fichte a porté le moindre intérêt pour la figure de Platon, il semble que cet intérêt ait surtout concerné le volet pratique de cette philosophie. En effet, la très large majorité des mentions de Platon se situent dans les différentes versions de la *Doctrine de l'État*, du *Système de l'éthique* ou dans les écrits religieux de Fichte comme *l'Initiation à la vie bienheureuse*. Le seul texte théorique où Fichte mentionne Platon est son exposé de la *Doctrine de la science* de 1805 dans lequel il affirme qu'« aucun système philosophique avant Kant n'a fait précisément du savoir en tant que tel l'objet exclusif de sa réflexion. Celui qui s'en est le plus rapproché est, et autant que nous puissions en juger, Platon⁶⁸. » En 1805, Fichte semble donc faire de Platon un précurseur sa propre philosophie, bien que nous notions néanmoins l'hésitation avec laquelle il énonce ce jugement. Cela dit, malgré la timidité de cette remarque, nous percevons également que le jugement que Fichte adresse à Platon a remarquablement changé depuis 1792 : d'un exalté fantasmagorique, il passe désormais presque pour un allié du transcendantalisme. De plus, bien que la plupart des

⁶⁶ *VKAO*, SW, V, 30 | *GA*, I, 1, 145 : « An diesem Punkte stehend verzeiht man der kühnsten Phantasie ihren Schwung, und wird mit der liebenswürdigen Quelle aller Schwärmereien der Pythagoräer und Platoniker, wenn auch nicht mit ihren Ausflüssen völlig ausgesöhnt. »

⁶⁷ Dans ce décompte, nous ne tenons pas seulement compte des *SW*, mais également des renvois dans les autres textes de Fichte.

⁶⁸ *WL 1805*, *GA*, II, 9, 181; *DS 1805*, p. 44 (trad. I. Thomas-Fogiel).

mentions de Platon dans l'œuvre de Fichte se trouvent dans ses écrits populaires ou pratiques, celles-ci ne sont pas complètement dépourvues de considération pour l'aspect théorique de la philosophie, car souvent lorsque Fichte mentionne Platon, c'est pour l'associer au concept d'idée, une habitude que nous avons déjà observé plus haut dans nos remarques sur le *Système de l'éthique de 1812*.

3. Du désintérêt à la découverte d'un allié : l'évolution de la figure de Platon

3.1 Platon l'enthousiaste. Les réticences de Fichte à Iéna

Maintenant que nous avons tous ces éléments de contextualisation en main, nous pouvons finalement nous intéresser à la figure de Platon telle que Fichte la développe. Le moins que l'on puisse dire, c'est que le début de cette rencontre ne fut pas des plus fructueux. En effet, comme nous l'avons vu un peu plus haut, la première mention de Platon dans l'*Essai d'une critique de toute révélation* est somme toute assez péjorative, le platonisme étant explicitement associé à une forme d'enthousiasme (*Schwärmerei*), c'est-à-dire à un état d'irréalité comme un fantasme, une rêverie ou une exaltation quasi mystique. Comme le remarquait déjà Max Wundt, Fichte n'a que très peu porté son attention sur Platon avant son départ de Iéna en 1799, mais lorsque tel était le cas, cette attention était souvent accompagnée de mépris⁶⁹. De la même manière, Isabelle Thomas-Fogiel note que l'attitude de Fichte à l'égard de Platon n'est pas différente de celle qu'il a à l'égard des autres auteurs de la Grèce antique dont les mentions sont tout aussi pauvres que celles de l'élève de Socrate⁷⁰. Selon l'autrice, la figure de Platon que l'on retrouve dans les écrits de Fichte est plutôt symptomatique de sa relation avec l'Antiquité en général, puisque Fichte ne considère pas que les anciens aient pu accéder à une véritable conscience philosophique, un privilège qu'il n'accorde qu'aux auteurs modernes. Toujours selon Thomas-Fogiel, alors que le rapport de Fichte avec d'autres auteurs grecs tels qu'Aristote a été largement négligé par la recherche, le rapport de Fichte à Platon, à l'inverse, aurait été largement surinvesti, une situation qu'elle s'explique mal vu l'égalité du traitement fichtéen de tous les auteurs anciens abordés ou mentionnés⁷¹. S'il est vrai que la figure de Platon est largement surinvestie par la recherche fichtéenne, nous ne pouvons pas concéder à la prétendue égalité du traitement fichtéen de Platon et des autres auteurs anciens. En effet, les mentions de Platon, si rares soient-elles, constituent de loin le commentaire le plus étoffé que Fichte accorde à un auteur ancien, et sa compétition est presque nulle. S'il est vrai que Platon symbolise en

⁶⁹ M. Wundt, *op. cit.*, p. 355.

⁷⁰ I. Thomas-Fogiel, *Introduction de la Doctrine de la science de 1805*, Paris, Cerf, 2006, p. 22.

⁷¹ *Ibid.*, p.22-23.

quelque sorte le monde antique pour Fichte, nous ne pouvons pas dire en revanche qu'il traite de cette figure au même titre que n'importe quel autre auteur grec.

Fichte ne s'est donc pas beaucoup intéressé à Platon lors de ses années à Iéna, mais cela ne veut pas dire qu'il l'ait totalement ignoré. Comme le souligne Jean-Louis Vieillard-Baron dans une étude postérieure à *Platon et l'idéalisme allemand*, Fichte était déjà entré en contact indirectement avec la philosophie platonicienne par l'intermédiaire de Johann Jakob Wagner qui lui avait envoyé en 1798 une copie de son *Dictionnaire sur la philosophie platonicienne*⁷². Fichte ne semble pas avoir porté une attention particulière à cet ouvrage, mais il répondit néanmoins à Wagner dans une lettre le 16 septembre 1798 : « Votre dictionnaire platonicien me plaît, d'après ce que j'en ai lu⁷³. » Plus encore, Vieillard-Baron rapporte également que Fichte participa, bien que modestement, à une polémique qui concernait la traduction du comte Friedrich Leopold Stolberg des *Dialogues choisis de Platon* publiée entre 1796 et 1797 ainsi que de la traduction de J. G. Schlosser des *Lettres de Platon* publiée en 1795. Sans entrer dans le détail de cette querelle, à laquelle participèrent notamment Goethe et Kant⁷⁴, nous nous contentons simplement d'en dire que le reproche principal qui était adressé à Stolberg et à Schlosser était de sombrer dans une forme d'irrationalisme – une philosophie du sentiment au détriment même de la raison – et d'essayer de présenter Platon comme le porte-flambeau de cette dérive sentimentale. En d'autres termes, ce qui était en cause dans les traductions de Stolberg et de Schlosser, c'était la relation de Platon avec la *Schwärmerei*. Contre cette vision d'un Platon mystique, Kant insiste dans sa réponse à Schlosser, *Sur un ton grand seigneur adopté naguère en Philosophie*, sur l'importance qu'occupent les mathématiques au sein de la philosophie platonicienne et va même jusqu'à dire qu'en toute conséquence, Platon « avait sans doute en tête, bien que d'une manière obscure, la question qui ne fut discutée clairement que récemment : “comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles⁷⁵ ?” » Le jugement de Kant est implacable : Platon ne pouvait pas lui-même adhérer à une quelconque philosophie du sentiment, puisqu'il est ni plus ni moins que le grand précurseur de la philosophie transcendantale. Toujours selon l'auteur de la *Critique de la raison pure*, si Platon ne parvint pas lui-même à fournir une réponse adéquate au problème de la possibilité des

⁷² J.-L. Vieillard-Baron, « Platonisme et antiplatonisme à la fin du XVIIIe siècle : Hermsterhuis et Fichte » dans *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988, p. 140.

⁷³ GA, III, 3, 141 : « Mir gefällt Ihr Platonisches Wörterbuch, soweit ich darin gelesen habe. » À noter que Max Wundt rapporte également cet épisode de la correspondance entre Fichte et J. J. Wagner dans ses *Fichte-Forschungen* : cf. M. Wundt, *op. cit.*, p. 335, mais il met plutôt l'accent sur l'échec de la tentative de Wagner d'éveiller en Fichte de l'intérêt pour la philosophie platonicienne. Cette histoire est également rapportée par Wolfgang Janke dans sa compilation des différentes mentions de Platon chez Fichte : cf. W. Janke, *art. cit.*, p. 78.

⁷⁴ J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 140-141.

⁷⁵ I. Kant, Ak, VIII, 391.

jugements synthétiques a priori, c'est parce qu'il supposa que de tels jugements devaient procéder d'intuitions pures, lesquelles s'inscrivent au sein de l'entendement divin comme les archétypes de tous les êtres (*Urbilder aller Wesen*)⁷⁶. En d'autres termes, Kant estime que la solution de Platon au problème de la connaissance métaphysique repose sur la notion d'intuition intellectuelle, une notion que le criticisme proscrit fermement.

De son côté, Fichte ne prit qu'un rôle fort marginal dans ce débat. À titre de rédacteur en chef du *Philosophisches Journal* – journal dans lequel parut une recension largement négative de la traduction des *Dialogues choisis de Platon* de Stolberg – Fichte écrivit une adresse dans laquelle il se porte à la défense de son recenseur, lequel fut vivement critiqué dans un compte-rendu anonyme. Contrairement à la réponse de Kant, la réplique de Fichte ne prend pas position sur le fond de la philosophie platonicienne, mais se contente d'affirmer le droit de parole du collaborateur de sa revue qui « tient la traduction de Stolberg comme un chef-d'œuvre de médiocrité⁷⁷ ». Comme le note à juste titre Jean-Louis Vieillard-Baron, la contribution de Fichte à ce débat n'est ni de nature philosophique, ni de nature interprétative, ni même de nature philologique, mais uniquement une prise de position en faveur de la liberté d'expression de son collaborateur, lequel a le droit de se prononcer sur une traduction dont il estime qu'elle est nulle de qualités; le problème de l'interprétation et de la traduction de Platon n'avait pas en lui-même d'intérêt proprement philosophique à ses yeux⁷⁸.

La réplique de Fichte est franchement décevante, puisqu'elle ne nous offre pas plus de renseignements sur sa propre appréciation de Platon. Mais alors, pourquoi avoir mentionné ce texte ? Parce que même si la réponse de Fichte n'est pas d'un grand intérêt, la réponse de Kant, en revanche, mérite que l'on s'y attarde un peu plus, puisqu'elle nous donne certains indices sur le rapprochement conceptuel que nous pouvons effectuer entre Fichte et la tradition platonicienne. En effet, il n'est pas anodin de souligner que selon Kant, la différence principale qui réside entre le criticisme et le platonisme concerne la notion d'*intuition intellectuelle*, car si Kant récuse la possibilité d'une telle intuition, Fichte, au contraire, la réhabilite au point d'en faire le fondement de sa philosophie. La question de savoir si nous retrouvons une certaine forme d'intuition intellectuelle chez Platon est sujette à débat, notamment parce qu'il semble

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ GA, I, 4, 441-445 (nous reprenons la traduction de J.-L. Vieillard-Baron).

⁷⁸ J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 141. Vieillard-Baron avance également que la connaissance générale de l'œuvre de Fichte permet de conclure que si Fichte ne se prononce pas sur le fond du débat, c'est parce que Platon est un auteur du passé avec lequel la philosophie doit faire rupture. Nous ne suivons toutefois pas l'avis de Vieillard-Baron sur ce point, à la fois parce que nous le trouvons précipité, mais aussi parce que l'enjeu de la réponse de Fichte ne concerne justement pas son interprétation de l'histoire de la philosophie, mais la liberté d'expression des contributeurs de sa revue.

s'agir d'une notion appartenant davantage à la tradition néoplatonicienne qu'aux dialogues platoniciens. Nous reviendrons plus longuement sur ce point dans la seconde partie de notre étude, plus particulièrement encore dans le quatrième chapitre de notre étude qui y est entièrement consacré. Pour le moment, tout ce qu'il suffit d'en dire, c'est que la présence d'une forme d'intuition intellectuelle chez Platon est une interprétation acceptée et assumée par Kant. Non seulement cela, mais s'il s'avère que certains auteurs au sein de la tradition platonicienne accordent une quelconque valeur à la notion d'intuition intellectuelle, alors nous trouvons un premier élément qui nous servira de point de repère dans la construction de notre parallèle entre Fichte et le platonisme. Kant ne pouvait bien évidemment pas connaître la tangente que prendra la *Doctrine de la science* après le départ de Fichte de Iéna en 1799. Néanmoins, il anticipa un geste que Fichte reproduira à sa suite : marquer la parenté entre le transcendantalisme et la théorie des Idées de Platon. Si la philosophie transcendantale s'estime être l'héritière du platonisme, c'est précisément dans la mesure où ces deux systèmes de pensée cherchent à expliquer la *possibilité de la connaissance elle-même*, et plus particulièrement *la possibilité de la connaissance a priori*⁷⁹. Toutefois, le rapprochement qu'effectue Kant entre le transcendantalisme et le platonisme n'est pas sans réticences, car s'il se reconnaît une affinité méthodologique avec Platon, il n'en demeure pas moins que le philosophe de Königsberg regarde de l'élève de Socrate avec méfiance, puisqu'il y détecte le vecteur d'une potentielle dérive de la philosophie dans la sphère du suprasensible, et donc, dans les illusions dans lesquelles la raison tombe de son plein gré. Mais quoi qu'il en soit, ce qu'il nous importe de souligner ici, c'est qu'en dressant un parallèle entre la tâche fondationnelle de sa philosophie et le platonisme, Kant a du même coup posé sans le savoir les bases de la figure de Platon que l'on retrouve chez Fichte à partir de 1800.

3.2 Platon l'idéaliste. La réévaluation de Platon dans la maturité de Fichte

Le départ précipité de Fichte de Iéna en 1799 à la suite de la querelle de l'athéisme est souvent considéré comme l'un des événements les plus significatifs de l'évolution de la pensée fichtéenne, mais nous considérons également que l'on peut se servir de ce point tournant dans la vie du penseur idéaliste pour identifier le moment précis où son attitude vis-à-vis de Platon se modifia. L'une des premières manifestations de cette transformation se trouve dans une lettre que Fichte adressa à Appia le 23 juin 1804 :

Il faut du moins supposer provisoirement comme possible que cette sagesse dans laquelle nous grandissons tous : à savoir que l'expérience, l'observation et l'empirie sont donc la plus haute et

⁷⁹ Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point bien plus en détail dans la deuxième partie de notre étude.

la dernière et que jamais personne n'en sortira – je dis que cette sagesse pourrait être cependant réellement la véritable sottise, car c'est précisément ce que (à l'exception des anciens en général, par exemple, Platon, Jésus et toute la Chrétienté) Kant (quand bien même celui-ci ne serait lui-même justement pas resté constant jusqu'à la fin) et moi supposons⁸⁰.

Au lieu de l'indifférence généralisée qu'il recevait à Iéna, Platon devient désormais un allié de Fichte dans sa recherche de l'intelligible, car tout comme la *Doctrine de la science*, il nous apprend à détacher notre regard du monde sensible. Le thème de l'élévation vers le règne des idées est pourtant loin d'être une nouveauté dans l'œuvre de Fichte. Déjà dans l'avant-propos des *Conférences sur la destination du savant* de 1794, l'on peut retrouver une première trace de ce motif, puisque Fichte y déclare que l'intention de sa philosophie est de permettre à ses auditeurs de s'élever jusqu'aux idées et de leur faire comprendre que le réel et l'idéal, loin d'être séparés, sont dans une relation d'action réciproque⁸¹. Loin donc de fournir au contenu de la *Doctrine de la science* un nouvel apport, la découverte de Platon par Fichte agit plutôt à la manière d'un support permettant d'assurer la légitimité de sa démarche philosophique; il s'agit d'un argument d'autorité attestant que la véritable tâche de la philosophie est la recherche d'un fondement principiel et idéal, car de tout temps, la philosophie n'a jamais été rien d'autre qu'une fuite vers les idées. Fichte ne se contente pas seulement d'exprimer en privé la connivence qu'il observe entre sa Doctrine de la science et la pensée platonicienne. En plus de l'exposé de *La doctrine de la science de 1805* que nous avons évoqué plus haut, Fichte affirme sa volonté de voir en Platon un prédécesseur dans *l'Initiation à la vie bienheureuse* : « Parmi les Grecs, Platon est sur le chemin. Le Christ johannique dit exactement la même chose que ce que nous enseignons et démontrons; et il le dit même en des termes identiques à ceux dont nous nous servons ici⁸² ». Aussi radicale soit-elle, Fichte insiste pour rappeler à son auditoire que sa démarche philosophique n'est pas entièrement originale, car bien comprise, elle ne fait qu'exprimer la manière dont se déploie la rationalité elle-même. Ce faisant, il est tout à fait possible de parvenir aux résultats de la *Doctrine de la science* pour autant sans l'avoir consultée, pour peu que l'on comprenne le mécanisme selon lequel la raison opère. Par ailleurs, dans la cinquième leçon de *l'Initiation*, Fichte considère qu'à l'instar de Jacobi chez les modernes, Platon est parmi les anciens le seul auteur qui ait pu avoir une véritable intuition de ce qu'il

⁸⁰ *Lettre à Appia du 23 juin 1804*, GA, III/5, 245 : « Man muß wenigstens vorläufig als möglich annehmen, daß die diejenige Weisheit, in der wir alle aufgewachsen : daß nämlich Erfahrung, Beobachtung, Empirie doch das höchste und letzte bleibe, und daß darüber nie jemand herauskommen werde, – daß, sage ich, diese Weisheit doch wohl die rechte wahre eigentliche Torheit sein dürfte; denn dies gerade ist's, was (außer den Alten insgesamt, z. B. Plato, Jesus, und die ganze Christenheit) Kant (unerachtet dieser eben nicht bis zu Ende sich selber gleich geblieben) und Ich, voraussetzen. »

⁸¹ *BdG*, GA, I, 3, 26; *CDS*, p. 38-39 (trad. J.-L. Vieillard-Baron).

⁸² *Anweisung*, GA, I, 9, 73; *Initiation*, p. 62.

appelle la moralité supérieure, c'est-à-dire un point de vue philosophique qui « crée un monde complètement nouveau et véritablement suprasensible et l'élabore comme sa sphère à l'intérieur du monde sensible⁸³ ».

À partir de 1804, Platon devient un interlocuteur en qui Fichte reconnaît un devancier de sa *Doctrine de la science*, mais malgré tout, la reconnaissance de cette proximité n'est pas sans s'accompagner d'une certaine réticence. Platon s'est peut-être *approché* du véritable système philosophique, mais Fichte estime qu'il ne l'a toutefois jamais atteint; certes, il y a une analogie à effectuer entre ces deux auteurs, mais il ne faudrait en aucun cas les identifier. Selon Marco Rampazzo Bazzan, cette dynamique de réappropriation-récusation de Platon par Fichte peut s'expliquer à l'aide de la notion de « personnage conceptuel » inspiré de Deleuze et Guattari⁸⁴. Toujours selon Bazzan, un personnage conceptuel doit être compris selon deux aspects. Premièrement, contrairement au personnage d'un dialogue, un personnage conceptuel ne représente pas une position particulière qu'un auteur veut défendre ou réfuter, mais plutôt un mouvement de pensée immanent. En d'autres termes, la notion de personnage conceptuel permet à un auteur de réfléchir à un concept donné, mais sans pour autant prendre parti sur celui-ci ou le définir trop fermement. Deuxièmement, si la notion de personnage conceptuel permet d'évaluer en toute neutralité le contenu d'une certaine conceptualité, il doit également permettre d'identifier les dangers éventuels ou les aspects répulsifs de cette conceptualité. Le personnage conceptuel se révèle donc être en quelque sorte un calcul des coûts et des bénéfices que nous offre un concept : il permet de déterminer quels en sont les avantages et les risques. Si l'on suit cette ligne interprétative, alors il apparaît que si Platon bénéficie d'une réévaluation positive de la part de Fichte, c'est uniquement à la condition que ne soit jamais oublié qu'il fut l'objet d'une réappropriation *enthousiaste* par des auteurs qui ou bien s'opposaient au projet de l'autonomie moderne, ou bien versaient dans le mysticisme : Stolberg et Schlosser, mais également Jacobi, Schelling ou les romantiques⁸⁵.

La question est maintenant de savoir quel est le concept que Fichte tente de réfléchir à travers Platon. Pour Bazzan, ce serait dans sa conception de l'éthique que Fichte voit Platon comme un prédécesseur, une lecture qui s'appuie notamment sur l'*Initiation à la vie bienheureuse*, puisque Fichte y indique que le point de vue de la moralité supérieure « est pratique et pousse à un agir⁸⁶. » Si nous concédons à Bazzan que la figure de Platon chez Fichte

⁸³ *Ibid*, GA, I, 9, 110 et 154; p. 119 et 186.

⁸⁴ M. R. Bazzan, art. cit., p. 189-190.

⁸⁵ Wolfgang Janke effleure ce point dans son étude, et plus particulièrement à l'endroit de Schelling, art. cit., p. 86-88.

⁸⁶ *Anweisung*, GA, I, 9, 113; *Initiation*, p. 123.

concerne le geste pratique de la philosophie, nous estimons en revanche qu'avec cette figure, Fichte vise plutôt à explorer ce qui *fonde* le versant pratique de la philosophie, le concept d'idée. Bien que Fichte soit un penseur *idéaliste*, nous remarquons que le terme « idée » n'est que très rarement mobilisé dans ses écrits d'Iéna et même lorsqu'il l'est, celui-ci détient davantage une fonction symbolique. Pour le Fichte de cette époque, l'idée sert à évoquer une démarche ascendante vers l'intelligible, mais il ne lui attribue pas une fonction structurelle au sein de sa pensée, et en conséquence, il la développe assez peu. Fichte évite sans doute ce terme en raison de sa trop forte connotation *chosique*; l'idée renvoie de prime abord à un objet suprasensible, une chose en soi, là où Fichte tente de fonder sa philosophie sur un agir réflexif. Toutefois, si la *Doctrine de la science* peut être considérée comme une recherche de l'idée, c'est précisément dans la mesure où son fondement résulte d'un processus d'abstraction ou, ce qui revient au même, d'une réflexion, donc d'un objet qui ne se trouve pas dans l'expérience et qui ne correspond pas au registre chosique. En évoquant la figure de Platon, Fichte se donne l'occasion d'interroger son propre idéalisme ainsi que la manière dont s'articule la sphère du suprasensible : l'intelligible n'est pas simplement un deuxième monde par-delà le premier, mais un lieu que l'on doit *construire* pour soi-même.

Il ne s'agit pas de la seule fonction qu'occupe la figure de Platon chez Fichte à partir de 1804; elle devient également un point de repère à partir duquel le penseur allemand réfléchit la position de l'idéalisme dans l'histoire de la philosophie. Comme le souligne Christoph Asmuth, Fichte juxtapose fréquemment la figure du Christ johannique à celle de Platon lorsqu'il tente de se trouver des prédécesseurs et si tel est le cas, ce serait parce que ces deux figures historiques revendiquaient chacune à leur manière que l'on doive s'émanciper de la sensibilité, ou plutôt mettre en pratique sa négation (*Verleugnung*). Plus encore, Asmuth considère qu'à travers ces deux figures, Fichte chercherait à exprimer une généalogie historique en trois temps du développement de sa *Doctrine de la science* : 1) alors que le Socrate de Platon représenterait le *pôle idéaliste* de la philosophie, soit l'activité de l'entendement pur qui se réfléchirait lui-même et qui élaborerait la connaissance de la *forme* que prend la vérité, 2) et tandis que le Christ johannique représenterait son *pôle réaliste*, soit la teneur (*Gehalt*) de l'image de l'être absolu, 3) la *Doctrine de la science* présenterait quant à elle le développement de ces deux pôles à l'intérieur d'un système dynamique des perspectives, soit la réunion des pôles idéaliste et réaliste⁸⁷. Asmuth trouve un appui cette lecture de la corrélation entre Fichte et Platon dans la cinquième leçon de *l'Initiation à la vie bienheureuse* : 1) alors que Platon est associé à un point

⁸⁷ C. Asmuth, *Interpretation – Transformation*, p. 30-33.

de vue pratique qui vise un agir fondateur et 2) tandis que le Christ est associé au point de vue de la religion, lequel serait uniquement de nature contemplative, 3) la dernière vision du monde, quant à elle, correspond au point de vue de la science⁸⁸.

La lecture d'Asmuth démontre un véritable souci d'articuler ces deux figures philosophiques au sein du système fichtéen, mais malheureusement, elle n'est pas sans certaines limites. Tout d'abord, si Platon et le Christ sont effectivement souvent juxtaposés, ils ne sont pas véritablement mis en opposition par Fichte, puisqu'il les présente davantage comme appartenant à une seule et même communauté de pensée, c'est-à-dire au cercle restreint des prédécesseurs de l'idéalisme. Ensuite, le Christ johannique n'est pas la seule figure à laquelle Fichte se réfère lorsqu'il veut désigner le pôle réaliste de la philosophie, ni même celle qu'il évoque le plus. À cet effet, dans les exposés de la *Doctrine de la science* de 1801, 1812 et 1813, c'est plutôt la figure de Spinoza que Fichte convoque pour aborder sa conception de l'être. De même, comme nous l'avons observé plus haut, Platon est explicitement sollicité par Fichte dans le *Système de l'éthique de 1812* afin de clarifier sa *Doctrine de l'Être* et le reproche principal que le penseur allemand adresse au philosophe grec est justement de conserver trop d'éléments de réalisme dans sa théorie des idées. Ainsi, il apparaît davantage que les figures de Platon et du Christ johannique disposent de la même fonction pour Fichte, à savoir, positionner la *Doctrine de la science* au sein du développement historique de la philosophie. Bien que la *Doctrine de la science* ne fit son entrée sur la scène philosophique que tardivement, sa possibilité était néanmoins en germe pendant tout l'intervalle qui sépare l'Antiquité de la vie de Fichte et elle aurait tout aussi bien pu être découverte à une autre époque. Fichte aborde par ailleurs cette possibilité dans au moins deux textes. D'abord, dans la première leçon du *Caractère de l'époque actuelle*, le penseur idéaliste indique qu'il ne faut pas prendre le concept d'« époque » comme une notion empirique qui embrasserait les « éternelles fluctuations de la réalité », mais qu'il appartient plutôt à « la sphère du tableau idéalisé » qui ne vise personne en particulier⁸⁹. En d'autres termes, pour Fichte, l'époque ne renvoie pas à une succession temporelle, mais aux différentes configurations possibles de l'esprit humain⁹⁰ et ce qu'il importe de souligner ici, c'est que ces différentes configurations latentes auraient pu s'éveiller

⁸⁸ *Anweisung*, GA, I, 9, 113; *Initiation*, p. 117-123.

⁸⁹ *Grundzüge*, SW, VII, 14; *CEA*, p. 30.

⁹⁰ Cette thèse trouve *in fine* sa source dans la conception de la quintuple synthèse de l'imagination que Fichte élabore notamment au sein de la *Doctrine de la science Nova Methodo*. Sur ce point, voir les § 14-19, et plus particulièrement les §17-19 de la *Nova Methodo* : cf. *WLn*, [H] GA, IV, 2, 162-262 | [K] M 152-240; GA, IV, 3, 448-519; *DSm*, p. 199-303 (trad. I. Radrizzani).

à n'importe quel moment de l'histoire. Ensuite, Fichte réaffirme la possibilité de découvrir la *Doctrine de la science* à toute époque dans ses *Discours patriotiques* :

Ne laissez pas vous échapper le fait qu'à notre génération ce n'est pas seulement la participation à l'intuition de la Vie que je dénie (ce pour quoi elle a le même destin que toutes les générations antérieures), mais c'est aussi l'aptitude à la recevoir de façon immédiate. Or, cette aptitude, je ne la dénie pas aussi absolument aux temps passés, dans la mesure où je tiens bien plutôt Kant et la *Doctrine de la science* auraient été compris par le peuple grec, peut-être aussi par les Romains, qu'il y en aurait été de même au Moyen-Âge dans tout pays où simplement la superstition religieuse n'aurait pas été trop écrasante, et même encore à l'époque de Leibniz, avant que Locke, les Encyclopédistes, nos éclectiques et nos tenants de la philosophie populaire aient mis le siècle à leur école⁹¹.

Il est vrai, Platon et le Christ johannique ne sont pas eux-mêmes mentionnés dans cet extrait, mais une fois cela dit, l'on ne peut s'empêcher de voir ici le parallèle avec les autres textes que nous avons examinés, particulièrement en raison de la restriction conditionnelle qu'il recèle. Les Grecs et les Romains ne connaissaient peut-être pas la *Doctrine de la science*, mais rien ne les empêchait de l'atteindre et ils auraient même pu y parvenir, car était déjà présente en eux l'aptitude qui permet de s'en *forger* le concept : l'intuition intellectuelle. En définitive, si Fichte convoque la figure de Platon plus que n'importe quel auteur grec, c'est parce qu'il voit dans sa pensée le moyen dont l'Antiquité aurait pu accéder au contenu de la *Doctrine de la science* et même si celle-ci ne doit pas s'ériger sur la base de considérations empiriques, elle n'est pas pour autant en rupture complète avec le concept d'histoire dans la mesure où ce dernier renvoie aux différentes époques du développement spirituel de l'être humain.

4. Conclusion : vers l'histoire de la réception du platonisme de Fichte.

En examinant la figure de Platon que l'on retrouve dans les écrits de Fichte, ce n'est pas simplement l'appréciation personnelle d'un penseur allemand du tournant du XVIIIe que nous observons, mais surtout l'articulation d'un système de pensée qui réfléchit sa propre position dans l'histoire. Fichte n'a pas totalement ignoré Platon, mais une fois cela dit, il faut admettre qu'il ne l'a sans doute jamais étudié avec la plus grande des rigueurs. Malgré tout, cela ne l'a pas empêché de se servir de cette figure historique pour réfléchir la teneur de son propre idéalisme. En dépit d'un premier contact peu prometteur, Platon devient avec le temps un outil conceptuel à l'aide duquel Fichte précise ses convictions sur l'éthique et le droit, mais surtout l'atemporalité du caractère idéal de la philosophie. Néanmoins, le maniement de cet outil n'est

⁹¹ SW, XI, 260 | GA, II, 9, 430-431; *Dialogues patriotiques*, dans *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, trad. L. Ferry et A. Renault, Paris, Payot, 1981, p. 125.

pas sans risque. Platon a beau avoir pensé le modèle selon lequel s'est construit la philosophie transcendantale, il n'en demeure pas moins une figure ambiguë qui fut récupérée de manière hasardeuse par différents mouvements de pensée de l'*Aufklärung* tardif afin de remettre sur l'avant-plan philosophique la sentimentalité, et du même coup, atténuer l'importance démesurée que l'on octroyait à la raison humaine. Au final, l'appréciation fichtéenne de la philosophie platonicienne se résume par son ambiguïté : Platon est indéniablement un penseur en avance sur son temps par sa découverte du problème de la connaissance a priori, mais un penseur qui demeure beaucoup trop dogmatique.

La figure de Platon que nous venons d'observer n'est pourtant que le premier volet à la question du platonisme de Fichte. Déterminer quels sont les textes platoniciens que Fichte ait pu lire ou s'il reconnaît à Platon une quelconque importance philosophique ne sont pas des questions dépourvues d'intérêt, mais elles ne sont toutefois pas les plus déterminantes pour notre étude, car ce que nous souhaitons avant tout explorer, c'est l'affinité conceptuelle entre Fichte et le platonisme. Malgré ses multiples réticences sur la possibilité d'un Fichte platonicien, Jean-Louis Vieillard-Baron est lui-même obligé de reconnaître que le véritable nerf de la question ne se trouve pas du côté des connaissances que pouvait avoir Fichte du platonisme et l'interprète avoue également qu'après la querelle de l'athéisme, « Fichte emploiera davantage un vocabulaire platonicien (Idée, monde sensible/monde intelligible), et se référera davantage aux Grecs⁹² ». Fichte ne s'inscrit pas au sein de la tradition platonicienne parce qu'il s'en revendique, mais parce que, consciemment ou non, il en a repris les motifs, les questionnements, la terminologie ainsi que la conceptualité. Les raisons historiques de cette affinité doivent encore être élucidées par notre étude, mais avant de nous y intéresser, il est primordial de nous pencher sur l'*origine* et sur la *genèse* de notre propre questionnement. Pourquoi parle-t-on d'un platonisme fichtéen, comment cette question est-elle apparue et comment a-t-elle évolué avec le temps ? À présent, il faut nous interroger sur la réception du platonisme de Fichte.

⁹² Vieillard-Baron, J.-L., *op. cit.*, p. 144.

Chapitre deuxième : Histoire de la réception du platonisme de Fichte

1. Les origines du rapprochement entre la tradition platonicienne et la philosophie fichtéenne

Malgré les nombreuses difficultés qu'occasionne l'étude des sources littéraires, historiques et philosophiques du platonisme de Fichte, la présence d'une certaine figure du platonisme dans ses écrits, en revanche, ne fait aucun doute. Certes, selon toute vraisemblance, Fichte ne disposait pas de la formation nécessaire pour confronter directement les textes platoniciens dans l'original grec et sa connaissance de cette œuvre ne devait pas être particulièrement approfondie, mais il chercha néanmoins à se confronter à ce philosophe illustre afin de positionner sa propre *Doctrine de la science* dans l'histoire de l'idéalisme. Par ce geste, Fichte ne cherchait ni plus ni moins qu'à marquer la véritable destination de la philosophie : la recherche d'un fondement idéal, lequel ne doit pas être appréhendé à la manière d'une chose, mais intuitionné et construit par notre pouvoir de réflexion. Bien comprise, la philosophie ne peut donc être rien d'autre qu'un idéalisme, car c'est la pulsion de l'intelligible qui l'a toujours orientée à travers son histoire.

Aussi intrigante soit-elle, il faut néanmoins reconnaître que la figure de Platon n'est pas le véritable centre autour duquel s'articule la question du platonisme fichtéen. Non seulement la présence ou l'absence de cette figure ne nous dit pas grand-chose sur l'état du rapprochement conceptuel que l'on peut effectuer entre Fichte et le platonisme, mais nous avons pu également constater que lorsqu'elle est convoquée, cette figure est bien plus utilisée par la recherche comme un argument d'autorité ou bien pour conférer à l'étude du platonisme fichtéen une légitimité historique ou bien pour le répudier « Fichte voit en Platon un prédécesseur, par conséquent, il est platonicien; Fichte reproche à Platon d'être un mystique enthousiaste, par conséquent, il est anti-platonicien ». De la même manière, s'il fallait comprendre le platonisme de Fichte exclusivement en fonction des mentions explicites à cette tradition philosophique dans son œuvre, alors il faudrait répudier sur-le-champ toute étude comparative entre Fichte et un autre auteur platonicien tel que Plotin, Proclus ou Maître Eckhart, un jugement que nous trouvons bien trop catégorique. Comme nous l'avons déjà exprimé précédemment, la similitude entre la pensée fichtéenne et le platonisme repose moins sur une influence concrètement historique de la tradition platonicienne sur Fichte que sur une *affinité conceptuelle* entre ces deux systèmes de pensée.

Mais même avant de pouvoir nous demander en quoi consiste l'affinité conceptuelle entre Fichte et le platonisme, il faut se poser la question suivante: pourquoi parle-t-on d'un

platonisme chez Fichte ? Quelle est l'origine de ce questionnement et qu'est-ce qui a motivé la recherche fichtéenne à mettre de l'avant cette idée ? Déjà dans *Platon et l'idéalisme allemand*, Jean-Louis Vieillard-Baron fustigeait « l'acharnement des interprètes pour lesquels telle ou telle œuvre de la dernière philosophie de Fichte respire “le plus pur esprit platonicien” ou est considérée tout bonnement comme plotinienne parce qu'on y retrouve l'image de la lumière et celle du regard⁹³. » Cela dit, Vieillard-Baron ne nomme aucun des interprètes qu'il a en tête à l'exception d'un seul : Max Wundt qui publia en 1929 à Stuttgart ses *Fichte-Forschungen*, une œuvre magistrale qui contribua grandement à l'établissement des études fichtéennes. Dans le même ordre d'idées, Isabelle Thomas-Fogiel considère qu'il y a deux traditions interprétatives qui auraient mis de l'avant le parallèle entre le fichtéisme et le platonisme. Selon Thomas-Fogiel, la première de ces deux traditions, initiée en Allemagne par les *Fichte-Forschungen* de Max Wundt, estime que l'œuvre de Fichte est parsemée de références vagues, mais persistantes à la tradition grecque, et ce, en dépit du manque flagrant de renvois explicites à la Grèce antique ou des difficultés intrinsèques que présente cette lecture de Fichte. La deuxième de ces traditions, quant à elle, trouve son impulsion en France chez Hamelin et Bergson et se prolonge chez les auteurs de l'école des *données immédiates* tels que Jean-Louis Vieillard-Baron, Jean-Christophe Godard ou les commentateurs du groupe de recherche de l'Université catholique de Louvain dirigé par Marc Maeschalck, lesquels voient dans la philosophie tardive de Fichte un retour à la tradition métaphysique néoplatonicienne⁹⁴.

Quoi qu'il en soit, dans tous les cas, c'est à Max Wundt que l'on attribue la paternité de l'hypothèse du platonisme fichtéen et ce que l'on constate, c'est que cette hypothèse est vivement décriée. Au mieux, l'étude de Wundt serait superficielle et ses jugements hâtifs, au pire, elle serait méthodologiquement problématique. Quoi qu'on en dise, Max Wundt est sans aucun doute l'auteur qui a popularisé cette thématique au sein de la recherche fichtéenne contemporaine, mais contrairement à ce que l'on pourrait croire, il n'est pas le premier à avoir constaté une affinité de pensée entre la *Doctrine de la science* et une certaine forme de platonisme. En réalité, il s'agit d'un leitmotiv que l'on peut observer tout au long du XIXe et du XXe siècle et nous trouvons même les premières ébauches de ce thème chez des contemporains de Fichte. Si les différentes études sur le platonisme de Fichte se sont surtout

⁹³ J.-L. Vieillard-Baron, « Introduction », dans *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988, p. 17.

⁹⁴ I. Thomas Fogiel, *Introduction de la Doctrine de la science de 1805*, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Cerf, 2006, p. 14-15, n. 4 et 24-25, n. 3.

risqué à en débusquer les potentielles sources littéraires, l'apparition de cette thématique au sein de la réception de son œuvre en revanche ne semble pas avoir suscité l'intérêt des spécialistes.

Dans les pages qui suivent, nous souhaitons précisément corriger cette situation et procéder à la narration de l'évolution du platonisme de Fichte. L'histoire que nous souhaitons raconter s'échelonne sur plus de deux siècles et se divise en trois moments principaux : 1) les premières attestations du parallèle entre Fichte et le platonisme à la fin des années 1790 jusqu'au milieu du XIXe siècle, 2) les premières tentatives d'explication du parallèle dans la seconde moitié du XIXe et au début du XXe siècle et 3) l'arrimage du parallèle au sein de la littérature spécialisée avec la publication des *Fichte-Forschungen* de Max Wundt en 1929.

2. Le récit d'un Fichte platonicien entre 1798 et 1929

2.1 Novalis et le projet philosophique d'un Moi entre Fichte et Plotin

Nous ne saurons peut-être jamais qui observa pour la première fois la proximité entre le fichtéanisme et le platonisme. Cela dit, le premier témoignage textuel que nous possédons attestant d'un rapprochement entre Fichte et le platonisme appartient à Friedrich von Hardenberg, mieux connu sous son nom de plume Novalis. Dans une lettre que le philosophe-poète adressa à Friedrich Schlegel le 10 décembre 1798, Novalis fait part à son grand ami de l'émerveillement qu'il éprouva à la découverte de la philosophie de Plotin :

Je ne sais pas si je t'ai déjà parlé de mon cher Plotin. À partir de Tiedemann, j'ai appris à connaître ce qui est pour moi un philosophe-né – et j'ai été presque effrayé par sa ressemblance avec Fichte et Kant – et par sa ressemblance idéaliste avec eux. Il est plus cher à mon cœur que tous les deux. Quelqu'un m'a dit que ma découverte n'était pas neuve et que déjà dans la *Vie de Maïmon*, ce merveilleux accord avait été remarqué. Pourquoi tout est silencieux à ce sujet ? Chez Plotin, il y a encore beaucoup de choses non utilisées – et il mériterait bien plus que tout d'une nouvelle prédication⁹⁵.

Ce véritable hommage que Novalis adresse à Plotin ne passa pas inaperçu, et pour cause, celui-ci est particulièrement riche en son contenu. L'une des premières considérations à faire, comme le notait déjà Werner Beierwaltes, c'est que selon toute vraisemblance, Novalis n'a jamais lu directement les *Ennéades* et l'intégralité de sa connaissance de la philosophie plotinienne provient sans doute de l'ouvrage de l'historien de la philosophie Dietrich

⁹⁵ « Lettre de Novalis à F. Schlegel du 10 décembre 1798 », dans *HKA*, IV, 269 : « Ich weiß nicht, ob ich Dir schon von meinem lieben Plotin schrieb. Aus Tiedemann lernt ich diesen für mich gebornen Philosophen kennen – und erschrock beynah über seine Aehnlichkeit mit Fichte und Kant – und seine idealische Aehnlichkeit mit ihnen. Er ist mehr nach meinem Herzen als beyde. Jemand hat mir gesagt, daß meine Entdeckung nicht neu und schon in Maimons Leben diese wunderbare Uebereinkunft bemerk worden sey. Warum ist alles still davon ? In Plotin liegt noch vieles ungenutz – und er wäre wohl vor allem einer neuen Verkündigung werth. »

Tiedemann *Der Geist der spekulativen Philosophie* publié en six tomes de 1791 à 1797⁹⁶. Ce pronostic trouve par ailleurs sa confirmation dans le fragment 459 du *Brouillon général* dans lequel Novalis dresse une brève liste de lecture où est mentionné l'ouvrage de Tiedemann ainsi que le *System der Platonischen Philosophie* de Wilhelm Gottlob Tennemann publié en quatre tomes de 1792 à 1795⁹⁷. Si Novalis a pu s'enthousiasmer à la lecture de cet ouvrage, paradoxalement, l'opinion de Tiedemann au sujet de Plotin est loin d'être élogieuse, celui-ci n'hésitant pas à présenter le père du néoplatonisme comme un « exalté hypermétaphysique⁹⁸ ». Comme l'observe Augustin Dumont, il est assez remarquable de constater que Novalis ait été aussi subjugué par la figure de Plotin alors que sa principale source de connaissance à son sujet se montre aussi sévère et critique envers lui⁹⁹.

Cette situation n'est toutefois pas aussi surprenante lorsque l'on songe à tout le bagage platonicien dont le philosophe-poète a hérité. Dans une lettre du 15 janvier 1792, Friedrich Schlegel présente le jeune Hardenberg à son frère August Wilhelm en spécifiant que ses auteurs préférés sont Platon et Hemsterhuis, un auteur néoplatonicien hollandais et un ami proche du célèbre Jacobi¹⁰⁰. Parmi ses autres lectures, il faut également mentionner l'influence notable d'au moins deux autres auteurs néoplatoniciens : Paracelse et Jakob Böhme¹⁰¹. Au sujet de Platon, Jean-Louis Vieillard-Baron note que Novalis ne semble pas avoir lu les dialogues eux-mêmes, puisque le philosophe-poète crédite à l'élève de Socrate des concepts appartenant au néoplatonisme tels que l'émanation et l'hermétisme, « d'où une facilité d'autant plus grande à déformer sa doctrine¹⁰². » Le jugement de Vieillard-Baron n'est pas totalement dénué de fondements, puisque Novalis ne nomme Platon qu'assez rarement dans ses écrits. Cela dit, on voit difficilement toutefois comment Friedrich Schlegel peut déclarer que Platon était l'un des auteurs préférés de Novalis s'il n'en avait qu'une connaissance minimale. Certes, Novalis se réapproprie Platon à sa guise en lui attribuant des concepts d'origine néoplatonicienne, mais il ne s'est jamais revendiqué d'une interprétation du platonisme fidèle à sa lettre. Novalis n'est

⁹⁶ W. Beierwaltes, *Platon et l'idéalisme*, trad. par M.-C. Challiol-Gillet, J.-F. Courtine et P. David, Paris, Vrin, 2000, p. 93.

⁹⁷ Novalis, *Le Brouillon général*, trad. par O. Schefer, Paris, Allia, 2015, p. 123, [HKA, III, §459].

⁹⁸ W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 93. De fait, Tiedemann estime que Plotin, « comme chez tous les exaltés de naissance (*wie bey allen Schwärmern von Geburt*) », rêvait d'être au-delà l'humanité (*sehnte sie sich [...] nach dem übermenschlichen*) : cf. D. Tiedemann, *Der Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. III, 267.

⁹⁹ A. Dumont, *De l'autre imprévu à l'autre impossible. Essais sur le romantisme allemand*, Münster, Lit-Verlag, 2016, p. 143.

¹⁰⁰ « Lettre de Friedrich Schlegel à August Wilhelm Schlegel du 15 janvier 1792 », KA, XXIII, 40.

¹⁰¹ Sur la question du néoplatonisme de Novalis et ses sources littéraires, nous renvoyons au troisième chapitre de l'œuvre citée d'Augustin Dumont, *op. cit.*, Chapitre III. *Métaphysique et sophistique de l'image chez Novalis : le Sophiste de Platon et le problème de la compréhension dans l'Allemagne romantique*, p. 127-184.

¹⁰² J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 125.

pas un historien de la philosophie et là où Vieillard-Baron voit une incohérence herméneutique, nous y voyons plutôt la tentative du jeune philosophe-poète d'articuler les différents concepts d'une même tradition philosophique afin d'en dégager une perspective nouvelle. En d'autres termes, Novalis ne cherche pas à redécouvrir le platonisme authentique, mais à le *reconstruire*. Par ailleurs, Xavier Tilliette voyait dans la découverte de Plotin par Novalis un geste similaire à celui de Schelling qui redécouvrit grâce à des documentations de seconde main, mais surtout grâce à sa lecture du *Timée*, des intuitions philosophiques très proches du néoplatonisme alors laqu'il ne se familiarisera avec les *Ennéades* qu'à partir de 1804 par l'intermédiaire de son ami Windischmann¹⁰³.

Intéressons-nous à présent au témoignage de Novalis et à la manière dont il comprend ce « merveilleux accord » des pensées. Outre leur « ressemblance idéaliste », Novalis n'explique pas vraiment sur quoi cette communion spirituelle repose, mais il précise cependant que ce parallèle avec Plotin concerne aussi bien Fichte que Kant, ce qui laisse suggérer que c'est *le geste transcendantal lui-même* qui est visé par ce rapprochement. Il n'est pas rare de voir Kant et Fichte juxtaposés sous la plume de Novalis, comme l'atteste le fragment 463 du *Brouillon général* : « Fichte est le réviseur de Kant – le 2^e Kant – l'organe supérieur dans la mesure où Kant est l'organe inférieur. Jusqu'à quel point l'est-il parfaitement ? Il laisse les lecteurs là où Kant les reprend¹⁰⁴. » Si Novalis présente à Fr. Schlegel le rapprochement qu'il effectue entre le transcendantalisme et le plotinisme d'une manière somme toute assez anecdotique, plusieurs fragments du *Brouillon général* nous permettent en revanche d'étayer davantage ce lien. Au fragment 908 de cet ouvrage, Novalis note encore une fois la ressemblance entre Fichte et Plotin, mais pas avant d'avoir souligné que le titan de Iéna prend « en quelque sorte le *schéma logique* de la science comme modèle d'une construction réelle de l'homme et d'une construction du monde » en plus de posséder une grande habileté pour les combinaisons¹⁰⁵. Malgré la proximité qu'il découvre, Novalis semble également tenir à marquer la différence entre Plotin et la philosophie transcendantale, car s'il considère au fragment 921 que « [l]a véritable réussite de Fichte et de Kant réside dans la *méthode*¹⁰⁶ », il leur reproche trois fragments plus tard de ne pas aussi bien exceller dans ce domaine que Plotin :

Pour ce qui est des principaux résultats – Plotin était déjà un idéaliste et un réaliste critique. La méthode de Fichte et de Kant n'est pas exposée de manière suffisamment

¹⁰³ X. Tilliette, « Vision plotinienne et intuition schellingienne : Deux modèles de mystique intellectuelle », *Gregorianum*, 90 (4), 1979, p. 705.

¹⁰⁴ Novalis, *op. cit.*, p. 125, §463.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 240, § 908.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 242, § 921

complète et précise. Tous deux ne savent pas encore expérimenter avec facilité et diversité – ils sont surtout non *poétiques* – Tout est encore si rigide, si inquiet¹⁰⁷.

Pareillement, nous trouvons deux autres fragments critiques où Novalis regrette d’abord que « Fichte ne [comprenne] pas l’hypostase – aussi l’autre moitié de l’esprit créateur lui fait-elle défaut » et où il estime ensuite que « Fichte là-dessus [*scil.* sur la thématization de la nature] fera honte à ses amis », tandis que « Plotin, peut-être sous l’impulsion de Platon a foulé le premier le sanctuaire [de la nature], dans un esprit authentique – et pourtant, personne après lui ne s’est aventuré aussi loin¹⁰⁸. »

Afin de comprendre l’articulation de ces différents fragments, les remarques de Werner Beierwaltes nous sont d’une aide précieuse. En effet, selon cet expert du néoplatonisme, à travers la figure de Plotin, ce n’est ni plus ni moins que le projet d’une « physique à venir, pas encore atteinte, mais au moins préparée » que Novalis entrevoit, soit une nouvelle manière de considérer la nature non plus comme un ensemble hétérogène de matières passives, mais comme un tout dynamique résultant d’une activité spirituelle, productrice et imaginative¹⁰⁹. En d’autres termes, pour Novalis, Plotin aurait été le premier à avoir compris que la nature est elle-même *λόγος*, et c’est précisément sur ce point qu’il se distinguerait de Fichte, puisque ce dernier n’aurait pas conféré à la nature un véritable rôle significatif. Alors que Plotin aurait accompli la synthèse de l’idéalisme et du réalisme, Fichte resterait simplement à la sphère de l’idéal et c’est précisément pour cette raison qu’il serait incapable de s’élever jusqu’aux hypostases¹¹⁰. Cette lecture reçoit en outre l’appui d’Annette Sell, qui soutient que selon Novalis, Fichte ne pouvait pas être aussi radical que Plotin, puisque la philosophie fichtéenne ne se contente que de déterminer le pôle subjectif de l’esprit à l’exclusion de son pôle objectif¹¹¹. Malgré leurs divergences, Beierwaltes estime cependant que l’analogie entre Fichte et Plotin repérée par Novalis demeure légitime, car pour ces deux philosophes, la pensée ne repose pas sur une « abstraction qui demeure dans l’immanence, mais une réflexion productive, qui pose l’autre dans le réel¹¹². » En d’autres termes, si Fichte et Plotin se ressemblent, c’est parce que leur pensée respective repose sur une forme d’*intuition intellectuelle*, et en ce sens, elles tenteraient chacune à leur manière d’opérer un retour vers l’intériorité¹¹³.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 243, § 924.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 264, § 1067; p. 268, § 1096

¹⁰⁹ W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 93-94.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 96.

¹¹¹ A. Sell, « Plotin und Fichte – zwei Lebensbegriffe », dans B. Mojsisch und O.F. Summerell (éd.), *Platonismus im Idealismus: Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Leipzig, K. G. Saur München Verlag, 2003, p. 87.

¹¹² W. Beierwaltes, *op. cit.*, p 95 et 97-98.

¹¹³ *Ibid.*, p. 97-98.

Dans une très large mesure, nous nous accordons avec les analyses de Beierwaltes, mais nous souhaitons néanmoins les amender et les compléter. Si Beierwaltes a parfaitement raison de dire que Novalis voit chez Plotin un tableau qui présente la nature comme un *agir productif*, il faut également souligner que le jeune philosophe-poète insiste dans sa comparaison du transcendantalisme avec le plotinisme sur les notions de « méthode », de « construction », de « combinaison » et de « schéma logique ». Avec ces termes, Novalis dirige moins notre attention sur le concept de « nature » que sur le caractère processuel commun à ces deux philosophies. En effet, l'attrait de Novalis pour la philosophie fichtéenne s'explique en grande partie par ce qu'il estime être sa grande capacité à *poiétiser*, c'est-à-dire l'importance qu'elle accorde au registre du faire ou du construire, et ce faisant, la facilité avec laquelle elle permet de *synthétiser* une diversité d'éléments sous de nouvelles unités conceptuelles. En d'autres termes, ce qui fascine Novalis au sein de la pensée fichtéenne, c'est son aspect *génétique*. À cet effet, dans le fragment 717 du *Brouillon général*, Novalis compare le Moi fichtéen à une sorte de Robinson Crusoé avant de proclamer que la *Doctrine de la science* est la *construction* d'un commencement absolu¹¹⁴. De même, au fragment 1147, Novalis affirme que « [l]a philosophie de Fichte est un *processus d'engendrement de la pensée* ou un processus d'organisation – un *phénomène* en lui-même ou un *fait*¹¹⁵. » Pour Novalis, la force philosophique de Kant et de Fichte se trouve dans le caractère exhaustif de la méthode transcendantale; en elle, toute autre méthode y est épuisée et mise en système du fait même qu'elle est « le processus de réunion des sens et de la volonté¹¹⁶ ». Mais aussi puissante soit-elle, Novalis estime également que la méthode transcendantale demeure beaucoup trop rigide; elle n'est qu'un point de vue *formel* ou *logique* qui ne parvient pas à s'exotériser aisément dans les phénomènes. En d'autres termes, la faiblesse de la démarche transcendantale se trouve dans le fait qu'elle ne sait pas encore comment « expérimenter avec facilité et diversité¹¹⁷ » et c'est précisément sur ce point que Novalis estime que Plotin l'emporte sur Kant et Fichte, car le maître de Porphyre ne se contente pas d'une simple marche ascendante vers le fondement idéal de la nature, il montre également comment l'idéal redescend à notre niveau dans la nature.

Le transcendantalisme ne serait pas donc encore assez *phénoménologique* pour Novalis. En revanche, s'il fut aussi perturbé par la proximité qu'il observe entre Kant et Fichte d'une part et Plotin de l'autre, c'est précisément parce que leurs méthodes respectives incitent à

¹¹⁴ Novalis, *op. cit.*, p. 199 § 717.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 276, § 1144.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 242, § 921.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 243, § 924.

entreprendre en quelque sorte un retour en soi. Le transcendantalisme, s'il veut interroger les limites de la connaissance *a priori*, doit au préalable s'interroger sur les conditions de possibilité de la subjectivité humaine, donc sur la manière dont cette subjectivité se constitue au sein de sa propre activité. Avant de pouvoir nous élever jusqu'à la lumière idéale hors de notre monde, il faut d'abord se tourner vers la partie invisible qui demeure en nous; Novalis ne peut faire autrement que de pointer du doigt l'origine platonicienne de cette dialectique entre l'intériorité et l'extériorité : « Les Idées de Platon – l'hôte de la *force de pensée* – du ciel intérieur. (Chaque descente en dedans – regard dans l'intérieur – est en même temps élévation, ascension – regard porté vers le vrai dehors. Se rapporte à un fragment du *Pollen*.)¹¹⁸ » Sous l'impulsion de Platon, Plotin aurait, selon Novalis, découvert la voie intérieure nous transportant vers l'esprit de la nature et si l'on pouvait allier cette voie au pouvoir de construction du transcendantalisme, alors émergerait devant nous un nouvel idéalisme qui parviendrait à épouser nature et pensée.

Avant de procéder à la prochaine étape de notre parcours, nous voulons discuter brièvement de l'originalité du parallèle que souleva Novalis. Dans sa lettre à Fr. Schlegel, Novalis mentionne qu'un interlocuteur anonyme lui indiqua que sa découverte n'avait rien d'original, puisque Salomon Maïmon en avait déjà discuté dans son *Autobiographie*. Les éditeurs de l'édition critique des œuvres de Novalis, la *HKA*, précisent cependant qu'il n'est jamais question de Plotin dans l'*Autobiographie* de Maïmon, même si nous pouvons y trouver certaines remarques rapprochant la pensée judéo-cabale, Maïmonide et Kant¹¹⁹. Dans les toutes dernières pages de cette œuvre, nous trouvons un passage où le philosophe juif reproche à Kant de ne pas avoir assez bien compris la notion d'idée¹²⁰ – ce que l'on peut interpréter comme une boutade sur la célèbre sentence de la *Dialectique transcendantale* où Kant affirme qu'il a mieux compris le concept d'idée que Platon lui-même – mais cette affirmation est franchement trop vague pour que l'on puisse y voir la moindre tentative de rapprochement entre la philosophie transcendantale et le platonisme. Quoi qu'il en soit, tout porte à croire, en revanche, que le rapprochement spécifique entre Fichte et Plotin, quant à lui, fut bel et bien une découverte propre à Novalis. Comme l'indique Augustin Dumont, déjà dans les premiers fragments de ses *Études fichtéennes*, Novalis est mené par sa lecture de Fichte à redécouvrir des thèmes proches de ceux du *Sophiste* de Platon ou des *Ennéades*, ce qui s'illustre notamment par une propension

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 230, § 851. Novalis rapporte ce fragment au §45 des *Blüthenstaub* qui débute et se conclut précisément sur le thème du retour sur soi-même : « Revenir à soi signifie pour nous abstraire du monde extérieur [...] Ce que nous appelons un retour vers soi est proprement une sortie, une résurrection de la forme primitive. » « Pollen » dans *Semences*, trad. O. Schefer, Paris, Allia, 2004, p. 78.

¹¹⁹ Novalis, *HKA*, IV, 846, n° 269.

¹²⁰ S. Maïmon, *Histoire de ma vie*, trad. M.-R. Hayoun, Paris, Pocket, 2012, p. 298.

au vocabulaire de l'Un et de l'image¹²¹. Bien qu'il n'ait pas vécu assez longtemps pour connaître l'œuvre tardive de Fichte, Novalis semble pourtant l'avoir anticipée dans ses propres réflexions et s'il se désolait du silence qui frappait la relation entre l'idéalisme ancien et moderne, il en fut cependant l'un des premiers prédicateurs.

2.2 La constatation du parallèle dans les dernières années de la vie de Fichte

Autant que nous le sachions, Novalis fut certainement le premier auteur à avoir remarqué le rapprochement entre Fichte et une certaine forme de platonisme, et à cet effet, il est remarquable de noter que la construction de ce parallèle ne s'est pas effectuée en isolant la figure de Fichte, mais en l'incluant au sein d'une tendance philosophique qui le dépasse. Bien que le jeune Hardenberg nous ait offert de nombreuses remarques intrigantes, il n'a cependant pas cherché à thématiser le rapprochement entre Fichte et le platonisme; les observations qu'il consigne s'inscrivent plutôt dans le cadre d'une réappropriation personnelle de ces deux traditions philosophiques, certes esquissée, mais non développée. Malgré cela, Novalis demeure pendant près d'un siècle l'auteur qui a parlé le plus abondamment de ce parallèle. Si au courant du XIXe siècle, plusieurs auteurs observèrent également une proximité entre Fichte et le platonisme, il faut reconnaître que leurs observations relèvent plus du récit anecdotique qu'autre chose : aussitôt aperçu, aussitôt oublié.

Au début du XIXe siècle, le néoplatonisme n'est certes pas totalement ignoré en Allemagne, mais il est tout de même fortement méconnu et il est généralement appréhendé par l'intermédiaire d'une tradition indirecte, notamment sous l'impulsion de F.H. Jacobi qui réintroduit la philosophie de Giordano Bruno dans les appendices de ses fameuses *Lettres sur la doctrine de Spinoza*¹²². L'un des premiers artisans de la redécouverte du néoplatonisme en Allemagne fut Friedrich Creuzer. Non seulement Creuzer publia-t-il en 1805 une traduction allemande de l'*Ennéade* III, 8 : *De la nature, de la contemplation et de l'Un* ainsi que de l'*Ennéade* I, 6 : *Du Beau* en 1814, mais il établit également la première édition critique de l'ensemble des *Ennéades* en 1835¹²³. Beierwaltes soulève que les travaux de Creuzer sur Plotin étaient eux-mêmes grandement inspirés par l'intérêt qu'il portait pour la philosophie de sa propre époque et qu'il observait une ressemblance entre Plotin et ce qu'il nomme « la

¹²¹ A. Dumont, *op. cit.*, p. 151-166. Nous n'entreprendons pas l'analyse de ses fragments afin de limiter notre propos, bien qu'ils mériteraient une étude plus détaillée.

¹²² W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 90.

¹²³ *Ibid.* Sur l'importance et l'influence des travaux de F. Creuzer sur la redécouverte et la diffusion du néoplatonisme en Allemagne, nous renvoyons à l'étude de Jean-Louis Vieillard-Baron « La contemplation : Creuzer interprète de Plotin », dans *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988, p. 211-220.

nouvelle philosophie¹²⁴. » Comme les premiers travaux de Creuzer sur Plotin portaient principalement sur les traités des *Ennéades* où il est question de la nature, tout porte à croire que c'est avec la *Naturphilosophie* qu'il dresse ce parallèle, et plus particulièrement avec Schelling à qui il dédicacera même son édition des œuvres de Proclus qu'il publia entre 1820 et 1822¹²⁵. L'affaire semble close, mais comme le note Vieillard-Baron, l'une des motivations de Creuzer à traduire l'*Ennéade* III, 8 se trouve dans l'« orientation constante vers l'idéal¹²⁶ » que ce traité lui évoque. En d'autres termes, ce qui suscita l'intérêt de Creuzer pour Plotin, c'est son ascendance sur la philosophie idéaliste de son époque et bien que Creuzer ne nomme pas Fichte explicitement, il n'est pas totalement interdit de penser qu'il pouvait le viser de manière indirecte.

De son côté, F.W.J. Schelling esquissait lui-même en 1804 dans *Philosophie et religion*, un pamphlet dirigé contre la non-philosophie de Eschenmayer, un certain rapprochement entre Fichte et la philosophie antique. À cette date, la rupture entre les deux philosophes idéalistes était déjà entamée, d'abord dans leur correspondance et ensuite également par la publication de *Bruno ou du principe divin et naturel des choses* en 1802. Mais malgré les rapports tendus entre les deux hommes, Schelling affirme dans ce court traité que « [p]armi les philosophes récents, nul n'a indiqué cette relation [entre la conscience humaine et l'Absolu] avec autant de clarté que Fichte, qui veut poser le principe de la conscience finie non dans un *fait*, mais dans un *acte*¹²⁷. » Si cette remarque ne semble pas de prime abord induire le moindre lien entre Fichte et l'Antiquité, sa remise en contexte rend ce lien apparent. Dès les premières pages du texte, Schelling indique clairement à son lecteur qu'il a l'intention de restituer dans ses analyses les « accents de l'ancienne philosophie¹²⁸ » et il affirme même que « [l]es derniers échos de la philosophie ancienne et authentique furent accueillis par Spinoza¹²⁹ ». Autrement dit, Schelling cherche dans ce texte à restituer *la genèse du concept d'Absolu* et selon lui, la première intuition de ce concept doit être trouvée chez les Grecs et plus particulièrement encore dans la notion d'idée. Pour Schelling, Platon fut donc le premier philosophe à avoir enseigné que le fondement de la réalité est en lui-même idéal, c'est-à-dire que les idées sont ontologiquement supérieures au réel et qu'elles n'en sont jamais séparées, puisqu'elles lui fournissent à la fois forme et détermination. Il faut toutefois préciser que pour le Schelling de cette époque, Dieu ou l'Absolu

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ X. Tilliette, art. cit., p. 704

¹²⁶ J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 214.

¹²⁷ F.W.J. Schelling, « Philosophie et religion », dans *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1988, p. 118.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 98

¹²⁹ *Ibid.*, p. 100.

n'est pas lui-même l'idéal, mais plutôt la réunion de l'idéal et du réel en une pure identité absolue et la véritable question que doit se poser le philosophe n'est pas de savoir ce qu'est l'Absolu, mais comment s'effectue le passage de l'Absolu vers la finitude, ou ce qui revient au même, comment s'effectue « la continuité entre le principe suprême du monde intellectuel et la nature finie¹³⁰. » Selon Schelling, la plus ancienne réponse à ce problème serait ce qu'il nomme la « doctrine de l'émanation », c'est-à-dire le mouvement selon lequel la divinité s'épancherait dans la nature en s'éloignant « par degrés progressifs de la source originelle, [perdant] la perfection divine et [finissant] par passer à son opposé, la matière, la privation, tout comme la lumière a les ténèbres pour limite ultime¹³¹. » Malgré son originalité, Schelling estime que cette solution est illégitime sous prétexte qu'« il n'existe nulle part de limitation dans le monde absolu¹³² ». Si l'Absolu est véritablement Absolu, il ne peut être qu'infini, et ce qui en dérive, la nature, doit alors également être infinie. Or, la doctrine de l'émanation ne permet de décrire la réalité – le fini ou plutôt le non-infini – que selon un critère de privation, c'est-à-dire en fonction de la négation de son fondement idéal – l'infini. En d'autres termes, pour Schelling, l'émanation affirme seulement ce que la finitude *n'est pas*; elle ne permet pas de qualifier adéquatement son origine, ce qui du reste est impossible, puisqu'il « n'existe aucun passage continu de l'Absolu à l'effectif : le jaillissement originel du monde sensible ne peut se concevoir que comme un saut¹³³ » entre deux principes, celui de l'être originel et celui du néant. On reconnaîtra les accents néoplatoniciens de cette réponse, mais curieusement, Schelling allègue que Platon professait lui-même cette doctrine dans le *Timée* et que l'on peut même trouver cette conscience de la rupture entre les phénomènes et la perfection divine « dans le haut esprit moral des œuvres d'un platonisme authentique, le *Phédon*, la *République*, etc. » Les néoplatoniciens, quant à eux, se seraient contentés de suivre Platon dans cette voie, mais en excluant de leur philosophie la matière, la « [qualifiant] de néant ou la [désignant] de ce qui n'est pas (οὐκ ὄν) », car « [e]ntre ce néant et la divinité, ou l'une quelconque de ses émanations, ils n'admirent aucun rapport direct, aucune relation réelle¹³⁴. »

À en croire Schelling, l'origine de la philosophie authentique se trouverait à même le platonisme, mais ce qui importe pour notre propos, c'est qu'il inscrit Fichte directement dans

¹³⁰ *Ibid.*, p. 113.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*, p. 115.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 114. Nous ne nous prononcerons pas sur la justesse ou l'exactitude de l'interprétation schellingienne de la philosophie platonicienne, mais nous soulignons néanmoins que dans ce texte, Schelling semble considérer l'exposé du *Timée* comme une œuvre de jeunesse de Platon, empli d'une forme d'intellectualisme dont Platon ne serait par la suite débarrassé et dont il faudrait éliciter d'en avoir « affranchi la philosophie », interprétation qui serait assez discutable d'un point de vue strictement historiographique.

la continuité de cette tradition, car en érigeant le Moi comme « le principe général de la finitude¹³⁵ », le Titan de Iéna aurait renoué avec la conception antique de l'idéal. Avec Fichte, la philosophie opèrerait un véritable retour à l'Absolu, car ce penseur aurait compris que la réflexion doit partir d'une unité originelle – la raison originelle (λόγος) – dont le produit, le réel, constitue son image – la raison réelle ou déchue (νοῦς)¹³⁶. Selon la lecture schellingienne de Fichte, le Moi et la raison, dans leur unité absolue, sont une seule et même chose, mais cette unité ne peut se produire qu'au sein d'une saisie intuitive et en dehors de cette saisie, la raison se scinde en deux instances : 1) le monde des archétypes et 2) le monde déchu qui imite le premier « où les idées, ces puissances terrestres, se réconcilient et descendent dans le temporel par la science, l'art, l'acte moral humain¹³⁷. » Avec des accents fortement platoniciens, Schelling semble décrire ce que Fichte désignera lui-même dans le deuxième exposé de la *Doctrine de la science de 1804* de *hiatus irrationnalis*, soit le saut entre la vision intérieure (*Einsicht*) de l'Absolu et le pouvoir de réflexion de la conscience humaine, lequel ne peut saisir son objet qu'à l'aide de concepts (*Begriffe*). Toujours d'après Schelling, si la caractérisation fichtéenne de l'Absolu ne peut fonder qu'une philosophie négative, elle fut néanmoins d'un grand service, puisqu'elle permet de tracer la frontière nette entre les domaines du néant et de la réalité et c'est précisément dans la reconnaissance de cette frontière que s'exprime le véritable esprit de la philosophie authentique :

Fichte dit : le moi n'est que son acte propre, son activité propre, et hors de cette activité il n'est rien, il n'est que *pour* lui-même et non pas *en* lui-même. Rien ne saurait dire avec plus de précision que le fondement de la finitude entière ne réside pas en l'Absolu, mais en elle seule. Avec quelle pureté la doctrine séculaire de la philosophie authentique ne s'exprime-t-elle pas dans ce rien du moi érigé en principe du monde !¹³⁸

Il est vrai que Schelling n'établit pas explicitement de lien entre Fichte et la tradition platonicienne, mais en proclamant qu'à travers l'activité du Moi s'exprime « la doctrine séculaire de la philosophie authentique », l'ancien compagnon de Hegel et de Hölderlin suggère néanmoins qu'à défaut d'une parenté directe, Fichte aurait renoué avec un certain idéal de la philosophie tel qu'il se manifestait initialement au sein du platonisme. Fichte n'a pas trouvé son principe de finitude chez les Grecs, mais il l'a redécouvert par ses propres moyens; sa philosophie a beau ne pas être identique à celle des anciens, il n'en demeure pas moins qu'avec

¹³⁵ *Ibid.*, p. 118.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 118. Nous soulignons que l'emploi des termes grecs pour décrire les deux versants du moi chez Fichte, le Moi pur et le moi empirique, sont expressément de Schelling.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 119.

¹³⁸ *Ibid.*

celle de Spinoza, c'est celle qui s'en approche le plus de toute la modernité. Cela dit, il ne faut pas perdre de vue que le rapprochement qu'effectue Schelling entre Fichte et le platonisme participe d'une stratégie rhétorique ayant pour fonction de proclamer l'alliance entre la philosophie et la religion. Contrairement à ce qu'en dit Eschenmayer, la philosophie ne s'est jamais opposée à la religion, puisqu'elle s'est toujours fondée sur un acte de *croyance* décrétant la séparation absolue entre le fondement idéal du monde et la finitude sensible : « De reste, la philosophie authentique de tous les temps a affirmé ce néant à l'unanimité, bien que sous des formes diverses¹³⁹. »

À la suite de Schelling, le dernier témoignage du vivant de Fichte attestant une proximité entre sa philosophie et la tradition platonicienne est peut-être celui qui a le plus marqué l'esprit des interprètes. Le 9 août 1805, Philipp Konrad Marheineke, prédicateur et professeur à l'Université d'Erlangen, remit à Friedrich Schleiermacher, qui sera renommé pour sa traduction allemande des dialogues de Platon, un rapport sur l'enseignement de Fichte pour la brève période où il résida dans cette ville :

M. Fichte ne se trouve pas chez nous à son meilleur, car il y a ici si peu d'intérêt pour la philosophie. Il retournera à Berlin le mois prochain et il ne reviendra probablement pas. J'assiste avec nos professeurs à l'exposé de sa *Doctrine de la science* dans une présentation privée, dans laquelle Platon apparaît à chaque leçon indéniablement chez lui¹⁴⁰.

Max Wundt cite au moins deux fois cette lettre de Marheineke dans ses *Fichte-Forschungen* afin de justifier sa lecture selon laquelle Fichte se serait approché du platonisme à partir de 1801¹⁴¹ et Wolfgang Janke l'utilise comme titre de sa compilation des différentes mentions de Platon dans l'œuvre de Fichte¹⁴². Si ce témoignage atteste que les contemporains de Fichte ont bel et bien remarqué la ressemblance entre sa philosophie tardive et Platon, il doit cependant être manipulé avec précaution, car il constitue bien plus une singularité qu'une règle générale. À cet égard, Karen Gloy cite cette lettre pour proclamer le platonisme de Fichte et le

¹³⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹⁴⁰ « Lettre de P. K. Marheineke à F. Schleiermacher du 9 août 1805 » dans *J. G. Fichte im Gespräch*, Band III, Hrsg von E. Fuchs in Zusammenarbeit mit R. Lauth und W. Schieche, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, p. 360 : « Herr Fichte befindet sich bei uns nicht auf's Beste, denn es ist hier so wenig philosophischer Sinn. Er wird im künftigen Monat nach Berlin zurückkehren und vermütlich nicht wiederkommen. Ich höre mit unseren Professoren die Wissenschaftslehre bei ihm in einer Privatvorlesung, der Platon tritt in jeder Stunde unverkennbar bei ihm hervor. »

¹⁴¹ M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, Stuttgart, Frommann Verlag, 1929 p. 205; 356-357.

¹⁴² W. Janke, « „Der Platon tritt in jeder Stunde unverkennbar bei ihm hervor.“ Von der Erfahrung des Seins » dans *Fichtes Vollendung des platonischen Idealismus in Sein und Werden im Lichte Platons. Festschrift für Karl Albert*, hrsg. von E. Jain, S. Grätzel, Freiburg, München 2001, p. 77.

comparer à celui de Hegel, mais sans fournir plus de justifications textuelles¹⁴³. Marheineke n'a malheureusement pas offert à Schleiermacher de plus amples détails sur le platonisme qu'il perçoit chez Fichte et l'attention portée à cette lettre par les spécialistes résulte en grande partie du fait qu'elle fût adressée à l'un des plus grands experts de Platon de son époque. Cela dit, si l'on rapporte cette lettre aux autres témoignages que nous avons précédemment visités, nous pouvons observer une certaine tangente : les premiers auteurs à avoir observé la proximité entre Fichte et le platonisme étaient ou bien directement impliqués dans l'avènement du premier romantisme à Iéna ou bien liés à des auteurs romantiques. La chose n'est absolument pas due au hasard considérant que Fichte et Platon étaient probablement les deux auteurs ayant eu le plus d'influence sur les membres du premier cercle romantique; l'alliance entre leurs philosophies respectives ne pouvait que séduire les auteurs romantiques, mais il nous faut malgré tout rester prudents sur ce terrain et éviter d'établir des généralisations trop hâtives. Nous ne connaissons pas l'avis personnel de Fr. Schlegel ou de Schleiermacher sur le parallèle qui leur est présenté, mais une fois cela dit, nous estimons que l'image d'un Fichte platonicien peut être considérée sans trop de controverse comme une découverte romantique, laquelle servait moins à rendre justice à la *Doctrin de la science* qu'à enrichir leur propre conception de la philosophie et de son histoire.

3. La réception posthume du platonisme de Fichte dans la deuxième moitié du XIXe et le début du XXe siècle.

Après la mort de Fichte en 1814, les tentatives de rapprochement entre sa philosophie et la tradition platonicienne cessèrent pendant près d'une cinquantaine d'années, à l'exception d'une brève controverse qui concerna son fils. En 1818, Immanuel Hermann Fichte déposa une dissertation doctorale rédigée en latin *Sur les origines et les sources de la philosophie néoplatonicienne (De Philosophiae Novae Platonicae Origine)* dont le jury était composé notamment de Hegel et Solger. Bien qu'il soutint sa thèse avec brio, Immanuel Hermann fit toutefois face à une difficulté imprévue lorsque le minéralogiste et recteur de l'Université de Berlin, Christian Samuel Weiß, émit le soupçon que Fichte le jeune aurait plagié l'une des œuvres de jeunesse de son père¹⁴⁴. Face à cette accusation de plagiat, un contre-argument en faveur de Fichte le jeune fût déposé par le philologue Philipp August Böckh qui s'interrogea sur la connaissance dont disposait Fichte le père de la philosophie grecque et du néoplatonisme.

¹⁴³ K. Gloy, *Einheit und Mannigfaltigkeit: Eine Strukturanalyse des "und". Systematische Untersuchungen zum Einheits- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne*, Berlin, De Gruyter, 1981, p. 82.

¹⁴⁴ H. Ehret, *Immanuel Hermann Fichte. Ein Denker gegen seine Zeit*, Stuttgart, Freies Geistesleben Verlag, 1986, p. 47.

Böckh en vint à la conclusion que contrairement à son fils, qui étudia assidûment la philosophie plotinienne, Fichte le père n'avait probablement jamais lu une seule ligne de Plotin¹⁴⁵. Si cette histoire n'apporte pas grand-chose dans l'établissement du parallèle lui-même, il est toutefois significatif de remarquer que même peu de temps après sa mort, certains se sont interrogés sur la nature du lien qui unit Fichte à l'Antiquité.

Il faut attendre les années 1860 pour que le rapprochement entre Fichte et le platonisme soit à nouveau remarqué et même qu'il quitte les frontières de l'Allemagne. Le premier commentateur de l'œuvre de Fichte à avoir proposé d'établir un lien entre cet auteur et la philosophie antique se nomme Johann Heinrich Loewe. Dans son étude de 1862, *La philosophie fichtéenne d'après les résultats complets de son développement et dans sa relation avec Kant et Spinoza*, Loewe remarque bien une certaine proximité entre Fichte et le platonisme, mais il ne semble pas avoir porté de grand intérêt à ce parallèle. En effet, au lieu d'examiner la relation entre Fichte et le platonisme, Loewe propose plutôt de comprendre cette relation comme un rapport analogique si manifeste et évident qu'il n'y aurait pas véritablement besoin de le développer davantage : « L'analogie entre ces déterminations [des différents pouvoirs de connaître, c'est-à-dire la sensation, l'entendement, la raison et l'intuition] avec les traditions antiques s'impose d'elle-même¹⁴⁶. » Néanmoins, Loewe s'efforce par la suite de transcrire les différentes facultés de l'esprit humain selon un vocabulaire platonicien – la sensation à l'αἴσθησις, l'entendement à la διάνοια et la raison au νοῦς – et il va même jusqu'à comparer l'entreprise génétique de la *Doctrine de la science* à la méthode socratique – ces deux méthodes proposant d'accéder au vrai en procédant à une formation progressive (*Durchbildung*)¹⁴⁷ –, mais une fois ces rapports analogiques mentionnés, il cesse aussitôt d'en parler. Pareillement, Loewe reconnaît une certaine affinité entre l'Absolu fichtéen et l'Un plotinien dans certains passages de son étude, mais encore une fois, il ne va pas plus loin que la simple énonciation de ce lien¹⁴⁸.

¹⁴⁵ E. Fuchs, *Fichte über Platons Staat. Eine Vorabedition in Der Staat als Mitte zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Hrsg von G. Zöllner, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2011, p. 208, n.7. Sur l'accusation de plagiat portée à l'égard de I. H. Fichte et une reconstitution de ce débat, nous recommandons l'étude de E. Schneider « Ein Macht- und Methodenstreit um die Philosophie : Der Plagiatsvorwurf gegen I.H. Fichte », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 72, 2016, p. 435-458. Selon l'auteur, l'accusation émise par Weiß serait non seulement fautive, mais aurait été motivée davantage pour des raisons politiques que philosophiques. De plus, l'auteur souhaite rectifier une certaine confusion. Fichte le jeune rédigea deux dissertations : celle en latin et une autre en allemand intitulée *Über den Begriff der Philosophie*. Le manuscrit de la dissertation allemande n'ayant été redécouvert que récemment, l'on a longtemps cru que le contenu de ces deux dissertations était identique. Or, non seulement les sujets de ces deux dissertations divergent, mais c'est la dissertation allemande, et non celle en latin, qui faisait l'objet de l'accusation de Weiß (p. 440, n. 14).

¹⁴⁶ J.H. Loewe, *Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza*, Hildesheim, New York, 1976, Nachdr. der Ausgabe Stuttgart, 1862, p. 169.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 169-170.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 48; 170; 266. À noter que lorsque Loewe mentionne Plotin, il fait presque systématiquement le lien avec Spinoza, comme si les deux allaient de pair.

À la suite de Loewe, le jeune Hermann Cohen rédigea en 1866 l'une de ses toutes premières études sur Platon, *La théorie platonicienne des idées développée psychologiquement*, laquelle, comme le fait remarqué André Laks, contraste fortement avec ses écrits plus tardifs, dans la mesure où il y affiche nettement un psychologisme historique et un idéalisme subjectif qu'il abandonnera par la suite¹⁴⁹. L'article de Cohen s'ouvre par l'affirmation suivante : la théorie platonicienne des idées ne serait pas une doctrine révélée, tombée du ciel, mais une découverte scientifique dont nous pouvons retrouver les sources ainsi que l'évolution. À cette fin, Cohen propose d'examiner « le processus psychique » à travers lequel Platon découvrit la notion d'idée (ιδέα) en fonction d'une réappropriation personnelle du concept (εἶδος) socratique¹⁵⁰. En d'autres termes, le jeune Cohen cherche à décrire la genèse psychologique de la notion d'idée, ce qui par ailleurs fera dire à Francesco Fronterotta que la démarche de cette étude est « fortement caractérisé[e] par l'influence de l'idéalisme fichtéen¹⁵¹ ». D'un strict point de vue interprétatif, la tâche génétique que Fichte attribue à la philosophie ne doit pas être confondue avec un processus psychologique selon lequel les individus prendraient conscience d'eux-mêmes ou de leurs concepts. Mais une fois cela dit, il est vrai en revanche que tout au long des pages de cette étude, le jeune Cohen sollicite régulièrement l'aide de Fichte dans sa recherche des sources psychologiques de la théorie platonicienne des idées. En ce sens, lorsque Cohen veut expliciter le caractère individuel de la pensée platonicienne ainsi que la parenté psychologique entre le travail du penseur et du poète, il cite directement *Sur le concept de la Doctrine de la science* de 1794 pour appuyer sa conviction que d'un grand penseur comme Platon, nous n'apprenons « non pas seulement comment le philosophe dans sa relation avec d'autres développements conceptuels (*Gedankenbildungen*) pourrait commencer, mais comment il le devrait¹⁵². » Pour le dire succinctement¹⁵³, le jeune Cohen juge que Platon serait passé d'une interprétation subjective à une interprétation objective de l'idée; alors que dans ses premiers dialogues, Platon userait du vocabulaire de l'intuition (*Anschaung*) et de la vision (*Sicht*) pour décrire l'idée, à partir du Parménide, il la décrirait désormais comme une substance (*Substanz*) ou une chose vue (*Gesicht*). Si Platon a bel et bien appréhendé (*gefaßt*) le concept

¹⁴⁹ A. Laks, « Avant Natorp. L'interprétation des idées platoniciennes chez H. Cohen » dans *Images de Platon et lecture de ses œuvres : les interprétations de Platon à travers les siècles*, éd. par A. Netschke-Hentschke, Louvain, Peeters, 1997, p. 348.

¹⁵⁰ H. Cohen, « Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt », dans H. Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, hrsg. von A. Görland und E. Cassirer, Berlin, Akademie-Verlag, 1928, p. 30.

¹⁵¹ F. Fronterotta, « L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son "héritage" philosophique », *Revue Philosophique de Louvain*, 98 (2), 2000, p. 319.

¹⁵² H. Cohen, art. cit., p. 56 (notre traduction). Cohen justifiera par ailleurs sa lecture psychologique de Fichte à la page 69.

¹⁵³ Pour une analyse détaillée de ce texte, nous renvoyons à l'étude d'André Laks que nous avons cité un peu plus haut : cf. A. Laks, art. cit., p. 343-348.

d'idée, en raison de son tournant réaliste, ce concept « ne pouvait pas être saisi avec sa lucidité critique », ce que fera Kant dans la *Critique de la raison pure*, « parce qu'il était trop récent, trop frappé, trop fortement arrêté (*ergreifend*) à tout l'esprit du penseur (*den ganzen Kopf des Denkers*) pour qu'il ait pu autoriser un examen lucide et réfléchi¹⁵⁴. » Comme le rappelle André Laks, Cohen soutenait à cette époque qu'il y a une série de stations psychologiques et historiques obligées dans le développement d'un concept philosophique¹⁵⁵. Ainsi, Platon ne pouvait pas anticiper les déterminations ultérieures que prendra la notion d'idée sous l'impulsion de la philosophie transcendantale, « car il aurait dû exposer un idéalisme déjà découvert dans ses germes sous une forme conséquente; il aurait dû être Kant et par la suite Fichte¹⁵⁶. » L'idéalisme conséquent ne pouvait trouver son achèvement que dans le système fichtéen et Platon, aussi grande sa découverte fût-elle, est en fin de compte réduit à la première étape historique du développement du concept d'idée, laquelle ne peut certes pas être enjambée, mais ne suffit pas à contenir toutes les implications de ce concept. En définitive, le jeune Cohen ne perçoit rien de plus dans l'idée platonicienne que l'ancêtre lointain de la théorie fichtéenne de l'intuition intellectuelle et s'il n'établit pas de lien direct entre ces deux auteurs, il reste néanmoins clair que pour lui, sans Platon, il n'y aurait tout simplement pas eu de Fichte.

De l'autre côté du Rhin, Octave Hamelin et Henri Bergson entreprirent chacun de leur côté de faire connaître l'œuvre de Fichte au public français en lui réservant un de leurs cours respectivement en 1886 et en 1898. Tous deux ne partageaient pas le même avis sur la philosophie fichtéenne, mais de manière assez surprenante, ils ont en commun d'avoir cherché à situer leur appréciation de cette œuvre en fonction d'une comparaison avec le néoplatonisme. Dans la troisième leçon de son cours, Hamelin estime qu'il faut trouver dans « la méthode synthétique » que Fichte expose dans l'*Assise fondamentale de la Doctrine de la science* de 1794 ni plus ni moins que l'origine de la dialectique hégélienne. Le regard de Hamelin sur Fichte est d'abord approuvateur, puisqu'il considère que la *Doctrine de la science* ne s'évertue qu'à déployer une doctrine de la conscience, mais dans les œuvres que Fichte rédigea après 1801, il ne voit plus dans cette philosophie qu'une vulgaire doctrine de la chose dans laquelle on ne reconnaît même plus Fichte : « C'est du Schelling, c'est du Hegel, ce n'est plus du Fichte¹⁵⁷. » Alors qu'Immanuel Hermann Fichte se réjouissait de cet accord entre les trois grandes figures de l'idéalisme allemand, Hamelin conçoit au contraire que le véritable système

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹⁵⁵ A. Laks, art. cit., p. 347.

¹⁵⁶ H. Cohen, art. cit., p. 68 (notre traduction).

¹⁵⁷ O. Hamelin et H. Bergson, *Cours sur Fichte*, éd. par F. Turlot et P. Soulez, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988, p. 38.

fichtéen se trouve uniquement dans l'*Assise* de 1794 et le philosophe français tient à marquer la différence entre l'idéalisme fichtéen et l'idéalisme spéculatif, prétextant qu'« il n'est pas sûr que la Théorie du savoir de 1801 contienne le principe de l'idéalisme allemand en tant que ce principe se distingue de la philosophie alexandrine¹⁵⁸ ». De son côté, Bergson montre à l'inverse un moins grand enthousiasme face à Fichte, considérant même que son concept de Moi n'est pas autre chose que le « je pense » de Kant¹⁵⁹. Le versant théorique de la philosophie fichtéenne ne semble pas avoir fasciné Bergson, mais il porte en revanche une plus grande attention à *La destination de l'homme* – et plus particulièrement à sa première partie – dont il salue la thématization de la liberté. Si la théorie fichtéenne de la liberté séduit Bergson, sa théorie de l'action réciproque entre la conscience et l'être cependant le déçoit : « Fichte sous cette forme se rapproche de l'Alexandrinisme qui pose l'Absolu au-dessus de l'être; sa philosophie devient de moins en moins originale, de plus en plus proche de l'Alexandrinisme¹⁶⁰. » Alors que Hamelin se sert du néoplatonisme pour marquer la différence entre Fichte d'un côté, et Schelling et Hegel de l'autre, Bergson l'emploie pour souligner ce qu'il perçoit comme un manque d'innovation de la philosophie fichtéenne.

Tout au long du XIXe siècle, la proximité de Fichte avec le platonisme fut certes maintes fois remarquée, mais à l'exception peut-être de Novalis, elle ne fut jamais examinée pour elle-même et aucun des auteurs que nous avons mentionnés n'a tenté de l'expliquer. Ou bien le platonisme de Fichte est traité comme allant de soi, ou bien il est utilisé à afin d'assurer une continuité directe entre l'Antiquité et la Modernité. En d'autres termes, le platonisme de Fichte ne posait pas réellement problème pour les auteurs du XIXe siècle, au sens où l'on ne s'interrogeait que très peu à son sujet. Si Max Wundt n'est pas le premier auteur à avoir observé et thématized le parallèle entre Fichte et le platonisme, il est en revanche le premier à l'avoir proposé comme un objet d'étude autonome¹⁶¹. La nuance est importante, car avant Wundt, deux autres auteurs ont tenté d'expliquer l'intérêt philosophique de Fichte à l'aide en fonction d'une analogie avec le platonisme : Ernst Cassirer et Edmond Husserl.

Dans le troisième tome du *Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Cassirer remarque qu'avant 1800, les ouvrages de Fichte

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 156. Sur l'interprétation que propose Bergson de Fichte dans son œuvre, nous renvoyons à l'étude de Jean-Christophe Goddard « Bergson : une lecture néoplatonicienne de Fichte » dans *Les études philosophiques*, 59 (4), 2001, p. 465-477.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 179.

¹⁶¹ Il faut cependant souligner qu'avant Max Wundt, un certain P. Junker avait rédigé en 1922 une thèse de doctorat sur le concept de vie chez Platon, Maître Eckhart et Fichte intitulée *Der Begriff der Liebe bei Plato, Eckhart, Fichte und in der Philosophie des Ungegebenen*, Greifswald, 1922.

disposaient d'une grande unité interne – ceux-ci partant du principe que la philosophie se trouve dans la sphère du savoir et non dans celle de l'Être –, mais à partir de la *Présentation de la Doctrine de la science* de 1801, cette cohérence disparaîtrait et Fichte serait tombé dans le dogmatisme qu'il combattait si fortement dans ses premières années à Iéna¹⁶². Ici, le propos de Cassirer n'est pas particulièrement original; il s'agit peu ou prou de la même thèse que nous avons observé chez Hamelin. Toutefois, là où Cassirer nous est utile, c'est qu'il ne s'est pas contenté de soulever cette apparence de rupture : il a également cherché à expliquer comment elle s'est opérée. En bref, selon Cassirer, la dérive de Fichte vers une théorie de l'être est à la fois la conséquence de la querelle du panthéisme et de la réalisation que l'activité philosophique est en elle-même une activité vivante, ou ce qui revient au même, qu'elle est un Être purement en acte (*esse in mero actu*). En d'autres termes, si la philosophie réside dans le savoir, celui-ci se révèle comme un Être pur au fur et à mesure que nous progressons dans la décortication de l'acte initial duquel le penser émerge. L'Absolu ne doit être cherché ni dans le savoir ni dans l'Être, mais en lui-même et c'est seulement lorsque nous tentons de l'appréhender qu'il se distingue sous les modes du savoir et de l'être, du sujet et de l'objet. En renouvelant avec le vocabulaire de la vie, Fichte se serait rendu compte que le savoir ne se suffisait pas à lui-même; qu'il y avait encore quelque chose au-dessus de lui qui le rend possible et c'est précisément pour cette raison que la philosophie tardive de Fichte devrait se comprendre davantage en regard de la tradition platonicienne que d'auteurs modernes :

Le savoir en s'abandonnant à son propre mouvement libre, rencontre à sa limite l'intuition d'une vie originelle qui est encore au-delà de lui-même. Nous nous trouvons ici dans un cercle intellectuel qui présente les plus grandes analogies historiques, non tant avec Kant ou Spinoza qu'avec Platon et le néoplatonisme¹⁶³.

Plus précisément encore, ce que Cassirer observe d'analogie entre Fichte et le platonisme, c'est l'exigence d'une philosophie devant procéder selon une démarche ascendante vers un principe inconditionné ou anhypothétique. En ce sens, bien que l'analogie avec Platon soit tenable, c'est bien plus une affinité avec le néoplatonisme que Cassirer décèle, puisque Fichte ne se contenterait pas de conférer une primauté ontologique à l'intelligible, mais il érigerait également au sommet de ses réflexions un principe *au-delà* de tout être : « Si Platon fait se clore le monde des idées avec l'idée du Bien, dernière idée encore visible, la doctrine de

¹⁶² E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, t. III : Les systèmes postkantians*, trad. sous la direction de C. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1999. p. 152-153 [174].

¹⁶³ *Ibid.*, p. 163 [186-187].

Fichte présente ici nettement les traits du néoplatonisme qui cherche à remonter de l'Être au "sur-Être", de l'Un au "sur-Un"¹⁶⁴. »

Le parallèle que dresse Cassirer est prometteur, mais il faut reconnaître que sur ce terrain, le philosophe néokantien reste prudent. En effet, le rapprochement qu'il exécute entre Fichte et la tradition platonicienne se situe dans les strictes limites d'une analogie historique, soit d'une simple comparaison entre deux moments de l'histoire de la philosophie, laquelle a pour fonction d'illustrer et d'éclaircir la problématique fichtéenne de l'Être. Autrement dit, il y a bel et bien une utilité à rapprocher Fichte du platonisme, mais uniquement à des fins propédeutiques, une direction que Edmond Husserl prend également pour discuter de son intérêt envers Fichte. L'occasion qui permet à Husserl de faire état de son appréciation de la philosophie fichtéenne se trouve dans trois leçons sur *L'idéal d'humanité chez Fichte* qu'il prononça en novembre 1917. Comme le souligne Olivier Lahbib, si ces conférences semblent de prime abord avoir été rédigées dans une visée nationaliste en pleine période de guerre, cette impression est très vite dépassée, car bien plus que la revalorisation d'un auteur de la culture allemande, Husserl cherche à présenter Fichte comme le grand philosophe de la liberté de pensée¹⁶⁵. D'emblée, Husserl ne cache pas un certain dédain pour les ouvrages théoriques de Fichte dont il n'hésite pas à dire que le lecteur « ne tardera pas à trouver intolérables les nombreuses tournures alambiquées de pensée de sa *Wissenschaftslehre*¹⁶⁶. » Mais justement, tout l'intérêt pour ce penseur ne se trouve pas dans sa production spéculative, qui est difficile d'accès et à la limite de l'intelligible, car « Fichte était bien plutôt une nature dirigée de part en part par le pratique¹⁶⁷ » et pour peu que le lecteur de Fichte maintienne son courage, il découvrira « une personnalité extraordinaire » :

on s'aperçoit que derrière la violence logique qu'il nous impose gît une signification plus profonde, une abondance de grandes intuitions, auxquelles certes il manque une complète maturité scientifique, mais en lesquelles réside une véritable force – tout de même que chez les autres grands philosophes du passé, tel Platon par exemple¹⁶⁸.

Avant même de commencer son éloge de la philosophie fichtéenne, Husserl indique clairement à son auditoire qu'il se servira de Platon comme d'un guide afin de naviguer en toute sûreté à travers les intempéries et l'aridité de la pensée qui se tient devant eux. Cela dit, il faut

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 178 [205].

¹⁶⁵ O. Lahbib, « Husserl, lecteur de Fichte » dans *Archives de philosophie*, vol. 67, n° 3, 2004, p. 421-443. Lahbib souligne également que la stratégie rhétorique de Husserl se rapproche de celle que Fichte emprunte dans les *Discours à la nation allemande*.

¹⁶⁶ E. Husserl, *L'idéal de l'humanité selon Fichte. Trois conférences (1917)*, trad. H.-S. Afeissa dans *Philosophie*, Éditions de Minuit, n° 90, vol. 3, 2006, p. 13 [*Hua*, XXV, 269].

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

avouer que l'éloge que le phénoménologue souhaite prononcer prend rapidement les traits d'un reproche, car si on a besoin d'un guide pour comprendre Fichte, c'est précisément parce qu'il manque encore de « maturité scientifique »; parce qu'il n'a pas suffisamment bien exposé son système philosophique et que d'autres auteurs ayant professé les mêmes idées l'ont fait mieux que lui : « On peut dire que, chez Fichte, le type divin d'interprétation du monde, d'origine platonicienne, célèbre sa résurrection, même si c'est sous une forme qui manque de maturité¹⁶⁹. » En d'autres termes, Husserl mobilise le platonisme afin de compléter ce qu'il perçoit comme étant des lacunes dans le style littéraire de Fichte, et en ce sens, il insiste à plusieurs reprises sur le fait que le rapport entre Fichte et le platonisme doit être strictement entendu selon les termes d'une « analogie », d'une « ressemblance » ou d'une « comparaison ». De même que Platon trouvait la cause du monde sensible dans l'idée du Bien, Fichte aurait renoué, grâce à son concept du Moi, avec une explication téléologique de la nature, puisque le Moi fichtéen servirait moins à fonder une interprétation théorique du monde qu'à élever l'homme vers sa véritable finalité pratique. Selon Husserl, Fichte voulait exhorter ses lecteurs à « une renaissance totale de l'humanité », à la découverte en eux de leur propre valeur intrinsèque, tout comme l'idée du Bien platonicienne est « la source lumineuse d'où sont issues toutes les valeurs authentiques¹⁷⁰. » Il ne s'agit toutefois pas du seul aspect que l'analogie avec le platonisme permet de mettre en évidence : de même que le néoplatonisme prit le pas de l'œuvre de Platon, les écrits de Fichte après 1800 firent « une avancée en direction d'un mysticisme religieux interne¹⁷¹. » Si Cassirer considère que la seconde philosophie de Fichte est un retour abrupt au dogmatisme, Husserl ne perçoit pas négativement ce changement de perspective. Au contraire, il voit plutôt dans ce tournant le signe d'une philosophie « en changement continu, s'élevant à une lumière toujours plus pure¹⁷². » Pour Husserl, l'analogie avec le néoplatonisme permet non seulement d'illustrer l'évolution de la philosophie fichtéenne, mais elle permet également de mettre en lumière la manière dont Fichte décrit « l'effort par lequel les hommes se développent eux-mêmes en se hissant vers l'idéal¹⁷³ ». De même que pour le néoplatonisme, l'Un génère toute chose par un processus graduel allant d'image en image successives, l'autoréflexion du Moi fichtéen représente un processus formateur dans lequel l'introspection serait la condition de possibilité de la connaissance du

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 20 [*Hua*, XXV, 278].

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 23 [*Hua*, XXV, 282].

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, p. 24 [*Hua*, XXV, 284].

monde; pour connaître le monde sensible, il faut d'abord porter notre regard sur la voûte des idées en nous.

L'histoire du parallèle entre le Fichte et le platonisme est riche, mais les différents moments qui la composent sont fortement dispersés. Jusqu'au début du XXe siècle, le platonisme de Fichte était bien plus un objet d'émerveillement qu'un objet d'étude; il s'agissait d'une alliance philosophique surprenante qui méritait sans doute d'être consignée par écrit, mais pas que l'on s'y attarde trop longuement. En revanche, l'un des aspects les plus stupéfiants de la réception du platonisme de Fichte est que les différents témoignages que nous avons collectés sont largement indépendants les uns des autres. De Novalis à Husserl, le platonisme de Fichte semble avoir été pris pour une observation relativement évidente, ou du moins, facilement identifiable; plus ces auteurs progressaient dans leur lecture de Fichte et plus le parallèle devenait manifeste à leurs yeux.

4. Fichte comme platonicien : Max Wundt et la réclusion historiographique du platonisme de Fichte dans la seconde moitié du XXe siècle

L'histoire de la réception du platonisme de Fichte nous offre un certain paradoxe qui n'aurait sans doute pas déplu à Hegel : d'un côté, le parallèle entre Fichte et le platonisme est si facile à conjecturer qu'il semble aller de soi, mais de l'autre côté, lorsque l'on s'interroge sur les sources littéraires de ce parallèle, Fichte est si opaque que son platonisme semble être tout sauf une évidence. Pour compléter le portrait que nous avons esquissé, nous devons à présent nous interroger sur la manière dont le parallèle entre Fichte et le platonisme apparut au sein de la recherche contemporaine au XXe siècle, à commencer par l'étude de Max Wundt.

La publication des *Fichte-Forschungen* en 1929 marque le véritable coup d'envoi de l'étude du platonisme de Fichte. Toutefois, si la recherche contemporaine a surtout retenu cet ouvrage, Wundt n'en était pas à son premier coup d'essai. Déjà en 1927, Wundt avait publié un livre sobrement intitulé *Johann Gottlieb Fichte* dans lequel il expose brièvement certaines de ses intuitions sur le sujet et en 1915, Wundt avait également fait paraître une étude sur Plotin et le romantisme, dont on peut discerner les traces dans la dernière partie de ses analyses¹⁷⁴. À en croire les critiques de Vieillard-Baron et de Thomas-Fogiel, le travail de Wundt sur le platonisme de Fichte serait traversé d'un bout à l'autre de problèmes méthodologiques et l'interprète aurait voulu voir à tout prix en Fichte une philosophie qui « respire le plus pur esprit platonicien ». Toutefois, non seulement cette citation ne se trouve pas dans le texte de Wundt, mais au contraire, dès les premiers paragraphes de son analyse, Wundt se montre prudent vis-

¹⁷⁴ M. Wundt, *Johann Gottlieb Fichte*, Stuttgart, Frommann Verlag, 1927, p. 58-59, 67 et 277; « Plotin und die Romantik », *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, 35, 1915, p. 649-672.

à-vis de l'influence de Platon sur Fichte, car il est conscient des difficultés méthodologiques qu'une telle recherche occasionne.

Le chapitre « Fichte als Platoniker » des *Fichte-Forschungen* s'ouvre sur la remarque suivante : aucune autre tradition philosophique n'a eu autant d'influence sur le développement de la pensée européenne que la tradition platonicienne. Mais malgré ce rappel, Wundt modère aussitôt son propos en expliquant que l'on ne pourra pas retrouver l'influence de cette tradition philosophique aussi facilement chez Fichte que chez Leibniz ou Kant par exemple, car il est un penseur bien trop têtue (*ein zu viel eigenwilliger Denker*) pour admettre la moindre influence externe sur sa propre pensée, ce qui a pour conséquence d'accroître les difficultés particulières à l'étude des sources de sa philosophie¹⁷⁵. De fait, comme nous avons pu le voir lors du chapitre précédent, Fichte cite très peu d'auteurs à l'exception de Kant dans ses écrits et les informations sur les sources de sa philosophie nous font grandement défaut. Malheureusement pour nous, Wundt ne s'arrête pas là. En raison de l'influence du platonisme sur le romantisme et l'idéalisme allemands, l'interprète est persuadé que Fichte, qui se tient à la jonction entre ces deux courants de pensée, a dû lui aussi subir l'influence de cette tradition, seulement par d'autres moyens. En effet, comme « [l]'esprit du platonisme à cette époque s'était éteint (*Der Platonische Geist in dieser Zeit ja nicht mehr*), [...] qu'il était oublié et qu'il ne sera que progressivement regagné (*er ist vergessen und wird erst allmählich zurückgenommen*) »¹⁷⁶, Wundt suppose que l'influence du platonisme sur Fichte, à l'instar de Kant, ne dut que s'imposer relativement tardivement dans son parcours intellectuel.

Wundt prend ouvertement le pari d'une influence directe du platonisme sur Fichte, mais il reconnaît qu'une telle influence ne va pas de soi d'un point de vue historique et pour combler cette éventuelle faille à sa lecture, l'interprète se tourne rapidement du côté des sources historiques du platonisme de Fichte. Pour notre part, nous ne pouvons nous empêcher de constater toute l'ironie de la situation : alors que l'étude de Wundt fut vivement critiquée, et non sans fondement, pour son manque de rigueur historique, il s'agit néanmoins de l'interprète qui a orienté la question du platonisme de Fichte du côté de l'historiographie. D'abord, Wundt remarque que lors de ses années à Iéna, Fichte mobilise le concept d'idée avec une économie frappante et lorsqu'il l'utilise, il lui donne une signification bien plus proche du concept kantien d'idée que de celui de Platon¹⁷⁷. En conséquence, Wundt présume que le platonisme de Fichte devait initialement se comprendre vis-à-vis de Kant, et plus particulièrement encore en fonction

¹⁷⁵ M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, Stuttgart, Frommann Verlag, 1929, p. 345.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 346.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 346-347.

de la lecture de la *République* que l'on trouve dans *Dialectique transcendantale*. La philosophie fichtéenne se serait par la suite développée en empruntant progressivement de plus en plus de traits au platonisme et Wundt propose de retracer les différentes étapes de cette évolution en identifiant les occasions où Fichte aurait pu entrer en contact avec les textes de Platon. Pour ce faire, l'étude de Wundt sur le platonisme fichtéen se scinde en deux parties : 1) *La théorie platonicienne de l'état* dans laquelle Wundt raconte comment Fichte, sous l'impulsion de Kant, commença à s'intéresser à Platon dans le développement de sa philosophie politique et 2) *La théorie platonicienne des idées* où l'interprète soutient que les textes composant la philosophie tardive de Fichte, en particulier dans *Le caractère de l'époque actuelle* et *l'Initiation à la vie bienheureuse*, présentent beaucoup trop de similitudes avec le platonisme pour que ce soit une simple coïncidence, ce qui attesterait de l'influence manifeste de Platon sur Fichte, et ce, même si le penseur idéaliste a voulu se distancier de l'élève de Socrate pour éviter d'être trop fortement associé aux romantiques.

À bien des égards, il faut reconnaître que l'étude de Wundt a malheureusement vieilli et elle dispose d'une fâcheuse tendance à affirmer prestement une possible influence de Platon sur Fichte plutôt qu'à véritablement examiner le lien entre les deux auteurs. Ses analyses ont beau être par moment superficielles, Wundt a en revanche parfaitement compris que la relation entre Fichte et le platonisme a besoin d'être justifiée en raison du manque de sources textuelles sur le sujet. Mais quoiqu'on en pense, l'étude de Wundt reste l'une des premières et rares tentatives d'explication du platonisme de Fichte et après elle, la question retomba dans l'oubli pendant quelques décennies.

À l'exception d'une très brève remarque de Martial Gueroult dans le deuxième tome de *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*¹⁷⁸ et de l'étude comparative de Walter Becher sur les théories platonicienne et fichtéenne de l'éducation¹⁷⁹, le platonisme de Fichte ne suscita pas vraiment l'intérêt de la recherche jusqu'à sa réactualisation en 1979 par le travail de Jean-Louis Vieillard-Baron dans *Platon et l'idéalisme allemand*¹⁸⁰. Toutefois, comme

¹⁷⁸ M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 Bände in 1 Band Hildesheim, Zürich, New York, 1982, Nachdr. der Ausgabe Paris, 1930, Band II, p. 190 : « La connaissance absolue fournie par la W.-L. 1804, seule capable de lever toutes les difficultés qui s'opposent à notre absorption par la Vie, apporte la béatitude, ou plutôt s'identifie avec elle. La W.-L. rejoint par là les philosophies contemplatives de Platon et de Spinoza. »

¹⁷⁹ W. Becher, *Platon und Fichte : Die Königliche Erziehungskunst. Eine vergleichende Darstellung auf philosophischer und soziologischer Grundlage*, Jena, Gustav Fischer Verlag, 1937.

¹⁸⁰ Nous trouvons une exception à cette tendance dans l'étude de Tom Rockmore « Le concept fichtéen de la science et la tradition platonicienne » dans *Le savoir philosophique*, 1977, p. 31-40. Rockmore y défend la thèse d'un antiplatonisme de Fichte, mais son argument est cependant assez faible; si Fichte est antiplatonicien, ce serait parce qu'il est l'auteur qui aurait le plus radicalement fait rupture avec l'ensemble de la tradition philosophique qui l'a précédé, laquelle serait de part en part platonicienne. Cependant, Rockmore justifie cette affirmation en

le remarque Monika Budde-Bermann non sans un certain agacement, le parallèle entre Fichte et le platonisme, et en particulier le prétendu lien entre la *Doctrine de la science* et le *Parménide* de Platon, est souvent allégué dans la recherche fichtéenne entre 1960 et 1970, mais sans toutefois être examiné ou même commenté¹⁸¹. Un bel exemple de cette allégation se trouve notamment dans les annotations de Didier Julia à sa traduction de la deuxième exposition de la *Doctrine de la science de 1804* où il affirme que l'on peut déceler l'inspiration de Platon derrière la conception fichtéenne du changement, que le monde des concepts purs « évoque le monde des "essences" de Platon » ou que « [l]e procédé d'analyse dichotomique [sic] n'est pas sans évoquer le *Sophiste* de Platon¹⁸² » sans plus d'explications. La même année que la parution de l'ouvrage de Vieillard-Baron, Marc Richir propose une lecture platonicienne de l'*Assise fondamentale de la doctrine de la science* de 1794 dans *Le rien et son apparence*, mais comme l'auteur l'indique lui-même, il faut comprendre dans ses analyses le terme « platonisme » à partir de la lecture qu'en propose Heidegger et non pas en un sens historique¹⁸³. Ce n'est qu'à la fin des années 1980 et au début des années 1990 que la question du platonisme de Fichte réapparaît véritablement au sein de la recherche fichtéenne et que pour la première fois depuis Max Wundt, des études détaillées sur le lien entre Fichte, Platon et Plotin voient le jour. Ce regain d'intérêt pour le platonisme de Fichte s'illustre notamment par les différentes études de Christoph Asmuth ainsi que par les travaux d'Annette Sell et de Dirk Cürsgen contenus dans l'ouvrage collectif *Platonismus im Idealismus* en 2003¹⁸⁴. L'une des dernières pierres d'assise

procédant à de très fortes généralisations de l'histoire de la philosophie et en évoquant la célèbre déclaration de Arthur Whitehead selon laquelle la tradition philosophique occidentale n'est rien d'autre qu'une série de notes de bas de page à l'œuvre de Platon.

¹⁸¹ M. Budde-Bermann, « Das lebensorientierende Eine bei Platon und Fichte. Zum Verhältnis von Platons „Parmenides“ zu Fichtes „Wissenschaftslehre (1804)2 », *Prima Philosophia*, 4, 1991, p. 11.

¹⁸² *La théorie de la science : exposé de 1804*, trad. D. Julia, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 44 n° 29; p. 72 n° 25 et p. 106 n° 24.

¹⁸³ M. Richir, *Le rien et son apparence. Fondement pour la phénoménologie (Fichte : Doctrine de la science 1794/95)*, Bruxelles, Ousia, 1979, p. 74-75 : « Sans qu'il soit possible d'entrer ici dans un développement à la hauteur de Kant, [...] nous nous bornerons à en tirer les traits qui nous paraissent les plus importants pour notre problématique et pour la préparation à notre lecture de la première *Wissenschaftslehre* (en abrégé : *W-L*) (1794/1795) de Fichte. Dans cette tâche, nous supposerons connue l'interprétation heideggérienne, tout à fait magistrale, que nous infléchirons pour aller droit à l'essentiel. »

¹⁸⁴ Cf. : B. Zehnpfennig, *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. Ein Strukturvergleich des Platonischen, Charmides' und Fichtes „Bestimmung des Menschen“*, Freiburg i. Br., München, 1987; B. Vancamp, « Platon et Fichte sur la valeur de l'écrit en philosophie », *Études Classiques Namur*, 64 (1), 1996, p. 59-76; Budde-Bermann, M., « Das lebensorientierende Eine bei Platon und Fichte. Zum Verhältnis von Platons „Parmenides“ zu Fichtes „Wissenschaftslehre (1804)2 », *Prima Philosophia*, 4, 1991, p. 11-31; C. Asmuth, « Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes » dans *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Hrsg. von Ch. Asmuth, Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 1997, p. 269-299; « Metaphysik und Historie bei J. G. Fichte », *Fichte-Studien*, 23, 2003, p. 145-158; « Eine implizite Platon-Rezeption bei Fichte: die Theorie des Gesichts » dans *Platonismus im Idealismus : Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Hrsg. von B. Mojsisch B. und O. F. Summerell, Leipzig, K. G. Saur München Verlag, 2003, p. 59-76; *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht,

dans l'histoire du platonisme de Fichte est l'ouvrage collectif édité en 2009 par Jean-Christophe Goddard et Alexander Schnell, *L'être et le phénomène*, lequel contient plusieurs études soulignant la proximité de Fichte au platonisme.

5. Conclusion : vers les sources du platonisme de Fichte

L'histoire du platonisme de Fichte est véritablement sinueuse, alternant constamment entre deux attitudes : la proximité de Fichte avec le platonisme est d'abord remarquée avec surprise et curiosité avant de faire l'objet d'un long silence qui durera plusieurs décennies. Si nous avons insisté pour raconter les différentes étapes de ce long périple, c'est en partie afin de déterminer les traits saillants de ce rapprochement, mais surtout afin de déconstruire l'idée préconçue selon laquelle il s'agirait d'une invention récente et obstinée de la part de certains interprètes voulant contre vents et marées faire de la pensée fichtéenne le pinacle de la tradition platonicienne sur la base de certaines similitudes superficielles. L'histoire du platonisme de Fichte n'est pas un mythe de l'historiographie philosophique, mais le récit de *redécouvertes successives* dont chacune reflète les préoccupations scientifiques de l'époque où le parallèle est observé. Les premiers auteurs à avoir remarqué le platonisme de Fichte appartenaient de près ou de loin à la tradition romantique et ils voyaient dans ce parallèle la possibilité d'une réconciliation entre l'idéalisme ancien et moderne, ce qui aurait permis par effet de retour d'effacer la distance qui sépare la philosophie de son histoire. De leur côté, les témoignages de Hermann Cohen, Ernst Cassirer et Edmond Husserl proposent de se servir du platonisme de Fichte comme d'une analogie permettant de décrire le développement de la connaissance humaine à travers son histoire ainsi que le processus à travers lequel la pensée d'un auteur évolue. Finalement, avec Max Wundt s'inaugure un âge où la recherche philosophique a un besoin criant de fondements historiques et où l'on ne peut plus se contenter d'affirmer quelque chose sans en avoir démontré la justesse. La question des sources historiques du platonisme de Fichte, aussi importante et intéressante soit-elle, n'est en réalité qu'une préoccupation tardive à le platonisme fichtéen ne doit pas être réduit. À regarder de plus près, ce que l'on constate, c'est que le platonisme de Fichte a presque systématiquement été compris selon deux termes : l'*analogie* et la *ressemblance*. Ce qui a avant tout suscité l'intérêt des lecteurs de Fichte dans la question de son platonisme, c'est justement le fait que l'on retrouve dans chez ce penseur des concepts et des raisonnements rappelant fortement le platonisme en dépit du fait que les mentions de Platon se font si rares dans son œuvre. Sans le savoir, Fichte a redécouvert l'esprit de la pensée platonicienne, mais cela veut-il dire qu'il n'y a là rien de plus que des analogies ?

2006; B. Mojsisch und O. F. Summerell (Hrsg.), *Platonismus im Idealismus: Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Leipzig, K. G. Saur München Verlag, 2003.

Faut-il dire que la rencontre entre Fichte et le platonisme n'est qu'une heureuse coïncidence de l'histoire ? Non, nous ne le croyons pas. Car s'il y a une part de mystère dans le platonisme de Fichte, celui-ci devient beaucoup moins obscur lorsque nous le resituons au sein du contexte philosophique de son époque. À présent, le volet archéologique de notre étude doit s'interroger sur ce dernier point et répondre à la question suivante : si Fichte n'a que très peu lu Platon, alors d'où provient son platonisme ?

Chapitre troisième : Les potentielles sources de l'héritage intellectuel du platonisme chez Fichte

1. Redécouverte inopinée ou inspiration cachée ? Quelques remarques liminaires sur l'héritage de la tradition platonicienne chez Fichte

Notre investigation sur les difficultés historiographiques de l'étrange parallèle entre la philosophie fichtéenne et la tradition platonicienne arrive bientôt à son *terminus ad quem*. « Étrange » est sans doute le mot qui convient le mieux pour décrire cette relation qui nous occupe déjà depuis plusieurs dizaines de pages. Dans les deux premiers chapitres de notre étude, nous avons délibérément évité la question des sources du platonisme fichtéen afin de l'encadrer par deux autres aspects : 1) la manière dont Fichte présente lui-même sa relation à Platon et 2) la manière dont le récit d'un « Fichte platonicien » s'est lui-même construit à travers la réception de son œuvre. Avant d'être un objet d'étude à part entière, le platonisme fichtéen était bien plus une constatation des premiers lecteurs de Fichte, qui, malgré leur stupéfaction, n'ont pas cherché à développer ce lien pour lui-même. Si nous sommes effectivement partis de la supposition qu'un lien existe entre le fichtéanisme et le platonisme, c'est seulement en confrontant directement les thèmes de la philosophie fichtéenne avec ceux de la tradition platonicienne que l'on pourra faire toute la lumière sur l'étendue de ce parallèle.

« Étrange » est donc le mot que nous avons choisi pour décrire cette situation. D'abord, car si Fichte n'a pas totalement méconnu la philosophie platonicienne dans son propre cheminement spéculatif, il reste qu'il en avait selon toute vraisemblance une connaissance de surface. Le seul auteur de cette tradition qu'il mentionne dans ses écrits est Platon et bien qu'il en parle, son nom apparaît très peu. Le jugement qu'il lui réserve est mitigé – parfois approbateur, parfois dénonciateur – et le philosophe idéaliste ne semble s'être intéressé à cet auteur qu'assez tardivement dans sa vie, soit près d'une dizaine d'années avant sa mort. Ensuite, parce que les auteurs ayant consigné la proximité entre Fichte et le platonisme ne s'accordent pas sur le type de platonisme qu'il faut lui attribuer. Parfois, la comparaison s'effectue avec Platon, parfois avec Plotin, parfois avec les deux, mais elle semble surtout s'incliner du côté de Plotin. Le témoignage de Novalis, le premier dont nous disposons sur le sujet, affirme sans ambiguïté que c'est Plotin et non pas Platon que la pensée fichtéenne lui rappelle. Si la plupart des autres témoignages dont nous disposons commencent généralement leurs observations du parallèle en évoquant Platon, leurs remarques se tournent en revanche rapidement du côté de Plotin, et ce, même si Fichte n'a probablement jamais lu cet auteur, puisque le recours au néoplatonisme permet d'illustrer l'évolution de la pensée fichtéenne elle-même. Sur la base de

ces observations, nous constatons que le platonisme attribué à Fichte n'est pas spécifique; il ne s'agit pas d'un auteur qui se serait explicitement réclamé de Platon, de Plotin ou d'un autre platonicien, mais plutôt d'un auteur qui participe d'une communauté de pensée le dépassant. Fichte n'est pas platonicien parce qu'il connaissait de fond en comble les rouages de cette tradition philosophique, mais parce qu'en lisant ses œuvres, il nous *fait penser* à Platon et à Plotin; parce qu'en le lisant, il nous les *rappelle*.

Cela dit, Fichte a beau nous rappeler le platonisme, l'on peut légitimement se demander si cette association n'est pas tout simplement fortuite. Y a-t-il une raison intrinsèque ou historique qui permettrait d'expliquer le rapprochement de Fichte au platonisme ou bien ne s'agit-il que du fruit du hasard ? En d'autres termes, Fichte a-t-il redécouvert des éléments doctrinaux du platonisme par ses propres moyens et sans l'aide de la moindre influence externe ou ne faudrait-il pas y chercher une source d'inspiration cachée ? Sur ce point, trois lignes interprétatives se dressent devant nous.

La première lecture possible est d'admettre que toute forme d'association entre Fichte et le platonisme n'est que purement accidentelle; que toute tentative d'explication sur ce sujet ne nous mènerait pas bien loin, et qu'en définitive, il faudrait tout bonnement abandonner ce questionnement. Selon Isabelle Thomas-Fogiel, les mentions explicites du platonisme dans l'œuvre de Fichte sont trop pauvres pour que l'on puisse alléguer une réception directe de Platon sur la pensée fichtéenne ou même une réception implicite de la tradition platonicienne, une option qu'elle considère comme hasardeuse, car nous ne disposons d'aucun élément textuel qui permettrait de corroborer une telle assertion¹⁸⁵. Dans la même veine, l'on pourrait alléguer que même si le platonisme a réellement exercé son influence sur Fichte, comme nous n'en retrouvons que peu de traces explicites, cet héritage intellectuel ne pourrait jouer tout au mieux qu'un rôle *propédeutique* permettant d'éclaircir certains concepts de la philosophie fichtéenne, mais il serait néanmoins non indispensable à la recherche. Bref, peut-être qu'il y a effectivement un lien entre Fichte et le platonisme, mais en dernière instance, nous n'avons pas besoin de nous référer aux dialogues de Platon ou aux *Ennéades* pour le comprendre, et en conséquence, l'analogie entre ces deux systèmes de pensée n'apporte pas grand-chose à notre compréhension de Fichte. Cette lecture, fondée sur les problèmes historiographiques du platonisme de Fichte, ne doit pas être discréditée unilatéralement, mais l'on constate qu'elle est concomitante au rejet du platonisme de Fichte, car après tout, l'on ne peut pas expliquer quelque chose qui de toute façon n'existe pas ! En revanche, si l'on suppose, comme nous le faisons, qu'il est raisonnable

¹⁸⁵ I. Thomas-Fogiel, « Introduction », dans *La Doctrine de la science de 1805*, Paris, Cerf, 2006, p. 15 et 22-27; *Fichte : Réflexion et argumentation*, Paris, Vrin, 2004, p. 212-216.

de concevoir un platonisme de Fichte, alors la question des possibles sources de l'héritage intellectuel du platonisme sur l'idéalisme fichtéen devient un problème qui mérite un examen.

La deuxième voie interprétative, quant à elle, consiste à affirmer qu'il y a bel et bien un rapprochement à effectuer entre Fichte et le platonisme, mais qu'il ne faudrait pas y chercher la moindre trace d'une influence concrètement historique de Platon ou de Plotin sur le penseur allemand, car ce terrain serait trop accidenté pour que l'on puisse s'y aventurer en toute sécurité. Sous cette proposition, nous pensons surtout aux différentes études de Christoph Asmuth, lequel est parfaitement conscient des risques méthodologiques éventuels d'une étude de sources sur le sujet; à remonter trop loin dans le fil de ce questionnement, l'on risque de s'y perdre et de ne plus pouvoir retrouver la terre ferme. À cet effet, Asmuth considère qu'il y a probablement une réception implicite du platonisme chez Fichte, mais fidèle à ses propres principes herméneutiques, l'auteur ne cherche ni à l'explorer ni à l'étayer. Cette lecture a le grand avantage de nous plonger directement au cœur du parallèle et de l'investiguer tel qu'il se présente à nous, sans médiation et sans s'embarrasser de le justifier sur le plan historiographique; au lieu de parler de ce que *devrait* être la relation de Fichte au platonisme, parlons plutôt de ce qu'il *est*. En contrepartie, cette hypothèse abandonne le questionnement sur les causes du rapprochement entre Fichte et le platonisme, non pas parce qu'il s'agirait d'un non-lieu, mais en raison de sa difficulté. S'il est vrai que Fichte est souvent avare de détails sur les origines de ses réflexions, cela n'est pas une raison suffisante pour s'abstenir de les rechercher et l'interprète doit être en mesure de les remettre en question, car la philosophie n'est pas le résultat d'un monologue intérieur avec soi-même, mais du choc et de la confrontation avec d'autres systèmes de pensées.

Pour notre part, nous proposons une troisième lecture de ce problème, laquelle soutient que si l'on retrouve des éléments de similitude entre la pensée fichtéenne et le platonisme, c'est bel et bien une manifestation d'un héritage perceptible de la tradition platonicienne sur Fichte. Plus particulièrement encore, nous faisons le pari que le platonisme de Fichte s'explique majoritairement par le contexte platonicien de l'époque intellectuelle de Fichte. Dans cette dernière section de notre étude historiographique, nous ne prétendons pas présenter exhaustivement les sources du platonisme de Fichte, car il s'agit effectivement d'un terrain trop accidenté pour que l'on puisse s'y maintenir solidement, mais nous nous contentons de présenter trois hypothèses sur les possibles sources de l'héritage platonicien sur la philosophie fichtéenne. Certes, sur cette question, une entière certitude ne pourra sans doute jamais être atteinte, mais il est de notre avis que des pistes de réflexion valent mieux que le refus de l'examen.

2. La possibilité d'un héritage direct du platonisme chez Fichte

La première avenue qui se dresse devant nous afin d'expliquer un possible héritage de la tradition platonicienne sur la pensée fichtéenne est celle qui fut probablement la plus négligée par la recherche. Sans détour, celle-ci consiste tout simplement à admettre qu'en dépit des rares mentions textuelles à Platon et au platonisme dans ses écrits, Fichte disposait d'une plus grande connaissance des dialogues platoniciens qu'il ne laisse présager à ses lecteurs. À l'exception peut-être de Max Wundt qui soutient la thèse d'une influence directe de Platon sur Fichte, cette lecture ne semble pas avoir été particulièrement prise au sérieux au sein de la recherche fichtéenne, et pour cause, l'obstacle principal à cet argument consiste en sa nature hautement conjecturale. Comme le souligne Christoph Asmuth, nous retrouvons dans la philosophie tardive de Fichte différents éléments doctrinaux qui pourraient correspondre à certains dialogues de Platon tels que le *Philèbe*, le *Timée*, le *Parménide* ou le *Charmide*, mais comme Fichte ne mentionne jamais ni l'un ni l'autre de ces textes, nous ne pouvons pas établir en toute certitude que Fichte en eût soigneusement pris connaissance¹⁸⁶. De fait, de même que l'on peut parler d'un auteur sans l'avoir lu, l'on peut très bien lire une œuvre sans jamais la mentionner ou la citer, mais en l'absence de telles indications, retrouver les traces d'une œuvre au sein d'une autre qui n'en fait jamais état serait une tâche aussi difficile que superflue.

Dire qu'un auteur a lu une œuvre dont il ne parle jamais nécessite de solides justifications d'un point de vue herméneutique. Si au mieux, l'argument en support d'une telle thèse ne peut être que probant, on peut néanmoins s'interroger sur sa possibilité ainsi que sur ses conditions matérielles. À l'époque de Fichte, l'on sait que différentes éditions des textes platoniciens étaient disponibles : la grande édition bipontine comprenant le texte grec ainsi que la traduction latine de Marsile Ficin établie par Dietrich Tiedemann entre 1781 et 1786, la réimpression de l'édition Estienne avec la traduction latine de Jean de Serres par J.F. Fischer entre 1770 et 1777 ainsi que les tentatives de traductions partielles de J.F. Kleuker entre 1778 et 1797, de Fr. Stolberg entre 1796 et 1797 et J.G. Schlosser en 1795¹⁸⁷. Fichte maîtrisait mal le grec, certes, mais comme nous l'avons montré dans le premier chapitre, l'on sait qu'il a lu en partie ou en totalité la *République* ainsi que la *Lettre VII*. L'hypothèse la plus vraisemblable est donc qu'il eut recours à une traduction latine ou allemande de ces deux textes, et donc, pour connaître l'œuvre de Platon en général. Dans cette optique, si nous ne savons pas avec

¹⁸⁶ C. Asmuth, *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen, Vandenoek & Ruprecht, 2006, p. 43.

¹⁸⁷ Sur les différentes éditions des œuvres de Platon en Allemagne à la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle, voir J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 390-391.

exactitude quelle édition des textes platoniciens Fichte utilisa, l'édition bipontine, employée notamment par Schelling et Hegel, était cependant la plus érudite et l'une des plus répandues de son époque. À l'inverse, si l'on admet que Fichte n'ait pas eu accès à cette édition et qu'il lut Platon seulement à l'aide d'une traduction allemande, alors il faut supposer qu'il prit probablement connaissance de la *Lettre VII* au moyen de la traduction de Schlosser et que sa lecture de la *République* repose sur la traduction qu'en propose Kleuker dans le deuxième tome de ses *Platos Werke* publié en 1781. Par ailleurs, la traduction de Kleuker de la *République*, la seule traduction allemande disponible de ce texte avant l'établissement de la traduction des dialogues de Platon par Schleiermacher, fut rééditée en 1805 sous le titre de *Die Republick des Platon*¹⁸⁸.

Quelle que soit la véritable connaissance que pouvait avoir Fichte des dialogues platoniciens, la seule chose qui importe pour notre propos est que si Fichte avait effectivement une connaissance plus élargie de l'œuvre de Platon que communément admise, alors les différentes éditions des dialogues de Platon disponibles à son époque le lui auraient permis sans problème. Cela dit, pris isolément, cet argument ne nous mène pas bien loin. Certes, la chose est possible, mais la simple possibilité d'un évènement n'est pas une preuve de son effectivité. Pour dépasser le stade de la possibilité formelle de cette hypothèse, il faudrait trouver dans l'œuvre de Fichte un texte manifestant de manière si transparente l'héritage de Platon que le moindre doute sur le sujet ne pourrait tout simplement pas se poser. En d'autres termes, y a-t-il dans l'œuvre de Fichte une allusion au platonisme si prégnante qu'elle s'imposerait d'elle-même ? Nous croyons que oui ! Bien qu'il s'agisse du seul exemple que nous ayons pu trouver, nous estimons que nous faisons face à une telle situation dans la description de la « moralité supérieure » contenue dans la neuvième leçon de *l'Initiation à la vie bienheureuse*.

Lors de notre premier chapitre, nous avons déjà évoqué brièvement la cinquième leçon de *l'Initiation*, puisque dans ce texte, Fichte semble inclure Platon parmi les représentants de la moralité supérieure, soit l'un des cinq points de vue conceptuels à partir desquels l'on peut envisager la réalité : « En littérature, on ne trouve, excepté chez les poètes, que peu de traces, et dispersées, de cette façon de voir le monde : parmi les philosophes anciens, Platon peut en avoir le pressentiment; parmi les modernes, Jacobi effleure parfois cette région¹⁸⁹. » Or, la chose ne paraît pas si évidente pour tout le monde, puisqu'il existe un certain débat au sein de la

¹⁸⁸ Il est à noter que les dates de publication de ces deux traductions allemandes sont chronologiquement très proches de la mention de « Platon l'épistolier » dans le *Système de l'éthique* de 1798 et des notes de lecture sur la *République* de Fichte rédigée probablement entre 1804 et 1807. Si l'on ne peut écarter totalement la possibilité que Fichte ait lu Platon dans une version latine, il semble plus probable qu'il l'ait lu en allemand.

¹⁸⁹ *Anweisung*, GA, I, 9, 110; *Initiation*, p. 119.

littérature spécialisée quant à l'importance qu'accorde Fichte à la moralité supérieure, mais également quant à l'inclusion de Platon au sein de cette vision du monde. Selon Isabelle Thomas-Fogiel, « [s]ur la base d'une telle citation, il semble difficile de parler d'un "platonisme de Fichte" », car non seulement il ne s'agit pas de la vision du monde la plus élevée ou de celle qui correspondrait au véritable point de vue de Fichte lui-même – seule la cinquième le serait – mais en vérité, Fichte n'identifierait pas réellement Platon à ce point de vue; il ne se contente que de dire que Platon « *peut* en avoir le pressentiment », mais non pas qu'il en fait partie, une lecture qui s'accorderait davantage avec d'autres affirmations de Fichte où il discrédite les anciens sous prétexte qu'ils ne se sont pas consciemment élevés à la question philosophique¹⁹⁰. Pour sa part, Christoph Asmuth identifie nettement le point de vue de la moralité supérieure à Platon et à Jacobi, mais il estime que parmi les cinq visions du monde que présente Fichte, la moralité supérieure occupe « une position tout à fait médiocre¹⁹¹ ». Pour comprendre ces réserves sur le statut de la moralité supérieure, il faut savoir, comme l'explique Isabelle Thomas-Fogiel, que l'*Initiation* est un « texte toujours mobilisé par les interprètes pour étayer la thèse du platonisme de Fichte¹⁹² », une situation qui s'explique en partie parce que l'on y retrouve la terminologie de la lumière et de l'amour, ce qui évoquerait la conception platonicienne de l'Érôs dans le *Banquet*. Cette lecture est notamment celle de Max Wundt qui déclare de manière un peu précipitée que l'on retrouve de forts accents platoniciens dans l'*Initiation*¹⁹³, mais elle est démentie par Jean-Louis Vieillard-Baron, car s'il est vrai que Fichte part du concept d'amour pour guider son public jusqu'à une véritable compréhension de la béatitude, l'amour est fondamentalement pour le penseur allemand « une puissance de scission à l'intérieur du Moi » et l'on n'y retrouve pas « le délire platonicien, l'oubli du moi dans l'amour, l'élan du don total¹⁹⁴ ».

Pour notre part, nous estimons que Fichte identifie bel et bien Platon parmi les représentants de la moralité supérieure et nous croyons également que la neuvième leçon de l'*Initiation* recèle un héritage potentiel du *Banquet*. Toutefois, la lecture que nous proposons ne concerne pas les thèmes de l'amour et de la lumière, mais la description qu'offre Fichte de la moralité supérieure comme une *ascension vers l'idéal*.

¹⁹⁰ I. Thomas-Fogiel, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹¹ C. Asmuth, *op. cit.*, p. 29 : « Mitten zwischen Sinnlichkeit und Wissenschaftslehre, also durchaus in einer mediokren Stellung, findet sich Plato wieder – gemeinsam mit Friedrich Heinrich Jacobi. »

¹⁹² I. Thomas-Fogiel, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹³ M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, Stuttgart, Frommann Verlag, 1929, p. 363-366.

¹⁹⁴ J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 109.

Avant d'exposer notre point de vue sur la moralité supérieure, nous souhaitons tout d'abord répondre aux remarques que nous venons tout juste d'exposer. Premièrement, en ce qui concerne l'association de Platon à la moralité supérieure, sans hésitation aucune, nous considérons que la chose est indéniable. En effet, lorsque Fichte expose schématiquement les cinq visions selon lesquelles l'on peut appréhender la réalité dans la cinquième leçon de l'*Initiation*, il identifie clairement quels sont les courants philosophiques et les penseurs auxquels chacun de ces points de vue correspond : le premier, celui de la sensibilité, correspond aux penseurs de l'*Aufklärung*; le deuxième, celui de la légalité, à la philosophie pratique de Kant, et ainsi de suite.

De plus, comme nous l'avons avancé lors de notre premier chapitre, avec la thématization de ces cinq visions du monde, Fichte ne cherche pas à décrire de véritables écoles de pensée historiques, mais à peindre des tableaux idéalisés représentant les caractéristiques principales de cinq attitudes épistémiques distinctes. En ce sens, bien que la deuxième vision du monde évoque sans ambiguïté le kantisme en raison de ses multiples allusions à la loi morale, au respect des êtres raisonnables et à l'autonomie, Fichte précise néanmoins que Kant n'est que « l'exemple le plus pertinent et le plus conséquent de cette façon de voir¹⁹⁵ » et non pas son seul représentant, ce qu'il confirme par ailleurs dans la septième leçon où il évoque le stoïcisme et le *Prométhée* de Goethe comme des expressions de cette vision du monde¹⁹⁶. À propos de la moralité supérieure, Fichte stipule que c'est seulement par cette façon de voir le monde et « par ceux qu'elle a saisis, que la religion, et en particulier la religion chrétienne, que sagesse et science, législation et culture, – que l'art, que tout ce que nous possédons de bon et de digne de considération, sont venus dans le monde¹⁹⁷ ». La moralité supérieure dépasse donc manifestement le cadre de la philosophie et elle concerne également le christianisme, mais il reste que les deux seuls auteurs que Fichte nomme expressément lorsqu'il discute de ce point de vue sont Platon et Jacobi, d'où la question suivante : si Fichte ne souhaitait pas associer Platon à ce point de vue, alors pourquoi le nommer ?

Deuxièmement, en ce qui concerne le degré d'importance dont dispose la moralité supérieure au sein de l'*Initiation*, nous estimons que les avis cherchant à déprécier ce point de vue se trompent. Certes, Fichte expose les cinq visions du monde selon un ordre hiérarchique – du plus bas niveau de connaissance au plus élevé –, mais qualifier la moralité supérieure de médiocre sous seul prétexte qu'elle occupe la position médiane de ce classement serait négliger

¹⁹⁵ *Anweisung*, GA, I, 9, 108, *Initiation*, p. 115.

¹⁹⁶ *Ibid.*, GA, I, 9, 138; p. 161-162

¹⁹⁷ *Ibid.*, GA, I, 9, 110; p. 118-119.

les autres remarques de Fichte sur le sujet. Dans la huitième conférence, le philosophe idéaliste indique que les cinq visions du monde ne s'opposent pas absolument, mais qu'elles coexistent ensemble et que c'est seulement lorsqu'elles deviennent des points de vue dominants, c'est-à-dire des préceptes présumés dogmatiquement, qu'elles s'excluent mutuellement : « Coexistants, en tant que dominants s'excluant mutuellement, voilà ce qu'il importe de bien garder ici en vue¹⁹⁸. » Fichte illustre par ailleurs cette idée dans la septième conférence au moment de discuter de la première vision du monde, soit le point de vue de la jouissance sensible. Certes, la sensibilité consiste en le plus bas degré de la connaissance humaine, mais elle n'en fait pas moins partie « du système de la vie dans son ensemble » et « l'on ne doit pas pour cela la mépriser de manière prétentieuse¹⁹⁹ ». À notre sens, la clef pour comprendre la schématisation des cinq visions du monde se trouve dans un extrait de la cinquième leçon où Fichte explique que ces cinq points de vue ne sont pas ordonnés selon une échelle linéaire, mais selon une structure cyclique où l'on remonte de la périphérie jusqu'au centre :

[L]es cinq façons mentionnées de prendre le monde sont la même chose que ce que j'ai appelé, dans la troisième leçon, les différents degrés de développement et niveaux possibles de la vie spirituelle intérieure [des hommes ordinaires] –, quand je disais qu'il en allait en règle générale de la progression de la vie spirituelle consciente et libre qui nous appartient au sens propre comme de la progression de la mort physique, et que la première, comme la dernière, commence par les membres les plus éloignés et ne s'avance, en partant d'eux, que peu à peu jusqu'au point central. Ce que, dans l'image dont je me servais alors, j'ai appelé les ouvrages périphériques de la vie spirituelle sont, dans le présent exposé, les façons les plus basses, les plus obscures et les plus superficielles parmi les cinq façons de prendre le monde, et ce que j'ai nommé les parties nobles de la vie, et son cœur, ce sont les modes élevés et clairs, lui, le cœur, étant le plus élevé et le plus clair de tous²⁰⁰.

La moralité supérieure n'est pas un point de vue médian ou l'intermédiaire entre différents modes du penser, mais bel et bien l'une des « parties nobles de la vie » et un « mode supérieur d'interprétation du monde ». Plus encore, la moralité supérieure semble même posséder un véritable statut privilégié, car les deux derniers points de vue – ceux de la religion et de la science – sont simplement des points de vue « où il s'agit de considérer et de contempler, et où il ne s'agit nullement d'être pratique », alors que le troisième point de vue, en revanche,

¹⁹⁸ *Ibid.*, GA, I, 9, 144; p. 170.

¹⁹⁹ *Ibid.*, GA, I, 9, 134; p. 156. Fichte ajoute également cette remarque : « [...] à mon avis, celui qui est seulement capable de se jeter tout entier et avec tout son sens dans une jouissance sensible vaut bien plus aux yeux du philosophe conséquent que celui qui par simple platitude, par dispersion et manque de consistances, n'est pas même capable de bien goûter ou de bien sentir là où ce qui seul compte est de bien goûter et bien sentir. »

²⁰⁰ *Ibid.*, GA, I, 9, 105; p. 111.

est pratique et pousse à l'agir. J'ajoute maintenant : la religion véritable, bien qu'elle élève à sa sphère l'œil de celui dont elle s'est emparée, maintient néanmoins sa vie dans le domaine de l'agir, et de l'agir authentiquement moral. Une religiosité effective et vraie ne se contente pas seulement de considérer et contempler; elle ne se contente pas des pensées dévotes, elle est au contraire nécessairement active²⁰¹.

Comme le souligne Luc Langlois, l'organisation de la pensée de Fichte est traversée d'un bout à l'autre par ce qu'il nomme la synthèse quintuple de l'imagination – c'est-à-dire la structure selon laquelle la conscience assure son unité en oscillant (*schwebt*) entre cinq points de synthèse –, laquelle lui permet de concevoir « l'aventure philosophico-religieuse de la conscience comme un approfondissement en cinq temps de son être un avec le divin²⁰² ». Toujours selon Langlois, le point de vue de la moralité supérieure correspondrait ainsi à une ascèse où le Moi fini s'abandonne dans « cette vie divine qui est déjà en ce monde (et non dans un au-delà) la source de toute béatitude²⁰³ ». Nous nous accordons fermement avec cet avis. L'exposition des cinq visions du monde dans l'*Initiation* doit être comprise comme la progression de la conscience vers différentes étapes du savoir, lesquelles ne s'excluent pas, mais se superposent les unes aux autres. De plus, la comparaison du schéma des cinq visions du monde de l'*Initiation* avec celui de la quintuple synthèse de la *Nova Methodo* montre un fort parallélisme entre le point de vue de la moralité supérieure et le troisième point d'unité de la conscience, la volonté, puisqu'il s'agit dans les deux cas d'une perspective introduisant la conscience au versant pratique de la philosophie²⁰⁴.

Retournons maintenant à notre propos initial. Si comme nous le croyons, la moralité supérieure correspond à un point de vue valorisé par Fichte et inspiré du platonisme, qu'est-ce qui nous permet cependant d'affirmer que l'on y trouve l'héritage du *Banquet* ? Dans la neuvième leçon, Fichte décrit d'abord la moralité supérieure en spécifiant qu'elle se distingue des deux points de vue précédents « en ce qu'[elle] crée un monde complètement nouveau et

²⁰¹ *Ibid.*, GA, I, 9, 112-113; p. 123. Par ailleurs, l'on peut attester du privilège de la moralité supérieure par le fait qu'il s'agit du point de vue dont Fichte parle le plus dans l'*Initiation*, lui consacrant près de trois leçons (la deuxième moitié de la huitième, la neuvième et la première moitié de la dixième). À titre de comparaison, Fichte expose conjointement les deux premières visions du monde dans la septième leçon et le quatrième point de vue dans la deuxième moitié de la dixième leçon. En ce qui concerne le dernier point de vue, celui de la *Doctrine de la science*, Fichte n'en traite à aucun instant de ce texte, puisqu'il le réserve pour ses exposés théoriques.

²⁰² L. Langlois, « Le savoir comme image de l'absolu dans la philosophie de la religion de Fichte (1804-1806) », *Laval théologique et philosophique*, 72 (1), 2016, p. 30-31.

²⁰³ *Ibid.*, p. 31.

²⁰⁴ Sur les thèmes de la quintuple synthèse et du flottement (*Schweben*) de la conscience, nous renvoyons à l'article de Christoph Asmuth « „Das Schweben ist der Quell aller Realität“ : Platner, Fichte, Schlegel und Novalis über die productive Einbildungskraft », *Neues Athenäum*, 7, 2004, p. 349-374, ainsi qu'à l'ouvrage de Martial Guerrault *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 Bände in 1 Band Hildesheim, Zürich, New York, 1982, t. 2, Nachdr. der Ausgabe Paris, 1930, p. 105-212.

véritablement suprasensible, et l'élabore comme sa sphère à l'intérieur du monde sensible²⁰⁵ ». En d'autres termes, la moralité supérieure correspond au véritable point de vue idéaliste; elle nous invite à reconnaître que la sensibilité ne suffit pas à elle seule pour expliquer la réalité, puisqu'il faut également poser que la vie elle-même ne prend sens qu'en supposant l'existence d'un monde intelligible en nous, lequel ne peut pas être vu par nos propres yeux, mais seulement intuitionné de sorte que ce monde « ne peut être apporté par une description et une caractérisation à ceux qui ne vivent pas en lui²⁰⁶. » Le « monde divin » de la moralité supérieure ne peut être décrit que négativement, mais cela n'empêche pas que l'on puisse donner des exemples de « ces régions qui échappent au monde ordinaire²⁰⁷ » et l'exemple que Fichte choisit pour illustrer l'ascension de la conscience vers le monde suprasensible n'est nul autre que celui de la beauté :

Je dis : l'essence intime et absolue de Dieu se manifeste comme beauté, elle se manifeste comme domination achevée de l'homme sur l'ensemble de la nature, elle se manifeste comme l'État parfait et comme rapport entre États, elle se manifeste comme science; bref, elle se manifeste dans ce que je nomme les idées au sens propre et rigoureux, et au sujet desquelles j'ai fourni de nombreuses preuves [...]. Pour éclaircir ici ma pensée fondamentale concernant la forme la plus basse de l'idée, sur laquelle on a bien droit d'espérer en tout premier lieu atteindre quelque clarté, je veux dire la beauté : ils parlent bien d'embellir le monde environnant, ou de beautés naturelles et de choses semblables, comme si – à supposer qu'ils aient eu l'intention de prendre ces mots au sens strict – comme si le beau ne pouvait jamais se trouver dans ce qui est terrestre et périssable ou comme si la beauté pouvait s'appliquer aux choses. Mais la source originaire de la beauté est seulement en Dieu et elle se manifeste dans le cœur de ceux qu'Il enthousiaste²⁰⁸.

Fichte poursuit son illustration de l'ascension vers la beauté en invitant son auditoire à se demander ce qui rend belle une femme sainte : si certains peuvent croire que la beauté d'une femme sainte réside dans son corps, ses membres (*Gliedmaßen*) ou l'une de ses parties (*Theile*), c'est plutôt dans sa figure (*Gestalt*) qu'il faut la trouver, car c'est « par son intermédiaire que la pensée devient visible ». De la même manière, si l'on peut dire d'une pierre qu'est belle, ce n'est pas parce qu'elle le serait intrinsèquement, mais parce que « l'âme de l'artiste était belle lorsqu'il a conçu son œuvre²⁰⁹ ». La beauté des phénomènes naturels ne se trouve pas au sein de la nature, car elle ne provient pas de ce monde; au contraire, la beauté terrestre ne fait que refléter la beauté divine elle-même, laquelle se manifeste dans le talent, c'est-à-dire dans le

²⁰⁵ *Anweisung*, GA, I, 9, 154; p. 186.

²⁰⁶ *Ibid.*, GA, I, 9, 155; p. 187.

²⁰⁷ *Ibid.*, GA, I, 9, 156; p. 188.

²⁰⁸ *Ibid.*, GA, I, 9, 156; p. 188-189.

²⁰⁹ *Ibid.*, GA, I, 9, 157; p. 189-190

perfectionnement de l'agir humain sous toutes ses formes, que ce soit à travers l'art, la politique ou la science. Fichte conclut son éloge de la beauté en expliquant que s'il a choisi ce concept pour illustrer la moralité supérieure, c'est précisément parce qu'il permet de conduire son auditoire jusqu'à l'universel et de reconnaître que le talent est un objet spirituel qui reçoit « une certaine enveloppe et une certaine figure qui le porte dans le monde sensible²¹⁰ ».

Bien que Fichte ne mentionne à aucun instant de l'*Initiation* le *Banquet* de Platon, sur la base de tous les éléments que nous avons exposée, il devient difficile de ne pas voir dans l'illustration de la moralité supérieure une très forte évocation au discours de Diotime. En effet, Fichte présente la beauté comme une idée, c'est-à-dire comme un objet spirituel qui nous élève progressivement au-delà des objets sensibles vers l'universel en nous abstrayant d'abord des corps, en dirigeant ensuite notre attention vers la beauté de notre pensée et de notre âme, celle de l'agir humain et enfin la beauté elle-même qui nous permet d'atteindre un véritable état de jouissance. L'ascension vers la beauté idéale décrite par Fichte est quasi-identique à la méthode que Diotime enseigne au jeune Socrate pour contempler la beauté elle-même et elle suit presque le même ordre : d'abord, il faut commencer par regarder les beautés d'ici-bas, que l'on contemple un beau corps et ensuite deux, que l'on admire l'ensemble des beaux corps et que l'on passe après du côté des belles occupations, des belles sciences et finalement que l'on contemple la science du beau qui nous permet de connaître le beau en-soi²¹¹. Fichte aurait pu aisément lire le *Banquet* dans la traduction de Kleuker ou de Stolberg, mais l'on pourrait tout de même nous objecter la chose suivante : certes, l'illustration de la moralité supérieure ressemble fortement au discours de Diotime, mais cela ne prouve pas pour autant que Fichte ait lu le *Banquet*; tout au plus, ce que cela démontre, c'est que Fichte connaissait un récit dont le contenu s'apparente au discours de Diotime, mais on aurait pu très bien lui rapporter ce récit ou il aurait pu en prendre connaissance via une source intermédiaire. Nous concédons entièrement cette difficulté. Nous ne pouvons pas prouver hors de tout doute que Fichte ait lu le *Banquet*, mais ce n'est pas véritablement ce qui importe pour notre propos. Tout ce qui importait, c'était de montrer non seulement que la chose est bel et bien possible, mais également que nous avons de bonnes raisons de croire que ce fut le cas, car l'exposition de la moralité supérieure – un point de vue que Fichte associe explicitement à Platon – offre un parallélisme si grand avec le discours de Diotime que l'interprétation de ce texte s'amoinerait si l'on ne suppose pas qu'il y ait eu recours d'une manière ou d'une autre.

²¹⁰ *Ibid.*, GA, I, 9, 158; p. 191.

²¹¹ *Banquet*, 211b-c.

3. La question de l'héritage indirect du platonisme chez Fichte. Les manuels sur le platonisme et la mystique rhénane

Nous ne connaissons sans doute jamais l'étendue exacte de la connaissance qu'avait Fichte de l'œuvre de Platon, mais si notre lecture de l'*Initiation à la vie bienheureuse* s'avère juste, alors l'on peut raisonnablement penser que ce philosophe idéaliste eut la curiosité nécessaire pour lire d'autres dialogues platoniciens que la seule *République*. Non seulement les différentes traductions disponibles à son époque le lui permettaient sans problème, mais cette hypothèse permet également d'expliquer davantage certaines des allusions à la figure de Platon dans l'œuvre de Fichte. Admettre que nous trouvons de manière manifeste dans l'*Initiation* l'héritage du *Banquet* ouvre sur une perspective excitante, mais sur ce terrain, il nous faut savoir rester prudents, d'autant plus qu'il s'agit du seul exemple que nous avons été en mesure de produire. Nous n'avons pas de preuves que Fichte a lu d'autres dialogues platoniciens, mais quand bien même ce serait le cas, cela n'explique malheureusement pas l'affinité de sa pensée avec le néoplatonisme. Tout porte à croire que le cas du *Banquet* consiste en une situation exceptionnelle et que l'héritage de la tradition platonicienne sur Fichte devait être largement de nature indirecte.

Emprunter la voie d'un héritage indirect peut sembler à première vue plus prometteur, mais elle ouvre en réalité l'étude des sources du platonisme de Fichte sur un tout autre degré de difficulté. En effet, il ne suffit plus maintenant de dire que Fichte a lu tel ou tel dialogue ou qu'il a lu tel ou tel traité des *Ennéades* – une situation qui était déjà notablement complexe –, mais de dire qu'il a lu tel ou tel auteur qui a lui-même lu ou bien Platon, ou bien Plotin, ou bien un autre auteur platonicien, ou bien un autre penseur qui aurait lu tel ou tel dialogue et ainsi de suite. En bref, dans cette recherche, nous tombons dans un véritable labyrinthe et si nous ne nous munissons pas d'un fil d'Ariane, nous pouvons facilement en rester prisonniers. Nous ne pouvons donc pas prétendre atteindre l'exhaustivité en ce domaine, mais seulement des pistes de réponses et parmi elles, trois possibilités ont surtout retenu l'attention des interprètes.

La première possibilité, avancée notamment par Christoph Asmuth, est de dire que le fichtéanisme doit son platonisme principalement aux manuels des historiens de la philosophie Friedrich Victor Leberecht Plessing, Wilhelm Gottlob Tennemann et Dietrich Tiedemann²¹². Pour compléter ce tableau, l'on pourrait ajouter le célèbre ouvrage de Jacob Brucker *Histoire critique de la philosophie des origines à notre époque*, mais surtout et avant tout l'*Initia philosophae* – la plus importante partie de l'*Initia doctrinae solidioris* du philologue et

²¹² C. Asmuth, *op. cit.*, p. 25-26. Asmuth précise néanmoins que si la chose est possible, Fichte semble avoir pris peu ou insuffisamment connaissance de ces études.

théologien Johann August Ernesti –, soit le principal manuel de philosophie utilisé à la Schulpforta à l'époque où Fichte y fit ses études²¹³. Fichte ne méconnaissait pas les travaux de Tiedemann; dans la seconde introduction de la *Doctrine de la science : Nova Methodo*, il mentionne très brièvement l'une de ses études, *Théétète ou sur la connaissance humaine, un apport à la critique pure*, laquelle, malgré son titre, n'est pas un ouvrage de vulgarisation du platonisme, mais une recherche très fortement inspirée du kantisme portant sur les limites de la connaissance humaine et le problème de la conscience²¹⁴. Toutefois, Fichte ne cite à notre connaissance aucune autre œuvre de Tiedemann ni aucun des autres historiens que nous avons énumérés. Si l'on ne peut pas complètement écarter cette possibilité, il est plus difficile de prouver que Fichte a lu une œuvre d'un auteur dont il ne parle jamais plutôt que celle d'un auteur dont il parle. De même, l'on trouve dans la sixième leçon du *Caractère de l'époque actuelle* des remarques sur la relation entre la littérature et la science, lesquelles semblent indiquer que si Fichte n'interdit pas de lire des comptes-rendus, des recensions ou des commentaires d'ouvrages scientifiques, il estime en revanche que ces types de textes inclinent le lecteur à considérer la connaissance comme une activité passive là où elle devrait plutôt être une activité réflexive qui engage notre subjectivité. Ce faisant, Fichte propose une méthode de lecture spécifique pour les ouvrages scientifiques consistant à ne pas accepter tout ce que nous dit l'auteur, mais de le questionner continuellement pour en dégager la véritable pensée²¹⁵. Fichte semble donc privilégier la lecture directe, puisqu'elle permet de se forger sa propre opinion sur un auteur sans que notre jugement soit orienté par les dires d'un autre. Si rien n'empêche qu'il ait pu lire des œuvres sur le platonisme, il aurait sans doute été d'accord pour dire qu'elles ne peuvent en aucun cas se substituer aux dialogues platoniciens eux-mêmes.

La deuxième possibilité, quant à elle, suppose que le platonisme de Fichte doit trouver sa source en grande partie auprès du contact avec F. D. E. Schleiermacher, et plus

²¹³ Sur l'importance de Ernesti et de l'*Initia philosophae* à la Schulpforta, nous renvoyons aux chapitres 3 et 5 de l'ouvrage de Stefano Bacin *Fichte in Schulpforta (1774-1780): Kontext und Dokumente*, übersetzt von S. Monhardt, Frankfurt am Main, Frommann-Holzboog Verlag, 2007, p. 27-34 et 49-64. Par ailleurs, dans un fragment posthume, Fichte semble confirmer que la vaste majorité de ses connaissances sur les anciens provient du manuel d'Ernesti. : cf. GA, II, 17, 322 : « Jetzt nun zur Metaphysik. Am besten ich gehe nach dem alten Leisten. Objekt, Substanz accidens. usw. nach Ernesti. »

²¹⁴ *WLnM*, [H] GA, IV, 2, 18 | [K] M 12; GA, IV, 3, 323; *DSnm*, p. 52.

Ives Radrizzani remarque cependant dans une note de bas de page que selon Fichte, Tiedemann prétendrait être en mesure d'apporter une démonstration qu'il y a des représentations, mais en réalité, il s'agit de tout le contraire et il s'accorde avec Fichte pour dire qu'il ne peut y avoir aucune discussion sur le fait que nous avons une conscience. (p.323-324, n. 2), ce qui insinue que Fichte n'a probablement pas lu cette œuvre avec le plus grand des enthousiasmes ou de façon assidue.

²¹⁵ *Grundzüge*, SW, VII, 86-96 | GA, I, 8, 260-267; *CEA*, p. 98-106.

particulièrement encore auprès de ses célèbres *Introductions aux dialogues platoniciens*²¹⁶. Il s'agit notamment d'une hypothèse préconisée par Max Wundt, qui était absolument convaincu de l'ascendance de Schleiermacher sur « la nouvelle connaissance » que Fichte acquit au sujet de Platon²¹⁷. En effet, comme le soulignait déjà Wilhelm Dilthey en 1860, malgré le caractère polémique de leur relation, l'affinité herméneutique de Schleiermacher avec Fichte est particulièrement palpable, puisque la conception historico-philologique que l'auteur romantique développe est entièrement redevable de la méthode génétique au cœur de la *Doctrine de la science*²¹⁸. Si l'on regarde du côté des *Introductions aux dialogues platoniciens*, l'on constate non seulement que Schleiermacher privilégie une lecture exclusivement interne des dialogues, c'est-à-dire à l'exclusion de tout élément extérieur au texte lui-même, mais également qu'il associe l'essence du projet philosophique de Platon à la théorie des idées²¹⁹, ce qui n'est pas sans rappeler les considérations que nous vues sur la moralité supérieure au sein de l'*Initiation*. Bien que cette hypothèse soit hautement séduisante, elle n'est malheureusement pas sans contenir ses propres limitations internes. Même si Wundt semble convaincu de la justesse de sa proposition, il reconnaît que Schleiermacher ne peut pas expliquer à lui seul le platonisme allégué de Fichte, si tant est qu'il l'ait lu, et avoue même ne pas être en mesure de démontrer cela hors de tout doute²²⁰. Parallèlement, s'il est vrai que Fichte eut une forte contribution sur le développement de la pensée de Schleiermacher, l'inverse ne l'est pas forcément et Fichte semble avoir plus ou moins toujours regardé les travaux du père de l'herméneutique moderne avec condescendance²²¹. Selon nous, nous sommes dans un cas

²¹⁶ Sur l'interprétation schleiermachienne des dialogues platoniciens : cf. H.-G. Gadamer, « Schleiermacher Platonicien », *Archives de philosophie*, 32 (1), 1969, p. 28-39; A. Laks, « Platonicien malgré lui ? Le statut de l'éthique platonicienne dans les *Grundlinien* », *Archives de philosophie*, 77, 2014, p. 259-279; « Schleiermacher on Plato : From Form (*Introduction to Plato's Works*) to Content (*Outlines of a Critique of Previous Ethical Theory*) », dans A. Kim (éd), *Brill's Companion to German Platonism*, Leiden, Brill, 2019, p. 146-164; A. Schnitzler, « A History in Translation: Schleiermacher, Plato, and the University of Berlin », *The Germanic Review*, 75 (1), 2000, p. 53-71; J.A. Lamm, « Schleiermacher as Plato Scholar », *The Journal of Religion*, 80 (2), 2000, p. 206-239; « The art of Interpretating Plato », dans J. Mariña (éd.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 91-108; M.-D. Richard, « Introduction », dans F. D. E. Schleiermacher, *Introductions aux dialogues de Platon, 1804-1828; Leçons d'histoire de la philosophie, 1819-1823*, intro. et trad. par M.-D. Richard, Paris, Cerf, 2004, p. 7-45.

²¹⁷ M. Wundt, *op. cit.*, p. 356-357.

²¹⁸ W. Dilthey, « L'herméneutique romantique dans le contexte de la philosophie idéaliste (Kant, Schelling, Fichte) (1860) », dans *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*, introduit, traduit et noté par D. Thouard, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, col.. Opuscule, vol. 10, 1996, p. 331-364.

²¹⁹ F.D.E. Schleiermacher, « Introduction générale », dans *Introductions aux dialogues de Platon, 1804-1828; Leçons d'histoire de la philosophie, 1819-1823*, intro. et trad. par M.-D. Richard, Paris, Cerf, 2004, p. 57-101 | A 4-52 | B 4-52.

²²⁰ Max Wundt, *op. cit.*, p. 356, n. 1.

²²¹ *Anweisung*, GA, I, 9, 116-117; « Lettre de Fichte à Schelling du 13 décembre 1800 », dans J.G. Fichte et F.WJ. Schelling, *Correspondance*, présentation, traduction et notes par M. Bienenstock, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1999, p. 76 : « Votre franchise invite la mienne. – Schleiermacher a fait un pur mensonge en ce qui vous concerne. J'avais reçu votre lettre le matin et n'avais appris par là rien de nouveau. L'après-midi Schleierm.[acher] apporta

typique d'inversion du rapport entre la cause et l'effet : l'affinité entre Schleiermacher et Fichte ne s'explique pas parce que Fichte aurait lu les *Introductions* de l'auteur romantique, mais parce que ce dernier a lu la *Doctrine de la science*. De plus, nous estimons peu probable – pour ne pas dire tout bonnement incohérent – que Fichte ait fondé sa connaissance du platonisme en lisant des introductions sur le sujet, et donc, en se laissant orienter par le jugement d'un autre. La chose n'est pas totalement impossible, mais il faut avouer qu'elle consisterait en une hypocrisie manifeste de la part de Fichte envers son lecteur. Cela dit, quand bien même tel serait le cas, un problème de cohérence chronologique survient : s'il est possible que Fichte ait lu l'*Introduction générale* aux traductions de Schleiermacher publiée en 1804, il n'a pas pu en revanche lire ni celle du *Banquet*, publié en 1807, soit un an après la parution de l'*Initiation à la vie bienheureuse*, ni celle de la *République* publiée en 1828, soit treize ans après la mort de Fichte.

Finalement, la troisième possibilité consiste à insister sur l'influence notable qu'eut la mystique rhénane, et en particulier l'œuvre de Maître Eckhart, sur l'idéalisme allemand²²². Les études qui se sont intéressées à cette perspective adoptent principalement deux stratégies interprétatives pour discuter de l'ascendance de ce courant de pensée sur Fichte : 1) soit l'on suppose que Fichte disposait d'une connaissance effective de Maître Eckhart²²³, 2) soit l'on introduit la pensée fichtéenne au sein d'un horizon philosophique plus large qui inclurait les développements contenus au sein de la mystique rhénane²²⁴. La question de la filiation entre la

celle de Schlegel, que je lus en sa présence. J'eus ainsi l'occasion de remarquer une chose, particulièrement à propos des tournures singulières de cette lettre, et de cracher à la face de Schleiermacher la colère que j'avais longtemps dissimulée. »

²²² Par exemple, on sait que Fichte fut rendu attentif à la pensée de Jakob Böhme par l'intermédiaire de Novalis ou de Ludwig Tieck, mais le jugement qu'il portait sur cet auteur est assez défavorable, le qualifiant notamment de « rêveur confus » (*verworrener Träumer*) et de « grand fou » (*großer Nar*) : cf. I. Radrizzani, *Le caractère de l'époque actuelle*, traduction et préface par I. Radrizzani, Paris, Vrin, 1990, p. 132, n. 6. Toutefois, le fait que Fichte ait pris connaissance de Jakob Böhme ne nous permet pas d'affirmer qu'il l'ait bel et bien lu, et dans un tel cas, quelles seraient les œuvres qui suscitèrent son attention.

²²³ B. Mojsisch et V. Riant, « “Ce moi” : la conception du moi de Maître Eckhart. Une contribution aux “lumières” du Moyen-Âge » dans *Revue de sciences religieuses*, t. 70 (1), 1996, p. 18-30. Les deux auteurs affirment que « [p]our Fichte, la théorie d'Eckhart est certes conséquente, mais tomberait sous la qualification de “spinozisme” et serait comme telle à rejeter » (p. 26), mais le passage de la *GA* auquel ils renvoient ne contient aucune mention de Maître Eckhart.

²²⁴ Deux exemples notables de cette stratégie se trouvent dans l'étude de Christoph Asmuth « Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes » dans *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Hrsg von Ch. Asmuth, Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 1997, p. 269-299 et l'ouvrage collectif édité par Alexander Schnell *L'image*, Paris, Vrin, 2007. S'il est vrai que dans ce dernier ouvrage, la filiation entre Maître Eckhart et Fichte n'est pas directement établie, Schnell précise néanmoins dans son avant-propos que la visée de cet ouvrage est de présenter « les doctrines philosophiques “classiques” de l'image » et qu'il a décidé de privilégier « les penseurs chez qui la notion d'image joue un rôle central dans leurs propres élaborations philosophiques. Les représentants les plus significatifs à cet égard sont Platon pour l'Antiquité, Maître Eckhart, Nicolas de Cues, Descartes pour la période Moyen-Âge/Renaissance/philosophie classique et Fichte pour la philosophie moderne ». (p. 7).

mystique rhénane et la philosophie fichtéenne est un sujet particulièrement riche qui dépasse le cadre de cette étude. Par conséquent, nous souhaitons limiter notre propos à la remarque suivante : les tentatives de rapprochement entre Fichte et Maître Eckhart s'organisent principalement autour de leurs conceptions respectives du Moi et de l'image et la méthode déployée par ces tentatives consiste moins à établir une influence directe de Maître Eckhart sur Fichte qu'à montrer comment le premier aurait anticipé certains développements de la *Doctrine de la science*. Toutefois, comme le remarque Romain Dufêtre, la difficulté principale de cette hypothèse repose sur le fait que Fichte ne cite nulle part Maître Eckhart; la connaissance qu'il pouvait en avoir nous est inconnue et à supposer qu'il en ait eu connaissance, il est fort probable que cela concerne seulement les *Sermons allemands*, car les œuvres latines d'Eckhart furent largement négligées jusqu'au début du XXe siècle²²⁵. Nous retombons ainsi dans le même piège que nous avons annoncé plus haut : pour expliquer l'héritage du platonisme sur la pensée fichtéenne, il faut supposer que Fichte ait eu accès à des textes dont il ne parle jamais, et nous n'avons malheureusement aucune certitude que tel fut bien le cas.

4. L'hypothèse du contexte platonicien. Fichte, le grand représentant de la philosophie de Ἐν καὶ πᾶν

À ce stade de notre enquête, tout porte à croire que nous sommes tombés dans un véritable cul-de-sac. Ou bien la présence de motifs platoniciens au sein de la pensée fichtéenne semble être tout simplement fortuite, ou bien nous ne disposons pas des ressources textuelles nécessaires permettant de répondre convenablement à cette question. Ce pronostic n'est toutefois pas aussi sombre si nous décidons d'effectuer un certain détour. Certes, nous connaissons mal comment Fichte entra en contact avec la tradition platonicienne, mais nous connaissons très bien en revanche comment le platonisme fut réintroduit en Allemagne au courant du XVIIIe siècle et cette redécouverte suscita un si grand intérêt la part de toute une nouvelle génération d'auteurs que Jean-Louis Vieillard-Baron n'hésite pas à parler d'une véritable renaissance des études platoniciennes²²⁶. Les travaux sur la réception du platonisme en Allemagne sont nombreux et exhaustifs et nous y renvoyons volontiers²²⁷. Si nous ne voulons

²²⁵ R. Dufêtre, « Proximité des théories de l'image chez Maître Eckhart et Fichte », *Archives de Philosophie*, 76 (1), 2013, p. 9. Il est également à noter que l'étude comparative de Dufêtre repose largement, bien que non exhaustivement, sur les œuvres latines d'Eckhart.

²²⁶ J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 64.

²²⁷ Nous avons déjà cité à de multiples reprises les différentes études sur l'histoire de la réception du platonisme, dont celles de J.-L. Vieillard-Baron, M. Brix, W. Beierwaltes et l'ouvrage collectif *Platonismus im Idealismus* édité par B. Mojsisch et O. F. Summerell. Nous souhaitons néanmoins mentionner l'ouvrage suivant : Netschke-Hentschke, A. (éd.), *Images de Platon et lecture de ses œuvres : les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain, Peeters, 1997.

pas nous aborder cette histoire dans le détail, nous trouvons néanmoins important d'en souligner les grandes lignes.

Au début du XVIIIe siècle, l'œuvre de Platon était tombée dans une indifférence généralisée, principalement en raison de la prévalence accordée aux auteurs modernes et aux problèmes d'ordre politique²²⁸; il importait davantage de réfléchir à l'aide d'auteurs contemporains que de s'abandonner à des doctrines illustres du passé. L'une des rares exceptions notables à cette règle se trouve dans la figure de Leibniz auquel l'on doit également la première occurrence répertoriée au terme « idéalisme » dans l'histoire de la philosophie²²⁹. Les deux premières tentatives d'introduction du platonisme en Allemagne doivent être trouvées dans la publication des *Six dialogues choisis (Alcibiade I, Laches, Protagoras, Théagès, Alcibiade II, Amatores)* en 1736 par J.S. Muller²³⁰ et l'article que Jacob Brucker accorde à Platon dans sa monumentale *Historia critica philosophae* en 1742, mais le jugement de Brucker à l'égard de Platon est si sévère qu'il considère que « toute sa philosophie, semblable en cela à celle de Pythagore, dégénère en fin de compte en enthousiasme²³¹ » et qu'au final, à peu près rien de cette philosophie ne peut être conservé. La redécouverte effective de Platon ne se fit que dans la seconde moitié du XVIIIe siècle et deux motifs principaux expliquent cette résurgence, l'un géographique et l'autre culturel²³². Le premier facteur de ce renouveau des études platoniciennes réside dans la concentration progressive de différentes institutions scolaires et universitaires dans le centre de l'Allemagne, notamment à Leipzig, ce qui aura pour effet d'accentuer l'influence de l'école leibnizo-wolfienne et des germes de platonisme qu'elle recèle. Le deuxième facteur, quant à lui, se trouve dans l'établissement de la philologie allemande qui, pour combler notamment le vide initial du manuel de Brucker, réédita pour la première fois depuis la renaissance les œuvres de Platon, d'abord sous l'initiative de Johann Friedrich Fischer en 1751, mais surtout avec l'avènement de la grande édition bipontine dirigée par Dietrich Tiedemann entre 1781 et 1787, ce qui eut pour effet de favoriser la publication de différents manuels et ouvrages consacrés au platonisme dont ceux de Tiedemann, de Tennemann et de Winckelmann. À ce travail d'importation du platonisme en Allemagne, l'on

²²⁸ H. Wismann, « *Modus interpretandi*. Analyse comparée des études platoniciennes en France et en Allemagne au 19^e siècle » dans *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert: Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Band II, Hrsg von M. Bollack, H. Wismann, T. Lindken und F. Thyssen-Stiftung, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1983, p. 492.

²²⁹ J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 56-68. Sur l'innovation du terme « idéalisme » et son évolution au courant du XVIIIe siècle, nous renvoyons à l'article d'Isabelle Thomas-Fogiel « L'opposition entre réalisme et idéalisme ? Genèse et structure d'un contresens » dans *Revue de métaphysique et de morale*, 95 (3), 2017, p. 393-426.

²³⁰ H. Wismann, *op. cit.*, p. 496.

²³¹ J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 38.

²³² H. Wismann, H., *op. cit.*, p. 496-500.

peut également noter la contribution des travaux de François Hemsterhuis, lesquels furent importés en Allemagne grâce aux traductions de Amalia de Gallitzine et de son grand ami F.H. Jacobi²³³. Comme le note Christoph Asmuth, tous ces efforts combinés firent en sorte que d'un objet de curiosité littéraire, Platon devint à la fin du XVIIIe siècle un interlocuteur privilégié des auteurs de l'idéalisme et du romantisme naissants, comme s'il était en fin de compte un de leurs contemporains²³⁴. C'est en fonction de ce contexte historique que l'héritage direct ou indirect de Platon se diffusa chez une panoplie d'auteurs tels que Herder, Lessing, Jacobi, Mendelssohn, Hamann, Salomon Maïmon, Kant, les frères Schlegel et Schelling²³⁵; des auteurs qui étaient tous connus de Fichte et qui furent tous influents sur le développement de sa propre pensée.

La solution au problème des sources du platonisme de Fichte se trouve en fin de compte peut-être tout juste sous nos yeux. Si l'on trouve une si grande proximité entre Fichte et la tradition platonicienne, c'est peut-être parce qu'il vécut à une époque où Platon était redevenu une référence; parce que tout au long de sa vie, il fut confronté à des lecteurs assidus de Platon et de Plotin et que dans le dialogue qu'il entretenait avec ces auteurs, les éléments de platonisme qu'ils ont incorporés au sein de leur pensée se répercutèrent sur lui; en un mot, parce que le *contexte platonicien* de son époque était tout simplement propice à une telle réactualisation. Dans une étude sur les sources historiques du concept de « phénoménologie » chez Fichte, Jean-François Goubet note l'utilisation par Reinhold d'un vocabulaire platonicien et déclare aussitôt que « [l]e platonisme de Fichte, souvent allégué pour ce qui est son évolution spéculative au début du XIXe siècle, trouve pour une bonne part son origine dans la confrontation avec Bardili et Reinhold²³⁶. » Le jugement de Goubet est peut-être un peu précipité, mais il permet de montrer comment le platonisme propre aux contemporains de Fichte l'a probablement amené à redécouvrir des intuitions de cette tradition philosophique. Avant de conclure cette première partie historiographique de notre étude, nous souhaitons présenter une illustration de notre hypothèse du contexte platonicien en proposant une dernière piste de solution qui, à notre connaissance, n'a pas été soulevée par la recherche jusqu'à présent : l'influence de F. H. Jacobi dans le contexte d'émergence du platonisme en Allemagne.

²³³ J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 66.

²³⁴ C. Asmuth, *op. cit.*, p. 13-15.

²³⁵ J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 64-67.

²³⁶ J.-F. Goubet, « La phénoménologie de Fichte dans la Doctrine de la science de 1804/II : Une approche historique du concept », dans *L'être et le Phénomène*, éd. par J.-C. Goddard et A. Schnell, Paris, Vrin, 2009, p. 474.

Nous avons déjà évoqué le nom de Jacobi lors de notre examen de l'*Initiation à la vie bienheureuse*. Avec Platon, il s'agit du deuxième auteur que Fichte associe au point de vue de la moralité supérieure et même si Fichte ne dit pas explicitement qu'il faut rapprocher la pensée de Jacobi à celle de Platon, il n'en demeure pas moins qu'il les inclut tous deux au sein du même cadre conceptuel. Par ailleurs, l'association entre les deux penseurs avait déjà été soulevée par Schelling en 1795 dans son traité *Du moi* : « Je souhaiterais posséder la langue de Platon ou celle de son fils spirituel, Jacobi, afin de pouvoir marquer la distinction entre l'être absolu, immuable, et toute existence conditionnée et muable²³⁷. » Cette association n'aurait sans doute pas déplu à Jacobi lui-même : non seulement il était un proche de Kleuker, le premier auteur à avoir intégralement traduit les *Dialogues* platoniciens en allemand, mais la fascination qu'il portait à l'égard de Platon était si grande qu'il indique dans une feuille retrouvée après sa mort : « Il n'y a que deux philosophies essentiellement différentes l'une de l'autre. Je veux les nommer le platonisme et le spinozisme²³⁸. » L'influence de Platon sur la production littéraire de Jacobi ne fait absolument aucun doute et si Fichte associe ces deux auteurs au point de vue de la moralité supérieure, c'est probablement parce qu'il devait connaître la relation qui les unit.

Dans notre analyse de la moralité supérieure, nous avons vu que Fichte fait de ce point de vue la voie d'accès par excellence à la perspective idéaliste. Or, nous trouvons dans le deuxième exposé de la *Doctrine de la science de 1804* un développement à l'égard de Jacobi allant dans cette direction. Dans la dix-huitième conférence de cet exposé, Fichte indique à son public que la deuxième partie de sa philosophie doit être comprise comme « l'exigence d'une genèse intérieure au sein de la vision en soi (*Sehen an sich*), [vision qui est] présupposée pour [les besoins] de la genèse elle-même », ce qui, selon l'auteur, correspond au point de vue de l'idéalisme absolu²³⁹. Alors que la première partie de la *Doctrine de la science* avait pour tâche de présenter la manière dont l'être se pose lui-même dans une vision originaire (*Ursehen*), la deuxième s'occupe de montrer comment nous, les théoriciens de la science (*Wissenschaftslehrer*), nous procédons à la construction idéale de cet être clos, enfermé sur lui-même, à partir d'une saisie intuitive (*Ersicht*); si l'autoconstruction réelle et l'autoconstruction idéale de l'être se distinguent du point de vue de la conscience, puisqu'il y a toujours un élément de dualité lorsque nous tentons d'appréhender conceptuellement l'Absolu, cette opposition doit

²³⁷ F.W.J. Schelling, *Du Moi* dans *Premiers écrits (1794-1795)*, trad. J.-F. Courtine, Paris PUF, coll. Épiméthée, 1987, p. 120 [146|216].

²³⁸ J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 82. Sur la relation de Jacobi avec le platonisme, nous recommandons l'excellente étude de Pierre Jean Brunel « De Protée à Polyphème. La crise de la rationalité chez F. H. Jacobi », *Études Germaniques*, 251 (3), 2008, p. 571-600.

²³⁹ *WL 1804*², SW, X, 231 | M 309 | GA, II, 8, 275.

néanmoins être dépassée, car il ne s'agit que de deux voies d'accès vers une seule et même chose, et dans leur point d'unité, cette distinction est niée et anéantie (*abgeläugnet und vernichtet*)²⁴⁰. Afin de marquer l'originalité de la démarche philosophique de la *Doctrine de la science* dans cette démarche, Fichte ajoute une remarque concernant ce qu'il nomme les « nouveaux systèmes philosophiques ». À côté de ceux de Schelling et de Reinhold « se recommande le système de Jacobi, parce qu'avec un grand talent philosophique il cherche à faire disparaître la philosophie elle-même, et qu'il flatte ainsi la paresse de l'esprit et la répugnance qui prévalent actuellement à l'égard de la philosophie²⁴¹. » Mélange d'éloges de reproches, la remarque de Fichte a de quoi surprendre : pourquoi loue-t-il Jacobi s'il vise à anéantir la philosophie ? Parce que même si Jacobi « se sépare déjà d'une manière très importante de nous » dans ses conséquences, à l'instar de Fichte, il affirme deux principes à son système de pensée : 1) la connaissance ne peut procéder que d'un acte intuitif, ou plutôt d'une vision originaire (*ursprüngliche Sehen*) et 2) la tâche de la philosophie consiste à révéler l'*être intérieur à soi et en soi*, c'est-à-dire Dieu ou l'Absolu. Le mérite de Jacobi est ainsi d'avoir reconnu que la véritable philosophie doit procéder à une *reconstruction* de l'être originel – contrairement à « tous les philosophes qui ne font que reconstruire d'une manière parfaitement naïve » –, mais c'est précisément sur la question de la possibilité d'une telle entreprise qu'il diffère de Fichte. Selon Jacobi, s'il est vrai que la connaissance consiste en une vision intérieure de l'être, seul Dieu peut être véritablement objet du savoir; le savoir doit être d'un seul tenant (*aus Einem Stücke*), mais comme la philosophie prétend dériver le savoir d'une entreprise génétique, elle s'éloigne en fin de compte de la vision originaire et son savoir débouche uniquement sur du néant : « s'il n'y a pas de philosophie d'un seul tenant, alors il n'y a pas de philosophie du tout²⁴² ». Assez curieusement, Fichte concède ce point à Jacobi : celui qui ne peut que reconstruire ne peut pas philosopher. Toutefois, là où Jacobi s'est trompé selon l'idéaliste, c'est que la philosophie ne repose pas sur un être, mais sur un devoir (*sollen*); la philosophie ne consiste pas en un simple agir individuel et personnel, propre à la subjectivité humaine, mais en le processus même à partir duquel la *raison pure se manifeste* à nous et en elle, toute distinction disparaît : « Du nous ou du moi ne procède aucune philosophie; il n'y a de philosophie qu'au-dessus du moi²⁴³. » La philosophie, c'est reconnaître que nous participons

²⁴⁰ *Ibid.*, SW, X, 234-236 | M 312-314 | GA, II, 8, 279-283.

²⁴¹ *Ibid.*, SW, X, 236 | M 314 | GA, II, 8, 283.

²⁴² *Ibid.*, SW, X, 237 | M 315 | GA, II, 8, 285.

²⁴³ *Ibid.*

tous de l'idéal et même si Jacobi ne considère pas que la genèse de ce point de vue idéaliste soit possible, tout comme Platon, il en a eu une certaine intuition.

Nous comprenons désormais mieux le rapprochement que Fichte effectue dans l'*Initiation* entre Platon et Jacobi, mais cela n'explique pas réellement comment le platonisme de Jacobi a pu avoir des répercussions sur le développement de la pensée fichtéenne. Il y a cependant un dernier texte que nous voulons solliciter et dans lequel nous croyons avoir trouvé une partie de la réponse à notre énigme. À l'occasion de la *Doctrine de la science de 1801*, Fichte nous offre un développement où il prend le temps d'expliquer la relation qu'entretient sa philosophie avec le spinozisme, et plus particulièrement en ce qui concerne sa conception de l'être absolu. Bien qu'il nous avertisse que dans cette comparaison, il faut entendre le spinozisme sous une interprétation élargie, Fichte considère néanmoins qu'il partage avec Spinoza une compréhension commune de la substance absolue et du savoir fini, lequel serait un accident de la substance²⁴⁴. Tous deux reconnaissent la distinction entre substance et accident, mais ils divergent sur la manière dont s'effectue la synthèse entre ces deux plans de la réalité, ou pour le dire en d'autres termes, comment s'effectue le passage de l'être absolu et infini à la conscience déterminée et finie. Selon Fichte, Spinoza a beau affirmer la scission de l'être en une infinité de modifications nécessaires, il n'explique pas comment il parvient à un tel résultat, alors que la *Doctrine de la science*, quant à elle, affirme que ce n'est par nulle autre chose que la liberté formelle que le Moi réalise la transition de l'être Un à la multiplicité des phénomènes déterminés. Fichte conclut ce rapprochement avec Spinoza en invoquant non seulement un vocabulaire qui rappelle étrangement Plotin, mais surtout en positionnant sa philosophie par rapport à l'ἔν καὶ πᾶν, la célèbre formule que Jacobi utilise pour qualifier le panthéisme :

Par conséquent, la Doctrine de la Science devait-elle être questionnée sur son caractère et sa relation à l'unitisme (*hén kai pân*) et au dualisme, alors sa réponse serait la suivante : unitisme, elle l'est du point de vue idéal : elle sait que l'Un éternel (déterminant) se trouve simplement (*schlechthin*) au fondement de tout savoir – à savoir au-delà de tout savoir –; dualisme, elle l'est du point de vue réel dans son rapport avec le savoir posé comme effectif (*in Bezug auf das Wissen als wirklich gesetzt*). Elle a ainsi deux principes : la liberté absolue et l'être absolu – et elle sait que l'on ne peut jamais atteindre l'Un absolu dans aucun savoir effectif (factice), seulement < dans > ce qui est pensé purement (*nur rein denkend*). Le savoir se tient alors précisément dans le point de flottement entre ces deux vues, et c'est seulement ainsi qu'il est savoir; son essence en tant que savoir – son éternité, son infinité, son caractère d'irremplissabilité – réside dans la

²⁴⁴ *DWL*, SW, II, 88 | *GA*, II, 6, 227-228; *DS 1801^V*, p. 126; *DS 1801^P*, p. 110.

conscience de cet <être> inaccessible, laquelle le saisit tout de même continuellement, mais précisément en tant qu'inaccessible. <Le savoir> n'est que dans la mesure où il y a en lui de l'infinité – comme le voulait par ailleurs Spinoza –; ce n'est que dans la mesure où il repose, avec cette infinité, dans l'Un que <le savoir> ne se dissipe pas en lui-même – ce dont Spinoza ne pouvait le préserver –, mais qu'il est un monde, un Univers du savoir, fermé auprès ou dans l'infinité²⁴⁵.

À notre connaissance, il s'agit du seul texte où Fichte mentionne explicitement l'ἔν καὶ πᾶν, mais de manière fort intéressante, une telle comparaison entre la pensée fichtéenne et le spinozisme avait déjà été proposée par Jens Immanuel Baggesen dans une lettre qu'il adressa à Jacobi le 21 septembre 1797. Dans cette lettre, Baggesen affirme qu'il n'y a que deux systèmes philosophiques pour lui, à savoir celui de Fichte et celui de Spinoza et ceux-ci ont en commun de construire leur système en fonction de l'antique ἔν καὶ πᾶν, bien que l'un construirait la philosophie sur le pied, l'autre sur la tête : « Chez Spinoza, le πᾶν est la mère de l'ἔν – chez Fichte, l'ἔν est le père du πᾶν²⁴⁶ ». Entre l'Un et le Tout, Fichte aurait choisi l'Un et Jacobi a sans aucun doute dû donner son assentiment à cette interprétation. En effet, comme le note Martial Gueroult, tout le propos de la *Lettre à Fichte* était de dénoncer dans la *Doctrine de la science* « un spinozisme inversé », et par le même geste, de condamner l'idéalisme comme une philosophie du Non-être, soit comme un nihilisme²⁴⁷. Même s'il est vrai qu'avec cette comparaison, il était surtout question de positionner le système philosophique de Fichte eu égard à celui de Spinoza, un élément a néanmoins attisé notre curiosité : comment se fait-il qu'au tournant du XIXe siècle, le spinozisme soit représenté dans l'imaginaire philosophique allemand à l'aide d'une formule grecque, laquelle, à bien y penser, laisse entendre un certain écho au platonisme, et plus particulièrement à Plotin ?

L'histoire est bien connue. L'expression ἔν καὶ πᾶν aurait été utilisée pour la première fois par Lessing lors d'un entretien qu'il eut avec Jacobi en juillet 1779 pour qualifier son propre spinozisme²⁴⁸. Cette révélation par Jacobi dans ses *Lettres sur la doctrine de Spinoza* déclencha la célèbre *querelle du panthéisme* qui déchira le paysage intellectuel allemand sur la légitimité et la pertinence du spinozisme. À la suite de cet événement, l'expression ἔν καὶ πᾶν fut

²⁴⁵ *Ibid.*, SW, II, 89-90 | GA, II, 6, 228-229; *DS 1801^V* p. 127-128 (trad. modifiée); *DS 1801^P*, p. 111.

²⁴⁶ « Lettre de Baggesen à F. H. Jacobi du 21 septembre 1797 » dans *J. G. Fichte im Gespräch* im 6 Bände, Hrsg von E. Fuchs in Zusammenarbeit mit R. Lauth und W. Schieche, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978-1992, B. III, p. 455-456.

²⁴⁷ M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 Bände in 1 Band Hildesheim, Zürich, New York, 1982, Nachdr. der Ausgabe Paris, 1930, t. 2, p. 4. Sur l'influence de Jacobi et de Schelling sur Fichte, nous renvoyons aux pages 3 à 39 du second tome de l'ouvrage de Gueroult.

²⁴⁸ F.H. Jacobi, *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza* dans *Le crépuscule des lumières : Les documents de la querelle du panthéisme (1780-1789)*, éd. et trad par P.-H. Tavoillot, Paris, Cerf, 1995, p. 57.

fortement récupérée par une longue série d’auteurs, notamment Goethe, Schelling, Hegel et Hölderlin²⁴⁹, à la fois pour se réclamer de Spinoza et pour décrire l’idée d’un Dieu qui ne ferait qu’un avec le monde ou la nature. Sous l’impulsion de Hegel, Schleiermacher et Nietzsche, qui se revendiquaient ouvertement de la pensée d’Héraclite²⁵⁰, on attribua longtemps à l’ἓν καὶ πᾶν une origine héraclitienne, une impression qui se trouve renforcée en raison du rapprochement de cette formule avec trois fragments du philosophe d’Éphèse : 1) ἓν διαφέρομενον ἑαυτῷ²⁵¹, 2) πάντα ῥεῖ et 3) ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. Toutefois, comme l’a très bien souligné Max L. Baeumer, la supposition que la formule ἓν καὶ πᾶν serait d’origine présocratique ou grecque est tout bonnement fautive, car non seulement nous ne trouvons jamais cette expression telle quelle chez le moindre auteur grec, mais même si l’on souhaitait trouver la source d’inspiration de cette formule au sein de la littérature grecque, alors l’on pourrait rapprocher cette expression aussi bien à Héraclite qu’à Parménide, Xénophane, Simplicius ou Plotin²⁵². En ce qui concerne la relation de l’ἓν καὶ πᾶν avec le spinozisme, nous considérons qu’il faut formuler la chose clairement afin d’éviter tout malentendu : Spinoza n’a jamais utilisé cette expression ou l’un de ses équivalents latins dans son œuvre²⁵³. Lorsque Jacobi déclare que cette formule ne vient pas de lui, mais de Lessing et que celui-ci l’utilisait pour qualifier son propre spinozisme, nous devons malheureusement le croire sur parole. Mais selon toute vraisemblance, Lessing semble bel et bien avoir utilisé la formule ἓν καὶ πᾶν. Outre Jacobi, ce fait est notamment attesté par Herder qui rapporte dans sa correspondance que Lessing aurait inscrit la formule sur la porte du chalet où il le reçut²⁵⁴. En revanche, faute d’un témoignage direct de sa part, la signification que Lessing accordait à l’ἓν καὶ πᾶν est beaucoup moins certaine, d’autant plus que l’écrivain aurait également utilisé la formule alternative ἓν ἐγὼ καὶ πάντα²⁵⁵. Quoi qu’il en soit, si Lessing

²⁴⁹ Sur ce sujet, voir W.S. Davis, *Romanticism, Hellenicism and the Philosophy of Nature*, London & New York, Palgrave MacMilla, 2018, p. 20-22; J.-F. Courtine, « De l’Hen kai pan à l’Unique. Le Christ de Hölderlin », *Archivio di Filosofia*, 84 (1), 2014, p. 343-360; M.L. Baeumer, « Hölderlin und das Hen kai pan », *Monatshefte*, 59 (2), 1969, p. 131-147.

²⁵⁰ M.L. Baeumer, *op. cit.*, p. 136.

²⁵¹ Le rapprochement entre l’ἓν καὶ πᾶν et l’ἓν διαφέρομενον ἑαυτῷ est notamment effectué par Jean-François Courtine, lequel note par ailleurs que ce fragment d’Héraclite nous est connu par Platon dans son *Banquet* 187a5-6 : cf. J.-F. Courtine, art. cit., p. 355.

²⁵² *Ibid.*, p. 135-138.

²⁵³ Sur ce point, Dieter Henrich suggère de rapprocher l’ἓν καὶ πᾶν – laquelle serait d’inspiration stoïcienne selon l’interprète – de l’expression spinoziste « *Est deus in nobis* » (il y a un Dieu en nous), un rapprochement qui s’expliquerait en raison du fait que ces deux formules exprimeraient une certaine forme de déterminisme : cf. D. Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, ed. by D.S. Pacini, Cambridge – London, Harvard University Press, 2008, p. 96-99. Si nous comprenons en quoi ces deux formules se ressemblent, il n’en demeure pas moins qu’elles ne dénotent pas exactement la même chose et qu’en aucun cas l’ἓν καὶ πᾶν n’est dérivé directement de l’œuvre de Spinoza.

²⁵⁴ T. Yasukata « Lessing’s “Spinozism” », dans *Lessing’s Philosophy of Religion and German Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 137.

²⁵⁵ *Ibid.* p. 138.

est probablement à l'origine de cette formule, c'est toutefois Jacobi lui-même qui la conceptualisa et comme le rappelle William S. Davis, c'est par son intermédiaire que l'expression devint connue d'un grand nombre d'auteurs²⁵⁶, dans lequel l'on peut sans conteste inclure Fichte.

Mais comment Jacobi comprenait-il lui-même l'expression ἔν καὶ πᾶν et en quoi cela peut-il être du moindre intérêt pour la question du platonisme de Fichte ? Le moins que l'on puisse dire, c'est que derrière ces simples trois mots, Jacobi exécute un amalgame particulièrement dense et complexe de la pensée grecque, pour ne pas dire de l'ensemble de l'histoire de la philosophie tout court²⁵⁷. Alors que la préface de la première édition des *Lettres sur la doctrine de Spinoza* se conclut par un extrait de la traduction latine de la *Lettre II* où Platon avertit le tyran Denys que la cause de tous les maux résulte de l'effort douloureux avec lequel l'âme humaine s'interroge sur l'essence de la nature²⁵⁸, la préface de la deuxième édition consiste en des remarques sur les différents appendices aux *Lettres* et parmi celles-ci, certaines concernent le premier appendice où est inclus un résumé de l'ouvrage de Giordano Bruno *De la causa, principio et uno*. Après avoir fustigé certains lecteurs de Bruno – dont Brucker – qui se plaignent à tort « de l'obscurité impénétrable et plus qu'héraclitienne de l'homme », Jacobi précise que le but principal de cet appendice est de présenter,

grâce à la réunion de Bruno et de Spinoza, pour ainsi dire la *Somme de la philosophie de l'έν καὶ πᾶν*. Bruno avait transformé les écrits des anciens en sève et en sang. Il était entièrement pénétré de leur esprit sans cesser pour autant d'être *lui-même* [...] On peut difficilement donner du panthéisme, *au sens le plus large*, une esquisse plus pure et plus belle que celle tracée par Bruno²⁵⁹.

Pour Jacobi, l'έν καὶ πᾶν n'est donc pas une simple illustration du spinozisme, mais bel et bien une *philosophie* dont Spinoza et Bruno sont les plus éminents représentants et dont les origines doivent être puisées à même *la sève et le sang* des Grecs. La situation se complique légèrement par la suite. Dans le sixième appendice, Jacobi s'efforce de montrer « la grande analogie²⁶⁰ » entre la doctrine de Spinoza et celle de Leibniz en soulignant fortement

²⁵⁶ W.S. Davis, *op. cit.*, p. 22.

²⁵⁷ Pour les besoins de notre propos, nous limitons nos remarques sur la thématique de l'έν καὶ πᾶν par Jacobi à ce qu'il en dit dans les différents textes des *Lettres sur la doctrine de Spinoza* et ses différents appendices, mais il ne s'agit nullement du seul endroit où Jacobi se prononce sur le sujet.

²⁵⁸ F.H. Jacobi, *Préface de la première édition des Lettres sur la doctrine de Spinoza* dans *Le crépuscule des lumières : Les documents de la querelle du panthéisme (1780-1789)*, éd. et trad par P.-H. Tavoillot, Paris, Cerf, 1995, p. 39, note 1. Cet extrait se trouve dans la *Lettre II*, 312e-313a.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 41.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 42

l'éclectisme de ce dernier et l'ascendance des anciens sur sa pensée²⁶¹ et dans le septième appendice, Jacobi va jusqu'à dire qu'avant Spinoza, la notion d'un « être universel commun à toutes les choses individuelles » se trouvait déjà dans la Scolastique et que l'on peut même « suivre ce concept jusque chez Aristote, et plus haut encore, jusque dans la plus ancienne philosophie²⁶². » En bref, le panthéisme n'est pas une doctrine qui se réduit au spinozisme, puisqu'il résulte en réalité de la nature spéculative de l'être humain, laquelle cherche continuellement à « ramener les différences infinies de la *qualité* à quelques modalités déterminées de la *quantité*²⁶³ » et à ce titre, Jacobi ajoute que cette thèse fut défrayée par les atomistes Leucippe et Démocrite avant de décliner à l'époque scolastique et d'être finalement récupérée par le mécanisme de Descartes. En d'autres termes, selon Jacobi, la philosophie a toujours versé dans une forme ou une autre de matérialisme et c'est ainsi que « parut Spinoza et son *ἔν καὶ πᾶν*²⁶⁴ » afin de réunir toutes les doctrines sous un principe unique, ériger la philosophie en un système conséquent et ce faisant et la sortir de l'embarras dans lequel elle s'était plongée.

À la lumière de ces indications, l'on remarque qu'avec l'expression *ἔν καὶ πᾶν*, Jacobi cherche moins à décrire la philosophie de Spinoza qu'à conduire le procès de la philosophie elle-même. À cet effet, sa stratégie est double. Dans un premier temps, Jacobi réduit l'acte de philosopher à une simple faculté de réflexion abstraite qui s'émanciperait progressivement de Dieu, de la vie et de la réalité vers des concepts plus abscons les uns que les autres, lesquels ne sont que des constructions de l'esprit humain et n'ont qu'une existence dérivée. De ce point de vue, aussi bien l'idéaliste - celui qui privilégie la forme de l'être – que le réaliste – celui qui privilégie les choses ou les êtres de la nature – sont des matérialistes, car tous deux ne font qu'appuyer leur système de pensées sur des réflexions; des unités conceptuelles. Dans un deuxième temps, si Spinoza a bel et bien offert la vision la plus complète et conséquente d'un système philosophique, le panthéisme/matérialisme/athéisme n'est ni une originalité de son propre système ni une caractéristique de la modernité, mais une tangente qui a toujours été empruntée par la philosophie et comme ce sont les Grecs qui inventèrent cette discipline, alors il convient d'en rappeler l'origine en désignant le panthéisme selon une formule exprimée en grec.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 380. Jacobi conclut même cet appendice sur la première réponse de Leibniz à Bayle où il expose sa fascination pour les œuvres des anciens, « un des passages les plus beaux et les plus instructifs » sur la manière dont « Leibniz était enclin à s'appuyer sur les idées de ses prédécesseurs et à rechercher toute ressemblance entre les concepts d'autrui et les siens. »

²⁶² *Ibid.*, p. 42.

²⁶³ *Ibid.*, p. 382.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 383.

Aux yeux de Jacobi, Spinoza n'est donc rien de plus que le lointain héritier de la philosophie antique, une stratégie rhétorique que nous avons pu observer lors de notre deuxième chapitre au moment de discuter *Philosophie et religion* de Schelling. Si Jacobi se sert de l'ἔν καὶ πᾶν pour caractériser l'ensemble de la pensée grecque, ses remarques semblent indiquer que c'est surtout le platonisme qu'il vise avec cette formule. En effet, un peu plus haut, nous avons exposé que selon Jacobi, il n'y a que deux philosophies possibles, le platonisme et le spinozisme, mais nous estimons qu'il y a deux autres textes qui semblent prendre cette direction.

D'abord, dans le résumé qu'il accorde à la philosophie de Giordano Bruno dans le premier appendice des *Lettres*, Jacobi présente une généalogie du panthéisme, soit du point de vue selon lequel la cause efficiente du monde serait un « entendement *universel*, force première et suprême du monde qui se fait connaître comme la force universelle de l'univers » et selon lui, une telle conception de l'univers serait apparue pour la première fois chez les pythagoriciens avant de se transmettre dans l'orphisme, ensuite chez les platoniciens et enfin à Plotin²⁶⁵. En bref, il s'agit de montrer que l'univers, le *Tout*, est *Un* et Jacobi réitérera l'origine pythagoricienne ainsi que platonicienne de cette doctrine à la fin de son exposé :

Ainsi, certains, afin de se représenter la manière dont naissent les choses individuelles de l'être infini, ont considéré les substances particulières comme des nombres jaillissant de l'unité. D'autres ont préféré voir le principe substantiel comme un point et les êtres individuels comme des figures. La première perspective est la plus pure et la meilleure. C'est celle de l'école de Pythagore dont Platon s'éloigna seulement par vanité²⁶⁶.

Certes, Jacobi prétend seulement retranscrire les paroles de Giordano Bruno – un auteur influencé par le néoplatonisme –, mais force est de constater que son exposé reprend assez librement la forme de son contenu et qu'il n'hésite pas à y inclure à de multiples reprises la formule « Tout et Un », puisque pour Jacobi, il ne s'agit pas de transmettre avec fidélité la pensée de Bruno, mais seulement de mettre l'accent sur ses origines platoniciennes.

Ensuite, au sein des *Lettres* elles-mêmes, Jacobi présente le spinozisme en six propositions principales dont la première, « le spinozisme est athéisme », est accompagnée d'une longue note de bas de page où il dénonce avec ironie l'hypocrisie des philosophies critiquant l'athéisme auquel conduit le spinozisme, puisqu'elles ne rendent même pas compte qu'en raison de leurs principes, elles y conduisent également. Jacobi vise notamment l'incohérence du jugement de Dietrich Tiedemann sur Plotin, car s'il reproche au père du

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 339.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 352.

néoplatonisme la présence d'un fatalisme aveugle du fait qu'il soutient l'idée d'un Dieu nécessaire, il prend en revanche la défense de Spinoza et refuse qu'on le qualifie d'athée : « Ce jugement sur Plotin ne concerne-t-il pas, dans une mesure plus large encore, Spinoza²⁶⁷ ? »

En théorisant l'ἔν καὶ πᾶν, Jacobi ne condamne pas seulement le spinozisme, mais la philosophie dans son ensemble, une pratique dont l'acte de naissance se trouve dans le pythagorisme et le platonisme. S'il ne fait aucun doute que Fichte prit connaissance de la formule ἔν καὶ πᾶν par l'intermédiaire de Jacobi, il n'est pas entièrement certain en revanche qu'il était conscient du lien implicite que le fondateur de la non-philosophie effectue entre l'ἔν καὶ πᾶν et la tradition platonicienne. En effet, non seulement les remarques de Jacobi sur les origines de la philosophie de l'ἔν καὶ πᾶν sont fortement éparpillées, mais elles procèdent également à d'importantes généralisations sur l'histoire de la philosophie. Cela dit, tout ce qui nous importait de montrer ici, c'est que l'influence de la tradition platonicienne sur les contemporains de Fichte, et en l'occurrence sur Jacobi, a pu jouer un rôle déterminant dans développement de la *Doctrine de science*. En s'appropriant la formule ἔν καὶ πᾶν pour différencier sa philosophie de celle de Spinoza, Fichte s'approprie en même temps, consciemment ou non, une formule étroitement associée à la pensée grecque et qui fut, du moins en partie, conceptualisée afin d'évoquer l'ancrage de la philosophie au sein même de la tradition platonicienne. Certes, pour en arriver à ce stade, nous avons dû effectuer une gymnastique intellectuelle particulièrement harassante et notre argument ne permet pas de conclure hors de doute que Fichte hérita de son platonisme par l'intermédiaire de Jacobi, mais nous disposons de suffisamment d'éléments textuels pour envisager qu'une telle transmission fut possible. Dans la recherche historiographique, nous ne pouvons pas procéder à des déductions et déboucher sur des certitudes inéluctables; tout ce qui est en notre pouvoir, c'est de *reconstruire* une image de l'histoire de la philosophie à partir des différentes esquisses qui nous furent léguées par ses auteurs; le portrait que nous présentons ne sera sans doute jamais identique à l'original, mais s'il nous permet de rétablir un aperçu de ce qu'il devait être, alors il aura été d'un grand bénéfice.

5. Conclusion : Vers le platonisme de Fichte

Avec ce chapitre, nous achevons désormais notre parcours au sein de l'archéologie du platonisme de Fichte. Après avoir caractérisé la manière dont apparaît la figure de Platon dans les écrits de Fichte et raconté la manière dont s'est construit le récit d'un Fichte platonicien au XIXe et XXe siècle, nous nous attelâmes enfin à la question qui mystifia plus d'un interprète :

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 117. Il est d'ailleurs à noter que la dernière section que Tiedemann consacre à Plotin dans *Geist der spekulativen Philosophie* s'intitule : « *Plotins System ist Pantheismus und Spinozismus* ».

comment peut-on expliquer le platonisme de Fichte ? Notre réponse à cette interrogation, si elle passa par de nombreux détours, peut se résumer en quelques mots à peine. Le platonisme de Fichte n'est pas un, mais multiple; il ne résulte pas seulement d'une lecture plus ou moins approfondie des dialogues platoniciens, de matériaux de seconde main ou de l'influence potentielle d'un auteur s'étant explicitement réclamé de la tradition platonicienne, mais également d'un contexte historique particulier où l'on commence de plus en plus à lire Platon et duquel Fichte ne pouvait tout simplement pas s'abstraire. Les sources du platonisme de Fichte ont beau être hermétiques, elles ne sont pas pour autant totalement impénétrables et les trois hypothèses que nous avons présentées servent d'autant de fil d'Ariane pour se repérer dans ce questionnement. Nous ne pouvons néanmoins nous empêcher de constater qu'en un sens, l'emphase mise sur le questionnement des sources du platonisme de Fichte ainsi que sur sa difficulté oriente déjà en partie la recherche sur ce domaine : se demander comment Fichte a pu incorporer des éléments de platonisme à son système, c'est déjà admettre d'emblée que son platonisme pose problème. La conséquence directe de cette attitude est qu'au lieu d'interroger la pertinence ou le profit d'un tel lien entre le fichtéanisme et le platonisme, l'on en reste à un point mort, car l'on interroge ce qui est en amont du parallèle plutôt que sa nature exacte. Si nous avons commencé notre étude par les diverses difficultés historiographiques du platonisme de Fichte, c'est précisément parce que nous sommes conscients que ce questionnement ne va pas de soi, et qu'il a donc besoin d'être contextualisé et légitimé pour être décrit adéquatement. Mais dans tous les cas, ce travail n'est pas la finalité de notre étude et à force d'essayer de trouver des justifications au platonisme de Fichte, l'on finit par tourner en rond et perdre de vue notre visée initiale. À présent, il est temps de mettre de côté toutes ces considérations et de s'intéresser non plus *en quoi* Fichte se rapporte à Platon, *pourquoi* l'on parle de platonisme chez Fichte ou *comment* il a pu entrer en contact avec cette tradition, mais *qu'est-ce* que le platonisme de Fichte lui-même ?

Deuxième partie : Reconstruction du platonisme fichtéen

Chapitre quatrième : Du voir au nous. L'intuition intellectuelle et le problème de la connaissance de soi

1. Mise en contexte de l'approche systématique sur le platonisme fichtéen

Sur l'entreprise que nous commençons ensemble aujourd'hui, rien n'est plus difficile que le commencement; et même l'issue, comme vous le voyez, que je m'appête à prendre, soit de commencer avec les considérations sur les difficultés au commencement, a pour sa part ses difficultés²⁶⁸.

Avec cette seconde partie de notre étude, nous mettons décisivement fin à notre interrogation sur les difficultés historiographiques relatives au platonisme fichtéen pour nous consacrer à l'établissement de l'étude comparative entre Fichte et le platonisme. *L'Archéologie du platonisme fichtéen*, bien que nécessaire, n'est pas l'acmé de nos réflexions, mais plutôt son prélude. Jusqu'à présent, la question qui guidait nos analyses était de savoir de quel platonisme l'on parle lorsqu'on l'attribue au système philosophique de Fichte et si nous nous posions cette question, c'est précisément parce que le platonisme de Fichte n'est pas clairement défini au sein de la recherche. Bref, le platonisme de Fichte est confus et pour rectifier cette situation, nous avons opéré l'examen des trois perspectives selon lesquelles le terme « platonisme » peut être appliqué au système fichtéen : 1) le platonisme dont Fichte parle lui-même dans ses écrits, 2) le platonisme attribué à Fichte par ses lecteurs lors de la réception de son œuvre et 3) le platonisme ambiant du contexte intellectuel propre à l'époque où Fichte vit.

Les résultats de cette enquête nous ont permis de conclure la chose suivante : s'il n'est pas illégitime de parler de platonisme en regard de la philosophie fichtéenne, notamment en raison du nombre important d'auteurs ayant souligné le lien entre ces deux systèmes de pensée, il ne faut toutefois pas voir en Fichte un lecteur assidu de la tradition platonicienne. Si le système fichtéen peut à bon droit être qualifié de « platonicien », c'est plutôt en raison de la proximité conceptuelle de ce système avec le platonisme, laquelle nous engage à penser l'histoire de la philosophie non plus comme quelque chose de mort ou de passif; comme un réservoir de pensées oubliées qu'il faudrait redécouvrir en vue d'une réactualisation quelconque, mais comme un réseau structurel de concepts sédimentés qui tracent leur chemin encore jusqu'à nous et qui ont toujours une incidence sur nos raisonnements. En d'autres termes, en entreprenant l'étude comparée de deux traditions philosophiques aussi éloignées

²⁶⁸ *WL 1804²*, SW, XI, 89 | M 167 | GA II.8, 3; *DS 1804²*, p. 19 : « Bei dem Unternehmen, welche wir jetzt gemeinschaftlich beginnen, ist nichts so schwer als der Anfang; und sogar der Ausweg, den ich, wie sie sehen, zu nehmen im Begriffe bin, mit Betrachtung der Schwierigkeit des Anfanges anzufangen, hat wiederum seine Schwierigkeiten. » Toutes les traductions de ce texte sont les nôtres.

l'une de l'autre, c'est le rapport du philosophe avec l'histoire que nous interrogeons; l'historien n'est pas le simple spectateur du mouvement des pensées, il est bien plutôt celui qui construit la voie qu'il emprunte. Ainsi, il est de notre avis que dans l'étude du platonisme fichtéen, il n'est pas question de retrouver la lettre du platonisme dans les écrits de Fichte, mais plutôt d'en retrouver l'esprit.

Cela dit, avant même de pouvoir commencer notre analyse, il nous faut mettre en avant un certain nombre de difficultés internes propres à l'étude du platonisme fichtéen, plus particulièrement eu égard à la continuité du système fichtéen. La chose est connue, Fichte rédigea, bien qu'à des degrés de complétude variable, quatorze exposés différents de sa *Doctrine de la science*, exposés dont la relation ainsi que l'évolution suscitent des lignes d'interprétation différentes au sein de la recherche²⁶⁹. S'il est communément admis que la philosophie fichtéenne se divise en trois périodes principales – 1) la philosophie de Iéna de 1794 à 1799, 2) la philosophie intermédiaire de 1800 à 1808 et 3) la philosophie tardive de 1809 à 1814 –, la question demeure toutefois ouverte quant à savoir s'il y a une continuité interne aux différents exposés de la *Doctrine de la science* ou si, au contraire, il y a un ou plusieurs moments de rupture. En qualifiant la philosophie fichtéenne de « platonicienne », la première question que nous devons nous poser est donc de savoir s'il s'agit d'une dénomination pouvant s'appliquer à l'ensemble de cette œuvre intellectuelle ou à une seule de ses parties.

La deuxième difficulté à laquelle nous serons confrontés est celle de savoir quelle forme de platonisme nous prenons comme base de notre modèle comparatif. Comme nous l'avons vu lors de notre deuxième chapitre, les lecteurs de Fichte ne se sont pas toujours entendus sur le type de platonisme qui se dégagerait du sein de son œuvre et l'on peut légitimement se demander s'il est plus judicieux de comparer Fichte à Platon, à Plotin ou à un autre auteur platonicien qui mériterait davantage notre attention.

Finalement, la dernière difficulté qu'il nous faut discuter est celle de la méthode que nous emploierons lors de la construction de notre parallèle. Le principal défaut des études portant sur le platonisme de Fichte, comme l'a d'ailleurs bien souligné Jean-Louis Vieillard-Baron, est sans doute la superficialité avec laquelle les interprètes ont abordé ce parallèle, ce qui donne l'impression que le platonisme de Fichte n'est rien de plus qu'une simple collection

²⁶⁹ Sur les différentes lignes d'interprétation de l'évolution du système fichtéen, nous renvoyons aux ouvrages de Quentin Landenne, *Le perspectivisme transcendantal de Fichte. Les points de vue de la liberté de la spéculation à l'application*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2013, p. 6-24 et Isabelle Thomas-Fogiel, *Fichte : Réflexion et argumentation*, Paris, Vrin, 2004. p. 7-10.

de thèmes hétérogènes vaguement platoniciens, mais qu'il n'y a pas de véritable compatibilité conceptuelle et structurelle entre la pensée fichtéenne et le platonisme.

Autrement dit, les trois difficultés que nous venons de poser reviennent à interroger les conditions de possibilité même d'une étude systématique du platonisme fichtéen, c'est-à-dire une perspective qui envisagerait la philosophie fichtéenne selon une structure conceptuelle platonicienne jusqu'en ses fondements. Selon nous, cette approche des textes fichtéens est la seule qui puisse véritablement tenir compte de son platonisme, car elle ne se limite pas à examiner des concepts communs ou une terminologie similaire, mais à montrer que l'idéalisme fichtéen et le platonisme se fondent tous deux sur une même activité philosophique.

En ce qui concerne la première difficulté, nous prenons le parti d'une lecture continuïste de l'œuvre de Fichte. Si nous estimons que l'étude du platonisme de Fichte doit prendre en compte l'évolution interne de cette philosophie, nous pensons cependant que procéder à l'examen de chacun des exposés de la *Doctrina de la science* serait une tâche bien trop fastidieuse et répétitive pour offrir une analyse approfondie de la systématiaité du platonisme fichtéen. Bien que nous ayons à cœur de montrer l'évolution même du système fichtéen, nous avons pris la décision de concentrer principalement nos analyses sur le deuxième exposé de la *Doctrina de la science* de 1804. La sélection de ce texte s'est établie selon un double motif. D'une part, il s'agit de l'exposé du système fichtéen dans lequel les interprètes ont le plus identifié la ressemblance avec le platonisme. De l'autre, cet exposé correspond précisément au centre de la production philosophique de Fichte et, ce faisant, il agit un peu à la manière d'un point de repère au sein de l'évolution de la pensée fichtéenne.

Maintenant que nous avons délimité notre approche des textes fichtéens, il nous faut présenter la forme de platonisme que nous avons choisie pour engager notre étude. Lors de la partie historiographique de notre étude, nous avons beaucoup insisté sur le possible héritage de Platon sur le système fichtéen, mais il est de notre avis que c'est avec la philosophie de Plotin que l'œuvre de Fichte possède les plus grandes ressemblances, ce qui ne pourra être démontré qu'au fur et à mesure de la progression de notre étude. Si nous ne négligeons pas totalement les dialogues platoniciens, ce sont néanmoins les *Ennéades* qui servent de matériaux principaux à la construction de notre enquête.

Enfin, il nous faut aborder notre méthode d'investigation. Dans la mesure où nous souhaitons construire un platonisme qui aurait une portée structurelle dans l'œuvre de Fichte, nous croyons que la seule manière d'y parvenir est de reproduire la démarche génétique à laquelle nous invite la *Doctrina de la science* dont le point de départ se trouve dans la notion d'intuition intellectuelle, l'amorce de notre parallèle avec Plotin.

Dans ce chapitre, nous examinerons comment Fichte et Plotin, chacun à leur manière, établissent une théorie de la connaissance de soi qui repose essentiellement sur une conceptualité à base de métaphore visuelle – notamment les images de l’œil, de la vision et de la lumière. La conséquence ultime de ces deux conceptions de la connaissance de soi est qu’elles établissent une compréhension fine de l’intersubjectivité, laquelle doit être comprise à son tour à partir du concept de vie (*Leben*; ζῶον) et du pronom à la première personne du pluriel : le nous (*wir*; ἡμεῖς). À cette fin, nous procédons tout d’abord 1) à une mise en contexte historique de la notion d’intuition intellectuelle avant de montrer comment 2) cette notion évolue au sein de la pensée fichtéenne et finalement 3) comment Plotin articule sa conception de la conscience de soi essentiellement au sein du *Traité 49*.

2. Remarques sur l’histoire de la notion d’intuition intellectuelle

2.1. L’origine théologique de l’intuition intellectuelle et son réinvestissement cartésien

Fichte est sans conteste le grand penseur de l’intuition intellectuelle (*intellectuelle Anschauung*) de l’ère moderne. Non seulement a-t-il eu l’audace à peine dix ans après la publication de la *Critique de la raison pure* de briser l’interdit kantien d’une telle intuition, mais il avance également que la philosophie dans son ensemble n’est pas même possible si l’on ne la postule pas d’emblée, en amont de toutes nos réflexions et de toute discursivité. Avec Fichte, l’intuition intellectuelle obtient, peut-être pour la première fois dans l’histoire de la philosophie, un statut fondationnel; l’intuition n’est plus un type de connaissance parmi d’autres, c’est *la* connaissance qui rend possibles toutes les autres.

Mais que faut-il entendre derrière cette notion ? Il ne faut jamais perdre à l’esprit que si Fichte réhabilite l’intuition intellectuelle, c’est seulement dans la mesure où il procède à une redéfinition de ce terme, lequel possède une histoire somme toute sinieuse²⁷⁰.

Les premières traces du vocabulaire de l’intuition se trouvent dans le commentaire au *De Interpretatione* de Boèce²⁷¹ et son usage, réservé à la théologie, servait à caractériser soit la connaissance divine elle-même, soit la connaissance de l’essence divine accessible seulement

²⁷⁰ S. Malinowsky-Charles, « Baumgarten et le rôle de l’intuition dans les débuts de l’esthétique », *Les études philosophiques*, 75, 2005, p. 538-541; X. Tilliette, *Recherches sur l’intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, p. 13-14; D. Simonetta, *Histoire de l’intuition intellectuelle à l’âge classique (1600-1770, France et Angleterre)*, thèse de doctorat non publiée, Université de Paris 1, 2015, p. 18-27.

²⁷¹ S. Malinowsky-Charles, art. cit., p. 539; J. Ritter et K. Gründer (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. 4, Basel – Stuttgart, Schwabe & Co Verlag, 1976, p. 527. C.f. Boèce, *De Interpretatione*, I, 1, MPL 64, p. 300 : « simplices intellectus sine ulla compositione vel divisione animi puro capiuntur intuitu ».

aux anges et aux bienheureux²⁷². C'est à Descartes²⁷³ que l'on doit la signification moderne du terme intuition qu'il définit dans la troisième de ses *Règles pour la direction de l'esprit* comme une représentation issue non pas des sens ou de l'imagination, mais seulement de l'intelligence, ce qui en ferait une représentation absolument simple, exempte de doute et plus certaine que les autres²⁷⁴. En d'autres termes, pour Descartes, l'intuition (*intuitus*) est un type de connaissance qui se caractérise par son évidence et son immédiateté; les objets qu'elle appréhende sont si simples et évidents qu'il n'est pas même nécessaire que l'on en fournisse de plus amples explications, par exemple qu'un triangle a trois côtés, qu'une sphère a une seule surface ou que 2 et 2 font 4. Deux choses sont à remarquer : 1) non seulement Descartes oppose nettement l'intuition à la sensation, 2) mais il la définit également comme un acte proprement intellectuel, ce que l'on peut confirmer notamment par la règle XII où Descartes affirme que les objets simples sont de nature purement intellectuelle (*pure intellectuales*) lorsque l'entendement (*intellectus*) les connaît « grâce à une sorte de lumière innée et sans l'aide d'aucune image corporelle²⁷⁵ ». Toutefois, cela est-il suffisant pour parler d'une intuition intellectuelle dans la pensée cartésienne ? Nous pensons que oui. S'il est vrai que l'on ne retrouve pas en tant que telle l'expression « intuition intellectuelle » sous la plume de Descartes, l'on en retrouve une très similaire : l'intuition de l'esprit (*mentis intuitus*)²⁷⁶. En fait, l'intuition de l'esprit n'est pas véritablement distincte de l'intuition et n'est pas non plus l'une de ses espèces. Au contraire,

²⁷² L'on notera toutefois que si l'intuition avait une forte connotation religieuse, ce n'était pas systématiquement le cas et des auteurs comme Duns Scot utilisèrent cette notion pour caractériser la connaissance directe de l'existence ou de l'inexistence d'une chose singulière, que ce soit au moyen des sens externes ou de l'intelligence. Cf. D. Simonetta, *op. cit.*, p. 1-12 et 24-26.

²⁷³ Sur le rapprochement des conceptions fichtéenne et cartésienne de la fondation du savoir, nous recommandons les études suivantes : R. Lauth, « La conception cartésienne et fichtéenne du savoir de la fondation du savoir », dans I. Radrizzani (éd.), *Fichte et la France, t. 1, Fichte et la philosophie française : nouvelles approches*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 35-62; *La conception cartésienne du système de la philosophie*, trad. par C. Bouriau, Paris, Honoré Champion, 2004, en particulier le chapitre I « L'Idée des principes », p. 11-28, le chapitre II « Le point de départ dans la science », p. 29-63 et le chapitre VIII « L'idée du système de la connaissance et sa réalisation », p. 237-262.

²⁷⁴ R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, dans *Œuvres Complètes*, t.1 : Premiers écrits, Règles pour la direction de l'esprit, trad. et éd. sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2016, p. 339 | AT, X, 368 : « Par *intuition*, j'entends non le témoignage fluctuant des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui compose mal, mais la conception de l'esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'il ne reste absolument plus aucun doute sur ce dont nous avons l'intellection; ou, ce qui est la même chose, la conception non douteuse d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison, et qui est plus certaine, parce que plus simple, que la déduction elle-même, déduction que pourtant, elle non plus, un homme ne saurait mal faire, comme nous l'avons remarqué plus haut. Ainsi, chacun peut voir par une intuition de l'esprit qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle est limité par trois lignes seulement, une sphère par une surface unique, et choses remarquables, qui sont bien plus nombreuses que ne le remarquent la plupart des gens, dédaigneux qu'ils sont de tourner leur esprit vers des choses si faciles. »

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 419 | AT, X, 419.

²⁷⁶ L'on notera que dans sa traduction des *Regulae*, Jacques Brunschwig traduit *mentis intuitus* par « intuition intellectuelle » : cf. R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. et notes de J. Brunschwig; préface, dossier par K. S. Ong-Van-Cung, Paris, Livre de poche, 1997, p. 85.

Descartes semble plutôt utiliser ces deux expressions de manière totalement interchangeable, de sorte que l'expression « intuition de l'esprit » semble n'être qu'une précision afin de souligner que l'intuition ne peut jamais être de nature sensible, mais au contraire, qu'elle est toujours de nature intellectuelle. À cet effet, afin de clarifier la signification de cette expression, Descartes compare l'intuition de l'esprit dans les règles IX et XI à la vision oculaire : il s'agit d'une pensée attentive qui saisit clairement et distinctement l'entière de son objet, et ce, d'un seul coup et non de manière successive²⁷⁷. Si Descartes a ouvert la voie pour une réflexion sur l'intuition intellectuelle, il n'a toutefois pas inventé le terme. La première occurrence historique de « l'intuition intellectuelle » est due à Nicolas de Cues qui fait état d'une *intellectualis intuitio* dans son *De filiatione Dei*, mais elle n'aurait eu aucune incidence à l'époque moderne²⁷⁸. Ce n'est nul autre que Kant qui, ironiquement, réintroduit cette notion en philosophie afin d'aussitôt la bannir, sans se douter qu'elle fleurira au sein de la tradition idéaliste à sa suite²⁷⁹.

2.2 La double signification kantienne de l'intuition intellectuelle dans la *Critique de la raison pure*

Sans grande surprise, c'est en opposition à sa formulation kantienne que Fichte développe sa propre conception de l'intuition intellectuelle. Si nous voulons clarifier la signification qu'a cette notion chez Fichte, nous devons au préalable en clarifier la signification au sein de la philosophie kantienne. Toutefois, il ne s'agit pas de l'unique raison qui nous pousse à effectuer ce détour. Lors de notre premier chapitre, nous avons mentionné que dans *Sur un ton grand seigneur adopté naguère en Philosophie*, Kant imputait à Platon d'avoir introduit la notion d'intuition intellectuelle afin de résoudre le problème de la connaissance synthétique a priori. Or, comme nous venons tout juste de le voir, le terme « intuition » n'a été introduit en philosophie qu'assez tardivement, du moins, relativement aux dialogues platoniciens, et l'intuition intellectuelle ne semble pas avoir de lien direct avec Platon, ce qui nous laisse dubitatifs quant à la relation exacte qu'entretient le platonisme avec l'intuition intellectuelle. En examinant la manière dont Kant forgea l'intuition intellectuelle dans le contexte idéaliste de l'Allemagne de la fin XVIIIe siècle, c'est également la parenté de cette notion avec la philosophie platonicienne que nous souhaitons vérifier.

Le terme « intuition » apparaît très tôt dans la *Critique de la raison pure*, cette notion apparaissant dès la phrase inaugurale de l'*Esthétique transcendantale*. Selon Kant, l'intuition

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 389-391 et 401 | AT, X 400-401 et 407.

²⁷⁸ X. Tilliette, *op. cit.*, p. 15.

²⁷⁹ S. Malniowsky-Charles, art. cit., p. 539, n. 2; J. Ritter et K. Grünter (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. 1, Basel – Stuttgart, Schwabe & Co Verlag, 1971, p. 349-351.

en général est la manière dont nous nous rapportons immédiatement à un objet de connaissance lorsque celui-ci affecte l'esprit humain²⁸⁰. Autrement dit, il s'agit d'une représentation qui se caractérise à la fois par son *immédiateté* et sa nature *subjective*. En effet, lorsque nous parlons d'intuition, nous parlons toujours de la manière dont la subjectivité se rapporte elle-même immédiatement à son objet, lequel détermine en retour le type d'intuition dont il s'agit. Si l'objet est de nature sensible, alors l'intuition sera empirique; s'il n'appartient pas à la sensation, l'intuition sera alors pure²⁸¹. Il faut néanmoins préciser que l'intuition pure n'est pas l'intuition intellectuelle, mais seulement la forme pure de la sensibilité, soit l'espace et le temps. En fait, Kant n'aborde la question de l'intuition intellectuelle qu'à la toute fin des remarques générales de l'*Esthétique transcendantale*, et s'il la convoque, ce n'est que pour aborder la possibilité d'une intuition interne, soit une représentation où le sujet se rapporterait immédiatement à sa propre activité :

Tout ce qui est représenté par un sens est en tant que tel phénomène, et donc de deux choses l'une, ou bien il ne faudrait admettre aucunement un sens interne, ou bien le sujet qui en constitue l'objet ne pourrait être représenté par lui que comme phénomène, et non pas tel qu'il se jugerait lui-même si son intuition était simple spontanéité, c'est-à-dire intuition intellectuelle. À cet égard, toute la difficulté est de savoir comment un sujet peut s'intuitionner lui-même intérieurement; simplement cette difficulté est-elle commune à toute théorie. La conscience de soi-même (l'aperception) est la simple représentation du Moi, et si uniquement par là tout le divers qui est dans le sujet se trouvait de *manière spontanée*, l'intuition interne serait intellectuelle²⁸².

En rupture complète avec la tradition jusqu'à lui, Kant associe l'intuition intellectuelle directement au problème de la conscience de soi, ce qui peut avoir de quoi surprendre. Mais comme l'a très bien souligné Manfred Frank, la problématique de l'intuition intellectuelle chez Kant possède une double dimension : l'une épistémologique, l'autre ontologique²⁸³. D'abord, il faut rappeler que l'intuition sensible, telle que la comprend Kant, se caractérise par sa réceptivité; elle n'a pour fonction que de recueillir les données issues de nos sens et, par là même, elle ne crée absolument rien. L'intuition sensible est dérivée de la sensibilité, mais elle n'est pas à son origine, ce qui revient à dire qu'elle est l'expression de la passivité du sujet. Or, Kant caractérise l'intuition intellectuelle précisément par sa spontanéité, ou plutôt son auto-

²⁸⁰ *KrV*, Ak, III, 49; IV, 29.

²⁸¹ *Ibid.*, Ak, III, 50; IV, 30.

²⁸² *Ibid.*, Ak, III, 70.

²⁸³ M. Frank, « "Intellectuelle Anschauung". Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein : Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis », dans *Die Aktualität der Frühromantik*, Hrsg. von E. Behler, J. Hörisch, Paderborn, 1987, p. 103.

activité (*Selbstthätigkeit*). Si le sujet pouvait s'intuitionner lui-même non pas tel qu'il apparaît selon les données des sens, mais tel qu'il est en soi, alors il serait lui-même à la source de son intuition; il n'y aurait aucune distinction entre l'objet donné par le sens interne et le sujet qui la recevrait. En d'autres termes, l'intuition intellectuelle serait originaire ou créatrice, c'est-à-dire qu'elle serait la cause de l'existence de son objet, en l'occurrence d'elle-même. Dans ses *Recherches sur l'intuition intellectuelle*, Xavier Tilliette notait déjà que l'intuition intellectuelle se confond chez Kant avec l'idée d'un entendement intuitif ou archétypique²⁸⁴, soit un entendement qui ne serait pas une simple faculté de connaître, mais qui pourrait également créer des êtres par sa seule activité. Une telle intuition devait-elle être possible, Kant note aussitôt qu'elle ne pourrait convenir qu'à Dieu et en aucun cas à l'être humain²⁸⁵, car alors le simple fait de s'intuitionner serait suffisant pour exister; connaissance et existence seraient alors une seule et même chose.

Il ne s'agit toutefois pas de la seule description que nous donne Kant de l'intuition intellectuelle dans la première *Critique*. Si dans l'*Esthétique*, Kant accorde à cette notion un rôle réflexif somme toute assez complexe, le troisième chapitre de l'*Analytique des principes* semble plutôt rediriger notre attention sur le problème d'une connaissance directe d'un objet suprasensible, et plus particulièrement sur la notion de noumène. En effet, le noumène se définit comme un « être de l'entendement (*Verstandeswesen*) », soit un objet dont nous n'avons aucune intuition sensible, mais que l'on peut néanmoins penser au moyen de notre entendement²⁸⁶. Kant se montre ici prudent; la manière dont il envisage le noumène est avant tout *négative*, car si nous pouvons penser qu'un tel objet est possible, nous n'en avons aucune intuition, et par conséquent, le concept d'une telle chose est *indéterminé*. Minimale, le noumène n'est pas l'objet d'une intuition sensible, mais au-delà de cet aspect, nous ne pouvons rien en dire. Or, dire du noumène qu'il n'est pas sensible, c'est également dire qu'il est un objet extérieur à la sensibilité. La méprise consisterait à identifier le noumène non pas à un objet de notre entendement, mais à une chose en soi; à un objet d'un monde intelligible que notre entendement pourrait appréhender au moyen d'un autre type d'intuition que la sensible. Bref, selon cette définition *positive*, le noumène serait l'objet d'une intuition intellectuelle comprise comme la

²⁸⁴ X. Tilliette, *op. cit.*, p. 21. À ce sujet, nous remarquons que les études de Xavier Tilliette et de Manfred Frank sont largement complémentaires; si le premier insiste sur le versant ontologique de l'intuition intellectuelle chez Kant, l'autre met l'accent sur la dimension réflexive.

²⁸⁵ *KrV*, Ak, III, 72-73.

²⁸⁶ *Ibid.*, Ak, III, 209. La première édition de la *Critique* définit quant à elle explicitement le noumène eu égard à l'intuition intellectuelle, IV, 162-163 : « Cela dit, si j'admets des choses qui sont simplement des objets de l'entendement et peuvent être données en tant que telle à une intuition bien que ce ne soit pas à l'intuition sensible (donc *coram intuitu intellecti*), des choses de ce type s'appelleraient des noumènes (*intelligibila*). »

saisie immédiate d'un objet suprasensible, intuition dont Kant nous rappelle qu'elle ne peut pas être celle d'un être humain, mais seulement d'un entendement pur²⁸⁷. Bien évidemment, Kant proscrie une telle caractérisation positive du noumène et s'il souligne que le noumène peut être compris problématiquement comme l'objet d'un monde de l'entendement, il ne doit pas en revanche être compris comme un objet intelligible d'un monde par-delà le sensible qui échapperait à toute forme de discursivité²⁸⁸.

L'intuition intellectuelle indique donc pour Kant un double rapport : 1) le rapport du sujet avec lui-même et 2) le rapport du sujet avec un objet qui dépasserait le cadre de la sensibilité. L'articulation entre ces deux fonctions n'est toutefois pas clairement définie dans la première *Critique*, Kant passant de l'une à l'autre sans nous fournir de plus amples explications. Mais quoi qu'il en soit, l'élément commun à ces deux caractérisations de l'intuition intellectuelle est qu'elles dénotent la relation d'un certain type d'entendement avec une chose *en soi* indépendante de la sensibilité, qu'elle soit comprise sous la forme de l'identité subjective ou d'une réalité ontologique.

2.3 Kant et la supposée origine platonicienne de l'intuition intellectuelle

C'est sans doute cette détermination eu égard à l'en soi qui incita Kant à en créditer la paternité à Platon. Kant n'attribue pas explicitement dans la première *Critique* une origine platonicienne à l'intuition intellectuelle, mais certains éléments permettent d'abonder dans ce sens. Comme nous avons pu le voir, Kant recourt à la distinction entre un monde sensible et intelligible pour expliciter la signification positive de l'intuition intellectuelle et bien qu'il s'agisse d'une distinction reprise de la *Métaphysique* de Baumgarten²⁸⁹, elle n'est toutefois pas sans une certaine connotation platonicienne. De plus, dans les premières pages de la *Dialectique transcendantale*, le philosophe de Königsberg affirme que c'est parce que « Platon remarquait très bien que notre faculté de connaître ressent un besoin plus élevé que celui d'épeler simplement des phénomènes en fonction d'une unité synthétique²⁹⁰ » qu'il introduisit la notion d'idée en philosophie. Toutefois, c'est dans l'*Introduction* de l'ouvrage que Kant semble énoncer le plus clairement la filiation entre l'intuition intellectuelle et le platonisme, comparant

²⁸⁷ *Ibid.*, Ak, III, 209-211.

²⁸⁸ *Ibid.*, Ak, III, 212.

²⁸⁹ A.G. Baumgarten, *Métaphysique*, trad. L. Langlois, Paris, Vrin, 2019, p. 326; pars 4, c. I, sect. 2, §869 : « Dieu se représente le plus distinctement tous les mondes possibles (§867), donc aussi le monde le meilleur, le monde le plus imparfait (§442) et ce monde. Le monde, dans la mesure où il est représenté de manière sensible, est le MONDE SENSIBLE (visible), et dans la mesure où il est connu distinctement, il est le MONDE INTELLIGIBLE. Dieu connaît le plus distinctement ce monde intelligible. » Sur l'influence de Baumgarten sur l'intuition intellectuelle kantienne, Cf. X. Tilliette, *op. cit.*, p. 14 et 20-21.

²⁹⁰ *KrV*, Ak, III, 200.

la fuite de Platon hors du monde sensible au vol d'une colombe dans le vide²⁹¹. Si « Platon quitta le monde sensible » et « s'aventura au-delà de celui-ci, sur les ailes des Idées, dans l'espace de l'entendement pur », c'est selon Kant parce qu'il n'aurait pas suffisamment distingué l'intuition a priori – de laquelle découlent les mathématiques – d'un concept pur et, du même geste, s'imagina que la connaissance pouvait procéder de manière entièrement a priori, sans la moindre limitation.

La première *Critique* suggère fortement que l'idée platonicienne résulterait d'une méconnaissance de la nature même de l'intuition, mais Kant ne formule pas distinctement ce reproche, comme s'il s'agissait d'une évidence qui n'avait pas besoin d'être explicitée davantage. Une chose est certaine en revanche : l'origine platonicienne de l'intuition intellectuelle est un thème qui traverse de part en part l'œuvre de Kant, une thèse dont les deux premiers jalons se trouvent dans la dernière section de la *Dissertation de 1770* et la célèbre lettre à Marcus Herz²⁹². Après la publication de la première *Critique*, en plus de *Sur un ton grand seigneur naguère utilisé en philosophie* en 1796, Kant revient sur l'origine platonicienne de l'intuition intellectuelle dès les *Prolégomènes à toute métaphysique future*²⁹³ et la soutiendra à nouveau dans *Sur une découverte d'après laquelle toute nouvelle critique de la raison pure doit être rendue inutile par une plus ancienne*²⁹⁴. Si l'on se penche du côté des *Reflexionen*, l'on retrouve à nouveau cette idée dans pas moins d'une dizaine de fragments dont le plus ancien a vraisemblablement été rédigé en 1769²⁹⁵. En près de trente ans, la position kantienne ne changea pas une seule fois : Platon est responsable d'avoir introduit l'intuition intellectuelle en philosophie. À cette interprétation, Kant n'offre pratiquement aucun développement, mais le texte où il l'explique le mieux se trouve sans doute dans les *Prolégomènes*. Dans l'*Appendice* de l'ouvrage, Kant se défend de s'être revendiqué d'une espèce d'idéalisme dans sa première *Critique*; pour se dédouaner de tout malentendu sur ce terme, la stratégie adoptée par Kant consiste non seulement à reconnaître l'ambiguïté du terme qu'il a choisi pour qualifier son

²⁹¹ *Ibid.*, Ak, III, 32.

²⁹² I. Kant, *Dissertation de 1770*, trad. A. Pelletier, Paris, Vrin, 2007, § 25 | Ak, II, 413 : « Or comme nous ne pouvons par aucun effort de l'esprit ni aucune imagination parvenir à une autre intuition que celle qui advient selon la forme de l'espace et du temps, on ne vient à tenir pour absolument impossible toute intuition qui n'est pas soumise à ces lois (oubliant au passage l'intuition pure intellectuelle qui est soustraite aux lois des sens – comme cette intuition divine que Platon appelle idée) : nous soumettons alors tous les possibles aux axiomes sensibles de l'espace et du temps. »; *Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772*, Ak, X, 131.

²⁹³ I. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future* [*Prolégomènes*], trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, p. 168-169 | Ak, IV, 374.

²⁹⁴ I. Kant, Ak, VIII, 248 : « Aussi semble-t-il [Leibniz], avec Platon, attribuer à l'esprit humain, bien [qu'elle soit] à présent seulement obscurcie, une intuition intellectuelle originaire des êtres suprasensibles ». (Notre traduction)

²⁹⁵ I. Kant, *Reflexionen*, §§ 3917, 4275, 4449, 4451, 4851, 4862, 4893, 5553, 6050 et 6031 | Ak, XVII, 342, 492 et 555-556; XVIII, 13, 21, 227, 434 et 605.

criticisme – et même à le regretter –, mais également à distinguer l'idéalisme critique de toutes les autres formes historiques d'idéalisme, en particulier ceux de Descartes et de Berkeley. Selon Kant, « de l'école d'Élée jusqu'à l'évêque Berkeley », l'idéalisme professerait que la connaissance sensible n'est rien de plus qu'une illusion et que la vérité se trouve uniquement dans « les idées de l'entendement pur et de la raison pure²⁹⁶ ». En d'autres termes, la source même du vrai n'est pas de ce monde, ce qui conduit l'idéalisme inévitablement à sombrer dans le mysticisme, comme le fit jadis Platon avec ses idées :

L'idéalisme proprement dit a eu constamment une fin mystique [...] Par là tombe tout l'idéalisme mystique qui toujours (comme déjà on peut le voir dans Platon) concluait de nos connaissances *a priori* (même géométriques) à une autre intuition que l'intuition sensible (à savoir l'intuition intellectuelle) parce qu'il n'avait pas du tout l'idée que les sens devaient eux aussi avoir l'intuition *a priori*²⁹⁷.

En acceptant qu'il puisse y avoir quelque chose comme une saisie immédiate des intelligibles, Platon devint ainsi aux yeux de Kant « le père du mysticisme²⁹⁸ »; mais le philosophe grec a-t-il réellement défendu une telle thèse ? Au grand dam du penseur prussien, le lecteur qui souhaiterait trouver chez Platon l'origine de l'intuition intellectuelle risque d'être fort déçu, bien qu'il s'agisse d'un préjugé particulièrement tenace de l'histoire de la philosophie. Comme le note Sylvaine Malinowsky-Charles, « on considère généralement que la notion d'intuition remonte à Platon et Aristote²⁹⁹ », plus particulièrement dans la distinction entre la science discursive (διάνοια) et l'intelligence (νοῦς), ce dernier terme étant généralement traduit par *intuitio* en latin³⁰⁰. Toutefois, contrairement à l'*intuitio* latine, l'autrice nous avertit que le terme νοῦς ne possède aucune connotation au vocabulaire de la vision et du regard; bien que ces deux termes partagent certaines caractéristiques communes, telles que la clarté et l'immédiateté³⁰¹, cela est-il suffisant pour affirmer qu'il y ait quelque chose comme un accès

²⁹⁶ I. Kant, *Prolégomènes*, p. 170 | Ak, IV, 374.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 172, | Ak, IV, 375.

²⁹⁸ I. Kant, *Sur un ton grand seigneur*, Ak, VIII, 398. À ce sujet, la plupart des fragments des *Reflexionen* concernant Platon le décrit comme un mystique ou un enthousiaste, ce qui est notamment souligné par Xavier Tilliette, *op. cit.*, p. 16-17 et Jean-Louis Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 45-50.

²⁹⁹ S. Malinowsky-Charles, art. cit., p. 538.

³⁰⁰ David Simonetta note que le *Historisches Wörterbuch der Philosophie* situe la première occurrence du terme *intuitio* dans la traduction latine de Guillaume de Moerbeke du *De la providence divine* de Proclus pour traduire le terme ἐπιβολή : cf. J. Ritter et K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. 4, Basel – Stuttgart, Schwabe & Co Verlag, p. 524. Toutefois, ce n'est pas véritablement le terme *intuitio*, mais *intuitus* qui a été choisi pour traduire ἐπιβολή. Cf. D. Simonetta, *op. cit.*, p. 26-27.

³⁰¹ On notera que si le νοῦς n'est pas lui-même relié au lexique du voir et du regard, Platon a néanmoins souvent recours à des verbes de vision, notamment βλέπειν et ἀποβλέπειν pour qualifier l'acte de la connaissance. À ce sujet, voir les études de Anca Vasiliu, « Le vocabulaire platonicien de la vue et du regard », dans *Dire et voir : la parole visible dans le Sophiste*, Paris, Vrin, 2008, p. 295-326 et de Léonce Paquet, *Platon. La médiation du regard. Essai d'interprétation*, Berlin-New York, De Gruyter, 1973. Sur l'utilisation de la métaphore visuelle et sa relation

direct des intelligibles au moyen du νοῦς ? Pas vraiment. S'il a bien existé une certaine tradition interprétative supportant l'idée d'un savoir intuitif chez Platon³⁰², il est toutefois solidement établi dans la littérature platonicienne que le νοῦς n'est pas dissociable de la dialectique, mais qu'il en est bien plutôt son exercice³⁰³. Sur ce point, nous tenons également à souligner que la métaphore du voir chez Platon est tout à fait compatible avec la conception discursive de la connaissance, comme l'atteste en particulier le *Phédon* où Socrate nous explique qu'afin d'éviter de perdre la vue en contemplant directement l'intelligible à la manière d'une éclipse, il décida de se réfugier auprès des raisonnements (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα) et, se servant d'eux comme d'un miroir formé à la surface d'un lac reflétant l'éclipse, d'observer en eux la vérité des êtres (ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν)³⁰⁴. Comme le note judicieusement Henri Joly, l'interprétation mystique de l'œuvre de Platon tire sa source essentiellement d'une lecture des dialogues teintée par le néoplatonisme, lecture qui accepte implicitement qu'il y ait une distinction entre le dire et le voir chez Platon; l'intuition serait ainsi une connaissance originaire d'un fondement purement intelligible, le Bien ou le Beau, qui serait au-delà de toute forme langagière³⁰⁵. Toujours selon Joly, c'est essentiellement la *République*, et en particulier le célèbre passage où Socrate affirme que le Bien se trouve « au-delà de l'être³⁰⁶ », qui est responsable d'une telle interprétation, mais une telle lecture néglige le contexte théorique du dialogue. Notamment, à la suite de ce fameux extrait, Socrate affirme que l'idée du Bien n'est pas le point de départ de la connaissance, mais bien son terme et si elle est difficile à voir, il n'est pas impossible de le faire³⁰⁷. De plus, cette idée est renforcée un peu

avec la contemplation dans l'épistémologie platonicienne, nous recommandons fortement le troisième chapitre de l'ouvrage d'Andrea Wilson Nightingale « The fable of Philosophy in Plato's *Republic* », dans *Spectacles of Truth in Greek Classical Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge University Press, 2004, p. 94-138.

³⁰² Emmanuelle Jouët-Pastré donne un aperçu de cette tradition dans « Que signifie voir l'intelligible dans les dialogues de Platon ? », *Pallas*, 92, 2013, p. 217-223. Cela dit, la question de la possibilité d'un savoir non intuitif chez Platon ne repose pas uniquement sur le lexique de la vision, comme en témoignage notamment le débat entre R.C. Cross et R.S. Buck : « Logos and Forms in Plato », *Mind*, 63, 1954, p. 433-450; « Logos and Forms in Plato : A Reply to Professor Cross », *Mind*, 65, 1956, p. 522-529.

³⁰³ À ce sujet, nous renvoyons à l'article de Sylvain Delcomminette, « Qu'est-ce que l'intelligence selon Platon ? », *Revue des études grecques*, 127, 2014, p. 55-73. Dans cette étude exhaustive de toutes les occurrences du terme νοῦς dans les dialogues platoniciens, Delcomminette montre que le νοῦς n'est pas une faculté innée ou une disposition de l'âme, mais qu'il est acquis par le biais d'un processus éducatif et, ce faisant, qu'il est l'activité même de la connaissance.

³⁰⁴ *Phd.*, 99e-100a.

³⁰⁵ H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, Paris, Vrin, 1974, p. 97-109. Joly souligne également que l'interprétation mystique des œuvres de Platon est fortement tributaire des travaux de V. Goldschmidt et de A. J. Festugière.

³⁰⁶ *Rép.*, VI, 505a.

³⁰⁷ *Ibid.*, VII, 517b-c : « Voilà donc comment m'apparaissent les choses qui se manifestent à moi : dans le connaissable, ce qui se trouve au terme (τελευταία), c'est la forme du bien, et on ne la voit qu'avec peine, mais une fois qu'on l'a vue, on doit en conclure que c'est elle qui constitue en fait pour toutes choses la cause de tout ce qui est droit et beau, elle qui dans le visible a engendré la lumière et le seigneur de la lumière, elle qui dans l'intelligible, étant elle-même souveraine, procure vérité et intellect (ἀλήθειαν καὶ νοῦν) ». Trad. G. Leroux.

plus loin dans le dialogue où Socrate déclare que celui qui ne parviendrait pas à distinguer au moyen d'un discours la forme du Bien (διορίσασθαι τῷ λόγῳ [...] τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν) ne le connaîtrait tout simplement pas³⁰⁸. Et Joly de conclure que chez Platon, « le discours accompagne toujours l'intuition, pour autant que ces termes puissent avoir droit de cité platonicienne³⁰⁹. »

Selon toute vraisemblance, Kant est le premier auteur dans l'histoire de la philosophie à avoir soutenu explicitement la présence d'une intuition intellectuelle au sein de la pensée platonicienne. Si au regard de la recherche platonicienne contemporaine, cette thèse ne pourrait plus être défendue sérieusement, Kant semble pourtant avoir été le fils de son temps. Bien qu'il ait été le premier à parler d'intuition intellectuelle chez Platon, la représentation de la connaissance intellectuelle dans le platonisme au regard d'une métaphore visuelle n'est pas particulièrement originale³¹⁰. Déjà à la Renaissance, Marsile Ficin décrivait, il est vrai sous l'influence de Plotin, la contemplation intellectuelle comme la vision d'un œil intérieur ou d'un œil intellectuel, vision dont il attribue la paternité à Platon³¹¹. Sur ce point, Ficin n'a pas entièrement tort, car déjà dans les sixième et septième livres de la *République*, Platon parle bel et bien d'une vision de l'âme et même d'un œil de l'âme (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα)³¹². Toutefois, ce n'est pas avec le νοῦς qu'il faut identifier cet œil, mais bien avec le λογιστικόν ou la διάνοια, soit avec la faculté de raisonner, car comme le dit bien Socrate, c'est le parcours dialectique et lui seul qui a pour vocation de tirer progressivement et de conduire cet œil vers le haut (ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω) afin d'observer l'intelligible, ce qui n'est possible que si notre âme possède déjà le νοῦς (νοῦν ἔχειν)³¹³. De même, le terme « idéalisme » fut introduit par Leibniz en 1702 pour qualifier en partie la philosophie de Platon avant d'être repris par Wolff et Baumgarten pour caractériser un type d'ontologie qui n'accepte que des substances

³⁰⁸ *Rép.*, VII, 534b-c.

³⁰⁹ H. Joly, *op. cit.*, p. 101.

³¹⁰ Avant Kant et Fichte, la métaphore de l'œil avait été notamment utilisée par Johann Georg Sulzer pour caractériser le processus à partir duquel nous parvenons à la connaissance de soi et il est à noter également que dans sa critique du système wolffien, le philosophe français Jean Bernard Mérian traduit le terme « *Bewußtsein* » par « apperception », ce qui n'est pas sans évoquer la relation étroite que le transcendentalisme effectue entre l'apperception et la conscience de soi. Sur la connaissance de soi chez Sulzer et Mérians, cf. : S. Buchenau, « "l'oeil ne se voit pas voir". Sulzer sur la contemplation et le sentiment de soi », *Philosophique*, 42 (1), 2015, p. 73-88; U. Thiel, « Chapter 11 : From the critique of Wolffian apperception to the idea of the "pre-existence" of self-consciousness », dans *The Early Modern Subject : Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 343-380.

³¹¹ P. Tortonese, *L'œil de Platon et le regard romantique*, Paris, Kimé, 2006, p. 87-101. L'auteur souligne aussi que Marsile Ficin est responsable d'avoir popularisé la fable selon laquelle Platon rêvait d'avoir un troisième œil après avoir découvert la théorie des idées : *ibid.*, p. 22-23.

³¹² *Rép.*, VI, 508d; VII, 533c.

³¹³ *Ibid.*

intellectuelles, ou du moins une primauté des substances intellectuelles sur les matérielles³¹⁴. Cela dit, l'interprétation kantienne du platonisme semble avoir été orientée principalement par deux sources : le manuel d'histoire de la philosophie de Jacob Brucker et la *Métaphysique* de Baumgarten³¹⁵. Dans le premier tome de son *Histoire critique de la philosophie*, Brucker résume les grands traits de la philosophie platonicienne en treize propositions principales suivies d'une exposition de la dialectique platonicienne en vingt-quatre points³¹⁶. Le huitième point de cet exposé souligne que l'intellection est une opération de contemplation par l'intellect des intelligibles premiers³¹⁷, mais cette thèse sera explicitée davantage dans le vingt-deuxième paragraphe de son exposé de la théologie platonicienne, paragraphe réservé à la nature de l'idée³¹⁸. S'appuyant notamment sur le sixième livre de la *République* et le *Timée*, Brucker y affirme que les idées sont des notions existant perpétuellement dans et inséparables de l'intellect divin, accessibles à la fois par la νοῦσις divine et humaine³¹⁹. De plus, Brucker insiste à plusieurs reprises sur le fait que l'enthousiasme de Platon serait le résultat de l'influence de la philosophie égyptienne sur lui, un thème que l'on peut par ailleurs retrouver dans une lettre qu'adressa Plessing à Kant le 15 avril 1783 où il explique que dans le platonisme, il découvre les mystères de l'Égypte³²⁰. En ce qui concerne Baumgarten, nous avons évoqué qu'il introduit dans sa *Métaphysique* une distinction entre le monde sensible et monde intelligible. Toutefois, il nous faut préciser à présent que cette distinction se trouve à l'intérieur de la section de l'ouvrage réservée à la nature de l'entendement divin. Selon Baumgarten, Dieu est non seulement le seul être à connaître parfaitement et intuitivement le monde intelligible, mais il

³¹⁴ I. Thomas-Fogiel, « L'opposition entre réalisme et idéalisme ? Genèse d'un contresens », *Revue de métaphysique et de morale*, 95(3), 2017, p. 396-399. Thomas-Fogiel affirme que Leibniz définit l'idéaliste comme « l'adepte de la philosophie des Idées », mais cette définition ne se trouve pas dans le texte. En fait, Leibniz se contente simplement d'opposer Épicure et Platon respectivement comme des exemples d'un matérialiste et d'un idéaliste, sans pour autant donner une définition ou un éclaircissement de ce terme, comme si sa signification n'était pas sujette à caution. De plus, le passage préluant cette opposition insinue que l'idéaliste serait celui qui réduirait toute réalité à l'âme et avant de mentionner Platon, c'est avec le cartésianisme que Leibniz oppose Épicure. Cf. G.W. Leibniz, « Réplique aux réflexions de Bayle », dans *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes*, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 196-198. Cela dit, le fait que Leibniz fut le premier auteur répertorié à avoir utilisé le terme « idéaliste » est attesté par le *Historisches Wörterbuch der Philosophie* : cf. J. Ritter und K. Grünter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. 4, Basel – Stuttgart, Schwabe & Co, 1976, p. 30-33.

³¹⁵ Sur le rapport de Kant avec le platonisme ainsi que ses principales sources d'influence, Cf. J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 40-56; M. Baum, « Kant and Plato », dans *Brill's Companion to German Platonism*, ed. by A. Kim, Leyde, Brill, 2019, p. 109-130; D.A. White, « Kant on Plato and the Metaphysics of purpose », *History of Philosophy Quarterly*, 10(3), 1993, p. 67-82.

³¹⁶ J. Brucker, *Historia critica philosophae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, vol. I, Leipzig, 1772, p. 670-675.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 673 : « VIII. Intellectionem esse operationem intellectus prima intelligibilia contemplantis. »

³¹⁸ *Ibid.*, p. 695-701.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 699 et 701.

³²⁰ « Lettre 191. De Plessing à Kant du 13 avril 1783 », Ak, X, 312.

faut également nommer la connaissance qu'il a de lui-même « théologie archétypique »³²¹. En bref, l'idée d'une intuition intellectuelle au sein de la philosophie platonicienne, bien qu'elle ait été pointée du doigt pour la première fois par Kant, semble avoir été bien préparée avant lui et résulte finalement d'une très longue gestation à l'époque moderne du vocabulaire de l'intuition; il ne restait plus qu'à ce que quelqu'un relie les différents points entre eux, et c'est Kant qui le fit.

3. L'évolution de la notion d'intuition intellectuelle chez Fichte

C'est donc à l'intérieur d'une telle constellation conceptuelle que s'inscrit Fichte lorsqu'il reprend à son compte l'intuition intellectuelle, constellation dont nous avons tenté de retracer les contours. Il y a un double motif au grand soin que nous avons appliqué dans ce croquis. Premièrement, retracer les grands traits de l'histoire de l'intuition intellectuelle nous permet à la fois de marquer l'originalité de la conception fichtéenne eu égard à cette notion et de montrer la constance avec laquelle Fichte la déploie tout au long de son œuvre constance qui paraîtra plus manifestement si nous gardons à l'esprit le double versant subjectif et objectif de l'intuition intellectuelle chez Kant. Deuxièmement, retracer l'histoire du concept d'intuition intellectuelle nous a permis de mieux délimiter la relation qu'elle entretient avec le platonisme. L'origine platonicienne de l'intuition intellectuelle, bien que séduisante, n'est rien de plus qu'un mythe de l'historiographie philosophique qui s'est construit, d'une part, en fonction d'une certaine ligne interprétative de l'œuvre de Platon et, d'autre part, par la réappropriation du vocabulaire de l'intuition à l'ère moderne. Ce qui ressort de cet examen, c'est que l'intuition intellectuelle est un concept qui a bien plus de résonance avec le néoplatonisme qu'avec le platonisme stricto sensu et c'est ce constat qui nous sert de base pour élaborer le rapprochement entre Fichte et Plotin.

3.1 Les premières traces de l'intuition intellectuelle dans la *Recension d'Énésidème* et la *Deuxième introduction à la doctrine de la science*

Sans plus attendre, orientons notre regard désormais sur la manière dont Fichte se réapproprie l'intuition intellectuelle. La chose est bien connue, Fichte n'emploie pas l'expression « intuition intellectuelle » dans la toute première exposition de la *Doctrine de la science* de 1794, lui privilégiant le vocabulaire de l'action-agie (*Thathandlung*)³²². C'est plutôt

³²¹ A.G. Baumgarten, *op. cit.*, §863-889.

³²² Sur ce point, voir X. Tilliette, *op. cit.*, p. 42-52. Alexis Philonenko a fameusement défendu l'hypothèse selon laquelle l'*Assise fondamentale de la doctrine de la science* faisait totalement abstraction de l'intuition intellectuelle et qu'il ne fallait pas la sous-entendre dans l'autoposition du Moi : cf. A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, p. 77-94. Nous ne discuterons pas le détail de la position de Philonenko, mais nous nous contentons de préciser que contre cette lecture et avec Tilliette, nous supportons la lecture selon laquelle le mot est peut-être absent, mais que l'intuition intellectuelle est bel et bien présente dans la *Grundlage*,

dans la célèbre *Recension d'Énésidème* de 1792 que l'intuition intellectuelle apparaît pour la première fois, mais elle ne bénéficiera d'une thématization en bonne et due forme qu'à partir de la *Deuxième introduction à la doctrine de la science* de 1798 et de la *Doctrine de la science nova methodo*. L'exposé de 1801, quant à lui, amorce une phase de transition dans le vocabulaire philosophique de Fichte. Bien que les termes « intuition intellectuelle » soient toujours utilisés dans ce texte, Fichte semble plus hésitant sur la terminologie à adopter, et ce faisant, il utilise une panoplie d'expressions connexes, telles que l'intuition immédiate (*unmittelbare Anschauung*), l'intuition se situant plus profondément (*tiefer liegende Anschauung*), l'intuition de soi (*Selbstanschauung*), l'intuition absolue (*absolute Anschauung*), l'intuition fondamentale (*Grundanschauung*) ou encore l'intuition originaire (*ursprüngliche Anschauung*). Plus important pour nous, c'est en 1801 que Fichte utilise pour la première fois la notion de vision intérieure (*Einsicht*)³²³ qui remplacera définitivement l'intuition intellectuelle dans les écrits de Fichte à partir de 1804. Si l'intuition conserve une place dans le vocabulaire fichtéen, l'intuition intellectuelle, en revanche, devient quasi absente³²⁴. Fichte a-t-il pour autant abandonné totalement la conceptualité inhérente à l'intuition intellectuelle en abandonnant le mot ? En d'autres termes, l'intuition intellectuelle et la vision intérieure sont-elles deux notions entièrement distinctes l'une de l'autre ? Non, et pour nous en convaincre, nous devons clarifier la transition du premier terme vers le second.

Avant 1801, l'intuition intellectuelle est systématiquement mise en relation avec l'acte d'autoposition du Moi – le Moi se posant lui-même (*sich selbst setzendes Ich*). Dans la *Recension d'Énésidème*, Fichte introduit pour la première fois l'intuition intellectuelle comme la manière dont « le sujet absolu, le Moi » est posé (*wird gesetzt*) – et non pas donné (*gegeben*)³²⁵ –, ou comme le « je suis, à savoir : je suis simplement parce que je suis³²⁶ », mais

d'autant plus que Fichte identifie nettement la *Thathandlung* et l'intuition intellectuelle dans le premier paragraphe de la *Doctrine de la science nova methodo* : *WLn*m, [H] GA, IV, 2, 29-31 | [K] M 28-32; GA, IV, 3, 344-347.

³²³ Il existe un certain débat chez les commentateurs concernant la traduction du terme *Einsicht* dont les difficultés de traduction sont bien expliquées par Alexander Schnell dans *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009, p. 57-59. Pour le dire simplement, l'hésitation résulte du fait que Fichte joue volontairement sur l'ambiguïté du préfixe *ein-*, lequel peut aussi bien désigner l'intériorité que l'unité ou la totalité. Schnell propose de traduire *Einsicht* par « inspection », Didier Julia par « vision », Isabelle Thomas-Fogiel par « compréhension intellectuelle », Augustin Dumont par « introvision » et Grégoire Lacaze par « compréhension ». Pour notre part, nous proposons de traduire *Einsicht* par « vision intérieure » afin d'insister à la fois sur sa relation au problème de la connaissance de soi et son appartenance au lexique de la métaphore visuelle.

³²⁴ En fait, l'on retrouve à la toute fin de la septième conférence de la *Doctrine de la science de 1805* une mention de « l'intuition intellectuelle ou l'intellection intuitive », mais celle-ci est isolée et marginale. Dans tous les cas, à partir de 1804, l'intuition intellectuelle n'aura plus la même importance dans les écrits de Fichte.

³²⁵ *Recension d'Énésidème*, SW, I, 10 | GA, I, 2, 48.

³²⁶ *Ibid.*, SW, I, 16 | GA, I, 2, 57.

c'est seulement vers la fin de ce texte que le penseur allemand définit clairement l'intuition intellectuelle comme l'activité à travers laquelle le Moi se pose lui-même :

Quand le Moi est dans l'intuition intellectuelle, parce qu'il est et [parce qu'il] est ce qu'il est, alors, dans la mesure où il se pose lui-même, il est simplement autonome et indépendant. Cependant, le Moi dans la conscience empirique, comme intelligence, est seulement dans la relation d'un intelligible et existe dans cette mesure de manière dépendante³²⁷.

Comme le note Xavier Tilliette, cette première ébauche de l'intuition intellectuelle n'est accompagnée d'aucune explication ni d'aucun commentaire³²⁸ et le vocabulaire de Fichte semble encore hésitant, ce que l'on peut souligner notamment par le fait que Fichte parle du Moi comme d'un sujet absolu. Minimale, tout ce que l'on sait de l'intuition intellectuelle pour l'instant, ce sont les trois éléments suivants : 1) l'intuition intellectuelle est un type de relation réflexive, c'est-à-dire une relation où le Moi se rapporte directement à lui-même, 2) le Moi ne doit pas être pensé sous le mode chosique; le Moi n'est pas un simple objet que notre conscience appréhende, mais plutôt un postulat ou un fait qui s'impose de lui-même et 3) l'intuition intellectuelle est directement reliée au problème de la liberté. Mais une fois cela dit, l'articulation de ces différents éléments ainsi que la nature du Moi, ne sont pas encore finement délimitées.

La *Deuxième introduction de la doctrine de la science* s'applique davantage à préciser le rôle de l'intuition intellectuelle, mais elle a surtout le mérite de clairement relier cette notion au problème de la connaissance de soi. Après nous avoir expliqué que le philosophe doit faire abstraction de tout chose et de tout être dans le chemin de la *Doctrine de la science*, nous ne restons qu'avec l'agir (*Handeln*) de l'être conscient ou plutôt du sujet. Selon Fichte, l'activité du sujet, c'est précisément sa capacité à se rapporter; à se mettre en relation, et avant de pouvoir se rapporter à la moindre chose, c'est à lui-même que le sujet se rapporte, puisque pris isolément de toute chose, il n'est rien d'autre que l'agissant, la pure activité elle-même³²⁹. Pour le dire autrement, pas de conscience sans conscience de soi et bien que toutes les deux soient intrinsèquement liées, la conscience de soi dispose néanmoins d'un certain privilège aux yeux du philosophe, puisque sa première tâche consiste à questionner sa propre activité : « La première question serait donc : Comment le Moi est-il pour-soi ? Le premier postulat : Pense-

³²⁷ *Ibid.*, SW, I, 22 | GA, I, 2, 65: « wenn das Ich in der intellektuellen Anschauung ist, weil es ist, und ist, was es ist; so ist es in sofern *sich selbst setzend*, schlechthin selbstständig und unabhängig. »

³²⁸ X. Tilliette, *op. cit.*, p. 43.

³²⁹ *ZEWL*, SW, I, 457-458 | GA, I, 4, 212-213.

toi toi-même, construis le concept de ton Soi et observe comment tu procèdes³³⁰. » La tâche est double : il s’agit à la fois 1) de préciser la nature de l’activité du Moi ainsi que 2) d’établir comment nous parvenons à le connaître, et la réponse de Fichte consiste à identifier ces deux aspects de la connaissance de soi. Le moi, c’est l’activité par laquelle je me connais moi-même et je ne me connais moi-même que dans la mesure où je ne suis qu’une pure activité dirigée vers moi-même : « le Moi et l’agir retournant en soi (*in sich zurückkehrendes Handeln*) sont des concepts parfaitement identiques³³¹. » Plus encore, c’est précisément cette activité retournant sur soi qui constitue l’intuition intellectuelle : « Je nomme intuition intellectuelle cette intuition de soi-même supposée chez le philosophe, dans l’accomplissement de l’acte par lequel le Moi est engendré pour lui. Elle est l’immédiate conscience que j’agis et ce que j’agis : elle est ce par quoi je connais quelque chose, parce que je le fais³³². »

Le Moi et l’intuition intellectuelle sont donc intimement liés en raison de leur appartenance au registre du faire et de l’agir, mais leur identité ne semble pas évidente à première vue, d’autant plus que l’on pourrait se demander pourquoi, si c’est vraiment le cas, Fichte semble tenir à les distinguer³³³. En un sens, l’on pourrait dire que l’intuition intellectuelle met davantage l’accent sur le processus – ce qui agit dans la connaissance de soi – et le Moi sur le résultat – ce qui est produit au moyen de mon activité. Toutefois, il nous faut fortement nuancer cette affirmation. La *Deuxième introduction* ne nous donne pas les raisons précises de cette distinction, laquelle trouve ultimement sa source dans la théorie fichtéenne de l’inconcevabilité (*Unbegreiflichkeit*)³³⁴, mais elle précise néanmoins que le Moi ne doit pas être compris sous le registre de la discursivité. En effet, le Moi n’est pas un simple objet du comprendre (*Begreifen*); ce n’est pas une chose préexistante à mon activité qui n’attendrait qu’à être saisie au moyen d’un concept (*Begriff*) ou de ma pensée, mais l’activité de ma pensée elle-même³³⁵. Le Moi est une action toujours déjà en train de s’accomplir, et ce faisant, je ne peux pas l’appréhender conceptuellement d’une manière définitive; je ne fais que continuellement le constater et comme cette saisie est immédiate, alors elle ne peut prendre aucune autre forme

³³⁰ *Ibid.*, SW, I, 458 | GA, I, 4, 213 (trad. A. Philonenko): « Die erste Frage sonach wäre die: wie ist das Ich für sich selbst? das erste Postulat: denke dich, construire den Begriff deiner selbst, und bemerke, wie du dies machst. »

³³¹ *Ibid.*, SW, I, 462 | GA, I, 4, 216 (trad. A. Philonenko modifiée).

³³² *Ibid.*, SW, I, 463 | GA, I, 4, 216-217 (trad. A. Philonenko modifiée).

³³³ Il s’agit notamment de la thèse de Katja Crone, *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur "Wissenschaftslehre nova methodo"*, Hamburg, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 47-71. Selon l’auteurice, bien qu’elle reconnaisse que l’intuition intellectuelle n’est rien de moins que le Moi sous un autre nom, il faut toutefois soigneusement les distinguer, puisque l’intuition intellectuelle correspondrait à la forme concrète et réelle de la conscience de soi, alors que le Moi correspondrait à sa structure transcendante et abstraite.

³³⁴ Les questions de l’inconcevabilité de l’Absolu fichtéen et de la possibilité d’un discours sur lui seront l’objet même de notre prochain chapitre.

³³⁵ *ZEWL*, SW, I, 459-460 | GA, I, 4, 214.

que celle de l'intuition : « dans cet acte, dis-je, le philosophe se voit lui-même (*sieht ... sich selbst zu*), il intuitionne immédiatement son agir, il sait ce qu'il fait, parce qu'*il – le fait*³³⁶. » Je suis toujours en relation avec moi-même et c'est en ce sens que Fichte nous dit que le Moi se pose, ou plutôt, qu'il se construit lui-même (*sich selbst konstruierendes Ich*)³³⁷, car si je ne pars pas de l'intuition intellectuelle, si je ne suppose pas cette activité autoréflexive du Moi, alors aucune connaissance ne serait possible :

L'intuition intellectuelle est ainsi l'unique assise ferme pour toute philosophie. Tout ce qui surgit en la conscience peut être expliqué à partir d'elle et seulement à partir d'elle. Sans conscience de soi, aucune conscience n'est possible et la conscience de soi n'est possible qu'en la façon exposée : je ne suis qu'activité³³⁸.

3.2 La *Doctrine de la science nova methodo* et l'apparition de la métaphore de l'œil

La *Deuxième introduction* met énormément l'emphase sur le rapport de l'intuition intellectuelle à la subjectivité, parlant à la fois du Moi, du Soi et du sujet de manière interchangeable. La *Doctrine de la science nova methodo*, quant à elle, commence à réorienter progressivement notre regard vers le versant ontologique de l'intuition intellectuelle en insistant de plus en plus sur l'unité et l'irréductibilité fondamentale du Moi. Mais, plus important pour nous, c'est dans ce texte que Fichte mobilise pour la toute première fois la métaphore de l'œil, laquelle ne le quittera plus par la suite. D'entrée de jeu, Fichte nous dit que la *Doctrine de la science* a pour tâche de

sollicite[r] chacun à réfléchir (*überlegen*) à ce qu'il fait lorsqu'il dit "moi". La *Doctrine de la science* affirme que chacun admet par là un acte d'autoposition, [et] qu'il se pose comme sujet-objet. Sans cela, on ne peut pas penser "moi". Or, par là, c'est-à-dire par l'identité de ce qui pose (*Setzenden*) et de ce qui est posé (*Gesetzten*), on saisit de façon exhaustive le concept de l'égoïté (*Ichheit*), tel que le postule la *Doctrine de la science*³³⁹.

Le Moi fait indéniablement partie de la notion d'individualité ou de personnalité (*Personlichkeit*) et il en est même à son fondement, mais le réduire à cette seule sphère, ce serait négliger la diversité des actes que l'on effectue à travers lui. Le Moi ne décrit pas simplement l'activité idéale de notre pure pensée se réfléchissant elle-même, il illustre également l'activité qui accompagne et soutient la totalité de nos réflexions ainsi que la personnalité, c'est-à-dire notre individualité et notre rapport au corps³⁴⁰. Mais avant même de

³³⁶ *Ibid.*, SW, I, 461 | GA, I, 4, 215. L'on remarque que déjà dans ce texte, Fichte associe déjà l'intuition intellectuelle comme un acte de vision, bien qu'il ne le développe pas.

³³⁷ *Ibid.*, SW, I, 459 | GA, I, 4, 214.

³³⁸ *Ibid.*, SW, I, 466 | GA, I, 4, 219.

³³⁹ *WLnM*, [K] M 7; GA, IV, 3, 327. Sauf indication contraire, nous suivons la traduction d'Ives Radrizzani de ce texte.

³⁴⁰ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 23-27 | [K] M 17-25; GA, IV, 3, 336-341.

pouvoir signifier l'une ou l'autre de ces relations, le Moi est surtout l'*unité* de toutes ces activités et il devient de plus en plus crucial pour le philosophe de ne plus les distinguer et d'en marquer l'identité :

L'identité de ce qui est posé et de ce qui pose est absolue, elle n'est pas le résultat d'un apprentissage, d'une expérience; elle est ce qui rend possible tout apprentissage et toute expérience. Le moi n'est pas du tout sujet, mais sujet-objet : s'il devait être seulement sujet, la conscience serait incompréhensible; s'il devait être seulement objet, on est alors contraint de chercher un sujet hors de lui que l'on ne trouvera jamais³⁴¹.

Sujet et objet; agir et fait; pensée et être; activité et passivité; chacune de ces *représentations* constitue des parties constitutives du Moi, mais le Moi n'en fait pas lui-même partie, car il est plutôt l'activité originaire à la source de toute représentation³⁴². Si l'intuition intellectuelle reste la conscience immédiate de l'activité du Moi revenant sur elle-même³⁴³, Fichte précise maintenant qu'elle est « une intuition pure du Moi en tant que sujet-objet³⁴⁴ », soit la conscience immédiate de l'irréductibilité du Moi, de son unité.

Contrairement à ce qui se passe chez Schelling, chez Fichte, dire du Moi qu'il est sujet-objet ne signifie pas qu'il est un point d'indifférence, mais plutôt que dans l'intuition intellectuelle, le sujet et l'objet sont absolument indistinguables l'un de l'autre; le Moi n'est pas ni sujet ni objet, mais à la fois sujet et objet, et c'est précisément afin de souligner le caractère indivis du Moi que Fichte mobilise la célèbre métaphore de l'œil.

L'image de l'œil apparaît à trois reprises dans la *nova methodo*³⁴⁵. La première fois qu'elle intervient, c'est afin d'explicitier le processus d'apparition à soi du Moi, soit la manière dont nous arrivons à nous en forger un concept. L'intuition intellectuelle a beau être une conscience immédiate, Fichte nous rappelle qu'elle n'est pas pour autant une conscience d'objet; elle ne porte pas sur une chose déterminée, fixe et extérieure à notre propre conscience, mais sur une activité indéterminée qui est toujours déjà en train de se produire, et ce faisant, elle ne produit à proprement parler aucun concept. En effet, conceptualiser, c'est objectifier; c'est s'approprier une chose et en faire un objet de pensée, et bien que ce type d'opération cognitive existe bel et bien, celui-ci ne correspond pas vraiment à l'intuition intellectuelle, car le concept implique une médiation, soit une séparation entre ce qui représente et ce qui est représenté. Au contraire, l'intuition intellectuelle est la réalisation directe et instantanée de « ce

³⁴¹ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 30-31 | [K] M 31; GA, IV, 3, 346.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 29 | [K] M 29; GA, IV, 3, 345.

³⁴⁴ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 31 | [K] M 31; GA, IV, 3, 347.

³⁴⁵ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 38, 49 et 201 | [K] M 40, 54 et 195; GA, IV, 3, 354, 365, 483.

qui est conscient, mais non de ce dont on est conscient : l'œil voit ici le voir de l'œil³⁴⁶. » Dans cette métaphore, l'intuition intellectuelle et l'œil sont strictement analogues. Lorsque je regarde le mur en face de moi, le mur est bien évidemment l'objet de ma vision – ce qui est vu – et l'œil, le sujet – ce qui voit. Toutefois, ce qui rend possible la vision du mur, c'est le voir lui-même, l'activité de mon œil, et lorsque je porte mon attention sur cette activité, je peux dire en quelque sorte que je vois que je vois, bien que ce voir ne soit pas à proprement parler l'objet de ma vision. Ce qui est important de retenir ici, c'est que de la même manière que l'œil voit son opération sans pour autant qu'elle ne lui soit extérieure, le Moi intuitionne sa propre activité sans jamais qu'il ne soit question d'autre chose que de lui-même. Si l'intuition intellectuelle n'est pas une opération conceptuelle, Fichte nous rappelle toutefois que c'est dans la mesure où elle est ce qui rend possible la conscience, laquelle est un pouvoir de création de concepts. Pour Fichte, l'intuition intellectuelle s'accompagne toujours d'une compréhension conceptuelle et aussitôt que j'intuitionne ma propre activité, ma conscience l'objectifie et tente de comprendre cette opération sous un concept – le Moi –, de la même manière qu'un œil tenterait de s'observer lui-même :

Je ne peux me concevoir (*begreifen*) autrement que comme moi, c'est-à-dire ce qui se pose soi-même, et donc, comme ce qui intuitionne. Ce concept est donc le concept d'un acte d'intuitionner et doit, sous ce rapport, être appelé lui-même "intuition". Le moi est ce qui se pose soi-même (un œil qui se voit soi-même)³⁴⁷.

Bien évidemment, l'œil ne se voit pas *directement* lui-même – et Fichte est bien au courant qu'une telle chose est de toute façon impossible –, mais s'il y arrive, c'est seulement dans la mesure où il réussit à former une *image* de son activité après l'avoir constatée, image qu'il reproduit à chacun des actes de vision qu'il commet. Avec l'image de l'œil se voyant lui-même, Fichte cherche à illustrer à la fois 1) l'unité, dans l'intuition intellectuelle, entre ce qui intuitionne et ce qui est intuitionné, mais aussi 2) l'intériorité de cet acte. Bien qu'il y ait une médiation entre l'œil et l'image qu'il façonne – entre l'intuition intellectuelle et le concept du Moi qui lui succède –, il reste que c'est une image *de* l'œil prise *par* ce même œil et je n'ai pas à chercher cette image dans une représentation externe à mon œil, par exemple celle qui me serait présentée par un miroir. Par ailleurs, la métaphore du miroir est loin d'être anodine,

³⁴⁶ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 37 | [K] M 40; GA, IV, 3, 354.

³⁴⁷ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 38 | [K] M 40; GA, IV, 3, 354. Le texte original dit plutôt « un œil qui se pose soi-même » (*ein sich selbst setzendes Auge*). Ives Radrizzani note qu'il s'agit probablement d'une erreur de l'étudiant Krause qui aurait écrit *sezendes* au lieu de *sehendes*, mais il n'effectue pas la modification du texte sous prétexte que cela n'altère pas le sens général de la métaphore. Nous pensons, au contraire, que la modification est de mise.

puisque Fichte l'oppose frontalement à celle de l'œil dans l'effort de distinguer la *Doctrine de la science* de toute autre entreprise philosophique qui l'a précédée :

Dans les philosophies antérieures, le moi est un miroir, or le miroir ne voit pas : c'est pourquoi dans ces philosophies, l'acte d'intuitionner, de voir, reste inexpliqué. Ces philosophies ne posent que le concept de reflet (*der Begriff des Abspielgelns*). Cette erreur ne peut être supprimée que par le concept adéquat du moi. Le moi de la doctrine de la science n'est pas un miroir, il est un œil³⁴⁸.

La métaphore du miroir joue un rôle particulièrement important dans la tradition platonicienne, mais ce qu'il importe de souligner ici, c'est que l'opposition entre l'œil et le miroir reflète l'opposition entre l'actif et le passif³⁴⁹. Alors que l'œil est la représentation de l'activité retournant sur elle-même, de l'activité qui tente de se comprendre en produisant une image d'elle-même, le miroir au contraire n'agit pas; il ne fait que recevoir l'image d'un autre objet en face de lui. De plus, Fichte semble également jouer sur l'ambiguïté du verbe « réfléchir », lequel peut signifier aussi bien le jugement que l'on porte sur un objet que le jugement portant sur soi-même. Alors que la réflexion du miroir est simple – il se contente de refléter l'objet qu'on lui présente – la réflexion de l'œil est double, puisqu'il s'agit d'un retour sur soi, ce que le miroir ne peut accomplir puisque l'objet qu'il reflète est toujours autre chose que lui-même : « L'œil est un miroir qui se réfléchit lui-même [...] Sur le miroir se trouve l'image, mais le miroir ne la voit pas³⁵⁰ ». Ainsi, selon Fichte, l'erreur des philosophies antérieures est précisément d'avoir manqué la double fonction de la réflexion, et ce faisant, d'avoir fait du sujet un simple support ontologique dépourvu de tout agir; le Moi était toujours traité comme une chose passive et non comme une activité.

3.3 Les explorations conceptuelles du vocabulaire fichtéen en 1801 et le début d'un remplacement de l'intuition intellectuelle

À la suite de la *nova methodo*, Fichte ne se séparera plus de la métaphore de l'œil dans ses écrits théoriques et dans ce contexte, pour reprendre le mot de Xavier Tilliette, la *nova methodo* agit à la fois comme une prémonition et comme un support au développement à venir

³⁴⁸ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 49 | [K] M 54; GA, IV, 3, 365-366.

³⁴⁹ Sur ce point, nous renvoyons à la dernière partie de l'étude de Günter Zöller « "Life into which an eye is inserted". Fichte on the Fusion of Vitality and Vision », *Rivista di Storia della Filosofia*, 69, 2014, p. 613-616. À l'inverse, la présence de la métaphore de l'œil dans les œuvres de Iéna a complètement échappé à Dieter Henrich qui considère qu'elle n'apparaît qu'à partir de 1801, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Mian, Vittorio Klostermann Verlag, 1967, p. 25-37. Cela dit, l'auteur a parfaitement remarqué que si Fichte se sert de cette métaphore, c'est afin d'éviter le double piège d'une théorie de la réflexion et d'une doctrine où le Moi se contenterait de se placer devant soi son propre concept, mais que le Moi est l'activité elle-même : cf. D. Henrich, « La découverte de Fichte », *Revue de métaphysique et de morale*, 72, 1967, p. 165-166.

³⁵⁰ *WLn*, [H] GA, IV, 2, 49 | [K] M 54; GA, IV, 3, 366.

de la philosophie fichtéenne³⁵¹. Il reste toutefois que la prémonition est subtile, et comme le souligne Günter Zöller, Fichte semble introduire cette métaphore afin de répondre à la mécompréhension générale qu'avait suscité la première exposition de sa philosophie³⁵². En 1798, la métaphore de l'œil détient avant tout une fonction illustrative, mais ce qui est peut-être moins bien souligné, c'est qu'à partir de 1801, elle n'est plus simplement une analogie, mais elle devient une métaphore au sens strict. Le Moi n'est plus *comme* un œil, il *est* un œil³⁵³; l'intuition intellectuelle n'est plus *comme* un voir; elle *est* un voir³⁵⁴. Les derniers échanges épistoliers entre Fichte et Schelling donnent un bon aperçu de cette transition, Fichte rappelant à son jeune collègue qu'il « n'est pas possible de partir d'un Être [...], mais il faut partir d'un Voir », que « l'Être est – Voir impénétrable à soi-même », et même que « le monde des sens, ou la nature, n'est absolument rien si ce n'est apparition, de la lumière immanente justement³⁵⁵. » Il n'est pas non plus anodin de noter que c'est justement dans cette correspondance que l'on trouve les premières traces d'une utilisation substantivée du terme « absolu » et du vocabulaire de l'Un sous la plume de Fichte et déjà, la connexion avec le registre visuel est établie³⁵⁶.

Du point de vue du développement et de l'évolution de la pensée fichtéenne, l'exposé de la *Doctrine de la science* de 1801 est sans doute l'un des plus importants – pour ne pas dire le plus important –, puisque dans ce texte, c'est tout aussi bien le vocabulaire de l'intuition intellectuelle que celui de la métaphore visuelle et oculaire que Fichte mobilise, sans pour autant que l'un supplante l'autre. En 1801, l'intuition intellectuelle et la vision coexistent, une particularité du texte très bien observée par Xavier Tilliette qui remarque également qu'ici,

³⁵¹ X. Tilliette, *op. cit.*, p. 198.

³⁵² G. Zöller, art. cit., p. 613.

³⁵³ Il n'est pas anodin non plus de souligner qu'en 1802, Fichte rédigea un sonnet sur la force émanant de l'œil qui lui procure à la fois vision et vie : cf. SW, VIII, 461-462 | GA, I, 8, 31-32.

³⁵⁴ À ce sujet, Hartmut Traub s'est notamment interrogé sur le statut métaphorique ou non métaphorique de la lumière dans la *Doctrine de la science* de 1805 et estime qu'elle ne doit pas être interprétée comme une métaphore, mais plutôt comme un concept systématique : « Le concept des “lumières” dans la *Doctrine de la science de 1805* de Fichte », *Archives de philosophie*, 72(3), 2009, p. 483-496, en particulier p. 489-495. Si l'avis de Traub n'est pas dépourvu de fondements, nous considérons toutefois qu'il ne faut pas nier l'aspect métaphorique de la pensée fichtéenne, ne serait-ce que parce que Fichte lui-même considère que le langage est métaphorique : « Die Sprache ist metaphorisch. – Es giebt einen gewissen Zwang des Metapher : diesen [pp.] wie es die Sprache ausdrückt, oder nach ihnen GrundRegeln ausgedrückt haben will. – Beispiele. Vft Verstd, Begriff. Einbildungskraft. – Willkur : Freiheit durch Freiheit vernichtet. Das ist das u. das. Sie erklären die Wörter, als ob in der Sprache die Weißheit läge » GA, II, 17, 522.

³⁵⁵ « Lettre de Fichte à Schelling du 31 mai 1801 », dans *Correspondance*, présentation, traduction et notes par M. Bienenstock, Paris, PUF, 1991, p. 117 et 121 | GA, III, 5, lettre 605.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 134 et 143-144 | GA, III, 5, lettre 614 et 620 : « L'absolu ne serait pas l'absolu s'il existait sous une forme quelle qu'elle fût. Mais maintenant, d'où provient la forme [...] sous laquelle l'absolu apparaît; où cette forme réside-t-elle à proprement parler; ou bien encore, comment donc l'Un devient-il d'abord un Infini, et ensuite une totalité du multiple : telle est la question que la spéculation doit résoudre »; « C'est ceci que je voulais vous donner à comprendre dans une lettre précédente, dans laquelle je disais que l'absolu, l'absolu de la philosophie, cela va de soi, reste tout de même toujours un Voir. »

l'intuition intellectuelle « s'adapte à la situation et domine l'exposé [de 1801], sans qu'il soit toujours besoin de spécifier l'épithète. La *Doctrine de la science* tout entière n'est elle-même qu'une intuition permanente, lumineuse et sûre de soi³⁵⁷ ». En effet, l'une des caractéristiques les plus frappantes de l'exposé de 1801, c'est qu'il met avant tout l'accent sur la notion de savoir (*Wissen*), et d'entrée de jeu, Fichte nous dit que

[c]et acte absolu de réunion et de saisie en un regard (*Uebersehen*) de la multiplicité d'un acte de présenter, multiplicité qui pourrait bien partout en même temps être une multiplicité infinie [...] s'appelle dans l'exposé qui suit et de manière générale dans la *Doctrine de la Science intuition*³⁵⁸.

La *Doctrine de la science* est essentiellement *savoir du savoir* et elle cherche à élucider comment, sur la base de cette intuition originaire, nous procédons ni plus ni moins qu'à la construction du savoir en général. Toutefois, Fichte semble hésitant tout au long de cet exposé sur le vocabulaire adéquat pour décrire cet acte premier, ou plutôt, il ne cesse de *l'expérimenter*. Ainsi, avant même de recourir à l'intuition, Fichte caractérise le savoir comme un coup d'œil (*Blicke*), une vue d'ensemble (*Übersehen*) ou un jugement qui s'effectue en un clin d'œil (*in einem Augenblicke gefällttes Urtheil*)³⁵⁹. Cette hésitation se transpose même à la métaphore oculaire; lorsqu'elle apparaît pour la première fois dans ce texte, Fichte l'introduit assez curieusement à l'intérieur d'une énumération et semble vouloir s'en distancier :

La *Doctrine de la science* n'est aucunement *objet* du Savoir, mais seulement une forme du Savoir de tous les objets possibles. Elle n'est nullement notre objet, mais notre instrument; ni notre main, ni notre pied, ni notre œil; même pas notre œil, mais seulement la clarté de l'œil³⁶⁰.

L'impression générale que nous donne l'exposé de 1801, c'est que Fichte est de plus en plus insatisfait avec sa propre conceptualité et qu'il cherche à la remplacer, sans pour autant en avoir déterminé une nouvelle à l'avance. Le vocabulaire de l'exposé de 1801 n'est pas fixe, mais au contraire il change au fur à mesure des différentes expériences langagières auxquelles procède Fichte. Si la métaphore oculaire est toujours employée, elle ne dirige pas notre attention de prime abord vers l'organe de la vision – vers l'instrument du savoir – mais sur la clarté de la vision, soit sur le milieu qui entoure l'œil et qui lui permet de voir. En d'autres termes, l'œil a

³⁵⁷ X. Tilliette, *op. cit.*, p. 199.

³⁵⁸ *DWL*, SW, II, 7 | GA, II, 6, 138; *DS 1801^P*, p. 35.

³⁵⁹ *Ibid.*, SW, II, 5-6 | GA, II, 6, 137-138; p. 33-34.

³⁶⁰ *Ibid.*, SW, II, 10 | GA, II, 6, 140; p. 37.

beau être l'instrument de notre (sa)voir, il a néanmoins besoin de *lumière*³⁶¹ pour (sa)voir et Fichte va lentement développer cette idée au fur et à mesure de la première partie de l'exposé, allant même jusqu'à définir le projet de la *Doctrine de la science* comme le passage progressif et graduel du zéro de clarté vers la clarté tout court (*aus dem Zero der Klarheit...zur Klarheit schlechthin*) et même comme « un éclaircissement de ce qui était éternellement là et <de ce qui> était éternellement *nous-mêmes*³⁶² (*ein Verklären dessen, was da ewig war, und ewig wir selbst war*). » La *Doctrine de la science* devient une mise en lumière de soi-même; une traversée de soi absolue (*ein absolute sich Durchdringen*). Si la clarté de l'œil désigne le processus d'apparition du savoir à soi-même, Fichte semble réserver l'image de l'œil pour caractériser l'Absolu lui-même, et plus particulièrement encore, la réclusion du savoir dans la sphère de l'en soi :

L'Absolu est purement ce qu'il est et il l'est uniquement parce qu'il est. Mais par là on ne lui a pas encore attribué un œil, et si vous posez la question de savoir *pour qui* il est [...] vous pourriez vous mettre en quête d'un œil lui étant extérieur [...] mais cet œil ne lui est pas extérieur, il se trouve en lui et est précisément la vivante traversée de soi de l'absoluité³⁶³.

Si l'Absolu est véritablement absolu, alors il n'est relatif à rien d'autre qu'à lui-même; il est purement en soi et ce n'est que dans la lumière qu'il génère qu'il s'offre à notre regard, autre manière de dire que c'est de l'intériorité, de l'en soi, qu'émane le pour soi :

Dire que l'intuition part du point de vue de la pensée signifie : la pensée est *en soi* et *pour soi*, et s'éclaire et se traverse dans cet être pour soi [...] Éclairer son être, déterminer la lumière – l'identité absolue des deux moments de l'intuition intellectuelle, ou encore la forme absolue du savoir, ni pensée, ni intuition, ni même pensée de l'intuition, ou l'intuition de la pensée, mais l'absolue fusion des deux moments dans la pure forme de l'Égoïté qui est égale au *Pour*, en tant que forme unique, en laquelle nous pouvons saisir cette identité. Le *Pour* est seulement dans la lumière, par conséquent dans l'intuition; il est en outre précisément un *Pour*, un *être* posé devant soi en la lumière (de la lumière elle-même). Ce qu'il faudrait encore ici observer, c'est que l'intuition intellectuelle habite en elle-même, elle est intériorité, un pur *Pour* et rien d'autre³⁶⁴.

Le savoir est absolument indissociable de celui qui le pratique; il engage toujours une subjectivité, un *Pour*, mais avant même de pouvoir engager le moindre objet, il s'agit d'une

³⁶¹ L'exposé de 1801 est sans doute le premier texte dans lequel Fichte thématise la conceptualité de la lumière, mais l'analogie entre la tâche génétique *Doctrine de la science* et le passage de la lumière à l'obscurité était déjà exploitée dans la *Grundlage* de 1794, SW, I, 144 | GA, I, 2, 301.

³⁶² *Ibid.*, SW, II, 12 | GA, II, 6, 142; p. 39 (traduction A. Philonenko modifiée).

³⁶³ *Ibid.*, SW, II, 19 | GA, II, 6, 149; p. 46.

³⁶⁴ *Ibid.*, GA, II, 6, 156; p. 59.

activité qui s'interroge sur sa propre nature, d'une subjectivité qui retourne en soi; et c'est en ce sens que la métaphore de l'œil devient le symbole du savoir refermé sur lui-même : « L'intuition comme absolue supporte la forme de la pensée [...] La pensée supporte la forme de l'intuition : elle est en soi lumière. Elle n'est plus l'écoulement infini de l'écoulement infini de la lumière, mais c'est un œil en lui-même clair, reposant en soi et fermé³⁶⁵. » Bien que Fichte n'abandonne pas encore la terminologie de l'intuition intellectuelle en 1801, celle-ci devient néanmoins de plus en plus dépendante de la métaphore visuelle, au point qu'elle est même décrite comme un « se saisir de la pure lumière et par là un devenir en un regard permanent et un œil³⁶⁶. »

3.4 La consécration de la métaphore visuelle dans les exposés de 1804 et 1805

Les expériences langagières auxquelles Fichte procède lors de l'exposé de 1801 constituent une étape importante dans le processus de sédimentation de son vocabulaire philosophique; le penseur allemand commence de plus en plus à se distancier – sans pourtant totalement l'abandonner – du lexique transcendantal hérité du criticisme kantien au profit d'une conceptualité qui lui est propre. Néanmoins, les nombreuses fluctuations de cet exposé montrent que Fichte n'est pas encore certain, ou du moins confortable avec la forme que sa conceptualité épouse. Ce n'est qu'en 1804 que la terminologie fichtéenne commence véritablement à se cristalliser autour de la métaphore visuelle et oculaire. Cela dit, la chose peut sembler contre-intuitive à première vue. Bien que Fichte déclare que son exposé commencera par un certain nombre de prolégomènes, lesquels « sont consacrées à ajuster [n]otre œil spirituel (*geistiges Auge*)³⁶⁷ » vers la véritable tâche de la *Doctrine de la science*, l'image de l'œil apparaît moins souvent dans cet exposé que dans celui de 1801. À titre de comparaison, la section de l'exposé de 1804 où l'image de l'œil détient la plus grande importance est sans doute la sixième conférence et elle apparaît seulement trois fois³⁶⁸, et ce, uniquement dans le but de nous inviter à détourner notre regard de la facticité et à l'élever au monde du concept pur ou à l'unité absolue du savoir. Malgré cette absence relative, il ne fait absolument aucun doute que c'est l'image de l'œil qui structure conceptuellement cette exposition de la *Doctrine de la science*, laquelle est articulée autour de quatre concepts étroitement liés : 1) la vie, 2) le nous, 3) la vision intérieure (*Einsicht*) et 4) la lumière.

³⁶⁵ *Ibid.*, GA, II, 6, 167; p. 60. Dans la suite du texte, Fichte ira même jusqu'à dire que c'est dans cet œil en soi fermé, dans cet enfermement dans l'intériorité que repose le caractère de l'idéalisme transcendantal.

³⁶⁶ *Ibid.*, GA, II, 170; p. 62.

³⁶⁷ *WL 1804²*, SW, X, 91 | M 169 | GA, II, 8, 7.

³⁶⁸ *Ibid.*, SW, X, 136-138 | M 214-216 | GA, II, 8, 93-95.

Dès les premières pages, Fichte annonce qu'avec cette nouvelle exposition de sa philosophie, le rôle de la *Doctrine de la science* est de clarifier la relation intrinsèque entre la pensée (*Denken*) et la vie (*Leben*)³⁶⁹; de montrer que la pensée est avant tout une composante essentielle de notre existence et que pour comprendre en quoi consiste cette activité, il faut avant toute chose mettre de côté tout ce qui relève de l'histoire – soit de la facticité et de la contingence – pour nous concentrer uniquement sur ce qui relève de notre intériorité³⁷⁰. En soi, cette description de l'ascèse à laquelle nous invite la *Doctrine de la Science* ne diffère pas fondamentalement de la caractérisation de l'intuition intellectuelle des textes que nous avons vus précédemment, laquelle nous conduit à interroger l'acte principal et fondateur de la philosophie. Toutefois, en reliant directement la pensée elle-même à la vie, Fichte opère une modification importante dans son système : l'effacement tempéré du vocabulaire de la subjectivité et du moi³⁷¹. En effet, Fichte déclare à son auditoire qu'il n'est pas présent devant eux pour leur apprendre quoi que ce soit, mais seulement afin de leur indiquer les conditions de la vision intérieure; son rôle se limite uniquement à exhorter son public à reproduire la manière dont le savoir s'engendre lui-même. Plus encore, Fichte va même jusqu'à se distancier volontairement du terme Moi : « Moi, vénérable assemblée, [je] veux par ce mot être considéré comme un être muet et qui a disparu et vous devez maintenant vous-mêmes prendre ma place³⁷². » Fichte ne renonce pas pour autant à la théorie de la subjectivité de ses exposés précédents, mais il cherche plutôt à rediriger notre attention sur l'une de ses composantes que le vocabulaire du Moi tend à obscurcir : l'*intersubjectivité*³⁷³. Certes, l'activité que la *Doctrine*

³⁶⁹ Le vocabulaire de la vie utilisé par Fichte détient indéniablement une dimension religieuse explicite qui sera notamment reprise dans l'exposé de la *Doctrine de la science* de 1805, mais surtout dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*. Cette relation a été étudiée par Jean-Christophe Goddard dans *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999 et Valérie Kokoszka, « Vie et savoir chez Fichte », *Les carnets du centre de philosophie du droit*, 121, 2006, p. 2-17, mais pour les besoins de notre propos, nous avons décidé de mettre de côté cette grille de lecture pour nous concentrer sur l'évolution même du langage fichtéen.

³⁷⁰ *WL 1804*², SW, X, 89-91 | M 167-169 | GA, II, 8, 3-5. À proprement parler, cette démarche n'est pas nouvelle et déjà dans la *Deuxième introduction*, Fichte affirmait que le *Doctrine de la science* ne traite pas l'objet de sa réflexion comme un concept mort, mais au contraire comme « une réalité vivante et active » (*ZEWL*, p. 256 | SW, I, 454 | GA, I, 4, 209). Cependant, Fichte ne revient pas sur cette idée dans la suite du texte, contrairement au deuxième exposé de 1804.

³⁷¹ Il est important de souligner que les concepts de sujet et de Moi ne disparaîtront pas entièrement du système fichtéen. Seulement, alors qu'ils avaient une importance structurelle manifeste, ces concepts sont relégués à l'arrière-plan de la *Doctrine de la science* en 1804.

³⁷² *Ibid.*, SW, X, 91 | M 169 | GA, II, 8, 5: « Ich, E[hrwürdige] V[ersammlung], will mit diesem Worte als ein Verstummt und Verschwundener betrachtet sein, und Sie selber müssen nun in meine Stelle treten. »

³⁷³ Sur l'intersubjectivité chez Fichte, nous renvoyons aux études Katja Crone, *op. cit.*, p. 124-157 et de Reinhard Lauth « Le problème de l'interpersonnalité chez J.G. Fichte », *Archives de philosophie*, 25, 1962, p. 325-344. Il nous faut préciser également que Fichte développe déjà une conception de l'intersubjectivité opérante dans les écrits qu'il rédigea à Iéna. Seulement, celle-ci se trouve bien plus en filigrane à cette époque qu'en 1804. Il ne s'agit donc d'un apport à la *Doctrine de la science* ou à un changement de direction par rapport au programme de l'*Assise*, mais simplement à la mettre en valeur.

de la science nous invite à réfléchir à la manière dont le sujet se rapporte à la *mienneté* – il s’agit après tout d’une activité que je dois effectuer moi-même –, mais il ne faut pas la réduire à l’individu lui-même. Au contraire, il s’agit d’une activité qui rend l’existence elle-même possible, et à ce titre, elle agit en chacun de *nous*. Si Fichte délaisse le vocabulaire du Moi, c’est pour laisser place à celui du Nous et montrer que la *Doctrine de la science* n’est pas le fait d’un seul homme, mais une réflexion collective qui ne serait rien sans ceux et celles qui la pratiquent. À cet effet, Fichte insiste tout au long du deuxième exposé de 1804 sur le fait que c’est *nous* qui voyons l’activité de notre conscience ou qui produisons la vision intérieure³⁷⁴, que c’est *nous* qui accomplissons ou construisons la *Doctrine de la science*³⁷⁵, et l’on retrouve même des usages substantivés du nous³⁷⁶. *Nous* faisons indéniablement partie de la vie et c’est parce que *nous* vivons que *nous* pensons, mais il ne faut jamais perdre de vue que la vie est la condition de possibilité de notre existence, ce qui revient à dire que nous ne sommes pas à proprement parler l’activité originaire, mais que c’est plutôt elle qui agit en nous³⁷⁷. Pour Fichte, la vie est une notion transcendante; elle est ce qui nous traverse de part en part, et plus encore, ce qui nous traverse tous. Ainsi, avec les notions de vie et de nous, Fichte ne remet pas en question sa théorie de la subjectivité, mais au contraire, il nous invite à l’approfondir et à différencier trois niveaux de notre relation au soi : 1) l’activité de ma conscience personnelle – le Moi, 2) l’activité collective de l’ensemble des consciences humaines – le nous et 3) la condition de possibilité elle-même de toute conscience – la vie.

Le concept de vie détient une signification particulièrement complexe et stratifiée au sein de la philosophie fichtéenne. En effet, celui-ci se développe sur plusieurs niveaux d’analyse, et comme nous l’avons mentionné plus haut, tout l’enjeu du deuxième exposé de 1804 est de montrer comment le philosophe est en lui-même une activité inhérente à l’être vivant; s’il n’y avait personne pour penser, alors il n’y aurait tout simplement pas de philosophie. Ainsi, si nous voyons que c’est le concept de vie qui permet d’opérer la transition du Moi au Nous, c’est également lui qui permet dans un deuxième temps d’effectuer la transition de l’intuition intellectuelle à la vision intérieure et si tel est le cas, c’est parce que Fichte articule ces deux notions à l’aide d’un autre concept : la lumière.

Comme le souligne Jean-Christophe Goddard, le concept de lumière agit chez Fichte à la manière d’un *Zwischenwesen*, c’est-à-dire à la manière d’une essence intermédiaire qui

³⁷⁴ *Ibid.*, SW, X, 119-121, 130-131 et 171 | M 197-199, 208-209 et 249 | GA, II, 8, 61-65, 79-81 et 161.

³⁷⁵ *Ibid.*, SW, X, 214 | M 292 | GA, II, 8, 245.

³⁷⁶ *Ibid.*, SW, X, 208 et 237 | M 286 et 316 | GA, II, 8, 233 et 285.

³⁷⁷ *Ibid.*, SW, X, 120 et 124 | M 198 et 202 | GA, II, 8, 63 et 69.

permet la médiation entre deux plans de la réalité – l’Absolu et la diversité phénoménale – en un mouvement de dissolution et de réunion simultanée³⁷⁸. En d’autres termes, la lumière est ce qui permet la transition entre le point de vue ontologique et épistémologique – entre le réalisme et idéalisme, entre le sujet pur et l’objet pur, entre l’Être et la pensée –, et ce, précisément parce que la lumière se confond en toute chose. La lumière est à la fois principe de vision et de visibilité – sans elle, notre œil ne pourrait pas voir le moindre objet, mais c’est également elle qui rend tout objet visible. Fichte exprime peut-être le plus précisément cette idée dans la huitième conférence du deuxième exposé de 1804 dans lequel il expose explicitement pour la première fois le schéma tripartite Concept-Lumière-Être :

La disjonction originaire de la lumière est dans l’être et la pensée. “La lumière vit simplement” signifie donc : elle se scinde d’une manière absolument originaire et en outre impénétrable en *maintenant* le concept, mais justement anéantie en tant que concept, et l’être : dès lors, la vision intérieure peut assurément succéder à cette scission comme elle le lui succède maintenant de notre côté *en reconstruisant* précisément la scission en concept en tant que concept et en être en tant qu’être³⁷⁹.

La lumière n’est rien d’autre que la manifestation de l’Absolu lui-même – la manière dont il se rend visible; dont il apparaît *pour nous* –, mais pour ce faire, elle doit au préalable distinguer un élément objectif susceptible d’être appréhendé et un élément subjectif qui, quant à lui, cherche à rétablir l’unité de la lumière à travers son activité intellectuelle, sa compréhension. La notion de disjonction originaire est fondamentale à celle de compréhension. Si l’Absolu restait enfermé sur lui-même en un point d’unité abstrait et isolé de toute autre chose que lui, alors il n’y aurait aucun moyen de le connaître, car la connaissance consiste elle-même en une activité de synthèse ou de réunion; s’il n’y avait pas de scission entre deux termes, alors il n’y aurait tout simplement rien à réunir³⁸⁰. Si Fichte choisit le concept de lumière pour désigner ce mouvement de dissolution et de réunion, c’est sans doute en raison de sa nature duale, ce qui lui permet par la même occasion de représenter la nature transcendante de la philosophie : la lumière est partout et nulle part; elle traverse toute chose de part en part sans pour autant en faire partie.

³⁷⁸ J.-C. Goddard, *op. cit.*, p. 108-117.

³⁷⁹ *WL 1804²*, SW, X, 149-150 | M 227-228 | GA, II, 8 119-121; p. 88 : « Die Urdisjunktion des Lichts ist in Seyn und Denken. Das Licht lebt schlechthin heißt daher : es spaltet sich durchaus ursprünglich und weiterhin unerforschlich in *stehenden*, jedoch eben als Begriff vernichteten, Begriff und Seyn; welcher Spaltung nun die Einsicht allerdings folgen kann, wie sie ihr jetzo von unsrer Seite folgt, *Nachcontruirend*, eben die Spaltung in Begriff als Begriff, und Seyn als Seyn ».

³⁸⁰ Sur l’activité de réunion et de division intrinsèque au schéma C-L-E, nous renvoyons à l’étude d’Alexander Schnell, *op. cit.*, p. 48-57.

La lumière devient ainsi aux yeux de Fichte le terme par excellence pour représenter la condition de possibilité de la connaissance elle-même. Toutefois, il ne suffit pas à la lumière de rendre la connaissance possible à partir de notre vision intérieure, il faut également qu'elle fasse partie intégrante de la vie :

À présent, il a été en effet vu et saisi intérieurement (*gesehen, und eingesehen*) par nous depuis plusieurs heures que la lumière se scinde en C[oncept] et Ê[tre]. D'après cela, la scission ne se trouve aucunement et nullement (*gar nicht einmal*) en tant que telle dans la lumière comme nous l'avions cru jusqu'à maintenant, mais dans la vision intérieure de la lumière. Que reste-t-il donc alors ? La vie intérieure de la lumière elle-même, de soi, à partir de soi, à travers soi (*von sich, aus sich, durch sich*), sans aucune scission en une Unité pure, [la vie] qui n'est précisément que dans la vie immédiate et sinon nulle part. Qu'elle vive, de sorte que justement elle vivra et apparaîtra et qu'autrement, il n'y a aucun chemin pour ce faire³⁸¹.

Si la vision intérieure exprime la relation de la lumière avec la subjectivité, soit le versant épistémologique de la *Doctrin de la science*, la vie représente quant à elle la relation de la lumière avec l'Absolu lui-même, soit son versant ontologique. Au sein du deuxième exposé de 1804, c'est peut-être la sixième conférence qui offre le plus d'éclaircissements à ce sujet. En effet, dans cette conférence, Fichte synthétise la relation entre la vie, la lumière et la vision intérieure, exhortant son auditoire à identifier la lumière et la vision intérieure et à prendre conscience qu'à travers eux, c'est la lumière qui, « de façon vivante (*lebendig*) », voit intérieurement, autre manière de dire qu'à travers l'activité du sujet, c'est l'Absolu ou la vie qui prend conscience d'elle-même :

Ici, tout dépend maintenant que chacun ne s'identifie correctement qu'avec cette vision intérieure, [qu'avec] cette lumière pure; [s']il y arrive, alors il ne lui viendra pas à l'esprit quoi que ce soit [qui viendrait] affaiblir et obscurcir davantage cette lumière et [il ne lui viendra pas à l'esprit] de la poser hors de soi. Il verra intérieurement que la lumière n'est alors que dans la mesure où elle voit (*ersieht*) de façon vivante en lui; et même [qu'elle] voit ce qui est posé (*das Aufgestellte*). La lumière n'est que dans la présentation de soi vivante, [que] dans la vision intérieure absolue et celui donc qu'elle ne possède pas et ne saisit pas (*ergreift, und erfaßt*), et ne le saisit pas au lieu où nous nous tenons présentement,

³⁸¹ *WL 1804²*, SW X, 150 | M 228 | GA, II, 8, 120: « Nun ist ja allerdings seit mehreren Stunden, von uns gesehen und eingesehen worden, daß das Licht in S. und D sich spalte, sonach liegt diese Spaltung als solche, gar nicht einmal im Lichte, wie wir bisher geglaubt haben, sondern in der Einsicht des Lichtes. Was bleibt denn nun also übrig. Das inwendige *Leben des Lichtes* selber, von sich, aus sich, durch sich, ohne alle Spaltung in reiner Einheit, das eben nur im unmittelbaren Leben ist und sonst nirgends. Es lebe, so wird es eben leben und erscheinen, und außerdem giebt's keinen Weg dazu. »

celui-là parviendra jamais à la lumière vivante, bien qu'il puisse en avoir un substitut en apparence vivant³⁸².

Au sein de la lumière, la vie et la vision intérieure se déterminent réciproquement; ontologiquement, la vie est la condition de possibilité de la vision intérieure – je ne pourrais pas comprendre si je n'existais pas –, mais épistémologiquement, la vision est la condition de possibilité de la vie – je ne pourrais pas dire que je vis si je ne comprenais pas déjà que je suis vivant. C'est donc à un véritable jeu dialectique sur la relation entre connaissance et existence que Fichte nous invite avec son concept de lumière, et comme il le remarque lui-même, si l'on ne fait pas attention au point de vue que l'on adopte, l'on pourrait facilement conclure qu'il s'agit d'une contradiction³⁸³. Toutefois, la relation intrinsèque entre ces trois concepts devient plus manifeste si l'on insiste sur le fait que chacun à leur manière, ils expriment une forme d'immédiateté, un élément sur lequel Fichte insiste davantage dans la *Doctrina de la science de 1805* :

Il s'ensuit que la lumière est l'unité organique absolue de ce voir intérieur (*Einsicht*) et de ce discernement (*Ersicht*) [...] La lumière ne peut pas sortir de soi-même; c'est pourquoi ces membres [de la relation entre existence et intellection] sont posés tout simplement de façon immédiate dans la lumière; le sujet est immédiatement dans l'être fondamental³⁸⁴.

La vie est immédiate : j'en fais l'expérience continuellement et j'en suis constamment conscient; je n'ai pas besoin que l'on m'explique que je vis, parce que je le vois bien. Seulement, il n'est pas si clair que la vie et l'intellection soient une seule et même chose et la tâche de la *Doctrina de la science* est de rendre ce fait évident, de montrer que « l'unité organique est nécessairement une unité vivante³⁸⁵. »

L'articulation du problème de la conscience de soi chez Fichte résulte d'une longue gestation qui s'étend sur plus d'une décennie de recherches, d'expérimentations et de réécriture incessante. D'un exposé à l'autre de la *Doctrina de la science*, le vocabulaire avec lequel Fichte pose cette question change et évolue, et c'est pour cette raison que nous considérons que de se limiter à un seul de ces exposés pour investiguer cette dimension de la philosophie fichtéenne aurait été une erreur, plus particulièrement encore en ce qui a trait au parallèle que nous voulons

³⁸² *Ibid.*, SW, X, 138 | M 216 | GA, II, 97; p. 75 : « Hier kommt nun alles darauf an, daß jeder sich nur recht mit dieser Einsicht, diesem reinen Licht identificire; wird er dies so wird ihm nicht etwa einfallen, dieses Licht wieder zu verblässen und zu verdunkeln, und es außer sich zu setzen. Er wird einsehen, daß das Licht ja nur ist, in wiefern es lebendig in ihm ersicht; eben erseicht das Aufgestellte. Nur im lebendigen sich darstellen, als absolutes Einsehen, ist das Licht, und wen es nicht also ergreift, und erfaßt, und ihn an der Stelle erfaßt, in der wir jetzo stehen, der kommt nie zu dem *lebendigen Lichte*, wiewohl er einen scheinbar lebendigen Stellvertreter desselben haben mag. »

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *WL 1805*, GA, II, 9, 216-217; *DS 1805*, p. 92 (trad. I. Thomas-Fogiel modifiée).

³⁸⁵ *Ibid.*, GA, II, 9, 218; p. 93.

dresser. Néanmoins, malgré les fluctuations avec lesquelles Fichte remanie sa philosophie, nous constatons que le cœur de la solution fichtéenne au problème de la connaissance de soi reste remarquablement le même tout au long de son évolution; il s'agit seulement d'en redéfinir les termes, mais surtout, les images qui nous permettront de l'appréhender. D'une compréhension technique, conceptuelle et imbibée du lexique de la philosophie transcendantale, Fichte passe progressivement vers une compréhension de plus en plus métaphorique de la connaissance de soi, mais dans les deux cas, le fil narratif de cette compréhension s'articule de la manière suivante : 1) la connaissance de soi consiste en une *activité* dans laquelle le sujet se met immédiatement en relation avec lui-même; 2) cette activité ne doit pas être identifiée à un raisonnement ou un argument, mais à une *intuition* ou une *vision* de l'activité elle-même, soit une saisie immédiate d'elle-même; 3) au sein de cet acte intuitif, le sujet intuitionnant et l'objet intuitionné sont *une seule et même chose*, et ce faisant, ils sont absolument indiscernables; 4) la saisie immédiate de l'identité entre sujet et objet nous entraîne à effectuer une réflexion sur la nature même du *soi*, lequel peut prendre la forme du *Moi*, du *Nous* ou de la *vie*; 5) l'articulation entre l'aspect subjectif et objectif de la connaissance de soi est représentée à l'aide de *la métaphore de la lumière*, laquelle émane du principe premier de notre connaissance : l'Un ou l'Absolu.

4. Le problème de la connaissance de soi chez Plotin

Comme chez Fichte, la réflexion plotinienne sur le problème de la connaissance de soi repose sur une forme d'activité non discursive propre à l'Intellect ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), activité qui se caractérise en fonction d'une imagerie visuelle, oculaire et lumineuse. En effet, la pensée de Plotin est fortement métaphorique et des images telles que celles de l'œil, de la lumière, du miroir, de la vision ou encore du soleil parcourent l'ensemble des *Ennéades*. Toutefois, c'est surtout au sein du *Traité 49* (*En.*, V, 3) que Plotin développe sa thématization de la conscience de soi. Dans ce traité, Plotin ne se contente pas d'expliquer ce qu'est la connaissance, mais nous invite également à réfléchir à la possibilité d'une telle connaissance. Avant même de dire si l'on peut ou non se connaître soi-même, il faut d'abord se demander ce qui peut se connaître soi-même, ensuite ce qui, *en nous*, parvient à la connaissance de soi et enfin comment, sur cette base, nous pouvons élaborer un discours sur ce type de connaissance. En d'autres termes, c'est dans le *rapport réflexif* entre la pensée et la parole que Plotin érige sa conception de la connaissance de soi, ce qui fera notamment dire à certains interprètes que le maître de Porphyre n'aurait ni plus ni moins qu'anticipé le sujet moderne³⁸⁶.

³⁸⁶ G. Aubry, « Conscience, pensée et connaissance de soi chez Plotin : le double héritage de l'*Alcibiade* et du *Charmide* », *Études platoniciennes*, 4, 2007, p. 178-179; C. Girard, « L'identité ontologique du 'nous' ($\eta\mu\epsilon\iota\varsigma$) chez

Toutefois, n'allons pas trop vite dans cette direction et nuançons un peu ce propos. Comme nous avons pu le constater lors de notre deuxième chapitre, Fichte n'a selon toute vraisemblance aucune connaissance directe ou indirecte de la philosophie plotinienne. Comparer ces deux philosophies respectives, ce n'est pas affirmer qu'elles sont identiques; que Fichte aurait redécouvert de manière inopinée l'esprit du plus pur plotinisme ou que Plotin était particulièrement en avance sur son temps, mais tout simplement qu'elles se ressemblent et qu'à partir de cette ressemblance, nous pouvons extraire des préoccupations communes sur la nature même du soi et du rapport à l'identité.

4.1 L'élévation progressive à la connaissance de soi et le critère de la συναίσθησις

Lorsque nous avons interrogé le système fichtéen au cours du présent chapitre, nous avons traité de *la connaissance de soi* et de *la conscience de soi* comme s'il s'agissait de deux problèmes identiques. En effet, il est de notre avis que la distinction entre ces deux questionnements ne se pose pas d'emblée pour Fichte, et ce, précisément en raison de l'autoposition du Moi; l'intuition profonde que nous avons de notre activité doit être de facto comprise comme une connaissance à part entière – et bien que cette connaissance doive elle-même être distinguée du discours que nous pouvons prononcer à son sujet³⁸⁷, il n'en reste pas moins que nous nous connaissons nous-mêmes parce que nous sommes avant tout conscients que nous sommes. Conscience et connaissance de soi sont une seule et même chose pour Fichte, une compréhension de l'ipséité qui n'est pas entièrement étrangère à Plotin. Comme le souligne Bernard Collette, l'objet du *Traité 49* est de montrer que seul l'Intellect peut légitimement prétendre à la connaissance de soi, tandis que *nous*, nous ne pouvons y atteindre que de manière dérivée par la partie souveraine de notre âme; et pour comprendre la démonstration plotinienne, il est important de « remarquer que la question de la connaissance de soi est d'emblée reliée à la conscience de soi³⁸⁸. »

Il nous faut toutefois nuancer légèrement ce propos, car s'il est vrai que pour Fichte et Plotin, connaissance et conscience de soi se confondent, ce n'est toutefois pas avec le même degré d'immédiateté. Pour Fichte, la conscience de soi est le geste à partir duquel la philosophie débute; elle est absolument immédiate et certaine et il ne s'agit pas de la démontrer, mais seulement de clarifier la manière dont elle s'opère en nous. À l'inverse, la première tâche à laquelle nous invite Plotin au premier chapitre du *Traité 49* est justement d'identifier

Plotin », *Études platoniciennes*, 10, 2013, p. 2 ; F. Lortie « Intuition et pensée discursive : sur la fonction de l'ἐπιβολή dans les Ennéades de Plotin », *Laval théologique et philosophique*, 66, 2010, p. 51.

³⁸⁷ La place qu'occupe la discursivité au sein de l'entreprise de la *Doctrine de la science* ainsi que la possibilité d'un discours sur l'Absolu fera l'objet de notre prochain chapitre.

³⁸⁸ B. Collette, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 42-44.

questionner ce qui peut se penser soi-même (τὸ νοῦν ἑαυτό) et de comprendre comment il y parvient : cette chose est-elle composée de parties (ποικίλον) ou, au contraire, est-elle absolument simple (ἀπλοῦς παντάπασιν) ? Si elle est composée, alors par l'intermédiaire de laquelle de ses parties se connaîtra-t-elle elle-même ? Une telle connaissance implique-t-elle une connaissance de la totalité du composé ou seulement de l'une de ses parties ? L'identité entre la conscience de soi et la connaissance de soi n'est pas posée d'emblée. Toutefois, c'est surtout l'Intellect qui fait l'objet de la majorité des interrogations de Plotin. En effet, selon Plotin, l'Intellect est la réalité simple qui possède la connaissance des intelligibles; ne pas lui accorder la connaissance de soi reviendrait à dire qu'il connaît les réalités les plus élevées sans se connaître lui-même, ce qui est absurde selon le philosophe néoplatonicien. Toutefois, si l'Intellect se connaît lui-même, alors de quelle manière cette connaissance se différencie-t-elle de la connaissance des intelligibles; en est-elle seulement distinguable ?

Pour comprendre la démarche de Plotin, il faut avoir à l'esprit que le *Traité 49* s'inscrit fortement au sein de la tradition initiée par l'*Alcibiade majeure* et le *Charmide* autour du fameux précepte delphique « connais-toi toi-même (γνώθι σαυτόν) »³⁸⁹; mais c'est surtout le premier de ces deux dialogues que nous sollicitons pour les besoins de nos analyses. En effet, après qu'Alcibiade a échoué à identifier la technique qui permet de s'améliorer soi-même, Socrate lui répond qu'il n'est pas même possible d'identifier cette technique si l'on ne sait pas d'abord ce qu'est son objet : ce que nous sommes nous-mêmes³⁹⁰, c'est-à-dire ce qu'est l'essence de l'être humain³⁹¹. Ainsi, Socrate exhorte Alcibiade à examiner ce qui, entre son corps, son âme ou le composé des deux, constitue l'essence propre de l'homme³⁹², et bien qu'ils identifient assez rapidement la nature de l'homme à son âme, cela n'est pas suffisant aux yeux de Socrate, car, au lieu de chercher ce qu'est le soi en tant que tel, ils n'ont fait que dire ce qu'est chaque soi (αὐτὸ ἕκαστον). S'ils souhaitent véritablement savoir ce que signifie se connaître soi-même, ils doivent au préalable connaître ce qu'est le soi-même lui-même (αὐτὸ τὸ αὐτό)³⁹³.

³⁸⁹ Sur l'influence de ces deux dialogues sur la réflexion plotinienne autour de la connaissance de soi, nous renvoyons aux études suivantes : G. Aubry, « Conscience, pensée et connaissance de soi chez Plotin », *op. cit.*, p. 163-181; W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1991, p. 77-93; M.-F. Hazebroucq, « La connaissance de soi et ses difficultés dans l'Ennéade V, 3 et le *Charmide* de Platon », dans M. Dixsaut (éd.), *La connaissance de soi. Études sur le Traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, p. 107-131.

³⁹⁰ *Alc. I*, 128e-129a.

³⁹¹ *Ibid.*, 129e3.

³⁹² *Ibid.*, 130a

³⁹³ *Ibid.*, 130d et 132c.

L'articulation entre le αὐτὸ τὸ αὐτό et le αὐτὸ ἕκαστον est réputée pour sa difficulté et elle suscite encore la controverse parmi les interprètes³⁹⁴. Toutefois, en un sens minimal, nous pouvons dire sans trop de problèmes que l'idée derrière cette section du dialogue est la suivante : avant même de pouvoir interroger ce que nous sommes, il nous faut au préalable interroger la nature même du soi, ce qui revient à se demander ce que signifie le mot « soi ». Dans cette optique, comme le souligne Werner Beierwaltes, le personnage d'Alcibiade sert à illustrer comment le politicien doit s'élever à une compréhension (*Einsicht*) de l'activité politique qui dépasse le cadre de ce qui est « utile » ou « nuisible » et qui s'identifierait plutôt avec la *paideia*, soit le processus même de l'éducation³⁹⁵. Avant de pouvoir dire comment l'on doit prendre soin d'une cité, il faut être en mesure de prendre soin de soi-même et avant même de pouvoir dire comment cela se fait, il faut être en mesure de reconnaître ce qu'est le soi. Pour Socrate/Platon, la connaissance de soi ne peut pas être appréhendée autrement que par un processus d'élévation progressive de ce qu'il y a de plus déterminé en nous vers la nature même du soi. Autrement dit, la connaissance de soi n'est pas d'emblée une évidence; elle nécessite la pratique de la dialectique et le dialecticien doit solliciter son interlocuteur à reproduire chacune des étapes de cette ascension vers le soi et c'est précisément cette démarche que reproduit Plotin dans le *Traité 49*. La connaissance de soi est une élévation qui nécessite que l'on retranche progressivement toute chose du soi afin de l'atteindre dans toute sa clarté³⁹⁶ et pour Plotin, la première tâche consiste à dissocier le problème de la connaissance de soi de l'âme. S'il est vrai que pendant un instant, Plotin considère la possibilité d'accorder la connaissance de soi à l'âme, il la lui refuse aussitôt. La raison en est qu'aussi bien dans sa faculté de sentir (αἰσθήσις) que dans sa faculté de raisonner (τὸ λογιζόμενον), l'âme appréhende toujours un objet extérieur à elle-même; l'objet de son savoir est donc toujours distinct d'elle, et par conséquent, celui-ci ne peut légitimement s'identifier avec le soi de l'âme. Cette étape du raisonnement de Plotin est déterminante, puisqu'en refusant d'identifier le soi avec l'âme ou toute autre chose que lui-même, Plotin instaure indirectement le véritable critère de la connaissance de soi : pour qu'une chose puisse se connaître elle-même, il nécessite que l'objet et le sujet de connaissance soient strictement identiques, ce qui impose à son tour que la connaissance de soi consiste en un accès

³⁹⁴ Dans son étude devenue classique, Jacques Brunschwig défend la thèse selon laquelle Platon nous invite à une conception impersonnelle et dépersonnalisée du soi : « La déconstruction du soi dans l'*Alcibiade majeur* » dans *Recherches sur la Philosophie et le Langage*, no 18, 1996, p. 61-84. À l'inverse, Christopher Gill soutient que l'*Alcibiade* prône une conception fondamentalement anthropologique de la connaissance de soi et que celle-ci vise, en dernière instance, une théorie de la reconnaissance : « La connaissance de soi dans l'*Alcibiade* de Platon », *Études platoniciennes*, 4, 2007, p. 153-162. Comme nous le verrons par la suite, cette ambiguïté herméneutique ne sera pas sans incidence sur la conception plotinienne du ἡμεῖς.

³⁹⁵ W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 82.

³⁹⁶ *Traité 49 (En., V, 3)*, 17.37.

immédiat et direct à soi-même. Autrement dit, pour Plotin, le véritable critère de la connaissance de soi repose dans la conscience de soi (συναίσθησις)³⁹⁷.

Le concept de συναίσθησις est très proche de l'*Einsicht* fichtéenne, aussi bien sémantiquement qu'étymologiquement; les deux termes sont composés d'un préfixe pouvant indiquer l'intériorité ou l'unité (συν-; *ein-*) et d'un radical connotant la sensation/perception (αἰσθήσις) ou l'une de ses formes (*Sicht*). Si Plotin ne fait qu'effleurer ce concept au deuxième chapitre du *Traité 49*, c'est en revanche au chapitre treize du traité que l'on trouve sa description la plus explicite :

Car il semble bien que, d'une manière générale, la pensée (τὸ νοεῖν) ait lieu dans le cas d'une réunion de composants multiples comme 'con-science' de leur totalité (συναίσθησις [...] τοῦ ὅλου), quand il y a pensée de soi, ce qui est justement la pensée au sens propre; cependant toute unité est un 'soi-même' (ἐν δὲ ἕκαστον αὐτὸ τί ἐστι) et ne cherche rien [...] Ce qui est absolument simple et véritablement autosuffisant n'a besoin de rien; mais ce qui en un sens second est autosuffisant, mais a besoin de lui-même a besoin de se penser lui-même. Et l'être déficient à l'égard de lui-même, a produit grâce à la totalité son autosuffisance, en tirant sa suffisance de toutes ses parties, en étant avec soi-même et en retournant vers soi-même (συνὸν ἑαυτῷ, καὶ εἰς αὐτὸ νεῦον). Car la 'con-science' est perception (αἴσθησις) d'une multiplicité, comme le nom lui-même en témoigne. Et la pensée, qui est antérieure, se tourne vers l'intérieur (εἴσω [...] ἐπιστρέφει), vers cet être qui est évidemment multiple³⁹⁸.

La συναίσθησις s'apparente à la sensation, non pas dans la mesure où il s'agirait d'un sens interne³⁹⁹ ou d'une faculté réceptive, mais dans la mesure où elle consiste en une saisie non discursive de la multiplicité des intelligibles, laquelle n'est pas extérieure à la pensée. Pour reprendre le mot de Bernard Collette, la συναίσθησις est la conscience d'une totalité intérieure, et ce faisant, elle implique toujours l'identité entre le sujet et l'objet⁴⁰⁰. La ressemblance avec Fichte commence à se manifester, mais il nous faut rester patients. En effet, selon Fichte, l'*Einsicht* est une activité constitutive de la conscience humaine; elle fait partie de nous de manière intégrante et comme elle est l'opération qui structure intérieurement notre conscience, il n'est pas même besoin de se demander si nous y avons accès ou non : la chose est évidente.

³⁹⁷ *Ibid.*, 2,4-6.

³⁹⁸ *Ibid.*, 13.12-24. Trad B. Ham, Paris, Cerf, 2000, p. 84-85. La notion de συναίσθησις est également développée au sein des *Traités 38* (*En.*, VI, 7), 16.20 et 53 (I, 1), 9.20.

³⁹⁹ De ce point de vue, l'on remarque également la ressemblance entre la distinction συναίσθησις/αἴσθησις chez Plotin et la distinction aperception/perception chez Kant laquelle, comme nous l'avons vu plus haut, résulte de l'assimilation du sens interne à l'intuition intellectuelle.

⁴⁰⁰ B. Collette, *op. cit.*, p. 44-45. L'on remarquera que la συναίσθησις est tout aussi difficile à traduire que le terme *Einsicht*. Sur le rapport de la συναίσθησις avec le sujet plotinien, nous renvoyons également aux analyses de E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford University Press, 2007, p. 107-123.

Or, c'est précisément dans la direction opposée que nous conduit Plotin. Comme elle est entièrement orientée vers ce qui lui est extérieur, l'âme ne peut pas parvenir à la conscience immédiate et intuitive de soi. Toutefois, il ne s'agit pas d'un constat d'échec : s'il est vrai que l'âme ne possède pas à proprement parler la conscience de soi, Plotin juge en revanche qu'elle peut se connaître elle-même *médiatement* par l'exercice de sa faculté de raisonner, puisque celle-ci agit comme « intellect de l'âme (νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς)⁴⁰¹ », ce qui lui permet de recevoir les traces des intelligibles « grâce à l'illumination de l'Intellect (τοῦ ἐπιλάμποντος νοῦ)⁴⁰². » Il ne fait aucun doute que pour Plotin, l'Intellect dispose de la conscience de soi, mais il reste encore à déterminer deux choses : 1) comment l'intellect parvient-il à la conscience de soi et 2) dans quelle mesure peut-on dire que l'âme participe de l'Intellect pur ? En d'autres termes, ces deux interrogations équivalent à se demander si l'Intellect est *nôtre* (ἡμέτερον); s'il est en *notre* possession, ou plutôt si *nous* (ἡμεῖς) sommes l'Intellect.

4.2 Le statut du ἡμεῖς plotinien et sa relation avec la vie et l'Intellect

S'interroger sur la nature de la conscience de soi, c'est s'interroger sur la nature de la relation que *nous* entretenons avec l'Intellect, non seulement parce qu'il est la seule réalité qui peut légitimement prétendre à une telle connaissance, mais également parce que cela revient à nous interroger en retour sur qui *nous* sommes nous-mêmes. Mais de quel « nous » sommes-nous donc en train de parler ? Le statut du ἡμεῖς chez Plotin est loin de faire l'unanimité parmi les interprètes et comme le souligne Corentin Tresnie, le ἡμεῖς semble indiquer une structure fluide et dynamique exprimant les différents niveaux du soi, une mobilité que toute description statique semble incapable de rendre correctement⁴⁰³. Si certains voient dans le ἡμεῖς plotinien un principe abstrait et impersonnel⁴⁰⁴, en soi dépourvu d'identité propre, mais dont l'activité permet à la conscience de s'identifier soit à sa nature intelligible, soit à sa nature sensible⁴⁰⁵, d'autres y voient à l'inverse un critère universel et intersubjectif permettant ni plus ni moins que de fonder une définition de l'être humain⁴⁰⁶. Quoi qu'il en soit, si l'on s'en tient aux seules limites du *Traité 49*, il est manifeste qu'à travers le ἡμεῖς, Plotin cherche à exhorter son lecteur à s'émanciper de sa propre condition humaine et à s'élever vers ce qui, en lui, est absolument

⁴⁰¹ *Ibid.*, 2.14.

⁴⁰² *Ibid.*, 3.11.

⁴⁰³ C. Tresnie, *La fuite du monde dans la philosophie de Plotin*, Bruxelles, Ousia, 2019, p. 49-51.

⁴⁰⁴ K. Corrigan, « Quelques problèmes posés par l'anthropologie de Plotin et la conception de 'soi-même' dans le *Traité V, 3* », dans M. Dixsaut (éd.), *La connaissance de soi. Études sur le Traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002, p. 134-136.

⁴⁰⁵ G. Aubry, « Un moi sans identité ? Le *hèmeis* plotinien », dans G. Aubry et F. Ildelfonse (éd.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 108-109; « Individuation, particularisation et détermination selon Plotin », *Phronesis*, 53, 2008, p. 255-258.

⁴⁰⁶ C. Girard, « L'identité ontologique du "nous" (ἡμεῖς) chez Plotin », *Études platoniciennes*, 10, 2013, p. 6.

intelligible. Plus encore, c'est à partir d'un critère de mienneté que Plotin initie ce processus d'épuration. Le ἡμεῖς se distingue à la fois de l'âme et de l'Intellect, mais dans la mesure où nous les utilisons (προσχωμέθα), l'on peut dire qu'ils sont nôtres (ἡμέτερον). Or, ce que nous utilisons toujours, c'est notre faculté discursive (διάνοια) et si nous pouvons dire que l'Intellect est nôtre, c'est uniquement dans la mesure où notre faculté de raisonner (λογιστικόν) se conforme à l'activité de l'Intellect. Autrement dit, nous ne sommes peut-être pas l'Intellect, mais en raison du fait que notre pensée agit à son image, il faut déclarer que c'est dans le raisonnement lui-même – l'intermédiaire entre l'Intellect et l'âme; entre l'intelligible et le sensible – qu'il faut trouver la source de notre soi : « Ne faut-il pas dire que nous sommes par nous-mêmes ceux qui raisonnent et nous pensons par nous-mêmes les pensées dans la raison discursive ? Car c'est cela, 'nous'⁴⁰⁷. »

En identifiant le ἡμεῖς à la διάνοια, Plotin reconnaît du même coup que l'être humain ne parvient à la connaissance de soi que discursivement, mais non pas intuitivement⁴⁰⁸, une différence notable par rapport au système fichtéen. Toutefois, cela ne remet pas en cause la construction de notre parallèle. D'une part, parce que Fichte reconnaît lui-même la haute importance de la discursivité au sein de la *Doctrine de la science*, allant même jusqu'à dire que la *Doctrine de la science* n'est rien d'autre que la tentative de comprendre discursivement ce qui, par nature, échappe à toute discursivité⁴⁰⁹. D'autre part, parce qu'il ne s'agit pas du fin mot de l'histoire en ce qui concerne le ἡμεῖς et la relation qu'il entretient avec la faculté de raisonner ne constitue que l'une de ses facettes. Notamment, aux chapitres 7 et 8 du *Traité 53*, ce n'est ni plus ni moins qu'avec l'être vivant (ζῶον) que Plotin cherche à caractériser l'activité du ἡμεῖς. Toutefois, il importe de mentionner que l'articulation que l'auteur des *Ennéades* met en place ne peut s'effectuer si l'on ne prend pas en compte la relation du ἡμεῖς avec l'Intellect. En effet, dans ces chapitres, Plotin réitère que ce sont dans les pensées (διάνοιαι), les opinions (δόξαι) et les intellections (νοήσεις) – c'est-à-dire dans les activités discursives – que se tient avant tout le nous (ἔνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα), mais il ajoute également que même si l'on peut dire que ce qui vient avant les actes discursifs nous appartient (τὰ δὲ πρὸ τούτων ἡμέτερα), « [le]'nous' se tient au-delà [des actes discursifs] et domine le vivant (ἡμεῖς δὴ τὸ ἐντεῦθεν ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῳῳ)⁴¹⁰. » Le ἡμεῖς ne se confond pas avec le vivant, mais si nous sommes des êtres vivants, c'est précisément parce qu'au moyen de l'âme rationnelle (τῆ λογικῆ ψυχῆ), nous possédons

⁴⁰⁷ *Traité 49* (*En.*, V, 3), 3.34-36. Trad. B. Ham.

⁴⁰⁸ Sur la relation de la pensée non-discursive et de la pensée discursive, Cf. E. K. Emilsson, *op. cit.*, p. 176-213.

⁴⁰⁹ *WL 1804²*, SW, X, 104-105; 115 | M 182-183 | GA, II, 8, 33-35.

⁴¹⁰ *Traité 53* (*En.* I, 1), 7.14-18 (trad. J.-F. Pradeau).

de la faculté de raisonner et si nous dominons le vivant, c'est parce qu'au moyen du raisonnement, nous possédons l'Intellect « comme quelque chose qui se trouve au-dessus de nous (Ἡ ἔχομεν καὶ τοῦτον ὑπεράνω ἡμῶν)⁴¹¹. »

Le *Traité 53* ne précise pas la relation exacte qu'entretient l'être vivant avec l'Intellect; en revanche le *Traité 38* lui accorde une place importante et ce qu'il est fascinant de constater dans ce texte, c'est que si Plotin n'identifie pas l'Intellect et le vivant, il les dépeint néanmoins comme étant parfaitement analogues. En effet, comme l'Intellect comprend en lui la totalité des intelligibles, il faut dire que le vivant en fait partie, puisqu'il est lui-même un intelligible; or, justement, comme il possède en lui la totalité des êtres vivants, il faut également dire que l'Intellect vit, non pas parce qu'il serait un vivant particulier – il est au-delà de tout être vivant –, mais parce qu'il est ce qui permet au vivant même d'exister; en d'autres termes, l'Intellect est la condition de possibilité de la vie elle-même, et à ce titre, il faut déclarer qu'il est le vivant dans son intégralité, ou plutôt, le vivant total (ζῶον παντελές)⁴¹². Ainsi, bien que l'Intellect soit effectivement supérieur au vivant, du fait même qu'il le comprend en son intégralité, il faut lui rapporter tous les attributs que l'on décerne à l'être vivant et inversement, du fait même que l'Intellect est un certain type de « vivant », il faut rapporter à la vie l'ensemble des prédicats réservés à l'Intellect : si le vivant existe sous un mode déterminé, l'Intellect sera lui aussi dans cette mesure déterminé⁴¹³; si l'on affirme que l'Intellect est autarcique et parfait, l'on affirmera également que le vivant doit être autarcique et parfait⁴¹⁴. Comme si ce n'était pas suffisant, Plotin va même jusqu'à dire que toute la marche de l'Intellect « a lieu à travers la vie, c'est-à-dire à travers les vivants (Πᾶσα δὲ διὰ ζωῆς ἢ πορεία καὶ διὰ ζῶων πᾶσα)⁴¹⁵. »

4.3 La connaissance de soi de l'Intellect comme un œil voyant sa propre activité

Contrairement à Fichte, Plotin ne concède pas à l'être humain la conscience de soi. Pour autant, il n'en demeure pas moins que le concept qu'il utilise pour exprimer la subjectivité – le ἡμεῖς – est étroitement lié aux notions de vie et d'Intellect et la relation entre ces trois termes implique en retour que l'activité de la pensée est une partie intégrante de la marche de la vie : je vis, donc je pense, et je pense, donc je vis. Pour le dire succinctement, Fichte anthropologise une conception de la connaissance de soi qui, aux yeux de Plotin, est proprement divine : seule la réalité la plus élevée – l'Intellect – peut légitimement prétendre à un savoir. Toutefois, malgré cette divergence d'opinion, c'est paradoxalement ici que la ressemblance entre les deux

⁴¹¹ *Ibid.*, 8.3.

⁴¹² *Traité 38* (*En.*, VI, 7), 8.31 (trad. F. Fronterotta).

⁴¹³ *Ibid.*, 9.29-31.

⁴¹⁴ *Ibid.*, 9.44-10.2.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 13.44

penseurs se manifeste avec le plus d'intensité, car même si l'argument de Plotin concerne une réalité suprasensible et non pas l'être humain, celui-ci a pour fonction de montrer que la conscience de soi dont fait preuve l'Intellect est en elle-même une activité (ἐνέργεια) où ce qui intellige et ce qui est intelligé sont indissociables. Au sein de l'Intellect, sujet et objet sont parfaitement identiques et Plotin estime que c'est précisément en examinant la manière dont l'Intellect se saisit lui-même que l'être humain atteint ce qu'il y a de plus élevé en lui :

Et nous nous connaissons nous-mêmes en percevant le reste grâce à la vision (τῷ τοιοῦτῳ ὀρατῷ) d'un tel être, soit en percevant, conformément à la faculté qui connaît, soit en devenant cet être, si bien que celui qui se connaît soi-même est double, celui qui connaît la nature de la raison discursive de l'âme et celui qui connaît au-dessus de lui, celui qui se connaît lui-même conformément à l'Intellect en devenant l'Intellect. Et pour celui-là, se connaître soi-même, c'est se connaître non plus comme un homme, mais en étant devenu totalement autre, en s'étant arraché soi-même en haut, pour n'entraîner que le meilleur de l'âme, qui seul peut employer ses ailes vers la pensée pour que quelqu'un, là-haut, rapporte en bas ce qu'il a vu⁴¹⁶.

Cela dit, aussi importante soit-elle, l'activité à travers laquelle l'Intellect se connaît lui-même ne se laisse pas facilement décrire si l'on ne recourt pas aux images de l'œil, de la vision et de la lumière, sans lesquelles notre portrait de la connaissance de soi plotinienne serait incomplet. En effet, très tôt dans sa démonstration, Plotin convoque le vocabulaire de la vision et du regard pour qualifier la manière dont l'Intellect prend conscience de lui-même, insinuant fortement que pour cette réalité, se connaître, c'est se voir : « On est devenu soi-même Intellect, quand, laissant le reste de soi, on regarde (βλέπει) cet Intellect par cet Intellect, on se regarde soi-même. Exactement comme l'Intellect se voit (ὀρᾷ) lui-même⁴¹⁷. » Le glissement du registre du savoir au registre du voir n'est pas en lui-même accompagné d'une explication, mais il s'agit en revanche d'un geste que l'on retrouve déjà au sein du premier *Alcibiade*. Avant même de commencer l'examen du fameux précepte delphique « connais-toi toi-même », Socrate propose à Alcibiade de recourir à un modèle (παράδειγμα) qui leur faciliterait l'analyse de cette maxime : la vue (ὄψις), ce qui amène les deux compagnons à examiner en premier lieu le sens de l'exhortation « regarde-toi toi-même » (ἰδὲ σαυτόν)⁴¹⁸. Sur la base de ce modèle, Socrate développe dans la suite du dialogue la célèbre image de l'œil observant sa propre réflexion dans l'œil d'un autre, comme s'il s'agissait d'un miroir (ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ)⁴¹⁹. Dans l'ensemble,

⁴¹⁶ *Traité 49 (En., V, 3), 4.5-15 (trad. B. Ham).*

⁴¹⁷ *Ibid.*, 4.28-30.

⁴¹⁸ *Alc. I*, 132d.

⁴¹⁹ *Ibid.*, 132e.

le rôle que Socrate réserve au lexique de la vision est avant tout analogique – il ne s’agit pas de dire que la conscience de soi est un voir, mais qu’elle agit *comme* un œil qui chercherait à se voir lui-même, ce qui ne peut se produire sans médiation. À l’inverse de ce modèle, c’est directement à partir de verbes de vision tels que ὁρᾶν, θεωρεῖν et βλέπειν que Plotin décrit la connaissance de soi de l’Intellect, ce qui fera dire notamment à Werner Beierwaltes que la connaissance de soi chez Plotin a un statut métaphorique⁴²⁰. De plus, si l’image de l’œil n’est pas directement convoquée par le philosophe néoplatonicien dans le *Traité 49*, il ne fait aucun doute qu’elle est à l’arrière-plan de la thématization de la connaissance de soi de l’Intellect. Non seulement au chapitre 10 de ce traité, Plotin dit que l’Intellect parvient à se percevoir lui-même (καταμανθάνει) dans la mesure où « il est un œil différencié (ποικίλον ὄφθαλμόν), ou plutôt qui voit des couleurs différenciées⁴²¹ », mais l’Intellect est explicitement comparé à un œil dans les *Traités 32 et 38*⁴²². Par conséquent, si Plotin décrit la connaissance de soi de l’Intellect comme un voir, c’est parce que selon lui, l’Intellect agit comme un œil, et la question est maintenant de savoir quels sont les traits qu’ils partagent.

Lorsque nous voyons, notre œil saisit immédiatement une pluralité d’objets ainsi que leurs propriétés dans un ensemble unifié. Certes, je peux distinguer la table de la tasse à café et du livre qui sont sur elle, mais je les vois tous simultanément dans mon champ de vision, en un seul acte continu. L’unité précède la division et c’est seulement après les avoir observés, après l’acte de voir, que je peux effectuer la distinction entre ce que je vois. De même, lorsque l’intellect contemple les intelligibles, il ne les voit pas séparément les uns à la suite des autres, mais il les intelli­ge dans leur ensemble. Si un tel cas de figure est possible, c’est justement parce que l’Intellect ne se distingue pas de l’intelligible; ils ne sont qu’une seule et même chose : « Ainsi donc, l’Intellect, l’intelligible et l’Étant sont un, et c’est le premier étant et le premier Intellect qui possède les étants, ou plutôt qui est identique aux étants⁴²³. » Il ne peut y avoir aucune division au sein de l’Intellect lorsqu’il se voit lui-même, puisque cela reviendrait à admettre *ou bien* que ce qu’il voit lui est extérieur – et donc qu’il ne s’observe pas lui-même, mais autre chose – *ou bien* qu’il parvient à se voir seulement à l’aide d’une partie – et alors, l’Intellect ne pourrait pas prétendre à une saisie totale de lui-même, puisqu’il y aurait déjà en lui-même une distinction interne entre ce qui observe et ce qui est observé⁴²⁴. De même que le

⁴²⁰ W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 109 n.24.

⁴²¹ *Traité 49* (*En.*, V, 3), 10.30, (trad. B. Ham).

⁴²² *Traité 32* (*En.*, V, 7), 7.22-35; *Traité 38* (*En.*, VI, 7), 41.1-15.

⁴²³ *Traité 49* (*En.*, V, 3), 5.26-28 : « Ἐν ἅρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὄν καὶ πρῶτον ὄν τοῦτο καὶ δὴ καὶ πρῶτος νοῦς τὰ ὄντα ἔχων, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτὸς τοῖς οὐσίην. »

⁴²⁴ *Ibid.*, 5.1-15.

Moi se posant lui-même implique une identité absolue entre le sujet intuitionnant et l'objet intuitionné, l'Intellect est indistinguable de la multiplicité des intelligibles. Plus encore, la conséquence directe d'une telle conception de la connaissance de soi est que la connaissance des intelligibles dérive entièrement de la vision de soi première de l'Intellect, car « avant de se diviser, il [l'Intellect] les [les intelligibles] possédait et les contemplait⁴²⁵. » Malgré cette avancée, l'argument de Plotin reste pour le moment apagogique : l'identité entre l'Intellect et l'intelligible n'est que la conséquence d'un raisonnement par l'absurde et il reste encore à établir un critère positif de cette identité. Or, c'est justement dans la notion d'activité (ἐνέργεια) que Plotin trouve un tel critère :

Mais si la pensée et l'intelligible (ἡ νόησις καὶ τὸ νοητὸν) sont la même chose – puisque l'intelligible est un acte (ἐνέργεια γὰρ τις τὸ νοητόν) : il n'est évidemment pas puissance ni bien sûr sans intelligence ni privé de vie, et la vie et la pensée ne sont pas introduites de l'extérieur dans quelque chose d'autre comme la pierre ou un être inanimé – l'intelligence est aussi la substance première. Si donc il est acte, le premier acte et le plus beau, il sera pensée et pensée substantielle; car c'est aussi la plus vraie; eh bien, une telle pensée qui est première et à titre premier sera l'Intellect premier. Car cet Intellect n'est pas en puissance, il n'est pas, lui, quelque chose et la pensée autre chose : car alors, cela reviendrait à dire que ce qui fait sa substance serait en puissance. Si donc il est acte et sa substance acte, il sera une seule et même chose que l'acte; or l'être et l'intelligible sont un avec l'acte; tout en même temps sera un : intellect, pensée, intelligible. Si donc sa pensée est l'intelligible et si l'intelligible c'est lui, il se pensera lui-même : il pensera par la pensée qui est exactement lui-même et il pensera l'intelligible qui est exactement lui-même⁴²⁶.

Intelligible, pensée, être et vie : toutes ces choses sont reliées entre elles du fait qu'elles sont des actes; si elles venaient à s'arrêter, alors elles disparaîtraient. Dire que l'Intellect s'identifie à son objet, ce n'est pas dire qu'il est la simple agglomération de chacun de ces éléments; ce n'est pas dire qu'il serait l'unité d'un tout composé de diverses parties⁴²⁷, puisque l'Intellect n'est rien d'autre qu'une pure activité réflexive⁴²⁸. En se pensant lui-même, l'Intellect génère en lui l'ensemble de ce qui peut être pensé, ce qui revient à dire non seulement que 1) l'identité entre l'Intellect et l'intelligible est de nature ontologique, mais également que 2) la

⁴²⁵ *Ibid.*, 5.18-19 : « ἀλλ' ἦν πρὶν μερίσαι ἑαυτὸν καὶ θεωρῶν καὶ ἔχων. »

⁴²⁶ *Ibid.*, 5.31-46.

⁴²⁷ W. Kühn, « Comment il ne faut pas expliquer la connaissance de soi-même (Ennéade V, 3 [49], 5.1-17) », dans M. Dixsaut (éd.), *op. cit.*, p. 259-260.

⁴²⁸ À ce sujet, C.f. L. P. Gerson, « Introspection, Self-Reflexivity and the Essence of Thinking according to Plotinus », dans *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, ed. by J. Cleary, Leuven University Press, 1995, p. 153-173.

connaissance dans son ensemble est elle-même l'activité de l'Intellect⁴²⁹ : si l'Intellect ne se pensait pas, il n'y aurait à la fois aucun objet de pensée et aucun être vivant qui pourrait à son tour les penser. La connaissance de soi de l'Intellect est fondamentalement réflexive, car il est « un acte demeurant en lui-même (ἐν αὐτῷ ἐνέργεια)⁴³⁰ », une vision se contemplant elle-même dans sa pure identité. Cela dit, aussi magistrale soit-elle, une telle connaissance n'en demeure pas moins l'expression d'un manque aux yeux de Plotin. En effet, l'Intellect désire l'Un sans jamais parvenir à l'atteindre et s'il se réfléchit lui-même, c'est parce qu'au moyen de cette opération, il s'efforce d'imiter l'autosuffisance du premier principe de toute chose⁴³¹. Même si c'est pour s'observer lui-même, l'œil ne se suffit pas à lui-même pour voir, car il lui manque un dernier élément afin de rendre la vision possible : la lumière.

4.4 L'ambivalence de l'image de la lumière

Lorsque nous avons procédé à l'examen de la conception fichtéenne de la lumière, nous nous sommes efforcé de montrer que le choix de cette métaphore s'explique par la nature duale de la lumière. Pour Fichte, la lumière n'est pas une simple analogie qui viendrait expliciter l'un ou l'autre de ces concepts, mais bien un concept à part entière de sa philosophie. S'il est vrai que le penseur allemand associe plus généralement la lumière à la raison (*Vernunft*), on ne peut toutefois pas l'y réduire, car elle peut tout aussi bien représenter l'Absolu lui-même que l'activité rationnelle⁴³². Nous nous trouvons dans une situation tout à fait similaire en ce qui concerne la conception plotinienne de la lumière, d'autant plus que l'étendue de sa dimension métaphorique ne fait pas l'unanimité parmi les spécialistes. D'une part, Beierwaltes estime que Plotin n'est ni plus ni moins que le fondateur de la métaphysique de la lumière et à ce titre, il faut comprendre le terme « lumière » chez ce philosophe selon une acception littérale; autrement dit, la lumière plotinienne n'est pas une analogie ou l'illustration d'un autre concept, mais un concept structurant au sein des *Ennéades*⁴³³. D'autre part, Rein Ferwerda soutient à l'inverse que la lumière n'a qu'une fonction purement analogique chez Plotin et ce faisant, l'on devrait soigneusement éviter d'accorder à cette métaphore un statut privilégié ou d'y voir

⁴²⁹ G. Aubry, « Conscience pensée et connaissance de soi selon Plotin », *op. cit.*, p. 172-175; W. Kühn « Se connaître soi-même : la contribution de Plotin à la compréhension du Moi », dans G. Aubry et F. Ildefonse (éd.), *op. cit.*, p. 145-149.

⁴³⁰ *Traité 49 (En., V, 3)*, 7.26.

⁴³¹ *Ibid.*, 11.11-15.

⁴³² *WL 1804²*, SW, X, 235 | M 313 | GA, II, 8, 281 : « Es ist daher klar, daß das Licht, oder die Vernunft, oder das absolute Sein, welches alles Eins ist, sich, als solche nicht setzen kann, ohne sich zu construiren, und umgekehrt ». La nature objective et objectifiante de la lumière est également soutenue dans les derniers paragraphes de la cinquième conférence, lesquels ne sont pas inclus dans le texte retenu par les SW, mais seulement dans la GA : cf. GA, II, 8, 81-83.

⁴³³ W. Beierwaltes, « Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 15, 1961, p. 334-362; *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, p. 122-127.

l'expression ultime de la nature du Bien⁴³⁴. Entre ces deux positions, Kevin Corrigan maintient qu'il faut reconnaître une dimension à la fois métaphorique et littérale de la lumière chez Plotin; lorsqu'il s'agit d'expliquer l'activité intelligible, la lumière aurait une signification métaphorique tirée de son phénomène physique et sensible, mais lorsqu'il s'agit de décrire les substances intelligibles, comme celles-ci sont les plus pures et les plus dignes qui soient et qu'elles ont la primauté sur les substances corporelles, alors il faudrait accorder une acception littérale au terme lumière, puisque la lumière intelligible serait le modèle pur et originaire duquel toute autre lumière découle⁴³⁵.

Malgré leurs divergences, s'il y a un terrain d'entente sur lequel se rejoignent ces trois auteurs, c'est pour dire que la lumière plotinienne joue un rôle intermédiaire entre la réalité intelligible et sensible et selon nous, il s'agit peut-être de l'élément le plus important pour la construction du parallèle entre Fichte et Plotin. Comme nous l'avons déjà expliqué, la connaissance de soi dont dispose l'Intellect est entièrement de nature intelligible et celle-ci n'est pas en elle-même accessible à l'être humain. Or, en mobilisant le paradigme de la vision et de l'œil pour décrire ce type de connaissance, Plotin la sensibilise aussitôt, ce qui a pour effet de la rendre compréhensible pour l'intellect humain. La lumière a indéniablement un rôle structurant dans l'architecture de la connaissance de soi, mais le moins que l'on puisse dire, c'est qu'elle dispose d'une articulation complexe :

Mais alors, qui dira ce qu'il est ? celui qui a vu; et c'est l'Intellect qui voit. Car ici déjà, la vision qui est lumière (ἡ ὄψις φῶς οὖσα) ou plutôt qui s'uni à une lumière (ἐνωθεῖσα φωτί), voit une lumière; elle voit en effet les couleurs; mais là-bas [c'est-à-dire dans l'intelligible], ce n'est pas par un intermédiaire, mais par elle-même (δι' ἐτέρου, ἀλλὰ δι' αὐτῆς), parce qu'elle ne vise pas l'extérieur. Donc, elle voit une lumière par une autre lumière, sans intermédiaire (οὐ δι' ἄλλου). Ainsi, une lumière voit une autre lumière. Ainsi, elle se voit elle-même (αὐτὸ ἄρα αὐτὸ ὁρᾷ)⁴³⁶.

Que la terminologie visuelle soit ou non une analogie de la connaissance de soi, il reste que Plotin identifie explicitement la lumière à la vision de l'Intellect, soit avec son activité, de sorte qu'il faut reconnaître que la vision, la conscience de soi et la lumière ne sont qu'une seule

⁴³⁴ R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, J.B. Wolters, 1965, p. 6 et 46-49. L'argument de Ferwerda est essentiellement une réponse à la thèse de Beierwaltes, laquelle procéderait à une exagération du texte, mais il soutient également son argument en soulignant l'omniprésence des termes comparatifs tels que οἶον, ὅσπερ ou ὡς dans la pensée plotinienne. Si Ferwerda a raison d'insister sur l'aspect métaphorique chez Plotin, il néglige cependant que lorsqu'il utilise l'image de la lumière, Plotin n'utilise pas toujours ces connecteurs et l'interprète évite soigneusement d'identifier quel serait l'analogon de la lumière.

⁴³⁵ K. Corrigan, « Light and Metaphor in Plotinus and St. Thomas of Aquinas » dans *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Vol. 57, 1992, p. 187-199.

⁴³⁶ *Traité 49 (En., V, 3)*, 8.17-22 (trad. B. Ham).

et même chose pour l'Intellect⁴³⁷. Toutefois, comme le signale Ian Crystal, il n'est pas évident de discerner de quelle lumière Plotin parle dans cet extrait⁴³⁸. L'Intellect se voit lui-même au moyen d'une lumière qui en voit une autre, mais alors quelle est cette autre lumière et d'où provient-elle ? Est-ce à dire que la rencontre entre ces deux lumières en formerait une nouvelle ? Mais surtout, si l'Intellect se voit lui-même au moyen d'une autre lumière, alors pourquoi Plotin insiste-t-il pour dire qu'il y parvient sans intermédiaire ? Pour y voir un peu plus clair dans toute cette situation, nous souhaitons invoquer l'analyse de Beierwaltes. Dans son commentaire au *Traité 49*, Beierwaltes ne donne pas de précision particulière sur le dédoublement de la lumière, mais il mentionne néanmoins que la lumière aurait à la fois un versant ontologique et un versant gnoséologique⁴³⁹. Sous ce dernier aspect, la métaphore de la lumière permettrait à Plotin de montrer comment la pensée procède à une pénétration de soi (*Selbstdurchdringung*) par l'intermédiaire de ce qui, en elle, doit être pensé au sein d'une unité réflexive, ce que l'interprète caractérise également comme l'illumination de soi intensive de l'intellect intemporel (*die intensive Selbstlichtung des zeitfreien Nus*)⁴⁴⁰.

En ce qui concerne son versant ontologique, il est manifeste que la lumière a pour fonction de consolider l'unité interne de l'Intellect. Plotin affirme explicitement cette unité lorsqu'il identifie à la fois la vie et l'activité de l'Intellect à la lumière qui s'illumine elle-même, puisqu'en elle, ce qui est vu et ce qui voit, ce qui est pensé et ce qui pense se confondent⁴⁴¹. De la même manière, on peut également percevoir la fonction unificatrice de la lumière dans le fait que Plotin compare régulièrement l'Intellect au soleil⁴⁴², soit le principe duquel toute autre lumière émerge et qui illumine toute chose, mais qui ne peut pas être lui-même vu si ce n'est par la lumière qui émane de lui. Le recours à l'image du soleil n'a absolument rien d'anodin, puisqu'il s'agit d'une évocation directe à la fameuse analogie du soleil au sixième livre de la *République*, laquelle compare l'idée du Bien au soleil qui permet aux choses sensibles d'être

⁴³⁷ Comprise en ce sens, la métaphore de la lumière possède une fonction dynamique, ce qui a pour conséquence qu'elle ne peut être comprise comme une simple illustration d'autre chose, mais comme un concept à part entier de la pensée plotinienne. Sur ce point, cf. : J.-Y. Blandin, « Plotin et l'image de la lumière : la dynamisation d'une métaphore traditionnelle », dans *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, ed. par M. Fattal, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 271-299; L.P. Gerson, « Metaphor as an Ontological Concept : Plotinus on the Philosophical Use of Language » dans *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, ed. par M. Fattal, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 255-269.

⁴³⁸ I. Crystal, « Plotinus on the Structure of Self-Intellection », *Phronesis*, Vol. 43, 1998, p. 283-286.

⁴³⁹ W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, op. cit., p. 123.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ *Traité 49* (*En.*, V, 3), 8.35-42 : « Et la vie et l'acte dans l'Intellect sont la première lumière qui éclaire primitivement de son propre éclat, clarté tournée vers elle-même, éclairant en même temps qu'éclairée, l'intelligible véritable, à la fois pensant et pensée, vue par elle-même sans avoir besoin d'autre chose pour voir, autosuffisante à elle-même pour voir – car ce qu'elle voit, c'est elle-même –, comme, même pour nous, par elle-même encore, si bien que, même pour nous, sa connaissance se fait par son intermédiaire » (trad. B. Ham).

⁴⁴² *Ibid.*, 9.10 et 17.28-38.

vues tout en assurant leur genèse, leur croissance et leur subsistance⁴⁴³. En d'autres termes, pour Platon, le soleil est un triple principe épistémique, ontologique et axiologique dont la lumière représente la diffusion au sein de notre monde – il permet à la fois la connaissance, la vie et la bonté dans le monde sensible. En comparant l'Intellect directement au soleil, Plotin nous indique donc que c'est au sein de cette réalité que se trouve l'unité interne entre la pensée, l'être et le bien.

En ce qui concerne le versant épistémologique de la lumière plotinienne, nous nous rangeons derrière l'avis de Beierwaltes : la lumière correspond à un principe de connaissance et de visibilité permettant à l'Intellect de se voir lui-même. En revanche, nous considérons que cet aspect mérite quelques explications. En effet, la description de l'illumination de soi de l'Intellect au chapitre 8 du *Traité 49* est fortement tributaire de la théorie platonicienne de la vision telle qu'elle est exprimée dans le *Timée*, laquelle affirme que la vision est le résultat de la rencontre entre deux lumières : la lumière jaillissant du feu à l'intérieur de l'œil et celle provenant des objets extérieurs⁴⁴⁴. Dans ce contexte, la vue, ou plutôt le champ visuel (ἡ ὄψις), correspond à l'ensemble des rayons lumineux émanant de l'œil, mais pour que nous puissions voir quelque chose, la lumière émanant de notre œil n'est pas suffisante; pour qu'il y ait effectivement un acte de vision, il faut également que notre champ visuel entre directement en contact avec une autre lumière provenant de l'objet. Ainsi, lorsque Plotin affirme que la vision de l'Intellect est lumière et qu'elle a besoin d'une autre lumière afin de voir, il est en adéquation parfaite avec la théorie platonicienne de la vision. Seulement, tandis que notre œil a besoin d'une lumière extérieure pour voir le moindre objet, la deuxième lumière que l'Intellect intercepte ne diffère pas essentiellement de la première; il s'agit de *la même* lumière, mais appréhendée sous une autre perspective, *comme* quelque chose d'autre. Pour le dire autrement, la première lumière émanant de l'Intellect correspond à son versant subjectif – ce qui voit ou l'Intellect intuitionnant –, alors que la deuxième lumière correspond à son versant objectif – ce qui est vu, c'est-à-dire l'intelligible. Ces deux lumières sont foncièrement une seule et même chose; elles ne se différencient que *pour nous*, à la suite de l'acte de vision initial. L'Intellect n'est pas absolument simple – si c'était le cas, il serait l'Un –, puisqu'il contient en lui la multiplicité des intelligibles – de même que la lumière contient en elle la multiplicité des couleurs. *En soi*, pour l'Intellect, toutes ces composantes sont indiscernables, mais *pour nous*, en revanche, nous ne pouvons faire sens de la connaissance que l'Intellect a de lui-même qu'en

⁴⁴³ *Rép.*, VI, 507b-509d.

⁴⁴⁴ *Tim.*, 45c-d.

qu'en séparant son activité en différentes parties et en différents moments logiques. La différence n'existe que *pour nous*.

5. Conclusion. De la possibilité de la vision à la possibilité du discours. Vers l'hénologie négative

En comparant les théories respectives de Fichte et de Plotin sur la nature de la connaissance de soi, nous n'avons pas cherché à plaquer l'une sur l'autre ou à affirmer leur stricte équivalence. Tout ce que nous nous sommes contentés de faire, c'est de montrer qu'elles procèdent à un geste similaire et qu'elles détiennent un certain air de famille. Fichte considère que la conscience de soi est l'activité même qui structure la conscience humaine; Plotin considère qu'elle n'est possible qu'à une réalité divine, l'Intellect, qui structure l'ensemble des réalités intelligibles. Fichte considère que l'intuition intellectuelle est une saisie immédiate et directe d'un principe d'identité et d'unité intérieure; Plotin considère que si l'Intellect est capable d'une telle saisie intérieure, l'être humain ne peut y parvenir qu'en procédant à un examen dialectique des différentes qualités de l'Intellect, ce qui revient à dire que la connaissance de soi humaine est accessible uniquement au moyen de la discursivité. Cela étant dit, Fichte et Plotin ont néanmoins tous les deux rigoureusement cherché à décrire la connaissance de soi comme une activité fondatrice à la source même de la connaissance; une activité nous rapprochant de la divinité elle-même et nous obligeant à délimiter ce que *nous* sommes; une activité nous élevant au-delà de la condition humaine et nous transportant au sein d'une caractérisation impersonnelle et intersubjective du soi : le nous; une activité ne pouvant être décrite autrement qu'en ayant recours à un usage intensif de métaphores visuelles et oculaires au point où l'on peut difficilement discerner de ce qui relève de la métaphore et ce qui relève du concept ; enfin, une activité disposant à l'instar de la lumière d'une nature duale, prise entre l'intelligible et le sensible et devant être comprise comme participant du phénomène de la vie, ce qui a pour conséquence que la philosophie doit elle-même être comprise comme une activité vivante irréductible à ceux qui la pratiquent.

Aussi important soit-il, le problème de la connaissance de soi ne correspond qu'à la première étape de notre parcours comparatif. Tout au long des pages de ce chapitre, nous avons volontairement éludé la question du rapport entre la connaissance de soi et le fondement premier de la réalité : l'Un ou l'Absolu. Si la connaissance de soi est en elle-même une activité possible, c'est parce qu'en dernière instance, elle repose sur une Unité absolument fermée sur elle-même et au-delà de la réalité; sur un principe parfaitement autosuffisant, et ce faisant, qui échappe à toute appréhension discursive. En d'autres termes, la philosophie repose intégralement sur un principe ineffable et inconcevable dont le philosophe doit lui-même tenir compte s'il ne veut

pas sombrer dans l'inconsistance. Cette difficulté remarquable mène aussi bien Fichte que Plotin à se poser l'interrogation suivante : est-il possible de tenir un discours sur ce qui, en soi, n'est pas même exprimable, et si oui, comment pouvons-nous y parvenir ? Est-il possible de parler de l'Un alors qu'il échappe à la compréhension humaine ?

Chapitre cinquième : L’Absolu se dit lui-même *en tant qu’*Absolu. La discursivité entre aléthologie et hénologie

Non ho proprio niente da dire. Ma voglio dirlo lo stesso.

Federico Fellini

1. Introduction : La vision de l’inconcevable. Quelle place reste-t-il pour la discursivité dans l’idéalisme ?

L’œil spirituel voit la lumière émanant de l’absolument Un; il la saisit dans sa pureté et réalise qu’il ne fait rien d’autre que s’observer lui-même dans sa propre lumière ! Dans sa vision intérieure du principe premier de toutes choses, l’œil voit parce qu’il est lui-même lumière, ou plutôt, parce qu’il émerge de la lumière; l’Un se diffuse *en tant que* lumière, laquelle permet à l’œil de voir. La vision, c’est la lumière et lorsque l’œil regarde cette lumière, il se rend compte que ce n’est rien d’autre que sa propre activité, que *notre* activité *vivante*, qu’il observe

. Ainsi, toute l’activité de l’œil spirituel est accrochée à l’Absolu; l’œil n’est pas l’Un, mais *en tant que* l’Un déborde dans sa surabondance et se répand comme lumière, il engendre l’œil qui reconnaît en l’Un sa véritable origine. C’est en ce sens précis que la vision intérieure de l’Un, de l’Absolu, de l’Origine est toujours, en même temps, connaissance de soi !

Cette courte esquisse – pour ne pas dire ce pastiche – de la saisie intellectuelle du principe premier – qu’on le désigne sous le nom d’«Un » ou d’« Absolu » – pourrait tout aussi bien, si l’on n’offre pas un plus grand apport contextuel qui viendrait délimiter leur pensée respective, être imputée à Fichte qu’à Plotin. C’est bel et bien à cette conclusion que nous ont mené les analyses de notre précédent chapitre sur le problème de l’intuition intellectuelle et de la connaissance de soi. Malgré la distance qui les sépare, pour les deux penseurs idéalistes, la possibilité même de la connaissance de soi est intimement liée à la possibilité d’une saisie immédiate, intellectuelle et intuitive d’un premier principe intelligible dans lequel il n’y aurait aucune distinction entre celui qui pense et ce qui est pensé; entre le sujet et l’objet du penser. Cette saisie, ou plutôt cette activité (*Handlung*; ἐνέργεια), c’est ce que nous avons appelé l’*intuition intellectuelle*. Afin de décrire cette activité, Fichte comme Plotin importent au sein de leur philosophie une conceptualité particulièrement riche en métaphores qui met en relation directe l’intuition intellectuelle avec le champ lexical de la vision. Non seulement Fichte et Plotin nomment tous deux cette activité à l’aide d’un terme qui désigne à la fois l’intériorité et le caractère exhaustif d’un acte de perception (*Einsicht*; συναίσθησις), mais en plus, ils

comparent systématiquement l'organe de cette perception à un œil spirituel (*Auge*; ὀφθαλμός). Lorsque l'œil accomplit cette vision, il découvre que c'est sa propre activité qu'il observe, laquelle est semblable à la lumière (*Licht*; φῶς) qui pénètre en lui. Finalement, en nous élevant à la connaissance de soi, Fichte et Plotin nous mettent en garde de ne pas confondre cette vision du soi à l'individu particulier ou de la restreindre à la seule sphère de la subjectivité. Bien plus, ce que cette vision intérieure nous permet, c'est d'accéder au Soi lui-même, à l'Un ou l'Absolu, au geste même de la vie (*Leben*; ζῆον), c'est-à-dire à ce qui agit en nous tous (*wir*; ἡμεῖς), nous êtres vivants qui philosophons. La philosophie est une activité vivante, c'est-à-dire qu'elle dispose d'un caractère éminemment processuel, processus qui s'accomplit continuellement tout au long de notre vie. Sans être vivant, il n'y aurait pas de vision intérieure et sans cette vision, il n'y aurait tout simplement pas de philosophie.

Cela dit, malgré la proximité des thématiques fichtéenne et plotinienne de la connaissance de soi, il ne faut pas pour autant tenter de masquer la singularité de leur pensée respective ou imposer un trop grand placage conceptuel de l'un de ces deux penseurs sur l'autre. Les limites de l'analyse comparative sont également les limites de l'accord entre deux philosophies, et donc les limites de leur désaccord. Selon Fichte, la vision intérieure est une activité principielle inhérente à l'être humain; elle est l'acte qui génère toute conscience humaine et c'est à partir de cet acte, en amont de toutes réflexions et de toutes actions, que la philosophie est rendue possible. En d'autres termes, la vision intérieure est l'activité à laquelle l'agir humain est entièrement subordonnée et toutes nos pensées y sont accrochées. L'intuition intellectuelle est le propre de l'être humain et non pas un type de connaissance mystique réservé à la seule divinité.

À l'inverse, Plotin ne peut concevoir une telle chose comme un accès direct de l'âme humaine à la conscience de soi. En effet, pour le philosophe néoplatonicien, l'âme humaine est toujours orientée vers l'extérieur, vers ce qu'elle n'est pas, bref, vers l'altérité. Elle ne peut donc pas raisonnablement prétendre à un type de connaissance immédiate où l'objet et le sujet de la pensée seraient indistinguables. Ce type de connaissance, seul l'Intellect (τὸ νοῦς), la deuxième hypostase, en est tributaire, car il est une pensée pure et il contient en lui la totalité des intelligibles. L'Intellect est la réalité la plus simple qui soit, et en se pensant lui-même, il tente d'émuler la simplicité et l'autarcie totale de l'Un qui, quant à lui, n'a besoin de rien d'autre que de lui-même. Toutefois, si l'âme humaine n'a pas directement accès à la connaissance de soi, en tant qu'elle participe de l'Intellect au moyen de la faculté de raisonner (τὸ λογιστικόν), elle peut parvenir médiatement à la connaissance de soi en réfléchissant comment l'Intellect se réfléchit lui-même. L'intuition intellectuelle n'est pas le commencement de l'activité

philosophique, mais le terme du processus dialectique lui-même et ce à quoi nous invite la philosophie plotinienne, c'est ni plus ni moins que de remonter progressivement jusqu'à cette vision divine de l'Un au sein de l'Intellect.

Quoi qu'il en soit, il n'en demeure pas moins qu'aussi bien pour Fichte que pour Plotin, la vision intérieure du principe premier joue un rôle de premier plan au sein de leur épistémologie et de leur ontologie, et à ce titre, elle détient pour les deux penseurs un statut fondationnel. Toutefois, afin de poursuivre la construction de notre parallèle, nous souhaitons mettre en évidence dans ce présent chapitre une autre caractéristique commune de ces deux auteurs : la relation qu'ils entretiennent avec le langage et la discursivité.

Si nous revenons à notre brève description initiale de la vision intellectuelle, il va de soi qu'il ne s'agit pas de la vision intérieure elle-même, mais simplement de sa retranscription, ou plutôt – pour utiliser les termes mêmes de Fichte – de sa *reproduction* à l'aide du langage. De ce qui ne peut être vu que dans une saisie intérieure et entière, le langage ne peut pas avoir droit de cité, car aussitôt voudrait-il saisir cette unité où toutes choses se confondent, il la scinde et la parcelle. Le langage est en lui-même division et multiplicité; il disperse ce qu'il dit dans le temps et dans l'espace et même lorsqu'il veut affirmer la simplicité ou l'unité d'une chose, il ne peut le faire qu'en la multipliant sous divers signes, lettres, mots, phrases, pages et ainsi de suite. Le langage ne peut atteindre l'Un ou l'Absolu; tout au mieux, il ne peut prétendre qu'à en offrir l'*image*. Ce constat, Fichte l'affirme précisément dans la deuxième conférence du *Deuxième exposé de la Doctrine de la science de 1804 (WL 1804²)* alors qu'il cherche à clarifier à son auditoire ce que peut bien représenter la tâche de la *Doctrine de la science* :

Mais nonobstant [que l'exposé soit ou non déjà clair pour l'auditoire], j'ajoute qu'il faut d'ores et déjà que chacun porte [en lui] plus que la simple formule morte, il faut qu'il porte en lui l'image vivante de cette Unité qui demeure en lui, qu'il s'y accroche et qu'elle ne disparaisse jamais pour lui. C'est à cette image demeurant en lui que je m'adresse dans cet exposé, image que nous allons former (*bilden*) davantage ensemble et que nous allons éclaircir. À celui qui ne la posséderait pas, je ne pourrais absolument pas en venir à bout, et pour lui, l'intégralité de mon discours se métamorphoserait en un discours sur le Néant pur, [alors que] dans les faits, dans ce discours, je ne parle de rien d'autre que de cette image. – Et, pourvu que je m'exprime enfin précisément à propos de ce que vise tout ce qui précède : *sans cette libre reproduction personnelle de l'exposé de la Doctrine de la science dans la rigueur vivante* dont je viens finalement de parler, on n'aura absolument aucune utilité de ces leçons⁴⁴⁵.

⁴⁴⁵ *WL 1804²*, SW, X, 99-100 | M 177-178 | GA, II, 8, 22 : « Dessensungeachtet aber, setze ich hinzu, muß schon jetzt Jeder mehr als die bloße todte Formel, er muß ein lebendiges Bild jener Einheit bei sich führen, das ihm stehend und fest sei, und ihm nie verschwindet. An dieses sein stehendes Bild nun wende ich mich mit meinem

Fichte ne saurait être plus clair : la *Doctrin de la science* est indéniablement savoir de l'Absolu, mais elle n'est pas elle-même la vision de l'Unité absolue. Elle en est seulement sa reproduction ou sa (re)construction, c'est-à-dire qu'elle est, par sa nature même, *une image de l'Absolu* que chacun doit être en mesure de reproduire par ses propres moyens sans subir la moindre influence externe, et non pas une série de formules, de préceptes ou de philosophèmes qui nous seraient dictés de manière dogmatique. Si la *Doctrin de la science* n'est pas l'Absolu lui-même, mais rien de plus que son image, c'est précisément parce qu'elle est *savoir* de l'Absolu, c'est-à-dire qu'elle est le produit d'une réflexion, d'une pensée, qui ne peut se mouvoir qu'à l'aide du concept, et donc du langage. Déjà dans la première conférence de la *WL 1804*², Fichte annonçait à ses auditeurs que l'acte de poser l'Absolu, soit d'établir un *principe de l'Unité* et de l'inséparabilité entre l'Être et la Pensée, c'est en même temps un acte d'opposition, c'est-à-dire l'instauration d'un *principe de disjonction originaire*, car poser l'Absolu présuppose toujours qu'il y ait une pensée ou une conscience pour accomplir cet acte de position, laquelle fige l'Absolu au sein d'un Être⁴⁴⁶. La pensée scinde l'Absolu en deux et dans la quatrième conférence, Fichte précise que si tel est le cas, c'est justement parce que la pensée tente d'imposer un concept (*Begriff*) à l'Absolu, alors que celui-ci est en son essence même la négation (*Negation*), voire l'anéantissement (*Vernichtung*) du concept⁴⁴⁷. Comme l'activité entière de la conscience est orientée par le concept, nous ne pouvons jamais sortir du principe de séparation (*Princip der Sonderung*) entre l'Être et la Pensée⁴⁴⁸, et par conséquent, il résulte que l'Absolu est, pour la conscience humaine, insaisissable, incompréhensible ou plutôt inconcevable (*unbegreiflich*)⁴⁴⁹. En un mot, pour Fichte, l'Absolu est *Inconcevabilité* (*Unbegreiflichkeit*), soit ce qui échappe à toute saisie conceptuelle, et donc, à tout langage.

Dire de l'Absolu qu'il est inconcevable, cela veut-il dire pour autant que n'avons aucun moyen de le comprendre ? Non ! Car comme le rappelle Fichte : « Lui, l'Absolu, n'est pas en soi inconcevable, car cela n'a aucun sens; il n'est inconcevable que si le concept s'essaie à le

Vortrage; dieses wollen wir gemeinschaftlich weiter bilden und verklären. Wer es nicht hätte, dem könnte ich durchaus nicht beikommen, und für ihn verwandele sich meine ganze Rede in eine Rede über das reine Nichts, indem ich in der That über Nichts spreche, ausser über dieses Bild. – Und, daß ich endlich bestimmt ausspreche, worauf alles Bisherige zielt: – *ohne diese eigene freie Reproduktion des Vortages der W.=L. in der lebendigen Gründlichkeit*, von der ich zuletzt gesprochen, wird man von diesen Vorlesungen durchaus keinen Nutzen haben. » (Notre traduction)

⁴⁴⁶ *Ibid.*, SW, X, 95-96 | M 173-174 | GA, II, 8, 12.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, SW, X, 117 | M 195 | GA, II, 8, 56-57.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, SW, X, 116, | M 194 | GA, II, 8, 56.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, SW, X, 117-118 | M 195-196 | GA, II, 8, 58.

[saisir], et cette Inconcevabilité est son unique qualité⁴⁵⁰. » Certes, nous ne pouvons pas saisir l'Absolu au moyen d'un concept, mais conclure prestement à sa totale incompréhensibilité, ce serait tout bonnement renoncer au travail de la réflexion philosophique, car tout au moins, nous sommes parfaitement en mesure de comprendre ou de concevoir qu'il est incompréhensible. Nous concevons l'Absolu « justement *en tant que* ce qu'il est, *en tant qu'*absolument inconcevable (*eben als das, was es ist, als absolut unbegreiflich*), et rien de plus, et donc [nous le comprenons] tout de même, car la compréhension absolue devrait bien précisément commencer par-là (*wobei denn wohl eben das absolute Begreifen anheben dürfte*)⁴⁵¹. » Admettre que nous ne pouvons saisir conceptuellement l'Absolu, c'est à la fois reconnaître les limites de notre pouvoir de connaissance, mais également manifester que nous saisissons tout de même un moindrement quelque chose de cet absolument inconcevable qui guide nos pensées. Néanmoins, cela veut-il dire que l'Absolu ne serait accessible qu'à l'intérieur d'une vision occulte ou mystique qui exclurait toute forme de discursivité ? Non plus ! Pour Fichte, la vision intérieure ne s'oppose pas à la discursivité, car elle est bien plutôt ce qui rend la discursivité possible, et ce qu'il importe d'établir, ce n'est pas l'opposition, mais « l'action réciproque (*Wechselwirkung*) de la lumière avec elle-même, dans ses différentes relations au concept, et à l'être inconcevable⁴⁵². » Dès lors, la question que nous devons nous poser, ce n'est pas si l'Absolu est hors d'atteinte du langage, mais quelle est la relation exacte entre la vision intérieure et la discursivité et comment, dans le jeu de leur détermination réciproque, nous parvenons à concevoir l'Absolu ? Comment parvenons-nous à *dire* l'Absolu si celui-ci est la négation de la discursivité et pourquoi avons-nous besoin d'elle pour le comprendre ?

Cette interrogation sur la possibilité de dire l'Absolu ou l'Un, nous en retrouvons le lointain écho dans le contexte des *Ennéades*, notamment en ce qui concerne le *Traité 32* (*En.*, V, 5) sur la relation des intelligibles, de l'Intellect et de l'Un. Dans le deuxième chapitre de ce *Traité*, Plotin y affirme sans détour la correspondance entre l'être et le dire de la vérité intelligible : « De la sorte, la vérité essentielle [au sein de l'Intellect] (ἡ ὄντως ἀλήθεια), puisqu'elle est en accord non pas avec autre chose, mais avec elle-même, ne dit rien d'autre qu'elle-même : ce qu'elle dit, elle l'est et ce qu'elle est, c'est ce qu'elle dit. Qui pourrait donc la réfuter⁴⁵³ ? »

⁴⁵⁰ *Ibid.*, SW, X, 117-118 | M 195-196 | GA, II, 8, 58 : « Es, das Absolute, ist nicht an sich *unbegreiflich*: denn dies hat keinen Sinn; es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff an ihm sich versucht, und diese Unbegreiflichkeit ist seine einzige Qualität. »

⁴⁵¹ *Ibid.*, SW, X, 104-105 | M 182-183 | GA, II, 8, 33-34 (nous soulignons).

⁴⁵² *Ibid.*, SW, X, 119 | M 197 | GA, II, 8, 61.

⁴⁵³ *Traité 32*, (*En.*, V, 5), 2, 18-20, (trad. R. Dufour modifiée) : « Ὡστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλω ἀλλ' ἑαυτῇ, καὶ οὐδὲν παρ' αὐτήν, ἀλλ' ὃ λέγει, καὶ ἔστι, καὶ ὃ ἔστι, τοῦτο καὶ λέγει. Τίς ἂν οὖν ἐλέγξειε ; »

Comme le souligne Bernard Collette, le « dire » est précisément l'élément commun qui relie la vérité propositionnelle – soit celle qui concerne les réalités mondaines, ou ce qui revient au même, les images de l'Être – et la vérité intelligible qui, quant à elle, ne concerne que l'Intellect et n'implique aucune sortie de l'Être, ce qui a pour double conséquence que 1) dans les deux cas, la vérité s'accordant à quelque chose implique une forme de *dualité*, et donc de *multiplicité* et 2) que l'investigation philosophique sur l'invisible, soit l'Intellect et l'Un, ne peut se résumer à une forme de connaître intuitif, car elle implique également un dire, donc la discursivité⁴⁵⁴. En d'autres termes, connaître, pour l'âme humaine, cela n'implique pas seulement de saisir une chose dans son essence, dans sa réalité (ἡ οὐσία), mais également la capacité de pouvoir la nommer, de la dire, soit de tenir un discours (ὁ λόγος) à son sujet. Toutefois, les choses se compliquent très rapidement en ce qui concerne l'Un, puisque les réalités ou les êtres qu'il engendre ne peuvent être autre chose que des formes (τὰ εἶδη). Or, comme le fondement ne peut être identique à ce qu'il fonde ou engendre, « il est nécessaire que l'Un soit dépourvu de forme (ἀνάγκη ἀνειδεον ἐκεῖνο εἶναι). Et s'il est dépourvu de forme, il n'est pas une réalité (Ἀνειδεον δὲ ὄν οὐκ οὐσία), car il faut qu'une réalité soit quelque chose de particulier (τόδε γάρ τι δεῖ τὴν οὐσίαν εἶναι). Or, un particulier est défini (ὀρισμένον) et l'Un ne peut être saisi en tant que particulier⁴⁵⁵. » Saisir une chose en son essence, en sa réalité, cela revient à saisir ce qu'elle détient d'universel, et donc, en parfait accord avec l'axiomatique de la pensée grecque, connaître une chose, cela consiste à en saisir la forme. Si l'Un est véritablement principe de toutes choses, il ne peut dès lors se confondre avec ce qu'il engendre. Il en résulte que si l'Un est absolument « au-delà de toutes choses (ἐπέκεινα τούτων) », « au-delà de l'être (ἐπέκεινα ὄντος)⁴⁵⁶ », alors il est également au-delà de la forme, et par voie d'inférence, s'il est au-delà de la forme, on ne peut pas le connaître et on ne peut pas non plus le dire : il est donc au-delà du langage. Néanmoins, ne pourrait-on pas dire justement que dire de l'Un qu'il est un « au-delà », ce serait en quelque sorte le nommer ? Plotin ne serait pas de cet avis, car il nous avertit aussitôt que l'expression « au-delà » ne peut pas servir de nom à l'Un (οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ λέγει); tout au plus, elle ne sert qu'à exprimer que l'Un est un « non ceci (οὐ τοῦτο)⁴⁵⁷ ». L'Un est absolument ineffable (οὐ ῥητοῦ) et la seule voie par laquelle nous pouvons l'exprimer, c'est par la *négative*; en le distinguant de toute autre chose que lui. Mais, cela revient-il à dire qu'il faut abandonner toute investigation à son sujet et renoncer à

⁴⁵⁴ B. Collette, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 69.

⁴⁵⁵ *Traité 32 (En., V, 5)*, 6, 4-7.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, 6, 9-10.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, 6, 12-13.

l'affirmer ? Non, car nous en éprouvons tout simplement le besoin : « nous sommes dans l'embarras sur ce qu'il faut dire : nous parlons de ce qui est ineffable et nous lui donnons un nom parce que nous désirons nous le montrer à nous même autant que cela est possible⁴⁵⁸. » L'Un a beau être un « au-delà », nous participons tout de même de lui et il nous faut chercher à remonter jusqu'à lui par les moyens qui sont en notre possession, aussi limités soient-ils. Mais alors, comment parvenons-nous à le connaître ? Comment peut-on émettre un discours sur ce qui, au plus haut degré, refuse de se laisser nommer ?

Dans la perspective idéaliste aussi bien de Fichte que de Plotin, il y a une reconnaissance insigne que le pouvoir de connaissance de l'être humain ne peut faire l'économie de la discursivité, car la conscience humaine y est nécessairement liée, mais cette reconnaissance est également l'expérience d'une gêne, puisque l'incapacité de pouvoir dire l'Absolu ou l'Un implique la présence d'un *hiatus* inévitable entre la pensée humaine et le Principe Premier. Mais justement, pour les deux penseurs, il ne sert à rien de vouloir outrepasser le *hiatus* et la tâche de la philosophie ne consiste pas à le contourner, mais à en circonscrire l'expérience, car c'est seulement de cette manière que nous pouvons espérer connaître l'Absolu. En d'autres termes, l'investigation philosophique sur l'Absolu ou sur l'Un est en soi un geste *transcendantal*, car il s'agit d'une expérience de la *limite*. En explorant la possibilité de construire un discours sur l'Absolu ou sur l'Un, nous explorons également les limites du pouvoir de la connaissance humaine et du langage, et donc, nous construisons un discours sur la *condition de possibilité* même de notre agir : la liberté. Dans ce chapitre, nous souhaitons explorer comment Fichte et Plotin, malgré les difficultés qu'ils soulèvent tous deux, articulent la possibilité et les limites du discours sur l'Absolu ou sur l'Un, discours qui ne doit pas se contenter d'en exprimer la simple *négation*, mais qui doit néanmoins contenir quelque chose de *positif* à son sujet, ce qui, comme nous allons le voir, ne peut être possible qu'à l'aide d'un marqueur de relation spécifique qui permet à la fois de distinguer l'Absolu ou l'Un de toute autre chose et de parler de lui de manière dérivée ou analogique. Dans le cas de Fichte, il s'agit du *als* et nous parlons d'une *aléthologie*; dans celui de Plotin, il s'agit du *οἶον* et nous parlons d'une *hénologie*. En ce qui concerne Fichte, nous mobilisons essentiellement l'exposé de la *Doctrine de la science* de 1801-1802, le deuxième exposé de 1804 ainsi que l'exposé de 1805 comme autant de fils rouges de nos réflexions. Du côté de Plotin, si nous nous servons d'une diversité de *Traité*s, nous nous concentrons surtout sur le *Traité 9* (*En.*, VI, 9), la deuxième partie du *Traité 39* (*En.*, V, 3), le *Traité 49* (*En.*, VI, 8) et le *Traité 32* (*En.*, V, 5).

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 6, 24-25. : « ἀπορούμεν ὅ τι χρῆ λέγειν, καὶ λέγομεν περὶ οὐ ῥητοῦ, καὶ ὀνομάζομεν σημαίνειν ἑαυτοῖς θέλοντες, ὡς δυνάμεθα. »

2. Le *pharmakon* du langage chez Fichte et la distinction entre la lettre et l'esprit

Avant de nous lancer dans les profondeurs et les sommets de l'aléthologie et avant de nous prononcer sur la possibilité d'établir le moindre discours sur l'Absolu, nous devons au préalable clarifier le statut de la discoursivité, du langage et de l'écriture au sein de la pensée fichtéenne. Dans les pages précédentes, nous avons, par souci de commodité, traité de la discoursivité et du langage comme s'il s'agissait d'une seule et même chose, ou plutôt d'une seule et même faculté. Si nous avons usé d'un tel raccourci, c'est principalement, comme l'atteste Augustin Dumont dès la première page de son étude sur le lyrisme transcendantal de Fichte⁴⁵⁹, en raison de la relation particulièrement difficile et tourmentée que le penseur allemand entretient avec le langage.

De cette relation agitée, la deuxième conférence de la *WL 1804*² nous en donne un très bel exemple. Au début de cette leçon, Fichte adresse certaines remarques méthodologiques en mettant un accent particulier sur le rôle de la *mémoire* (*Gedächtniß*) au sein de la *Doctrine de la science*. Pour sa part, Fichte prétend ne pas disposer d'une grande faculté de mémorisation et être incapable de porter son attention sur plus d'un seul objet à la fois⁴⁶⁰, une posture qu'il s'attend à ce que son auditoire adopte également. En effet, Fichte déclare que « [l]e bon auditeur et celui que je préfère, serait pour moi celui qui pourrait produire pour lui-même chez lui l'exposé [après l'avoir] écouté, non pas *immédiatement*, car ce serait de la mémoire mécanique, mais plutôt au moyen de la réflexion et en retournant à nouveau en lui-même [...] et [cet auditeur serait] celui qui pourrait [produire] cela avec une absolue indépendance des expressions employées [par le conférencier]⁴⁶¹ ». Plutôt que de tout bonnement révoquer le moindre rôle à la mémoire dans le processus de la *Doctrine de la science*, c'est davantage à sa redéfinition que nous invite Fichte. À la *mémoire mécanique* ou littérale, laquelle ne permettrait que de retenir une grande quantité d'informations et de termes en les prenant *à la lettre*, mais sans pour autant s'intéresser au contenu de ce qui est dit, Fichte oppose un type de *mémoire conceptuelle* qui vise uniquement à reproduire l'articulation interne de la *Doctrine de la science* en incitant l'auditeur à faire preuve d'autonomie, de sorte que même en l'absence du conférencier, il soit en mesure de poursuivre ses réflexions et prolonger sa compréhension, car après tout, ce à quoi vise la *Doctrine de la science*, c'est « une vision intérieure (*Einsicht*)

⁴⁵⁹ A. Dumont, « Fichte et le langage. Le "lyrisme transcendantal" contre la dissolution », *Archives de philosophie*, 83, 2020, p. 83.

⁴⁶⁰ *WL 1804*², SW, X, 97 | M 175 | GA, II, 8, 18.

⁴⁶¹ *Ibid.* : « Der rechte und liebste Zuhörer wäre mir der, welcher den gehörten Vortrag zu Hause für sich, nicht *unmittelbar*, den wäre das mechanische Gedächtniß, sondern durch Nachdenken und Sichbesinnen wieder zu produciren vermöchte [...] und der dies vermöchte mit absoluter Unabhängigkeit von den gebrauchten Ausdrücken ».

véritablement nouvelle, une transformation (*Umschaffung*) de nous-mêmes⁴⁶² ». Fichte ne le dit peut-être pas ici, mais il est clair que le type de mémoire qu'il préconise, ce n'est ni plus ni moins que le pouvoir de l'imagination (*Einbildungskraft*) qu'il élabore tout au long des exposés de Iéna.

L'auditeur doit faire preuve d'autonomie; il doit être en mesure d'user de sa propre imagination afin de construire ses propres raisonnements et ses propres conclusions sans se laisser guider par le moindre facteur extérieur à lui-même, et ce, pas même par les termes que pourrait utiliser le conférencier lui-même. Non seulement Fichte invite son auditeur à construire sa propre exposition de la *Doctrine de la science*, mais également à construire sa propre terminologie, car en définitive, pour le Titan de Iéna, les termes que l'on choisit pour développer le système de la philosophie, ne sont rien de plus que des mots : « Mais comprends-tu également ce que tu dis, pourrait-on se demander : peux-tu sincèrement en réaliser la construction claire et transparente ? Cela a-t-il été décrit ? Comment cela a-t-il été décrit ? Avec tel ou tel mot. Bien, c'est ce que le conférencier a dit : et ce ne sont que des *mots*. Mais moi, je veux le construire⁴⁶³. » Serait-ce que Fichte ne se soucie pas le moins du monde de la terminologie de sa philosophie et qu'il la laisserait au bon vouloir de tout un chacun ? Non, car tout au long de sa carrière, Fichte sera au contraire maladivement attentif à la relation des différents termes qu'il mobilise pour exposer la *Doctrine de la science*, notamment afin de la rendre aussi claire que possible. Seulement, la crainte qui l'agite, ce serait que son auditeur – ou son lecteur – ne s'en tienne qu'aux *mots* qu'il l'utilise et non aux réflexions qu'ils traduisent; qu'il s'en tienne qu'à leur *lettre* et non à leur *esprit*; qu'au lieu de s'appropriier le contenu de la *Doctrine de la science* au moyen d'une médiation personnelle, il ne fasse qu'en répéter, à la manière d'un perroquet, les phrases et les formules comme autant de sentences qui auraient parole d'évangile. En bref, ce qui dans le langage effraie Fichte, c'est le risque que sa philosophie sombre dans le dogmatisme le plus grossier et s'il reconnaît que la reproduction écrite de la *Doctrine de la science* peut être d'une certaine utilité pour se remémorer certaines de ses réflexions, elle n'est rien de plus qu'un adjuvant (*Hilfsmittel*) et en aucun cas elle ne peut servir de reproduction personnelle ou s'y substituer⁴⁶⁴.

⁴⁶² *Ibid.*, SW, X, 98 | M 176 | GA, II, 8, 18.

⁴⁶³ *Ibid.*, SW, X, 99 | M 177 | GA, II, 8, 21-22 : « Aber verstehts du auch, was du sagts, frage man sich: kannst du dir es innig, bis zur hellen und durchsichtigen Construction, klar machen? Ist es beschrieben worden? wie ist es beschrieben worden? Mit den und den Worten. Nun gut; das hat der Vortragende gesagt: und das sind *Worte* ! Ich aber will es construieren. »

⁴⁶⁴ *Ibid.*, SW, X, 100 | M 178 | GA, II, 8, 22-23.

La *WL 1804*² n'est pas le seul exposé où Fichte exprime ses craintes vis-à-vis du langage et de l'écriture, et ce, dès ses écrits de Iéna. Déjà dans l'avant-propos de l'*Assise fondamentale de la Doctrine de la science* de 1794/95 (*GWL*), Fichte exprime clairement qu'il a soigneusement « cherché dans la mesure du possible à éviter toute terminologie rigide – puisque c'est là le moyen le plus commode pour les “lecteurs” qui lisent à la lettre (*das bequemste Mittel für Buchstäbler*) d'ôter à un système son esprit et de le transformer en squelette bien desséché⁴⁶⁵ », car « la Doctrine de la science ne doit pas en général s'imposer (*sich aufdringen*), elle doit être un besoin (*Bedürfnis*)⁴⁶⁶ », et à cet effet, elle doit laisser à son lecteur une grande place au développement de sa propre pensée. D'ailleurs, Fichte réitérera l'importance de la réappropriation personnelle du contenu de la *Doctrine de la science* ainsi que l'importance de la saisir selon l'esprit et non selon sa lettre à la toute fin du §5 de la troisième partie de l'ouvrage en évoquant la thématique du flottement (*Schweben*) ainsi que le pouvoir de l'imagination créatrice (*schaffende Einbildungskraft*)⁴⁶⁷. Toujours dans cette direction, la première introduction du manuscrit Krause de la *Doctrine de la science : Nova Methodo* se conclut en stipulant que : « [d]ans ses cours, Fichte dirige une certaine démarche de pensée. Celui qui ne fait pas avec lui cet effort n'en retire rien : seul celui qui fait cet effort peut en tirer profit. Pour les autres, il pourrait aussi bien donner son cours en arabe⁴⁶⁸. » Toutefois, l'un des textes les plus significatifs à cet égard se trouve sans doute dans la première heure de la *Doctrine de la science de 1805 (WL 1805)* où Fichte rappelle l'importance de la concordance entre la parole et ce qu'elle institue; entre le dire et le faire, au sein de la *Doctrine de la science* :

Dans tous les cas autres que la *WL*, là où l'on parle, on parle de *quelque chose* qui est connu antérieurement à cette parole, de quelque chose qui est là. Dans la *WL*, on parle de quelque chose qui n'est que par la parole de ce quelque chose et qui n'est que cette parole, de quelque chose qui devient (dans l'observateur) et qui n'est nullement. Il s'ensuit que tout homme *avec qui l'on est amené à parler* doit immédiatement et de lui-même engendrer, sans se remémorer quelque chose de connu ni l'appréhender en s'appuyant sur des expériences; au contraire, il doit ici le penser, le concevoir, le stipuler sur-le-champ. Sinon, on ne parle de *rien*; c'est le vide⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ *GWL*, SW, I, 87 | *GA*, I, 2, 252; *OCP*, p. 14 (trad. A. Philonenko).

⁴⁶⁶ *Ibid.*, SW, I, 89 | *GA*, I, 2, 253; p. 15.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, SW, I, 284 | *GA*, I, 2, 414-415; p. 148 : « flotter, juste entre les deux déterminations opposées de cette Idée. Or, ceci est le travail de l'imagination créatrice et celle-ci – a été donnée, sans aucun doute, à tout homme, car sans elle, en effet, ils ne pourraient pas même avoir une seule représentation [...] Que l'on philosophe avec ou sans esprit dépend de ce pouvoir. La Doctrine de la science est telle qu'elle ne peut pas être communiquée selon la lettre, mais seulement selon l'esprit; en effet : ses idées fondamentales doivent être engendrées par l'imagination créatrice en tout homme qui l'étudie. Il ne pourrait d'ailleurs en être autrement dans une science qui remonte jusqu'aux fondements ultimes de la conscience humaine. » (trad. A. Philonenko modifiée).

⁴⁶⁸ *WLn*, [H] *GA*, IV, 2, 17 | [K] M 11 | *GA*, IV, 3, 329; *DS*, p. 49 (trad. I Radrizzanni).

⁴⁶⁹ *WL 1805*, *GA*, II, 9, 179 (trad. I. Thomas-Fogiel, A. Gahier et A. Bonin).

La *Doctrine de la science* ne peut s'extirper absolument de tout rapport avec le langage, de tout rapport avec la parole, et ce, même si elle le voulait, car elle y est fondamentalement liée. Le langage est précisément ce qui institue la *Doctrine de la science* et permet de la communiquer; si elle ne peut pas s'en débarrasser, alors elle devra s'en faire la maîtresse et en user de telle manière qu'elle ne se contente pas de prononcer de simples paroles tirées dans les airs au moyen de termes abscons faisant preuve d'une abstraction aliénante, mais au contraire, elle doit maîtriser le langage afin de manifester l'acte d'une réflexivité qui ne cesse d'affirmer sa propre identité : ce qu'elle dit, elle le fait et ce qu'elle fait, elle le dit⁴⁷⁰. Cela dit, l'on ne peut toutefois pas s'empêcher de remarquer le caractère éminemment paradoxal de la relation qu'entretient Fichte avec le langage, à la fois principe de génération et potentiel de corruption de la *Doctrine de la science*; ce dont on voudrait s'affranchir, mais à quoi on est nécessairement lié; ce qui doit exprimer le fondement même de notre intériorité, mais qui ne peut le faire qu'en l'extériorisant; signe de l'arbitraire et de l'hétéroclite, mais à la fois manifestation de notre liberté et de l'identité du savoir. Pour reprendre le célèbre mot de Jacques Derrida, le langage est pour Fichte un véritable *pharmakon* et il nous faut chercher à saisir cette ambiguïté dans son ensemble et dans toute sa complexité et non pas à la réduire à l'un ou l'autre de ses côtés, en quel cas, nous serions en présence ou bien d'un Fichte qui serait absolument méfiant envers le langage, ou bien le plus ardent défenseur de la pure correspondance entre le dire et le faire philosophique⁴⁷¹.

Pour expliquer, du moins partiellement, cette situation, il nous faut présenter certaines des considérations de l'essai *De la faculté linguistique et de l'origine du langage* publié en 1795. Dans ce texte aux accents très rousseauistes, Fichte affirme clairement que pour lui, le langage (*Sprache*) en un sens général constitue « l'expression de nos pensées par des signes arbitraires » et non « pas par des actes », tandis que la faculté linguistique (*Sprachfähigkeit*) est « le pouvoir de signifier arbitrairement ses pensées⁴⁷². » Déjà, l'on remarque que pour Fichte, le langage se caractérise essentiellement en fonction de sa relation avec l'arbitraire (*willkürlich*), ce qui implique qu'il possède une fonction avant tout instrumentale. Le langage n'est rien de plus que le véhicule qui permet la transmission, ou plutôt l'extériorisation, de nos

⁴⁷⁰ Sur l'importance de l'identité entre le faire et le dire – *Tun und Sagen* – chez Fichte, nous renvoyons aux analyses d'Isabelle Thomas-Fogiel : cf. I. Thomas-Fogiel, *Fichte. Argumentation et réflexion*, Paris, Vrin, 2004, p. 92-97.

⁴⁷¹ Sur l'ambivalence du langage chez Fichte : cf. M. Maeschalck, « Le langage philosophique comme langage spéculatif. Philosophie scientifique et philosophie populaire chez Fichte », *Revue philosophique de Louvain*, 112, 2014, p. 289-311.

⁴⁷² « De la faculté linguistique et de l'origine du langage », dans *Essais philosophiques* choisis, trad. L. Ferry et A. Renaut, Paris, Vrin, 1984, p. 116 | SW, VIII, 302-303 | GA, I, 3, 97-98.

pensées par des signes (*Zeichen*) – qu’ils soient auditifs ou écrits. Comme la relation entre le signifiant et le signifié est arbitraire, il résulte qu’il n’y a aucune ressemblance entre les deux termes de cette relation, ou du moins s’il y a ressemblance, ce ne peut l’être que de façon accidentelle, mais en aucun cas une relation nécessaire : « Le langage est la faculté de désigner ses pensées arbitrairement. Elle présuppose un arbitre. Une invention non arbitraire, un usage non arbitraire du langage, cela contient une contradiction interne⁴⁷³. » Toutefois, malgré la part de contingence inhérente qu’il détient, le langage est néanmoins l’expression de l’agir libre de l’être humain, et ce, précisément du fait qu’il est de nature arbitraire. Ce faisant, il permet de rendre rationnel tout ce qui l’entoure et de le rendre connaissable⁴⁷⁴. Si le langage doit être distingué de la pensée et de l’activité conceptuelle, ce n’est toutefois pas sous le trait de l’opposition qu’il faut qualifier leur relation, mais sous celui de l’action réciproque (*Wechselwirkung*). Pensée et langage se déterminent mutuellement, ils agissent mutuellement l’un sur l’autre de sorte que, dans leur échange, « la réalité correspond à l’idéal⁴⁷⁵. » Comme le note Augustin Dumont, si Fichte hérite de la conception instrumentale du langage des Lumières et qu’il ne peut y renoncer complètement, il en reste largement insatisfait, si bien qu’il cherche à le redéfinir de manière à ce que le bon langage soit celui qui soit en mesure de se former (*sich bilden*) à mesure qu’il se dit ou s’écrit⁴⁷⁶. C’est donc une valeur fondamentalement performative que Fichte cherche à insuffler au langage, ce que l’on peut illustrer par le terme même qu’il a choisi pour désigner sa philosophie, la *Doctrine de la science* (*Wissenschaftslehre*), terme qui insiste tout aussi bien sur l’acte de création ou d’engendrement (*-schaft*) que l’acte de transmission et de compréhension (*Lehre*) dans l’institution du savoir (*Wissen*)⁴⁷⁷.

Toutefois, cela ne veut pas pour autant dire que tout langage se vaut ou que nous sommes entièrement libres dans notre rapport au langage, car le langage est profondément ancré dans le domaine du devenir; il est ce qui « se transform[e] toujours, accueill[e] toujours de nouvelles modifications⁴⁷⁸ » et s’institue toujours à travers un peuple ou une communauté précise, car après tout, le langage n’est pas seulement l’affaire d’un seul mot et d’un seul individu, mais un *tout*, c’est-à-dire qu’il est un assemblage de plusieurs mots dans lequel se forme des liaisons et

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 117 | SW, VIII, 303 | GA, I, 3, 98.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 118-119. | SW, VIII, 305-306 | GA, I, 3, 100-101.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 119 | SW, VIII, 306 | GA, I, 3, 101.

⁴⁷⁶ A. Dumont, art. cit., p. 86.

⁴⁷⁷ Sur ce point : cf. A. Schnell, « Vision, parole et écriture. La conception de la transmission de maître à disciple chez Fichte », dans A. Névoz (éd.), *De l’un à l’autre. Maître et disciple*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 118-120; P.L. Oesterreich et H. Traub, *Der ganze Fichte. Die Populäre, Wissenschaftliche Und Metaphilosophische Erschließung Der Welt*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2006, p. 103-107.

⁴⁷⁸ « De la faculté linguistique et de l’origine du langage », dans *op. cit.*, p. 124 | SW, VIII, 313 | GA, I, 3, 106.

c'est précisément parce que ces liens sont déjà délimités au sein d'une communauté linguistique que nous sommes capables de nous comprendre⁴⁷⁹. Nous ne sommes pas entièrement maîtres du langage, car nous ne le possédons pas entièrement; c'est plutôt lui qui s'exprime à travers nous. Pire encore, le langage est susceptible de provoquer des illusions (*Täuschungen*), parfois mêmes inévitables, puisque l'imposition d'un nom à nos concepts philosophiques, spirituels et scientifiques est un processus qui arrive sur le tard, et comme ce processus s'opère par voie d'abstraction, on ne peut manquer d'appliquer sur les objets suprasensibles des expressions imagées et des signes dérivés du monde sensible⁴⁸⁰. Comme le remarque Luis Felipe Garcia, le langage est chez Fichte, plus que le lieu d'habitation, la marque distinctive d'une collectivité – une thèse qui prendra une très grande ampleur dans les *Discours à la nation allemande* –, mais il n'en est pas moins la marque d'une rupture dans la compréhension des différentes classes sociales d'une population et plus le clivage sera grand entre la langue savante et la langue des connaissances sensibles quotidiennes, plus grande sera la distance entre la sphère du sensible et du suprasensible et d'autant plus grande sera difficile la transmission de la connaissance⁴⁸¹. Le philosophe ne doit pas chercher à construire un langage ésotérique, accessible seulement à un cercle d'initiés, mais à le diffuser autant que possible dans toutes les sphères de la population et comme le soulève Marc Maeschalck, ce sont les contraintes de la communication spéculative au sein de la communauté qui sont à la source des multiples questionnements de Fichte sur le style littéraire, le niveau de clarté de ses exposés ainsi que la forme que doit prendre la présentation de la philosophie comme connaissance⁴⁸².

Il ne s'agit cependant que de la première pièce du puzzle, car l'ambiguïté de Fichte à l'égard du langage se reflète également sur son médium de communication privilégié : l'écriture. Dans ce cas-ci cependant, on peut véritablement parler d'une attitude de méfiance ouverte qui ne fera qu'augmenter avec le temps. Notoirement, à la suite de la querelle de l'athéisme, bien qu'il ait songé un moment à publier la *Présentation de la doctrine de la science* de 1800-1801, Fichte prit la décision de ne plus publier le contenu de sa philosophie théorique, mais de la réserver exclusivement à son enseignement oral, comme l'atteste en particulier l'annonce publique de l'exposé de la *Doctrine de la science* dans le *Journal* de Spencer en janvier 1804 :

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 133 | SW, VIII, 324 | GA, I, 3, 114-115.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 131-133 | SW, VIII, 322-324 | GA, I, 3, 113-115.

⁴⁸¹ L. P. Garcia, « Fichte et la puissante impuissance du langage », *Archives de philosophie*, 83, 2020, p. XXIII-XXIV.

⁴⁸² M. Maeschalck, art. cit., p. 298.

Le soussigné s'offre à poursuivre, dans les leçons orales, l'exposition de la Théorie de la science [...] Il choisit ce moyen de communiquer avec le public d'autant plus volontiers qu'il n'a pas l'intention d'imprimer les résultats de ses derniers travaux, fruits de beaucoup d'années d'efforts, car sa philosophie ne peut s'apprendre comme de l'histoire; elle suppose, pour être entendue, l'art même de philosopher, qui s'enseigne et se pratique le mieux par des expositions orales et des entretiens⁴⁸³.

Fichte ne renonce pas entièrement à la publication de ses œuvres, car il continuera de publier nombre de textes jusqu'à sa mort en 1814, mais de sa philosophie théorique, seule l'*Assise fondamentale de la Doctrine de la science* de 1794 fut publiée. Toutefois, même dans ce cas précis, on peut faire valoir que cet ouvrage n'était pas initialement destiné à être publié, comme l'indique justement son sous-titre « manuel pour ses auditeurs (*als Handschrift für seine Zuhörer*) ». Manifestement, la *Doctrine de la science* a toujours comporté une forte composante orale dont Fichte refuse de faire l'économie; la volonté fichtéenne de ne pas publier les écrits de sa philosophie théorique après 1800 consiste moins en un changement d'attitude qu'en la confirmation d'un soupçon qui régnait déjà à l'époque de Iéna. Comme l'a bien souligné Claude Piché, la méfiance de Fichte vis-à-vis de l'écriture ne peut être dissociée de ses réticences vis-à-vis de l'industrie du livre de son époque et de ses déboires personnels avec le monde de l'édition, déboires qui vont du « simple » oubli d'inclure son nom sur la couverture de sa première œuvre publiée, *Essai d'une critique de toute révélation*, à la présence d'un grand nombre de coquilles lors de la publication de son écrit programmatique *Sur le concept de la doctrine de la science* et à la cupidité des éditeurs Gabbler et Cotta pour la réimpression de l'*Assise fondamentale* en 1802⁴⁸⁴. Bien que ces contingences, qui relèvent davantage de l'anecdotique, ne puissent pas à elles seules expliquer le refus de Fichte de publier ses travaux théoriques après 1800, elles ont sans aucun doute alimenté les soupçons qu'il nourrissait déjà à l'égard de l'écriture. Cela dit, malgré ces diverses péripéties, s'il y a une motivation philosophique qui permet d'expliquer de manière éminente la méfiance de Fichte à l'égard de l'écriture, c'est sans nul doute celle-ci : la distinction cardinale entre l'esprit (*Geist*) et la lettre (*Buchstabe*) en philosophie.

⁴⁸³ *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, Hrsg. von R. Lauth, J. Widmann und P. Schneider, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986, p. 2. La traduction est reprise de X. Léon, *Fichte et son temps*, t. II (1), Paris, Armand Colin, 1924, p. 383.

⁴⁸⁴ C. Piché, « La lettre tue particulièrement dans la *Doctrine de la science* », *Laval théologique et philosophique*, 71, 2016, p. 85 et 91-92.

La distinction entre l'esprit et la lettre chez Fichte est en partie héritée à l'herméneutique religieuse⁴⁸⁵, mais également à la philosophie kantienne⁴⁸⁶ et plus particulièrement encore à son versant pratique. Plus précisément, cette distinction chez Kant est utilisée afin d'explicitier l'opposition, au sein de l'agentivité humaine, entre la moralité et la légalité d'un acte. S'il est vrai que dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, nous trouvons bel et bien la distinction explicite entre l'acte effectué « conformément au devoir, mais non pas par devoir⁴⁸⁷ », c'est toutefois dans la *Critique de la raison pratique* que l'on retrouve pour la première fois explicitement la distinction entre l'esprit et la lettre. Selon Kant, dans le rapport qu'entretient notre agentivité avec la loi morale, si l'action a été accomplie « conformément à la loi, mais seulement par l'intermédiaire d'un sentiment, de quelque espèce qu'il soit [...] si elle ne se produit pas pour la loi elle-même, l'action aura certes de la légalité, mais non pas de la moralité » au sens le plus strict du terme, et tout ce à quoi notre action peut prétendre, c'est d'avoir été accomplie par respect pour « la lettre de la loi, sans en contenir l'esprit⁴⁸⁸. » Dire d'une action qu'elle respecte l'esprit de la loi morale, c'est dire qu'elle est effectuée avec intelligence, soit qu'elle est effectuée avec la compréhension de ce que cette loi commande et pourquoi elle le commande, et donc, que l'action a été effectuée librement – ou plutôt volontairement (*freiwillig*) – par adhésion ou conviction pour la loi. En d'autres termes, pour Kant, l'agir moral implique nécessairement un degré de réflexivité, car pour vouloir que mon action soit moralement bonne, je dois minimalement m'intéresser à ce que signifie « vouloir » et « être moral », et si je le comprends, alors je ne peux pas vouloir que mon action soit autrement qu'en une constante adéquation avec ma liberté, avec la loi morale. À l'inverse, dire d'une action qu'elle respecte seulement la lettre de la loi morale ne veut pas dire qu'elle est absolument mauvaise, mais plutôt qu'elle est effectuée sans intelligence, ou du moins, sans égard à la compréhension de la moralité et de mon autonomie, mais toujours pour un motif extérieur à ma propre liberté. Je n'agis pas parce que ma volonté me l'ordonne et parce que je comprends ce commandement, mais parce que je crains ce qui pourrait se produire si je ne le respecte pas; je ne fais qu'obéir à ce que la loi morale dit, mais sans comprendre ce qui est dit⁴⁸⁹. Dans la *Religion dans les limites de la seule raison*, Kant invoque à nouveau cette

⁴⁸⁵ Y.-J. Harder, « De la lettre à l'esprit », dans J.-C. Goddard (éd.), *Fichte : le Moi et la liberté*, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 2000, p. 17.

⁴⁸⁶ A. Barba-Kay, « Fichte's Certainty in the Spirit by the Letter », *Dialogue*, 59, 2020, p. 651-676.

⁴⁸⁷ I. Kant, « Fondation de la métaphysique des mœurs », dans *Métaphysique des mœurs I*, trad. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 65 | Ak, IV, 398.

⁴⁸⁸ I. Kant, *Critique de la raison pratique (KPV)*, trad. J.-P. Fussler, Paris, GF Flammarion, 2003, p.181 | Ak, V, 71-62.

⁴⁸⁹ Cela dit, il ne faut toutefois pas négliger la forte consonance religieuse de cette distinction chez Kant, surtout lorsque l'on sait qu'elle est inspirée directement de l'*Épître aux Romains* de Saint Paul, 7 : 6 : « Mais maintenant,

distinction dans sa thématization du mal radical afin de souligner qu'eu égard à l'accord de leur action avec la loi morale, il n'y a aucune différence entre un homme de bonnes mœurs et un homme moralement bon. Ce faisant, l'accord de l'action avec la loi morale ne s'agit pas d'un bon critère pour la détermination de la moralité d'une personne, car là où l'homme moral prend toujours la loi morale selon l'*esprit*, c'est-à-dire comme l'unique motivation de son agir moral, l'homme de bonnes mœurs ne prend la loi morale que selon la *lettre*, c'est-à-dire que la loi morale ne constitue jamais ou très peu la seule motivation de son agir, et dans ce cas, bien qu'un tel homme ait pu tout au long de sa vie n'accomplir que de bonnes actions, il n'aura en fait jamais été un être moral⁴⁹⁰. Ainsi, comme on peut le constater, pour Kant, la distinction entre l'esprit et la lettre (de la loi morale) s'insère foncièrement dans le domaine de la philosophie pratique et elle agit comme le critère permettant de déterminer la moralité de l'agir humain. Bien que l'on retrouve également cette distinction au sein de la *Critique de la faculté de juger*⁴⁹¹, Kant ne lui attribue toutefois pratiquement aucun rôle théorique, car elle ne concerne pas le domaine de ce que l'on peut savoir, mais de ce que l'on doit faire⁴⁹².

En reprenant à son compte le projet transcendantal de la philosophie kantienne et en accordant la primauté au le geste de la fondation pratique de la philosophie, Fichte réoriente par la même occasion la distinction entre la lettre et l'esprit, de sorte qu'elle ne concerne plus exclusivement l'agir moral de l'être humain, mais l'ensemble de son agir, y compris le domaine théorique et spéculatif. C'est donc à une généralisation de cette distinction comme principe méthodologique d'apprentissage de la *Doctrine de la science* que procède Fichte. Un peu plus haut, nous avons déjà observé que Fichte évoque cette distinction dans l'avant-propos de

nous sommes libérés de la Loi, car nous sommes morts à ce qui nous retenait prisonniers. Nous pouvons donc servir Dieu d'une façon nouvelle, par le souffle de l'Esprit (πνεύματος), et non plus à la façon ancienne, par la loi écrite (γράμματος). » (trad. TOB). Sur la manière dont Kant se réapproprie la distinction paulienne entre la lettre et l'esprit : cf. M. Mack, « Law, Charity and Taboo or Kant's Reversal of St. Paul Spirit-Letter Opposition and its Theological Implications », *Modern Theology*, 16, 2000, p. 417-441.

⁴⁹⁰ I. Kant, *La religion dans les limites de la seule raison*, trad. A. Renaut, Paris, PUF, 2016, p. 64-65 | Ak, VI, 30.

⁴⁹¹ I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 1995, p. 303 | Ak, V, 316.

⁴⁹² Sur ce point, il nous faut effectuer une certaine précision. Bien que Kant ne mobilise pas directement la distinction entre la lettre et l'esprit dans la *Critique de la raison pure*, l'*Architectonique de la raison pure* nous offre en revanche un extrait qui y ressemble fortement, ce qui laisse entendre qu'elle occupe néanmoins un certain rôle dans le domaine théorique. Après avoir distingué la connaissance historique (*cognitio ex datis*) de la connaissance rationnelle (*cognitio ex principiis*), Kant nous explique que quand bien même l'on pourrait apprendre et maîtriser un système philosophique tel que celui de Wolff, il ne s'agirait pas pour autant d'une véritable connaissance philosophique, mais seulement d'une connaissance historique complète, puisque l'on se contenterait de répéter et d'imiter ce qu'une raison étrangère a déjà pensé pour nous, mais sans nécessairement savoir penser par soi-même. Certes, l'on pourrait avoir bien retenu et bien appris ce système de sorte que l'on serait « la reproduction d'un homme vivant », mais cette connaissance ne procéderait pas à partir de principes rationnels. Ainsi, l'on pourrait dire qu'à travers ce type de connaissance historique, l'on apprendrait la lettre d'un système philosophique, mais sans pour autant faire preuve d'esprit philosophique : cf. *KrV*, Ak, III, 540-542 | A 335-837 | B 863-865. Comme nous le verrons dans les pages suivantes, ce développement n'est pas sans incidence sur la thématization fichtéenne de la distinction entre la lettre et l'esprit.

l'*Assise fondamentale*, mais on la retrouve également dans les deux *Introductions à la Doctrine de la Science*⁴⁹³. Cela dit, s'il y a vraiment un endroit dans l'œuvre de Fichte où cette distinction est véritablement thématifiée, c'est dans le court écrit épistolaire *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie* ainsi que dans le manuscrit de son cours de l'été 1794 *Ueber den Unterschied des Geistes, u. des Buchstabens in der Philosophie*.

L'article *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie* fut initialement rédigé à l'été 1795 pour la revue *Les Heures* dirigée par Schiller, mais ce dernier fut assez mécontent du texte que lui soumit Fichte, à la fois parce que l'auteur de la *Doctrine de la science* ne lui remit que les trois premières sections d'un texte qui devait en contenir une dizaine et parce qu'au lieu de traiter de la différence entre la lettre et l'esprit en général, Fichte ne se contenterait que de traiter de cette distinction dans le domaine des beaux-arts⁴⁹⁴. Nous ne discuterons pas du contexte de rédaction de cet article. Il est vrai qu'à première vue, la teneur de ce texte semble avant tout concerner le domaine de l'esthétique – l'un des rares textes du système fichtéen à le faire –, mais il faut garder à l'esprit que même après avoir été publié en 1800, cet article reste inachevé, du moins quant à son intention originale, et loin de se restreindre au seul domaine de l'esthétique, Fichte cherche plutôt à montrer comment l'esthétique s'inscrit au sein de la *Doctrine de la science*, ce qui fera dire notamment à Claude Piché que « pour Fichte l'esprit qui se trouve au fondement des beaux-arts possède de profondes affinités avec l'esprit philosophique⁴⁹⁵ ». À cet effet, ce sont les thèmes de l'auto-activité ou de la spontanéité (*Selbstthätigkeit*) et de l'imagination qui dominent la première lettre de l'article. En effet, l'auto-activité et l'imagination permettent d'ordonner notre œil spirituel (*geistiges Auge*) vers l'œuvre que nous créons sans que nous ayons l'impression d'y avoir prêté la main et lorsque nous détournons notre regard de cette « vision », notre attention disparaît et « l'esprit retourne dans sa morne apathie⁴⁹⁶. » Pour qu'une œuvre d'art réussisse à attirer notre attention, il faut qu'elle soit investie d'une « force vivifiante pour le sens interne (*eine belebende Kraft zu haben für den innern Sinn*)⁴⁹⁷ » et c'est « [c]ette force vivifiante dans un produit de l'art [que] nous nommons esprit (*Geist*)⁴⁹⁸ ». Comme on peut le constater, bien qu'il n'utilise pas le terme, la

⁴⁹³ *EEWL*, SW, I, 422 | *GA*, I, 4, 185 : « Jusqu'à ce jour tout fut selon mes vœux s'agissant de ces personnages [les détracteurs de la Doctrine de la science], et j'espère bien maintenant tellement les troubler par cette adresse, qu'ils seront incapables désormais de voir autre chose que des lettres (*als Buchstaben*), car ce qui leur tient lieu d'esprit est de part en part déchiré par une rage emprisonnée en leur for intérieur. »; *ZEWL*, SW, I, 479 | *GA*, I, 4, 231 : « Lorsqu'on ne peut parvenir à une compréhension cohérente suivant la *lettre*, on est bien obligé d'expliquer selon l'*esprit*. » (Nous reprenons la traduction d'Alexis Philonenko de ces deux textes.)

⁴⁹⁴ Sur la réaction de Schiller à l'article de Fichte : cf. C. Piché, art. cit., p. 83-86.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁹⁶ *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie*, SW, VIII, 273-274 | *GA*, I, 6, 336.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, SW, VIII, 274 | *GA*, I, 6, 336.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

caractérisation de l'esprit au sein de l'œuvre d'art correspond ni plus ni moins qu'à l'expression de l'autonomie de l'artiste, laquelle repose en ultime instance sur l'*intuition intellectuelle*. Loin d'être coupé de l'esprit philosophique, l'esprit esthétique consiste plutôt en une déclinaison de l'intuition intellectuelle, laquelle doit diriger l'agir poïétique de l'artiste à travers une pulsion fondamentale (*Grundtrieb*) de sorte que son œuvre incite en retour le spectateur à faire preuve d'esprit lorsqu'il contemple l'œuvre d'art, ce qui revient à affirmer de plus belle le primat du pratique non seulement dans l'esthétique, mais aussi bien dans la philosophie : « toute pulsion est pratique puisqu'elle pousse à l'auto-activité, et en ce sens, tout se fonde dans l'homme sur la pulsion pratique, puisque rien n'est en lui si ce n'est par l'auto-activité⁴⁹⁹. » Comme le précise bien Fichte dans la troisième lettre, l'artiste imprime sa disposition d'esprit (*Stimmung des Geistes*) dans l'œuvre qu'il crée comme une image de son état intérieur, dont certes « aucun langage n'a trouvé les mots⁵⁰⁰ » pour l'exprimer, mais qui peut néanmoins être communiqué au spectateur s'il possède la disposition d'esprit qui lui permettrait de la voir. La transmission du sens de l'œuvre d'art ne peut se faire que d'esprit à esprit, mais il n'en reste pas moins que l'artiste imprime l'image de sa pensée dans un produit corporel, lorsqu'il s'agit de la sculpture ou de la peinture, ou à l'aide de lettres (*Buchstaben*)⁵⁰¹ lorsqu'il s'agit d'une œuvre littéraire, ce qui revient à dire que l'esprit de l'artiste ne peut être communiqué qu'au moyen des différentes formes contingentes que l'œuvre d'art peut prendre. L'esprit ne peut pas se passer de sa lettre, car sans elle, il n'y aurait tout simplement pas d'œuvre d'art. Il faut plutôt appréhender l'esprit *dans* sa lettre. La lettre n'a donc pas en soi une valeur foncièrement négative pour Fichte. Seulement, elle laisse courir le risque d'un art mécanique, reproduction et imitation de la simple forme sans en comprendre le contenu. Alors que dans l'œuvre d'art d'un véritable artiste, « l'esprit et le corps sont fondus intimement l'un dans l'autre comme dans les ouvrages de la nature⁵⁰² », l'œuvre d'art mécanique ne peut être que le produit d'« ouvriers [qui] ne s'en tiennent qu'à la lettre⁵⁰³ » et de ce produit dépourvu d'esprit, Fichte prend pour paradigme le manuel qui, la plupart du temps, se contente de transmettre de simples règles

⁴⁹⁹ *Ibid.*, SW, VIII, 279 | GA, I, 6, 341 (trad. L. Ferry et A. Renault modifiée). Sur ce point : cf. A. Dumont, art. cit., p. 87-88.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, SW, VIII, 294 | GA, I, 6 355.

⁵⁰¹ *Ibid.*, SW, VIII 294 | GA, I, 6, 356. À ce propos, Claude Piché note justement que le terme *Buchstabe* doit être compris chez Fichte aussi bien en son sens *figuré*, c'est-à-dire prendre au premier degré ce qu'énonce un texte de manière bornée et obstinée, qu'en son sens *littéral*, c'est-à-dire les caractères imprimés dans un livre, donc à sa matérialité : cf. C. Piché, art. cit., p. 89.

⁵⁰² *Ibid.*, SW, VIII, 298 | GA, I, 6, 359.

⁵⁰³ *Ibid.*

mécaniques pour créer une œuvre d'art, mais sans traiter de comment il faudrait les interpréter⁵⁰⁴.

En un sens strict, pour Fichte, s'en tenir exclusivement à la lettre revient au défaut ou à la négation de l'esprit, soit le signe de la non-autonomie et de l'automatisme. S'en tenir à la simple lettre représente donc le danger d'une répétition qui tourne dans le vide, laquelle conduit tout droit vers le dogmatisme. S'en tenir à la lettre, c'est donc s'en tenir seulement à ce qui est *dit* d'une œuvre, mais sans en interroger le sens; il s'agit d'un rapport strictement passif et non pas actif. Si l'écrit *Sur la différence entre l'esprit et la lettre dans la philosophie* s'en tient essentiellement au cas de l'œuvre d'art, l'on voit néanmoins très bien comment les analyses de Fichte peuvent se transposer au cas plus général de la philosophie, et pour compléter ce tableau, nous devons prendre en compte certaines des remarques du manuscrit du cours *Ueber den Unterschied des Geistes, u. des Buchstabens in der Philosophie*, dont l'esquisse stipulait déjà que l'esprit est ce qui agit absolument, seul et de soi, sans la moindre pulsion externe. L'esprit se manifeste dans ce que Fichte nomme le « génie » et celui-ci se décline en trois formes : le génie esthétique, le génie pour la vérité et le génie pour la vertu⁵⁰⁵. La première leçon du cours de 1794 confirme largement qu'il n'y a aucune différence fondamentale entre l'esprit esthétique et l'esprit philosophique, car tous deux sont dirigés par l'imagination productive : « L'esprit en général n'est rien d'autre que ce que l'on appelle aussi *l'imagination productive*. *L'imagination reproductive* refaçonne (*erneuert*) ce qui était déjà dans la conscience empirique [...] L'imagination productive ne refaçonne rien : elle est, du moins pour la conscience empirique, totalement créatrice (*völlige Schöpferin*), et créatrice à partir du néant⁵⁰⁶ ». Le cours confirme également que l'esprit dans la philosophie doit être entendue comme l'expression de l'autonomie de l'être, ce qui est peut-être souligné notamment par certains extraits où Fichte

⁵⁰⁴ *Ibid.*, SW, VIII, 299 | GA, I, 6 360. Pour le lecteur familier de la philosophie grecque, cet extrait n'est pas sans rappeler les premières sections des *Réfutations sophistiques* d'Aristote, et plus particulièrement la définition de la sophistique contenue au chapitre 11 de ce traité. En effet, selon Aristote, la sophistique est la « capacité de se faire de l'argent à partir d'une sagesse apparente (ἀπὸ σοφίας φαινομένης) ». À cette fin, la sophistique utilise tous les moyens à sa disposition et ses arguments ne visent pas la vérité, mais uniquement une démonstration apparente (φαινομένης ἀποδείξεως). Quand bien même ces démonstrations useraient de principes ou de règles conformes à un art particulier et parviendraient à des conclusions vraies, il n'en demeure pas moins que la sophistique n'a aucun véritable souci des règles qu'elle utilise, car elle ne vise qu'à tromper. Ainsi, la sophistique peut user de règles correctement, mais sans pour autant les comprendre : cf. Aristote, *Réfutations Sophistiques*, 11, 171b1-34.

⁵⁰⁵ « Ich will untersuchen, wodurch Geist vom Buchstaben in der Philosophie überhaupt sich unterscheidet », GA, II, 3, 303 : « Der Geist handelt dann schlechthin, u. ohne allen Antrieb: er handelt allein, u. von selbst. Dies heißt Genie: es giebt ein ästhetisches Genie. Es giebt Genie für Wahrheit. Es giebt Genie für Tugend. – Das Genie handelt ganz geistig, u. ist Geist, ohne es zu wollen, oder zu wissen. »

⁵⁰⁶ « Ueber den Unterschied des Geistes, u. des Buchstabens in der Philosophie », GA, II, 3, 316 : « Geist überhaupt ist das, was man sonst auch *produktive Einbildungskraft* nennt. *Reproductive Einbildungskraft*, erneuert, was schon im empirischen Bewusstseyn war [...] Die produktive Einbildungskraft erneuert nicht: sie ist, wenigstens für das empirischen Bewußtseyn, *völlige Schöpferin*, und *Schöpferin* aus Nichts ».

déclare que « [l']esprit prend la règle à l'intérieur de lui-même; il n'a besoin d'aucune loi, mais il est plutôt lui-même une loi; celui qui est dépourvu d'esprit reçoit la [règle] de l'extérieur⁵⁰⁷ » ou que « [l']esprit humain est activité, et non pas *comme* une activité⁵⁰⁸ ». De même, Fichte redéfinit l'esprit en général comme « le pouvoir de l'imagination productive d'élever du sentiment à la représentation », tandis que l'esprit en un sens particulier est « le pouvoir de représenter l'idéal et les idées⁵⁰⁹. » À l'inverse, si la deuxième leçon du cours renforce la caractérisation de la simple lettre comme défaut ou manque d'esprit, elle va même jusqu'à la comparer à un vide et à un néant : « sans esprit tout philosophe est totalement vide et un philosophe sur le Néant absolu⁵¹⁰. » Même lorsque l'on fait un usage tout à fait correct de principes philosophiques, on court le risque de ne les utiliser que d'une manière purement formelle et lorsqu'on ne fait que s'en tenir à la forme de nos principes philosophiques sans en posséder l'intuition, tout ce que l'on fait, c'est réciter un système qui pourrait recevoir un autre esprit et une autre vie que la nôtre (*man trüge ein System vor, das für <einen andern> Geist, u. Leben bekommen möchte*) et il ne s'agirait rien d'autre que d'une philosophie de formulaire⁵¹¹. Dans ce cas, l'on pourrait certes apprendre une philosophie, mais l'on ne serait toutefois pas un philosophe⁵¹² et au lieu de prendre part à une activité authentiquement vivante, on en resterait à une pensée arrêtée, déjà déterminée pour nous, ou en un mot, à la mort⁵¹³. En d'autres termes, la lettre signifie ni plus ni moins que la mort de l'esprit. Déjà lors de notre précédent chapitre, nous avons observé que Fichte caractérise l'intuition intellectuelle en disant qu'elle est vie ou une activité vivante, mais il importe de souligner maintenant qu'il ne s'agit pas simplement d'une métaphore, puisque l'esprit, ce n'est ni plus ni moins que le principe qui anime un être, qui le maintient en vie. L'esprit est la manifestation de notre autonomie vivante, ce qui revient à dire que la philosophie est une activité existentielle qui engage l'entièreté de notre être. À l'inverse, si la lettre symbolise la mort, c'est tout simplement parce que nous abdiquons de notre auto-activité et préférons laisser quelqu'un d'autre penser pour nous, en suivant strictement les mots et les termes qu'il emploie. Au lieu de se fier au concept et à la pensée, on préfère plutôt se laisser guider par les lettres et le langage.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, GA, II, 3, 321 : « Der Geist nimmt die Regel von innen aus sich selbst; er bedarf keines Gesetzes, sondern er ist sich selbst ein Gesetz; der geistlose erhält sie von außen ».

⁵⁰⁸ *Ibid.*, GA, II, 3, 325 : « Der menschliche Geist ist Thätigkeit, u. nicht als Thätigkeit. » Nous soulignons.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, GA, II, 3, 323.

⁵¹⁰ *Ibid.*, GA, II, 3, 329 : « und daß ohne Geist alles Philosophiren völlige leer, u. ein Philosophiren über das absolute Nichts ist. »

⁵¹¹ *Ibid.*, GA, II, 3, 329-330.

⁵¹² *Ibid.*, GA, II, 3, 331.

⁵¹³ *Ibid.*, GA, II, 3, 332.

La distinction entre la lettre et l'esprit permet de comprendre l'ambiguïté foncière avec laquelle Fichte traite du langage, car en l'érigéant comme principe méthodologique de la *Doctrine de la science*, Fichte radicalise l'exigence de l'autonomie de pensée qui, certes, ne peut s'exprimer qu'à travers le médium du langage, mais ne peut en aucun cas s'y réduire. La prééminence de l'autonomie de pensée signifie-t-elle qu'il faudrait rejeter toute philosophie que l'on n'aurait pas élaborée soi-même ou qu'il faudrait s'abstenir de lire le moindre ouvrage philosophique ? Non, Fichte ne va pas aussi loin, seulement, si l'on peut lire les auteurs scientifiques et philosophiques, contemporains ou anciens, il ne faut jamais perdre de vue que leurs ouvrages ont avant tout une valeur *historique*, c'est-à-dire que ces textes sont des objets empiriques et contingents dont la connaissance n'est pas essentielle pour se forger sa propre conceptualité. De plus, Fichte ne considère pas que toute lecture soit en soi bénéfique, mais au contraire que certaines sont même néfastes pour l'activité scientifique. Ces réserves sur la lecture, qui ne sont rien de plus que le prolongement de la distinction entre l'esprit et la lettre, Fichte les formule explicitement dans la sixième leçon du *Caractère de l'époque actuelle*. En effet, selon Fichte, l'écriture aurait été inventée par les anciens comme un substitut à la mémoire, afin de reproduire l'exposé oral et le rendre accessible à ceux qui étaient absents pour y assister. Toutefois, avec l'invention de l'imprimerie à l'époque moderne, l'écriture commença à prendre son autonomie par rapport à la communication orale, ce qui eut pour conséquence non seulement de créer un véritable flot de littérature, mais également de changer la disposition d'esprit des lecteurs qui ne lisent plus afin de saisir la pensée historique d'un auteur, mais afin d'amasser le plus de connaissances possible dans le plus court laps de temps qui soit⁵¹⁴. De prime abord, on pourrait penser que cette prise d'autonomie de la littérature et de la lecture serait perçue positivement aux yeux de Fichte, mais en réalité, le penseur allemand dénonce une telle attitude comme un simulacre d'autonomie, car ce n'est plus la compréhension ou l'écoute de l'autre qui motive le lecteur, mais seulement sa propre vanité de vouloir à tout prix posséder une opinion personnelle sur toute chose :

Qui donc devrait les [les opinions du passé] conserver en mémoire ? Pas les auteurs, en tant que tels, car comme chacun ne recherche que l'originalité, aucun n'écoute l'autre, mais chacun suit *son propre* chemin et développe *son propre* discours. Ni d'ailleurs le lecteur, qui, content d'en avoir fini avec ce qui date, se précipite sur les nouvelles parutions, dans le choix desquelles il se laisse de surcroît guider la plupart du temps par le hasard⁵¹⁵.

⁵¹⁴ *Grundzüge*, SW, VII, 86-91 | GA, I, 8, 260-264; *CEA*, p. 98-101 (trad. I. Radrizzani).

⁵¹⁵ *Ibid.*, SW, VII, 87 | GA, I, 8, 260-261; p. 98.

Pour Fichte, le lecteur moderne ne sait plus en quelque sorte lire, car il n'exerce plus son autonomie; il ne lit plus pour comprendre et acquérir une véritable connaissance de la littérature, mais « simplement pour lire et pour vivre de la lecture (*leidlich damit er lese, und lesend lebe*)⁵¹⁶ », et par la même occasion, acquérir une certaine autorité intellectuelle du simple fait qu'il ait beaucoup lu. Au lieu de forger sa propre pensée, l'attitude de ce « lecteur pur » le plonge au contraire « dans une paisible inertie et dans un doux oubli de soi », car là où la parole vive de la communication orale était imprégnée d'esprit, le lecteur l'abandonne pour n'en rester qu'à la simple lettre morte⁵¹⁷. Le jugement de Fichte à l'égard du lecteur de son époque est particulièrement sévère, mais il faut garder à l'esprit qu'il s'agit d'une critique à la fois de la lecture et de l'écriture, les deux étant indissociables. Si l'attitude du lecteur qui privilégie la lettre à l'esprit est à blâmer, le contexte littéraire de la modernité en est grandement responsable, car avec le flot incessant d'ouvrages qu'elle produit, elle favorise également la publication de recensions, de comptes-rendus, de manuels, d'encyclopédies, bref, des ouvrages qui n'ont d'autre but que de rapporter la pensée d'autrui afin que l'on n'ait plus besoin de les lire. Selon Fichte, la conséquence de cette forme de littérature secondaire est qu'elle voudrait se substituer à la connaissance elle-même, car après tout, pourquoi lire les dialogues de Platon lorsqu'on peut simplement lire l'article qu'a publié untel à cet égard⁵¹⁸. Si ce type de littérature peut avoir un certain profit, il reste qu'elle favorise non seulement la lecture passive, mais qu'elle fait courir le risque de ne plus prendre l'initiative de lire nous-mêmes les ouvrages scientifiques et de se contenter de rapporter l'opinion d'un autre plutôt que de développer la nôtre. Au lieu de cultiver notre autonomie, nous nous laissons guider par les lettres d'un autre esprit et pour contrer cette situation, Fichte propose à la fois de revenir à un mode de communication orale et de procéder à une méthode de lecture consistant à ne jamais lire les ouvrages scientifiques en se laissant guider par les préfaces, les introductions ou tout autre type de texte explicatif, mais à en construire soigneusement le commentaire soi-même et à expérimenter avec l'auteur en restructurant son argumentation de sorte que les concepts qu'il utilise deviennent à ce point évidents que l'on parvienne à les rendre « encore plus [clairs] que ne fait l'auteur lui-même⁵¹⁹ ».

⁵¹⁶ *Ibid.*, SW, VII, 89-90 | GA, I, 8, 263; p. 100-101.

⁵¹⁷ *Ibid.*, SW, VII, 90 | GA, I, 8, 263; p. 101.

⁵¹⁸ *Ibid.*, SW, VII, 87-89 | GA, I, 8, 260-262; p. 98-100.

⁵¹⁹ *Ibid.*, SW, VII, 91-93 | GA, I, 8, 263-265; p. 102-104. La remarque de Fichte sur la capacité de rendre un concept plus clair que ne le fait l'auteur lui-même est bien évidemment une référence au célèbre extrait de la *Dialectique transcendantale* où Kant affirme « qu'il n'y a rien de déconcertant à ce que, tant dans la conversation que dans les écrits, on comprenne un auteur, par la comparaison des pensées qu'il exprime sur son objet, mieux qu'il ne le comprenait lui-même en déterminant insuffisamment son concept et en parlant ou même pensant parfois, de ce fait, à l'encontre de ce qui était son intention propre. » (*KrV*, trad, A. Renaut, Ak, IV, 200 | A 314 | B 370). De plus, comme le fait valoir Claude Piché, la revalorisation de la communication orale chez Fichte n'est pas sans rappeler

Malgré toutes les réticences et les doutes que Fichte peut éprouver sur l'état de la littérature de son temps, malgré toutes les ambiguïtés de ses réflexions sur le langage, jamais il ne se résout à l'interdire ou à le bannir, car non seulement ce serait une tâche impossible, mais aussi peu bénéfique. Si l'on ne peut pas s'abstraire du langage, on peut néanmoins l'utiliser de sorte que l'esprit soit toujours valorisé et le meilleur moyen de contrôler les effets pervers du langage et d'empêcher qu'il ne se sclérose dans la lettre morte, c'est que « l'état de la science soit constamment réexposé (*soll allemal der wissenschaftliche Zustand des jedesmaligen Zeitpunktes, dargestellt werden*)⁵²⁰. »

3. Le spectre de Platon. Le parallélisme entre la *Doctrina de la science* et les dernières pages du *Phèdre*

L'ambiguïté de la position fichtéenne à l'égard du langage et de l'écriture comme médium n'est pas la simple reprise d'une position antérieure acceptée de manière péremptoire, mais le résultat d'un long processus de réflexion qui s'étend sur l'ensemble de la carrière de Fichte, processus qui doit tout aussi bien prendre en compte l'héritage de la philosophie pratique de Kant, des motivations philosophiques propres à Fichte ainsi que de certaines circonstances personnelles et biographiques. Fichte en est arrivé lui-même à cette conclusion, et ce qu'elle a de particulièrement significative à nos yeux, c'est qu'elle reflète éminemment l'*éthos* de ce penseur, à savoir celui d'un homme dont la formation philosophique est largement autodidacte, qui ne cesse de solliciter son public à exercer sa propre autonomie et à ne jamais prendre la moindre parole pour une affirmation immuable, mais de toujours questionner ce que l'on nous déclare dogmatiquement.

Cela dit, quelle que soit son originalité propre, la position fichtéenne sur le langage et l'écriture ne peut faire autrement qu'apparaître – et ce, tout particulièrement au lecteur ou la lectrice formée à l'histoire de la philosophie – comme le lointain écho toujours sonore d'un autre auteur qui, tel un spectre hantant les fondations du philosophe, partageait cette ambivalence à l'endroit de l'écriture. Cet auteur n'est nul autre que Platon et l'écho qui retentit encore jusqu'à nous concerne les célèbres dernières pages du *Phèdre*, lesquelles présentent, sous la forme d'un mythe, les éléments d'une puissante critique de l'écriture.

À ce stade de notre enquête, nous devons reconnaître que nous bifurquons légèrement du plan que nous nous sommes fixé, car bien que ce soit Plotin qui soit notre point de repère systémique dans l'élaboration de notre comparaison entre l'idéalisme ancien et l'idéalisme

la méthode socratique qui privilégie une approche active basée sur le dialogue et l'interrogation. : cf., C. Piché, art. cit., p. 97.

⁵²⁰ *Grundzüge*, SW, VII 109 | GA, I, 8, 378; p. 119.

moderne, ce n'est pas avec cet auteur que nous opérons le rapprochement avec la conception fichtéenne du langage et de l'écriture. Toutefois, nous estimons que cette exception à notre programme se justifie en raison de deux motifs. D'abord, il faut bien avouer que la méfiance fichtéenne à l'égard de l'écriture offre un parallèle manifeste avec la conception platonicienne de l'écriture. Comme la question de l'aléthologie ne peut pas être posée si nous ne discutons pas au préalable du statut que Fichte accorde au langage et à l'écriture, ne pas exploiter le parallèle avec l'auteur qui s'y rapproche le plus serait à notre avis tout bonnement préjudiciable. Ensuite, il existe un précédent au sein de la recherche fichtéenne précisément sur ce point. En effet, le parallèle entre la position fichtéenne sur l'écriture et le *Phèdre* n'a pas échappé aux commentateurs de l'œuvre de Fichte, bien que celui-ci fût bien plus entraperçu que véritablement examiné⁵²¹. À notre connaissance, les deux seules études à avoir véritablement tenté d'établir ce lien sont celles d'Alexander Schnell et de Bruno Vancamp. Toutefois, bien que Schnell établisse rapidement dans l'introduction de son étude le lien entre Fichte et le statut de la transmission de maître à disciple, de l'écriture et de l'oralité dans le *Banquet*, la section de son étude concernant le *Phèdre* se limite principalement à résumer les grands traits du mythe de Teuth plutôt que d'en offrir le commentaire ou de dresser les points de comparaison potentiels avec Fichte. Comme l'auteur l'explique lui-même, la référence à Platon au sein de ses analyses sert bien plus à illustrer et illuminer le statut du rapport entre l'écriture et l'oralité chez Fichte que d'offrir une étude comparative de ces deux auteurs, et de fait, la suite de son texte traite de cette question uniquement au sein des textes fichtéens. À l'inverse, l'article de Bruno Vancamp est probablement l'étude la plus complète à ce jour sur la valeur de l'écrit chez Fichte et Platon. En de nombreuses occasions, l'auteur souligne des points de comparaison importants tels que l'hostilité commune aux deux penseurs pour la forme écrite, laquelle permettrait un accès direct à la philosophie pour un public non averti et mal préparé à l'accueillir – ce qui revient à dire que la forme écrite est une source de mécompréhension –, l'importance de la dimension orale dans l'enseignement et dans la transmission de leurs philosophies respectives ainsi que l'attention portée envers l'intériorisation du savoir, laquelle permettrait à la fois une véritable compréhension vivante tout en permettant de se protéger contre la fixation de la pensée en formules. Plus particulièrement, c'est à l'aune du célèbre débat sur l'enseignement oral de Platon que Vancamp souhaite investiguer la similitude entre Platon et

⁵²¹ Cf. A. Philonenko, *L'œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, p. 16-17; « Introduction », dans J. G. Fichte, *Œuvre de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1999, p. 8-9 l; A. Dumont, art. cit., p. 100; A. Schnell, art. cit., p. 120-122; B. Vancamp, « Platon et Fichte sur la valeur de l'écrit en philosophie », *Les études classiques*, 64, 1996, p. 59-67.

Fichte, car l'interprète considère que l'analyse comparée de ces deux auteurs permettrait un nouvel éclairage de ce débat⁵²². Pour le dire succinctement, selon les partisans de cette thèse, la véritable philosophie de Platon ne se trouverait pas dans les Dialogues eux-mêmes, mais plutôt en dehors de ceux-ci sous la forme de doctrines non écrites (ἄγραφα δόγματα)⁵²³, principalement en raison de la forte méfiance de Platon à l'égard du médium écrit⁵²⁴. Selon les partisans de la lecture ésotérique de Platon, les principaux points d'appui à cette thèse se trouveraient dans la critique de l'écriture présentée à la toute fin du *Phèdre* ainsi que dans la *Septième lettre* où l'auteur affirme n'avoir jamais rédigé le moindre écrit philosophique⁵²⁵. Pour Vancamp, la comparaison entre Fichte et Platon ne saurait bien évidemment pas trancher d'elle-même la question de la portée exacte de l'enseignement oral chez Platon, mais mérite néanmoins d'être mentionnée, ne serait-ce qu'afin de souligner la méfiance des deux auteurs envers l'écriture, laquelle est alimentée en partie aussi bien pour l'un que pour l'autre en raison

⁵²² B. Vancamp, *op. cit.*, p. 59.

⁵²³ Cette expression trouve son origine chez Aristote. Cf. *Physique*, IV, 2, 209b13-16 : « Mais bien qu'il [Platon] désigne ce qu'est la participation d'une manière différente dans cet ouvrage [le *Timée*] et dans ce qu'on appelle les doctrines non écrites (ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν), néanmoins il a déclaré que le lieu et l'emplacement, c'est la même chose (trad. P. Pellegrin). »

⁵²⁴ La lecture ésotérique des Dialogues de Platon est très fortement associée aux travaux de « l'école de Tübingen » dont les principaux représentants sont Hans J. Krämer, Konrad Gaiser et Thomas A. Szlezak : cf. H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959, p. 394-396; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1963; *Platone come scrittore filosofico*, Napoli, 1984, p. 77-97; T.A. Szlezak, *Platon und die Schriblichkeit der Philosophie*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1985, p. 7-48. Toutefois, le débat sur le statut de l'enseignement oral chez Platon remonte au moins aux travaux de Friedrich Schleiermacher, et à sa suite, Léon Robin. Sur les origines historiques de la lecture ésotérique des Dialogues de Platon et un plaidoyer en sa faveur : cf. M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, Cerf, 2005. Si aujourd'hui, le débat sur le statut de l'enseignement oral de Platon concerne avant tout le statut de l'écrit, cela n'est vrai que depuis le « second Tübingen » et avant la deuxième moitié du XXe siècle, la question de l'enseignement oral de Platon concernait avant tout le statut des mathématiques : cf. M. Rashed et T. Auffret, « L'interprétation mathématique de Platon », *Les études philosophiques*, 124, 2018, p. 3-14. Pour un réquisitoire contre l'interprétation ésotérique de Platon : cf. W. Kühn, « Quelle critique et de quels écrits ? La fin du *Phèdre* interprétée d'une manière non-ésotérique », *Revue de philosophie ancienne*, 17, 1999, p. 27-47. Enfin, pour un bilan de ce débat comportant autant des arguments en faveur de la lecture ésotérique que non-ésotérique des Dialogues platoniciens : cf. J.-L. Périllé (éd.), *Oralité et écriture chez Platon*, Bruxelles, Ousia, 2011.

⁵²⁵ *Lettre VII*, 340b1-344e4. Dans cette longue digression sur les dispositions permettant l'activité philosophique, Platon prétend n'avoir jamais écrit sur le moindre sujet philosophique contrairement à Denys II qui, vaniteux de son savoir, prétend avoir rédigé un traité philosophique : « Pourtant, il y a au moins une chose que je puis affirmer avec force, concernant tous ceux qui ont écrit ou écriront, eux qui tous se déclarent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations, soit qu'ils en aient entendu parler par moi ou par d'autres, soit qu'ils prétendent en avoir fait eux-mêmes la découverte; ces gens, du moins c'est mon avis, ne peuvent rien comprendre en la matière. Là-dessus, en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais (οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται), car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais seul. » (341b7-341d2) Nous reviendrons sur ce texte un peu plus loin dans nos analyses.

de circonstances personnelles et historiques, mais également afin de souligner le caractère fortement ironique de la *Septième lettre*⁵²⁶.

Pour notre part, nous ne souhaitons pas construire notre parallèle en rouvrant le débat sur le statut de l'enseignement oral chez Platon, non seulement parce que cette question nous éloignerait trop de notre recherche, mais également parce que nous ne partageons pas cette lecture ésotérique des dialogues platoniciens. Selon nous, la critique de l'écriture contenue dans les dernières pages du *Phèdre* n'est pas une condamnation unilatérale et sans appel de l'écriture sans son ensemble, mais d'un certain type particulier d'écriture⁵²⁷ qui, si l'on ne s'en prévient pas, conduit à un simulacre de savoir par la simple reproduction et imitation non réfléchie de ce que l'on tient pour vrai. Plus encore, comme le souligne éloquemment Létitia Mouze, non seulement est-il tout aussi bien question des discours oraux que des discours écrits dans le *Phèdre*, mais « la question de l'écriture est avant tout celle de la lecture⁵²⁸ ». La lecture va toujours de pair avec l'écriture, et en fin de compte, même s'il est question d'écriture, ce que nous présente le mythe de Teuth, c'est une critique de la lecture comme moyen d'apprentissage et de transmission de la *sophia* et nous nous servirons de cet élément comme fil rouge pour la suite de nos analyses.

Pour nous en convaincre, venons-en au mythe lui-même. Comme Phèdre est incapable de déterminer quelles sont les conditions sous lesquelles il serait convenable d'écrire ou non, Socrate lui raconte un récit qu'il prétend avoir entendu des anciens et qu'il tient pour vrai – bien que la réplique de Phèdre montre qu'il n'est pas dupe et qu'il a deviné que Socrate en est le véritable auteur. Après avoir découvert le nombre, le calcul, la géométrie, l'astronomie et le trictrac – soit des objets ayant tous un lien avec la mathématique –, la divinité égyptienne Teuth découvrit les caractères écrits (τὰ γράμματα) et il alla présenter sa découverte à Thamous, le roi des Dieux, comme « le savoir (τὸ μάθημα) qui fournira aux Égyptiens plus de savoir, plus de sciences et plus de mémoire; de la science et de la mémoire, le remède a été trouvé (μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠύρέθη)⁵²⁹. » Toutefois, au lieu de le féliciter, Thamous blâma Teuth pour sa découverte, car plutôt que de la mémoire, c'est de la remémoration qu'il trouva le remède (οὐκ οὐκ μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἠύρεται)⁵³⁰. En effet, selon Thamous, la foi en les caractères écrits provoquerait l'oubli dans l'âme de ceux qui la pratique

⁵²⁶ B. Vancamp, art. cit., p. 66-67.

⁵²⁷ H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, épistémé, polis*, Paris, Vrin, 1994, p. 118.

⁵²⁸ L. Mouze, « « Lecture et mémoire dans le *Phèdre* : Platon contre “Barthes et al.” – to the happy few », *Methodos*, 20, 2020, p. 5.

⁵²⁹ *Phdr.*, 274e6-7.

⁵³⁰ *Ibid.*, 275a5-6.

(λήθην μὲν ἐν ψυχᾷς) et ces derniers cesseront d'exercer leur mémoire, car ce ne sera plus de l'intérieur (οὐκ ἔνδοθεν), mais seulement à partir de l'extérieur (ἔξωθεν) qu'ils seront en mesure de se remémorer les objets qu'ils ont appris. Ainsi, plutôt que de produire le savoir lui-même, ce n'est rien de plus que sa simple apparence que l'écriture permet :

Quant à la science, c'en est la semblance (δόξαν) que tu procures à tes disciples, non la réalité. Lors donc que, grâce à toi, ils auront entendu parler de beaucoup de choses (πολὴκοι), sans en avoir reçu l'enseignement (ἄνευ διδαχῆς), ils sembleront avoir beaucoup de science (πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν), alors que, dans la plupart des cas, ils n'auront aucune science; de plus ils seront insupportables dans leur commerce, parce qu'ils seront devenus des semblants de savants (δοξόσοφοι), au lieu d'être des savants⁵³¹.

Pour comprendre la véritable portée de la critique platonicienne de l'écriture comme critique de la lecture, il faut mettre de l'avant que ce n'est pas l'acte d'écrire lui-même, entendu comme l'activité d'un auteur⁵³², c'est-à-dire l'acte de tracer des mots ou des signes sur un support comme le papier afin de (re)produire un discours, qui suscite la réprimande de Thamous, mais au contraire l'effet recherché par les caractères écrits eux-mêmes une fois que ceux-ci ont été inscrits⁵³³. En effet, il faut se souvenir que si Socrate convoque ce mythe, c'est précisément pour déterminer les conditions sous lesquelles il convient ou non d'écrire (Τὸ δ' εὐπρεπείας δὴ γραφῆς περὶ καὶ ἀπρεπείας), ce qui ne peut se faire qu'en examinant ce que l'écriture produit, soit des textes composés de caractères écrits. Dans le mythe, ce n'est pas le terme γραφή, soit l'acte d'écrire, qui est convoqué, mais bel et bien les γράμματα, soit ce qui est déjà écrit, ce qui est déjà tracé sur du papier et qui forme déjà un tout. En d'autres termes, ce que Thamous critique dans l'écriture, c'est l'effet qu'ont les caractères écrits sur nous lorsque nous les lisons, ce qui implique également que l'on doit se questionner sur la finalité de la lecture elle-même; que l'on se demande pourquoi nous lisons des textes. Si Thamous/Socrate reconnaît dans la lecture des caractères écrits un danger potentiel, c'est parce qu'au lieu d'y voir une manière efficace de transmettre le savoir à autrui, comme le souhaiterait Teuth, il y voit plutôt une manière de substituer le savoir lui-même, de substituer la mémoire comme effort de se ressouvenir ce que l'on a déjà appris. Jacques Derrida ne s'était pas trompé lorsqu'il voyait dans le *pharmakon* de l'écriture la marque d'un supplément en son sens négatif, c'est-à-dire le supplément non pas en tant qu'il se surajoute à une chose déjà présente, mais en tant qu'il remplace une chose absente ; en tant qu'il comble un vide ou un manque initial, et donc, en tant

⁵³¹ *Ibid.*, 2756-b2.

⁵³² L. Mouze, art. cit., p. 12.

⁵³³ M. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 1995, p. 21.

qu'il se substitue à la chose elle-même⁵³⁴. Dans sa fonction de supplément, la lecture opère un glissement entre l'être et le non-être; entre le vrai et le faux et c'est pour cette raison que Thamous la qualifie d'apparence (δόξαν) et les lecteurs de faux savants (δοξόσοφοι).

La lecture ne permet pas en soi l'acquisition du savoir, de la *sophia*, mais seulement de la *doxa*, de l'opinion, soit de ce que quelqu'un d'autre a déjà pensé pour nous et jugé à notre place. Toutefois, il nous faut mettre de l'avant une certaine précision qui permet de montrer que la critique platonicienne de la lecture ne consiste pas en sa condamnation complète et totale. Si la lecture peut devenir un supplément au savoir, Thamous/Socrate indique que c'est précisément dans la mesure où elle concerne ceux qui ont entendu parler de beaucoup de choses (πολύηκοοι), mais sans avoir reçu un enseignement (ἄνευ διδασχῆς), soit ceux qui ne possèdent pas déjà le savoir et pour qui il constitue un manque à combler. Si le lecteur lit, c'est précisément parce qu'il souhaite apprendre, parce qu'il souhaite savoir, et ainsi, remplir le vide de ses connaissances. En ce sens, la lecture n'est pas en soi un mal à éviter, car elle est le signe de notre curiosité et de notre désir de savoir. La lecture permet effectivement de nous enseigner quelque chose sur des objets que l'on ignore. Or, c'est justement là que réside le problème, puisque ce désir est en soi fondamentalement ambigu. La question serait la suivante : pourquoi lisons-nous ? Par véritable souci de connaître ou simplement afin d'amasser des connaissances et montrer que nous ne sommes pas ignorants ? Si la lecture permet bel et bien d'acquérir des connaissances préliminaires et indispensables, elle ne constitue pas pour autant le tout du savoir ni de son objet⁵³⁵, d'autant plus qu'elle ne prend pas en compte les considérations pratiques du savoir. Il ne suffit pas de simplement comprendre une chose pour la connaître, il faut également être capable de mettre notre compréhension en application par des actes, d'où l'importance de la formation. Ce que Thamous/Socrate reproche à la lecture, c'est son enfermement dans la sphère du théorique au détriment du pratique, comme si la première se suffisait pleinement à elle-même, et le type de lecteur qu'il blâme, c'est celui qui ferait de la lecture une fin en soi; le lecteur qui ne lirait que pour le plaisir de lire, sans véritablement se soucier des objets sur lesquels il lit; celui qui ne lit qu'afin d'obtenir le plus grand nombre de connaissances possibles, et rien de plus. Comme le souligne Létitia Mouze, il n'est pas du tout anodin que Thamous/Socrate désigne le lecteur sans formation de πολύηκοος, soit littéralement « celui qui

⁵³⁴ J. Derrida, « La pharmacie de Platon », dans L. Brisson (trad. et prés.), *Phèdre*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 311-314. L'opposition entre vérité et apparence ainsi que celle entre présence et absence sont centrales à l'analyse derridienne du supplément. Sur la notion de supplément : cf. J. Derrida, « Deuxième partie. Chapitre 2. "Ce dangereux supplément..." », *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967 (éd. 2015), p. 197-226.

⁵³⁵ L. Mouze, art. cit., p. 13. À titre d'exemple, en 263e5, Socrate demande expressément à Phèdre de lire le discours de Lysias afin d'entendre ses propres paroles : « Λέγε, ἵνα ἀκούσω αὐτοῦ ἐκείνου ».

a entendu beaucoup de choses », mais plus adéquatement « celui qui a eu accès à beaucoup d'informations », d'autant plus qu'à l'époque de Platon, la lecture est une activité qui comporte une forte dimension orale⁵³⁶.

La lecture est en quelque sorte un expédient du savoir; elle donne l'impression d'apprendre beaucoup de choses en un très court laps de temps, alors que l'apprentissage auprès d'un maître est nécessairement rigoureux et long. Du fait qu'il lit beaucoup, le lecteur s' imagine qu'il est savant. Or, non seulement la quantité d'informations retenues ne révèle en rien la qualité de notre savoir, mais rien ne garantit non plus que lecteur ait véritablement compris ce qu'il lit ou la véritable intention de l'auteur, une situation à laquelle n'échappent pas les Dialogues eux-mêmes. Bien avant le mythe, Socrate raillait déjà ce type d'attitude envers la lecture en prenant l'exemple d'un homme qui se prendrait pour un médecin sous prétexte qu'il connaît les effets de différents traitements sur le corps, et ce faisant, qu'il serait en mesure de faire de n'importe qui un médecin en lui transmettant son savoir⁵³⁷. Socrate demande par la suite à Phèdre ce qu'un véritable médecin dirait d'un tel homme si, après qu'il lui ait demandé s'il connaissait également les circonstances et la manière dont il faudrait administrer ces différents traitements, celui-ci répondait par la négative. Phèdre réplique aussitôt que l'on ne pourrait faire autrement que de prendre un tel homme pour un fou (ὅτι μαινεται ἄνθρωπος) qui ne connaîtrait absolument rien à l'art médical, mais qui croirait en revanche être devenu médecin sous prétexte qu'il a « entendu parler quelque part de ce qu'on trouve dans un livre (ἐκ βιβλίου ποθὲν ἀκούσας) » ou bien qu'il est « tombé par hasard sur de petits remèdes (περιτυχῶν φαρμακίαις)⁵³⁸ ». À notre sens, l'exemple du prétendu médecin reflète parfaitement le vice de la lecture pour le lecteur sans formation (ἄνευ διδασκαλίας). Certes, le prétendu médecin n'est pas entièrement dépourvu de certaines connaissances sur les différents effets des traitements médicaux, mais une fois cela dit, il ne connaît strictement rien de plus à la médecine : il ne connaît ni le fonctionnement ni les causes de ces traitements; il ne sait pas quand il faut les administrer ni les maux qu'ils permettent de soigner; il ne les a jamais pratiqués lui-même sur la moindre personne malade; rien n'indique que la liste des traitements qu'il a apprise soit exhaustive ou qu'elle soit vraie, mais surtout, il ne s'agit que d'une infime partie de ce qu'est l'art médical en son ensemble. Le simple fait d'avoir lu ces informations quelque part ne lui permet pas de devenir un expert en médecine, mais comme il a eu accès à beaucoup d'informations sur le sujet, il se croit néanmoins compétent en la matière et autorisé à en parler.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁵³⁷ *Phdr.*, 267a8-b5.

⁵³⁸ *Ibid.*, 268b9-c4 (trad. L. Brisson modifiée).

Le lecteur sans formation est subjugué par la vanité de son savoir; il absorbe tout ce qu'il lit, mais sans prendre le temps de le comprendre ou d'y réfléchir, comme s'il s'agissait de simples faits préétablis⁵³⁹. En langage fichtéen, le danger de la lecture, c'est celui du dogmatisme; c'est celui du lecteur qui ne s'en tiendrait qu'aux simples caractères écrits (τὰ γράμματα), qu'à la simple *lettre* (*Buchstabe*) de ce qui est dit, mais sans faire preuve d'intelligence, ou plutôt d'*esprit*. S'il y a bel et bien danger dans la pratique de l'écriture et de la lecture, cela ne concerne toutefois toujours que le lecteur non savant ou non formé, qui est incapable de comprendre réellement ce qu'il lit sans avoir recours à un autre et qui ne peut faire autrement que s'en tenir à la stricte lettre de ce qu'il lit. C'est donc bel et bien un type d'attitude spécifique à la lecture, et non la lecture dans son ensemble, qui suscite la méfiance de Platon pour l'écriture. Par ailleurs, Socrate formule explicitement cette conclusion tout juste après avoir narré son récit à Phèdre :

Par conséquent, celui qui se figure avoir laissé derrière lui, en des caractères écrits (ἐν γράμμασι καταλιπεῖν), les règles d'un art et celui qui, de son côté, recueille ces règles, en croyant que, de caractères d'écriture, sortira du certain et du solide (ὁ παραδεχόμενος ὡς τι σαφές καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον), ces gens-là sont tous remplis de naïveté (εὐηθείας) et méconnaissent à coup sûr l'oracle d'Ammon, comme tout un chacun qui croit que les discours écrits (λόγους γεγραμμένους) sont quelque chose de plus qu'un moyen de rappeler à celui qui les connaît déjà, les choses traitées dans cet écrit⁵⁴⁰.

Le lecteur savant n'a pas besoin de la lecture pour connaître ce dont il parle; ce qu'il sait, il le sait déjà, car son savoir est inscrit en lui-même, et s'il peut avoir recours à la lecture, c'est uniquement dans la mesure où elle peut lui permettre de se remémorer des objets ou des arguments qu'il a déjà internalisés et qu'il est capable de reproduire lui-même. Pour le savant, la lecture n'est rien de plus qu'un aide-mémoire et ce n'est pas elle qui lui a transmis son savoir. Or, cette fonction mnémonique de la lecture peut facilement être détournée, car dès lors qu'une chose a été écrite une bonne fois pour toutes (ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῆ), elle devient publique et elle peut passer « indifféremment auprès de ceux qui s'y connaissent, comme auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire (πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαῖουσιν, ὡς δ' αὐτως παρ' οἷς

⁵³⁹ La critique platonicienne à l'encontre de cette attitude « naïve » envers la lecture et l'écriture est donc inséparable d'une critique d'une disposition naïve au savoir, soit le fait de toujours le rechercher chez autrui. Par ailleurs, on peut observer de nombreux éléments de cette critique dans le *Charmide* où la question de la relation de la lecture et de l'écriture au savoir occupe un rôle important. Notamment, le personnage de Charmide semble très soucieux d'obtenir le savoir par l'intermédiaire de ceux qui l'entourent, que ce soit lorsqu'il demande à Socrate de lui dicter une incantation contre le mal de tête afin qu'il puisse la recopier (156a1-2) ou au moment de son entretien avec Socrate sur la sagesse (162c1-d6). Dans les deux cas, les réponses de Charmide sont systématiquement la répétition de choses qu'il a entendues ou lues chez d'autres personnes telles que Critias.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, 275c5-d2.

οὐδὲν προσήκει)⁵⁴¹ », mais qui se servent néanmoins des caractères écrits afin d'acquérir un semblant de savoir. En bref, toute lecture – et plus particulièrement encore celle des écrits de savants et de spécialistes – ne s'adresse pas à tout le monde; l'erreur serait précisément de croire que puisqu'un écrit est public, alors il serait accessible à tous.

Dès lors, le public non savant doit-il s'abstenir de lire la moindre chose qui ne s'adresse pas directement à lui et doit-on s'en tenir simplement à la parole de ceux qui savent mieux que nous comme d'un remède au vice potentiel de tout écrit ? Nous ne le croyons pas, et pour le comprendre, il nous faut nous interroger plus en profondeur sur ce que signifie « l'écrit » pour Platon. Comme le souligne Monique Dixsaut, interpréter la distinction établie dans le *Phèdre* entre la parole et l'écriture comme une simple différence empirique – à savoir le fait de ne voir dans l'écrit qu'une caractéristique matérielle, soit ce qui est consigné par des caractères écrits sur un médium textuel, et de ne voir dans la parole que ce que l'on peut dire oralement, de vive voix et en la présence d'un autre – consisterait en un malentendu⁵⁴². Au contraire, la valeur de l'écrit pour Platon renvoie bien plus au caractère « figé », « arrêté » ou « définitif » d'un discours; un discours qui serait en quelque sorte déjà « rédigé » ou « achevé » pour nous à l'avance; un discours qui serait « préfabriqué » ou « stéréotypé » qu'il ne suffirait plus qu'à répéter et à imiter à son tour, et ce, peu importe la modalité sous laquelle on le présente⁵⁴³. Ce point peut par ailleurs être illustré par l'introduction du Dialogue lui-même. Après que Phèdre a lu de vive voix à Socrate le discours rédigé par Lysias sur l'amour – discours qu'initialement Phèdre prétendait être incapable de réciter par cœur et dont il préférerait exposer le sens général avant que Socrate, remarquant que Phèdre le cachait sous son manteau, insiste pour qu'il le lui lise –, celui-ci déclare que la principale qualité de ce discours, c'est qu'il n'omet aucun point le sujet et qu'on ne pourra « jamais tenir un autre discours plus plein et de plus grande valeur (μηδέν' ἄν ποτε δύνασθαι εἰπεῖν ἄλλα πλείω καὶ πλείονος ἄξια).⁵⁴⁴ » Pour Phèdre, le discours de Lysias est « écrit », non pas parce qu'il est consigné sur un rouleau de papyrus (d'autant plus qu'il le lit à haute voix), mais parce qu'à ses yeux, il contient le dernier mot sur le sujet dont il traite; le discours de Lysias serait à ce point définitif et complet que plus personne ne pourra ajouter la moindre chose sur le sujet. Or, Socrate refuse de concéder ce point à Phèdre, considérant que dans le passé, bien « des sages, hommes aussi bien que femmes, ont traité de ces choses, oralement ou par écrit (εἰρηκότες καὶ γεγραφότες)⁵⁴⁵. »

⁵⁴¹ *Ibid.*, 275e1-2.

⁵⁴² M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 19-20.

⁵⁴³ H. Joly, *op. cit.*, p. 114-116.

⁵⁴⁴ *Phdr.*, 235b3-5.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, 235b7-9.

L'opposition entre la parole et l'écrit ne concerne pas la forme matérielle que peut prendre un discours; un discours oral peut comporter les caractéristiques de « l'écrit » tout comme un discours écrit peut comporter des éléments de « parole vive ». En réalité, ce dont il s'agit, c'est d'une distinction entre deux usages du λόγος lui-même⁵⁴⁶. Quel que soit le sujet dont nous traitons et quelle que soit la forme que nous adoptons pour en parler, aucun λόγος n'est entièrement écrit; aucun λόγος ne peut avoir droit au maître et dernier mot sur le moindre sujet, car autrement, cela équivaudrait tout simplement à l'arrêt de la pensée, à son terme, et donc, à sa mort. Derrière cette notion « d'écrit », il ne faut pas perdre de vue que Platon vise en tête de liste le discours de la tradition rhétorico-sophistique ainsi que sa prétention à faire de n'importe qui des savants, d'autant plus que tout comme la philosophie, la sophistique réclame le λόγος comme son objet propre⁵⁴⁷. Or, si la parole est l'opposé de l'écrit, c'est justement dans la mesure où elle permet de continuer l'échange; elle permet au λόγος de continuer à se questionner et à s'exprimer. La parole est la manifestation du λόγος, de sorte que peu importe le sujet, l'on pourra toujours y ajouter quelque chose à dire ou à redire. Pour reprendre l'expression de Monique Dixsaut, dans les Dialogues, le λόγος est « intérieurement fracturé, à double sens, à double entrée : ironique⁵⁴⁸. » Si l'écrit correspond à la mort du λόγος, à l'inverse, la parole correspond à son âme, soit à son principe d'animation et de préservation de soi. La parole est ce qui permet au λόγος de rester en vie et lorsque Socrate dit à Phèdre que « tout discours doit être constitué à la façon d'un être vivant (δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι)⁵⁴⁹ », il ne s'agit pas d'une simple métaphore, puisqu'il sollicite son jeune ami à identifier ce qui permet au λόγος d'être vivant, identification que Phèdre sera en mesure de réaliser par ailleurs. Tout juste après que Socrate lui a raconté son récit, Phèdre tire la conclusion que le véritable discours qui permet de transmettre le savoir en s'inscrivant dans l'âme de celui qui apprend (Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μαθάνοντος ψυχῇ), c'est justement le « discours de celui qui sait (εἰδότης λόγον), discours vivant et doté d'une âme (ζῶντα καὶ ἔμψυχον), ce discours, dont, en toute justice, on pourrait dire que le discours écrit est en quelque sorte l'image (εἰδῶλον)⁵⁵⁰. » Le véritable remède à la nature écrite du λόγος, la véritable

⁵⁴⁶ M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 20-27.

⁵⁴⁷ H. Joly, *op. cit.*, p.14-16; M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 20; J. Derrida, art. cit., p. 307-312. Sur ce point, nous affectionnons particulièrement la formule de Derrida : « Car ce réquisitoire contre l'écriture accuse en premier chef la sophistique; on peut l'inscrire dans l'interminable procès entamé par Platon, sous le nom de philosophie, contre les sophistes. » (p. 308)

⁵⁴⁸ M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁴⁹ *Phdr.*, 264c2-3.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, 276a8-9.

manière de le rendre vivant et de lui fournir une âme, c'est la pratique de la philosophie elle-même, c'est-à-dire de la dialectique :

C'est quand, usant de dialectique (τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ χρώμενος) et prenant l'âme qui est faite pour cela, on y plante et on y sème des discours qui transmettent la science, des discours qui peuvent se tirer d'affaire tout seuls et tirer d'affaire celui qui les a plantés, des discours qui ne sont pas stériles, mais qui ont en eux une semence d'où viendront d'autres discours qui, poussant en d'autres naturels, seront en mesure de toujours assurer à cette semence l'immortalité, et de donner à celui qui en est le dépositaire le plus haut degré de bonheur que puisse atteindre l'homme⁵⁵¹.

Au final, ce que Platon condamne dans les dernières pages du *Phèdre*, ce n'est pas l'écriture et la lecture dans leur ensemble, mais un rapport non dialectique à ces dernières. Seul le discours dialectique permet d'acquérir le savoir, car il est « libre de lui-même, c'est-à-dire inégal à lui-même⁵⁵². » Dans son continuel jeu de va-et-vient, d'aller et de retour, le discours dialectique est celui qui empêche la fixation de notre pensée; il est celui qui s'interroge lui-même et interroge celui des autres constamment. Le discours dialectique est toujours en mouvement, et ce faisant, au lieu de séparer le questionner du répondre, il les maintient dans leur unité et leur complexité⁵⁵³. Lire sans questionner ce que l'auteur écrit à la manière de faits préétablis et écrire en prétendant fournir toutes les réponses, mais sans fournir les questions et sans se soucier des mains entre lesquelles tombera notre écrit, c'est précisément un refus de penser. Si la pratique de la dialectique permet d'acquérir le savoir, c'est parce qu'elle nous rappelle sans cesse que nous ne savons rien et qu'aucun savoir ne peut être définitif; elle nous rappelle en permanence qu'il faut soumettre à l'examen l'état de nos connaissances et que nous sommes avant tout notre âme. La pratique de la dialectique est l'ultime expression de l'autonomie et de la liberté de pensée de l'être humain. Si l'auteur de la *Septième lettre* peut affirmer qu'il n'a jamais produit le moindre ouvrage écrit de philosophie, c'est parce que les Dialogues platoniciens nous invitent à toujours exercer notre pensée et à réfléchir sur le sens de nos paroles. C'est seulement à cette condition que le λόγος ne s'enferme plus sur lui-même dans sa propre stérilité, mais devient une chose vivante pour celui qui le lit.

4. « La saisie de l'insaisissable ». L'aléthologie fichtéenne et les conditions de possibilité d'un discours sur l'Absolu

Maintenant que nous avons clarifié le statut du langage chez Fichte et que nous avons tracé les contours du parallèle qu'un tel rapport ambigu nous offre avec la critique platonicienne

⁵⁵¹ *Ibid.*, 276e5-277a4.

⁵⁵² M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 28-29.

de l'écriture, nous devons diriger notre regard sur la manière dont Fichte use de la discursivité au sein de la *Doctrin de la science* afin de délimiter les conditions de possibilité d'un discours propre sur l'absolument Un ; un discours qui ne se contenterait pas d'en rester à la simple lettre morte, mais qui serait en lui-même porteur d'esprit et de vie. En un mot, il nous faut à présent nous pencher sur le statut de l'aléthologie fichtéenne.

4.1 Le statut de l'aléthologie dans la *WL 1804*²

Le terme « aléthologie » est l'hellénisation du terme *Wahrheitslehre* – que l'on pourrait traduire plus littéralement par « doctrine de la vérité » -, soit la première des deux grandes parties – l'autre étant la phénoménologie – qui structurent l'ensemble de la *WL 1804*². Dans la deuxième conférence de cet exposé, Fichte fait allusion à cette division de la *Doctrin de la science* en précisant que « rien ne peut apparaître dans l'étendue phénoménale de l'Être sans en même temps apparaître, pourvu que l'on réfléchisse correctement et que l'on ne rêve pas, dans l'étendue phénoménale du penser et vice versa⁵⁵⁴. » De la même manière, dans la neuvième conférence, le penseur allemand signale qu'il faut comprendre « la relation entre notre prochaine affaire [...] et une affaire ultérieure (*den Zusammenhang dieses nächsten Geschäftes [...] mit einem nachmaligen Geschäftes*) » comme la relation entre les deux parties de son exposé⁵⁵⁵. Cela dit, à ce moment de son exposé, Fichte ne précise pas encore en quoi consistent ces deux tâches et ce n'est que rétrospectivement qu'il introduit la division entre aléthologie et phénoménologie à son auditoire. En effet, dans la treizième conférence, Fichte annonce pour la première fois qu'il faut comprendre les deux parties de son exposé comme 1) une « doctrine de la vérité et de la raison (*Wahrheits- und Vernunftslehre*) » qui s'occupe d'extirper toute facticité (*Fakticität*) au fondement de la vérité et 2) « une phénoménologie, une doctrine du phénomène et de l'apparence (*Phänomenologie, Erscheinungs- und Scheinlehre*) », laquelle doit montrer comment le fondement de la vérité s'extériorise à partir du fait originaire et de la source de toute facticité (*das Urfaktum und die Quelle alles Faktischen*) : la conscience⁵⁵⁶. Fichte mentionne deux autres fois cette division. D'abord, dans la quinzième conférence, le penseur allemand apporte la précision suivante : tandis que l'aléthologie consiste en une vision intérieure unique (*besteht in einer einzigen Einsicht*)⁵⁵⁷, la phénoménologie, quant à elle, consiste en une descente (*Absteigen*)⁵⁵⁸. Ensuite, au début de la seizième conférence, Fichte

⁵⁵⁴ *WL 1804*², SW, X, 102 | M 180 | GA, II, 8, 24 : « es kann Nichts vorkommen in dem erscheinenden Umfange des Seins, ohne daß es zugleich, wenn man sich nur recht besinnt und nicht etwa träumt, vorkomme in dem erscheinenden Umfange des Denkens, und vice versa. »

⁵⁵⁵ *Ibid.*, SW, X, 159 | M 237 | GA, II, 8, 137.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, SW, X, 195 | M 273 | GA, II, 8, 206.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, SW, X, 205-206 | M 283-284 | GA, II, 8, 229.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, SW, X, 209 | M 286 | GA, II, 8, 235.

précise que contrairement à l'aléthologie, la phénoménologie s'occupe de dériver la facticité elle-même⁵⁵⁹. En raison de son caractère rétroactif, la division entre aléthologie et phénoménologie occasionne de sérieux soucis structuraux au sein de la *WL 1804*² et les commentateurs de Fichte ne s'accordent pas sur la délimitation de ces deux parties au sein du texte⁵⁶⁰. Cela dit, quoiqu'il en soit du statut exact de cette division au sein du texte lui-même, deux choses doivent être dites à son sujet.

Premièrement, comme le note Alexander Schnell, la division de la *WL 1804*² entre aléthologie et phénoménologie permet de schématiser la relation interne entre l'un et le multiple selon une logique dialectique aux forts accents platoniciens, rappelant notamment le *Philèbe*⁵⁶¹. Alors que l'aléthologie serait une marche ascendante où toute la multiplicité est ramenée à l'autoposition d'une unité principielle et immuable⁵⁶², la phénoménologie serait quant à elle une marche descendante dont la fonction serait de montrer comment la multiplicité muable est elle-même dérivée de son fondement un et toujours identique à soi. En d'autres termes, c'est la relation entre l'intelligible/suprasensible et le sensible; entre l'être pur archétypique et son image qui se joue dans cette division⁵⁶³. Toutefois, nous notons que ce schéma bipartite de la *WL 1804*² fait écho à la forte inclination de Fichte à diviser la *Doctrine de la science* en deux parties, que ce soit la distinction entre la fondation du savoir théorique et du savoir pratique de l'*Assise fondamentale de la Doctrine de la science* de 1794, la double série du Moi et de la réflexion du philosophe de la *Deuxième introduction* de 1797, l'inversion entre le pratique et le

⁵⁵⁹ *Ibid.*, SW, X, 213 | M 290 | GA, II, 8, 243.

⁵⁶⁰ Sur ce point, cf. A. Schnell, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009, p. 31-42; Q. Landenne, *La perspective transcendantale de Fichte. Les points de vue de la liberté, de la spéculation à l'application*, Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 2013, p. 184-214. À noter que le modèle de structure de la *WL 1804*² proposé par Alexander Schnell s'oppose à la « structure traditionnelle » proposée par Martial Gueroult dans *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, laquelle est retenue notamment par Didier Julia et Joachim Widmann. De plus, la question de la structure de la *WL 1804*² et de la division entre aléthologie et phénoménologie est abordée dans plusieurs études de l'ouvrage collaboratif édité par Jean-Christophe Goddard et Alexander Schnell *L'être et le phénomène. La doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte*, Paris, Vrin, 2009 : cf., D. Julia, « Comment et jusqu'où le philosophe peut-il s'analyser ? », p. 17-38; C. Asmuth, « Horizontale Reihe – Perpendikuläre Reihe. Die 11. Vorlesung der *Wissenschaftslehre 1804/II* und die beiden Denkfiguren der Fichteschen *Wissenschaftslehre* », p. 53-71; M. Marcuzzi, « Vérité et ajout (Wahrheit et Zusatz). La détermination fichtéenne de la vérité dans l'aléthologie de la *Doctrine de la science 1804/II* », p. 174-184; T. Pedro, « Le passage de la doctrine de la vérité à la phénoménologie dans le second exposé de la *Doctrine de la science* de 1804 », p. 193-204; D. Ferrer, « La phénoménologie de Fichte (1804). Le savoir entre la vérité et la certitude », p. 215-225.

⁵⁶¹ A. Schnell, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009, p. 33. Schnell ne précise pas les passages du *Philèbe* qu'il a en tête en établissant ce lien, mais l'on se doute qu'il s'agit de la description de la dialectique présentée en 16c-17a et 18a-b. Toutefois, la description de la dialectique comme un double procédé de divisions et de rassemblements n'est pas exclusive au *Philèbe* et on la retrouve notamment dans le *Phèdre* 265c-266b, le *Sophiste* 264a-268d, le *Politique* 258c-259d et la *République*, VII, 532c-535a.

⁵⁶² *WL 1804*², SW, X, 131 | M 209 | GA, II, 8, 85.

⁵⁶³ *WL 1804*², SW, X, 111 | M 189 | GA, II, 8, 44-45.

théorique de la *Doctrine de la science Nova Methodo* ou la division de la *DWL* en une première partie concernant le savoir absolu, le savoir du savoir comme Un, et une seconde partie qui dérive la diversité des points de vue du savoir. Bref, la division de la *WL 1804*² entre aléthologie et phénoménologie n'est pas en rupture avec les versions antérieures de la *Doctrine de la science*, mais simplement l'une de ses reformulations.

Deuxièmement, bien que l'aléthologie et la phénoménologie puissent être formellement distinguées l'une de l'autre, il n'en reste pas moins qu'elles se supposent mutuellement dans une logique d'action réciproque⁵⁶⁴, et par conséquent, elles contiennent de nombreux points d'entrelacement et de recoupement. Il s'agit du célèbre thème de la fondation circulaire de la *Doctrine de la science*⁵⁶⁵ : la sphère théorique fonde la sphère pratique, laquelle fonde en retour la sphère théorique. De la même manière, bien que l'aléthologie soit le fondement de la phénoménologie, celle-ci doit en retour montrer comment elle fonde l'aléthologie elle-même. Toutefois, le cercle dans lequel nous plonge la *Doctrine de la science* n'est pas vicieux. La circularité de la *Doctrine de la science* correspond bien plutôt à l'exigence d'une double fondation, laquelle doit non seulement éviter de se répéter, mais vise également à montrer l'unité foncière du savoir. Derrière ce cercle se trouve l'exigence de la systémativité du savoir, soit un savoir dont l'ensemble de ses parties forme un tout organique et dont on ne peut retirer le moindre élément⁵⁶⁶. La construction de la *Doctrine de la science* implique qu'elle soit en même temps une reconstruction d'elle-même, puisqu'il s'agit d'exprimer à l'aide de concepts ce que nous voyons déjà dans la vision intérieure⁵⁶⁷. Ainsi, il ne peut y avoir aucune césure véritable entre l'aléthologie et la phénoménologie – à la fois structurellement et textuellement –, car leur relation est dialectique : elles se répondent l'une à l'autre, et même si nous allons surtout délimiter la sphère de l'aléthologie dans la suite de cette section, il importe de garder cette notion à l'esprit.

En tant que doctrine de la vérité et de la raison, l'aléthologie est une remontée vers l'Absolu; sa fonction est de construire conceptuellement, c'est-à-dire d'exprimer discursivement, ce qu'est le fondement du savoir une fois que nous avons procédé à la vision intérieure de l'autoposition du principe premier du savoir. Autrement dit, il s'agit de décrire extérieurement avec des concepts ce que nous ne pouvons qu'intuitionner intérieurement.

⁵⁶⁴ *WL 1804*², SW, X, 109-110 | M 188-189 | GA, II, 8, 42.

⁵⁶⁵ Le thème du cercle revient en de très nombreuses reprises dans les écrits de Fichte : cf. *GWL*, SW, I, 92, 145-146, 171, 232 et 294; *DWL*, GA, II, 6, 249-259; *WL 1804*², SW, X, 114, 186, 199, 201, 221 et 232 | M 192, 263, 277, 279, 299 et 310 | GA, II, 8, 53, 188, 215, 223, 257 et 276; *WL 1805*, GA, II, 9, 251; *SE 1798*, SW, IV, 99 et 103.

⁵⁶⁶ *DWL*, GA, II, 6, 141; *DS 1801*^P, p. 38.

⁵⁶⁷ *WL 1804*², SW, X, 192-193 | M 114-115 | GA, II, 8, 198.

L'aléthologie fichtéenne cherche à répondre à la question de savoir comment nous pouvons nommer ce que l'on ne peut saisir qu'avec notre esprit. À cet effet, comme l'aléthologie fichtéenne est une *construction* qui fait immédiatement suite à la vision intérieure, il importe de souligner qu'elle marque la véritable entrée en vigueur de la *Doctrine de la science*. Fichte affirme la chose assez explicitement au début de la quatrième conférence de la *WL 1804*² :

Le Résultat : qu'au-dessus de tout changement, et [qu'au-delà] de la subjectivité-objectivité inséparable au changement, subsiste tout de même le savoir en tant qu'immuable, égal à soi-même, [c'est ce que] nous vu intérieurement. Toutefois, cette vision intérieure n'était pas encore la *WL* elle-même, mais ses prémisses. La *WL* devrait encore construire effectivement cet être intérieur, qualitativement immuable, et à mesure qu'elle le ferait, le deuxième membre [de la relation avec le savoir immuable], le changement, se construirait avec elle⁵⁶⁸.

Au risque de nous répéter, pour Fichte, construire correspond à l'acte de comprendre (*Begreifen*); c'est saisir une chose à l'aide de concepts⁵⁶⁹. En construisant l'unité absolue du savoir, c'est-à-dire son être intérieur ou plutôt son essence, c'est également la multiplicité des savoirs que la *Doctrine de la science* construit, car « l'absolu n'est pas une moitié, mais l'unité inséparable [de la Pensée et de l'Être]; il est absolu, et en soi, il n'est ni l'Être ou la Pensée, mais A[bsolu]/P[ensée]Ê[tre]⁵⁷⁰. » La *Doctrine de la science* cherche à maintenir, dans le savoir, la complémentarité de l'Être et de la Pensée, car bien que l'on puisse les distinguer d'un point de vue formel, les deux sont en vérité indissociables. L'Être et la Pensée ne vont jamais l'un

⁵⁶⁸ *WL 1804*², SW, X, 114 | M 192 | GA, II, 8, 53 : «Das Resultat : Daß über allen Wandel, und die von dem Wandel unzer trennliche Subjektivität=Objektivität hinaus, doch noch das Wissen als unwandelbar, sich selber gleich, für sich bestehe, haben wir eingesehen. Doch war diese Einsicht noch nicht die W.=L. selber, sondern die Prämisse dazu. Die W.-L müßte noch dieses innere qualitative unwandelbare Sein wirklich konstruieren, und so wie sie dies thun würde, würde sich ihr das zweite Glied, der Wandel, zugleich mitkonstruieren. »

⁵⁶⁹ À ce propos, il nous faut effectuer une certaine précision. Le lecteur de Kant pourrait être surpris de lire que pour Fichte, le terme « construction » correspond à l'activité conceptuelle en général, et donc à l'activité philosophique. En effet, Kant affirme notamment dans la *Discipline de la raison pure* que si la connaissance philosophique et la connaissance mathématique sont toutes les deux des connaissances rationnelles, elles diffèrent en ce sens que la première est une connaissance par concepts (*aus Begriffen*), tandis que la seconde est une connaissance par construction de concepts (*aus der Konstruktion der Begriffe*) : cf. *KrV*, Ak, III, 469 | A, 713 | B 741. À l'unique exception de la préface des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* où il est question de « constructions métaphysiques » (Ak, IV, 473), l'usage du terme « construction » chez Kant est strictement réservé aux connaissances de type mathématique et ce terme ne doit pas être employé pour toute forme d'activité conceptuelle: cf. F. Ottman, « La construction métaphysique comme modélisation : étude de la préface des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* de Kant », *Les études philosophiques*, 131, 2019, p. 513-539; R.E. Butts, « Rules, Examples and Constructions. Kant's Theory of Mathematics », *Synthese*, 47, 1981, p. 257-288. L'usage fichtéen du terme « construction » ne doit pas être confondu avec son usage kantien, autrement nous commettrions une confusion. Loin d'être restreint au domaine de la mathématique, le terme « construction » chez Fichte correspond bien plus à la tâche génétique de la *Doctrine de la science*, c'est-à-dire au procédé méthodologique par lequel nous explicitons ce qui est au fondement du savoir : cf. A. Schnell, « "Phénomène" et "Construction". Éléments pour une "phénoménologie constructive" », dans *En voie du réel*, Paris, Hermann, 2013, p. 41-84.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, SW, X, 101-102 | M 179-180 | GA, II, 8, 25 : « daß das Absolute nicht eine Hälte, sondern die unzer trennliche Einheit sei, ist es absolut und an sich weder Sein noch Denken, sondern A/D.S.. »

sans l'autre et la tâche de la *Doctrin de la science* est précisément de décrire leur *relation*. Toutefois, pour montrer l'unité inséparable de l'Être et de la Pensée, elle doit d'abord s'y intéresser séparément et le premier moment de cette construction consiste justement à décrire en quoi consiste l'Être au sein du savoir, c'est-à-dire le savoir en tant qu'Absolu; en tant qu'il subsiste pour soi indépendamment de toute muabilité (*Wandelbarkeit*), en tant qu'unité égale à soi-même et en soi close sur elle-même (*sich selbst gleiche und in sich selber geschlossene Einheit*)⁵⁷¹.

4.2 L'être du savoir absolu et le refus fichtéen d'une ontologisation de l'Absolu

L'aléthologie fichtéenne vise donc à décrire l'Être de l'Absolu, c'est-à-dire l'Être un, absolument et simplement nécessaire, indépendant de toute contingence et de toute facticité. En d'autres termes, l'objet de l'aléthologie fichtéenne est l'Être, en tant qu'Être (*Sein, als Sein*)⁵⁷². Toutefois, il nous faut ici éviter un certain malentendu. Si l'aléthologie porte bel et bien sur un Être, il ne s'agit en revanche pas d'une doctrine de l'être ou d'une ontologie, ce qu'attestent les différentes versions de la *Doctrin de la science* avant et après 1804. Dans la *DWL*, Fichte affirme dès les premières pages que la *Doctrin de la science* ne peut jamais partir immédiatement de l'Absolu, mais seulement du Savoir absolu. Au contraire, l'Absolu serait ce qui pénètre toute conscience en tant que forme du savoir et la tâche de la *Doctrin de la science* serait justement d'explorer l'autopénétration de la forme absolue du savoir. La *Doctrin de la science* concerne le savoir en soi et pour soi, en tant que savoir, de sorte qu'elle ne peut jamais quitter la sphère du savoir⁵⁷³. En 1812, Fichte reconnaît que son système partage avec celui de Spinoza le fait qu'ils posent tous les deux un Être Un au fondement de leur philosophie, mais il insiste pour dire que la différence fondamentale entre leurs pensées respectives réside en ce que Spinoza pose un Être extérieur indépendant de la conscience ; pour Spinoza, il n'y aurait rien en dehors de l'Être alors que la *Doctrin de la science* au contraire pose qu'il y a le concept ou le dire en dehors de l'Être, ce qui revient à dire que l'Être ne peut pas être indépendant de la conscience⁵⁷⁴. Finalement, Fichte affirme explicitement dès la première page de la *WL 1813* que « la doctrine de la science n'est pas doctrine de l'être⁵⁷⁵. » Si l'aléthologie est précisément une doctrine de la vérité et non pas une doctrine de l'être, c'est parce que la *Doctrin de la science* est savoir de l'Absolu ; elle est une pensée de la relation et l'Être qu'elle prend pour

⁵⁷¹ *Ibid.*, SW, X, 108 | M 186 | GA, II, 8, 40.

⁵⁷² *Ibid.*, SW, X, 223 | M 300 | GA, II, 8, 259.

⁵⁷³ *DWL*, GA, II, 6, 143-152.

⁵⁷⁴ *WL 1812*, GA, II, 13, 51-53.

⁵⁷⁵ *WL 1813*, GA, II, 15, 133.

objet de sa construction n'est pas indépendant de la conscience. Il ne s'agit pas de l'Être tel qu'il subsisterait indépendamment de nous, mais de l'Être tel qu'il nous apparaît⁵⁷⁶.

4.3 L'Absolu fichtéen comme inconcevabilité

L'aléthologie, comme versant objectif de la *Doctrine de la science*, s'intéresse donc à l'Être du savoir lui-même, c'est-à-dire au savoir dans ses caractéristiques intrinsèques, essentielles et immuables. Il s'agit d'un savoir pur et autonome en soi⁵⁷⁷ duquel nous avons retranché toute chose; duquel nous avons extirpé toute contingence et toute singularité. Bref, avec son aléthologie, Fichte nous invite à un processus de purification du savoir et s'il nous parle d'un Être, c'est seulement dans la mesure où cet Être désigne ce qui demeure stable au sein de tout savoir. Mais comment Fichte caractérise-t-il cet Être et comment devons-nous le comprendre ? La première chose que Fichte nous dit à son sujet, c'est que cet Être absolu est *inconcevable* (*unbegreiflich*), mais qu'en accomplissant sa reconstruction, la *Doctrine de la science* a pour tâche de nous mener à « la compréhension de l'absolument inconcevable en tant qu'inconcevable (*das Begreifen des durchaus Unbegreiflichen als Unbegreiflichen*)⁵⁷⁸ ».

La notion d'inconcevabilité chez Fichte fait écho aux dernières pages de la *Fondation de la métaphysique des mœurs*. Selon Kant, bien que nous ne puissions pas comprendre la nécessité pratique de l'impératif catégorique, nous comprenons néanmoins son incompréhensibilité (*wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit*)⁵⁷⁹. Ce lien avec la philosophie pratique de Kant est tout sauf anodin, puisqu'en caractérisant l'Absolu comme inconcevable, Fichte introduit déjà l'idée que l'Absolu dispose d'un caractère hypothético-catégorique, un point sur lequel nous reviendrons un peu plus loin lorsque nous aborderons la notion de *Soll*. En utilisant le terme *Unbegreiflichkeit* pour qualifier l'Absolu, Fichte joue sur les différents sens possibles du terme *Begriff* et du verbe *Begreifen*. *Begriff*, c'est évidemment le terme usuel dans l'allemand philosophique pour désigner le concept, mais le verbe *Begreifen* renvoie aussi bien à l'acte de saisir quelque chose qu'à l'acte de comprendre. Dire de l'Absolu qu'il est *unbegreiflich*, ce n'est donc pas dire qu'il est absolument incompréhensible ou inintelligible, mais seulement que l'on ne peut pas le comprendre si l'on tente de le saisir à l'aide d'un concept, car il est lui-même négation du concept :

⁵⁷⁶ Sur ce point, Schnell observe que le véritable objet de la *Doctrine de la science*, c'est l'image de l'Absolu, et donc, que la *Doctrine de la science* est dans son intégralité une doctrine de l'image : cf. A. Schnell, *op. cit.*, p. 81.

⁵⁷⁷ *WL 1804²*, SW, X, 117 | M 195 | GA, II, 8, 57-59.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, SW, X, 115 | M 193 | GA, II, 8 | GA, II, 8, 53.

⁵⁷⁹ I. Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, trad. A. Renault, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 155 | Ak, IV, 463. Ce point fut d'ailleurs observé par Schnell : cf. A. Schnell, *op. cit.*, p. 55.

Or, l'inconcevabilité n'est toutefois que la négation du concept, l'expression de son anéantissement, par conséquent une caractéristique émanant du concept et du savoir lui-même, transportée par l'évidence absolue. Cela étant pris en considération, et par conséquent abstraction faite de cette caractéristique, il ne reste rien d'autre dans l'unité que l'Absoluité, ou le pur subsister pour soi⁵⁸⁰.

L'Absolu échappe à toute saisie discursive, précisément du fait qu'il est un principe d'unité. Non seulement réduire l'Absolu à l'activité conceptuelle reviendrait à ne l'envisager selon qu'une seule de ses facettes au détriment du reste, mais c'est justement dans le concept lui-même que l'on trouve selon Fichte l'origine de toute séparation et de toute différenciation : « Principe de la séparation (*Princip der Sonderung*) = principe de la construction, donc du concept⁵⁸¹ ». Pour comprendre ce point, il faut avoir en tête que pour Fichte, le concept est le résultat de la pensée et que « [l]a pensée elle-même, accomplie de manière vivante, est le principe de séparation; et elle est expressément exprimée (*angeben*) en tant que telle et anéantie dans cette vision intérieure⁵⁸² ». Dire de la pensée qu'elle sépare, c'est dire qu'elle distingue ou discerne (*ersehen*)⁵⁸³ le divers qui s'offre à elle, divers que la pensée organise, classifie et catégorise sous les concepts qu'elle produit. Le concept, en tant que résultat de la pensée, est à la fois principe d'unité et de division : unité, puisqu'il permet d'identifier la diversité des êtres qui nous entoure sous des catégories précises, mais division au sens que ces catégories sont exclusives, puisqu'elles permettent d'affirmer l'identité d'une chose en fonction de sa négation à toute autre chose. Ainsi, deux conséquences découlent de la qualification de l'Absolu comme inconcevabilité.

Premièrement, le caractère « inconcevable » de l'Absolu est le résultat de l'activité conceptuelle de notre conscience, et ce faisant, il la *suppose*. L'Absolu est inconcevable seulement pour le concept et son inconcevabilité est une caractéristique qui permet de décrire non pas l'Absolu lui-même, mais la relation entre l'Absolu et la pensée. Or, comme nous sommes des êtres pensants, nous ne pouvons faire autrement que de décrire l'Absolu avec nos concepts. Dire donc de l'Absolu qu'il est inconcevable ou qu'il est la négation du concept, c'est

⁵⁸⁰ *WL 1804*², SW, X, 117 | M 195 | GA, II, 8, 59 : « Nun ist die Unbegreiflichkeit doch nur die Negation des Begriffes, Ausdruck seiner Vernichtung; daher ein aus dem Begriffe und dem Wissen selber herrührendes, durch die absolute Evidenz hinübergetragenes Merkmal. Dies beachtet, und daher von diesem Merkmal abstrahirt, bleibt Nichts an der Einheit übrig, als die Absolutheit, oder das reine Bestehen für sich. »

⁵⁸¹ *Ibid.*, SW, X, 130 | M 208 | GA, II, 8, 78.

⁵⁸² *Ibid.*, SW, X, 139 | M 216 | GA, II, 8, 97 : « Das Denken selber lebendig vollzogen ist das Princip der Sonderung, und es wird in dieser Einsicht ausdrücklich als solches angegeben und vernichtet. »

⁵⁸³ À ce propos, l'on remarque la finesse avec laquelle Fichte choisit sa terminologie, car le terme *ersehen* fait bien évidemment écho au terme *Einsicht*. Malgré leur rapport d'opposition, il n'en reste pas moins que le discernement, l'activité de la pensée, et l'intuition intellectuelle font toutes les deux parties de la compréhension en ce sens précis qu'elles nous permettent de « voir ».

simplement dire qu'aucun concept ne lui convient, qu'aucune catégorie prédéterminée ne le satisfait, qu'aucun dire ne parvient à l'exprimer dans sa totalité, quand bien même nous parvenons à le saisir au moyen de la vision intérieure⁵⁸⁴.

Deuxièmement, bien qu'aucun dire ne peut lui correspondre, si nous sommes en droit de qualifier l'Absolu d' « inconcevable », c'est justement en raison de sa relation au concept, ce qui implique que nous ne comprenons conceptuellement l'Absolu qu'en fonction d'un critère de négation. Dire de l'Absolu qu'il n'est pas le concept, cela revient à dire non seulement qu'il n'est pas la pensée, mais aussi qu'il est absolument différent de toute autre chose à laquelle nous pouvons appliquer un concept, donc de toute chose autre que lui-même. Ce faisant, la seule manière de décrire l'Absolu sans briser son unité, c'est en qualifiant ce qu'il n'est pas. Entre l'Absolu et toute autre chose que lui, il se trouve un *hiatus*, un saut ou une rupture incommensurable et insurmontable, qui marque sa complète transcendance : « c'est pourquoi cette conscience projette une prétendue réalité, *per hiatem* au travers d'une absolue inconcevabilité et inexplicabilité⁵⁸⁵. » Pour Fichte, il y a dans le savoir lui-même un hiatus inévitable⁵⁸⁶ : au fondement même du savoir, il se trouve quelque chose que l'on ne parvient pas à expliquer, que l'on ne parvient pas à démontrer et ce hiatus entre l'Absolu et notre conscience est directement provoqué par l'activité même de notre pensée.

Toutefois, si la nature de ce hiatus est inévitable, cela ne veut pas dire pour autant que la *Doctrine de la science* est vouée à l'échec ou que l'Absolu est absolument hors de notre portée, accessible seulement à un cercle restreint de personnes capables d'un certain type de vision mystique. Plutôt que de chercher à éviter ce hiatus ou de s'y abandonner avec désespoir, Fichte nous demande de l'accepter et de refuser de conférer à l'Absolu inconcevable la moindre qualité occulte, car son inconcevabilité signifie simplement que la lumière émanant de l'Absolu « anéantit le concept et dépose l'être absolu⁵⁸⁷ ». En d'autres termes, la véritable compréhension de l'Absolu se trouve dans le jeu dialectique des différents rapports que la lumière entretient avec le concept et l'être inconcevable⁵⁸⁸. Par ailleurs, Fichte nous invitait déjà dans la *DWL* à retrancher toute qualité occulte de l'Absolu inconcevable, car non seulement nous saisissons parfaitement pourquoi on ne peut pas le concevoir, mais surtout parce que « le comprendre lui-

⁵⁸⁴ Sur ce point, nous renvoyons aux analyses de Christoph Asmuth dans *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cantstatt, Fromann-Holzboog Verlag, 1999, p. 206-207.

⁵⁸⁵ *WL 1804²*, SW, X, 200 | M 278 | GA, II, 8, 219-221 : « es, dieses Bewußtsein projicirt daher eine vorgebliche Realität, per hiatum einer absoluten Unbegreiflichkeit und Unerklärbarkeit hindurch. »

⁵⁸⁶ *DWL*, GA, II, 6, 170-171; *DS 1801^p*, p. 63.

⁵⁸⁷ *WL 1804²*, SW, X, 118 | M 196 | GA, II, 8,

⁵⁸⁸ *Ibid.*, SW, X, 119 | M 197 | GA, II, 8, 61.

même – et c’est en cela que consiste son éternité et son infinité – c’est le comprendre à l’infini et cependant ne pas le comprendre⁵⁸⁹. »

4.4 De l’inconcevabilité de l’Absolu au pur Néant

Lorsque nous réfléchissons l’Absolu, nous supprimons son unité et nous le scindons en deux. D’un côté, nous avons « le concept, en tant que concept », c’est-à-dire la pensée elle-même ou la conscience, soit le moment subjectif du savoir. De l’autre, nous avons « l’être, en tant qu’être⁵⁹⁰ », soit le moment objectif du savoir, ou plutôt son support. L’Absolu est la réunion et la relation de l’être et de la pensée; l’interpénétration (*Durcheinander*)⁵⁹¹ du principe d’unité et du principe de dualité. Or, comme nous l’avons vu plus haut, l’aléthologie, comme premier moment de la *Doctrine de la science*, s’intéresse à développer le côté objectif du savoir en l’abstrayant de toute facticité – de toute autre chose que lui-même – jusqu’à ce que nous rencontrions l’Être, en tant qu’Être, c’est-à-dire l’Être pur et absolu, privé de toute qualité. Si l’Absolu est l’*ἔν καὶ πᾶν*, l’Un et le Tout, l’aléthologie veut supprimer le Tout afin qu’il ne subsiste plus que l’Un lui-même. Lorsque Fichte qualifie dans un premier temps cet Être pur d’« inconcevable » ou de « négation du concept », c’est donc afin de nous indiquer qu’un tel Être ne nous est accessible qu’au sein de la vision intérieure, qu’au sein de la manière dont nous nous posons nous-mêmes, et donc qu’aucune discursivité ne parvient à l’exprimer avec perfection. Cela dit, l’inconcevabilité de l’Absolu n’en reste pas moins la conséquence de sa scission entre l’Être et la Pensée. En choisissant de construire l’Être du savoir et de ne s’intéresser qu’à ce premier membre de la division de l’Absolu, l’aléthologie implique par la même occasion qu’elle doit nier la pensée ainsi que son expression : le concept. En procédant à l’abstraction de toute chose, l’aléthologie doit également faire l’abstraction du concept dans sa construction de l’Être pur du savoir. Mais dès lors, que reste-t-il ? À quoi peut bien correspondre cet Être insaisissable, sans aucune relation et en rupture avec la conscience, que nous devons néanmoins nous efforcer de penser et de poser ? La réponse est assez simple : il ne demeure plus rien d’autre que l’Être :

Cette [projection *per hiatus*] découverte, il fallait laisser de côté dans l’en-soi (*Ansich*) absolument tout ce qui implique une relation; il ne restait donc Rien d’autre (*Nichts übrig*) que l’Être pur et simple, que l’unité absolue, elle-même close en soi, laquelle ne peut advenir (*vorkommen*) qu’en soi-même, et plus précisément que dans l’immédiateté de son propre advenir

⁵⁸⁹ *DWL*, GA, II, 6, 260-261 | p. 137.

⁵⁹⁰ *WL 1804²*, SW, X, 149-150 | M 227-228 | GA, II, 8, 119-220 : « welcher Spaltung nun die Einsicht allerdings folgen kann, wie sie ihr jetzo von unsrer Seite folgt, *Nachconstruierend*, von der Spaltung eben Begriff, als Begriff, und Sein, als Sein ».

⁵⁹¹ *Ibid.*, SW, X, 143, | M 221 | GA, II, 8, 105.

ou vie : cette unité donc advient justement toujours entièrement seulement là où se trouve un advenir, une vie, et n'advient pas en dehors de son advenir : donc elle advient en tant que moi absolu⁵⁹².

Au début de la seizième conférence, Fichte résume le résultat de l'aléthologie de la manière suivante : « l'Être est absolument un *Singulum* clos en soi de l'Être immédiat et vivant qui ne peut jamais sortir de soi⁵⁹³ ». Selon Christoph Asmuth, l'Absolu fichtéen se caractérise essentiellement dans son unité selon sept déterminations qui représentent l'une ou l'autre de ses différentes facettes : 1) Être, 2) Vie (acte), 3) Unité, 4) Immanence, 5) Raison, 6) Nous et 7) Moi⁵⁹⁴. En effet, Fichte est un penseur de la relation et si le résultat de l'aléthologie pose un Être absolument simple, principe de l'Unité du savoir, cet Être doit toujours être pensé dans sa relation avec la multiplicité et les différents aspects de l'Absolu. Loin d'être de simples catégories prédéterminées, ces déterminations visent davantage à signaler la fonction transcendante de l'Absolu. L'Absolu ne se réduit pas à une seule chose : il est ce qui rend toute chose possible et il les traverse toutes dans le savoir. Cela dit, si la liste des déterminations de l'Absolu qu'établit Asmuth est valable comme le résultat de la *Doctrine de la science* une fois celle-ci complétée, l'aléthologie n'en est pas encore à ce stade, puisqu'elle ne concerne que l'Être de l'Absolu, et en lui-même, « il ne se trouve absolument et simplement pas de dualité ni de multiplicité, mais seulement l'unité; car l'être lui-même porte précisément à travers soi (*durch sich*) [et] avec lui (*bei sich*) l'unité close en elle-même, et c'est en cela que se trouve son essence⁵⁹⁵. » À notre avis, l'Être absolu fichtéen, du fait même que nous l'avons abstrait de toute chose, se caractérise bien plus par son autarcie, sa réclusion dans la sphère de l'intériorité et sa transcendance-immanence. En effet, l'Être absolu est un *singulum*; il est singulier dans la mesure où il n'y en a qu'un seul et seul lui peut être désigné par le mot « Être », mais surtout dans la mesure où il est un être isolé, et ce faisant, il n'a besoin de rien d'autre que de lui-même pour être. Pour Fichte, l'Être est « absolument par soi, en soi, à travers soi (*von sich, in sich, durch sich*)⁵⁹⁶ »; il se supporte de lui-même, se génère de lui-même, indépendant de toute chose,

⁵⁹² *Ibid.*, SW, X, 212 | M 290 | GA, II, 8, 241 : « Dieses entdeckt, war im An sich durchaus Alles, was auf eine Relation deutet, fallen zu lassen, und da blieb denn Nichts übrig, als das bloße reine Sein, als absolute, in sich selber geschlossene Einheit, die nur vorkommen kann in sich selber, und zwar in ihrem eigenen unmittelbaren Vorkommen, oder Leben : die daher, eben immer ganz vorkommt, wo ein Vorkommen, ein Leben nur Statt findet, und nicht vorkommt ausser ihrem Vorkommen, daher als absolutes Ich vorkommt ».

⁵⁹³ *Ibid.* : « das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum unmittelbaren lebendigen Seins, das nie sich heraus kann ».

⁵⁹⁴ C. Asmuth, *op. cit.*, p. 250.

⁵⁹⁵ *WL 1804*, SW, X, 206 | M 284 | GA, II, 8, 230 : « es findet durchaus und schlechthin nicht Zweiheit, oder Vielheit Statt, sondern Einheit; denn das Sein eben selber führt durch sich die in sich geschlossene Einheit bei sich, und darin steht ihr Wesen. »

⁵⁹⁶ *Ibid.*, SW, X, 205 | M 283 | GA, II, 8, 229.

et comme le souligne Hans M. Baumgartner, si l'Absolu fichtéen est absolu, c'est précisément parce que 1) il est simplement ce qu'il est et 2) il est simplement ce qu'il est parce qu'il est⁵⁹⁷. Pour utiliser une métaphore, l'Être absolu est comme un unique centre de gravité autour duquel toute chose est accrochée, mais qui n'est lui-même attaché à aucune. Plus exactement encore, il faudrait peut-être dire que l'image qui correspond le mieux à l'Être absolu est celle du cercle, du fait même qu'il est une unité close en elle-même (*in sich geschlossene Einheit*) et qu'il est enfermé dans l'unique sphère de sa propre intériorité. En d'autres termes, l'Être absolu fichtéen n'est rien d'autre que sa propre essence; en lui, l'être et l'essence sont parfaitement identiques, car il n'est rien de plus que l'activité qui se pose elle-même dans sa propre activité, en tant que sa propre activité : l'Être absolu est un *esse in mero actu*⁵⁹⁸. Or, cette pure identité de l'Être absolu implique justement qu'il ne peut jamais s'extérioriser; il est condamné à rester reclus et enfermé au sein de sa propre essence, car autrement, il ne serait plus simplement l'Être en tant qu'Être, mais l'Être en tant qu'autre chose, ce qui à la fois briserait son unité et introduirait en lui la dualité. Ainsi, afin de préserver son unité et sa simplicité, l'Être absolu doit payer son indépendance au prix de son isolement et de sa réclusion, à jamais distant de la multiplicité qui émane de lui.

L'Être absolu est une unité close en elle-même, confiné au sein de son propre royaume intérieur. Mais justement, dire tout cela, n'est-ce pas déjà exprimer l'Être absolu en ses composantes internes, et par là même, l'extérioriser ? Tout à fait ! Car après tout, si l'aléthologie concerne la construction du discours sur l'Être absolu, l'Être dont elle parle n'est pas l'Être absolu lui-même, lequel demeure toujours dans sa réclusion, mais seulement l'Être tel qu'on peut le dire :

« L'Être, pris cependant substantivement par la parole, ne peut pas être, *verbaliter, esse in actu*, sans [être] immédiatement dans la vie elle-même, mais il est seulement l'Être verbal, car l'Être totalement substantif est une objectivité qui n'a absolument aucune valeur : et ce n'est qu'en abandonnant cette substantialité et objectivité, non pas simplement en le prétendant, mais dans l'acte et la vérité de [notre] point de vue (*Ansicht*), que l'on parvient à la raison⁵⁹⁹. »

⁵⁹⁷ H. M. Baumgartner, « Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 34, 1980, p. 327.

⁵⁹⁸ *WL 1804²*, SW, X, 205 | M 283 | GA, II, 8, 229.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, SW, X, 206 | M 284 | GA, II, 8, 231 : « Das Sein, von der Sprache indessen substantivisch genommen, kann nicht sein, verbaliter, esse, in actu, ohne unmittelbar im Leben selber, aber es ist nur rein verbales Sein; denn das ganze substantive Sein ist Objektivität, die durchaus nicht gilt : und nur dadurch, daß diese Substantialität und Objektivität, nicht bloß dem Vorgeben nach, sondern in der That und Wahrheit der Ansicht aufgiebt, kommt man zur Vernunft. »

L'aléthologie a beau parvenir à un Être pur, simple, unique, toujours identique à soi, il ne s'agit toutefois de rien de plus que d'un Être abstrait, isolé, dépouillé de toute relation sinon avec lui-même et inconcevable. L'Être de l'aléthologie a beau être absolu, il n'est rien de plus que le résultat de la négation de toute chose. Pour reprendre les mots de Christoph Asmuth, un tel Être n'est rien de plus que la négation de toute forme existentielle, soit une essence sans forme extérieure, ou mieux encore, une essence intérieure dont la forme extérieure, en tant que forme extérieure, est sans valeur, c'est-à-dire niée⁶⁰⁰. L'Être absolu est totalement dépourvu de formes sous lesquelles on peut le saisir, d'où son inconcevabilité, et si Fichte déclare qu'un tel être substantiel et objectif est sans valeur, c'est justement parce qu'il ne correspond à *rien* pour nous.

Le résultat de l'aléthologie subit un renversement de situation spectaculaire, car en objectifiant l'Absolu sous le seul prisme de l'Être, nous obtenons en réalité quelque chose qui est « totalement nul, sans signification et sans effet (*völlig nichtig, ohne Bedeutung, und ohne Effekt*)⁶⁰¹ ». En d'autres termes, l'Être en tant qu'Être de l'aléthologie se métamorphose en un « pur néant absolu⁶⁰² ». Si la *WL 1804*² ne fait qu'effleurer le sujet, c'est surtout dans la *WL 1805* qu'il faut en chercher la meilleure illustration. Dans la vingt-deuxième heure de cet exposé de la *Doctrine de la science*, Fichte déclare à son auditoire que dans la forme du « en tant que » (*das Alsform*) – une notion qui prendra une ampleur centrale pour le reste de nos analyses – l'Absolu est totalement vide de contenu, qu'il n'est qu'un simple représentant (*Repräsentant*) vide et sans aucune teneur, ce qui implique que d'un point de vue strictement formel, l'Absolu est parfaitement vide : il est comme une « forme » qui ne donne absolument rien⁶⁰³. L'Absolu est, pour nous, absolument dépourvu de forme, et ce faisant, il agit à la manière d'un signifiant dépourvu de signifié; d'un signe qui ne renvoie à rien que l'on puisse nous-mêmes comprendre du fait même qu'il est sans forme. Ainsi, la forme de l'Absolu se comprend comme un « rien absolu » et si elle doit se comprendre de cette manière, c'est précisément dans la mesure où nous lui avons abstrait tout « ce que » (*was*), c'est-à-dire tout contenu essentiel et intérieur susceptible de pouvoir être saisi à l'aide des concepts de notre entendement : une telle compréhension ne peut laisser derrière elle que « la marque du rien⁶⁰⁴ ». Ainsi, dans notre recherche sur l'autocompréhension du savoir lui-même, nous parvenons au résultat suivant : « la forme en son unité est, autant que l'on puisse le comprendre à présent, l'autocompréhension

⁶⁰⁰ C. Asmuth, *op. cit.*, p. 244.

⁶⁰¹ *WL 1804*², SW, X, 204 | M 282 | GA, II, 8, 227.

⁶⁰² *Ibid.*, SW, X, 184 | M 262 | GA, II, 8, 185.

⁶⁰³ *WL 1805*, GA II, 9, 279-280; *DS 1805* p. 176

⁶⁰⁴ *Ibid.*, GA II, 9, 280 | p. 177.

du rien en tant que rien⁶⁰⁵ ». Dans la vingt-quatrième heure, Fichte confirme ce que nous avons déjà vu au sein de la *WL 1804*² : si nous comprenons l’Absolu comme un rien, comme un néant, c’est précisément dans la mesure où nous l’objectifions dans un être et le rien qui se présente à nous constitue le résidu ou le dépôt de notre processus d’abstraction :

Une auto-compréhension de soi-même en tant que rien doit être et, conformément à cela, l’objectivation doit être. Mais cette auto-compréhension de soi-même pose l’être intérieur. Or, cet être intérieur n’est pas l’être de l’absolu et est encore moins l’absolu, mais c’est la loi seule qui se trouve dans l’absolu : par conséquent, cette loi est, originairement, la loi d’un se faisant absolu à partir d’un rien pur et absolu en vue d’un rien restant et absolu⁶⁰⁶.

La précision est ici cruciale : ce n’est pas l’Absolu ou son être lui-même qui est un néant, mais notre *compréhension* de l’Absolu; c’est dans la *relation* à l’Absolu que celui-ci se présente, *pour nous*, comme un néant, car il demeure absolument par soi et pour soi au sein de sa propre réclusion intérieure, inaccessible pour nous. Avec cette thématization du néant, Fichte ne verse pas dans un nihilisme épistémologique ou ontologique; il cherche plutôt à mettre en relation l’Être se trouvant dans l’Absolu avec le néant qui se crée dans notre compréhension. Être et néant vont toujours de pair; il ne peut y avoir l’un sans l’autre, car si l’Absolu est la condition interne de la réalité, « l’auto-crédation absolue du rien n’est que la condition extérieure de la possibilité, c’est-à-dire que la forme originaire de l’intuition⁶⁰⁷. » La dynamique entre l’être et le néant de la *WL 1805* ressemble fortement à celle que l’on trouve entre le Moi – principe absolument inconditionné – et le non-Moi – principe inconditionné quant à la forme, mais conditionné quant à la matière – de la *Grundlage* de 1794⁶⁰⁸. Dans les deux cas, nous trouvons une confrontation (*Auseinandersetzung*) entre un principe formel et un principe matériel du savoir, mais ce qu’il importe de souligner par-dessus tout, c’est que c’est cette opposition elle-même qui permet de frayer le chemin au changement lui-même, soit à l’action-réciproque et au devenir. Plus encore, c’est au sein de cette opposition entre l’être et le néant qu’un monde peut avoir lieu pour nous :

Par conséquent, le monde se crée purement et simplement soi-même, et c’est précisément en cette création, en cette genèse à partir de rien que se trouve la trace attestable du rien de l’auto-crédation; par suite, le rien devient à partir de rien; et cela en opposition à l’être de l’absolu, qui ne devient pas, mais repose absolument en soi-même. Le rien devient à partir de rien; rien ne demeure éternellement rien⁶⁰⁹.

⁶⁰⁵ *Ibid.*

⁶⁰⁶ *Ibid.*, GA, II, 9, 288 | p. 185-186.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, GA, II, 9, 288 | p. 186

⁶⁰⁸ *GWL*, SW, I, 91-123 | GA, I, 2, 255-282.

⁶⁰⁹ *WL 1805*, GA, II, 9, 288; *DS 1805*, p. 186.

Ainsi, la *WL 1805* fournit une nuance cruciale pour comprendre le statut de l'aléthologie fichtéenne ainsi que son résultat. À strictement parler, il n'est pas vrai de dire que l'Absolu est absolument un néant, car ce serait nier la plénitude de l'Être au seul Être absolument intérieur. Au contraire, c'est plutôt la manière dont *nous*, êtres humains pourvus de conscience, nous rapportons à l'Absolu qui doit être posé dans les termes d'un néant. Nous comprenons l'Absolu *en tant que rien* (*als Nichts*) et ce rien « ne peut être compris en tant que rien, sauf si, dans le même comprendre, le “ce que” (*das Was*), qui signifie la réalité, s'oppose à lui⁶¹⁰. » Le néant au sein de notre compréhension n'est rien de plus que la conséquence de l'acte d'opposition de l'Absolu, de son autonomie et de la genèse qu'il crée, et cette genèse ne peut qu'avoir lieu « strictement en lui, car face à lui, il n'y a rien; il est un par soi, de soi, en soi. »

4.5 « Soll es sein, denn muß es sein » : la nécessité intrinsèque de l'Absolu fichtéen et son extériorisation par le *Soll* et le *als*

Comme nous pouvons l'observer, le contenu de la *WL 1805* n'est pas essentiellement différent de celui de la *WL 1804*², mais elle permet néanmoins d'éclaircir la relation qu'entretient l'Absolu avec le néant pur. L'Absolu se présente à nous comme un néant du fait même qu'il reste confiné au sein de son intériorité, à jamais séparé de nous sauf au sein de notre vision intérieure. Mais dès lors, la question se pose encore de plus belle : si l'Absolu se laisse comprendre à nous seulement sous la forme d'un néant inconcevable, comment se fait-il que nous soyons en mesure de formuler un discours à son sujet ? Comment sommes-nous capables de dire ce qu'est l'Absolu ? La réponse, c'est justement que nous ne le faisons pas, du moins directement. Comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, l'inconcevabilité de l'Absolu ne s'oppose pas foncièrement à la conceptualité, mais au contraire la présuppose et est même ce qui la rend possible⁶¹¹. L'Être et le Concept sont les deux termes opposés de la relation que nous entretenons avec l'Absolu dans son unité, et ce faisant, de même que l'Être de l'Absolu anéantit le concept, par effet de retour, le concept anéantit l'Être de l'Absolu, car : ils sont « d'une part en tant que se posant mutuellement; d'autres en tant que s'anéantissant mutuellement⁶¹² ». Dès lors, la condition de possibilité du discours sur l'Absolu, ce n'est ni plus ni moins que l'anéantissement de l'Être de l'Absolu, c'est-à-dire la négation de son objectivité et de son absoluité. L'autoconstruction (*Selbstconstruction*) absolue du savoir ne peut avoir lieu que « sous la condition qu'elle soit anéantie en tant qu'absolu en soi, de soi et par soi⁶¹³ ». Mais

⁶¹⁰ *Ibid.*, GA, II, 9, 305; p. 208.

⁶¹¹ *WL 1804*², SW, X, 184 | M 262 | GA, II, 8, 184.

⁶¹² *Ibid.*, SW, X, 212 | M 290 : « theils als sich gegenseitig setzend, theils als sich gegenseitig vernichtend ».

⁶¹³ *Ibid.*, SW, X, 261 | 339 : « nur unter der Bedingung, daß sie als absolutes in sich, von sich und durch sich, vernichtet würde »

qu'est-ce que cela peut bien signifier d'anéantir ou de nier l'absoluité de l'Absolu ? À cet égard, les analyses de *WL 1805* nous sont également utiles. Au début de la cinquième heure de cet exposé, Fichte nous rappelle que l'Être se distingue, dans son rapport à l'existence, entre 1) l'être relatif et 2) l'être absolu, et quand bien même ces deux formes d'être sont séparées, elles restent néanmoins entrelacées⁶¹⁴. Toutefois, la réflexion sur le mode d'existence propre de l'Absolu n'est développée qu'à partir de la quatorzième heure de cet exposé de la *Doctrine de la science* et pour ce faire, Fichte insiste fortement sur la dimension du « en tant que » (*als*). À strictement parler, seul l'Absolu peut être dit « exister », car il est le seul à être absolument et tout être relatif, c'est-à-dire tout être « qui n'a pas le fondement de son être en soi, ne peut exister par soi, mais seulement par un autre, en lequel il a son fondement⁶¹⁵. » Pour Fichte, l'existence n'exprime rien de plus que la relation qu'une chose entretient à l'être et elle ne renvoie pas à l'être de la chose elle-même. Ce faisant, comme l'Absolu est, par définition, dépourvu de la moindre forme et de la moindre relation, son mode d'existence correspond à nul autre que celui du *en tant que tel (als solche)*⁶¹⁶; l'Être qui se maintient de lui-même. Or, s'il n'y avait pas d'autres relations que l'ipséité, il n'y aurait tout simplement pas d'existence et on en resterait seulement à l'Être. Au contraire, c'est parce que nous sommes capables de mettre en relation les êtres qui nous entourent que nous sommes en mesure de dire qu'ils existent et pour Fichte, cette relation à l'être dans l'existence correspond à la forme du « en tant que », du *als*. Si seul l'Absolu est, du fait même qu'il est absolu, et si toute autre chose que lui ne fait qu'exister, nous pouvons néanmoins dire qu'*en tant qu'*une chose existe, qu'*en tant qu'*elle est en relation avec l'absolu, alors elle est. S'il n'y avait pas de « en tant que », s'il n'y avait pas de relation, il n'y aurait tout simplement pas d'existence, et cela vaut également pour l'Absolu lui-même. L'Absolu a beau être une unité close en elle-même et totalement indépendante de nous quant à son Être, c'est précisément parce que nous le mettons en relation avec nous-mêmes que nous parvenons à le connaître. *Pour nous*, l'Absolu ne peut pas simplement être en soi, de soi et par soi, car pour le connaître, nous devons le mettre en relation avec nous-mêmes; nous devons lui imposer la forme d'un être relatif. *Pour nous*, l'Être de l'Absolu n'est pas simplement l'Être, mais l'Être, *en tant qu'*Être : « l'absolu existe pour nous non pas *en tant qu'*absolu ou, ce qui revient au même, il existe pour nous comme ce qui est simplement relatif ou bien nous-mêmes avons un être-là simplement relatif. »

⁶¹⁴ *WL 1805*, GA, II, 9, 198; p. 67-68.

⁶¹⁵ *Ibid.*, GA, II, 9, 246 | p. 128.

⁶¹⁶ *Ibid.*, GA, II, 9, 246 | p. 129.

Anéantir l'objectivité et l'absoluité de l'Être de l'Absolu, cela consiste donc à nier qu'il soit *pour nous* un Être absolu; c'est *accepter* qu'un tel Être reste reclus au sein de sa propre unité intérieure, demeurant pour nous inaccessible sauf sous la forme d'un néant, et le transformer en un Être relatif susceptible de pouvoir être saisi par les concepts de notre entendement. Autrement dit, il s'agit d'accepter que nous ne puissions jamais dire l'Être absolu purement tel qu'il est – car cela impliquerait que le concept parviendrait à exprimer parfaitement son unité interne –, et nous devons accepter que nous ne puissions dire l'Absolu que tel qu'il nous apparaît; *en tant que* nous pouvons le saisir et le construire. En d'autres termes, dire l'Absolu, c'est en quelque sorte et en vérité toujours parler de *nous-mêmes*, puisqu'il s'agit de le mettre en relation à nous-mêmes à l'aide de nos paroles.

Si le discours sur l'Absolu nous est bel et bien possible, celui-ci doit néanmoins être circonstancié et ne peut en aucun cas prendre la forme du discours direct. Au contraire, la forme de discours qui correspond le mieux à l'Absolu, c'est celle du *discours indirect*, puisqu'il permet de souligner le caractère à la fois transcendant et transcendantal de l'Absolu tout en insistant sur le fait que toute affirmation à son sujet ne peut être prise de manière absolue, mais seulement de manière relative. Pour nous en convaincre, il nous faut quitter l'aléthologie et nous pencher du côté des conférences seize à dix-huit de la *WL 1804*², soit le début de la phénoménologie fichtéenne. Après avoir obtenu le résultat final de l'aléthologie – l'Être de l'Absolu est un *singulum* clos en soi –, Fichte se demande désormais comment nous parvenons à la construction de cet Être intérieur et reclus sur lui-même. De toute évidence, c'est *nous mêmes* qui construisons cet Être, mais s'il est vrai que cet Être ne peut absolument pas sortir de lui-même et que rien ne peut exister en dehors de lui, alors nous devons en arriver à la conclusion qu'il ne s'agit pas d'une simple construction arbitraire de notre conscience, mais que c'est l'Être lui-même qui se construit à travers et par nous :

dans la mesure où cette construction doit être (*sein soll*); ou bien, ce qui revient au même : nous sommes assurément ceux qui accomplissent cette construction, mais dans la mesure où, comme nous l'avons également vu intérieurement, nous sommes l'Être lui-même et nous coïncidons avec lui; mais en aucun cas comme ce qui pourrait apparaître et, lorsque nous nous abandonnons au paraître, ce qui apparaît effectivement, en tant qu'un Nous indépendant de l'Être et libre⁶¹⁷.

⁶¹⁷ *WL 1804*², SW, X, 214 | M 292 | GA, II, 8, 244 : « [...] in wiefern diese Construction sein soll; oder, was ganz dasselbe ist : Wir allerdings sind es, die diese Construction vollziehen, aber in wiefern wir, wie gleichfalls eingesehen worden, das Sein selber sind, und mit ihm zusammenfallen; keinesweges aber, wie es erscheinen könnte, und, wenn wir dem Scheins uns hingeben, wirklich erscheint, als ein vom Sein unabhängiges und freies Wir. »

Lorsque nous disons que nous procédons à la construction de l'Être intérieur, il serait en réalité plus juste de dire que c'est l'Être lui-même qui se construit à travers nous. La construction de l'Être intérieur *par nous et en même temps* une autoconstruction de l'Être intérieur *à travers nous*, puisqu'un tel Être repose sur un acte d'autoposition absolu, c'est-à-dire un « doit » (*Soll*).

Comme le souligne Alexander Schnell, la notion de *Soll* traverse de part en part la *WL 1804²* et si cette notion est aussi cruciale, c'est non seulement parce qu'elle permet de montrer comment l'Absolu est capable de s'extérioriser malgré la réclusion de son Être intérieur, mais également parce qu'elle permet d'afficher la nature fondamentalement hypothétique ou problématique de l'Absolu fichtéen⁶¹⁸. En effet, dire que nous devons (*wir sollen*) construire ou poser l'Absolu, c'est dire que nous le posons à titre d'hypothèse, comme un principe de l'intégralité de notre discours. La nature hypothétique de l'autoconstruction de l'Être intérieur de l'Absolu correspond ni plus ni moins qu'au plus haut degré du « témoignage de la simple conscience (*Aussage des bloßen Bewußtsein*)⁶¹⁹ », puisqu'il s'agit de retranscrire à l'aide de nos propres concepts ce que dont nous ne pouvons avoir que la vision intérieure. L'autoconstruction de l'Être intérieur de l'Absolu est l'ultime expression de notre liberté, puisqu'un tel discours dispose d'une dimension fondamentalement réflexive : en affirmant le caractère foncièrement hypothétique de l'Absolu, c'est également admettre en retour que c'est *nous* qui le posons dans son autoconstruction et que nous le faisons librement, avec les termes que nous souhaitons : « le “doit” problématique ne repose sur aucun autre fondement que l'affirmation (*Annahme*) interne absolument de soi-même et sans aucun autre fondement extérieur⁶²⁰ ». Toutefois, la supposition hypothétique de l'Absolu ne signifie pas qu'elle soit arbitraire, car au contraire, Fichte nous avise qu'elle vise toujours un Être. Ce faisant, lorsque nous posons l'Être de l'absolu dans le *Soll*, c'est l'Être lui-même qui s'affirme catégoriquement dans le « doit en tant que doit (*Soll als Soll*)⁶²¹ ». Il s'agit du caractère hypothético-catégorique de l'Absolu fichtéen : l'Absolu se fonde lui-même du fait même qu'il s'exprime de manière hypothétique, ou pour le dire autrement, l'Absolu s'affirme lui-même de manière catégorique dans le geste de son autoposition, ce qui fera notamment dire à Schnell que l'Absolu fichtéen est une « autostance⁶²² ». En un sens, il s'agit ici d'exprimer que l'Absolu fichtéen permet la

⁶¹⁸ A. Schnell, *op. cit.*, p. 108-100.

⁶¹⁹ *WL 1804²*, SW, X, 215 | M 293 | GA, II, 8, 246.

⁶²⁰ *Ibid.*, SW, X, 219 | M 297 | GA, II, 8, 252 : « dem problematischen Soll liegt Nichts weiter zu Grunde, als die innere Annahme durchaus von sich selber und ohne allen äusseren Grund ». Par ailleurs, le terme « annehmen » peut également avoir comme signification « acceptation » ou « supposition ».

⁶²¹ *Ibid.*, SW, X, 219 | M 297 | GA II, 8, 252.

⁶²² A. Schnell, *op. cit.*, p. 109.

réconciliation effective des points de vue idéaliste et réaliste, car si la construction est idéale, l'Être qu'elle construit est réel. Mais plus encore, l'expression « doit en tant que doit » est loin d'être anodine, puisqu'elle indique qu'au sein même de l'Absolu se trouve un redoublement du *Soll*, d'où son caractère catégorique. Non seulement c'est nous qui affirmons que l'Absolu doit être, mais comme l'Absolu s'affirme lui-même à travers nous, c'est le *Soll* lui-même qui s'affirme dans l'autoconstruction de l'Être du savoir; le *Soll* se dit lui-même dans sa propre nature hypothétique, et ce faisant, il s'affirme lui-même de manière catégorique : le « doit » est. Le *Soll* correspond à la structure même de l'Absolu et Fichte l'exprime clairement à la fin de la dix-septième conférence : « le “doit” est un “de soi”, etc. [c'est-à-dire, en soi et à travers soi] *en tant que tel*⁶²³. » C'est à travers le *Soll* que nous parvenons à produire ou construire un discours sur l'Absolu, parce qu'à travers lui, l'Absolu s'exprime et s'extériorise à travers nous en tant qu'il se fonde et se construit de lui-même. Toutefois, notre analyse du *Soll* et du mode de discours propre à l'Absolu ne peut pas être complète si nous ne retournons pas à la notion de « en tant que », du *als*. Non seulement le *als* est complémentaire du *Soll*, mais en définitive, si nous affirmons que le discours sur l'Absolu ne peut être que de nature indirecte, c'est précisément dans la mesure où le *Soll* prend à son tour la forme du *als* : « Le “doit” est cependant un en soi, de soi, à partir de soi et à travers soi en tant que tel : cela, et en particulier le “en tant que” ajouté en dernier, tient maintenant fermement pour nous comme le nouveau point central et support du “doit” se portant et se produisant de lui-même⁶²⁴. »

Comme nous pouvons le voir, le *als* est absolument indissociable du *Soll*, et en un sens, nous pourrions dire que ces deux notions sont comme les deux faces d'une même médaille⁶²⁵. Si le *Soll* correspond davantage à la structure essentielle de l'Absolu fichtéen et sert à exprimer son caractère hypothétique, le *als* est en revanche un marqueur de relation au sens littéral et figuré : il permet de montrer comment l'Absolu entre en relation et s'extériorise au sein même de notre construction ou de notre discours sur l'absolument Un. À cet effet, Alexander Schnell voit dans la notion du *als* l'un des points cruciaux du transcendantalisme fichtéen, non seulement parce qu'il dispose d'une valeur foncièrement autoréflexive dans le redoublement qu'il provoque, mais surtout parce qu'il permet d'opérer un retournement au sein même de la

⁶²³ *WL 1804²*, SW, X, 228 | M 306 | GA II, 8, 268 : « Das Soll ist ein von sich usw. *als solches*. »

⁶²⁴ *Ibid.*, SW, X, 229-230 | M 307-308 | GA, II, 8, 272 : « Das Soll aber ist ein in sich, von sich, aus sich, durch sich, als solches : dieses, und besonders das zuletzt hinzugesetzte Als, als ein neuer Mittelpunkt und Träger des sich selbst schaffenden und tragenden Soll, stehe nun fest bei Ihnen. »

⁶²⁵ Ce rapprochement est notamment souligné par Manuel Jiménez-Redondo : cf. M. Jiménez-Redondo, « Das Wissen an sich und das Ansich des Wissens in Fichtes *Wissenschaftslehre 1804/II* », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *op. cit.*, p. 166-167.

*Doctrin de la science*⁶²⁶. Plutôt que de poser les conditions de possibilité sous lesquelles l'expérience trouverait sa légitimité, le *als* montrerait au contraire que c'est dans sa possibilité même que la construction de l'Absolu trouverait sa propre légitimité. En d'autres termes, c'est dans la possibilité même d'un Absolu que l'Absolu lui-même se pose *en tant qu'*Absolu, que l'Être se pose *en tant qu'*Être, et ainsi de suite. Chaque fois qu'il est question de l'Absolu, de l'Être ou du *Soll*, il faut avoir à l'esprit que ces concepts ne sont pas pris isolément. Au contraire, ces concepts sont intimement entrelacés, et par ce fait-même, il se produit en eux un redoublement qui vise à montrer leur relation interne, d'où le fait que nous ne parlons jamais simplement de l'Être, de l'Absolu ou du *Soll*, mais toujours de la manière dont ils sont *en tant que* tels, c'est-à-dire de leur relation avec eux-mêmes. Le *als* dispose d'une dimension hautement réflexive, un aspect qui fut remarqué par Isabelle Thomas-Fogiel, mais également par Christoph Asmuth pour qui le *als* est le marqueur qui permet de nommer l'activité de différenciation au sein de la *Doctrin de la science*⁶²⁷. À cet effet, Fichte nous rappelle au sein de la dix-septième conférence de la *WL 1804*² que c'est toujours *en tant qu'*un en soi, de soi, à travers soi que nous décrivons (*beschreiben*) l'auto-construction réelle de l'Absolu. Cela dit, nous considérons que c'est au sein de la *WL 1805* que Fichte décrit le mieux la fonction du *als*. Si le *Soll* traverse l'ensemble de la *WL 1804*², c'est le *als* qui traverse la *WL 1805*. Dans la vingt-et-unième heure de cet exposé, Fichte apporte une précision importante pour la compréhension du terme *als*. Selon Fichte, lorsque nous disons que l'Absolu existe *en tant qu'*Absolu, il faut comprendre le *en tant que* en un double sens. Premièrement, le terme *en tant que* peut être compris de manière absolue, c'est-à-dire qu'il désigne l'absoluité même de l'Absolu, son invariabilité, sa permanence ainsi que son identité absolue⁶²⁸. En d'autres termes, cette première signification du *als* renvoie directement au *Was* de l'Absolu, c'est-à-dire à son « essence matérielle et qualitative, intérieure et autonome et reposant en elle-même⁶²⁹ ». Si nous disons que l'Absolu est *en tant qu'*Absolu, c'est précisément dans la mesure où l'absoluité fait partie de ses caractéristiques intrinsèques et fondamentales. Le *als* permet dans un premier temps d'indiquer *ce qu'*est l'Absolu lui-même selon une *acception positive*. Or, pris en sens spécifique, le *als* indique en un deuxième sens le *Wie* de l'Absolu, c'est-à-dire le comment ou plutôt la forme à travers laquelle nous le saisissons, et ce faisant, le *als* signifie que nous saisissons toujours l'Absolu extérieurement comme un objet clos sur lui-même : nous le

⁶²⁶ A. Schnell, *op. cit.*, p. 91.

⁶²⁷ I. Thomas-Fogiel, « Introduction », dans *La Doctrin de la science de 1805*, Paris, Cerf, 2006, p. 31-32; C. Asmuth, *op. cit.*, p. 87.

⁶²⁸ *WL 1805*, GA II, 9, 275; *DS 1805*, p. 170

⁶²⁹ *Ibid.*

saisissons précisément en tant que *cet* objet et non pas un autre⁶³⁰. Selon cette deuxième acception, le *als* est pourvu d'une signification *négative*, non seulement parce que c'est toujours au moyen d'un concept que nous saisissons l'Absolu, mais également parce que nous le faisons constamment en le dissociant ou le distinguant de tout autre objet que lui-même. C'est bel et bien *en tant qu'Absolu* et non pas en tant que tel ou tel autre objet que nous le comprenons, car nous ne pouvons pas échapper à la division produite au sein de la pensée. De plus Fichte nous dit que ces deux sens du *als* sont indissociables et qu'ils s'impliquent mutuellement, car dès lors que nous posons l'essence de l'Absolu, nous le posons également comme objet, et ce faisant, à partir de l'essence intérieure de l'Absolu, nous concevons également « la forme de l'objectivité en tant que forme pure de l'objectivité, projection, aliénation⁶³¹ ». En d'autres termes, le *als* est un marqueur de relation qui, bien qu'il s'exprime positivement ou affirmativement, comporte en lui-même la négation : il indique toujours négativement l'essence d'une chose en l'isolant de toute autre chose qu'elle n'est pas. C'est précisément en raison de cette double signification que le *als* est aux yeux de Fichte le terme privilégié et le plus approprié pour générer un discours sur l'Absolu. Le *als* affirme l'Être ou l'essence intérieure de l'Absolu tout en la niant; il affirme l'absoluité de l'Absolu tout en indiquant que nous ne le saisissons que relativement; il affirme la réclusion de l'Absolu au sein de son unité intérieure tout en exprimant cette intériorité, et ce faisant, il permet de tenir ensemble le principe d'unité et le principe de division au sein de l'Absolu : « dans la forme du “en tant que”, une unité organique est posée, dont la duplicité que nous avons désignée forme l'essence; on pose une unité qui n'est unité que dans cette duplicité et ne peut devenir unité simple⁶³². »

Le *als* est le marqueur de relation qui permet d'ouvrir le discours sur l'Absolu, mais plus important encore, comme il correspond fondamentalement à la structure du *Soll*, il est également ce qui nous permet d'affirmer, au sein même de la construction que nous effectuons sur l'Absolu, notre liberté :

Ici se trouvait désormais, maintenant [que l'on a effectué] encore l'abstraction complète des membres latéraux de la problématicité, la racine intérieure de la problématicité, précisément la création de soi intérieure elle-même bien connue, le soutien et le support du “doit” en tant qu'identique avec le Nous libre, c'est-à-dire la Doctrine de la science⁶³³.

⁶³⁰ *Ibid.*, GA II, 9, 276; p. 170.

⁶³¹ *Ibid.*, GA II, 9, 276; p. 171.

⁶³² *Ibid.*, GA II, 9, 292; p. 190.

⁶³³ *WL 1804²*, SW, X, 267 | M 345 | GA II, 8, 336-338 : « Hier war nun, jetzt noch mit völliger Abstraktion von der Problematität der Seitenglieder, die innere Wurzel der Problematität, eben das bekannte innere sich selber Erschaffen, Halten und Tragen des Soll, als identisch mit dem freien Wir, d.i. der W.=L. ».

C'est grâce au *als* que la *Doctrine de la science* est rendue possible, car ce n'est ni plus ni moins qu'elle-même qui tient lieu de discours sur l'Absolu, et comme il s'agit d'exprimer ce que nous ne pouvons que voir intérieurement, la *Doctrine de la science* est l'ultime expression de notre liberté. Pour cette raison, elle « n'est pas une lecture à apprendre par cœur, mais un art⁶³⁴. » Mais plus encore, comme c'est à la *Doctrine de la science* que revient la tâche d'exprimer dans le langage l'unité intérieure close sur elle-même de l'Être du savoir, cela signifie également qu'elle est une *image* de l'Absolu. Dire l'Absolu, c'est en offrir une image, et comme c'est le *als* qui permet d'introduire un discours sur l'Absolu, c'est également le *als* qui permet d'ouvrir sur la doctrine de l'image fichtéenne, ce qui est notamment attesté par la *WL 1812*⁶³⁵. Si le *als* joue un rôle aussi crucial au sein de la *Doctrine de la science*, c'est précisément parce que c'est en lui que se trouve le point de jonction et de transition entre l'aléthologie et la phénoménologie; entre l'Absolu et son image. La doctrine de l'image fichtéenne fera l'objet de notre prochain et dernier chapitre, mais avant de pouvoir nous y abandonner, il nous a fallu au préalable montrer comment le langage était constitutif du geste de la *Doctrine de la science*, car la question de l'image ne peut être dissociée de la question de l'extériorisation de l'Absolu. Nous comprenons l'Absolu tel qu'il nous apparaît, tel qu'il s'offre à nous dans les images qu'il nous présente, mais ces images ne peuvent avoir de sens si nous ne pouvons pas les dire, car c'est à travers notre dire que nous les extériorisons et les communiquons. Pour pouvoir parler de l'image de l'Absolu, il fallait tout d'abord parler de l'Absolu et montrer qu'à travers ce geste, c'est l'Absolu qui prend la parole en nous :

Nous disons bien maintenant que la raison absolue la pose [*scil.* la vision intérieure], mais encore une fois, c'est seulement nous qui le disons, c'est-à-dire le libre arbitre et la liberté. La raison parle librement dans le rapport; mais nous lui avons toutefois prêté la parole en général, et nous ne sommes pas fiables. La raison devrait elle-même immédiatement prendre la parole⁶³⁶.

5. « Ἄφελε πάντα ». La radicale altérité de l'Un et le statut de son ineffabilité.

L'aléthologie fichtéenne nous permet de montrer non seulement comment un discours propre sur l'Absolu est possible, mais également que c'est dans la possibilité même de ce discours que celui-ci trouve sa légitimité. Toutefois, si un tel discours est possible aux yeux de Fichte, c'est uniquement dans la mesure où il ne se confond pas avec l'Absolu, et ainsi, il ne

⁶³⁴ *Ibid.*, SW, X, 269 | M 347 | GA II, 8, 340 : « Darum eben auch ist die W.=L. nicht eine auswendig zu lernende Lektion, sondern eine Kunst, und auch der Vortrag derselben ist nicht ohne Kunst. »

⁶³⁵ *WL 1812*, SW, X, 342 | GA II, 13, 65; *DS 1812*, p. 59-60 (trad. I. Thomas-Fogiel).

⁶³⁶ *WL 1804*, SW, X, 304 | M 382 | GA, II, 8, 402 : « Nun sagen wir wohl, die absolute Vernunft setzt es : aber das sagen doch auch wieder nur wir, d.h. die Willkühr und Freiheit. Die Vernunft redet freilich in dem Zusammenhange; aber die Sprache überhaupt haben wir ihr doch geliehen, und uns ist nicht zu glauben. Die Vernunft selbst unmittelbar müßte die Reden anheben. »

nous en fournit pas la démonstration et ne nous le fait pas connaître. En toute rigueur, l'Absolu ne nous est accessible qu'au sein de la vision intérieure et le discours sur l'Absolu n'est rien de plus que l'image rationnelle de l'Absolu. Avec son aléthologie, Fichte ne cherche pas à connaître l'Absolu, mais plutôt à nous montrer comment exprimer ce que nous ne pouvons voir qu'avec notre esprit. Pour récapituler les résultats de l'aléthologie fichtéenne, celle-ci prend comme objet l'Être de l'Absolu, bien qu'il faille garder à l'esprit que l'Absolu ne se réduit pas à cet Être. Comme l'on obtient cet Être par l'abstraction du savoir phénoménal et par la négation du concept, il en découle que l'Être de l'Absolu, dépourvu de forme et inconcevable, n'est *rien* pour nous. L'Être de l'Absolu est une Unité intérieure close sur elle-même, pure identité de soi à soi qui ne peut jamais s'extérioriser sous peine de briser son unité. L'Absolu fichtéen est une unité autarcique, autonome et solitaire qui se pose elle-même dans sa propre nécessité. L'Absolu s'affirme catégoriquement au sein de son hypothéticité et si nous pouvons parler de l'Absolu, c'est seulement au moyen d'un *als*, soit un marqueur de relation qui a pour fonction de toujours différencier l'Absolu de toute autre chose que lui et de marquer la réflexivité propre au savoir en tant que savoir. Ainsi, même lorsque l'on affirme positivement l'Absolu, c'est toujours en fonction d'un critère de négation que nous le faisons, puisque l'Absolu contient en soi l'anéantissement de toute chose.

Sans l'ombre d'un doute, la réflexion fichtéenne sur la possibilité de formuler un discours sur l'Absolu évoque fortement la réflexion plotinienne sur l'ineffabilité de l'Un ainsi que sur sa fuite hors du monde. Le parallèle entre les caractérisations respectives de ces deux auteurs sur l'Absolu/Un fut notamment observé, bien qu'à des degrés divers, par Dirk Cürsger et Hans Michael Baumgartner. Bien que dans son étude Cürsger propose davantage d'établir une comparaison entre Fichte et Proclus, l'auteur remarque avec justesse l'aspect fondamental du caractère hypothétique de l'Absolu inconcevable fichtéen, et sur cette base, il considère que la notion de *Sollen* chez Fichte, comme intermédiaire (*Zwischenglied*) entre l'Image et l'Être et comme fondement réfléchi de l'aliénation de l'Absolu, trouve un point de rapprochement avec la notion de δέον qu'élabore Plotin dans le *Traité 39 (En., VI, 8)* pour parler de la volonté et de la liberté de l'Un⁶³⁷. De son côté, Baumgartner estime que l'on peut établir six points de comparaison entre les réflexions respectives de Fichte et de Plotin sur l'Absolu/Un : 1) les deux penseurs posent la question de l'origine première et principielle de toute chose comme une

⁶³⁷ D. Cürsger, « Die Unbegreiflichkeit des Absoluten. Zur neuplatonischen Henologie und ihrer Wirksamkeit im Denken Fichtes », dans B. Mojsisch B. und O. F. Summerell (Hrsg), *Platonismus im Idealismus : Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Leipzig, K. G. Saur München Verlag, 2003, p.104-104; 110-111.

question sur la simplicité d'une unité première, 2) les deux penseurs sont des théoriciens de la subjectivité, 3) l'identité structurelle du concept d'Absolu ne peut être établie qu'en fonction d'une négation, 4) les deux penseurs utilisent un véritable arsenal de métaphores pour penser l'Absolu, 5) les deux penseurs posent le principe premier de toute chose à la fois comme présent et absent de la réalité, comme transcendance et immanence et 6) le rapport entre la science de l'Absolu et l'existence humaine s'effectue au sein d'une réflexion sur l'autocompréhension du savoir lui-même⁶³⁸. Bien que nous nous accordions en grande partie avec les observations de ces deux interprètes, nous notons néanmoins que ceux-ci négligent la question du mode de discours approprié sur l'Absolu/Un, laquelle servira de fil rouge pour le reste de nos analyses. En effet, pour Plotin comme pour Fichte, la question de savoir ce qu'est l'Un/Absolu est concomitante de la question de savoir comment nous parvenons à en parler, puisque chez ces deux auteurs, l'Un/Absolu n'est pas un principe démontrable et il repose *au-delà* de ce que peuvent saisir nos facultés d'appréhension, qu'elles soient cognitives, rationnelles ou linguistiques. Ce faisant, le discours se rapportant à l'Un/Absolu n'a pas pour fonction de nous le faire connaître ou de le prouver, mais simplement de nous le faire voir avec davantage de clarté, et donc, de nous en convaincre. Dire ce qu'est l'Un, cela revient par conséquent à dire comment nous parvenons à y accéder, et comme les deux faces d'une même pièce de monnaie, ces deux aspects ne peuvent être séparés lorsque l'on traite de la question de l'hénologie plotinienne.

5.1 Remarques préliminaires sur l'ineffabilité de l'Un au sein des *Ennéades*

La difficulté à exprimer la nature de l'Un-Bien est un véritable leitmotiv qui parcourt l'intégralité des *Ennéades* et ce n'est toujours qu'avec hésitation que Plotin accepte d'en discuter. Les bases des difficultés et des apories auxquelles se heurte le discours hénologique sont déjà posées dès les premières lignes du *Traité 7 (En., V, 4)*. En effet, s'il est nécessaire de poser un quelconque principe premier (τὸ πρῶτον) à la suite duquel l'être de toute autre chose dépendrait, soit quelque chose d'absolument simple (ἀπλοῦν) qui précéderait la multitude des étants, Plotin nous avise aussitôt qu'une telle chose simple qui est véritablement (ὄν ὄντως) ne peut être qu'une (ἔν), mais qu'en toute rigueur, même le fait de dire qu'elle est « une » doit être considéré comme faux, car d'une telle chose, « il n'y a ni discours ni science (μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη), et de surcroît, on dit qu'elle est au-delà de la réalité (ἐπέκεινα λέγεται εἶναι

⁶³⁸ H. M. Baumgartner, art. cit., p. 336-342. Baumgartner note néanmoins une différence importante entre Fichte et Plotin : tandis que le premier adopterait une conception dynamique de l'Absolu, le second adopterait une conception statique de l'Un. S'il existe bien évidemment des différences entre Fichte et Plotin, nous verrons dans la suite de cette section que cette différence doit être tempérée.

οὐσία)⁶³⁹. » Dire de l'Un qu'il est Un, c'est déjà trop en dire à son sujet. Dans le contexte du *Traité 7*, Plotin se limite seulement à en dire qu'Il est « au-delà de la réalité » (ἐπέκεινα οὐσίας) ou « au-delà de toute chose » (ἐπέκεινα τῶν πάντων)⁶⁴⁰, mais comme nous l'avons souligné lors de notre introduction, le *Traité 32* (*En.*, V, 5) circonstancie cette affirmation en spécifiant que le terme « au-delà » (ἐπέκεινα) ne peut en aucun cas servir de nom à l'Un⁶⁴¹, et donc, qu'il ne permet pas de dire sa nature propre. Dire de l'Un qu'il est « au-delà » de toute chose, ce n'est ni le nommer ni dire ce qu'il est, mais tout au plus une simple indication de ce qu'il est. La discussion plotinienne sur la nature de l'Un est malaisée et ce malaise est expressément mentionné au *Traité 9* (*En.*, VI, 9) :

Qu'est-ce alors que l'Unité et quelle est sa nature ? Il n'y a rien de surprenant, sans doute, à ce qu'il ne soit pas facile de le dire, puisqu'il n'est pas facile non plus de dire ce qu'est l'être et la forme, même si notre connaissance se fonde sur les formes. Mais dans la mesure où l'âme avance vers ce qui n'a pas de forme (ἀνείδεον), tout en étant incapable de saisir cela parce qu'elle n'est pas délimitée par cela et qu'elle n'est pas non plus, pour ainsi dire (οἶον), affectée par une empreinte multiforme, elle vacille et craint de ne rien tenir⁶⁴².

S'il n'existe ni discours ni science qui permettent de saisir l'Un, c'est précisément dans la mesure où la connaissance est pour Plotin une saisie de la forme (εἶδος) d'une chose et comme l'Un est « au-delà » de tout ce qu'il produit et qu'Il ne peut se confondre avec la moindre réalité qui lui serait antérieure, il en découle qu'il est absolument dépourvu de forme. L'Un est insaisissable pour l'âme humaine, car il n'existe aucune forme sous laquelle nous pourrions l'appréhender, d'où l'aporie et le malaise où nous nous trouvons lorsque nous cherchons à parler de lui⁶⁴³. L'ineffabilité de l'Un est donc une conséquence directe de son incognoscibilité, mais l'inverse est tout aussi vrai : l'incapacité à connaître l'Un découle directement de notre incapacité à le nommer, une conclusion à laquelle Plotin parvient dans le chapitre 41 du *Traité 38* (*En.*, VI, 7) lorsqu'il refuse d'accorder à l'Un la pensée (τὸ νοεῖν; νόησις), car non seulement cela reviendrait à dire qu'il y aurait un manque en l'Un, mais ce serait également l'abaisser au rang d'une réalité (ἡ οὐσία) alors que l'Un est « au-delà » de la réalité : « C'est pourquoi de lui il n'y a ni discours, ni perception, ni science, parce qu'aucun prédicat ne peut lui être attribué comme s'il lui appartenait⁶⁴⁴. » Chez Plotin, l'ineffabilité et l'incognoscibilité de l'Un sont

⁶³⁹ *Traité 7* (*En.*, V, 4), 1, 9-10. (trad. J.-F. Pradeau).

⁶⁴⁰ *Ibid.*, 2, 38-40.

⁶⁴¹ *Traité 32* (*En.*, V, 5), 6, 12-13.

⁶⁴² *Traité 9* (*En.*, VI, 9), 3, 1-6 (trad. F. Fronterotta).

⁶⁴³ *Ibid.*, 4, 1-3 : « L'aporie naît surtout parce que notre saisie de l'Un ne se fait ni au moyen de la science ni au moyen de l'intellection, comme c'est le cas pour les autres intelligibles, mais qu'elle résulte d'une présence qui est supérieure à la science. »

⁶⁴⁴ *Traité 38* (*En.*, VI, 7), 41, 37-38.

intimement liées dans une relation de réciprocité : nous ne parvenons pas à dire l'Un, car nous ne pouvons pas le connaître et nous ne parvenons pas le connaître, car nous ne pouvons pas le nommer. Si aucun prédicat ne convient à l'Un, c'est précisément dans la mesure où ceux-ci servent à désigner des êtres ou des réalités qui sont inférieurs à l'Un, alors que l'Un est « au-delà » de la réalité et de l'Être. Nommer l'Un, ce serait donc l'abaisser au rang d'un Être ou d'une chose, c'est-à-dire le chosifier, alors que justement, l'Un ne se confond avec aucun être qui émane de lui. C'est en ce sens que Plotin peut dire au début du *Traité 11* (*En.*, V, 2) que l'Un est à la fois toute chose et qu'il n'est aucune d'elle⁶⁴⁵, car en tant que (οἷον) l'Être émane de lui, il faut trouver en l'Un sa véritable origine (il est toute chose), mais en tant que principe (ἀρχή), l'Un ne réside pas au même plan de la réalité que l'Être (il n'est pas toute chose). Au contraire, comme le stipule le *Traité 10* (*En.*, V, 1), l'Un n'est qu'« Un », et s'il était véritablement toute chose, il ferait lui-même partie de sa propre création⁶⁴⁶, ce qui non seulement avilirait son statut ontologique, mais serait également introduire en lui le multiple et il ne serait donc plus « Un ». Ici se trouve une différence fondamentale entre Fichte et Plotin quant au statut de l'Absolu. Si pour Fichte, l'Absolu est l'unité indissoluble de l'Être et de la Pensée, pour Plotin, c'est l'Intellect (νοῦς) qui est inséparable et identique à l'Être⁶⁴⁷. C'est l'Intellect qui est véritablement toute chose. Or, comme l'Un précède l'Intellect, on ne peut pas même dire de lui qu'il « est » et en toute rigueur, on ne devrait même pas dire qu'il est « Un », car « aucun nom ne lui convient⁶⁴⁸ ». Pour reprendre l'expression de Jean Trouillard, chez Plotin, « [e]ntre ce point d'arrivée de la montée, l'Un ou le Bien, et ce point de départ de la descente, la multiplicité des éléments de l'être, existe un hiatus » fondamental qui ne peut être évité, car c'est en raison de ce hiatus même que la procession du principe aux êtres dérivés est rendue possible⁶⁴⁹.

Mais alors, si nous ne pouvons ni connaître ni nommer l'Un en raison de ce hiatus et que même le terme « Un » est inadéquat pour l'exprimer, pourquoi en parler et pourquoi le nommer « Un » ? De surcroît, Plotin a beau nous dire qu'on ne peut rien affirmer de l'Un, cela ne l'empêche pas pour autant de dire que l'Un est « premier » (πρῶτον), « unité » (ἕν), « seul »

⁶⁴⁵ *Traité 11* (*En.*, V, 2), 1, 1-3 : « Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα ἐκεῖ γὰρ οἷον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὐπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται. » ; « L'Un est toutes choses et il n'est aucune d'elles; car, principe de toutes choses, il n'est pas toutes choses, mais toutes choses sont de cette manière; en effet, pour ainsi dire, elles parviennent là-bas, ou plutôt, elles n'y sont pas encore, mais elles y seront. » (trad. F. Fronterotta.)

⁶⁴⁶ *Traité 10* (*En.*, V, 1), 7, 20-21 : « μόνον γὰρ ἐν ἐκείνῳ καὶ ὁ μὲν πάντα ἐν τοῖς οὐσίῳ ἂν ἦν. » ((trad. F. Fronterotta.)

⁶⁴⁷ *Traité 7* (*En.*, V, 4), 2, 43-44 : « νοῦς δὴ καὶ ὄν ταυτόν. »

⁶⁴⁸ *Traité 9* (*En.*, VI, 9), 5, 30-31 : « τὸ δὴ πρὸ τούτου θαῦμα τοῦ ἕν, ὃ μὴ ὄν ἐστίν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλου τὸ ἕν, ᾧ ὄνομα μὲν κατὰ ἀλήθειαν οὐδὲν προσήκον » ; « cette chose merveilleuse qui est avant lui, c'est l'Un, qui n'est pas un être. Ne disons pas « Un », pour éviter de donner l'un comme attribut à un sujet autre que lui. »

⁶⁴⁹ J. Trouillard, « Valeur critique de la mystique plotinienne », *Revue philosophique de Louvain*, 63, 1961, p. 443.

(μόνον), « principe » (ἀρχή), « cause » (τὸ αἴτιον), « autarcique » (αὐταρκες) ou même « Bien » (ἀγαθόν), lesquels sont des prédicats positifs et non simplement négatifs comme « dépourvu de forme » (ἀνείδεον) ou « simple » (ἀπλοῦν).

Pour le dire simplement, si Plotin s'évertue à parler de l'Un alors que nous ne pouvons même pas le nommer, c'est parce que nous sommes obligés d'en parler. C'est par *nécessité* que le discours sur l'Un est rendu possible, nécessité qui peut s'entendre selon un double sens. Premièrement, l'Un constitue une nécessité méthodologique, logique et ontologique à la démarche philosophique qui doit procéder à la remontée de l'origine de l'ensemble de nos principes. Cette première forme de nécessité est bellement décrite au début du *Traité 33* (*En.*, II, 9) où Plotin expose l'identité de l'Un et du Bien. Si la nature du Bien est exactement la même que celle de l'Un, c'est parce qu'il s'agit dans les deux cas d'une nature principielle, absolument première, simple et autarcique qui doit (δεῖ) être posée comme la fondation de l'investigation philosophique :

chaque fois que nous parlons de "l'Un" et que nous parlons du "Bien", il faut (δεῖ) penser à cette nature et il faut la déclarer "une". Ce faisant, nous ne lui attribuons rien, mais nous la rendons manifeste à nous-mêmes, autant que possible. Nous disons que le Bien est le Premier au sens où il est le plus simple, et qu'il est l'autarcique parce qu'il n'est pas issu de plusieurs choses⁶⁵⁰.

En disant de l'Un qu'il est « premier », « principe », « simple », « autarcique » et ainsi de suite, en réalité, nous ne parlons pas de lui et nous ne lui attribuons pas le moindre de ces prédicats, mais nous parlons plutôt de la nécessité de poser une nature première, principielle au sommet de la hiérarchie des êtres et sur laquelle repose entièrement le discours rationnel. Pour reprendre les mots de Dominic J. O'Meara, « [n]ous sommes ainsi obligés, dans notre recherche de la cause première de l'Unité, de postuler l'existence, au-delà de l'Intellect divin, d'une cause qui doit être absolument *non composée*, cause que Plotin appelle souvent "l'Un"⁶⁵¹. » De même que chez Fichte, l'Absolu dispose d'un statut hypothético-catégorique, soit une nécessité qui s'affirme elle-même dans sa propre possibilité, l'Un chez Plotin est une hypothèse que l'on doit postuler et en laquelle l'on doit fermement croire pour que nos raisonnements aient un sens. Car après tout, le λόγος qui est proféré est l'image du λόγος qui est en l'âme (λόγος ὁ ἐν προφορᾷ <εἰχών> λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ), et de même, « l'âme est la raison de l'Intellect (λόγος

⁶⁵⁰ *Traité 33* (*En.*, II, 9), 1, 5-9 : « ὅταν λέγωμεν τὸ ἓν, καὶ ὅταν λέγωμεν τὰγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης οὐδέν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἶόν τε. Καὶ τὸ πρῶτον δὲ οὕτως, ὅτι ἀπλοῦστατον, καὶ τὸ αὐταρκες, ὅτι οὐκ ἐκ πλείονων. » (trad. R. Dufour)

⁶⁵¹ D. J. O'Meara, « Le problème du discours de l'indicible chez Plotin », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 122, 1990, p. 148.

voû), elle est toute activité, la vie qu'il projette pour donner une existence au reste⁶⁵² ». Comme le souligne Lambros Couloubaritsis, le λόγος chez Plotin « n'opère pas seulement à partir du sensible, par une sorte d'abstraction, mais également à partir de l'intelligible par une sorte de dérivation », puisqu'il n'est ni plus ni moins que l'empreinte ou la trace de l'intelligible en nous et c'est précisément dans cette mesure et parce que la dialectique plotinienne « constitue une méthode des principes qui fonde ses principes dans l'ordre de l'Intelligence⁶⁵³ » que l'horizon d'une hénologie, soit d'un discours sur l'Un, trouve sa propre légitimité.

Deuxièmement, parler et nommer l'Un constitue une nécessité anthropologique, c'est-à-dire que le discours sur l'Un correspond au besoin de l'âme humaine de rendre le premier principe de toute chose aussi manifeste que possible : « En vérité, aucun nom ne lui convient. Mais puisqu'il faut (δεῖ) bien lui donner un nom, il convient de l'appeler "Un", comme on le fait communément, et non pas comme s'il était une chose, puis ensuite "un"⁶⁵⁴. » En d'autres termes, si nous donnons un nom à l'Un quand bien même aucun prédicat ne lui convient, ce n'est pas parce que l'Un en a lui-même besoin (ἐνδεές). L'Un ne peut être autre chose qu'« Un » et en lui ne peut pas subsister le moindre manque ou défaut à combler, car seul ce qui est multiple reste dans le besoin⁶⁵⁵. C'est pourquoi il faut nier à l'Un tout prédicat qui implique une forme ou une autre de besoin tel que le lieu (τόπος), le bien (ἀγαθόν) et la volonté (βούλησις)⁶⁵⁶. Nommer l'Un est une exigence de l'âme humaine, non seulement parce qu'elle est multiple, mais surtout parce qu'elle ne peut pas raisonner ou connaître sans l'aide des formes. C'est nous, êtres humains qui pensons et raisonnons, qui avons besoin de lui donner un nom, et s'il faut nommer cette cause première malgré son ineffabilité, alors le terme « Un » est ce qui semble lui correspondre le mieux⁶⁵⁷. Même lorsqu'elle lui attribue un nom, l'hénologie ne peut pas saisir l'Un et au mieux, tout ce qu'elle peut faire, c'est de nous en donner une approximation, non pas au sens où l'Un serait foncièrement similaire aux prédicats qu'on lui appose, mais au sens où

⁶⁵² *Traité 10* (*En.*, V, 1), 3, 7-9 : « οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ <ειχόν> λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἦν προῖεται ζῶν ἐἰς ἄλλου ὑπόστασιν. »

⁶⁵³ L. Couloubaritsis, « Le logos hénologique chez Plotin », dans M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec et D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*. « *Chercheurs de sagesse* ». *Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, p. 232-233.

⁶⁵⁴ *Traité 9* (*En.*, VI, 9), 5, 31-33 : « ᾧ ὄνομα μὲν κατὰ ἀλήθειαν οὐδὲν προσῆκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθὲν προσηκόντως ἔν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἔν. »

⁶⁵⁵ *Ibid.*, 6, 18-20 : « πᾶν δὲ πολὺ καὶ μὴ ἐν ἐνδεές – μὴ ἐν ἐκ πολλῶν γενόμενον. Δεῖται οὖν αὐτοῦ ἢ οὐσία ἐν εἶναι. » ; « Tout ce qui est multiplicité reste dans le besoin, aussi longtemps que, de multiplicité qu'il était, il n'est pas devenu un ; c'est donc sa propre réalité qui a besoin d'être une. Mais l'Un n'a pas besoin de lui-même, car il est lui-même. »

⁶⁵⁶ *Ibid.*, 6, 39-40.

⁶⁵⁷ Plotin justifie partiellement l'utilisation du terme « Un » pour parler du premier principe en s'appuyant sur une étymologie reconstruite entre les termes « un » (ἔν), « être » (εἶναι) et « étant » (ὄν), indiquant par la même occasion que non seulement l'être dérive de l'Un, mais qu'en un sens, l'Un est ce qui est véritablement : cf. *Traité 32* (*En.*, V, 5), 5, 14-27.

ces prédicats nous permettent de nous en approcher et de rendre visible une réalité qui autrement serait invisible. Si l'hénologie est une nécessité de l'âme humaine, ce n'est pas parce qu'elle nous permettrait de connaître l'Un, mais parce qu'elle permet de nous le représenter conceptuellement par les moyens qui sont à notre disposition ici-bas, et ce faisant, elle permet de le rendre manifeste et évident pour nous. Toutefois, et il s'agit d'une notion cruciale à souligner, par effet de retour, en rendant l'Un visible, c'est nous-mêmes que nous éclairons et rendons visibles :

Car dire que l'Un est une cause, ce n'est pas lui donner un attribut à lui, mais plutôt à nous, car c'est nous qui détenons quelque chose qui vient de lui, tandis que lui, il reste en lui-même. Il ne faut pas dire ni "lui" ni "est", pour parler avec exactitude. Mais c'est nous qui, en tournant, pour ainsi dire (οἶον), autour de lui de l'extérieur, souhaitons exprimer ce que nous éprouvons lorsque nous nous approchons parfois de lui ou que parfois nous nous en éloignons à cause des apories qui surgissent à son propos⁶⁵⁸.

Pour anticiper sur une importante conclusion que nous examinerons plus en détail par la suite, parler de l'Un, c'est en réalité toujours parler de nous-mêmes⁶⁵⁹, nous êtres humains, et c'est précisément en ce sens que Plotin prétend ne rien affirmer de l'Un, car ce que nous lui attribuons ne le concerne pas et en réalité c'est à nous-mêmes que nous l'appliquons. Lorsque nous disons par exemple que « l'Un est cause », ce n'est pas vraiment lui attribuer cette propriété, mais au contraire, il s'agit d'une invitation à rechercher ce qui *en nous* est véritablement cause. Comme le note Maria Isabel Santa Cruz, lorsque Plotin dit sur l'Un qu'il est intelligible et ensuite qu'il ne l'est pas, il n'y a en réalité aucune contradiction dans son discours, car tout dépend de la *perspective* où il se place pour en parler⁶⁶⁰. En évoquant le lexique de la manifestation et de la visibilité, Plotin cherche à souligner la fonction persuasive de l'hénologie, c'est-à-dire la sollicitation à toujours réorienter notre regard vers l'intelligible et à retourner en nous-mêmes afin d'observer l'Un tel qu'il est, et ce faisant, de nous convaincre de sa réalité :

si celui qui veut contempler n'est donc pas encore là-bas, mais qu'il reste à l'extérieur, soit pour les raisons précédentes soit à cause de l'insuffisance du raisonnement qui le guide et lui donne confiance, il faut que l'on s'en prenne à soi-même pour cela, et que l'on essaie de rester seul, en

⁶⁵⁸ *Traité 9 (En., VI, 9), 3, 49-54* : « Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ· δεῖ δὲ μηδὲ τὸ <ἐκείνου>μηδὲ ὄντως λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα, ἀλλ' ἡμᾶς οἷον ἔξωθεν περιθέοντας τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη ὅτε μὲν ἐγγύς, ὅτε δὲ ἀποπίπτοντας ταῖς περὶ αὐτὸ ἀπορίαις. »

⁶⁵⁹ D. J. O'Meara, art. cit., p. 151.

⁶⁶⁰ M.I. Santa Cruz, « L'Un est-il intelligible ? », dans M. Dixsaut (éd.), *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002, p. 88.

s'éloignant de toutes choses; quant à ce que l'on ne croit pas encore parce que l'on néglige nos discours, que l'on considère ce qui suit⁶⁶¹.

5.2 Ne pas dire l'Un et parler sur l'Un (περὶ αὐτοῦ) : l'hénologie négative et persuasive dans la deuxième moitié du *Traité 49* (*En.*, V, 3)

L'hénologie plotinienne est fondée en fonction d'une double nécessité qui la traverse de part en part, à savoir la nécessité pour nous, êtres humains, de nous approcher de l'Un et de l'exprimer au meilleur de nos capacités et la nécessité inhérente à l'Un lui-même. Si nous avons voulu montrer comment cette double nécessité anthropologique et ontologique de l'Un se dégage de manière éparse au sein des *Ennéades*, c'est toutefois dans la seconde moitié du *Traité 49* (*En.*, V, 3) et au sein du *Traité 39* (*En.*, VI, 8) que Plotin systématise ses réflexions sur l'hénologie et que cette double nécessité devient véritablement manifeste.

Poursuivons d'abord le fil de nos analyses avec le *Traité 49*. Après avoir établi que l'Intellect (ὁ νοῦς) possède la connaissance de soi au sein de sa vision de la multiplicité des intelligibles – ce que nous avons examiné lors de notre précédent chapitre –, Plotin se demande à partir du chapitre 10 de ce *Traité* s'il faut également accorder la connaissance de soi à l'Un. Toutefois, le maître de Porphyre conclut assez rapidement qu'il faut répondre à cette question par la négative. S'il faut accorder la connaissance ou la vision de soi à l'Intellect, c'est précisément dans la mesure où cette vision correspond pour l'Intellect à un besoin (δεηθῆναι), c'est-à-dire à un manque initial – l'autarcie et la simplicité de l'Un – qu'il cherche à combler afin d'imiter la perfection et la satisfaction de l'Un. De plus, comme l'Intellect contient en lui une multiplicité, en opérant à la vision intérieure de lui-même, l'Intellect parvient à rassembler cette multiplicité en un tout unifié⁶⁶². Or, à l'inverse, l'Un est « seul et solitaire » (μόνον καὶ ἔρημον); il ne contient en lui aucune multiplicité et il demeure absolument immobile (πάντη στήσεται), car si l'on pouvait dire de l'Un qu'il est en mouvement, cela reviendrait à introduire en lui un manque et l'on ne pourrait plus dire de lui qu'il est simple, de sorte qu'il faut s'abstenir de lui rapporter le moindre acte incluant la pensée (νοήσις)⁶⁶³. L'exclusion de la connaissance de soi à l'Un se pose afin de garantir sa simplicité. Il s'agit d'une nécessité apagogique : si l'on accorde la connaissance de soi à l'Un, alors celui-ci serait multiple et non plus simple, ce qui est absurde, donc il ne possède pas la connaissance de soi. Toutefois, de manière plus décisive pour notre propos, si Plotin refuse de concéder la pensée à l'Un, c'est précisément afin d'éviter

⁶⁶¹ *Traité 9* (*En.*, VI, 9), 4, 30-35 : « εἰ οὖν μήπω ἐστὶν ἐκεῖ, ἀλλὰ διὰ ταῦτά ἐστιν ἔξω, ἢ δι' ἔνδειαν τοῦ παιδαγωγοῦντος λόγου καὶ πίστιν περὶ αὐτοῦ παρεχομένου, δι' ἐκεῖνα μὲν αὐτὸν ἐν αἰτίᾳ τιθέσθω, καὶ πειράσθω ἀποστάς πάντων μόνος εἶναι, ἃ δὲ ἐν τοῖς λόγοις ἀπιστεῖ ἐλλείπων, ὧδε διανοεῖσθω. »

⁶⁶² *Traité 49* (*En.*, V, 3), 10, 8-16 (trad. B. Ham).

⁶⁶³ *Ibid.*, 10, 16-23.

de lui accorder le λόγος, et plus particulièrement sa fonction langagière, puisque le λόγος est par nature multiple :

Car s'il visait une unité sans partie, il ne serait pas discours (ἡλογήθη) : que pourrait-on en dire (εἰπεῖν), que pourrait-il comprendre (συνεῖναι) ? Car si ce qui est absolument sans partie devait se dire lui-même (εἰπεῖν αὐτὸν δέοι), il devrait d'abord dire (λέγειν) qu'il n'est pas, si bien qu'il serait, là aussi, multiple afin d'être un. Ensuite, quand il dit "je suis ceci", si "ceci" est autre chose que lui, il dira faux; et si c'est pour lui un attribut, il dira une multiplicité de choses ou alors voici ce qu'il dira : "suis suis" ou "je je"⁶⁶⁴.

Comme le souligne Bernard Collette, il se trouve une incapacité discursive à l'égard de l'Un, car celui-ci ne contient aucune multiplicité à laquelle le langage ou la pensée discursive pourrait s'accrocher, de sorte que parler de l'Un suffit à le multiplier et donc à le manquer⁶⁶⁵. Le langage n'a aucune prise sur ce qui est simple et solitaire. Dire l'Un, cela revient non seulement à le nier, à anéantir ce qu'il est, mais cela ne permet pas non plus de le connaître, car c'est seulement au moyen « [d']un toucher (θίξις) et d'une sorte de contact (οἶον ἐπαφή μόνον) sans mots et sans pensée (ἄρρητος καὶ ἀνόητος), antérieur à la pensée » que nous pouvons parvenir à l'atteindre⁶⁶⁶. En bref, la saisie de l'Un, si elle n'est pas impossible, ne peut se faire qu'au sein d'un toucher ou d'une vision mystique, d'une lumière « provenant de l'Un et qui est l'Un (παρ'αὐτοῦ καὶ αὐτός)⁶⁶⁷ ». Toutefois, cette « vision » n'est pour autant ni sensible ni intellectuelle et elle n'implique en aucun cas la rationalité ou la discursivité. Tout au plus, pour celui qui serait incapable de procéder à un tel « toucher », son seul recours pour parvenir à l'Un serait de le poser à la manière d'une hypothèse comme une substance une (οὐσία μία) pour rendre compte du multiple⁶⁶⁸.

Mais alors, s'il nous est impossible de dire l'Un sans introduire une multiplicité en lui, est-ce alors à dire que l'on devrait totalement s'abstenir d'en parler et que tout discours à son sujet serait illégitime ? Non, car comme le souligne encore une fois Bernard Collette, l'Un est ce qui permet au langage de prendre conscience de ses propres limitations, de sorte que Plotin nous invite à penser de nouveaux modes discursifs qui éviteraient de réifier l'Un, c'est-à-dire d'en faire un objet en soi, mais qui se limiteraient simplement à en faire un objet de discours

⁶⁶⁴ *Ibid.*, 10, 31-37.

⁶⁶⁵ B. Collette, *op. cit.*, p. 73. Cette idée qu'il est permis au langage de discuter sur l'Un, mais pour autant qu'il soit conscient de ses propres limitations est directement tirée de l'étude de Frederic M. Schroeder sur le statut du langage chez Plotin : cf. F. M. Schroeder, « Plotinus and Language », dans L. P. Gerson (éd.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 1996 (rééd. 2006), p. 344.

⁶⁶⁶ *Traité 49 (En., V, 3)*, 10, 42-43.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, 17, 29-30.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, 12, 1-9.

contenu dans la conscience des limites de ce discours lui-même⁶⁶⁹. En d'autres termes, pour reprendre les mots de Dominic J. O'Meara, si Plotin condamne le discours *de* l'Un, soit le fait de parler de l'Un comme s'il s'agissait d'un objet composite et déterminé auquel on pourrait attribuer telle ou telle propriété, l'Un étant en lui-même indéterminé, il autorise néanmoins le discours *sur* l'Un (περὶ αὐτοῦ), c'est-à-dire le discours qui utilise l'Un non pas pour parler de lui ou le caractériser essentiellement, mais au contraire afin de parler de *nous-mêmes*, puisqu'un tel discours nous permet d'obtenir une meilleure compréhension de nous-mêmes, de notre relation à l'Un ainsi que de nos propres limitations comme êtres contingents⁶⁷⁰.

Si le discours sur l'Un est légitime, c'est en tant qu'il dispose d'une fonction anagogique, c'est-à-dire qu'il permet une meilleure compréhension de nous-mêmes en nous élevant au-delà de nos propres limitations vers notre véritable origine première. Afin de nous en convaincre, retournons au sein du *Traité 49* et plus particulièrement encore au sein des chapitres 12 à 14, car c'est dans ces textes que Plotin précise le statut qu'il faut accorder à son hénologie. À la toute fin du chapitre 12, Plotin revient encore une fois sur le fameux thème de « l'au-delà » que nous avons analysé plus haut. L'un est « au-delà » de l'Intellect et de la connaissance et il ne ressent pas le moindre besoin (δεόμενον)⁶⁷¹. Or, comme la connaissance constitue un besoin, il faut donc conclure que l'Un ne se connaît pas lui-même. De plus, Plotin procède également à un « jeu linguistique » qui nous permet de montrer comment la connaissance et le langage introduisent la multiplicité en l'Un. L'Un n'est rien d'autre qu'« un » (ἓν), mais la connaissance est « quelque chose d'un » (τι ἓν). Il ne peut donc pas y avoir de connaissance de l'Un, car cela reviendrait à lui ajouter le terme « quelque chose », alors qu'il n'est qu'« un ». Si nous voulons simplement avoir l'Un, il faut donc retrancher le terme « quelque chose », ce qui implique qu'il n'est pas une connaissance⁶⁷². Quoi que l'on puisse penser de ce raisonnement qui opère un glissement entre l'ontologie et la linguistique, le propos reste néanmoins clair : la connaissance a beau être une unité, elle reste néanmoins un « quelque chose » et il n'y a donc pas de connaissance de l'Un, car cela reviendrait à le chosifier. Plus encore, c'est précisément pour cette raison que dès la première ligne du chapitre 13, Plotin nous dit que l'Un est ineffable (ἄρητον), car « quoi qu'on dise, on dira toujours quelque chose (τὶ ἐρεῖς)⁶⁷³. » L'un n'est pas un être connu; il ne se dit pas et il ne possède pas de nom. Parmi toutes

⁶⁶⁹ B. Collette, *op. cit.*, p. 74.

⁶⁷⁰ D. J. O'Meara, art. cit., p. 152-153. Sur la distinction entre le discours de l'Un (disclose the One) et le discours sur l'Un (speak about or discuss the One), cf. : F. M. Schroeder, « Saying and Having in Plotinus », *Dionysius*, 9, 1985, p. 75-84

⁶⁷¹ *Traité 49* (En., V, 3), 12, 47-50.

⁶⁷² *Ibid.*, 12, 50-52.

⁶⁷³ *Ibid.*, 13, 1-2.

les expressions que nous possédons, la seule qui semble lui convenir un tant soit peu est de dire que l'Un est un « au-delà ». Toutefois, Plotin précise aussitôt que si tel est le cas, c'est uniquement dans la mesure où l'expression « au-delà » a pour fonction de différencier l'Un de toute autre chose que lui, et ce faisant, nous ne le nommons pas lorsque nous utilisons cette expression, mais nous ne faisons que donner une « indication sur lui (ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ).⁶⁷⁴ » En disant sur l'Un qu'il est un « au-delà », nous ne parlons pas en réalité de lui, mais nous ne faisons qu'exprimer notre propre déficience à son égard, car la connaissance, bien qu'elle constitue une activité d'unification du multiple, n'en reste pas moins un mouvement et une découverte de notre âme d'un objet inconnu, ce qui revient à dire qu'elle est l'acquisition d'une chose que nous ne possédions pas au préalable. Si la connaissance est pour nous un besoin, c'est précisément parce qu'elle a pour fonction de combler notre ignorance, c'est-à-dire notre défaut ou notre manque de savoir, et si nous recherchons le savoir ou la connaissance, c'est justement dans l'optique d'imiter la perfection et l'autarcie de l'Un à l'aide de la pensée « comme une image à l'égard de son modèle (ὡσπερ εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον)⁶⁷⁵ ». Cela dit, bien que l'on observe déjà comment le discours sur l'Un est en vérité toujours un discours sur nous-mêmes, ce n'est toutefois qu'au chapitre 14 du *Traité* que Plotin formule expressément le statut exact de son hénologie, et plus particulièrement sa forme négative :

Comment donc, nous, pouvons-nous parler sur lui (λέγομεν περὶ αὐτοῦ) ? Ne faut-il pas dire que nous disons quelque chose sur lui (περὶ αὐτοῦ), sans bien sûr le dire, lui, et sans avoir de lui ni connaissance ni pensée ? Comment donc pouvons-nous parler sur lui (περὶ αὐτοῦ), si nous ne le possédons pas ? Faut-il dire que, si nous ne le possédons pas par la connaissance, nous ne le possédons absolument pas ? Non, nous le possédons de telle manière que nous parlons sur lui sans le dire, lui (ὥστε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν). De fait, nous disons qu'il n'est pas; ce qu'il est, nous ne le disons pas (Καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν· ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν); ainsi, nous parlons sur lui (περὶ αὐτοῦ) à partir des réalités postérieures⁶⁷⁶.

L'expression περὶ αὐτοῦ – « sur lui », « à propos de lui » ou « autour de lui » – est loin d'être anodine. Sémantiquement parlant, si Plotin insiste fortement sur cette expression, c'est précisément afin d'éviter l'emploi d'un accusatif (αὐτό) comme complément d'objet direct du verbe « parler » (λέγω), car cela équivaldrait aussi bien grammaticalement qu'ontologiquement à faire de l'Un l'objet direct de notre discours⁶⁷⁷. En utilisant l'expression περὶ αὐτοῦ, qui contient une préposition requérant un génitif, Plotin crée un effet de distanciation entre l'Un et

⁶⁷⁴ *Ibid.*, 13, 2-6.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, 13, 30-31.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, 14, 1-8 (trad. B. Ham modifiée).

⁶⁷⁷ L'utilisation de l'expression περὶ αὐτοῦ par Plotin afin d'éviter l'utilisation d'un accusatif d'objet direct au verbe λέγω est également observée par Frederic M. Schroeder : cf., F. M. Schroeder (1996), art. cit., p. 344.

le discours que nous prononçons. Bien que l'Un soit mentionné, ce n'est pas lui que notre discours concerne. Nous ne disons pas l'Un (*λέγομεν αὐτό*), mais au contraire, c'est plutôt que notre discours gravite autour de lui (*περί αὐτοῦ*), un peu comme si l'Un constituait un centre de gravité autour duquel nos paroles tournaient, et quand bien même elles s'y rapprocheraient, elles ne toucheraient jamais le centre lui-même. Le discours sur l'Un a donc pour fonction de nous en rapprocher autant que possible, mais prétendre à une saisie complète ou partielle de l'Un à l'aide du discours est non seulement impossible, mais également faux.

L'hénologie est donc bel et bien possible pour Plotin, mais seulement dans la mesure où nous ne parlons jamais de l'Un directement et que nous sommes conscients des limitations du langage lui-même. En d'autres termes, l'hénologie plotinienne est fondamentalement conditionnelle, car elle implique que notre discours respecte minimalement deux critères restrictifs. Premièrement, s'il fallait pour une raison ou une autre parler de l'Un comme s'il s'agissait de l'« objet » de notre discours, alors la seule chose que l'on pourrait à dire à son sujet, c'est qu'il n'est pas (*αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν*). Il s'agit du célèbre caractère négatif de l'hénologie plotinienne : l'Un se dit uniquement à travers des négations, c'est-à-dire en tant que l'on dit ce qu'il n'est pas⁶⁷⁸. Toutefois il nous faut apporter une précision sur ce point. À travers le motif de l'hénologie négative, Plotin ne nous dit pas que l'on peut exprimer l'Un négativement, comme si l'on pouvait parvenir à qualifier ce qu'il est ou n'est pas, mais seulement que nous ne le disons pas. Par exemple, lorsque nous disons que « l'Un n'est pas », il ne faut pas penser que nous attribuons le non-être à l'Un ou bien que nous lui nions l'être, car de toute façon, au sujet de l'Un, nous ne pouvons rien dire. Au contraire, tout ce que nous faisons lorsque nous disons que « l'Un n'est pas », c'est nier que l'on puisse dire ce qu'il est. L'affirmation « l'Un n'est pas » doit donc être comprise de la manière suivante : « nous ne disons pas ce qu'il est ». Dans son versant négatif, l'hénologie n'attribue rien à l'Un et se contente de dire que nous ne pouvons rien dire de lui. Deuxièmement, comme le discours sur l'Un (*περί αὐτοῦ*) est essentiellement de nature indirecte, cela implique qu'une hénologie « positive » n'est possible qu'en tant qu'elle adopte un langage de l'approximation⁶⁷⁹ où l'Un est comparé « à partir des réalités postérieures ». L'Un ne peut être dit qu'en tant que l'on parle des objets qui l'imitent et qui gravitent autour de lui, mais la relation de dépendance entre l'Un

⁶⁷⁸ Sur ce point : cf. B. Collette, *op. cit.*, p. 78-80; M. I. Santa Cruz, art. cit., p. 86-90; D. J. O'Meara, « Scepticisme et ineffabilité chez Plotin », dans M. Dixsaut (éd.), *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002, p. 98-103; G. Aubry, *Dieu sans la puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2020, p. 233-243; L. Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008, p. 233-250.

⁶⁷⁹ G. Aubry, *op. cit.*, p. 258.

et les réalités postérieures n'est pas la même. Si l'on peut parler d'un « langage de l'approximation », ce n'est pas en tant que l'Un ressemble aux réalités postérieures, car l'Un est « au-delà » d'elles et ne se confond avec aucune, mais en tant que ce type de discours nous *rapproche* de lui. Ainsi, ce type de discours nous le montre par la comparaison avec ce qui, dans les réalités postérieures, imite l'autarcie et la perfection de l'Un, d'où les métaphores du soleil, du cercle et de la lumière qui parcourent l'ensemble du *Traité*. En d'autres termes, le discours sur l'Un est un discours *analogique* au sens plein du terme, c'est-à-dire un discours qui porte sur autre chose que l'objet dont il parle et qui tente d'indiquer son objet à l'aide des connexions et des liens qu'il illumine, mais sans pour autant nommer son objet. Encore une fois, à l'aide du discours sur l'Un, Plotin cherche à nous faire voir l'Un et non pas à le nommer. Si le langage de la comparaison nous est autorisé, c'est précisément dans la mesure où il suppose la « vision » ou le « toucher » de l'Un, car on ne peut parler ni penser discursivement l'Un sans l'avoir déjà « vu » ou « touché » :

Mais dans ce qui est absolument simple, quel parcours possible ? Non, il suffit seulement d'un toucher intellectuel (νοερῶς ἐφάψασθαι). Et si l'on touche, au moment où l'on touche, on n'a absolument pas la possibilité ni le loisir de dire quelque chose; ce n'est qu'après qu'on peut réfléchir (ὑστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι).⁶⁸⁰

Si nous parvenons à toucher l'Un et à le voir dans sa propre lumière, tel un soleil qui illumine notre âme sans pour autant que celui-ci puisse être vu à son tour, alors nous pouvons désormais parler sur Lui, mais seulement en tant que l'on n'en dit rien et que nous le laissons tranquille au sein de sa propre solitude. Comme le souligne la dernière ligne du *Traité*, la seule manière de parvenir à l'Un, c'est de « retranch[er] tout (Ἄφελε πάντα)⁶⁸¹. » Avec cette phrase, Plotin parle évidemment du processus de purification de notre âme dans notre remontée vers l'Un, mais elle n'est pas sans signification en ce qui concerne le statut de son hénologie. En effet, le mot d'ordre « retranche tout » fait écho à deux autres moments du *Traité* : d'abord au chapitre 15 où Plotin affirme que tandis que chacune des choses qui viendrait de l'Un, en tant qu'elles participent de la vie, est « un-multiple » (ἐν πολλά), la réalité qui suit immédiatement l'Un, soit l'Intellect, est « un-tout » (ἐν πάντα)⁶⁸²; ensuite, au jeu linguistique sur la connaissance comme « quelque chose d'un » (τι ἓν). De même que dans l'expression « quelque chose d'un », il faut retrancher le « quelque chose » pour obtenir l'Un, de même, il faut retrancher de l'expression « un-multiple » le terme « multiple » pour parvenir à l'Un et une fois

⁶⁸⁰ *Traité 49* (En., V, 3), 17, 24-28.

⁶⁸¹ *Ibid.*, 17, 38.

⁶⁸² *Ibid.*, 15, 21-23.

que nous sommes rendus à l'Intellect, « l'un-tout », il suffit de retrancher le terme « tout » pour obtenir l'Un lui-même. Le langage ne dit rien de l'Un sauf qu'il est « Un » et si nous ne parlons pas sur lui (περί αὐτοῦ), alors nous devons lui retrancher toute chose. Pour reprendre la belle expression de Jean Trouillard : « Chaque négation appliquée à l'Un est grosse de l'affirmation correspondante sur le plan de l'un-être. Il y a un silence plus riche que toute parole, une nuit supérieure à toute clarté⁶⁸³. »

5.3 Auto-position et auto-affirmation de l'Un : le statut de la nécessité de l'Un et du οἶον dans le Traité 39 (En., VI, 8)

Le *Traité 49* donne une excellente indication du statut de l'hénologie plotinienne. Que l'on emprunte la voie négative ou la voie positive/persuasive, il n'en reste pas moins que l'usage du langage et de la pensée discursive sur l'Un doit toujours faire preuve d'une forme de restriction sémantique qui agit en quelque sorte comme un outil spéculatif permettant de légitimer le discours hénologique⁶⁸⁴. Le discours sur l'Un, s'il ne nous permet pas de le qualifier essentiellement ou de le connaître, nous permet en revanche, par voie réflexive, de mieux saisir qui nous sommes réellement et de mieux nous connaître. C'est *pour nous* que ce type de discours est utile, quand bien même rien ne peut-être dit au sujet de l'Un. Cela dit, le silence a beau être d'une clarté supérieure à toute lumière, nos analyses en souffriraient grandement et ne pourraient pas être complètes si nous nous taisions au sujet *Traité 39* (En., VI, 8) sur la liberté et la volonté de l'Un. De la même manière que le *Traité 49* discute sur l'Un afin de mieux cerner la manière dont nous nous connaissons nous-mêmes, le *Traité 39* traite du statut de l'hénologie afin d'examiner la manière dont nous pouvons rapporter la liberté à l'être humain. Dans les six premiers chapitres de ce *Traité*, Plotin procède à une analyse fine du vocabulaire de la volonté et de l'agir libre et il nous faut soigneusement distinguer les termes suivants : la volonté (βουλήσις), ce qui dépend de nous ou ce qui dépend de soi (ἐφ' ἡμῖν; ἐφ' αὐτῷ), ce que nous sommes maîtres d'accomplir (κύριος), ce qui est de plein gré (ἐκούσιος), l'autodétermination (τὸ αὐτεξούσιον) et la liberté (τὸ ἐλεύθερον). Plus particulièrement, c'est en fonction de l'opposition entre « ce qui dépend de nous » et « ce qui est de plein gré » que Plotin structure son analyse de la liberté humaine, car comme le souligne Sylvain Delcomminette, la question de savoir si quelque chose dépend de nous, êtres humains, « n'est nullement “théorique” ou “abstraite”, mais profondément existentielle », puisque si nous ne pouvons pas nous identifier

⁶⁸³ J. Trouillard, art. cit., p. 442.

⁶⁸⁴ G. Leroux, « Introduction », dans *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*, Paris, Vrin, p. 77-78.

à la liberté, si nous ne sommes pas libres, alors nous ne sommes rien⁶⁸⁵. Pour le dire sommairement, dans cette première section du *Traité 39*⁶⁸⁶, Plotin en arrive à la conclusion que si l'être humain est libre, c'est uniquement dans la mesure où son activité s'identifie à la libre détermination de l'Intellect (τὸ αὐτεξούσιον νοῦ), et ce, de sorte qu'il se libère des passions du corps⁶⁸⁷. En effet, dans l'Intellect, l'être et l'agir sont parfaitement identiques (τὸ αὐτό τὸ εἶναι ἐκεῖ καὶ τὸ ἐνεργεῖν)⁶⁸⁸, ce qui implique qu'il ne peut jamais agir contre sa volonté ou sous la contrainte, car non seulement l'acte involontaire (τὸ ἀκούσιον) l'éloignerait du Bien⁶⁸⁹, mais de plus il n'y a aucun être au-dessus de l'Intellect auquel il serait subordonné⁶⁹⁰. L'Intellect dépend uniquement de lui-même (ἐφ'αὐτῷ) et il est véritablement maître de son acte (τῆς ἐνεργείας κύριος), car il n'y a aucune force extérieure qui viendrait contraindre son agir, mais au contraire, il est lui-même son propre agir :

[L]a vertu et l'intellect sont souverains (τὴν μὲν ἀρετὴν καὶ τὸν νοῦν κύρια εἶναι) et il est nécessaire (χρῆναι) de leur rapporter ce qui est autodéterminé (ἐφ'ἑμῶν), c'est-à-dire ce qui est libre (τὸ ἐλεύθερον). Tous deux sont en effet sans maîtres (ἀδέσποτα) : l'intellect dépend de lui-même, la vertu dépend d'elle-même lorsqu'elle domine l'âme pour la rendre bonne⁶⁹¹.

En d'autres termes, l'Intellect n'est pas *simplement* libre; il est *nécessairement* libre, car son agir correspond toujours à sa propre volonté et si l'Intellect se voit constamment lui-même, c'est justement parce qu'il ne veut rien d'autre que se voir lui-même afin d'imiter la perfection de l'Un. L'examen de la nécessaire autodétermination de l'Intellect n'est pas un simple exercice intellectuel et abstrait qui n'aurait aucune autre fonction qu'une observation béate de l'intelligible en nous, puisque c'est précisément par cette observation que Plotin parvient à qualifier ce qui constitue la liberté humaine. L'être humain est libre en raison de l'activité de sa propre pensée et celle-ci est libre lorsque sa volonté s'accorde et imite l'activité de l'Intellect, laquelle imite à son tour le Bien lui-même. En d'autres termes, pour utiliser une expression qui ne manquera pas d'évoquer Kant, pour nous, êtres humains, l'agir libre correspond à une volonté bonne, ou plutôt, une volonté du Bien :

La pensée est la volonté (ἡ δὲ βούλησις ἡ νοήσις), et on la nomme ainsi volonté, car elle est selon l'Intellect : en effet, ce qui est appelé volonté, c'est ce qui imite ce qui est selon l'Intellect (τὸ

⁶⁸⁵ S. Delcomminette, « Plotin et le problème de la fondation de la liberté », dans *Ancient Ethics*, ed. by J. Hardy and G. Rudebusch, Göttingen, V&R Unipress, 2014, p. 385.

⁶⁸⁶ Sur toute la première partie du *Traité 39*, nous recommandons la lecture de l'étude citée de Delcomminette, et plus particulièrement des trois premières sections de l'article : cf., S. Delcomminette, art. cit., p. 383-392.

⁶⁸⁷ *Traité 39* (*En.*, VI, 8), 3, 19-21 (trad. G. Leroux).

⁶⁸⁸ *Ibid.*, 4, 28.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, 4, 15-16.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, 4, 29-33.

⁶⁹¹ *Ibid.*, 6, 4-9.

κατὰ νοῦν μιμεῖται). La volonté désire le bien; le penser (τὸ νοεῖν) considéré dans son vrai sens, réside en effet dans le bien. Ainsi, l'Intellect possède ce que la volonté désire et quand elle l'atteint, elle devient pensée. Si donc nous faisons résider l'autodétermination (τὸ ἐφ' ἡμῖν) dans une volonté du bien (βουλήσει τοῦ ἀγαθοῦ), dès lors, cela qui est fondé dans ce que veut être la volonté, comment ne posséderait-il pas l'autodétermination ?⁶⁹²

La liberté humaine est une volonté bonne au sens où, dans son activité intellectuelle, elle est orientée vers le Bien. C'est l'Un-Bien qui est la cause première de la liberté, car il n'est ni plus ni moins que « le désirable en soi (αὐτὸ τὸ ἐφετὸν) et c'est de lui que les autres êtres tiennent l'autodétermination (τὸ ἐφ' αὐτοῖς)⁶⁹³. » Toutefois, si c'est de l'Un-Bien que toutes autres choses tirent leur liberté, les choses se compliquent très rapidement au moment d'attribuer l'autodétermination à l'Un lui-même. À ce stade de l'argument de Plotin, nous rencontrons un double problème.

Premièrement, accorder la liberté ou l'autodétermination à l'Un reviendrait ni plus ni moins qu'à lui accorder « ce qui est en ton libre pouvoir ou le mien (τὸ ἐπ' ἐμοὶ ἢ ἐπὶ σοὶ)⁶⁹⁴ », c'est-à-dire un attribut convenant aux réalités postérieures, mais qui en aucun cas ne peut lui correspondre, car ce serait l'abaisser à ce qui lui serait ontologiquement inférieur et il se confondrait donc avec sa propre création. Comme nous l'avons observé un peu plus haut, c'est précisément pour cette raison que Plotin refuse au *Traité 9* (*En.*, VI, 9) de concéder la volonté (βουλήσις) à l'Un, car dire que l'Un veut quelque chose, même s'il s'agit de lui-même, ce serait introduire un manque ou une imperfection en lui, alors que l'Un ne désire rien et ne veut rien. De même, si l'on devait concéder à l'Un-Bien l'autodétermination de la même manière que l'Intellect, alors ce serait introduire en lui une nécessité interne et il serait donc contraint d'agir librement.

Deuxièmement, si l'on n'accorde pas à l'Un la liberté et l'autodétermination, alors ce serait faire droit au célèbre « discours téméraire » (τολμηρὸς λογὸς) selon lequel l'Un-Bien serait le fruit du hasard⁶⁹⁵, ce qui implique qu'il n'y aurait aucune liberté dans ce monde et que nous ne sommes pas libres; ce serait faire de l'Un un accident qui n'aurait aucun contrôle sur ce qu'il fait ou ne fait pas. Ne pouvant pas rapprocher l'Un de ce qui lui est inférieur, mais ne pouvant pas se résigner à faire droit au discours téméraire, Plotin se résout dans la suite du *Traité* à montrer qu'en raison de sa primauté ontologique, il serait *en un certain sens* absurde de dire que l'Un-Bien chercherait autre chose que lui-même (οἷον ἄλλο παρ' αὐτὸ ἀγαθὸν ζητεῖν

⁶⁹² *Ibid.*, 6, 36-43.

⁶⁹³ *Ibid.*, 7, 3-4.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, 7, 10.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, 7, 11-14.

ἄτοπον)⁶⁹⁶ et que ce qui lui est inférieur serait libre sans que Lui-même ne le soit⁶⁹⁷. Non seulement il faut pouvoir dire que l'Un n'est pas privé de l'autodétermination, mais il faut également pouvoir dire *qu'en un certain sens* son existence s'identifie à son acte (ἡ οἶον ὑπόστασις αὐτοῦ ἢ οἶον ἐνέργεια ἦ)⁶⁹⁸.

L'enjeu est crucial, car en garantissant la possibilité d'un discours sur la liberté de l'Un, ce n'est ni plus ni moins que la fondation de notre liberté en l'Un que nous garantissons. À cette fin, de la même manière que dans le *Traité 49*, la stratégie plotinienne consiste à montrer les deux voies par lesquels le discours sur l'Un peut être légitimé et la suite du *Traité 39* peut être aisément divisée selon cette double approche : 1) dans les chapitres 6 à 12, Plotin expose son hénologie négative, 2) alors que dans les chapitres 13 à 21, il sera question de l'hénologie persuasive ou positive. Bien qu'il y ait en effet de nombreux recoupements au sujet du statut de l'hénologie entre les *Traités 49* et *39*, il serait faux d'y voir une simple redite. Plus encore, l'optique prise par le *Traité 39* permet de consolider notre parallèle avec Fichte, non seulement parce qu'elle permet de clarifier le statut de la nécessité interne de l'Un, mais également parce qu'elle permet d'introduire le langage métaphorique sur l'Un par l'intermédiaire du οἶον. Prises conjointement, l'hénologie négative et l'hénologie persuasive permettent en fin de compte de montrer comment *en un certain sens* s'effectue en l'Un l'interdépendance de son être et de son agir : « ce qu'on appelle son essence coexiste (ἡ οἶον οὐσία συνοῦσα) et pour ainsi dire elle se co-engendre (οἶον συγγενομένη ἐξ' αἰδίου τῆ ἐνεργείᾳ) de toute éternité par son acte et lui-même se produit lui-même à partir de l'un et l'autre »⁶⁹⁹. Dans la liberté de l'Un, la nécessité et le dire de cette nécessité sont une seule et même chose, ce qui fera notamment dire à George Leroux, non sans nous rappeler Fichte, que « la volonté de l'Un n'est que volonté d'être Lui-même, elle exprime l'acte éternel par lequel le Bien s'auto-pose et s'auto-affirme⁷⁰⁰. »

Aux chapitres 8 et 9 du *Traité 39*, Plotin inaugure son hénologie négative en opérant un véritable « travail de dépouillement⁷⁰¹ » qui a pour fonction d'écarter, « par le dégagement des contraires (ἄφαιρέσει τῶν ἐναντίων) à partir de la libre détermination (ἐφ' ἑαυτό) rencontrée

⁶⁹⁶ *Ibid.*, 7, 31-32.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, 7, 36-43.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, 7, 41-47.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, 7, 52-53.

⁷⁰⁰ G. Leroux, *op. cit.*, p. 103. Il nous faut à ce propos effectuer une certaine précision. Leroux n'avait fort probablement pas Fichte en tête au moment de rédiger cette phrase, d'autant plus que tout au long de son introduction et de son commentaire au *Traité 39*, l'auteur s'oppose aux différentes tentatives de lectures idéalistes de Plotin, notamment celle de Ernst Benz, Werner Beierwaltes et Alexandre Kojève, qui voient en ce philosophe un précurseur ou bien de la subjectivité moderne et romantique ou bien du geste transcendantal : cf. *Ibid.*, p. 30-31, 59 et 383. Cela dit, nous trouvons la similitude entre la remarque de Leroux et Fichte trop forte pour ne pas la mentionner.

⁷⁰¹ L. Lavaud, *op. cit.*, p. 238.

dans les autres êtres », tous les prédicats relevant de la liberté des réalités inférieures à l'Un : « Nous reportons sur Lui des attributs inférieurs repris d'êtres inférieurs, par impuissance à rejoindre le discours qui Lui (ἀδυναμία τοῦ τυχεῖν τῶν ἃ προσήκει λέγειν περὶ αὐτοῦ) convient et c'est ainsi que nous parlerions sur Lui (ἄν περὶ αὐτοῦ εἴπομεν)⁷⁰². » Dans cet extrait, nous retrouvons des thématiques que nous avons déjà rencontrées au sein du *Traité 49* : le retranchement (ἀφαίρεσις) de toute chose à l'Un, l'inadéquation à Lui transférer des prédicats mondains ainsi que le περὶ αὐτοῦ. Toutefois, l'une des particularités les plus importantes de l'hénologie négative du *Traité 39* est la suivante : si Plotin procède à ce travail de purification du discours sur l'Un, c'est précisément afin d'éviter d'introduire la moindre relation dans l'autodétermination propre à l'Un :

Pour nous, nous rejetons toutes ces expressions, même l'autodétermination (ἐπ' αὐτῷ), puisque c'est un prédicat postérieur, et jusqu'à la libre détermination (αὐτεξούσιον), qui exprime déjà en effet une activité dirigée vers un autre (εἰς ἄλλο ἐνέργειαν) [...] Il ne faut absolument pas en parler comme ayant rapport à quelque chose (δεῖ δὲ ὅλως πρὸς οὐδὲν αὐτὸν λέγειν). Il est en effet ce qu'Il est, et avant tous les autres êtres⁷⁰³.

Ce qui pose problème lorsque l'on applique à l'Un les prédicats des réalités mondaines, c'est précisément qu'ils impliquent en eux-mêmes la relation, c'est-à-dire un renvoi à *autre chose* qu'eux-mêmes; à quelque chose qui leur serait extérieur, alors que l'Un est véritablement *absolu* au sens premier du terme : il est sans aucune relation. Plus encore, le caractère relatif des prédicats mondains vaut également pour le verbe « être » et Plotin va même jusqu'à retirer de l'Un toute expression relative à l'être d'une chose telle qu'« il est », « il est ainsi »⁷⁰⁴, « il est comme sa nature », car non seulement l'on peut dire de toute chose sans partage qu'« elles sont », mais le verbe « être » implique en lui-même la relation. C'est donc afin de préserver la radicale altérité de l'Un, le fait que « l'Un est l'autre du tout⁷⁰⁵ », ou en un mot, son absoluté, que Plotin recourt à l'hénologie négative⁷⁰⁶, et ce faisant, celle-ci a une fonction foncièrement méthodique. Comme pour Fichte, penser l'Un ou dire l'Un, c'est déjà pour Plotin briser son unité et sa simplicité; c'est le diviser en deux, entre ce qu'il est d'un côté et ce qu'il n'est pas de l'autre, d'où le fait que penser ou dire l'Un introduit en lui la multiplicité⁷⁰⁷.

⁷⁰² *Traité 39* (*En.*, VI, 8), 8, 3-6 (trad. G. Leroux modifiée).

⁷⁰³ *Ibid.*, 8, 9-13.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, 8, 13-19.

⁷⁰⁵ L. Lavaud, *op. cit.*, p. 239.

⁷⁰⁶ Sur la notion d'altérité ainsi que sa relation à l'Un dans le néoplatonisme, nous recommandons fortement l'étude de Werner Beierwaltes sur le sujet : cf. W. Beierwaltes, « Andersheit. Grundriß einer Neuplatonischen Begriffsgeschichte », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 16, 1972, p. 166-197.

⁷⁰⁷ Pour être tout à fait exact sur ce sujet, ce n'est pas la pensée elle-même qui introduit la différence pour Plotin, mais l'âme, et ce, puisque c'est en l'âme qu'il faut trouver notre véritable essence en tant qu'êtres humains. Comme l'essence de l'être humain est une forme particulière d'essence, cela implique que nous ne sommes ni l'essence au

En retirant les prédicats de nature relative de l'Un, nous évitons donc du même coup de construire un discours sur lui qui le dépouillerait de sa solitude et de sa réclusion sur lui-même, une attitude méthodique qui s'applique également au moment de reporter à l'Un la nécessité. Si l'Un est véritablement solitaire, alors on ne peut pas à strictement parler dire de lui qu'il existe par nécessité (ὅτι μοναχῶς καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης), car la nécessité implique en elle-même la contrainte ou la force (βία), qu'elle soit interne ou externe⁷⁰⁸. À première vue, la nécessité semble correspondre au contraire de la liberté, puisqu'elle retire la perspective du choix. Si l'on disait de l'Un qu'il existe nécessairement, alors ce serait dire qu'il ne s'est pas lui-même choisi, mais au contraire qu'il est forcé d'exister par autre chose que lui-même : son existence lui serait non seulement imposée, mais elle serait également définie. Or, comme le souligne Sylvain Delcomminette, tout le problème réside justement sur le fait que cette conception de la nécessité comme contrainte est erronée, ou du moins, que celle-ci ne peut valoir qu'en ce qui concerne les réalités mondaines, mais qu'elle ne s'applique pas au cas des réalités supérieures telles que l'Intellect et l'Un, puisque là-bas, la nécessité est toujours intérieure⁷⁰⁹. En effet, nous avons vu précédemment que l'autodétermination propre à l'Intellect relève d'une nécessité intrinsèque à son agir, de sorte qu'Il ne peut faire autrement que se choisir lui-même. Or, en ce qui concerne l'Un, ce n'est pas en raison d'une contrainte extérieure ou intérieure qu'il faut lui accorder la nécessité, mais parce qu'il est bien plutôt à la source de cette nécessité du fait même qu'il transcende toute chose :

C'est de Lui-même (παρ'αὐτοῦ) que le solitaire est tel. Ceci précisément et rien d'autre que ce qu'Il devait être (ἐχρήν εἶναι); Il n'advint donc pas de telle manière, mais Il devait être ainsi (ἔδει οὕτως). Plus encore, ce devoir-être (ἔδει) est le principe de tous les êtres qui devaient être tels (ἀρχὴ τῶν ὅσα ἔδει)⁷¹⁰.

Si l'Un est nécessaire, c'est au sens où toute chose tire sa nécessité de « *l'unité en tant que telle*, de sorte que toute nécessité est en définitive reconductible à l'un ou au bien comme à sa source ultime⁷¹¹. » Il ne peut donc pas y avoir de véritable opposition entre liberté et nécessité aux yeux de Plotin, non seulement parce que la liberté correspond à bien plus que de

sens propre ni l'essence par soi, mais que l'essence est en quelque sorte quelque chose qui nous est extérieur. Contrairement à l'Un ou à l'Intellect, nous ne sommes pas véritablement maîtres de notre essence, puisque nous possédons un corps; notre être ne correspond donc pas parfaitement à notre essence, et ce faisant, elle se surajoute à nous, d'où le fait qu'elle opère la différence : *Traité 39 (En., VI, 8), 12, 3-11*. Toutefois, si nous pouvons en un certain sens dire que c'est la pensée qui introduit la différence pour Plotin, c'est parce que, comme nous l'avons vu plus haut, le λόγος est l'image de l'âme en nous.

⁷⁰⁸ *Traité 39 (En., VI, 8), 9, 9-13.*

⁷⁰⁹ S. Delcomminette, art. cit., p. 394-395.

⁷¹⁰ *Traité 39 (En., VI, 8), 9, 13-15.*

⁷¹¹ S. Delcomminette, art. cit., p. 394.

simplement choisir entre des contraires, mais également parce qu'en l'Un, du fait même qu'il n'existe pas sur le même plan de la réalité que nous et qu'il dispose d'un statut « indéterminé (ἀόριστον)⁷¹²», la nécessité ne peut pas être réduite à une forme de contrainte physique ou logique. Loin de s'y opposer, la liberté se fonde en réalité dans la nécessité de l'Un, laquelle s'exprime au sein de la multiplicité des êtres à l'aide d'un « devoir-être », car bien que multiple, il n'en reste pas moins que toute chose est une et provient de l'Un : « non tenu par la nécessité, Il est en vérité la nécessité et la loi des autres êtres (οὐκ ἀνάγκη κατελιμνημένου, ἀλλ' αὐτοῦ ἀνάγκης τῶν ἄλλων οὔσης καὶ νόμου)⁷¹³. » L'Un n'est soumis à aucune nécessité, mais est bien plutôt ce qui rend la nécessité possible, car « il la transcende et correspond à une forme *supérieure* de nécessité⁷¹⁴ » et c'est en ce sens précis que Plotin peut affirmer au chapitre 18 du *Traité* que l'Un « a, pour ainsi dire, voulu être Lui-même (οἶον ἐβουλήθη αὐτός), puisqu'Il veut ce qui doit être (τὰ δέοντα βούλεται), et ce qui doit être et l'acte de ce qui doit ne font pour ainsi dire qu'un (ἐν τῷ δέον καὶ ἡ τοῦ δέοντος ἐνέργεια)⁷¹⁵. » Comme l'a bien remarqué Jean Trouillard, « [i]l n'y a pas à se demander quelle part Plotin fait à la nécessité et quelle part il accorde à la liberté. Pour lui, tout est nécessaire parce que tout est libre⁷¹⁶. »

La pratique de l'hénologie négative permet de clarifier le statut de la nécessité propre à l'Un : si l'on ne peut pas dire en toute rigueur que « l'Un est nécessaire », c'est tout simplement parce que l'Un est lui-même la nécessité. Du reste en revanche, en quoi consiste cette nécessité et qu'est-ce que l'Un, « [i]l nous faut plutôt se retirer en silence (ἢ σιωπήσαντας δεῖ ἀπελθεῖν) et ne sachant que résoudre cesser de chercher⁷¹⁷. » Dépourvu de forme et sans aucune relation, on ne peut rien affirmer directement sur l'Un pour les raisons que nous avons déjà observées plus haut. Cela dit, l'hénologie négative ne peut pas se suffire à elle-même, car comme le note Laurent Lavaud, elle recèle une ambiguïté fondamentale qui, certes, permet d'élaborer un discours provisoire sur l'Un, mais un discours « qui débouche sa propre extinction » et qui « s'abolit dans le silence⁷¹⁸ ». Pour le dire sommairement, dire négativement l'Un, c'est tout de même *affirmer* quelque chose de lui et si l'on ne fait pas attention au statut de la négation que nous employons pour parler sur l'Un, nous pouvons donner l'impression que nous lui imposons des prédicats négatifs, et ce faisant, nous risquons de menacer son indétermination. L'exemple de la nécessité illustre parfaitement cette ambiguïté, car bien que l'énoncé « l'Un n'est pas

⁷¹² *Traité* 39 (En., VI, 8), 9, 43.

⁷¹³ *Ibid.*, 10, 34-35.

⁷¹⁴ S. Delcomminette, art. cit., p. 394.

⁷¹⁵ *Traité* 39 (En., VI, 8), 18, 50-51.

⁷¹⁶ J. Trouillard, art. cit., p. 444.

⁷¹⁷ *Traité* 39 (En., VI, 8), 11, 1-3.

⁷¹⁸ L. Lavaud, *op. cit.*, p. 239.

nécessaire » signifie que nous refusons de nous prononcer quant à savoir si l'Un est ou non nécessaire, elle semble néanmoins indiquer que « l'un est non nécessaire », et donc qu'il est contingent, d'où le discours téméraire qui tient l'Un pour le résultat du hasard. Plotin semble par ailleurs indiquer cette ambiguïté de l'hénologie négative lorsqu'il énonce que « toutes choses affirmées de Lui le sont par négation (ἐν αφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα)⁷¹⁹ ». L'hénologie négative a beau nous être utile, elle ne parvient pas à véritablement construire un discours sur l'Un et les apories qu'elle provoque doivent pouvoir être surmontées.

C'est donc en réponse aux limitations de l'hénologie négative que Plotin introduit au chapitre 13 du *Traité 39* son hénologie persuasive/positive. Si nous disons que l'Un est véritablement la loi de la nécessité qui rend la liberté possible chez les réalités inférieures, alors, par voie de réciprocité, notre discours doit également pouvoir affirmer que l'Un est la liberté elle-même; qu'il est l'autodétermination elle-même. Or, la difficulté de ce type de discours repose sur le fait que l'on ne peut pas affirmer la liberté de l'Un sans également dire qu'il est volontaire, ou pour le dire autrement, qu'il s'est choisi lui-même « de plein gré » (ἐκούσιος), ce qui revient à transposer sur l'Un un prédicat mondain qui le dualise. Comme son nom l'indique, l'hénologie persuasive n'a pas pour fonction de démontrer la liberté de l'Un, mais plutôt de nous persuader (πείθους) que l'Un est libre en montrant qu'en un certain sens, nous sommes autorisés par la nécessité du discours à dire sur l'Un qu'il est volontaire et à lui appliquer des prédicats mondains, mais seulement tant et aussi longtemps que nos paroles ne visent pas directement l'Un afin d'éviter d'en faire une dualité :

Si donc nous consentons à Lui attribuer des actes et que nous attribuons ces actes pour ainsi dire à sa volonté (οἷον βουλήσει αὐτοῦ) – car Il n'agit pas sans le vouloir –, ces actes sont pour ainsi dire son essence (αἱ δὲ ἐνέργεια ἢ οἷον οὐσία αὐτοῦ) et alors sa volonté sera identique à son essence⁷²⁰.

En quelque sorte, l'hénologie persuasive fonctionne comme un dispositif fictionnel nous permettant de parler sur des réalités qu'autrement nous serions incapables de discourir. Lorsque nous disons qu'en un certain sens, l'Un est volontaire, nous ne disons pas réellement que tel est le cas, mais nous faisons « comme si » (οἷον) c'était bel et bien le cas pour les besoins de notre argument. L'hénologie persuasive ne vise donc pas l'être de l'Un et ne se soucie pas de la vérité ou de la non-vérité de notre discours, puisqu'il s'agit ni plus ni moins que d'une fiction, d'un faire-semblant qui requiert que l'on suspende notre jugement le temps que l'on dise ce que nous avons à dire sur l'Un. Pour reprendre le mot de Pierre Hadot, l'hénologie persuasive constitue

⁷¹⁹ *Traité 39* (En., VI, 8), 11, 34-35.

⁷²⁰ *Ibid.*, 13, 5-8.

en quelque sorte un « abus de langage » métaphorique et impropre, mais nécessaire pour les besoins de la persuasion⁷²¹. Théoriquement, nous ne devrions pas le faire, mais pratiquement nous le faisons tout de même; nous n'avons véritablement *rien* à dire, mais nous voulons tout de même le dire. Comme nous l'avions vu plus haut, l'hénologie persuasive opère une distanciation entre ce qu'elle dit et l'objet de son discours, l'Un, mais elle ne peut pas être effectuée n'importe comment. Pour opérer cet effet de distanciation, elle doit au préalable se prémunir d'un connecteur de relation précis qui indique de manière explicite son propre statut fictionnel. Si dans le cadre du *Traité 49*, Plotin identifiait le plus fortement ce connecteur au $\pi\epsilon\rho\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta$, c'est en revanche au terme $\omicron\tilde{\iota}\omicron\nu$ que le *Traité 39* accorde la plus grande importance :

Ainsi faut-il concéder l'usage des noms, puisqu'on est forcé en parlant de Lui, en raison même de sa désignation, d'utiliser ces expressions qu'en toute rigueur nous ne consentirions pas à employer; on les comprendra cependant, dans chaque cas, en les précédant d'un "comme si" ($\lambda\alpha\mu\beta\alpha\nu\acute{\epsilon}\tau\omega\ \delta\grave{\epsilon}\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \omicron\tilde{\iota}\omicron\nu$ "ἐφ' ἐκάστου")⁷²².

L'importance du terme $\omicron\tilde{\iota}\omicron\nu$ chez Plotin ne saurait être sous-estimée et bien que nous ne nous y étions pas arrêté jusqu'à maintenant, nous avons néanmoins cherché au cours des pages précédentes de cette section à en souligner la valeur et nous avons fréquemment indiqué son utilisation. Grammaticalement parlant, le terme $\omicron\tilde{\iota}\omicron\nu$ est un adjectif très proche du *als* allemand qui, selon le contexte, peut être traduit par « comme si », « comme », « en tant que », « tel que », « que », « par exemple », « pour ainsi dire », « en un certain sens » et ainsi de suite. De manière générale, les interprètes de Plotin s'accordent pour reconnaître en l' $\omicron\tilde{\iota}\omicron\nu$ une fonction spéciale et privilégiée, bien qu'ils soient en désaccord sur la signification particulière de cette fonction ainsi que sur la manière adéquate de traduire le terme $\omicron\tilde{\iota}\omicron\nu$ ⁷²³.

D'abord, observant la forte proximité entre le $\omicron\tilde{\iota}\omicron\nu$ plotinien et le *als ob* kantien, Sophie Klimis privilégie la traduction du terme $\omicron\tilde{\iota}\omicron\nu$ par « comme si » afin de faire droit à la nécessité quasi rhétorique de ce terme chez Plotin. Selon l'autrice, tout comme Kant utilise le terme *als ob* afin d'outrepasser les limitations théoriques de l'être humain sur le plan épistémologique et d'offrir un discours possible sur les idées de la raison, quand bien même celles-ci ne sont pas connaissables, le recours au terme $\omicron\tilde{\iota}\omicron\nu$ constitue une approche rationnelle et méthodique permettant de prendre conscience des limitations du langage sur l'Un et de les pallier en imposant continuellement à notre discours une distanciation par rapport à son objet, « comme

⁷²¹ P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1997, p. 98-99.

⁷²² *Traité 39* (*En.*, VI, 8), 13, 47-50 (trad. G. Leroux modifiée).

⁷²³ Dans sa traduction du *Traité 49* (*En.*, V, 3), Bertrand Ham préconise la traduction usuelle de $\omicron\tilde{\iota}\omicron\nu$ par « pour ainsi dire ». En ce qui concerne leurs traductions respectives du *Traité 39* (*En.*, VI, 8), si Laurent Lavaud reprend l'expression « pour ainsi dire », George Leroux préfère quant à lui traduire $\omicron\tilde{\iota}\omicron\nu$ par « approximation ». De son côté, Richard Dufour utilise le terme « comme » dans sa traduction du *Traité 32* (*En.*, V, 5).

si » nous pouvions en parler. À cet effet, le οἷον compris comme « comme si » permet au discours sur l'Un d'éviter de verser dans une forme d'anthropomorphisme pur et simple tout en préservant l'absoluité de l'Un d'un point de vue sémantique et stylistique⁷²⁴. L'interprétation du οἷον en tant que « comme si » méthodique est également partagée par Sylvain Delcomminette et Bernard Colette : le premier parce qu'en tant qu'il fonde le versant positif de l'hénologie, le οἷον évite de redoubler inutilement la voie négative de l'hénologie tout en permettant de remonter au Bien en tant que *condition de possibilité* de la liberté, le second parce que le οἷον inaugure l'usage de la pensée réflexive ou de la réflexivité, c'est-à-dire que le οἷον indique le passage du raisonnement à nouveau registre de la pensée qui permet à l'âme de réfléchir autrement sur ses propres concepts, et donc, qu'elle les utilise différemment en fonction du lieu (*topos*) où elle les applique⁷²⁵. Quoi qu'il en soit, l'on remarque que chez ces trois auteurs, la signification de οἷον est interprétée en fonction d'une forte résonance avec le transcendantalisme kantien.

Ensuite, Werner Beierwaltes insiste fortement de son côté sur la dimension positive du οἷον. Loin de déprécier les affirmations positives sur l'Un ou de leur donner une connotation péjorative, le οἷον serait au contraire une modification du discours qui aurait pour fonction de préciser l'inadéquation fondamentale de toutes les affirmations sur l'Un-Bien, et ce faisant, il permet uniquement de clarifier le statut du discours positif sur l'Un⁷²⁶. S'inspirant notamment de la traduction latine de Marsile Ficin du terme οἷον par les termes *velut*, *tanquam* et *quasi*, mais s'inspirant également d'une comparaison avec le terme *quasi* chez Maître Eckhart, Beierwaltes voit toutefois en l'οἷον une forme d'approximation et lui attribue une valeur comparative. Non seulement l'auteur privilégie la traduction de οἷον par les termes *gleichsam* et *wie* - « pour ainsi dire; semblable à » et « comme » -, mais il refuse spécifiquement de voir dans le οἷον un « comme si non séquentiel » (*ein folgenloses "Als-ob"*), puisque les affirmations sur l'Un permises par le οἷον sont concomitantes d'une négation (*im Zusammenwirken der Negation*) et s'il permet de justifier la validité des énoncés positifs sur

⁷²⁴ S. Klimis, « Als ob chez Kant et οἷον chez Plotin » dans *Droit et vertu chez Kant : Kant et la philosophie grecque et moderne*, éd. par M. Moustopoulos, Athènes, Actes du IIIe congrès de la Société internationale d'études kantiennes de langue française, 1997, p. 239-242. Nous devons reconnaître notre dette envers l'étude de Klimis qui eut une grande influence sur le développement de nos propres réflexions sur l'état du parallèle entre Fichte et Plotin. Pour la construction de son étude comparative, Klimis s'appuie fortement sur les *Prolégomènes à toute métaphysique future*, et bien que cela dépasse le cadre de l'étude en vigueur, nous tenons néanmoins à souligner que le parallèle amorcé par Klimis sur le *als ob* kantien et le οἷον plotinien peut également s'appuyer sur l'« Appendice à la dialectique transcendante. De l'usage régulateur des idées de la raison pure » au sein de la *Critique de la raison pure* ainsi que sur le §42 et le célèbre §59 sur le symbole de la *Critique de la faculté de juger*.

⁷²⁵ S. Delcomminette, art. cit., p. 392; B. Collette, *op. cit.*, p. 80-81 et 93.

⁷²⁶ W. Beierwaltes, *Das wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001, p. 112 et 126.

l'Un en les modifiant, la véritable validité de l'Un ne se trouve que dans le « toucher intellectuel », lequel ne se trouve ni dans la négativité absolue ni dans les affirmations pures⁷²⁷. En d'autres termes, pour Beierwaltes, aussi bien l'hénologie négative que l'hénologie persuasive ne sauraient se satisfaire à elles-mêmes sans le toucher intellectuel de l'Un et si l'on ne peut pas comprendre le οἶον à la manière d'un « comme si », c'est précisément parce qu'une telle interprétation amoindrit, voire évacue totalement le rôle de la voie négative de l'hénologie, alors qu'en réalité les deux voies de l'hénologie s'impliquent mutuellement.

Enfin, nous considérons que George Leroux a une position particulièrement nuancée sur la fonction du οἶον chez Plotin et semble vouloir concilier sa fonction réflexive et comparative. Leroux constate que si le langage est pour Plotin dissolution et fragmentation, il n'en constitue pas moins le miroir à l'aide duquel la philosophie réfléchit sur les réalités supérieures, c'est-à-dire qu'il dispose d'un usage réflexif. Ce faisant, l'auteur estime qu'il y a une hiérarchie entre les deux voies qu'emprunte l'hénologie. En effet, la positivité du langage ne peut être instituée qu'en vertu de sa négativité : si la force de l'hénologie négative se trouve dans le refus de toute détermination ontologique sur l'Un, l'hénologie persuasive a toutefois pour tâche de restreindre sémantiquement le langage par l'intermédiaire du οἶον à la fois afin d'interdire l'application des règles du langage ordinaire sur l'Un et afin de forcer le langage à utiliser une sémantique de la limite et de l'hyperbole⁷²⁸. De plus, Leroux se montre très attentif à la polysémie du terme οἶον et souligne que ce terme peut tout aussi bien être traduit par « pour ainsi dire », « comme si », « en tant que » et « quasi »⁷²⁹. S'il met de l'avant la valeur réflexive du οἶον plotinien, Leroux cherche également à faire droit à sa fonction comparative ou analogique⁷³⁰. À cet effet, si dans sa traduction du *Traité 39*, il traduit ce terme le plus souvent par « pour ainsi dire », il le traduit en revanche par « approximation » au fameux passage clef du chapitre 13, un choix de traduction considérée comme malheureuse par Klimis et Collette non seulement parce que le terme « approximation » ne rend pas suffisamment compte du changement de registre du discours opéré par le οἶον, mais également parce que ce terme suggère que l'Un ressemble ou s'approche du terme auquel il est comparé, alors qu'il diffère absolument du tout.

Pour notre part, nous nous accordons largement avec les avis de Klimis, Collette et Delcomminette. Cela dit, même si nous jugeons que la traduction de οἶον par « approximation »

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 126 n. 12 et 157-159.

⁷²⁸ G. Leroux, *op. cit.*, p. 76-77.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 333-334.

est malheureuse, nous estimons toutefois que Leroux a raison de souligner la fonction comparative ou analogique de l'hénologie persuasive. Certes, le οἶον a une tâche de restriction sémantique afin que l'on ne comprenne pas les prédicats que l'on applique à l'Un sous leur signification sensible, mais il n'en reste pas moins qu'il ouvre la voie vers le langage métaphorique sur l'Un en introduisant toute une série d'images qui, bien qu'imparfaite, permettent d'accroître notre compréhension de l'Un. Comme nous l'avions suggéré lors de notre analyse du περὶ αὐτοῦ, nous estimons que nous sommes autorisés à parler d'un « langage de l'approximation » chez Plotin, mais uniquement dans la mesure où l'on comprend cette expression au sens de « s'approcher de l'Un ». En effet, il ne faut pas perdre de vue que l'hénologie persuasive a une tâche d'élévation vers l'Un, ce qui est particulièrement manifeste dans les trois derniers chapitres du *Traité 39*, notamment dans les toutes premières lignes du chapitre 19 où Plotin affirme que « [p]oussé par nos discours à s'élever jusqu'à Lui (ἐκ τῶν εἰρημένων ἀωακινήθεις), qu'on Le saisisse donc Lui-même. On Le contempera alors (θεάσεται), sans pouvoir cependant exprimer tout ce qu'on souhaiterait exprimer⁷³¹ ». Par ailleurs, l'exigence de « retrancher tout » (τὰ ἄλλα πάντα ἄφες; ἀφελὼν πάντα) réapparaît de manière insistante à la fin du chapitre 21⁷³². L'hénologie persuasive nous rapproche de l'Un et c'est grâce aux restrictions opérées par le οἶον qu'elle est en mesure de le faire. Pour comprendre le privilège du οἶον et la manière dont il effectue la modification du registre de notre discours, nous devons mettre de l'avant la double signification qu'accorde Plotin à ce terme.

Premièrement, le terme οἶον est un connecteur de relation qui implique en lui-même la négation, ce que Plotin précise au sixième chapitre du *Traité 32* (*En.*, V, 5) :

Mais de même que celui qui désire voir la nature intelligible, s'il ne retient aucune représentation d'un objet sensible, pourra contempler ce qui se trouve au-delà du sensible, de même celui qui souhaite contempler ce qui se trouve au-delà de l'intelligible, s'il abandonne l'intelligible tout entier, pourra contempler ce qui se trouve au-delà : il apprend, grâce aux intelligibles, qu'il existe quelque chose au-delà lorsqu'il abandonne l'intelligible comme si [cet au-delà] était (ὅτι μὲν ἔστι διὰ τούτου μαθὼν, οἶον δ' ἐστὶ τοῦτο ἀφείς). Le “comme s'il était” signifie “en tant qu'il n'est pas” (Τὸ δὲ ‘οἶον’ σημαίνει ἂν τὸ οὐχ οἶον), car le “comme si” n'appartient pas à ce qui n'est pas quelque chose⁷³³.

Pour reprendre un vocabulaire hégélien, le οἶον supprime la négativité de l'Un (*das οἶον hebt die Negativität des Eines auf*), puisqu'il la préserve en lui. L'hénologie persuasive dépasse

⁷³¹ *Traité 39* (*En.*, VI, 8), 19, 1-3.

⁷³² *Ibid.*, 21, 26.

⁷³³ *Traité 32* (*En.*, V, 5), 6, 17-23 (trad. R. Dufour modifiée).

les apories de l'hénologie négative, puisque l'inclusion du οἶον au sein de notre discours a pour fonction de continuellement nous rappeler que nous ne parlons pas directement de l'Un et que ce qu'on lui prédique ne lui convient pas. De la même manière que le *als* fichtéen, le οἶον plotinien ne nous dit pas ce qu'est l'Un, mais plutôt ce qu'il n'est pas et lorsque nous parlons de l'Un « comme s'il était une volonté pure » ou « en tant qu'il est une volonté pure », il ne faut pas y voir une véritable attribution ou un véritable rapport d'identité, mais une manière de nous manifester l'Un. Comme le souligne Laurent Lavaud, le οἶον permet de renverser la perspective habituelle selon laquelle la relation entre l'Un et l'Intellect est envisagée; alors que l'Intellect est souvent présenté comme une image de l'Un, l'emploi du οἶον permet de présenter l'Un comme similaire à l'Intellect⁷³⁴. Toutefois, si le rapport de comparaison entre l'Un et l'Intellect est inversé, cela ne veut en aucun cas dire que l'Un imiterait ou serait envisagé comme une image de la volonté pure. Une telle affirmation apparaîtrait comme un contresens aux yeux de Plotin. De fait, la négativité interne du οἶον interdit l'identification entre l'Un et la volonté tout en nous rappelant que l'Un est sans aucune relation. Ce n'est pas l'Un-Bien qui imite la volonté, mais la volonté qui imite l'Un-Bien. Avec le οἶον, Plotin nous invite plutôt à réfléchir sur le sens qu'il accorde à cette image et en quoi la volonté imite l'Un-Bien. Le οἶον permet de rendre visible par le discours une réalité invisible du fait même qu'il intègre notre incapacité à correctement exprimer l'Un et nous force à en prendre conscience.

Deuxièmement, si le terme οἶον permet d'ouvrir la voie persuasive de l'hénologie, c'est en raison de son caractère perspectiviste :

Lorsque nous affirmons, et il semble bien qu'il en soit ainsi, qu'Il est partout et qu'Il n'est nulle part, il faut se le représenter et penser dans la perspective qui est la nôtre (τοῦτό τοι χρῆ ἐνθυμηθῆναι καὶ νοῆσαι), ce qu'il convient de poser au sujet de l'objet de notre recherche (οἶον δεῖ καὶ ἐντεῦθεν σκοπουμένοις θέσθαι περὶ ὧν ζητοῦμεν)⁷³⁵.

Encore une fois, parler sur l'Un, c'est en réalité parler de nous-mêmes. L'application du οἶον, quand bien même nous permet-il de dire des choses qu'autrement nous ne pourrions pas, n'est pas arbitraire et ne nous permet pas de dire absolument n'importe quoi au sujet de l'Un. Au contraire, la nature de la comparaison opérée par le οἶον dépend toujours du sujet de notre discours, puisqu'il s'agit de retourner sur nous-mêmes les prédicats que nous appliquons à l'Un

⁷³⁴ L. Lavaud, *op. cit.*, 246-247. La fréquente application des prédicats noétiques à l'Un est également remarquée par Aubry : cf. G. Aubry, *op. cit.*, p. 258. Au risque de nous répéter, si Plotin compare fréquemment l'Un à l'Intellect, ce n'est pas parce que l'Un imite l'Intellect, mais parce que l'Intellect est la réalité qui s'en rapproche le plus. Dans cette optique, il ne s'agit plus de montrer en quoi le second principe conserve les caractéristiques du premier, « mais de repérer dans quelle mesure les attributs d'ordinaire présentés comme propres au second sont déjà présents, originairement, dans le premier » (L. Lavaud, *ibid.*).

⁷³⁵ *Traité 39 (En., VI, 8)*, 16, 1-3.

par l'entremise du οἶον. En d'autres termes, lorsque nous parlons sur l'Un, il faut se demander ce que nous cherchons à faire dans notre recherche. Cherchons-nous à savoir si nous sommes libres, et si oui, comment cette liberté est fondée, ou cherchons-nous plutôt à savoir ce qu'est la connaissance de soi et si nous sommes en mesure de l'atteindre ? Pris selon cette optique, le οἶον acquiert la signification d'un « en tant que », car la nature de l'image mobilisée par le οἶον dépend de la perspective que nous souhaitons adopter. Pour reprendre l'exemple de la volonté, lorsque Plotin nous dit qu'il faut comprendre l'Un « comme s'il était volontaire » ou « en tant qu'Il est volontaire », cette comparaison ne s'applique pas à toutes les situations, mais seulement dans la mesure où nous souhaitons comprendre ce qu'est la liberté humaine. C'est « en tant que volontaire » que l'Un est liberté et c'est à travers ce « en tant que » que nous comprenons en quoi consiste notre liberté : pour que notre agir soit libre, il doit se conformer au Bien lui-même. De ce point de vue, l'Un est volontaire, mais lorsqu'il s'agit de traiter de la question de la connaissance de soi, ce point de vue ne nécessite plus de prendre en compte ce qui est volontaire et l'on ne peut plus le prédiquer de l'Un sans introduire en lui un Besoin. L'Un est à la fois volontaire et n'est pas volontaire, car tout dépend de la perspective que nous adoptons pour parler sur lui. La multiplicité des images et des comparaisons par lesquelles Plotin décrit l'Un, que ce soit lorsqu'il nous dit que l'Un est « comme s'il était le paradigme (οἶον παραδειγμα) des êtres qui ne participent pas du hasard »⁷³⁶, « comme un cercle (ὡσπερ κύκλος) », « comme s'il y avait en l'Un un Intellect sans qu'il soit l'Intellect, car il est Un (τὸ οἶον ἐν ἐνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα· ἐν γάρ) » « comme s'il était l'archétype de son propre reflet (τὸ οἶον ἰνδάλματος αὐτοῦ ἀρχέτυπον) » ou « comme s'il était une volonté (οἶον ἢ βούλησις) », dépendent d'une perspective et elles sont toutes accompagnées d'un « en tant que ». De la même manière, lorsque nous avons vu au sein du *Traité 49* que Plotin introduit la notion de « toucher intellectuel » ou nous dit que l'Un est sans besoin, c'est toujours en précédant ces affirmations d'un οἶον qu'il le fait, puisqu'il importe de toujours se placer dans la perspective que nous cherchons à examiner. De la même manière que le *als* fichtéen, bien plus que la voie persuasive de l'hénologie, le οἶον plotinien permet d'ouvrir une véritable théorie de l'image dont l'ultime conséquence est que le discours sur l'Un est en lui-même une image de l'Un. L'Un est pure métaphore⁷³⁷ et même si nous ne le saisissons jamais complètement par le langage ou la pensée discursive, il reste que nous pouvons tout de même nous en approcher pour le voir à travers le langage :

⁷³⁶ *Ibid.*, 14, 40; 18, 8; 18, 21-22; 18, 26-27 et 21.

⁷³⁷ G. Leroux, *op. cit.*, p. 73.

Si tu abandonnes tout et que tu Le laisses subsister Lui seul, ne cherche rien de plus à lui ajouter, mais vois bien si tu ne pourrais retrancher encore quelque chose dans la conception que tu t'en fais. Car il t'est possible d'atteindre un principe dont tu ne pourras pas parler et qui sera impossible à comprendre. C'est que ce principe réside au-delà, seul, libre dans la vérité, parce qu'Il n'est pas l'esclave de Lui-même, mais qu'Il est uniquement Lui-même et véritablement Lui-même, tandis que chacun des autres êtres et à la fois lui-même et autre⁷³⁸.

6. Conclusion : Vers la doctrine de l'Image

À la fin de son étude comparée, Sophie Klimis notait que si Kant et Plotin visent tous les deux un « au-delà » du discours sur l'Invisible, Kant recourt au langage afin de « dire » cet au-delà, alors que Plotin y a recours afin de le « faire voir »⁷³⁹. Pour notre part, nous disons plutôt qu'à la fois Fichte et Plotin cherchent tout aussi bien à dire qu'à faire voir l'Absolu/Un, ou mieux encore, qu'ils cherchent à faire voir comment il se dit lui-même. En examinant le rapport malaisé et ambigu qu'entretient Fichte avec le langage et le fort parallèle qu'il offre avec les dernières pages du *Phèdre* de Platon, nous souhaitons montrer que malgré les réticences de ces deux auteurs envers les contraintes langagières et envers les effets potentiellement pervers de nos discours si nous les prenons selon la lettre et non selon l'esprit, pour autant que nous maîtrisons ses imperfections, le langage peut devenir l'un des plus puissants outils de la pensée réflexive, notamment lorsque nous l'appliquons sur ce qui est au suprême degré insaisissable et ineffable. Quand même bien l'Absolu/Un échappe à toute discursivité, à toute conceptualité et à toute prédication; quand bien même tout effort de la pensée ne peut le saisir adéquatement sans en briser l'Unité/Absoluité en deux et quand bien même l'Absolu/Un se réfugie au sein de sa solitude circulaire à la manière du soleil qui, tout en permettant la visibilité par la lumière qui émane de lui, ne se laisse pas pour autant voir lui-même, il existe néanmoins un type de discours qui permet de l'approcher, que l'on nomme ce discours aléthologie ou hénologie. Aussi bien pour Fichte que pour Plotin, le discours sur l'Absolu/Un permet de mettre en lumière le fondement même de notre liberté, la nécessité qui s'en dégage (*Soll*; δέον) ainsi que le perspectivisme inhérent de la philosophie idéaliste, laquelle ne cesse jamais d'affirmer et de prendre conscience de ses propres limitations. Que ce soit à travers la notion de *als* ou de οἷον, le discours sur l'Absolu/Un est fondamentalement réflexivité; il nous engage à réfléchir sur les conditions de possibilité de la discursivité elle-même afin de nous montrer que c'est au sein de sa propre possibilité que se trouve la nécessité de notre discours sur l'Absolu/Un, et ce faisant, ce type de discours nous permet d'observer comment l'Absolu/Un prend la parole en

⁷³⁸ *Traité 39 (En., VI, 8), 21, 26-33.*

⁷³⁹ S. Klimis, art. cit., p. 244.

nous à l'aide d'une myriade de métaphores et de comparaisons qui lui permettent de se manifester. Ainsi, avec la construction de notre parallèle, nous comprenons que le discours philosophique, le discours que la science prend pour parler d'elle-même, est en lui-même l'image de l'Absolu/Un. À présent, pour compléter la construction de notre étude, il nous faut nous intéresser à la dernière étape de notre parcours : la doctrine de l'image.

Chapitre sixième : Aller et retour. Genèse et structure de l'image et de l'imagination idéaliste

Il vous faut donc redescendre, chacun à votre tour, vers l'habitation commune des autres et vous habituer à voir les choses qui sont dans l'obscurité. Quand vous y serez habitués, en effet, vous verrez dix mille fois mieux que ceux de là-bas. Et vous saurez identifier chacune des images : ce qu'elles sont, de quoi elles sont les images, parce que vous aurez vu le vrai concernant les choses belles, justes et bonnes.
- Platon, *République*, VII, 520c1-6.

La vérité, c'est qu'on ne choisit pas les images qui nous hantent et nous font.
- Alain Farah, *Mille secrets mille dangers*.

1. Introduction : image plotinienne, image fichtéenne

Tout au long de notre étude, nous avons martelé à de multiples reprises que contrairement à une certaine idée préconçue, l'idéalisme est avant toute une philosophie de la réflexion, c'est-à-dire une pensée qui cherche à comprendre deux points extrêmes possibles en un centre unitaire effectif. En son essence même, l'idéalisme est donc foncièrement dialectique, car il est constamment plongé dans l'échange entre différentes perspectives possibles; dans le mouvement de la pensée elle-même qui, loin d'être immobile, est un flux incessant d'idées qu'il nous faut apprendre à maîtriser. L'idéalisme est plongé dans un va-et-vient perpétuel et il ne cesse de faire des allers-retours sur ce qui fait l'objet de son étude. Pour l'idéalisme, tout est toujours à recommencer, car il y aura toujours un nouveau point de vue et une nouvelle optique sous laquelle observer le savoir, d'où la grande importance que ce type de pensée porte sur les relations et les connexions que nous effectuons. Bien que l'idéalisme ancien et l'idéalisme moderne diffèrent en de nombreux points, notamment en ce qui concerne la forme et le style littéraire, s'il y a bel et bien un point commun autour duquel ils se rejoignent, c'est précisément dans cette recherche de la médiation entre l'idéal et le réel, entre la conscience et le monde. En un mot, l'idéalisme est *réflexibilité* (*Reflexibilität*), c'est-à-dire la capacité à retourner sur les conditions de possibilité elles-mêmes des connexions que nous posons entre le sujet et l'objet du penser.

Un tel constat, nous y sommes justement parvenus en procédant à l'analyse comparée de la position exacte qu'occupe la discursivité au sein de la pensée de Fichte et de Plotin. Que ce soit dans le contexte de la *Doctrina de la science* ou des *Ennéades*, force est de constater que la pensée idéaliste porte une attention quasi maladive aux marqueurs de relation qu'elle utilise afin de composer son propre discours. La raison de cet anxieux souci est toutefois assez simple : s'il faut prendre le temps de bien choisir les marqueurs de relation que l'on utilise lorsque l'on

traite scientifiquement d'un objet, c'est précisément parce que ce sont eux qui viennent circonscrire et délimiter les modalités mêmes de notre discours. Ce faisant, ces marqueurs permettent de tracer de manière évidente la spécificité de l'objet dont nous traitons, et ce, tout en soulignant ce qu'il convient de dire ou non à son propos. En d'autres termes, le discours scientifique et philosophique doit être approprié et adapté à son objet d'investigation, car ce discours dépend toujours d'une certaine perspective. Le discours approprié à l'Un/Absolu n'est pas le même que celui que l'on tient sur la conscience, l'âme ou le monde, mais quoi qu'il en soit, notre discours doit toujours prendre en compte que le sujet qui l'émet, c'est *nous*, des êtres humains qui rationalisent toute chose en procédant à des divisions et des distinctions. Notre dire comporte toujours plus que la simple scission entre le sujet et l'objet du penser, car il a pour fonction de phénoménaliser, de rendre visibles, les connexions secrètes qui relient toute chose. En deux mots, la discursivité est *médiation absolue*, et lorsque le discours se réfléchit lui-même, il se manifeste alors à nous comme une image de l'Absolu lui-même.

La discursivité prend ainsi la forme de l'image, mais comment cela se fait-il ? Pour le dire simplement, si nous arrivons à une telle observation, c'est parce que la discursivité implique toujours un génitif. Lorsque nous parlons, nous parlons toujours *de* quelque chose, quand bien même cette chose ne correspondrait littéralement à rien pour nous. Entre l'image et son modèle, entre la réflexion et l'Absolu, il existe un rapport de dépendance ontologiquement univoque : alors que l'image ne serait rien sans son modèle, le modèle, quant à lui, n'a besoin de rien pour *être* du fait même qu'il se suffit pleinement à lui-même. De prime abord, l'on pourrait penser que cette asymétrie entre l'image et son modèle signifierait une dévalorisation de la notion d'image, car après tout, celle-ci ne correspond à rien de plus qu'à un avilissement de l'Absolu, soit à la dégradation et à l'affaiblissement de l'être. Il n'en est rien ! Au contraire, tout l'enjeu – et même l'ironie – de la perspective idéaliste consiste justement à renverser ce rapport de dépendance du point de vue du savoir. Certes, l'image ne pourrait pas subsister sans son modèle, mais comme c'est *par* et *à travers* l'image que l'Absolu se manifeste, celui-ci n'aurait sans elle aucune signification *pour nous*⁷⁴⁰. Loin de la condamner, l'idéalisme met au centre de sa pensée la notion d'image, car c'est elle qui qualifie le mieux l'affirmation suivante : notre savoir est une médiation infinie et il ne s'acquiert qu'au fil de l'incessant jeu des relations

⁷⁴⁰ L'on peut rapprocher ce point de vue de la fameuse « seconde navigation » (τὸν δεῦτερον πλοῦν) de Socrate et de sa fuite vers les λόγοι en *Phédon* 99c8-100a3, car bien que les λόγοι soient des images et consistent en une voie d'accès indirecte au vrai, ils n'en demeurent pas moins que ce ne sont pas des images qu'ils saisissent, mais l'être véritable des choses. En d'autres termes, les λόγοι sont une médiation du vrai et il n'est d'ailleurs pas anodin que c'est justement en cette thèse que Paul Natorp voit le principe même de l'idéalisme : cf. P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in dem Idealismus*, zweite Ausgabe, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1921, p. 154.

que nous posons. Après avoir accompli notre remontée vers l'Un, il nous faut à présent redescendre dans le multiple, mais il ne faut cependant jamais perdre de vue que la relation entre l'anabase et la catabase n'est pas de nature linéaire, mais circulaire, car l'une ne pourrait pas être posée sans l'autre. Encore une fois, la voie idéaliste n'est pas un chemin qu'il s'agirait de franchir une seule fois, mais d'un effort toujours à recommencer.

Dans ce dernier volet de notre étude, nous souhaitons explorer ce qui à nos yeux constitue le cœur même de la pensée idéaliste en comparant chez Fichte et Plotin les notions d'image et d'imagination. Bien qu'il s'agisse de notre point d'arrivée, la question du statut comparé de la notion d'image au sein de la tradition idéaliste a pourtant été en grande partie le coup d'envoi de notre étude. En effet, de nombreux spécialistes qui se sont penchés sur la relation du fichtéanisme avec le platonisme l'ont fait en soulignant la surprenante proximité entre la *Bildlehre* des écrits tardifs de Fichte et la manière dont la notion d'image est mobilisée au sein de la tradition platonicienne élargie. Si nous avons choisi d'analyser la relation entre l'image fichtéenne et l'image plotinienne, c'est afin de respecter le cadre systématique et que nous nous sommes imposé comme méthodologie de cette étude. Cela dit, il ne s'agit en aucun cas de la seule avenue possible pour examiner le rôle de l'image au sein de l'idéalisme. Du côté de Plotin, il est possible d'étudier la notion d'image en fonction d'une comparaison avec Saint Augustin, Proclus, Bergson, Kant et même Deleuze⁷⁴¹. Quant à Fichte, si nous pouvons effectivement faire l'examen de la notion d'image à l'aide d'une comparaison avec des auteurs comme Maître Eckhart ou Proclus⁷⁴², c'est surtout le parallèle avec Platon qui a retenu l'attention des spécialistes, plus particulièrement encore la célèbre notion d'εἰδῶλον que l'on

⁷⁴¹ Cf. : É. Bréhier, « Image plotinienne, image bergsonienne », *Les études bergsoniennes*, 2, 1949, p. 107-128; F. Fauquier, « La matière comme miroir : pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus », *Revue de métaphysique et de morale*, 37, 2003, p. 65-87; I. Koch, « Image plotinienne, image augustinienne », *Philosophiques*, 25, 1998, p. 73-90; E. Moutsopoulos, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Athènes, Éditions Grigoris, 1980; S. Leclercq, *Plotin et l'expression de l'image. Les paradoxes du réel*, Mons, Sils Maria asbl, 2005. À proprement parler, Moutsopoulos ne nomme pas Kant dans son étude, mais il suggère néanmoins un certain parallèle entre la notion d'imagination chez Plotin et l'imagination comme « une activité dynamique au sens moderne du terme » (p. 40). De plus, les différentes liaisons que l'auteur effectue entre le dynamisme de l'imagination et de l'image, la fonction représentative de l'imagination, l'unité de la conscience et la description l'imagination plotinienne comme « faculté synthétique par excellence » (p. 50) indiquent fortement que c'est bel et bien Kant qui se cache derrière cette acception moderne de l'imagination. Par ailleurs, l'auteur clôture son étude en concluant que « c'est précisément chez Plotin que l'on voit esquisser, pour la première fois, une conception nettement dynamiste de l'imagination et de l'imaginaire » (p. 96).

⁷⁴² Cf. : R. Dufêtre, « Proximité des théories de l'image chez Maître Eckhart et Fichte » dans *Archives de Philosophie*, 76 (1), 2013, p. 9-34; D. Cürsger, « Die Unbegreiflichkeit des Absoluten. Zur neuplatonischen Henologie und ihrer Wirksamkeit im Denken Fichtes » dans B. Mojsisch B. und O. F. Summerell (éd.), *Platonismus im Idealismus : Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Leipzig, K. G. Saur München Verlag, 2003, p. 91-118. Sur la notion d'image chez Proclus, nous recommandons l'étude suivante d'Evangelos Moutsopoulos : cf. *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

retrouve dans le *Sophiste*⁷⁴³. Parmi les différentes études existantes sur le sujet, nous trouvons que celle d’Alessandro Bertinetto est somme toute assez représentative de cette tendance interprétative⁷⁴⁴. Cela dit, il faut l’avouer, celle-ci reste avant tout en surface. Bertinetto n’accorde qu’environ cinq pages de ses analyses au *Sophiste* et s’appuie principalement à l’extrait en 240a7-c5 où l’image est décrite comme un être hybride ayant part à la fois au vrai et au faux; à l’être et au non être⁷⁴⁵. Bien qu’elle dresse des points de comparaison intéressants, l’étude de Bertinetto se sert bien plus de la philosophie platonicienne comme moyen d’explicitier la nature de l’image fichtéenne qu’autre chose, l’interprète cherchant à appliquer le concept de *Zwitterwesen* qu’il observe chez Platon sur la conception fichtéenne de l’image.

La pluralité des chemins que l’étude comparée de deux auteurs ou de deux traditions philosophiques peut emprunter est à notre sens un témoignage du constructivisme inhérent au geste philosophique. À titre de chercheurs, nous devons choisir les relations que nous souhaitons mettre de l’avant lorsque nous traitons comparativement d’un certain objet. De tels choix, bien qu’ils ne se fassent pas à l’exclusion des autres relations possibles, montrent néanmoins les limitations inhérentes de n’importe quelle recherche de ce type, puisqu’ils illustrent les préoccupations du chercheur lui-même. En choisissant de clôturer notre étude par les notions d’image et d’imagination, nous souhaitons par la même occasion souligner leur importance au sein de la tradition idéaliste. Invariablement suspendue (*geschwebt*) entre l’Absolu et l’apparence, l’image nous rappelle que l’exposition du savoir est toujours à recommencer et qu’il s’agit d’une tâche infinie. Afin de dresser notre ultime parallèle entre Fichte et Plotin, nous procéderons de la manière suivante. D’abord, la section de ce chapitre dédiée à Fichte se divise en trois sous-sections chronologiques visant à montrer l’évolution du vocabulaire de l’image et de l’imagination au sein de la *Doctrine de la science* : a) l’apparition de ces notions dans les écrits de Léna, b) leur reformulation en 1804 et c) leur consécration dans la philosophie de la maturité, notamment en 1813. Ensuite, la section réservée à Plotin est divisée selon une approche thématique visant à clarifier le statut de l’image au sein des

⁷⁴³ Cf. : W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin, Walter de Gruyter, 1993, 127-128 et 189-191; C. Asmuth, « Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes », dans C. Asmuth (éd.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam – Philadelphia, B.R. Grüner, 1997, p. 269-299; A. Bertinetto, « “Die absolute Kraft des Bildens”. Image et conscience de soi dans la Doctrine de la science de Fichte », *Fichte Studien*, 42, 2012, p. 43-69; M. Rampazzo Bazzan, « Le “Vorbild” comme clef de voûte de l’image et de l’usage de Platon chez Fichte » dans *Fichte Studien*, 48, 2020, p. 185-203.

⁷⁴⁴ A. Bertinetto, « Durcheinheit. L’immagine come trascendentale tra il *Sofista* e la *Dottrina della scienza* », dans L. Baggeto et J.C. Lévêque (éd.), *Immagine e scrittura. Filosofia, pittura, schema*, Rome, Casini, 2008, p. 243-364.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 245-250.

Ennéades: i) la pluralité du vocabulaire plotinien de l'image, ii) sa fonction ontologique, iii) sa fonction épistémologique et finalement iv) la nature de la double imagination.

2. Du flottement de la conscience à l'apparence s'apparaissant elle-même en tant qu'apparence. Évolution de la sémantique de l'image et de l'imagination dans la *Doctrine de la science* de Fichte

Fichte est sans conteste l'un des plus grands penseurs de la notion d'image de la modernité. Cela dit, sans doute que très peu de lecteurs de sa première philosophie auraient deviné le tournant que cette notion prendrait lors de la maturité de son œuvre. Bien qu'elle ne soit pas totalement inexistante, il faut pourtant avouer que les premiers écrits de Fichte s'occupent peu de développer la notion d'image⁷⁴⁶, préférant plutôt se consacrer au rôle qu'occupe l'imagination au sein de la structure de la conscience humaine. À l'inverse, au fur et à mesure que l'on progresse dans l'ordre chronologique des *Doctrines de la science*, la notion d'imagination s'évanouit peu à peu pour laisser de plus en plus de place à la notion d'image, et ce, au point que la structure même de la *Doctrine de la science* se définira par la multiplicité des formes que l'image peut épouser. Alors qu'à Iéna, l'imagination semble première et l'image secondaire, à Berlin, tout semble n'être qu'image ou image d'image aux yeux de Fichte, d'autant plus que l'imagination devient une notion de plus en plus absente, comme si elle avait perdu son prestige d'antan. Pour le dire autrement, il semble que les notions d'image et d'imagination chez Fichte agissent un peu à la manière de vases communicants : lorsque la présence de l'une augmente, l'autre diminue, et inversement. Toutefois, ce rapport asymétrique entre les notions d'image et d'imagination chez Fichte ne doit pas être interprété comme un rapport d'opposition. Au contraire, il est de notre avis que ces deux notions sont intimement liées. En un sens, si Fichte n'avait pas porté toute son attention sur la structure de l'imagination

⁷⁴⁶ Ce constat fut par ailleurs déjà observé par Jacinto Rivera de Rosales, notant par la même occasion que lorsque la notion d'image est mentionnée dans les premiers écrits de Fichte, celle-ci apparaît le plus souvent dans le *Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la science* et est presque systématiquement liée à l'imagination : cf. J. Rivera de Rosales, « L'ontologie du dernier Fichte et la méthode transcendante. L'être absolu et son image », dans M. Marcuzzi (éd.), *Fichte et l'ontologie*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2018, p. 153. Cette lecture est diamétralement opposée à celle que propose Christoph Asmuth pour qui « [l']intérêt fichtéen pour [le concept d'image] apparaît relativement tôt : à l'époque d'Iéna, c'est-à-dire de 1793 à 1799, il connaît un premier pic d'intensité, bien qu'il se manifeste dans un cadre philosophique et conceptuel encore traditionnel. » : cf. C. Asmuth, « Chapitre VI : Image de l'image de l'image chez Fichte : une théorie radicalement constructiviste de l'image », dans A. Dumont et A. Wiame (éd.), *Image et philosophie : les usages conceptuels de l'image*, Bruxelles – Bern – Berlin, P. Lang, 2014, p. 136. La lecture qu'emprunte Asmuth n'est pas totalement dépourvue de fondements et elle a le mérite de montrer les différents liens conceptuels qui peuvent être établis avec la notion d'image, mais pour se faire, l'interprète est obligé de transposer la signification qu'occupe la notion d'image dans la dernière philosophie de Fichte sur des concepts qui y sont apparentés à l'époque de Iéna, ce qui est particulièrement manifeste dans son analyse de la représentation (p. 138-140). Bien que nous soyons d'accord avec la majorité des liens qu'établit Asmuth, nous nous rangeons toutefois du côté de Rivera de Rosales et considérons que la notion d'image n'est pas fortement mobilisée dans le contexte des œuvres de Iéna.

à l'époque de Iéna, peut-être que la *Bildlehre* des écrits tardifs n'aurait jamais vu le jour. De plus, même s'il est vrai que la notion d'imagination s'affaïsse avec le temps, elle ne disparaît jamais entièrement et il serait tout bonnement faux de conclure qu'elle ne joue plus aucun rôle chez le Fichte de la maturité. Seulement, elle agit désormais à l'arrière-plan, tel un metteur en scène qui dirige ses acteurs, caché derrière son rideau rouge, mais sans monter lui-même sur la scène.

La notion d'image devient donc centrale dans la maturité de l'œuvre fichtéenne. Avec le regain d'intérêt de la recherche spécialisée pour la dernière philosophie de Fichte des vingt dernières années, c'est également à une revalorisation de cette notion que nous assistons⁷⁴⁷. Néanmoins, lorsque vient le temps d'étudier ce qu'est l'image chez Fichte, plusieurs stratégies interprétatives se présentent à nous. Si certains interprètes s'intéressent davantage au lien entre la question de l'image et celle de la représentation (*Vorstellung*; *Repräsentation*) ou de la pulsion (*Trieb*)⁷⁴⁸, d'autres mettent plutôt l'accent sur le rôle de l'image dans la phénoménologie fichtéenne ou dans le développement d'une philosophie de la subjectivité, sur son lien avec une possible ontologie dans l'œuvre fichtéenne ou sur la place qu'occupe la philosophie fichtéenne dans l'historiographie des termes « images » et « phénoménologie »⁷⁴⁹. Chacune de ces stratégies est louable et mérite son propre intérêt. Mais si pour notre part, nous souhaitons examiner davantage la relation entre les notions d'image et d'imagination chez Fichte, c'est parce qu'à notre sens, l'étude de cette relation nous permet de faire surgir avec encore plus d'éclat la proximité du fichtéanisme avec le platonisme. De plus, si nous souhaitons explorer l'évolution du lexique associé à l'image et à l'imagination dans l'œuvre de Fichte,

⁷⁴⁷ Sur la revalorisation de la notion d'image chez le Fichte de la maturité, nous renvoyons aux ouvrages collaboratifs suivants : cf. J.-C. Goddard et M. Maesschalck (éd.), *Fichte : La philosophie de la maturité (1804-1814)*, Paris, Vrin, 2003; J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009; A. Schnell (éd.), *L'image*, Paris, Vrin, coll. Thema, 2007. Toutefois, nous souhaitons souligner que cette revalorisation de la notion d'image est particulièrement représentée dans les volumes 42 et 48 des *Fichte Studien* publiés respectivement en 2016 et en 2020 : cf. *Fichte Studien*, 42 (1), hrsg von C. Klotz und M.V. d'Alfonso, Leiden, Brill, 2016; *op. cit.*, hrsg von A. Schnell und J. Kuneš, Leiden, Brill, 2020.

⁷⁴⁸ F. Fabbianelli, « Ontologie et représentationisme chez Fichte », dans M. Marcuzzi (éd.), *Fichte et l'ontologie*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2018, p. 47-62; A. Dumont, « Zur Kontinuität der Trieblehre in der Spätphilosophie J.G. Fichtes. Bemerkungen über die "unendliche Modifikabilität der Freiheit" », *Fichte Studien*, 48, 2020, p. 220-239; A. Dumont, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis : théories et pratiques de l'imagination transcendante à l'épreuve du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 2012, p. 394-424.

⁷⁴⁹ A. Schnell, « La doctrine de l'image de Fichte », dans A. Schnell (éd.), *L'image*, Paris, Vrin, coll. Thema, 2007, p. 47-63; J. Rivera de Rosales, art. cit., p. 143-160; M. Vetö, « L'image fichtéenne, paradigme de la métaphysique de la subjectivité », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 481-496; J.-F. Goubet, « La phénoménologie de Fichte dans la *Doctrine de la science 1804/II*. Une approche historique du concept. », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 466-477.

nous mettons tout de même un point d'honneur à analyser ces deux notions au sein de la *WL 1804*².

2.1. Aperçu du statut de l'image et de l'imagination à Iéna (1794-1801)

Nous venons de le dire, lorsqu'elle n'est tout simplement pas absente, la notion d'image n'apparaît pratiquement pas dans les premiers écrits philosophiques de Fichte et même quand bien même celle-ci apparaîtrait, elle n'est presque jamais prise comme un sujet d'étude autonome. À titre d'exemple, l'*Assise fondamentale* de 1794 donne un très bon aperçu de cette situation. En effet, le terme « image » n'apparaît que deux fois dans cette œuvre et dans les deux cas, celui-ci est associé d'une façon ou d'une autre à un acte de représentation : la représentation du moi lui-même ou la manière dont le moi arrive à se forger une représentation quelconque⁷⁵⁰. Bien que ces mentions soient peu nombreuses, le fait que l'image soit systématiquement transcrite dans cette première version de la *Doctrine de la science* comme le résultat d'un représenter anticipe déjà qu'à cette époque, Fichte n'accorde à cette notion qu'un rôle subalterne du fait qu'elle soit directement sous la tutelle de l'imagination (*Einbildungskraft*). Dans la même veine, le terme « image » apparaît également à quelques reprises dans l'écrit *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie* ainsi que dans l'essai *De la faculté linguistique et de l'origine du langage*⁷⁵¹, mais le rôle que ce terme détient dans ces textes concerne avant tout la possibilité d'une esthétique et d'une certaine forme de représentation de la nature, soit le rôle que peut jouer l'image au service d'une discipline complémentaire à la philosophie plutôt que le rôle de l'image prise pour elle-même.

À ce stade de la pensée fichtéenne, la notion d'image ne détient pas encore de fonction significative ou indépendante. Toutefois s'il y a quelques textes rédigés à l'époque d'Iéna qui, selon nous, méritent que l'on y accorde une quelconque importance, ce sont le *Système de l'éthique* de 1798 et le *Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la science*. En ce qui concerne le *Système de l'éthique*, il faut avouer que l'utilisation du terme « image » ne diffère pas substantiellement des autres textes de Iéna, puisque Fichte semble lui donner plus ou moins la même signification que le terme « représentation »⁷⁵². Cela dit, malgré cette décevante redondance, la spécificité de ce texte ne se trouve pas réellement dans l'utilisation du terme « image » (*Bild*), mais bien plus dans le déploiement du lexique associé au former (*Bilden*) et à la formation (*Bildung*; *Einbildung*; *Ausbildung*). Bien qu'il soit toujours sous l'influence du

⁷⁵⁰ *GWL*, SW, I, 273 et 317 | *GA*, I, 2, 406 et 442.

⁷⁵¹ *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie*, SW, VIII, 281, 284, 286, 294, 296 | *GA*, I, 6, 342, 346, 348, 355, 357; *De la faculté linguistique et de l'origine du langage*, SW, VIII, 334 | *GA*, I, 3, 122.

⁷⁵² *SE 1798*, SW, IV, 8, 26, 99, 106 et 203-204 | *GA*, I, 5, 26, 44, 100, 106, et 186-187.

vocabulaire transcendantal, Fichte semble déjà commencer à explorer le potentiel conceptuel d'une nouvelle terminologie basée sur le radical « *Bild* », ce que l'on peut notamment illustrer par un extrait où le penseur allemand identifie ce qu'il nomme la « pulsion formatrice » (*Bildungstrieb*), c'est-à-dire la loi naturelle selon laquelle chacune des parties composant la nature « s'[efforcent] de réunir son être et son agir avec l'être et l'agir d'une autre partie déterminée de la nature (*jeder Naturtheil strebt sein Seyn und sein Wirken mit dem Seyn und Wirken eines bestimmten anderen Naturtheils zu vereinigen*) »; autrement dit, la pulsion inhérente aux êtres qui composent la nature « à former et à se laisser former (*der Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen*) »⁷⁵³.

Sans l'ombre d'un doute, la pulsion formatrice évoque le célèbre *conatus* formulé par Spinoza au troisième livre de l'*Éthique* et avec cette notion, Fichte souhaite souligner que l'agir humain, comme n'importe quelle autre partie de notre monde, s'inscrit au sein de la causalité naturelle. Or, si Fichte insiste pour dire que cette pulsion implique aussi bien le sens actif que le sens passif du terme « former », c'est afin de créer un effet de symétrie entre l'agir humain et l'agir naturel. La nature est une force créatrice ou productrice qui façonne les êtres au gré de sa « volonté » et de sa propre loi. En ce sens, la nature est autonome au sens plein du terme; rien de ce qu'elle crée ne lui est véritablement extérieur, car la multitude infinie des étants qu'elle produit ne consiste en rien de moins que l'ensemble de ses propres parties. En d'autres termes, la nature est à elle-même le matériau de sa création et son autonomie ne se manifeste qu'en tant qu'elle se forme elle-même, tel un bloc de marbre qui se sculpterait lui-même. Comme sa production n'est nullement différente d'elle-même, il en résulte que pour la nature, se former équivaut toujours à se reformer. Si l'on reporte ce raisonnement sur l'agir humain, alors il s'ensuit que même s'il est soumis aux lois de la causalité naturelle, l'être humain dispose lui aussi de la pulsion à se former et à se laisser former en raison de son appartenance à la nature, pulsion dont il doit prendre conscience s'il souhaite devenir un être véritablement autonome.

Certes, bien qu'il soit davantage question d'une effectivité concrète ou matérielle de l'agir humain et naturel que de sa réalisation intellectuelle, la notion de pulsion formatrice développée dans le *Système de l'éthique* laisse néanmoins présager le fort constructivisme des *Doctrines de la science* tardives, lesquelles usent fréquemment et de manière structurante les termes construire et reconstruire (*construiren; nachconstruiren*). Dans cette optique, il est d'ailleurs tout sauf anodin de souligner que c'est également dans le *Système de l'éthique* que

⁷⁵³ SE 1798, SW, IV, 121 | GA, I, 5, 117 (trad. P. Naulin).

l'on retrouve pour la première fois formulée sous la plume de Fichte l'opposition entre le modèle (*Vorbild*) et la copie (*Nachbild*)⁷⁵⁴. Même si cette distinction n'apparaît que deux fois dans ce texte⁷⁵⁵, celle-ci ne doit pas pour autant être négligée, puisqu'elle permet à Fichte d'exprimer un thème que nous avons souvent eu l'occasion de visiter : le primat du versant pratique sur le versant théorique de la philosophie. L'idée est la suivante : alors que le concept de la connaissance (*Erkenntnisbegriff*) consiste aux yeux de Fichte en la copie (*Nachbild*) d'une chose extérieure au sujet pensant, le concept de fin (*Zweckbegriff*) correspond plutôt en un modèle que le sujet doit se pourvoir afin d'obtenir l'objet de son désir⁷⁵⁶. La connaissance est sans conteste un type d'activité que l'on doit valoriser, mais elle ne consiste qu'en l'impression cognitive d'un objet hors de la conscience. Sans l'objet, il n'y aurait pas de connaissance, mais de notre côté, s'il n'y avait pas non plus un quelconque désir ou pulsion nous poussant à agir afin d'acquérir cet objet, nous serions alors tout simplement indifférents à son égard. La connaissance a beau être par définition une activité théorique, elle ne fait pas moins partie de l'agir humain, et à ce titre, il faut qu'elle soit soumise aux règles de tout agir en général, c'est-à-dire qu'elle doit être l'objet d'une volonté ou d'un désir. En décrivant les concepts de connaissance et de fin à l'aide de l'opposition entre le modèle et sa copie, c'est donc la relation de dépendance entre ces deux activités, ainsi que leur mouvement respectif, que Fichte cherche à illustrer : si la connaissance ou la représentation consiste en une transition de l'objectif vers le subjectif, alors le vouloir correspond en un élan du subjectif vers l'objectif⁷⁵⁷.

Autrement dit, selon le rôle qu'elle occupe – modèle ou copie; agir pratique ou théorique; volonté ou représentation –, le masque que porte la notion d'image dans les écrits de Fichte symbolise aussi bien le résultat d'une production que d'une reproduction, ce qui revient à dire que l'image fichtéenne est conçue à cette époque selon les deux activités qu'opère

⁷⁵⁴ La distinction entre le modèle et la copie chez Fichte tire fort probablement sa source du criticisme kantien. En effet, dans la *Critique de la raison pratique*, Kant formule explicitement qu'une nature suprasensible, régie sous l'autonomie de la raison pratique pure – la loi morale ou la liberté – doit être considérée comme archétypique (*die urbildliche [Natur]; natura archetypa*), tandis qu'une nature sensible, régie par des lois empiriquement conditionnées et donc hétéronomes, est ectype (*die nachgebildete [Natur]; natura ectypa*) : cf. *KpV*, Ak, V, 43. Par ailleurs, cette opposition se retrouve également dans le § 51 de la *Critique de la faculté de juger* où il est stipulé que l'idée esthétique, à titre de principe des arts figuratifs, c'est-à-dire en tant qu'archétype ou modèle (*archetypon; Urbild*), se trouve dans l'imagination, mais que la figure (*Gestalt*) qui consiste en son expression (*ektypon; Nachbild*) réside ou bien dans la matérialité ou bien dans l'œil de l'artiste, soit dans la finalité que nous donnons à cette idée au sein de l'intuition sensible : cf. *KU*, Ak, V, 322.

⁷⁵⁵ *SL 1798*, SW, IV, 71 et 86 | GA, I, 5, 79 et 90.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, SW, IV, 71 | GA, I, 5, 79.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, SW, IV, 86 | GA, I, 5, 90.

l'imagination (*Einbildungskraft*)⁷⁵⁸. Évidemment, la parenté terminologique entre l'image et l'imagination est plus que manifeste, mais curieusement, la relation entre ces deux notions n'est pas explicitement mentionnée dans le *Système de l'éthique*. En revanche, le *Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la science* a l'avantage de clairement formuler la relation qui les relie⁷⁵⁹, d'autant plus qu'il s'agit du texte de Léna où nous retrouvons le plus long développement accordé à la notion d'image. L'occasion d'une telle discussion sur la nature de l'image au sein du *Précis* n'est pas fortuite, puisqu'elle intervient dans le cadre d'un argument sur la capacité du Moi à se limiter soi-même. En effet, même si le Moi repose entièrement sur un agir libre, celui-ci doit néanmoins faire l'épreuve de la contrainte et de la résistance pour qu'un monde hors de lui soit possible. Afin d'explicitier que ce sont précisément les limitations à son agir qui permettent au Moi d'entrer en relation avec les choses (*Dinge*) extérieures, Fichte introduit le concept d'image en lui rapportant successivement les trois principes fondamentaux de la *Doctrine de la science*.

Dans un premier temps, l'image nous est présentée comme le résultat de la *liberté absolue* du Moi. Selon ce cas de figure, l'image se forme lorsque le Moi use de son pouvoir intuitionnant (*das anschauende Vermögen*) à travers son auto-activité absolue (*durch absolute Selbstätigkeit*), c'est-à-dire que l'image résulte de l'autodétermination du Moi lorsqu'il choisit l'une des multiples déterminations au sein desquelles il flotte (*schwebt*). L'image est le pur produit de l'imagination du Moi et à ce titre, elle est l'expression de sa liberté la plus totale. À ce stade de sa pensée fichtéenne, l'image se caractérise justement par son aspect *arbitraire*, soit le fait qu'elle « aurait pu aussi être autre et aurait pu être posée comme étant autrement (*dass es auch anders seyn könne, und als anders seyend gesetzt werden könne*)⁷⁶⁰. » Bref, si l'image exprime l'autoposition du Moi, c'est précisément parce qu'elle apparaît comme le résultat d'une volonté pure et absolument exempte de contrainte.

⁷⁵⁸ Comme pour la distinction entre le modèle et la copie, la séparation des pouvoirs de l'imagination entre une fonction productrice et une fonction reproductrice est sans aucun doute héritée de Kant. Bien que l'on retrouve cette distinction formulée dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, notamment afin de distinguer la synthèse a priori qu'effectue l'imagination dans « l'unité transcendante de l'aperception » ou l'unité du sujet de toute autre forme de synthèse résultant de conditions empiriques Ak, IV, 88 | A 188), c'est peut-être au sein du § 24 de la deuxième édition de ce texte que Kant offre le portrait le plus défini des différentes opérations qu'effectue l'imagination, puisque sa fonction productrice acquiert une signification intégralement transcendante, et ce, peu importe le type synthèse (intellectuelle ou figurée) qu'elle effectue, alors que sa fonction reproductrice est exclue d'emblée de « l'explication de la possibilité de la connaissance a priori » et est reléguée à la psychologie empirique (Ak, III, 119-120 | B 150-152). Cette opposition est également formulée dans les *Remarques générales sur la première section de l'analytique du beau* au sein de la *Critique de la faculté de juger* où Kant précise que lorsqu'il affirme que le jugement de goût est le résultat de la libre légalité de l'imagination, il s'agit toujours de la l'imagination productrice et non pas de la « simple » imagination reproductrice : cf. *KU*, Ak, V, 240.

⁷⁵⁹ *Grundriss*, SW, I, 373-388 | GA, I, 3, 178-191 (traduction A. Philonenko).

⁷⁶⁰ *Ibid.* (traduction A. Philonenko modifiée).

Dans un deuxième temps, l'image que le Moi produit est le *résultat* de son activité, non pas cette activité elle-même. La chose semble à première vue banale à rappeler, mais en soulignant que l'image est l'effet et non la cause de l'activité du Moi, nous rendons par la même occasion manifeste que l'image fichtéenne ne peut pas subsister sans minimalement s'opposer à la libre activité du Moi, ou ce qui revient au même, à la limiter⁷⁶¹, car autrement, l'image ne serait qu'une forme vide entièrement dépourvue de contenu⁷⁶². Si l'activité du Moi détermine l'image selon la forme, c'est en revanche la chose réelle (*das wirkliche Ding*) vers laquelle elle tend et vers laquelle elle fait signe qui détermine son contenu. De ce point de vue, l'image n'est donc que la reproduction (*Nachbilden*) ou la représentation (*Vorstellen*) de l'objet réel que le Moi se forge à travers son activité idéale⁷⁶³.

Toutefois, à peine a-t-il eu le temps de formuler cette idée que Fichte note aussitôt que faire de l'image une détermination, même partielle, de la chose réelle équivaut tout bonnement à contredire l'affirmation selon laquelle elle est un pur produit de l'agir libre du Moi⁷⁶⁴. Afin de résoudre cette difficulté, il faut dans un troisième temps prendre conscience de fait que la relation de détermination entre l'image et la chose réelle n'est pas à sens unique, mais au contraire qu'« aucune image ne devrait être possible sans une chose; aucune chose [...] ne devrait être possible sans une image. Ainsi ces deux termes, image et chose, seraient dans une relation de composition synthétique et l'un ne pourrait être posé sans que l'autre ne le soit aussi⁷⁶⁵. » Pour comprendre ce point, il faut souligner comme le fait Christoph Asmuth, que contrairement à Kant, la représentation (*Vorstellung*) chez Fichte correspond foncièrement à un acte de présentation (*Präsentation*) et si l'imagination est une faculté de production imageante, les images qu'elle produit ne sont rien de plus que la réalité elle-même, d'où l'auto-négation qui survient entre son activité et le monde extérieur⁷⁶⁶.

Imag(in)er le monde, c'est se le représenter et se représenter le monde, c'est se le présenter. Pour user d'une formule vaguement leibnizienne, l'image se révèle ainsi être la fenêtre par laquelle l'univers s'ouvre à nous, l'entre-deux où se rencontre le Moi et la chose. Ce faisant, la nature de l'image implique qu'elle soit continuellement susceptible de subir des fluctuations et d'être modifiée aussi bien par le sujet que par l'objet qui la composent. L'image fichtéenne n'est pas fixe, mais entièrement processuelle; elle est un devenir dans lequel se joue

⁷⁶¹ *Ibid.*, SW, I, 375 | GA, I, 3, 179.

⁷⁶² *Ibid.*, SW, I, 377 | GA, I, 3, 181.

⁷⁶³ *Ibid.*, SW, I 368 | GA, I, 3, 174.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, SW, I, 378 | GA, I, 3, 182.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, SW, I, 379 | GA, I, 3, 182-183.

⁷⁶⁶ C. Asmuth, « Chapitre VI : Image de l'image de l'image chez Fichte : une théorie radicalement constructiviste de de l'image », dans *op. cit.*, p. 139-140.

la médiation ainsi que la relation d'action-réciproque que nous entretenons avec la réalité. Si la chose réelle affecte l'image par laquelle le monde se présente à nous, notre compréhension ou conceptualisation des objets qui le composent affecte en retour cette même image, laquelle nous permet de construire ce monde et de lui donner un sens. Si la notion d'image permet de résumer à merveille les trois principes fondamentaux de la *Doctrine de la science*, c'est précisément parce qu'elle consiste à la fois en un acte de liberté (position), un acte de limitation (opposition) et un acte de médiation (action-réciproque). Toutefois, il nous faut fournir une précision cruciale : derrière cette tripartition, ce ne sont pas trois types d'images distinctes qu'il nous faut observer, mais bien plus les trois fonctions d'une seule et même image, lesquelles ne peuvent fonctionner indépendamment les unes des autres : « Les actes de l'esprit humain, ici décrits, ne peuvent apparaître isolément dans l'âme et n'ont jamais été présentés ainsi. Tout ce que nous établissons prend place dans une composition synthétique, puisque nous procédons toujours synthétiquement et concluons de l'existence d'un terme à l'existence de l'autre⁷⁶⁷. »

Le *Précis* permet de clarifier la relation qu'entretiennent l'image, l'imagination et la (re)présentation à Iéna. Bien qu'il ne s'agisse encore que d'une notion secondaire que Fichte ne développe réellement qu'au sein d'une dizaine de pages, nous pouvons néanmoins apercevoir le germe de son importance à venir : l'image est le milieu par lequel « l'imagination transpose (*überträgt*) dans la chose son propre acte libre »⁷⁶⁸. Mais avant d'explorer la maturation de l'image fichtéenne, nous souhaitons néanmoins dire quelques mots quant à la place de l'imagination à Iéna.

On ne saurait trop le souligner : dire de l'imagination qu'elle détient le premier rôle dans les œuvres de Iéna n'est même pas en soi suffisant pour qualifier toute l'ampleur dont elle dispose dans la construction des premières versions de la *Doctrine de la science*. La chose est bien connue et bien documentée⁷⁶⁹, mais sans prétendre à la plus grande des originalités sur le sujet, nous estimons cependant qu'il importe d'en exposer les grands traits. Dans l'*Assise*

⁷⁶⁷ *Grundriss*, SW, I, 383 | GA, I, 3, 186.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, SW, I, 387 | GA, I, 3, 189.

⁷⁶⁹ Cf. C. Asmuth, « „Das Schweben ist der Quell aller Realität“ : Platner, Fichte, Schlegel und Novalis über die productive Einbildungskraft », *Neues Athenäum*, 7, 2004, p. 349-374; A. Dumont, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis : théories et pratiques de l'imagination transcendante à l'épreuve du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 2012, p. 98-100 et 104-111; L. Guyot, « Le rôle de l'imagination productrice dans la genèse de la conscience de soi », *Fichte Studien*, 42, 2016, p.121-134; M. Ivaldo, « Die Rolle der Einbildungskraft in Fichtes Überlegungen über Geist und Buchstaben aus den Jahren 1794-1795 », *Fichte Studien*, 42, 2016, p. 107-119; J. Haag, « Chapter 5 : Imagination and Objectivity in Fichte's Early *Wissenschaftslehre* », dans G. Gentry et K. Pollok (éd.), *The Imagination in German Idealism and Romanticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 109-128; A. Bertinetto, « Philosophie de l'imagination philosophie comme imagination. La *Bildlehre* de J.G. Fichte », dans J.-C. Goddard et M. Maeschalck (éd.), *Fichte : la philosophie de la maturité*, t. 1 : *Les derniers exposés de la Doctrine de la science*, Toulouse, EuroPhilosophie Éditions, 2017, p. 61-86.

fondamentale de 1794, le terme « imagination » (*Einbildungskraft*) apparaît pour la toute première fois dans le contexte d'une clarification sur l'acte d'autoposition du Moi. Si l'activité par laquelle le Moi se pose lui-même doit faire abstraction de la temporalité, elle doit également se faire par l'abstraction du moindre objet, car il s'agit d'un acte de réflexion absolue, c'est-à-dire que le Moi n'est en relation avec rien d'autre que lui-même et « [c]e n'est que lorsque le Moi se représente lui-même que l'objet advient. L'imagination peut difficilement se garder d'introduire dans le concept pur de l'activité cette dernière qualité, celle de l'objet auquel l'activité s'applique⁷⁷⁰. » L'intervention de l'imagination dans l'autoposition absolue du Moi n'est pas encore clairement explicitée à ce stade de l'*Assise*, mais non seulement ces deux notions semblent déjà se rapporter l'une à l'autre, cet extrait semble également indiquer que l'imagination a un rôle à jouer dans la mise en relation du Moi avec le monde objectal. De fait, cette idée trouve sa confirmation quelques pages plus loin lorsque Fichte définira l'imagination comme « une activité absolue de déterminer une relation (*absolute Thätigkeit, die einen Wechsel bestimmt*) » ou encore comme « le pouvoir actif du Moi (*thätige Vermögen des Ich*) »⁷⁷¹.

L'imagination est manifestement liée à l'activité du Moi en général, mais on ne peut s'empêcher de remarquer que son mode de fonctionnement est décrit d'une manière totalement ambiguë, une impression que le §4 de la seconde partie de l'*Assise* illustre parfaitement. Dans cette section du texte, Fichte maintient que le pouvoir de l'imagination (*Vermögen der Einbildungskraft*) se trouve dans la relation intérieure du Moi avec lui-même (*der Wechsel des Ich in und mit sich selbst*), mais il précise aussitôt que cette relation consiste en une contradiction avec soi-même qui se reproduit invariablement en raison de l'indécision du Moi, lequel cherche à saisir l'infini dans la forme du fini tout en le repoussant pour le saisir hors de cette forme⁷⁷². Profitant de cette occasion, Fichte formule explicitement pour la toute première fois la distinction entre la fonction productrice de l'imagination – laquelle implique la rencontre ou l'unité du Moi avec le produit de son activité dans son acte d'autoposition – et sa fonction reproductrice – laquelle concerne les opérations antithétique et synthétique du Moi, c'est-à-dire toutes les opérations imaginatives où le Moi est en relation avec autre chose que lui-même⁷⁷³. L'imagination est un pouvoir contradictoire, car elle tente de maintenir en même temps deux formes opposées de mise en relation : 1) alors que l'imagination tente de maintenir le Moi dans

⁷⁷⁰ *GWL*, SW, I, 134 | *GA*, I, 2, 293 (traduction A. Philonenko modifiée).

⁷⁷¹ *Ibid.*, SW, I, 160 et 206 | *GA*, I, 2, 313-314 et 351.

⁷⁷² *Ibid.*, SW, 215 | *GA*, I, 2, 358-359.

⁷⁷³ *Ibid.*

sa pure réflexion ipséique, 2) elle cherche également à briser ce solipsisme et à ouvrir le Moi sur les choses extérieures. Bref, l'imagination est à la fois un pouvoir d'intériorisation et d'extériorisation du Moi, mais la dualité de son pouvoir ne saurait suffire à expliquer l'ambiguïté avec laquelle elle est décrite, notamment parce que Fichte ne mentionne explicitement la fonction reproductrice de l'imagination qu'une seule autre fois⁷⁷⁴, ce qui indique que lorsque Fichte nous parle de l'imagination, cela concerne avant tout sa fonction productrice. Si Fichte s'exprime continuellement au sujet de l'imagination avec une ambiguïté palpable, ce n'est pas en raison d'une faiblesse conceptuelle ou d'une incapacité de s'exprimer à son sujet, mais parce que l'imagination se caractérise précisément en elle-même par cette ambiguïté :

l'imagination est donc comme repoussée dans l'infini [...] En général, l'imagination ne pose aucune limite fixe; elle ne possède en effet elle-même aucun point d'appui fixe (*ohne Standpunkt*); seule la raison pose quelque chose de fixe, par le fait qu'elle seule fixe l'imagination elle-même. L'imagination est un pouvoir qui flotte entre la détermination et la non-détermination, entre le fini et l'infini [...] Ce flottement désigne l'imagination par son produit; elle produit celui-ci pour ainsi dire dans ce flottement et par ce flottement même⁷⁷⁵.

Dire de l'imagination qu'elle flotte ou qu'elle est sans aucun point d'appui fixe, c'est dire, comme le souligne Augustin Dumont, deux choses à la fois : d'abord, qu'elle est un pouvoir absolument libre, et de ce fait, la plus haute expression de notre liberté, mais ensuite qu'elle est « une relation entre des opposés irréconciliables, devant se reprendre sans cesse elle-même comme rien que *relation*, sans céder à l'un ou l'autre terme. Elle *répète* un cercle mais dans la mesure où elle crée à chaque instant ce cercle⁷⁷⁶. » L'imagination n'est pas simplement la faculté de l'esprit humain qui permet la mise en relation du Moi avec lui-même ou l'altérité, car elle est *la relation elle-même*, l'oscillation constante entre les deux termes qu'elle réunit. En d'autres termes, l'imagination est médiation absolue et sans son travail créateur (*das Geschäft der schaffenden Einbildungskraft*), il n'y aurait tout simplement rien pour la conscience humaine, car « l'opération tout entière de l'esprit humain trouve sa source en l'imagination et l'imagination ne peut pas être saisie, si ce n'est par l'imagination (*durch Einbildungskraft*)⁷⁷⁷. »

⁷⁷⁴ *Ibid.*, SW, I, 235 | GA, I, 2, 376.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, SW, I, 216-217 | GA, I, 2, 360.

⁷⁷⁶ A. Dumont, *L'opacité du sensible*, p. 107.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, SW, I, 284 | GA, I, 2, 415. Sur ce sujet, nous notons que Fichte utilise souvent l'expression *durch (die) Einbildungskraft*, « au moyen ou par imagination » tout au long de l'*Assise* afin d'indiquer son activité. Si la chose

Bien qu'elle accorde une place centrale à l'imagination, l'*Assise* ne mentionne pratiquement pas la notion d'image, et pour le peu de fois où cette dernière apparaît, elle n'est pas explicitement mise en relation avec l'imagination ou caractérisée comme son produit. Malgré cette absence notable, l'image réapparaît toutefois dans le contexte de la *Nova Methodo* et ce que nous trouvons remarquable dans ce texte, c'est que Fichte semble condenser toutes les intuitions qu'il pouvait avoir jusqu'alors au sujet de l'image et l'imagination. D'entrée de jeu, Fichte nous présente l'image comme le produit propre à l'activité du Moi tout en réintroduisant l'opposition entre le modèle et la copie. Alors que l'activité idéale du Moi consiste en une reproduction (*Nachbilden*) des choses extérieures – autre manière de dire que la représentation est en quelque sorte une empreinte des objets hors de nous –, dans son activité pratique, le Moi se sert de l'image non pas comme une copie ou une imitation, mais comme le modèle de son agir, c'est-à-dire qu'il se donne à lui-même comme l'objet de sa propre fin⁷⁷⁸. Encore mieux, Fichte révèle que c'est précisément du fait qu'elle produit des images que l'activité idéale « se reconnaît dans le pratique »⁷⁷⁹. La note est subtile, mais ce que nous constatons dans ce texte, c'est que déjà à Iéna, Fichte conçoit l'unification des différentes activités du Moi à travers (*durch*) l'image elle-même. Par ailleurs, ce constat semble se confirmer une page plus loin lorsque Fichte lie les notions d'image, de réflexion et de représentation à l'aide d'une analogie avec l'image formée dans un miroir⁷⁸⁰. Qu'elle prenne la forme du modèle ou de la copie, il n'en demeure pas moins qu'aux yeux de Fichte, l'image est toujours le résultat et la propriété du Moi, car « [r]ien d'étranger n'est introduit dans le moi. Du monde ne provient aucune empreinte, aucune image ne pénètre⁷⁸¹. »

Plus que l'image et au-delà d'elle, ce qui permet d'unifier le Moi consiste moins en un produit, mais en un « quelque chose qui flotte devant le [sujet] intuitionnant [qui] n'est ni image, ni chose, mais les deux : il sera séparé par la suite entre les deux; il est la matière originaire pour les deux, l'incompréhensible “quelque chose” sans relation à nous⁷⁸² ». Ce quelque chose de flottant, ce n'est évidemment rien de moins que l'activité génétique de l'imagination. La théorie de l'imagination développée dans la *Nova Methodo* est complexe et une bonne part de cette complexité doit être attribuée à la circularité interne de l'activité imaginative, un thème

peut paraître anodine à première vue, la préposition *durch* sera fortement mobilisée dans les exposés ultérieurs de la *Doctrine de la science* pour désigner un acte de médiation.

⁷⁷⁸ *WLnM*, [H] GA, IV, 2, 48 | [K] M 53; GA, IV, 3, 365; *DSnM*, p. 94 (trad. I. Radrizzani).

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 49 | [K] M 54; GA, IV, 3, 365; p. 95. Nous avons déjà eu l'occasion d'analyser cet extrait lors de notre quatrième chapitre sur la notion d'intuition intellectuelle.

⁷⁸¹ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 68 | [K] M 74; GA, IV, 3, 382; p. 115.

⁷⁸² *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 75 | [K] M 83; GA, IV, 3, 390; p. 125.

derrière lequel se cache « la question de la naissance de l'expérience et du temps⁷⁸³ ». Toutefois, cette complexité s'explique également par l'ambiguïté fondamentale de l'activité imaginative, une ambiguïté tellement forte que Fichte avoue lui-même que « la langue manque (*mangelt die Sprache*) » de mots pour la décrire⁷⁸⁴. Mais peut-être plus que toute autre chose encore, si cette théorie de l'imagination s'avère si complexe, c'est en raison du fait que Fichte lui confie ni plus ni moins que la tâche « la plus difficile mais aussi incontestablement la plus importante de la Doctrine de la science⁷⁸⁵ », soit la dérivation entièrement génétique de l'origine de nos représentations elles-mêmes⁷⁸⁶.

Pour en résumer les grandes lignes, Fichte conçoit l'imagination productrice comme un passage du subjectif vers l'objectif, et ce, de sorte que le « monde sensible entier est produit » au moyen de son agir poïétique (*die gesamte Sinnenwelt wird durch sie hervorgebracht*)⁷⁸⁷. Bien évidemment, l'imagination productrice ne crée pas *ex nihilo* le monde extérieur, comme s'il n'y avait pas une réalité autonome hors de notre pensée; en revanche, ce que l'imagination permet, c'est de créer le monde *pour nous*, c'est-à-dire qu'elle *possibilise* toute relation que nous entretenons avec le monde au moyen de son opération, ou plutôt de son flottement (*Schweben*). Comme nous l'avons souligné plus haut, l'imagination est pour Fichte le zénith de la médiation et c'est précisément en cela qu'elle consiste en une fenêtre sur le monde. Mais une fois cela dit, il n'en demeure pas moins que l'imagination est un pouvoir instable. Ce n'est pas pour rien que lorsqu'il cherche à illustrer l'activité imaginative, Fichte la décrit systématiquement à l'aide du verbe *schweben*, c'est-à-dire flotter, hésiter, zigzaguer, et ainsi de suite. L'imagination est le pouvoir de saisir « quelque chose de divisible à l'infini⁷⁸⁸ », mais « lorsqu'elle reste abandonnée à elle-même, [elle] vagabonde, et cela demande un effort interne de la lier⁷⁸⁹. » L'imagination navigue dans un océan de possibilité, mais malgré l'aisance avec laquelle elle se déplace à travers l'agitation des eaux turbulentes, elle ne parvient pas à trouver la terre ferme. Du fait même qu'elle est un pouvoir *infini*, le fini lui est hors d'atteinte, ou pour le dire autrement, si elle est un pouvoir de saisir le déterminable, elle n'est pas un pouvoir de saisir le déterminé⁷⁹⁰. Sur ce point, la *Nova Methodo* dévie des considérations présentées par

⁷⁸³ L. Guyot, « Le rôle de l'imagination productrice dans la genèse de la conscience de soi », *Fichte Studien*, 42, 2016, p. 130.

⁷⁸⁴ A. Dumont, op. cit., p. 106-107; *WLn*, [H] GA, IV, 2, 223 | [K] M 208; GA, IV, 3, 493; *DS* p. 265 (traduction I. Radrizzani modifiée).

⁷⁸⁵ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 207; p. 254, n. p'.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 197 | [K] M 192; GA, IV, 3, 480; p. 245.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2 70 | [K] M 78; GA, IV, 3, 385; p. 120.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 220 | [K] M 206; GA, IV, 3, 491; p. 263.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 118 | [K] M 127; GA, IV, 3, 426; p. 171.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 214 | [K] M 202; GA, IV, 3, 488; p. 259.

l'*Assise* sur l'imagination. La modification est subtile, mais hautement significative, car elle implique que l'imagination n'épouse pas l'entièreté de l'activité du Moi, mais qu'elle doit être couplée à une autre activité pour que son opération soit efficace et éviter ses égarements :

L'imagination, sa fonction entière, consiste uniquement en la possibilité de considérer l'agir du moi dans son acte de déterminer. Dans la pensée, il n'y a pas d'écoulement, il n'y a qu'arrêt; c'est seulement dans l'imagination que réside la base de toute conscience, que la conscience de cet écoulement est censée se trouver. Le commencement de la conscience doit donc nécessairement ne se produire que grâce à l'imagination. On peut maintenant dire que l'acte d'autoposition du moi consiste en la réunion d'un acte de penser et d'un acte d'intuitionner [...] Cette synthèse naît de la réunion de l'imagination et de la pensée, ce qui entraîne la réunion du réel et de l'idéal; c'est uniquement de cette réunion que le moi est engendré. Pensée et imagination ne peuvent pas être séparées, sans quoi il n'y aurait aucun moi⁷⁹¹.

À la violence de l'imagination, il faut prêter le calme de la pensée et c'est seulement de leur action combinée, de leur échange réciproque, que le Moi s'ouvre véritablement sur le monde. Autrement dit, « le produit de l'imagination et le produit de la pensée pure, le phénomène (*die Erscheinung*) et ce qui se manifeste (*das Erscheinende*), ne font qu'un [...], noumène et phénomène ne forment qu'un, considérés simplement sous différents aspects, du fait de la duplicité nécessaire de l'esprit⁷⁹². » Selon nous, ici se trouve probablement l'une des conséquences les plus importantes de la théorie fichtéenne de l'imagination. Si l'imagination construit notre monde, ce n'est pas seulement parce qu'elle est à l'origine de notre conscience, mais également parce qu'elle est à l'origine du phénomène; l'imagination produit le phénomène, ce qui revient ni plus ni moins à dire que le phénomène est en lui-même une image.

2.2 La phénoménologie fichtéenne comme première esquisse d'une doctrine de l'image

À partir de 1800, Fichte commence à prendre ses distances eu égard au lexique transcendantal hérité du criticisme kantien. Bien qu'il ne s'en affranchit pas complètement, l'une des conséquences de cet éloignement volontaire est un amenuisement du vocabulaire de l'image et de l'imagination au sein des œuvres de la période dite intermédiaire, soit entre 1800 et 1808. Notamment, dans la *Présentation de la Doctrine de la science* de 1801, le terme « imagination » n'est pas même mentionné une seule fois et si le terme « image » est bel et bien présent, sa relation avec l'auto-activité du Moi est fortement atténuée, voire camouflée. La *Présentation* de 1801 correspond vraisemblablement à l'un des plus grands creux dans l'œuvre

⁷⁹¹ *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 224-225 | [K] M 208-209; GA, IV, 3, 494; p. 266-267.

⁷⁹² *Ibid.*, [H] GA, IV, 2, 243 | [K] M 222; GA, IV, 3, 505; p. 283-284.

de Fichte au sujet de la thématique de l'image et ce constat peut partiellement être rapporté sur le deuxième exposé de *Doctrine de la science* de 1804. En effet, le terme « imagination » (*Einbildungskraft*) n'apparaît qu'une seule fois dans de la *WL 1804*², au début de la vingt-quatrième conférence de l'exposé⁷⁹³, et non seulement cette mention est-elle très tardive, mais Fichte ne prend même pas la peine de développer ou d'expliquer ce qu'il entend par ce terme. Probablement, Fichte suppose que son auditoire sait déjà ce que cette notion signifie, mais quoi qu'il en soit, le fait qu'elle n'apparaisse qu'une seule fois et tardivement dans ce texte suggère à première vue qu'il ne s'agit pas d'une notion significative ou pourvue d'une quelconque importance dans l'économie de son exposé.

Cette impression est toutefois trompeuse, puisque remise dans son contexte, la notion d'imagination est mobilisée tout juste après l'exposition des trois résultats principaux de sa phénoménologie, et ce faisant, cette notion est convoquée afin de préciser que c'est justement au moyen d'elle que nous parvenons à saisir ces résultats :

Nous avons posé la lumière originaire, en tant qu'un principier (*Principiiren*) vivant immédiatement en soi, et à partir de cela, [nous avons] déduit au sein de la lumière [les] trois déterminations fondamentales qui en résultent nécessairement. Tout d'abord, il s'agissait pour nous de comprendre cette proposition et les conséquences qui en découlent, ce qui réclamait la plus énergique des pensées et une profonde vivacité de l'imagination⁷⁹⁴.

La notion d'imagination n'est peut-être pas le plus mise en valeur par la *WL 1804*², il n'en reste pas moins que son action est tacitement opérante et que Fichte la suppose dans ses

⁷⁹³ S'il est vrai que le terme *Einbildungskraft* n'apparaît qu'une seule fois, le terme *Phantasie* apparaît cependant à quelques reprises au cours de la *WL 1804*². Toutefois, il faut soigneusement prendre garde à ne pas confondre ces deux termes chez Fichte. Si l'*Einbildungskraft*, qu'elle soit productrice ou reproductrice, renvoie à une forme ou une autre d'activité transcendante, le terme *Phantasie* détient en revanche une certaine connotation péjorative et renvoie le plus souvent à une forme de synthèse empirique débridée et exaltée, proche de la *Schwärmerei*. La *WL 1804*² illustre par ailleurs bien ce contraste lorsqu'elle spécifie qu'il faut adjoindre à l'en soi (*an sich*) la vie ou l'imagination originaire (*Urphantasie*), car même lorsque Fichte semble conférer une fonction positive à la *Phantasie*, il ne peut le faire qu'en la rapprochant de l'activité de l'*Einbildungskraft* et en la distinguant d'une forme ordinaire et dérivée de la *Phantasie* : cf. *WL 1804*², SW, X, 202 | M 280 | GA, II, 8, 222. Le terme *Phantasie* est également utilisé en un sens péjoratif dans la première *Introduction à la Doctrine de la science* de 1797 : cf. *EEWL*, SW, I, 430 | GA, I, 4, 1932.

⁷⁹⁴ *WL 1804*², SW, X, 278 | M 356 | GA, II, 8, 358 : « Wir haben das ursprüngliche Licht, als ein unmittelbar in sich lebendiges Principiiren gesetzt, und daraus drei nothwendig sich ergebende Grundbestimmungen im Lichte abgeleitet. Für's Erste galt es uns, diesen Satz und die Folgerungen aus ihm zu verstehen, wobei es auf höchst energisches Denken und innig lebendige Einbildungskraft ankam. » Sur cet extrait, il nous faut préciser que si les *SW* mentionnent bel et bien l'*Einbildungskraft*, le manuscrit de la *Copia* parle plutôt d'*Erblickungskraft*. Ce ne serait donc pas de l'imagination, mais de la force d'observation que dépendrait la saisie des trois résultats de la phénoménologie fichtéenne. En ce qui nous concerne, nous choisissons de rejeter la leçon de la *Copia* pour conserver celle des *SW*, non seulement parce que le terme *Erblickungskraft* est plutôt insolite, mais également parce que si l'on se souvient des apports de la *Nova Methodo*, alors il apparaît que c'est de l'action combinée de la pensée et de l'imagination que résulte l'engendrement du Moi.

démonstrations⁷⁹⁵. Autrement dit, si le terme est quasi absent, c'est parce qu'il n'y a tout simplement pas le besoin de le préciser et que Fichte cherche à exprimer l'activité imaginative à l'aide d'une autre conceptualité.

À l'inverse, le terme « image » parsème l'intégralité du texte, mais nous remarquons que ses apparitions sont cependant particulièrement localisées. En effet, le terme « image » apparaît principalement au sein des prolégomènes et des dernières conférences de l'exposé, mais plus particulièrement au sein de la septième et de la vingt-cinquième conférence. Plus significativement toutefois, le terme « image » est presque totalement absent de la majorité des conférences qui constituent la phénoménologie fichtéenne, celui-ci ne se manifestant qu'à partir de la vingt-troisième conférence. Certes, l'image est bel et bien convoquée dans ce texte, mais elle n'apparaît principalement qu'au sein de remarques introductives ou conclusives et lorsqu'arrive le moment où la phénoménologie fait son entrée sur scène, Fichte semble lui demander de s'en retirer⁷⁹⁶. Cela signifie-t-il que la phénoménologie n'est pas concernée par la notion d'image, ou du moins, qu'elle ne s'en occupe que dans la mesure où elle la juxtapose aux résultats qu'elle dévoile ? Non, nous ne le croyons pas. Sans la notion d'image, nous estimons que l'on ne pourrait pas comprendre grand-chose à la fonction de la phénoménologie au sein de la *WL 1804*². Mais plus encore, il est de notre avis que la phénoménologie exposée par Fichte en 1804 n'est rien de plus qu'une version préliminaire de ce qui deviendra la *Bildlehre* dans les œuvres de la maturité. Si l'on adopte ce point de vue, alors il apparaît que l'image et le phénomène ne sont pas intrinsèquement distincts, mais simplement deux appellations différentes d'une seule et même chose.

⁷⁹⁵ À l'appui de notre lecture, Teresa Pedro remarque, suivant en cela le commentaire de Wolfgang Janke, que « la phénoménologie se trouve flottante (*schwebend*) au milieu de l'unité et de la diversité. » : Cf, T. Pedro, « Le passage de la doctrine de la vérité à la phénoménologie dans le second exposé de la *Doctrine de la science de 1804* », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 197; W. Janke, *op. cit.*, p. 337. Certes, les deux interprètes ne mentionnent pas explicitement l'imagination, mais il en reste pas moins qu'ils caractérisent la fonction de la phénoménologie fichtéenne en des termes qui rappellent fortement la caractérisation de l'imagination dans les écrits de Iéna. De plus, nous remarquons qu'au moment d'articuler la fonction de la phénoménologie fichtéenne, Janke relie cette question au problème de l'un-multiple/*ἓν-πολλά* en des termes vaguement néoplatonisants : « Wie lässt sich das reine ἓν mit der Vielheit der πολλά so verbinden, daß das Mannighaltige und Viele nicht Äusserung, Emanat oder Aufspaltung des unverbrücklichen Einen selber ist? Antworten darauf bietet eine Erscheinungslehre, welche – in der Mitte zwischen Einheit und Vielheit schwebend – das absolute Wissen als Dasein des Einen und das Viele als Aufspaltungen des Wissens verstehen lehrt. » (*Ibid.*) Enfin, Augustin Dumont constate dans son analyse de la fonction du *Soll* au sein de la *WL 1804*² que l'on « reconnaît ici le mouvement flottant de l'imagination transcendante, dont le terme a disparu en 1804, se voyant purement et simplement remplacé ou intégré dans la *Bildlehre*. » : A. Dumont, *op. cit.*, p. 400.

⁷⁹⁶ De fait, l'on remarque que la majorité des commentateurs qui se sont intéressés à la notion d'image chez Fichte négligent souvent la *WL 1804*² dans leurs analyses, et lorsqu'ils la mentionnent, c'est généralement au détour, sans trop s'y attarder.

Avant de nous intéresser au fond de la phénoménologie fichtéenne, explorons d'abord comment la notion d'image est introduite dans la septième conférence de la *WL 1804*² et quel est son lien avec le phénomène, car, pour reprendre l'expression de Marc Richir, « [t]out se joue déjà à cet égard dans les prolégomènes⁷⁹⁷ ». *In nuce*, la septième conférence s'occupe de clarifier la manière dont la disjonction s'effectue au sein de la lumière une fois la vision intérieure accomplie. D'abord, Fichte souligne que lorsque nous réfléchissons à ce qu'est la lumière (*was wir in der Betrachtung desselben selbst sind*), nous sommes déjà en dehors du règne de l'immédiateté, puisque nous ne parvenons pas à penser la lumière émanant de l'Absolu sans supposer qu'elle se manifeste à travers un représentant et un suppléant (*durch einen Repräsentanten und Stellvertreter*), c'est-à-dire que nous ne pouvons pas penser la lumière sans à la fois la réifier et nous la représenter à l'aide d'une image qui s'y substitue⁷⁹⁸. Déjà, nous observons que la *WL 1804*² lie directement l'image au problème de la représentation et suggère que cette notion consiste en une construction de la conscience humaine, c'est-à-dire qu'elle est le résultat du penser. Si cette donnée ne diverge pas fondamentalement de ce que nous avons pu examiner dans les textes de Iéna, il ne suffit toutefois pas de simplement identifier l'image au représentant; il faut également s'évertuer à décrire autant que possible l'interpénétration (*Durcheinander*) entre l'image et ce qu'elle reproduit (*Abgebildete*)⁷⁹⁹. Sans la représentation du représenté (*ohne die Repräsentation des Repräsentirten*), le représentant ne serait rien, de même que l'image ne serait rien sans la reproduction de ce qu'elle reproduit (*ohne Abbildung des Abgebildeten*). La relation entre l'image et ce qu'elle reproduit est tellement forte qu'ils sont *effectivement* inséparables, de sorte que « ce qui est reproduit, tel qu'ici la lumière, n'est pas pensable sans image, et inversement, l'image n'est pas [pensable] sans ce qui est reproduit⁸⁰⁰. » De même que pour la réflexion sur l'Être intérieur clos sur lui-même, la réflexion sur l'image implique que l'on saute à pieds joints dans un cercle. L'image et ce qu'elle reproduit se posent mutuellement, mais malgré la réciprocité, leur relation n'en est pas une d'égalité, puisque contrairement à ce qu'elle représente, « une image, en tant que telle, déjà selon sa nature, ne

⁷⁹⁷ M. Richir, « La signification phénoménologique de la *Wissenschaftslehre* de Fichte », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 229.

⁷⁹⁸ *WL 1804*², SW, X, 141 | M 219 | GA, II, 8, 102 : « ein Abgebildetes, wie hier das Licht, ist nicht ohne Bild denkbar, und wiederum Bild, als Bild, nicht ohne ein Abgebildetes. »

⁷⁹⁹ Fichte formule explicitement la circularité qu'entretiennent l'image et ce qu'elle reproduit à la fin de la conférence : cf. *Ibid.*, SW, X, 143 | M 220 | GA, II, 8, 143-145.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, SW, X, 141 | M 219 | GA, II, 8, 100-102.

détient en soi aucune autonomie (*Selbständigkeit*), mais indique quelque chose d'originel hors d'elle⁸⁰¹. »

Dire de l'image qu'elle ne dispose d'aucune autonomie, c'est dire qu'elle n'a en soi aucune teneur ontologique; que pour se manifester, elle doit nécessairement surgir d'autre chose qui, contrairement à l'image, n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour exister. Bref, l'image nécessite un support, car son être dépend toujours d'un modèle dont elle n'est rien de plus que la copie. En termes linguistiques, l'image est toujours accompagnée d'un génitif; elle est toujours l'image *de* quelque chose. Toutefois, l'image n'exprime pas une situation ontologique particulière ou exceptionnelle, mais bien plus notre rapport quotidien et ordinaire au monde. En effet, si l'on se souvient des analyses de notre précédent chapitre, il devient alors manifeste que le représenté originaire subsistant par soi dont Fichte nous parle n'est nulle autre chose que l'Être de l'Absolu lui-même et comme l'on ne peut attribuer la qualité d'« Être » à rien d'autre que lui, il en résulte que toute autre chose tombe automatiquement sous le couvert de l'image. Toute sortie hors de l'Être inconcevable de l'Absolu implique que l'on se trouve dans le royaume des images. Derrière la distinction entre l'image et ce qu'elle reproduit, nous retrouvons donc tout simplement l'une des multiples expressions que Fichte mobilise afin d'instituer la séparation originaire de l'Absolu entre son Être et son apparaître au sein de la Pensée⁸⁰², ce qui en retour a pour effet de préciser l'objet privilégié de chacune des sections de la *Doctrine de la science*. Alors que l'aléthologie examine ce qui est reproduit par l'image, soit l'Être de l'Absolu, la phénoménologie, quant à elle, dégage ce qu'est l'image elle-même.

La *WL 1804*² ne parle pas encore d'une doctrine de l'image (*Bildlehre*), mais il ne fait cependant aucun doute que la phénoménologie fichtéenne associe étroitement la notion d'image avec celle de phénomène. En ce sens, nous pouvons lire la phénoménologie de 1804 comme le prototype des théories de l'image des exposés tardifs de la *Doctrine de la science* et plutôt que de voir entre ces deux théories un rapport d'opposition ou un tournant dans la pensée de Fichte, nous préférons y voir le signe d'une métamorphose évolutive. À cet effet, nous remarquons qu'avant d'avoir fait un seul pas au sein de la phénoménologie, Fichte dissémine ici et là quelques indices nous permettant de faire le rapprochement entre l'image et le phénomène.

⁸⁰¹ *Ibid.* : « ein Bild, als solches, schon seiner Natur nach, keine Selbständigkeit in sich hat, sondern auf ein Ursprüngliches ausser ihm hinweist. »

⁸⁰² La conception fichtéenne de la relation entre l'Absolu en tant que tel insaisissable et son image, laquelle lui permet de se manifester à la conscience humaine, n'est pas sans nous rappeler un certain nombre d'éléments de la *Critique de la raison pratique* dont les deux les plus importants sont sans conteste la célèbre note de bas de page de sa *Préface* où Kant stipule « que la liberté est, sans doute, la *ratio essendi* de la loi morale, mais que la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté » ainsi que la distinction du couple autonomie/*natura archetypa* et hétéronomie/*natura ectypa* présentée dans la première section de l'*Analytique de la raison pratique pure* : cf. *KpV*, Ak, V, 4 et 43.

Toujours au sein de la septième conférence, Fichte avance que c'est dans le principe de séparation – la pensée, le concept, la discursivité – qu'il faut trouver la condition de la vie et du phénomène de la lumière, puisque le concept de lumière en est un (*Eine Begriff*) qui fonde son phénomène au moyen de son Être proprement intérieur (*begründet derselbe durch sein eigenes wesentliches Sein seine Erscheinung*)⁸⁰³. En d'autres termes, l'Absolu/Un se manifeste de lui-même au sein de son propre concept; au sein de sa propre réflexion sur lui-même. Plus encore, c'est uniquement au sein de cette auto-compréhension que se posent mutuellement et organiquement l'image et ce qu'elle reproduit et que « son phénomène indique et expose (*zeigt an und ist der Exponent*) son Être intérieur, en tant qu'une Unité organique, stable et présupposée de l'interpénétration (*als einer voraussetzenden, stehenden, organischen Einheit des Durcheinander*)⁸⁰⁴ ». Au sein de son concept, l'Absolu opère une automonstration de sa propre activité⁸⁰⁵ et il est assez fascinant de constater que Fichte recourt à la fois à l'image et au phénomène pour développer cette idée, comme si ces termes étaient en quelque sorte interchangeables. Dans le même ordre d'idée, Fichte affirme nettement dans la huitième conférence que « seul ce qui se laisse déduire d'un principe est phénomène⁸⁰⁶. » Cette définition pourrait paraître un peu trop générique aux yeux de certains, mais sa fonction est justement de signaler que la phénoménalité ne se limite pas aux simples étants mondains, à la matérialité ou à la réalité extérieure. Tout chose résultant d'une opération génétique est phénomène, ce qui est précisément la manière dont Fichte avait préalablement décrit l'image. Par conséquent, tout phénomène est image et toute image est phénomène, puisque l'image dérive directement de la scission originaire de l'Absolu entre l'Être et la pensée et c'est justement en raison de cette scission que l'Absolu *nous* apparaît. De plus, en caractérisant le phénomène comme le résultat d'une déduction génétique, Fichte marque par la même occasion que sa phénoménologie est en elle-même un geste transcendantal. La phénoménologie fichtéenne ne consiste donc pas en une marche *purement* descendante, car non seulement elle présuppose l'intégralité des résultats de l'aléthologie – d'où l'insistance avec laquelle Fichte appuie dans la neuvième conférence l'interpénétration (*Durcheinander*) de l'image et de ce qu'elle représente⁸⁰⁷ –, mais sa tâche est

⁸⁰³ *WL 1804²*, SW, X, 143 | M 220 | GA, II, 8, 104.

⁸⁰⁴ *Ibid.* : « denn es wird in ihm schlechthin gesetzt, was nur durch einander und organisch construiert ist, Bild und Abgebildetes, und wiederum seine Erscheinung zeigt an und ist der Exponent seines innern Seins, als einer voraussetzenden, stehenden, organischen Einheit des *Durcheinander* ».

⁸⁰⁵ Par ailleurs, la *WL 1805* exprime également le processus d'automonstration de l'Absolu au recourant au vocabulaire de l'image : « Examinons de plus près cet "est" dans son essence propre, en sa qualité, *qu'est-il ?* Image qui se pose elle-même en tant qu'image ou qui forme, par opposition à la non-image, par opposition à l'Être en soi, de soi, par soi. » (GA, II, 9, 186; p. 51)

⁸⁰⁶ *WL 1804²*, SW, X, 146 | M 224 | GA, II, 8, 112 : « Nur was sich aus dem Princip ableiten läßt ist Phänomen. »

⁸⁰⁷ *Ibid.*, SW, X, 154-155 | M 232-233 | GA, II, 8, 128.

expressément d'exposer les conditions de possibilité en amont du phénomène lui-même. En d'autres termes, la phénoménologie doit expliquer comment la manifestation est en elle-même possible, ce qui revient à se demander comment l'image est en elle-même possible. Comme le dit Fichte à l'occasion de la onzième conférence : « Ainsi, la vérité n'est elle-même en soi et à travers soi que son image, et inversement seule une image de la vie procure la vérité telle que nous l'avons décrite⁸⁰⁸. »

Ces clarifications faites sur la position de l'image au sein la *WL 1804*², nous pouvons à présent initier notre catabase dans les confins de l'investigation transcendante. Après être parvenus à la compréhension de l'Être intérieur clos sur lui-même, nous devons désormais développer l'autre pôle de la disjonction originare de l'Absolu et montrer comment une telle Unité recluse dans sa propre solitude parvient à s'extérioriser à travers une multiplicité d'étants qui, à la manière d'une image dans un miroir courbe, renvoie sans cesse au même point focal. En un mot, comment l'Absolu parvient-il à se *phénoménaliser* ? Comment *apparaît-il pour nous*, êtres humains pourvus de conscience et qui ne peuvent sortir du cercle de la discursivité ? Afin de répondre à cette question, la stratégie adoptée par la phénoménologie fichtéenne consiste tout d'abord à identifier la *première image* à travers laquelle l'Absolu se manifeste, soit le phénomène originare (*Urscheinung*). De prime abord, la réponse à ce problème peut paraître assez simple : évidemment, il ne peut s'agir que de la lumière ! Cette fameuse lumière qui parcourt l'intégrité de la *WL 1802*² et que Fichte ne cesse de nous exhorter à contempler. Cette première tentative de réponse n'est pas en soi fausse, d'autant plus que Fichte souligne que la lumière correspond au contenu du concept originare (*Urbegriffe*)⁸⁰⁹. Seulement, prise *in abstracto*, cette affirmation est insuffisante et trop limitée, car comme nous l'avons observé lors de notre quatrième chapitre, la lumière dispose d'une nature duale pour Fichte. La lumière est à la fois principe de visibilité et de vision; ce qui permet de rendre homogènes le Concept et l'Être. S'il est vrai que le phénomène originare se manifeste dans la lumière de la Raison, il ne s'agit toutefois pas de trouver une manifestation première, mais plutôt de trouver ce qui sert de fondement à la manifestation au sein de la lumière. En d'autres termes, le phénomène originare n'appartient pas au registre chosique, car il ne consiste pas en un simple phénomène comme un autre, mais en ce qui se cache derrière tout phénomène. Pour utiliser une tournure réflexive, ce

⁸⁰⁸ *Ibid.*, SW, X, 176 | M 254 | GA, II, 8, 170 : « die Wahrheit ist daher in und durch sich selber nur sein Bild, und wiederum ein Bild des Lebens allein giebt Wahrheit, so wie wir sie beschrieben haben. »

⁸⁰⁹ *Ibid.*, SW, X, 142 | M 220 | GA, II, 8, 102.

que nous recherchons dans le phénomène originaire, c'est le phénomène du phénomène (*Erscheinung der Erscheinung*)⁸¹⁰.

Fidèle à la démarche génétique de la *Doctrine de la science*, l'analyse fichtéenne du phénomène originaire procède par épuration successive, mais il faut avouer que le premier candidat qu'elle retient est quelque peu énigmatique. En effet, Fichte identifie tout d'abord le phénomène originaire au « Est » (*das Ist*), ou plus précisément, au « Est » catégorique « lequel est fortement apparenté et pourrait peut-être être la même chose que le Moi que [nous avons] posé plus haut en tant que phénomène originaire⁸¹¹. » Qu'est-ce que cela veut bien signifier ? Que le phénomène originaire est un être parménidien, soit la pure identité entre l'être et la pensée ? En un sens, oui ! Dire du phénomène originaire qu'il est un « est » catégorique est tout sauf anodin, puisqu'avec ce seul mot, Fichte indique que son mode ontologique s'oppose directement au caractère hypothético-catégorique de l'Absolu. Alors que l'Absolu « est » absolument, s'affirmant lui-même au sein de son propre acte d'énonciation; se posant lui-même au sein de sa propre supposition, le phénomène n'« est » qu'extérieurement, c'est-à-dire qu'il n'affirme pas lui-même son propre être, mais requiert une altérité – un être conscient – pour qu'on puisse lui attribuer. En un mot, le phénomène n'est pas, il *existe*; il est la « forme extérieure de l'existence » (*die äussere Existentialform*) et ce n'est que de manière dérivée que l'on peut dire qu'il « est ». Le phénomène se définit donc précisément en fonction de son opposition à l'Être de l'Absolu. Mais alors, pourquoi Fichte nous dit-il que le phénomène originaire est identique au Moi ? Tout simplement parce que c'est au moyen du *témoignage de la conscience* que nous parvenons à le comprendre :

En ce qui concerne la vérité en soi (*an sich*) de cette construction [c'est-à-dire la phénoménologie], celle-ci ne peut faire appel à rien sinon au simple témoignage de la conscience (*die bloße Aussage des Bewußtseins*). Récuser inconditionnellement ce témoignage, tel que nous l'avons inconditionnellement récusé plus haut, nous ne le pouvons plus en vertu de notre but actuel qui est totalement différent; car plus haut, nous voulions saisir l'Être purement en soi lui-même et il a été prouvé qu'à cette fin, la conscience n'avait absolument aucune valeur. Désormais, nous ne voulons plus saisir cet Être pur en soi, car en effet, nous l'avons déjà et à ce sujet notre recherche serait complétée, mais au contraire, [nous voulons] saisir le phénomène originaire (*ursprünglichen Erscheinung*) et là-dessus la

⁸¹⁰ *Ibid.*, SW, X, 140 | M 218 | GA, II, 8, 98.

⁸¹¹ *Ibid.*, SW, X, 201 | M 279 | GA, II, 8, 220: « Eben das *Ist* ist dir Uerscheinung : welches nun sehr verwandt, und vielleicht dasselbe sein dürfte mit dem oben als Uerscheinung hingestellten Ich. » En aucun endroit du texte Fichte n'avait précédemment déclaré l'identité entre le Moi et le phénomène originaire.

conscience, et plus particulièrement ici la construction, pourrait bien être le premier terme de ce phénomène qui serait actuellement appréhendable pour nous⁸¹².

Au risque de nous répéter, si l'aléthologie s'intéresse au côté objectif de l'Absolu, son Être, la phénoménologie, quant à elle, s'intéresse à son côté subjectif, sa Pensée. Elle est la *réflexion effective* qu'accomplit l'Absolu sur lui-même, c'est-à-dire le processus au moyen duquel il prend conscience de lui-même. Or, ce processus réflexif, ce n'est nul autre que *nous* qui l'accomplissons ! C'est bel et bien *pour nous* – et non pas pour l'Absolu qui, de toute façon, n'en a nullement besoin – que le phénomène apparaît. Dès lors, comment pouvons-nous ne pas voir en la conscience humaine ainsi qu'en son témoignage (*Aussage*), c'est-à-dire son expression ou plutôt son recours à la pensée discursive, autre chose que le fondement même du phénomène ?

Par conséquent, nous, avec notre vision immédiate elle-même, selon l'intégralité de son contenu, sommes le phénomène originaire de la lumière inaccessible (*die Urscheinung des unzugänglichen Lichtes*), dans son effet originaire, et *a – b* est le simple phénomène du phénomène⁸¹³.

Le phénomène originaire, c'est le discours qu'opère la conscience humaine sur ses propres conditions de possibilité, ce qui implique non seulement que la phénoménologie fichtéenne doit être comprise comme un idéalisme absolu⁸¹⁴, mais également que la *Doctrine de la science* en son ensemble est une phénoménologie⁸¹⁵. Comme l'a bien remarqué Jean-Christophe Goddard, la *Doctrine de la science* est « la transfiguration en lumière (*Verklärung*) et la formation en image (*Bildung*) d'une luminosité et d'une image originaires déjà présentes »; à ce titre, elle ne cherche pas à rendre visible un *invisible*, puisqu'elle présuppose la visibilité de ce qu'elle rend visible⁸¹⁶. Son objet ne lui est pas du tout inconnu, parce que ce qu'elle cherche à éclaircir, c'est la structure transcendantale de notre conscience.

⁸¹² *Ibid.*, SW, X, 222 | M 300 | GA, II, 8, 258 : « Was die Wahrheit an sich jener Construction anbelangt, so kann dieselbe sich auf Nichts, als auf die bloße Aussage des Bewußtseins beruhen. Diese Aussage unbedingt verwerfen, so wie wir sie eben unbedingt verworfen haben, können wir nicht, vermöge unseres dermaligen ganz veränderten Zweckes; denn oben wollten wir das reine Sein in sich selber, und daß für dieses das Bewußtsein durchaus nicht galt, war erwiesen; hier wollen wir dieses reine Sein nicht mehr in sich, denn also haben wir es schon, und so wäre unsere Untersuchung vollendet, sondern in seiner ursprünglichen Erscheinung fassen, und da dürfte wohl das Bewußtsein und hier insbesondere die Construction das erste, dermalen von uns zu erfassende Glied dieser Erscheinung sein. »

⁸¹³ *Ibid.*, SW, X, 245 | M 323 | GA, II, 8, 298 : « Wir daher, mit unserm unmittelbaren Sehen selber, seinem ganzen Inhalte nach, sind die Urscheinung des unzugänglichen Lichtes, in seinem Ureffekte, und *a—b* ist bloße Erscheinung der Erscheinung. »

⁸¹⁴ *Ibid.*, SW, X, 231 | M 209 | GA, II, 8, 274.

⁸¹⁵ *Ibid.*, SW, X, 277 | M 355 | GA, II, 8, 354.

⁸¹⁶ J.-C. Goddard, « Construction et violence transcendantale dans la *Doctrine de la science* 1804/II », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 136-137.

À présent, nous avons entre les mains le phénomène originaire : le *nous*, la conscience, la discursivité. Toutefois, celui-ci ne constitue pas *le* phénomène en général, mais seulement un type de phénomène particulier et de ce fait, nous ne pouvons pas en toute légitimité prétendre avoir trouvé la structure de l'ensemble des phénomènes qui nous entourent. Notre recherche n'était toutefois pas futile car ce que nous avons trouvé dans la conscience, ce n'est ni plus ni moins que le modèle ou l'image originaire (*Urbild*) du phénomène en général (*Erscheinung überhaupt*). Un tel phénomène est certes d'une très grande importance, seulement, en raison de son statut fondationnel, il faut faire bien attention à ne pas le confondre avec le reste de la diversité phénoménale, laquelle se rapporte à l'image originaire comme sa copie (*Nachbild*)⁸¹⁷. Afin de poursuivre notre parcours au sein de la phénoménologie fichtéenne, il faut à présent nous intéresser à la *transition* du phénomène originaire au phénomène en général et repérer l'élément commun partagé à ces deux modes du phénomène. En bref, notre analyse doit se poursuivre non pas en isolant l'une ou l'autre forme que revêt le phénomène, mais en nous servant du phénomène originaire comme d'un fil rouge pour atteindre l'essence même du phénomène : le phénomène, en tant que phénomène (*Erscheinung, als Erscheinung*).

Le phénomène originaire coïncide donc avec le témoignage de la conscience. Mais justement, du fait même qu'elle le caractérise en fonction du pouvoir discursif de la conscience humaine, l'analyse fichtéenne du phénomène originaire est inéluctablement reconduite vers une analyse de la notion de *Soll*. En effet, Fichte affirme sans détour que le *Soll* est « le plus haut principe du phénomène (*höchstes Princip der Erscheinung*)⁸¹⁸ » et il tient la chose pour une si grande évidence qu'il va même jusqu'à prétendre que l'on pouvait déjà se douter au cours de l'aléthologie « qu'il faille s'accrocher à ce "doit" en tant que l'un des points fondamentaux les plus profonds de tout phénomène⁸¹⁹ ». On ne peut pas entièrement lui donner tort. Lors de notre précédent chapitre, nous avons déjà entrepris une analyse de la notion de *Soll* en le rapportant au *als* afin d'éclaircir le statut exact qu'occupe la discursivité dans la saisie de l'Absolu fichtéen. Ce faisant, il va sans dire que nous ne souhaitons pas répéter ce que nous avons déjà pu dire au sujet de cette notion et à défaut de procéder en une analyse fine de ce concept, nous souhaitons simplement prolonger notre réflexion sur le *Soll* afin de montrer ce qui, en lui, permet d'ouvrir vers la phénoménalité.

⁸¹⁷ *WL 1804²*, SW, X, 287 | M 365 | GA, II, 8, 374.

⁸¹⁸ *Ibid.*, SW, X, 239 | M 317 | GA, II, 8, 288.

⁸¹⁹ *Ibid.*, SW, X, 225 | M 303 | GA, II, 8, 262-264 : « Daß man zuletzt an dieses Soll, als einen der tiefsten Grundpunkte aller Erscheinung, sich werde zu halten haben, konnte auch, unabhängig von dem jetzt genommenen Gange, aus der ganzen bisherigen Untersuchung anschaulich werden, wie ich im Vorbeigehen bemerken will. »

Le *Soll* apparaît comme une véritable autostance aux yeux de Fichte. Proposition thétique par excellence s'affirmant catégoriquement au sein de sa propre problématicité, le *Soll* est au plus haut point un « de soi, etc. [c'est-à-dire, en soi, par soi], en tant que tel⁸²⁰ ». Première manifestation *et* expression de l'Absolu, le *Soll* agit à la manière d'un point de jonction entre l'aléthologie et la phénoménologie, puisqu'il est le terme central (*das Mittelglied*) permettant à la fois les opérations synthétiques et disjonctives de la relation⁸²¹. D'un côté, le *Soll* acquiert sa fonction synthétique au sein de la vision intérieure, puisque c'est en elle que l'Absolu affirme sa catégoricité absolue – d'où le fait que Fichte transpose les « prédicats » absolus « de soi, en soi, par soi » (*von sich, in sich, durch sich*) sur le *Soll* –, mais de l'autre, dès l'instant où nous sortons de la vision intérieure et réfléchissons sur son contenu, le *Soll* commence à représenter la séparation entre le monde phénoménal et l'Absolu qui, hypothétiquement, « devrait » lui servir de fondement⁸²². Déjà, nous pouvons constater qu'au sein du *Soll* règne une ambiguïté fondamentale qui ne cesse de s'exprimer en raison même de la nature duale de ce terme. Le *Soll* est constamment tirillé, pour ne pas dire suspendu ou flottant (*schwebend*), entre deux extrêmes – catégoricité et problématicité, synthèse et disjonction, vision intérieure et discursivité, aléthologie et phénoménologie, Absolu et phénomène –, de la même manière que l'imagination pouvait l'être dans les écrits de Iéna. Or, plus qu'une simple dualité, c'est dans les termes d'une véritable contradiction que Fichte nomme le déchirement intérieur du *Soll*, et donc par extension, le déchirement intérieur au phénomène lui-même :

Je dis : absolument dans tout savoir dérivé, ou [ce qui revient au même] dans le phénomène, il y a une contradiction pure et absolue entre le faire et le dire : *propositio facto contraria* [...] Dans ce « doit », son *faire*, [c'est-à-dire] son véritable effet intérieur, lequel suppose son contenu d'après une vision immuable, et son *dire*, [qui est] un autre faire de la même [vision], [un dire] selon lequel la vision intérieure ne doit pas être effective, mais plutôt seulement possible sous une condition devant être provoquée (*einer herbeizuführenden Bedingung*), se tiennent donc en complète contradiction⁸²³.

⁸²⁰ *Ibid.*, SW, X, 228 | M 306 | GA, II, 8, 268 : « das Soll ist ein von sich u.s.w. als solches. »

⁸²¹ *Ibid.*, SW, X, 226 | M 305 | GA, II, 8, 264-266. Cette propriété fut notamment observée par Diogo Ferrer dans « La Phénoménologie de Fichte (1804). Le savoir entre vérité et certitude », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 221.

⁸²² *Ibid.*, SW, X, 225-226 | M 303-304 | GA, II, 8, 262-264.

⁸²³ *Ibid.*, SW, X, 238-239 | M 316-317 | GA, II, 8, 288 : « Ich sage: schlechthin in allem abgeleiteten Wissen, oder in der Erscheinung ist ein reiner absoluter Widerspruch zwischen dem Thun, und dem Sagen: *propositio facto contraria* [...] In diesem Soll stehen daher sein *Thun*, sein wahrer innerer Effekt, ein seinem Inhalte nach unveränderliches Sehen voraussetzen, und sein *Sagen*, ein anderes Thun desselben, zufolge dessen die Einsicht nicht wirklich, sondern nur möglich sein soll unter einer herbeizuführenden Bedingung, in völligem Widerspruch. »

La contradiction se manifestant entre le dire et le faire du *Soll* n'exprime en fin de compte rien de plus qu'une vieille idée qui nous hante depuis le début de nos investigations : la circularité interne de la *Doctrine de la science*, laquelle se traduit en retour par la tension affichée entre les points de vue de l'idéal et du réel. Le *Soll* nous *dit*, et même nous *ordonne* de trouver le fondement de l'activité consciente au sein d'une assise idéale, soit la vision intérieure, mais elle ne peut le *faire* autrement qu'en ayant recours à la pensée discursive. La contradiction du *Soll*, c'est l'ultime expression du *hiatus irrationalis* : elle nous rappelle que nous ne pouvons jamais sortir du socle de notre conscience et si cette contradiction se transpose à même le phénomène en général, c'est justement parce qu'il résulte de l'activité de notre conscience. Les phénomènes sont les faits observables, affirmables et catégoriques issus d'une origine invisible, ineffable et discursivement hypothétique. Toutefois, si Fichte insiste autant sur cette contradiction inhérente et constitutive à tout phénomène, ce n'est pas pour le condamner en un geste unilatéral de la sphère du savoir. Au contraire, c'est afin de mettre en évidence que cette contradiction n'est pas *prima facie* évidente, puisqu'elle se situe au sein de la reconstruction (*Nachconstruction*) du savoir entreprise par la phénoménologie⁸²⁴. La contradiction du *Soll* opère donc un revirement de situation, car loin de constituer un obstacle, c'est précisément elle qui nous sollicite à la reconstruction phénoménologique du savoir, et donc, à porter notre attention sur le caractère génétique et dérivé de tout phénomène, incluant la lumière et la conscience. Ainsi, nous venons de trouver l'élément commun que nous recherchions : tout phénomène en général est l'effet d'une *genèse*, ou pour le dire autrement, derrière tout phénomène se cache un « de » (*Von*) qui le traverse de part en part (*durchdringend*)⁸²⁵.

L'analyse fichtéenne du *Soll* culmine donc en la compréhension effective que tout phénomène provient « de » quelque chose. La chose semble assez triviale à souligner, mais ce résultat est particulièrement lourd de conséquences en ce qui concerne la thématization de l'image au sein de la *Doctrine de la science*, car dire que toute chose qui n'est pas l'Absolu est nécessairement dérivée, c'est dire qu'« *il est donc impossible de sortir de l'image*⁸²⁶. » La *Doctrine de la science* est de part en part une genèse « de » l'Absolu : 1) genèse objective dans le cadre de l'aléthologie et 2) genèse subjective au sein de la phénoménologie. Le *Von* de la *Doctrine de la science* est donc à entendre selon l'ambiguïté d'un génitif j : il signifie aussi bien 1) qu'il est de notre devoir de déduire l'Absolu au sein de nos démonstrations 2) que l'Absolu

⁸²⁴ *Ibid.*, SW, X, 240 | M 318 | GA, II, 8, 290.

⁸²⁵ *Ibid.*, SW, X, 244 | M 322 | GA, II, 8, 296. Par ailleurs, Fichte identifie explicitement la genèse et le « de » dans la vingt-et-unième conférence : *Ibid.*, SW, X, 257 | M 335 | GA, II, 8, 320.

⁸²⁶ A. Dumont, *op. cit.*, p. 401.

lui-même se manifeste à nous par l'effort de nos réflexions. Ainsi, dépendamment du contexte auquel on l'applique, le « de » ne s'exprime pas nécessairement toujours de la même façon et il importe donc d'en distinguer les différentes fonctions. D'abord, dans la vision intérieure, il apparaît que l'Absolu est a) un pur « de soi » (*von sich*), c'est-à-dire qu'il est un acte d'autogenèse (*Sichgenesis*) autonome, autarcique et se supportant de lui-même. Toutefois, lorsque nous entrons au sein du phénomène, il faut savoir distinguer b) le « de » absolu du phénomène originaire c) du « de » relatif du phénomène en général. Dire que le « de » d'un phénomène est relatif, c'est tout simplement dire qu'il implique *de facto* un rapport objectal spécifique et unilatéral⁸²⁷, par exemple, le phénomène *du* « chat » ou le phénomène de « ce chat nommé Félix ». Or, si dans le phénomène originaire, le « de » est absolu, c'est parce qu'un tel phénomène est présupposé par tout autre phénomène, ainsi, il ne se rapporte à aucun objet en particulier. Le « de » du *Soll* n'est rien d'autre que ce seul « de », sans objet et sans sujet, à la frontière entre l'idéal et le réel, puisqu'il ne fait rien d'autre qu'exprimer la nécessité de la genèse pour n'importe quel phénomène : « un “doit” est lui-même, en son *essence* la plus interne, une genèse et il requiert une genèse⁸²⁸. » De même que dans le *Soll, als Soll*, le *Soll* se métamorphose et se dédouble dans le *Von* inclus en tout phénomène, ce qui a pour effet d'intensifier l'aspect réflexif, et donc transcendantal, de la phénoménologie à laquelle Fichte nous sollicite. Le *Soll* est le « de » au sein de n'importe quel autre « de » : il est le « “de” dans le “de” » (*Von im Von*) ou « le “de” du “de” » (*Von des Von*)⁸²⁹.

Notre enquête sur la phénoménologie fichtéenne touche bientôt à sa fin. Jusqu'à présent, elle semble indiquer qu'en 1804, Fichte pense le phénomène, et donc l'image, selon un cadre dichotomique se rapprochant fortement de la distinction entre l'archétype (*Urbild*) et sa copie (*Nachbild*) que nous avons rencontrée à Iéna⁸³⁰. Toutefois, les choses ne sont pas aussi simples, puisque dans la vingt-deuxième conférence, Fichte précise qu'il faut concevoir la partie phénoménologique de son exposé en trois parties⁸³¹, ce qui sous-entend qu'il y a non pas deux, mais trois types d'images distinctes. Si le premier paragraphe de la phénoménologie s'occupe à dégager la manière dont se manifeste le *Soll* et que son deuxième concerne « une présupposition absolue sur l'essence du savoir, comme un “de” absolu⁸³² », son troisième paragraphe aurait la

⁸²⁷ *WL 1804²*, SW, X, 245 | M 323 | GA, II, 8, 298.

⁸²⁸ *Ibid.*, SW, X, 256 | M 234 | GA, II, 8, 318 : « Ein Soll ist in seinem innersten *Wesen* selber Genesis, und fordert eine Genesis. »

⁸²⁹ *Ibid.*, SW, X, 263 | M 341 | GA, II, 8, 332.

⁸³⁰ L'opposition entre le *Urbild* et le *Nachbild* n'est mentionnée qu'une seule dans la *WL 1804²*, à la vingt-cinquième conférence de l'exposé : cf. *Ibid.*, SW, X, 287 | M 365 | GA, II, 8, 374.

⁸³¹ *Ibid.*, SW, X, 265-266 | M 343-344 | GA, II, 8, 334-336.

⁸³² *Ibid.*, SW, X, 265 | M 343 | GA, II, 8, 334 : « Seitdem wir uns auf einer absoluten Voraussetzung über das *Wesen* des Wissens, als eines absoluten Von, betrafen ».

tâche ambitieuse de réunir « le savoir transcendantal et le savoir qui est effectivement (*transscendentales und wirklich seiendes Wissen*) » autour d'un troisième terme central qui permettrait aussi bien de les réunir que de les séparer⁸³³. En d'autres termes, le troisième type de phénomène que Fichte envisage coïncide avec un type d'activité opérant aussi bien la synthèse que la disjonction des savoirs de l'aléthologie et de la phénoménologie, ce qui correspond parfaitement à la définition de la *Doctrine de la science* elle-même. La troisième image, c'est donc le savoir réflexif; c'est le phénomène qui se comprend lui-même pour rien de plus que ce qu'il est, c'est-à-dire le phénomène qui se comprend *en tant que* phénomène :

Par conséquent, dans l'image, en tant qu'image, se trouve déjà la loi, *virtualiter* et dans son effet. Maintenant, nous, la *Doctrine de la science*, nous nous trouvons actuellement justement dans l'image en tant qu'image; par conséquent la loi virtuelle est *implicite* en nous-mêmes, [loi] qui se construit ou se pose *idealiter*. Et ce que nous avons assumé hier comme étant prouvé est [désormais] entièrement prouvé : *la loi elle-même se pose en nous-mêmes*. L'image, en tant qu'image est le *nervus probandi*⁸³⁴.

Au moment de commencer notre investigation au sein de la phénoménologie fichtéenne, nous avons rencontré l'expression « phénomène, en tant que phénomène » que nous avons interprétée comme une autre formulation possible du phénomène originaire ou du témoignage de notre conscience. Désormais, la boucle est enfin bouclée ! Dans le troisième type de phénomène, il ne s'agit plus d'une reconnaissance du rôle qu'effectue la simple conscience formelle – la subjectivité – dans la production des apparitions phénoménales, mais d'une conscience informée qui se comprend comme faisant partie prenante de la phénoménalité qu'elle produit. Nous, les praticiens de la *Doctrine de la science*, nous sommes véritablement l'*image, en tant qu'image*, parce que nous savons, ou plutôt, nous avons conscience que nous et notre monde ne sommes que des images de l'Absolu. Plutôt que de s'en plaindre sous prétexte que cela ferait de nous êtres déficients ou subordonnés, il faut au contraire s'en réjouir, car c'est précisément cette conscience de notre condition d'image qui constitue notre force et notre grandeur. Au lieu d'éviter le cercle que l'image nous présente, il nous faut y sauter à pieds joints⁸³⁵, car l'investigation transcendantale vise justement à expliquer « le phénomène de la

⁸³³ *Ibid.*, SW, X, 266 | M 344 | GA, II, 8, 336.

⁸³⁴ *Ibid.*, SW, X, 286 | M 364 | GA, II, 8, 372 : « Daher: im Bilde, als Bild, liegt schon das Gesetz, virtualiter und in seinem Effekte. Nun stehen wir, die W.=L., dermalen eben in dem Bilde als Bilde; daher ist *implicite* das virtuelle Gesetz in uns selber, das sich idealiter konstruirt, oder setzt: und es ist ganz bewiesen, was wir gestern als bewiesen übernahmen: *Das Gesetz selber setzt sich in uns selbst*. Bild, als Bild, ist *nervus probandi*. »

⁸³⁵ Sur les trois types d'images au sein de la *WL 1804*², nous nous inspirons largement des différentes versions de l'argument présenté par Alexander Schnell, même si, il faut l'avouer, Schnell se base surtout sur une lecture

réflexion énergique et la répétition à l'infini du contenu demeurant qualitativement et absolument Un⁸³⁶ » et en décelant la nature de l'image, c'est donc à une véritable compréhension de nous-mêmes que nous parvenons.

2.3 La consécration de la doctrine de l'image dans les exposés tardifs

La *WL 1804*² n'offre pas le maître mot de la pensée fichtéenne sur la notion d'image. Cela dit, à défaut de nous en fournir un cadre conceptuel définitif, ce qu'elle nous permet, c'est une compréhension approfondie de la gestation de cette notion vers l'importance qu'elle obtiendra dans les dernières années de la vie de Fichte. Comme le souligne Roberto Formisano, reprenant en cela l'analyse de Marco Ivaldo, la *WL 1804*² est le moment de la trajectoire intellectuelle de Fichte à partir duquel la conscience se transpose en phénomène avant de se métamorphoser à son tour en image, puisque c'est à cette époque que Fichte exprime avec la plus grande fermeté l'asymétrie radicale entre l'Absolu et son apparaître⁸³⁷. Plus encore, c'est afin de tenir compte de l'expérience vécue de cette disjonction essentielle que Fichte développe sa conception dynamique de l'extériorisation de l'Absolu au sein de la réflexion. Ce constat est également partagé par Miklos Vetö pour qui l'image fichtéenne doit être comprise comme le « chiffre de la subjectivité », puisque contrairement à la notion d'apparence – laquelle ne ferait que mettre en lumière le caractère nécessaire de la (re)présentation propre au Moi – la notion d'image impliquerait en outre que la représentation effectue un retour réflexif sur elle-même⁸³⁸. Toujours selon Vetö, en dynamisant l'image, Fichte l'anoblirait en lui conférant « la dignité métaphysique », puisqu'elle serait du même coup libérée de la conception traditionnelle et péjorative de l'image, l'εἰκών, qui voudrait en faire un simple reflet déficient et passif⁸³⁹.

Il ne fait aucun doute que l'image est hautement valorisée par Fichte et que loin d'en faire un simple produit inerte et secondaire, Fichte la conçoit comme un acte toujours déjà en train de se former; comme l'acte perpétuel de « se comprendre ». Cela dit, il est également manifeste que la *WL 1804*² présente une certaine forme d'hésitation à son égard. D'abord, parce que malgré le recouplement des notions d'image et de phénomène, Fichte privilégie largement

rétrospective des écrits de la maturité de Fichte pour consolider son argument : cf. A. Schnell, « La doctrine de l'image de Fichte », dans A. Schnell (éd.), *L'image*, Paris, Vrin, coll. Thema, 2007, p. 55-59; *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Million, 2009, p. 87-95; « Die drei Bildtypen in der transzendentalen Bildlehre J.G. Fichtes », *Fichte Studien*, 42, 2016, p. 54-62.

⁸³⁶ *Ibid.*, SW, X, 283 | M 361 | GA, II, 8, 366 : « die Erscheinung der energischen Reflexion, und die Wiederholung in's Unendliche des qualitativ absolut Eins bleibenden Inhalts ».

⁸³⁷ R. Formisano, « L'absolu et ses images. Les "philosophies de l'immanence" de Fichte et de Michel Henry », *Fichte Studien*, 51, 2022, p. 348-350.

⁸³⁸ M. Vetö, « L'image fichtéenne, paradigme de la métaphysique de la subjectivité », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 486.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 486-487.

celle de phénomène en 1804 – un peu comme s’il n’était pas encore prêt à pleinement assumer la fonction de l’image au sein de sa philosophie. Ensuite, parce que même s’il lui accorde la primauté, le penseur allemand hésite à présenter la structure du phénomène selon un schéma bipartite ou tripartite⁸⁴⁰. Comme l’a parfaitement fait valoir Alessandro Bertinetto, cette ambiguïté s’explique principalement par le fait que Fichte cherche à tenir ensemble les deux significations qu’il accorde à l’image : 1) l’image comme copie ou imitation de l’être (*Nachbild* ou *Abbild*), soit le résultat passif de l’activité imaginative, et 2) l’image comprise comme force créatrice ou imager (*Bildung, Bilden*), c’est-à-dire comme la capacité de former ou de construire des images.⁸⁴¹ Si Fichte introduit un troisième type d’image, soit la compréhension que l’image a d’elle-même en tant qu’image, ce serait donc afin de converger ces deux fonctions en une même source commune. Toutefois, souligner ce fait ne permet pas de dissiper l’embarras de la situation : non seulement Fichte laisse le développement de « cette image, en tant qu’image » largement implicite en 1804, mais nous avons également vu que Fichte semble parfois utiliser cette expression pour désigner le phénomène originaire. Qu’il s’agisse d’une véritable tension interne du texte ou d’une manière subtile d’indiquer la circularité à l’œuvre au sein de la conscience, il n’en reste pas moins que le statut de l’image demeure partiellement en suspens.

La situation évolue cependant rapidement. Dès la deuxième heure de l’exposé de 1805, Fichte semble avoir tranché définitivement en faveur d’une structure ternaire de l’image, ce qui s’illustre notamment par la formule qu’il utilise pour caractériser l’existence (*Existenz*) dans son opposition à l’Être de l’Absolu : « Image qui se pose ou s’image elle-même en tant qu’image (*Bild, das sich selbst als Bild setzt oder bildet*), par opposition à la non-image, par opposition à l’Être, en soi, de soi, par soi⁸⁴². » Avec cette seule phrase, nous retrouvons de manière condensée les trois fonctions que Fichte accorde à l’image : 1) la simple image (*Bild*) comme copie extérieure ou reflet de l’Absolu, 2) l’image comme activité originaire qui forme (*bildet*) des images et 3) l’image comme retour réflexif en soi, l’image qui se comprend elle-

⁸⁴⁰ Cette hésitation palpable peut également être observée dans l’une des premières études que Christoph Asmuth rédigea sur la nature de l’image chez Fichte. Si dans un premier temps, le commentateur observe que dans la *WL 1804*² l’image, en tant qu’image possède deux significations principales – 1) l’image comme copie de l’image originaire qu’est la lumière (*Abbild des urbildlichen Licht*) et 2) l’image comme l’imager (*Bilden*) de la lumière – , il constate également dans un second temps qu’il y a trois déterminations possibles de l’image : a) l’image qui forme, b) l’image qui est simplement image et c) l’image qui se tient entre les deux, au cœur de la disjonction entre le moi idéal et la raison absolument réelle : Cf. C. Asmuth, « Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes », dans C. Asmuth (éd.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam – Philadelphia, B.R. Grüner, 1997, p. 292-295.

⁸⁴¹ A. Bertinetto, « Philosophie de l’imagination philosophie comme imagination. La *Bildlehre* de J.G. Fichte », dans J.-C. Goddard et M. Maesschalck (éd.), *Fichte : la philosophie de la maturité*, t. 1 : *Les derniers exposés de la Doctrine de la science*, Toulouse, EuroPhilosophie Éditions, 2017, p. 63-64.

⁸⁴² *WL 1805*, GA, II, 9, 186; *DS 1805*, p. 51 (traduction modifiée).

même en tant qu'image (*sich ... als Bild*). Fichte semble affectionner particulièrement cette formule, puisqu'en 1812, il la reprendra presque à l'identique, mais en utilisant le vocabulaire de l'apparition, pour exprimer l'essence du savoir délivré par la *Doctrine de la science* :

Précédemment, nous exprimions le savoir de la *WL* dans la proposition : "l'apparition s'apparaît en tant que s'apparaissant (*Erscheinung erscheint sich als sicherscheinend*)" parce que, avec la dernière proposition, nous pensions le "se" (*sich*) de l'expression s'apparaître (*sichererscheinen*) de manière générale, en un sens absolu; or maintenant, nous l'avons analysé. C'est pourquoi il devrait être clair que la *WL* maintenant devrait s'exprimer ainsi : "l'apparition s'apparaît en tant que s'apparaissant"⁸⁴³.

L'exposé de 1813 confirme largement la prédilection de Fichte pour une compréhension de l'image selon un schéma triadique. Pour illustrer, nous n'avons pas à aller chercher bien loin, car dès la deuxième leçon de cet exposé, nous retrouvons une définition du comprendre (*Verstehen*) comme « l'image de cette [image, soit l'image déposée dans l'être] en tant qu'une image (*Bild desselben als eines Bildes*)⁸⁴⁴. » Comme si cela ne suffisait pas, Fichte affirme explicitement la structure tripartite de l'image dans l'introduction des *Faits de la conscience* de 1813 (*Die Thatsachen des Bewußtseins*) ainsi que dans la *Logique transcendantale* de 1812⁸⁴⁵. Bien que ces textes soient intéressants pour la compréhension de l'image fichtéenne, nous souhaitons cependant terminer notre séjour au sein de la *Doctrine de la science* par la présentation des principales considérations de l'exposé de 1813, car, pour reprendre le mot d'Alessandro Bertinetto, c'est à la lecture de ce texte qu'il devient entièrement manifeste que « la théorie de l'image coïncide avec la *WL*⁸⁴⁶. »

⁸⁴³ *WL 1812*, SW, X, 355 | GA, II, 13, 76 | p. 75 (traduction modifiée). À noter que tout au long de l'exposé de 1812, non seulement Fichte juxtapose explicitement la thématique de l'image et celle de l'apparition, mais il y adjoint également la problématique du schème (*Schema*), admettant ainsi la filiation directe entre la *Bildlehre* fichtéenne et le schématisme kantien. Dans cette optique, l'expression « l'apparition s'apparaît en tant que s'apparaissant » peut être lue comme la devise du schématisme transcendantal fichtéen, car elle permet de réunir en une seule expression les trois formes principales de schèmes avec le « se » (*sich*), soit le sujet transcendantal ou la réflexivité à l'œuvre au sein de la *Doctrine de la science*. Pour une analyse de cette devise, son lien avec le schématisme et la fonction du « se » dans la *WL 1812* : cf. C. Senigaglia, « Le "s'apparaître" et le "dehors" dans l'ontologie de Fichte », dans M. Marcuzzi (éd.), *Fichte et l'ontologie*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2018, p. 97-110.

⁸⁴⁴ *WL 1813*, SW, X 35 | GA, II, 15, 146; *DS 1813*, p. 51.

⁸⁴⁵ *TdB 1813*, SW, IX, 408-409 | GA, II, 15, 37-39; *TL 1812*, SW, IX, 270 et 290 | GA, II, 14, 304 et 318. Pour le dire sommairement, dans les *Faits de la conscience*, Fichte distingue 1) (I¹) l'image comme phénomène (*Erscheinung*) en opposition à l'Absolu, 2) (I²) l'image comme Concept (*Begriff*), soit le phénomène qui se comprend lui-même et 3) (I³) l'image qui se comprend entièrement et absolument (*ganz und durchaus*) en tant qu'elle est une image, ou ce qui revient au même, I³ est l'image du concept (*von B²*), à travers laquelle le phénomène (*durch welches B¹*) se comprend. En ce qui concerne la *Logique transcendantale*, Fichte se concentre surtout sur les deux premiers types d'images, mais il souligne que ces deux fonctions de l'image doivent être réunies en une troisième image.

⁸⁴⁶ A. Bertinetto, « "Die absolute Kraft des Bildens". Image et conscience de soi dans la *Doctrine de la science* de Fichte », *Fichte Studien*, 42, 2012, p. 66.

Sans conteste, la première chose qui nous frappe lorsque nous feuilletons l'exposé de 1813, c'est le rôle fortement limité qu'occupe l'aléthologie au profit de la thématization de l'image, laquelle semble préoccuper totalement l'esprit de Fichte. Certes, le penseur idéaliste déclare d'emblée que notre première tâche consiste à construire l'unité du savoir ou du comprendre (*Einheit des Wissens oder Verstehens zu konstruieren*)⁸⁴⁷, mais il insiste également pour dire que cette construction ne serait pas même possible sans l'image :

L'élément de l'imager (*das Element des Bildens*) de la Doctrine de la science est au-delà de tout savoir effectif [...] le savoir est transversalement (*durch und durch*) image, à savoir image de l'Un, de l'Absolu, laquelle est : elle est donc aussi absolument et seulement *Une* image (*Ein Bild*); le savoir est unité absolue, parce que ce qui est imagé en lui est une Unité absolue⁸⁴⁸.

Dès les premières pages de l'exposé, Fichte établit sans équivoque que le savoir de la *Doctrine de la science* se trouve intégralement contenu dans la sphère de l'image. Que la *Doctrine de la science* se fonde au sein d'une vision intérieure de l'Absolu, il s'agit d'un fait largement admis et présupposé au sein de l'exposé de 1813. Si Fichte prend le temps de nous rappeler que nous accédons à l'Unité du savoir au moyen d'une telle vision, il reste que la construction du contenu de cette vision nécessite le recours à l'image, puisque le comprendre, soit le construire conceptuel, est en lui-même un imager ou une mise en image (*Bilden*). Ce n'est donc pas la vision intérieure qui requiert les plus hauts développements en 1813, mais la structure ontologique et métaphysique de l'image elle-même. Plus encore, l'image prend une telle importance dans cet exposé que Fichte va même jusqu'à reconfigurer l'opposition usuelle entre la Pensée et l'Être en opposition entre l'image et la non-image; entre l'imaginalité et la non-imaginalité (*Bildlichkeit und Nichtbildlichkeit*)⁸⁴⁹. Tout se passe comme si l'Être avait perdu sa primauté métaphysique; ce n'est plus l'image qui doit se définir en fonction de sa dépendance à l'Être, mais l'Être qui doit se soumettre à la suprématie de l'image du fait même qu'il se trouve en dehors de la sphère du savoir. L'image acquiert manifestement une primauté renouvelée dans cet exposé, mais il ne s'agit en aucun cas de supplanter l'Être par l'image. En réalité, il s'agit simplement d'accentuer encore plus la dimension prise par l'image au sein la *Doctrine de la science* et il n'en demeure pas moins que la relation entre l'Être et l'image est celle d'une interdépendance réciproque. Être et image vont toujours de pair, car tous deux ont

⁸⁴⁷ *WL 1813*, SW, X, 11 | GA, II, 15, 136; *DS 1813*, p. 39

⁸⁴⁸ *Ibid.*, SW, X, 9 | GA, II, 15, 135; p. 38 : « Das Element des Bildens der W.-L. ist darum jenseits alles wirklichen Wissens [...] Das Wissen ist durch und durch Bild; und zwar Bild des Einen, welches ist, des Absoluten: es ist also auch absolut nur Ein Bild; das Wissen ist absolute Einheit, weil das in ihm Gebildete ist absolute Einheit. » Nous avons repris et traduit le texte des SW.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, SW, X, 21 et 24 | GA, II, 15, 140 et 141; p. 44 et 45.

besoin l'un de l'autre pour se manifester dans leur domaine respectif. Seulement, si l'Être est ontologiquement premier, l'image est quant à elle épistémologiquement première. De même qu'il n'y a pas d'intuition sensible sans intuition intellectuelle et inversement, s'il n'y avait pas d'image sans un Être pour la soutenir, il n'y aurait pas non plus d'Être sans image à travers laquelle il serait su.

En plus de l'importance qu'il accorde à la notion d'image, l'exposé de 1813 marque le grand retour de l'imagination comme centre névralgique autour duquel s'articule la *Doctrine de la science* : « La *Doctrine de la science* pourrait donc revendiquer la plus haute énergie de l'imagination, et même le pouvoir *absolu* d'imager, de l'image de ce qui n'est jamais imagé dans le savoir effectif⁸⁵⁰. » Bien que Fichte ne le précise pas, il ne fait cependant aucun doute qu'il s'agit ici de l'imagination productrice, d'autant plus qu'il qualifiera un peu plus loin la pensée résultant de l'imagination reproductrice d'« affaiblie et bavarde (*erblaßten und faselnden Denken*)⁸⁵¹ ». Le terme « imagination » est relativement peu présent dans l'exposé de 1813, mais le terme « imager » y est toutefois omniprésent et en identifiant aussi expressément ces deux notions, Fichte fait clairement entendre que chaque fois qu'il parle du pouvoir d'imager, il faut comprendre que l'activité de l'imagination est impliquée.

Enfin, intéressons-nous aux particularités de l'image présentée par Fichte en 1813. Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'exposé de 1813 reprend la structure triadique de l'image que nous avons déjà analysée plus haut : 1) l'image en tant qu'*imager* (*Bilden*), soit la loi d'après laquelle toute autre image se conforme, 2) l'image en tant qu'*imagé* (*Gebildetes*), simple copie ou reflet de l'imager projeté dans l'être et 3) l'image en tant qu'image ou l'*imaginalité* (*Bildlichkeit*), soit l'image qui effectue un retour réflexif en elle-même et qui se comprend elle-même en tant qu'image⁸⁵². Toutefois, là où l'exposé de 1804 mettait l'accent sur la préposition « de » (*Von*) comme élément commun à chaque type d'image, c'est maintenant au tour de la préposition « à travers » (*Durch*) de susciter l'attention de Fichte : « Une image pose purement et simplement son imagé : elle est un “à travers” absolu, le principe absolu de cet imagé⁸⁵³. » Dire de l'image qu'elle est un « à travers » absolu, c'est dire qu'elle est

⁸⁵⁰ *Ibid.*, SW, X, 9 | GA, II, 15, 135; p. 38 : « Die W.=L. möchte darum Anspruch machen auf die höchste Energie der Einbildungskraft, eben auf die *absolute* Kraft des Bildens, auf ein Bild dessen, was im wirklichen Wissen niemals gebildet wird. » Nous reprenons et traduisons le texte des SW. Le terme *Einbildungskraft* apparaît également dans les dernières pages de la *WL 1812*, mais la *WL 1813* a l'avantage de nommer directement le rôle qu'un tel concept joue dans la structure de la *Doctrine de la science*.

⁸⁵¹ *Ibid.*, SW, X, 16 | GA, II, 15, 138; p. 42.

⁸⁵² *Ibid.*, SW, X 16-19, GA, II, 15, 138-139; p. 41-43. Pour être tout à fait exacte, la onzième conférence de la *WL 1804*² contient une analyse importante du *Durch*, mais sans pour autant relier explicitement cette notion avec l'image ou le phénomène.

⁸⁵³ *Ibid.*, SW, X, 16 | GA, II, 15 138; p. 41 (traduction G. Lacaze modifiée).

absolument transversale; qu'aucune région du savoir n'échappe à son activité, ou ce qui revient au même, qu'elle dispose d'un statut transcendantal. L'image est un « à travers », parce qu'elle est une médiation absolue et c'est toujours au sein de sa médiation que nous parvenons à nous forger la moindre compréhension : « l'entendement se conçoit lui-même en tant qu'image absolue de l'image, donc “à travers”, identité⁸⁵⁴. » Bien que le « à travers » s'exprime dans l'ensemble des trois images, c'est surtout à l'image réflexive que Fichte l'associe le plus, ce qui implique que l'image parvient à se supporter ontologiquement seulement lorsqu'elle se comprend elle-même. Fichte assume désormais la pleine circularité de l'image et en l'identifiant si intimement à la compréhension, le penseur idéaliste fait de la conscience humaine – du Moi ou de la subjectivité – une image qui se pose elle-même. Ainsi, c'est seulement dans la capacité que l'image a de se réfléchir elle-même; dans sa réflexibilité (*Reflexibilität*), qu'elle parvient à garantir sa propre teneur ontologique : « = être dans l'image, sans aucun être effectif, réflexibilité, compréhensibilité. C'est en tant que tel que nous avons posé l'entendement absolu = c'est ainsi que l'entendement absolu, précisément, c'est posé lui-même dans notre présentation factuelle⁸⁵⁵. » Dans sa forme la plus aboutie, la doctrine de l'image ne correspond plus à une simple partie de la *Doctrine de la science*, mais à l'entièreté de son projet philosophique, puisque sa tâche consiste à nous élever à la compréhension que « le moi est purement et simplement, immanenter, et sans image supérieure, image de soi-même et porteur du concept⁸⁵⁶ ». Non seulement toute image possible provient absolument du Moi, mais c'est seulement en tant que le moi est lui-même une image s'imaginant elle-même que l'image est elle-même possible. Dès lors, toute philosophie authentique doit prendre la forme d'une philosophie de l'image si elle veut prétendre à une compréhension véritable de la tension régnant entre le monde et la subjectivité :

Le point central de l'intuition de ce monde est l'image du pouvoir de construction ou moi (*Bild des Constructionsvermögens, oder Ich*). Par conséquent, le monde factuel donne simplement une image d'un moi qui est “là, précisément”; il en est bien ainsi; il s'agit d'une image exprimant exactement la forme d'un moi authentiquement vrai, exprimant la forme d'un principe absolument libre, à partir de soi, de soi, par soi (*aus sich, von sich, durch sich*)⁸⁵⁷.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, SW, X, 75 | GA, II, 15, 163; p. 71 (traduction G. Lacaze modifiée).

⁸⁵⁵ *Ibid.*, SW, X, 69 | GA, II, 15, 160; p. 68.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, SW, X, 86, | GA, II, 15; p. 77.

⁸⁵⁷ *WL 1812*, SW, X, 483 | GA, II, 13, 172 | p. 200.

3. De la statue se sculptant elle-même au monde comme reflet du Bien. La systématisation de la théorie de l'image plotinienne

3.1 Quelques remarques sur les difficultés relatives à la constitution d'une théorie de l'image chez Plotin

Après la lecture des principaux textes constituant la doctrine de l'image fichtéenne, nous parvenons à un constat saisissant. Pour Fichte, très peu de choses, voire aucune, à l'exception de l'Absolu, sortent du cadre conceptuel défini par la notion d'image. Plus encore, cette conception de l'image est à ce point radicale qu'elle implique, et même exige, une refonte entière de la philosophie afin qu'elle soit intégralement à son service. Nous ne sommes pas les maîtres souverains et garants de l'image, mais uniquement l'une de ses nombreuses expressions et notre originalité réside justement dans la conscience que nous sommes images. De ce point de vue, nous pouvons dire en quelque sorte que le seul acte authentiquement libre selon la perspective fichtéenne se trouve au sein de cette réflexibilité; au sein de cette prise de conscience du pouvoir singulier de l'image.

Aussi radicale soit-elle, la conception fichtéenne de l'image n'est pas pour autant absolument dépourvue de précédents au sein de l'histoire des idées. Cherchant à développer sa propre conception de l'imaginalité (*Bildlichkeit*) en s'appuyant sur les travaux de Fichte, Christoph Asmuth note au passage que le grand apport de la doctrine de l'image fichtéenne est d'avoir popularisé, ou plutôt, d'avoir sécularisé un type de philosophie théologique qui était, avant lui, préminente au sein de la tradition néoplatonicienne⁸⁵⁸. De son propre aveu, Asmuth n'est pas en mesure de prouver une influence directe de la tradition platonicienne sur l'idéalisme fichtéen, mais quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas du seul texte où cet interprète suggère le rapprochement de ces deux philosophies en ce qui concerne la notion d'image. Près d'une vingtaine d'années auparavant, Asmuth comparait déjà le cadre général de l'image fichtéenne à la manière dont la notion d'image est exposée chez des auteurs tels que Plotin, Augustin, Thomas d'Aquin et Maître Eckhart. La section de son étude dédiée à Plotin, grande d'un peu plus de quatre pages, se concentre principalement sur le rapprochement entre la pensée fichtéenne et la procession de l'Un vers le multiple, s'appuyant à cet effet notamment sur les réflexions contenues dans le *Traité 49 (En., V, 3)*⁸⁵⁹. Asmuth n'était pas le seul à souligner une

⁸⁵⁸ C. Asmuth, « Die Bedeutung J.G. Fichtes für eine Theorie der Bildlichkeit », *Fichte Studien*, 42, 2016, p. 8. L'auteur suggère en note de bas de page qu'il faut probablement supposer une influence de la pensée augustinienne à travers Luther sur la doctrine de l'image fichtéenne. Toutefois, à défaut de l'avoir exploré ou développé, cette suggestion demeure encore une simple conjecture.

⁸⁵⁹ C. Asmuth, « Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes », dans C. Asmuth (éd.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam – Philadelphia, B.R. Grüner, 1997, p. 271-275.

telle ressemblance, puisqu'à la même époque, Wolfgang Janke remarquait lui aussi la proximité entre les conceptions fichtéenne et néoplatonicienne de l'image, lesquelles tiennent cette notion pour la multiplicité jaillissant d'une source première et originale, telle la lumière jaillissant du soleil⁸⁶⁰.

De fait, il serait assez difficile de ne pas accorder la moindre importance à la notion d'image au sein des *Ennéades*, ne serait-ce que d'un point de vue purement symbolique. La pensée plotinienne est de part en part traversée par l'image, du premier au dernier traité rédigé par Plotin. En effet, dans le *Traité 54* (*En.*, I, 7), après avoir comparé l'Un à un soleil – le centre dont est issue la lumière et auquel elle est suspendue⁸⁶¹ –, Plotin affirme que si toutes choses participent (μετέχει) de l'Un, c'est parce qu'elles en sont les reflets (εἶδωλα), ce qui leur confère à la fois l'unité et l'être⁸⁶². De son côté, le *Traité 1* (*En.*, I, 6) nous invite plutôt à trouver la beauté elle-même en observant la beauté de notre propre âme et en l'épurant progressivement de tout ce qui nous éloignerait d'elle, de la même façon qu'un artisan façonne une belle statue (ἄγαλμα) en ne cessant de la travailler :

Retourne en toi-même et vois (Ἀναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε). Et si tu ne vois pas encore ta propre beauté, fais comme le fabricant qui doit rendre une statue belle (οἷα ποιητῆς ἀγάλματος, ὃ δεῖ καλὸν γενέσθαι) : il enlève (ἀφαιρεῖ) ceci, efface cela, polit et nettoie jusqu'à ce qu'une belle apparence se dégage de la statue; de même pour toi, enlève le superflu, redresse ce qui est tordu et, purifiant (καθαίρων) tout ce qui est ténébreux, travaille à être resplendissant. Ne cesse de sculpter ta propre statue (μὴ πάυση τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα) jusqu'à ce que brille en toi la splendeur divine de la vertu et que tu voies la tempérance qui siège sur son "auguste trône"⁸⁶³.

Admirer la beauté elle-même ou contempler l'Un consiste en une recherche infinie de ce qui en nous participe et représente cette beauté, telle une icône religieuse qui, en l'absence de la divinité, s'y substitue et marque sa présence. L'icône n'est peut-être pas le Dieu lui-même, mais *en tant que* sa fonction consiste à le refléter et à l'illustrer sous une forme sensible, elle doit néanmoins être considérée *comme* divine, et de même, nous devons faire *comme si* le Dieu se manifestait à nous sous ses traits. L'icône est une image du Dieu, parce qu'elle le supplée. De même, l'intellect humain (διάνοια) n'est peut-être pas l'Un lui-même, mais en tant qu'il retourne en lui-même (ἐπιστροφή), il parvient à se rapprocher de l'Un en observant la partie la plus divine de notre âme, et une fois ce fait accompli, nous pouvons dès lors nous élancer vers

⁸⁶⁰ W. Janke, *op. cit.*, p. 349.

⁸⁶¹ *Traité 54* (*En.*, I, 7), 1, 24-28.

⁸⁶² *Ibid.*, 2, 3-6.

⁸⁶³ *Traité 1* (*En.*, I, 6), 9, 7-15 (trad. J. Laurent).

les plus hautes contrées de la beauté intelligible⁸⁶⁴. En d'autres termes, pour Plotin, la rationalité humaine n'est ni plus ni moins que l'image de l'Un, car lorsqu'elle entreprend son opération réflexive, elle imite la complète autarcie de son origine. Toutefois, si l'âme humaine est sans aucun doute un type d'image particulier et privilégié, nous ne sommes pas pour autant les seuls à imiter l'Un, car c'est l'ensemble de la création – de l'Intellect à la matière – qui imite l'Un. Chacune à sa façon, les choses qui composent notre monde le reflètent, et en conséquence, l'on ne peut pas simplement se limiter à un seul objet pour aborder le cadre de l'image plotinienne.

À la lumière de ces deux seuls extraits, nous pouvons clairement percevoir la primauté dont bénéficie la notion d'image au sein de la philosophie plotinienne, une posture déjà solidement établie au sein de la littérature spécialisée. Dans l'une des toutes premières études sur l'image plotinienne, Paul Aubin confirme largement notre pronostic en notant que « [n]ous sommes l'image de l'Absolu parce que nous venons de Lui et que nous le désirons; et comme il est impossible de ne pas venir de Lui et de ne pas Le désirer d'une manière quelconque, l'image de l'Absolu est toujours en nous [...] De même, tout est image de l'Absolu⁸⁶⁵. » Dans la même optique, Isabelle Koch estime que la notion d'image fournit la clef permettant d'accéder à l'ontologie plotinienne, puisqu'il n'y a « aucune région de l'être, depuis l'intelligible jusqu'aux éléments les plus matériels comme les pierres ou la terre, à propos de laquelle Plotin ne parle pas d'image⁸⁶⁶. » Plotin se servirait donc de l'image comme d'un fil conducteur secret afin de naviguer avec aisance au sein de chacune des régions de l'être. La conséquence directe d'une telle conception de l'image serait justement qu'il ne peut y avoir aucune véritable césure entre le règne de l'intelligible et le règne du sensible; à travers l'image, toute chose ressemble à l'Un et participe de l'Un, et ce, de sorte que celui qui serait incapable de reconnaître la trace de l'intelligible dans le sensible ignorerait tout simplement ce qu'il est⁸⁶⁷. Bref, notre monde est l'image de l'Un, parce que c'est l'image elle-même qui l'unifie. Enfin, reconnaissant l'importance magistrale de l'image au sein de la pensée néoplatonicienne du fait que cette philosophe interprète la réalité résultant de l'Un absolu (*die aus dem absoluten Einen hervorgehende Wirklichkeit*) comme une image de l'origine ou une image de l'image originaire (*Bild des Ursprungs oder Bild des Ur-Bildes*), Werner Beierwaltes estime non sans quelques accents hégéliens que l'image plotinienne est en son essence même un concept fondamentalement dialectique, puisqu'il s'agit d'une notion ontologiquement et

⁸⁶⁴ *Ibid.*, 9, 34-43.

⁸⁶⁵ P. Aubin, « L'"image" dans l'œuvre de Plotin », *Recherches de science religieuse*, 41, 1953, p. 372.

⁸⁶⁶ I. Koch, « Image plotinienne, image augustinienne », *Philosophiques*, 25, 1998, p. 74.

⁸⁶⁷ M. Lassègue, « Note sur la signification de la notion d'image chez Plotin », *Revue de l'enseignement philosophique*, 6, 1983, p. 6.

catégoriellement déchirée entre les pôles de l'unité et de la multiplicité, de la ressemblance et de la dissemblance ou de l'identité et de la différence (*Einheit und Vielheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Differenz*)⁸⁶⁸. Comme pour Fichte, l'image plotinienne est toujours l'image de quelque chose (*Bild ist immer Bild von Etwas*), de sorte qu'elle ne peut se contenter d'être la plate réplique de son modèle; l'image n'est ni simple identité ni simple divergence, mais l'entrelacement et le croisement dynamique de ces deux rapports⁸⁶⁹.

Jusqu'ici, tout va bien. De prime abord, les interprètes de la pensée de Plotin semblent s'accorder sur l'importance de l'image au sein des *Ennéades*. En revanche, nous ne pouvons faire autrement que constater que jusqu'à assez récemment, l'étude de l'image plotinienne souffrait d'un désintérêt plus ou moins manifeste. Pour expliquer cette situation paradoxale, il faut préciser que l'étude de la notion d'image chez Plotin offre un certain nombre de difficultés particulièrement rebutantes. Comme le soulève Jean-Michel Charrue, la plus importante de ces difficultés est sans doute qu'« [i]l n'y a pas de théorie de l'image, à ce sujet. Et à chaque fois que nous nous sommes efforcés d'en faire une, nous n'en avons saisi qu'une des facettes⁸⁷⁰. » Certes, il est bel et bien question d'image chez Plotin, mais Plotin ne questionne pas l'image en tant que telle; à aucun moment précis des *Ennéades*, l'image n'est présentée comme un objet d'étude proprement autonome et aucun *Traité* plotinien n'en fait son sujet d'analyse exclusif. Bref, il n'y a pas un seul endroit dans l'œuvre plotinienne où la notion d'image serait développée de manière détaillée et précise.

Malgré cette situation, si l'on souhaite tout de même parler d'une théorie de l'image chez Plotin, il faut cependant prendre en compte que l'auteur des *Ennéades* laisse largement à son lecteur le soin de la reconstituer lui-même. La chose n'est pas en soi impossible, mais il faut en amont de toute tentative fournir quelques balises interprétatives et délimiter l'optique à travers laquelle l'image sera entrevue. Deux obstacles principaux guettent toute étude potentielle de l'image plotinienne : 1) l'image prise comme un concept et 2) l'image prise comme une métaphore.

Premièrement, ce que l'on appelle « image » chez Plotin ne correspond pas à un concept précis ou singulier, mais à un ensemble de termes très variés dont la signification n'est pas toujours interchangeable les uns aux autres. Pour donner une impression de ce problème, alors que dans son étude, Aubin recense onze termes distincts pouvant exprimer la qualité d'image

⁸⁶⁸ W. Beierwaltes, « Realisierung des Bildes », dans *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1985, p. 71-78.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁷⁰ J.-M. Charrue, « Plotin et l'image », *Les études classiques*, 73, 2005, p. 39.

ou de ressemblance chez Plotin⁸⁷¹, Beierwaltes liste quant à lui dix-neuf désignations pouvant être comprises sous le registre de l'image⁸⁷². Sans doute, les termes les plus connus et les plus fréquemment employés par Plotin pour désigner l'image sont εἰκών, ἴχνος, ἴνδαλμα et εἶδωλον, soit l'icône, la trace, l'apparence et le reflet. Si les deux premiers de ces termes disposent généralement d'une signification plutôt positive – ceux-ci voulant indiquer ou bien la ressemblance d'un objet avec l'intelligible, ou bien que cet objet possède en lui la marque de la divinité –, les deux derniers détiennent une connotation bien plus péjorative, puisqu'ils servent davantage à souligner l'infériorité ontologique d'un objet : devant l'image, nous ne sommes pas en face de l'intelligible lui-même, mais uniquement de sa simple apparence, laquelle n'est rien de plus qu'une vulgaire imitation du vrai. Les choses ne sont toutefois pas aussi simples, car même si nous pouvons identifier à chacun de ces quatre termes un sens plus ou moins déterminé, cela n'empêche pas Plotin de les utiliser à tour de rôle pour qualifier une seule et même réalité. Notamment, l'on retrouve un excellent exemple de cette situation en ce qui concerne la description de l'âme au sein du *Traité 49* (*En.*, V, 3). En effet, du fait de son activité discursive et qu'elle dispose du deuxième rang dans la hiérarchie des êtres discursive, Plotin qualifie d'abord l'âme « d'image de l'Intellect (εἰκὼν νοῦ) », mais comme il ne s'agit pas d'une réalité capable de se regarder directement elle-même ou d'engendrer son propre contenu à l'intérieur de soi, il dira d'elle un peu plus loin qu'elle n'est qu'un reflet (εἶδωλον)⁸⁷³. Toujours dans ce traité, si Plotin désigne la lumière qui se trouve au sein de l'âme comme la trace de la vie de l'Intellect (ἴχνος νοῦ ζωῆς), cette vie n'est pourtant qu'une apparence ressemblant à la lumière intellectuelle (τὴν αὐτῆς ζωὴν ἴνδαλμα καὶ ὁμοίωμα εἶναι ἐκείνου)⁸⁷⁴. Bref, non seulement le vocabulaire plotinien de l'image n'est pas unifié, mais il n'est pas non plus fixe. Le choix d'un terme plutôt qu'un autre pour décrire l'image dépend en fin de compte de la perspective que l'on souhaite adopter pour étudier son objet.

Deuxièmement, le recours à l'image chez Plotin ne correspond pas uniquement à la manière dont un lexique particulier est mobilisé dans ses raisonnements, mais également à tout l'arsenal de métaphores et d'analogies que ce philosophe utilise afin d'étayer sa pensée. Notamment, c'est en ce sens précis que Émile Bréhier comprend le recours à l'image chez Plotin lorsqu'il affirme que les images servent « à communiquer une intuition philosophique,

⁸⁷¹ P. Aubin, art. cit., p. 349. Aubin liste les termes suivants : ὁμοίωσις, ὁμοιότης, εἰκών, ἴνδαλμα, εἶδωλον, μίμημα, ἴχνος, σχιά, μίμησις, ὁμοίωμα, ὁμοειδής.

⁸⁷² W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 76. Selon cet interprète, les termes constituant le lexique de l'image chez Plotin sont les suivants : ἄγαλμα, ἀναλογία, εἶδωλον, εἰκών, ἀπχέτυπον, παράδειγμα, εἰχόνισμα, ἴνδαλμα, ἴχνος, χάτοπρον, μίμημα, μίμησις, μῦθος, ὁμοίωμα, ὁμοιότης, ὁμοίωσις, συγγενής, τύπος, τυπωθῆναι.

⁸⁷³ *Traité 49* (*En.*, V, 3), 4, 20-21 et 8, 9.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, 8, 35 et 8, 47.

non formulable en concepts » ou que l'image est « le seul moyen de maintenir la pensée philosophique active⁸⁷⁵ ». Pareillement, Rein Ferwerda estime que « l'image chez Plotin tout comme chez Platon ne vaut jamais en soi; elle vaut ce que vaut la connaissance de celui qui s'en sert [...]. Sa fonction est donc purement illustrative et pédagogique, parce qu'elle constitue un procédé dialectique et non pas la description adéquate de l'unité rétablie entre les formes et le monde sensible⁸⁷⁶. »

À notre sens, cette conception de l'image plotinienne est somme toute plutôt réductrice, mais il n'en demeure pas moins que si l'on souhaite comprendre la fonction et la signification de l'image chez Plotin, nous ne pouvons pas en évacuer le registre métaphorique et analogique. Si la pensée de Plotin s'exprime à l'aide d'images, c'est parce que le langage est en lui-même une image de l'Un, et dès lors, les métaphores et les analogies agissent comme des images réflexives, comme des images d'image. Le problème ne réside pas dans le recours à la métaphore lui-même, mais plutôt dans la facilité à confondre l'image conceptuelle avec les images métaphoriques, d'autant plus que nous retrouvons un tel glissement tout aussi bien dans la recherche que chez Plotin lui-même. À titre d'exemple, alors que Plotin dit au *Traité 5* (*En.*, V, 9) que l'Intellect est *comme* une empreinte de l'Un (ὡσπερ ἐκείνου τύπος), le *Traité 7* affirme quant à lui sans équivoque que l'Intellect *est* une imitation et une image de l'Un (καὶ μίμημα καὶ εἶδωλον ἐκείνου)⁸⁷⁷. Nous passons de l'image comme métaphore à l'image comme concept. Sur ce glissement, Andrew Smith note qu'il y a une forte connexion entre le recours à l'analogie et le concept d'image chez Plotin lorsqu'il s'agit de représenter les différents niveaux de la réalité, mais l'interprète remarque également que curieusement, la nature imaginaire des hypostases est souvent exprimée sans que la moindre analogie ne soit suggérée, comme s'il ne s'agissait pas d'une image et qu'il fallait le prendre au mot⁸⁷⁸. En un sens, l'ambiguïté que remarque Smith peut être lue comme le prolongement du débat que se sont livré Beierwaltes et

⁸⁷⁵ É. Bréhier, « Image plotinienne, image bergsonienne », *Les études bergsoniennes*, 2, 1949, p. 117 et 128.

⁸⁷⁶ R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, J.B. Wolters, 1965, p. 7.

⁸⁷⁷ *Traité 5* (*En.*, V, 9), 2, 26-27; *Traité 7* (*En.*, V, 4), 2, 25-26. Comme le note Alexandrine Schniewind dans le commentaire à sa propre traduction du *Traité 5*, si Plotin émet une réserve en utilisant l'adjectif ὡσπερ pour qualifier l'Intellect d'empreinte du Bien, c'est parce que cette dénomination ne peut s'appliquer qu'eu égard de son rapport au Bien, mais non par rapport aux choses qui constituent le monde sensible pour lesquels il est un archétype : cf. A. Schniewind, « Commentaire », dans *Traité 5 (V, 9)*, Paris, Cerf, 2007, p. 106. En un sens, avec cette seule remarque, nous pouvons déjà observer le prélude du caractère perspectiviste de la théorie de l'image plotinienne : l'Intellect est image au sens plein du terme; il est à la fois modèle et copie, mais non pas selon le même rapport.

⁸⁷⁸ A. Smith, « Image and Analogy in Plotinus », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 27, 2012, p. 9. De même, Smith note que certaines analogies, comme celle de la lumière, n'ont pas toujours une fonction illustrative chez Plotin, mais semble être mobilisées comme des réalités à part entière (p. 2 et 17) et l'interprète semble être par moment conscient du caractère conceptuel de l'image plotinienne (p. 6 et 11).

Ferwerda sur le statut réel ou métaphorique de l'image de la lumière : l'image est-elle pour Plotin un concept comme un autre ou revêt-elle seulement une fonction symbolique ? Selon nous, il s'agit en réalité d'un faux problème, car l'image plotinienne est tout à la fois concept et métaphore. Pour user d'un terme fichtéen, le statut de l'image au sein des *Ennéades* est flottant (*schwebend*), puisqu'il s'agit d'une notion dirigée en fonction d'une ambivalence fondamentale qu'il nous faut savoir restituer dans toute sa complexité. Ainsi, dans cette ultime section de notre étude, nous souhaitons entreprendre la reconstruction systématique de l'image plotinienne en présentant ce qui à nos yeux constitue ses trois fonctions principales : 1) l'image comme outil explicatif de l'ontologie plotinienne, 2) la fonction épistémique de l'image au service de l'âme humaine et 3) l'image comme représentation et la double nature de l'imagination.

3.2 Entre être et apparence : la fonction ontologique de l'image plotinienne

Bien que le lexique de l'image soit dispersé d'une manière plus ou moins éparse au sein des *Ennéades*, nous en retrouvons pourtant la trace dès les premiers traités que Plotin rédigea. Déjà dans le *Traité 2 Sur l'immortalité de l'âme*, nous pouvons déceler une première tentative d'exposition de la notion d'empreinte (τύπος), laquelle est articulée par l'adjonction de la mémoire (μνήμη) et de la sensation (αἰσθήσις), mais nous reviendrons sur ce point plus loin. Sans doute, le premier texte d'importance où l'image joue un rôle crucial est le *Traité 5 Sur l'Intellect, les idées et ce qui est*. En effet, dans ce texte, nous ne retrouvons ni plus ni moins que le prélude d'un véritable leitmotiv de la pensée plotinienne : l'étroite concomitance entre les notions d'image, d'imitation et de participation.

Le *Traité 5* s'ouvre sur l'exposition des trois types (γένος) de relations possibles que l'être humain entretient avec la connaissance : 1) celui qui en reste aux objets de la sensation, 2) celui qui s'élève jusqu'à la partie supérieure de l'âme et en revient accompagné de la vertu et de la volonté d'agir bellement et 3) celui qui, par l'acuité de son regard (ὀξύτητι ὀμμάτων), parvient à s'élever jusqu'aux intelligibles et l'Intellect divin lui-même⁸⁷⁹. Une fois ces trois modalités posées, Plotin sollicite ensuite son lecteur à rediriger son regard jusqu'au lieu (ὁ τόπος) où se trouve l'Intellect; jusqu'au « vestibule du Bien » (ὥσπερ ἐν προθύροις τ' αγαθοῦ) où se situe son empreinte (τύπος) en ce monde⁸⁸⁰.

Cette brève description est bien évidemment une évocation aux dernières pages du *Philèbe* où Socrate affirme qu'au moyen de son discours sur l'ordre des biens, lui, Protarque et

⁸⁷⁹ *Traité 5* (*En.*, V, 9), 1, 1-21. Cette description trouve également un parallèle avec le *Traité 33* (*En.*, II, 9), 9, 6-11.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, 2. 26-28.

Philèbe son enfin parvenus au vestibule du bien (ἐπὶ μὲν τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ νῦν ἤδη προθύροις)⁸⁸¹. Mais plus encore, il s'agit de l'une des nombreuses occurrences au sein des *Ennéades* du thème de la conversion (ἐπιστροφή), c'est-à-dire de la remontée de l'âme humaine vers l'Un. À notre avis, ce qui fait la spécificité de cet extrait, c'est la caractérisation de l'Intellect au moyen de termes spatiaux, comme si le passage de l'Un à l'Intellect consistait en un changement de lieu; de l'intérieur vers l'extérieur d'un temple. L'Un et l'Intellect ont beau se ressembler, ils sont tout sauf identiques et la différence qui les sépare est telle qu'elle est comparable à un dépaysement : alors que l'Un coïncide au foyer de notre demeure, l'Intellect est quant à lui comparable à une terre nouvelle, inconnue et indéterminée qu'il nous faudrait explorer. Si près, et pourtant si loin. Pour continuer dans la métaphore, retourner vers l'Un, c'est donc en quelque sorte une odyssee pour notre âme : le voyage est mouvementé et il est même très facile de s'y perdre, mais la destination finale n'est pas complètement hors d'atteinte pour autant que l'on sache comment s'y repérer. Entre l'Un et tout le reste, il y a certes un gigantesque fossé, mais aussi radicalement différent soit-il, l'Un fait néanmoins partie de notre monde. La chose importe d'être précisée : l'Un, l'intelligible et le sensible ne forment pas trois mondes distincts, car ils sont plutôt des stratifications successives s'imbriquant les unes dans les autres qui supportent une seule et même réalité. Cette idée, Plotin l'exprime sans équivoque à la toute fin du *Traité 5* en affirmant que « le monde sensible est en un seul lieu (αἰσθητὸς κόσμος μοναχοῦ), tandis que le monde intelligible est partout (νοητὸς πανταχοῦ). Ainsi, tout ce qu'une telle âme possède ici, est aussi là-bas⁸⁸². »

Dire que le sensible et l'intelligible diffèrent, ce n'est pas dire qu'ils sont en rupture. Au contraire, ce que Plotin nous suggère, c'est plutôt de penser la relation entre l'intelligible et le sensible selon le mode du tout et de la partie, comme s'il s'agissait de cercles concentriques se superposant : l'intelligible inclut le sensible de sorte que tout ce qui est sensible est également intelligible, mais tout intelligible n'est pas pour autant sensible. De même, malgré la distance qui les sépare, l'Intellect conserve en lui quelque chose de l'Un, non pas parce qu'il serait son simple reflet passif, mais parce qu'il confère aux choses sensibles l'unité en leur fournissant une forme (τὴν μορφήν παρέχοντα)⁸⁸³. L'Intellect est une image de l'Un, mais il n'en est pas pour autant une simple copie parmi tant d'autres, car ce qui en lui imite le Premier, c'est son activité créatrice, laquelle assure et reproduit l'unité au sein de la sensibilité. Si à l'égard de l'Un, l'Intellect agit comme une empreinte, c'est plutôt la figure du modèle ou de l'archétype

⁸⁸¹ *Phlb*, 64c1.

⁸⁸² *Ibid.*, 13, 13-15 (trad. A. Schniewind).

⁸⁸³ *Ibid.*, 3, 33-36.

qu'il convient de lui donner lorsqu'il s'agit de qualifier son rapport au monde (ἐν νῶ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι)⁸⁸⁴, puisque les corps qui le composent sont eux-mêmes des reflets et imitations de l'Intellect (εἶδωλα ἤδη καὶ μιμήματα)⁸⁸⁵.

Déjà, le *Traité 5* nous donne un excellent aperçu de la manière dont Plotin conçoit la structure ontologique de l'image en fonction d'un modèle dynamique et graduel. Dynamique, puisque la signification d'une image n'est jamais totalement fixe, mais susceptible de varier selon l'élément que l'on souhaite mettre en lumière. Graduel, puisque la génération des différentes images qui composent notre monde est processuelle, comme si elles se fondaient les unes dans les autres. En ce sens, l'image sert moins à distinguer les différentes strates de la réalité que de montrer l'unité foncière de notre monde. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que pour illustrer la diffusion et l'épanchement de l'Un vers les réalités les plus éloignées, Plotin use régulièrement des images de la semence, du soleil et du feu⁸⁸⁶. L'idée derrière ces métaphores est que même si l'effet s'affaiblit à mesure qu'il s'éloigne de sa cause, nous pouvons néanmoins toujours retrouver d'où il puise sa source, tel un centre qui irradie tout ce qui l'entoure. Comme le souligne Isabelle Koch, cette conception dynamique de l'image permet à Plotin de maintenir à la fois identité et différence au sein du processus de donation ontologique, car la notion d'image assure non seulement la distinction effective entre ce qui est donné et ce qui donne, mais elle permet également à l'être donateur de demeurer lui-même sans jamais s'épuiser au sein de sa propre production⁸⁸⁷. En d'autres termes, l'image agit comme le ciment qui permet de réunir chacune des différentes couches de la réalité. L'image est pure médiation et transition entre le même et l'autre, ce qui a paradoxalement pour conséquence qu'il n'y a aucun intermédiaire (μεταξὺ οὐδέν) entre le règne de l'intelligible et du sensible : ils ne sont donc pas séparés. Plotin souligne cette inséparabilité à plusieurs reprises dans les *Ennéades*⁸⁸⁸, mais sans doute que sa plus belle expression se trouve dans le *Traité 31* (*En.*, V, 8), plus précisément au moment d'expliquer comment l'Intellect, le démiurge de notre monde, s'érige comme le modèle de notre réalité :

Il ne reste donc qu'une possibilité, c'est que toutes choses existent ailleurs et que, puisqu'il n'y a aucun intermédiaire (οὐδενὸς δὲ μεταξὺ ὄντος) en raison de la proximité que l'être véritable entretient avec ce qui est autre que lui, une apparence, une image de l'intelligible apparaisse, pour ainsi dire, instantanément, soit directement du fait de l'intelligible, soit du

⁸⁸⁴ *Ibid.*, 9, 6-7.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, 3, 36-37.

⁸⁸⁶ Cf. : *Ibid.*, 6, 10-15; 9, 15; *Traité 7* (*En.*, V, 4), 1, 31; *Traité 10* (*En.*, V, 1), 6, 29-35.

⁸⁸⁷ I. Koch, art. cit., p. 76-77.

⁸⁸⁸ Cf. : *Traité 10* (*En.*, V, 1), 6, 48-49; *Traité 28* (*En.*, IV, 4), 2, 25-28).

fait de l'âme ou d'une âme particulière (cela ne fait aucune différence dans le cas présent) (οἷον ἐξαίφνης ἀναφανῆναι ἴνδαλμα καὶ εἰκόνα ἐκείνου εἴτε αὐτόθεν εἴτε ψυχῆς διακονησαμένης – διαφέρει γὰρ οὐδὲν ἐν τῷ παρόντι – ἢ ψυχῆς τινος). En vérité, tout ce qui se trouve ici vient de là-bas, mais là-bas tout est bien plus beau; ici, tout est mélangé (μémικται), tandis que dans l'intelligible il n'y a pas de mélange⁸⁸⁹.

Dire qu'il n'y a aucun intermédiaire entre les différentes couches de la réalité, c'est donc dire que notre monde est en continuité directe et permanente avec l'intelligible. Certes, nous, c'est-à-dire notre âme, pouvons toujours distinguer ce qui relève proprement de l'intelligible et du sensible, mais cette distinction est purement formelle et non pas réelle. Dans les faits, l'intelligible et le sensible sont toujours en une constante communication, puisqu'ils sont mélangés (μémικται), ou comme le dirait Fichte interpénétrés (*durchdringende*).

Comme nous l'avons établi plus haut, l'image n'est pas la marque de la séparation, mais de l'unification du cosmos. Plus encore, ce que cette notion permet, c'est également une solution durable au célèbre problème de la participation, du moins, à condition que l'on repense le rapport entre le modèle et la copie. Bien que l'Un soit parfois désigné comme le paradigme (οἷον παράδειγμα) de toute chose⁸⁹⁰, il reste que le plus souvent, Plotin réserve le terme « modèle » ou « archétype » (ἀρχέτυπον) pour décrire l'activité propre à l'Intellect, tandis que sa production est simplement désignée comme ses copies (εἰκόνα)⁸⁹¹. L'Intellect est le véritable archétype de notre monde, puisqu'il est une image originaire (*Urbild*), et ce, en son double sens : 1) non seulement est-il la première image émergeant de l'Un, 2) mais il est également l'entité qui confère aux autres êtres leur qualité d'image. Toutefois, comme l'Intellect possède en lui tous les êtres (τὰ ὄντα) « non pas comme en un lieu (ὡς ἐν τόπῳ ἔχων), mais comme se possédant lui-même et en étant un avec eux (ἀλλ'ὡς αὐτὸν ἔχων καὶ ἐν ὧν αὐτοῖς) » et qu'en lui « tout est ensemble et néanmoins différencié (πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἤττον διακεκριμένα)⁸⁹² », les êtres qu'il contient « ne sont pas des empreintes d'autres êtres (οὐ τύπους ἀφ'ἐτέρων), mais des archétypes, êtres premiers et substance de l'Intellect (ἀλλα καὶ ἀρχέτυπα καὶ πρῶτα καὶ νοῦ οὐσίαν)⁸⁹³. » La capacité de former des images n'est donc pas une propriété exclusive à l'Intellect. En revanche, sa singularité réside dans le fait que c'est en lui qu'il faut trouver le critère permettant de déterminer la nature archétypale d'une chose, d'où le privilège dont il dispose sur tout autre type d'image. En d'autres termes, en faisant de l'Intellect

⁸⁸⁹ *Traité 31* (*En.*, V, 8), 7, 12-18 (trad. J. Laurent).

⁸⁹⁰ *Traité 39* (*En.*, VI, 8), 14, 39.

⁸⁹¹ Cf : *Traité 49* (*En.*, V, 3), 6, 17-18; 7, 30-34.

⁸⁹² *Traité 5*, (*En.*, V, 9), 6, 1-3.

⁸⁹³ *Ibid.*, 5, 22-23.

l'image originare, Plotin émet du même coup que pour qu'une chose soit archétypale, il suffit qu'elle participe de l'intelligible, c'est-à-dire qu'elle doit demeurer immuable, identique et se fonder en elle-même (ἰδρυμένον τε ἐφ' ἑαυτοῦ), telle que les formes, les arts et les sciences⁸⁹⁴. Dès lors, rien n'empêche une chose d'être à la fois modèle et copie pour autant qu'elle participe de l'intelligible, puisque c'est précisément en sa qualité suprasensible qu'elle parvient à se supporter elle-même, même si factuellement elle n'en est que la reproduction matérielle et empirique. Du reste, la notion de « se supporter soi-même » (ἰδρυω) est tout sauf anodine pour la compréhension de l'image plotinienne, puisqu'elle permet d'identifier la nature archétypale de l'image à un acte d'autofondation, et réciproquement son caractère ectype à la participation elle-même.

La participation implique *de facto* l'altérité, puisqu'elle implique structurellement que l'image-copie trouve son support ontologique en autre chose qu'elle-même (ἰδρύθη ἄλλο ὄν παρ' ἐκεῖνο, μεταλαμβάνει αὐτοῦ)⁸⁹⁵. Dans la même lignée, Plotin refuse catégoriquement qu'une chose puisse participer d'elle-même, puisqu'une telle possibilité reviendrait à introduire l'altérité en l'essence même de l'image : non seulement l'image serait étrangère à elle-même, mais elle ne se posséderait pas non plus elle-même⁸⁹⁶. L'alternative est donc la suivante : ou bien la chose est ce qu'elle est et elle est un modèle, ou bien elle participe d'une autre nature et elle est une copie. Ce schéma peut paraître dichotomique à première vue, mais en réalité, il permet de maintenir ensemble les deux versants de l'image, puisqu'il implique que l'image-reflet ne se trouve jamais en l'absence de son modèle, et donc, qu'elle ne peut pas en être séparée. En termes métaphoriques, le rapport entre l'image-reflet et l'image-modèle ne doit pas être pensé à l'exemple du peintre ou de l'artisan qui délaisseraient leur œuvre une fois celle-ci réalisée, pas plus qu'il ne doit être pensé à l'exemple d'un miroir ou d'une étendue d'eau qui reflètent à leur surface l'objet qui se dresse devant eux, mais à l'exemple de la chaleur, puisqu'elle conserve et préserve en elle le feu dont elle s'écoule⁸⁹⁷. Par essence, le rapport de l'image-copie à l'image modèle en est un de subordination, car « toute image en effet vient de ce qui est inférieur (πᾶσα <εἰκόνα> γὰρ ἔσται ἐκ χείρονος)⁸⁹⁸ »; plus elle s'éloigne de l'Un et de l'Intellect, plus la part d'intelligible en elle s'amointrit. Ainsi, la subordination de la copie à son modèle implique nécessairement une forme d'affaiblissement ontologique, mais non pas

⁸⁹⁴ *Ibid.*, 5, 44.

⁸⁹⁵ *Traité 22 (En., VI, 4), 2, 18.*

⁸⁹⁶ *Ibid.*, 13, 6-8.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, 10, 17-22.

⁸⁹⁸ *Traité 31 (En., V, 8), 3, 11-12 (trad. J. Laurent).*

de l'avilissement, car aussi lointaine soit son origine, la copie conserve encore en elle quelque chose comme sa trace (ἵχνος) :

Mais dans ce cas non plus [soit l'engendrement de l'Âme par l'Intellect], il n'était pas possible que l'être engendré soit supérieur à celui qui l'engendre; parce qu'il est une image de lui, il lui est inférieur (ἀλλ'ἔλλατον ὃν εἶδωλον εἶναι αὐτοῦ), et pour la même raison limité (ἀόριστον), même s'il est limité par ce qui l'a engendré et qu'il est comme conformé à lui. Le produit de l'Intellect est donc une raison et une réalité existante : c'est la réflexion discursive (λόγος τις καὶ ὑπόστασιν, τὸ διανοούμενον). C'est ce qui se meut autour de l'Intellect, la lumière qui émane de l'Intellect et la trace qu'il laisse de lui (καὶ νοῦ φῶς καὶ ἵχνος ἐξηρητημένον ἐκείνου)⁸⁹⁹.

Comme le souligne George Leroux, bien que la désignation de l'image-copie en termes d'affaiblissement et d'altération soit héritée de Platon, Plotin lui confère toutefois un statut abstrait qui l'infléchit vers un pur rapport de signe et la conséquence de ce glissement est que « l'image importe avec elle la différence qu'elle exprime de manière aussi neutre que statique : elle constitue le point d'appui d'un renvoi que l'on peut chercher à expliquer logiquement à partir d'une ressemblance entre un être à un autre qui lui est antérieur et supérieur⁹⁰⁰. » En d'autres termes, si l'opposition entre le modèle et sa copie implique nécessairement un rapport de dissemblance – sans quoi, il s'agirait tout simplement d'un rapport d'identité – c'est avant tout en fonction du concept de similitude ou de ressemblance (ὁμοίως) que cette relation doit être pensée. Dans le même ordre d'idées, Christina D'Ancona observe que c'est précisément en instaurant un critère de ressemblance que Plotin parvient à penser la causalité entre l'intelligible et le sensible et si la remontée de notre âme vers l'Un est possible, c'est justement parce que nous reconnaissons dans la copie sensible les caractéristiques de son modèle intelligible⁹⁰¹.

Autrement dit, ce qu'est l'effet, la cause l'est aussi. Cela dit, il nous faut effectuer ici une importante précision : tout ce qui se trouve dans le sensible n'est pas nécessairement l'image d'un modèle intelligible. Notamment, la matière n'est pas conçue par Plotin comme une image de l'intelligible⁹⁰², puisque l'âme partielle (ἡ μερικὴ <ψυχή>) ne la produit pas en

⁸⁹⁹ *Traité 10* (*En.*, V, 1), 7, 38-44 (trad. F. Fronterotta).

⁹⁰⁰ G. Leroux, « La trace et les signes. Aspects de la sémiotique de Plotin », dans M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec et D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. « Chercheurs de sagesse ». Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, p. 249.

⁹⁰¹ C. D'Ancona, « Le rapport modèle-image dans la pensée de Plotin », dans D. De Smet, M. Sebtì et G. De Callatay (éd.), *Miroir et savoir : la transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabomusulmane*, Leuven, Leuven University Press, p. 33-34.

⁹⁰² *Traité 5* (*En.*, V, 9), 13, 3-7. Si la matière n'est pas une image de l'intelligible, puisqu'elle est aux yeux de Plotin un non-être, elle peut néanmoins être pensée au moyen de l'image. Sur ce point, cf. F. Fauquier, « La matière

se tournant vers les réalités supérieures – l’Un et l’Intellect –, mais en se tournant vers ce qui est en elle (εἰς δὲ τὸ μετ’αὐτήν)⁹⁰³. Pour comprendre la nuance de cette affirmation, il faut tout simplement faire remarquer que Plotin admet à titre d’axiome l’identité parménidienne entre la pensée et l’être. Si les images produites par l’Intellect conservent la trace de l’Intelligible, c’est tout simplement en raison de la pure identité entre l’Intellect et l’Être. Du fait même qu’il ressemble à l’Un (ὄν οἷον ἐκεῖνος τὰ ὅμοια) et qu’il en est même l’image (εἶδος δὲ καὶ τοῦτο αὐτοῦ), l’Intellect n’a pas besoin de sortir hors de soi pour produire quoi que ce soit, car il lui suffit de rester immobile et de tourner son regard vers lui-même pour conférer l’être à ses rejetons⁹⁰⁴. À l’inverse, l’âme doit être mise en mouvement pour engendrer une image d’elle-même (ἀλλὰ κινηθεῖσα ἐγέννα εἰδωλον)⁹⁰⁵, c’est-à-dire que son agir poïétique n’est pas autonome et requiert l’assistance d’une autre puissance pour parvenir à générer quoi que ce soit. En conséquence, le produit que l’âme génère lui est nécessairement extérieur et il héritera des caractéristiques de son modèle : si l’âme se penche du côté de l’intelligible, alors l’image produite sera dotée à la fois de l’être et de la pensée, mais lorsqu’elle se tourne en elle-même, c’est au contraire vers le non-être (εἰς τὸ μὴ ὄν) qu’elle se dirige et l’image générée sera à ce point indéterminée et obscure (τὸ εἰδωλον τὸ ἀόριστον πάντη σκοτεινόν) qu’elle doit être considérée comme étant dépourvue de raison et de pensée (ἄλογον γὰρ καὶ ἀνοήτον)⁹⁰⁶.

S’il est vrai que tout ce qui se trouve en notre monde n’est pas nécessairement une image des réalités supérieures, dans la mesure où l’intelligible garantit la stabilité, la régularité et la beauté aux choses sensibles, la réalité phénoménale doit être intégralement comprise comme (οἷον) étant son image, non pas parce qu’elle en conserverait les traits à la manière des impressions marquées sur un cachet de cire par une bague⁹⁰⁷, mais parce qu’elle est ce à travers quoi la divinité se manifeste à nous. Pour utiliser le vocabulaire de la théologie, Plotin comprend le monde comme une image *théophanique*, c’est-à-dire que la beauté des réalités sensibles ne cesse de faire signe vers la perfection des réalités pures et ce faisant, elle constitue notre moyen de les convoquer en leur absence⁹⁰⁸. L’image plotinienne est une tentative de montrer l’Un

comme miroir : pertinence et limites d’une image selon Plotin et Proclus », *Revue de métaphysique et de morale*, 37, 2003, p. 65-87.

⁹⁰³ *Traité 13* (En., III, 9), 3, 7-9.

⁹⁰⁴ *Traité 11* (En., V, 2), 1, 13-16.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, 1, 18-19.

⁹⁰⁶ *Traité 13* (En., III, 9), 3, 9-13.

⁹⁰⁷ G. Leroux, art. cit., p. 248.

⁹⁰⁸ D. Guastini, « Voir l’invisible. Le problème de l’*eikon* de la philosophie grecque à la théologie chrétienne », *Images re-vues*, 8, 2011, p. 17 et 25-26. Sur ce point, Guastini s’inspire de l’écrit de Jean-Pierre Vernant, « De la présentification de l’invisible à l’imitation de l’apparence », dans *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, coll. Poche, 1996, p. 339-351. Pour reprendre les mots de Vernant lui-même : « Faire voir l’invisible, assigner une place dans notre monde à des entités d’au-delà : on peut dire qu’il

invisible via les réalités visibles, d'où le refus de les mépriser. Le caractère théophanique de l'image est constamment confirmé dans les *Ennéades*. Notamment, le *Traité 22* (*En.*, VI, 4) stipule que même si l'univers véritable ne se trouve en aucun lieu, dans la mesure où l'univers visible en est une imitation et dépend de lui, celui-ci doit être compris comme (ὄϊον) étant inclus en lui⁹⁰⁹. De même, dans le *Traité 31* (*En.*, V, 8), Plotin nous interdit de mépriser les arts (τὰς τέχνας ἀτιμάζει) sous prétexte qu'ils sont des imitations, car la nature elle-même est une imitation et les arts ne se contentent pas d'imiter simplement ce que l'on voit, mais sont activement « à la poursuite des raisons dont est faite la nature (ἀλλ'ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις)⁹¹⁰ ». Enfin, le *Traité 44* (*En.*, VI, 3) se contente de nous rappeler que la réalité sensible ne se réduit pas à un agglomérat de qualités et de matières, car prise dans son ensemble, elle est une image (μιμούμενον) de la réalité véritable⁹¹¹. Cela dit, s'il y a bien un texte où le caractère théophanique de l'image est affirmé avec force, c'est sans aucun doute dans le *Traité 33 contre les gnostiques* (*En.*, II, 9).

Le *Traité 33* consiste peut-être en la plus belle déclaration en faveur de la beauté des images sous la plume de Plotin. Dans ce traité polémique, Plotin reproche principalement aux gnostiques d'avoir accaparé le vocabulaire de la philosophie platonicienne, mais en le détournant de son sens véritable afin d'émettre une condamnation unilatérale et abjecte de la réalité sensible⁹¹². En particulier, Plotin soutient que les gnostiques considèrent la réalité phénoménale comme étant intrinsèquement mauvaise, non seulement parce qu'elle ne serait rien de plus que la vulgaire image (εἶδωλον) de l'âme du monde au sein de la matière, mais également parce que selon eux, le démiurge de notre monde serait lui-même un composé d'images et de matières, ce qui ferait de la réalité une image d'image (τοῦ εἰδώλου εἶδωλον)⁹¹³. En réponse à cette conception réductrice de la réalité, Plotin affirme qu'en réalité les gnostiques se sont complètement fourvoyés sur la nature de l'image, puisqu'ils inversent complètement le rapport de dépendance entre la copie et son modèle. L'imaginalité ne résulte pas du fait qu'une chose se trouve dans la matière, mais du fait qu'elle ressemble (ὁμοίως) aux réalités intelligibles dont elle puise sa source et comme ces réalités sont belles et bonnes, alors en les imitant, l'image sera également belle :

y a au départ, dans l'entreprise de figuration, cette tentative paradoxale pour inscrire l'absence dans une présence, pour insérer l'autre, l'ailleurs, dans notre univers familier. Quels qu'aient été les avatars de l'image, peut-être cette gageure reste-t-elle, dans une très large mesure, toujours valable : évoquer l'absence dans la présence, l'ailleurs dans ce qui est sous les yeux (p. 341).

⁹⁰⁹ *Traité 22* (*En.*, VI, 4), 2, 1-12.

⁹¹⁰ *Traité 31* (*En.*, V, 8), 1, 32-36.

⁹¹¹ *Traité 44* (*En.*, VI, 3), 88, 19-37.

⁹¹² *Traité 33* (*En.*, II, 9), 6, 1-62.

⁹¹³ *Ibid.*, 10, 19-33.

Il ne faut pas non plus concéder que notre monde a une origine mauvaise (τὸ κακῶς γιγνόμενον) sous prétexte qu'il existe en lui beaucoup de choses pénibles. Car, c'est là le jugement de gens qui font trop grand cas du monde, dans la mesure où ils jugent que notre monde est identique (τὸν αὐτὸν) au monde intelligible, alors qu'il en est l'image (ἀλλὰ μὴ εἰκόνα ἐκείνου). Quelle autre image pourrait-il y avoir de l'intelligible qui soit plus belle (Ἡ τίς ἂν ἐγένετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου;) ⁹¹⁴ ?

Loin d'en faire la faiblesse, l'imaginalité de notre monde est plutôt ce qui en fait la grandeur. L'image n'est certes pas identique à son modèle, mais si tel était le cas, il n'y aurait alors aucun moyen de les distinguer et en ce sens, ce n'est pas seulement la sphère sensible que les gnostiques devraient rabaisser, mais également l'intelligible lui-même et l'on se demanderait alors à bon droit à quoi a bien pu servir un tel modèle (παράδειγμα) s'il n'a servi qu'à produire un monde dont il faut s'extirper à tout prix ⁹¹⁵. Contrairement à ce que prétendent les gnostiques, si le modèle de notre monde ne produisait pas la moindre image, et de surcroît d'image à sa ressemblance, il ne servirait tout bonnement à rien. Pire, on ne pourrait pas même légitimement le qualifier de « modèle », car si l'image ne peut pas subsister sans modèle, le modèle n'a aucune raison d'être sans image ⁹¹⁶.

Si la relation qui lie l'image à son modèle n'est pas celle de l'identité (τὸν αὐτὸν), mais celle de la ressemblance (ὁμοίως), c'est justement parce que celle-ci rend compte de l'ambiguïté inhérente à l'imaginalité. Tout comme l'image fichtéenne, l'image plotinienne se situe dans le clair-obscur entre l'être et le non-être; entre l'identité et de la différence, à la nuance peut-être qu'elle nous tire davantage du côté des réalités intelligibles (*es triebt uns zur intellektuellen Wesen*). Dès lors, rien ne devrait nous surprendre dans le fait que le monde sensible imite le monde intelligible, puisque « cela même est conforme à sa nature (αὐτὸ τοῦτο κατὰ φύσιν ἔχει), sinon il ne serait plus une imitation (οὐ γὰρ ἦν ἔτι μιμούμενον). Et il est faux de dire que cette imitation n'est pas ressemblante (Τὸ δὲ ἀνομοίως μεμιμῆσθαι ψεῦδος), car rien n'a été omis de ce qu'une belle image naturelle est susceptible d'avoir (οὐδὲν γὰρ παραλέλειπται ὧν οἶόν τε ἦν καλλὴν εἰκόνα φυσικὴν ἔχειν) ⁹¹⁷. »

L'importante conclusion à laquelle nous conduit l'action-réciproque entre le modèle intelligible et son image sensible est la suivante : les processus de la procession et de la

⁹¹⁴ *Ibid.*, 4, 22-26 (trad. R. Dufour).

⁹¹⁵ *Ibid.*, 5, 23-37. De manière assez tranchante, Plotin ira même jusqu'à dire un peu plus loin dans ce traité que « si d'emblée tu condamnes le monde, rien ne t'oblige à en rester le citoyen (εἰ δὲ ἤδη μέμψη, πολιτεύεσθαι ἀνάγκην οὐκ ἔχεις). » : cf. *Ibid.*, 9, 16-17.

⁹¹⁶ Dans le même ordre d'idée, Plotin affirme la coéternité du monde sensible et du monde intelligible un peu plus loin dans le *Traité 33* ainsi que dans le *Traité 31* : cf. *Traité 33* (*En.*, II, 9), 7, 1-2.; *Traité 31* (*En.*, V, 8), 12, 17-23.

⁹¹⁷ *Traité 33* (*En.*, II,9), 8, 16-20.

conversion ne peuvent pas être décrits avec exactitude s'ils sont présentés dans les termes d'une marche ascendante et d'une marche descendante⁹¹⁸, non seulement parce qu'ils ne s'effectuent pas selon un ordre chronologique et ne peuvent donc pas se succéder l'un l'autre, mais surtout parce qu'ils s'impliquent mutuellement. Pour reprendre la formule de Hegel, la relation entre la procession et la conversion; entre l'image et son modèle doit plutôt être pensée à la manière d'un « cercle qui présuppose son terme comme son but et l'a pour commencement, et qui n'est effectif que moyennant la réalisation détaillée et ce terme de lui-même⁹¹⁹. » De son côté, Plotin préfère plutôt exprimer la circularité à l'œuvre au sein de son concept d'image en la comparant à la statue d'un Dieu : dans une cité vertueuse, il ne faut pas dire que l'on y trouve seulement des statues des Dieux, mais également les Dieux eux-mêmes, puisqu'ils nous observent depuis le ciel (καὶ θεῶν οὐ μόνον ἀγάλματα, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ἄνωθεν ἐφορῶντες)⁹²⁰. L'intelligible brille de son absence et l'image n'a pas pour fonction de s'y substituer, mais de nous révéler son existence. En d'autres termes, la phénoménalisation de l'Un; son devenir en image, c'est précisément ce qui rend la connaissance possible. Loin donc de dévaluer le monde sensible, il faut plutôt s'émerveiller devant les images qu'il nous présente, car après tout, il s'agit de la seule demeure que nous connaissons et celle-ci a été construite par un architecte habile : « Il faut, tant que nous avons un corps, rester dans les maisons que nous a préparées une âme qui est bonne, qui est sœur de la nôtre (ὕπο ψυχῆς ἀδελφῆς ἀγαθῆς), et qui possède une puissance telle qu'elle peut produire sans effort⁹²¹. »

3.3 Entre icône et reflet : la fonction épistémologique de l'image plotinienne

Discuter de la notion d'image chez Plotin n'est pas une chose aisée. À la lumière des différents extraits que venons de consulter, il devient manifeste que cette difficulté repose principalement dans le fait que Plotin présuppose dans une large mesure la signification qu'il accorde à son lexique de l'image. En d'autres termes, lorsque Plotin parle de l'image, il fait comme si tout allait de soi. Certes, l'image est partout présente au sein des *Ennéades*, mais son auteur ne développe pas véritablement cette notion; il s'attend à ce que son public sache déjà de quoi il est question.

Malgré la frustration que peut provoquer cette situation pour l'interprète moderne, il est absolument incontestable que l'image joue un rôle de premier plan au sein de l'ontologie plotinienne, puisqu'elle agit à la manière d'un connecteur permettant d'effectuer la transition

⁹¹⁸ Sur ce point, Jean Trouillard nous mettait par ailleurs déjà en garde de ne pas « adopter dans l'étude de la procession un ordre descendant » : cf. J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955, p. 5.

⁹¹⁹ G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit (PhE)*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 69 | H, XXI.

⁹²⁰ *Traité 33 (En., II, 9)*, 9, 9, 21-22.

⁹²¹ *Ibid.*, 18, 14-17.

entre les différentes couches de la réalité. Bien que la distinction entre l'intelligible et le sensible soit régulièrement affirmée, pour Plotin, nous ne vivons pas dans deux mondes séparés, mais bien dans un seul et la distinction entre le modèle et sa copie ne correspond pas en une différence de nature, mais à la dualité de sa fonction représentative, ce que l'on peut illustrer notamment par la figure de la statue ou de l'icône divine (ἄγαλμα; εἰκών). L'image représente l'origine divine et intelligible de notre monde, non seulement parce qu'elle est modelée à sa ressemblance, mais également parce qu'elle fait signe en sa direction. Dès lors, l'image-copie a beau être l'imitation ou le reflet (μιμούμενον; εἶδωλον) d'un archétype pur, elle ne doit pas pour autant être dénigrée, puisqu'elle nous rapproche de notre véritable nature, et par la même occasion, de la connaissance de soi...

...Pas tout à fait. S'il est vrai que l'image détient une signification largement positive au sein de la pensée plotinienne, il semble également que l'auteur des *Ennéades* soit incapable de complètement s'affranchir de la conception platonicienne de l'image, laquelle est bien plus péjorative. À l'arrière-plan conceptuel de l'opposition entre le modèle et la copie, nous retrouvons bien entendu différents renvois à la *République* dont les plus importants sont sans doute la description du monde visible en termes d'images, d'ombres et de reflets (εἰκόνες; σκιαί; φαντάσματα) au livre VI ainsi que la discussion sur la nécessité de prendre l'intelligible et le Bien comme des modèles au livre VII⁹²², mais ce sont surtout les réflexions contenues dans le *Timée* qui semblent avoir eu un impact déterminant sur la compréhension plotinienne de l'image⁹²³. Pour le dire brièvement, l'élément principal que Plotin semble avoir retenu de la conception platonicienne de l'image, c'est le contraste entre l'icône et le reflet (εἰκών; εἶδωλον), lequel permet de décrire deux utilisations distinctes de l'image par notre âme. À notre avis, la présence de ce contraste dans les dialogues platoniciens fut correctement identifiée par Fulcran Teisserenc et Elsa Grasso au sein de leurs études respectives⁹²⁴. Selon ces deux commentateurs, la fonction de l'icône est de mettre en valeur la conformité de l'image à l'égard de son modèle intelligible, ce qui a pour effet de la rapprocher de l'être et du vrai. À l'inverse, le terme εἶδωλον – le simulacre ou le reflet – connote fortement le statut dérivé de l'image ainsi que sa situation sensible, ce qui le rapporte davantage du côté de la fausseté et de l'apparence, puisqu'à proprement parler le reflet n'est pas, il ne se contente que de représenter la réalité dont il est issu. Autrement dit, l'image platonicienne est structurellement conçue comme une réalité

⁹²² *Rép.*, VI, 509e1-510a1; VII, 529d7 et 540a9.

⁹²³ *Tim.*, 27d5-28b2; 37c5-d7 et 50a3.

⁹²⁴ F. Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris, Vrin, 2010, p. 93-127; E. Grasso, « Platon ou l'aurore des idoles », dans A. Schnell (ed.), *L'image*, Paris, Vrin, 2007, p. 9-30.

intermédiaire (μεταξύ), puisqu'elle repose en un entrelacement de l'être au non-être d'une part et du vrai au non-vrai de l'autre⁹²⁵. Si l'ambiguïté de l'image est de nature ontologique, elle a néanmoins d'importantes répercussions sur le plan épistémologique, puisque suivre le chemin qu'elle trace est double : 1) ou bien nous suivons le chemin de l'εἰκών et nous nous dirigeons vers les hautes sphères de l'intelligible, 2) ou bien nous suivons celui de l'εἶδωλον et nous demeurons ici-bas parmi les réalités inférieures.

Certes, Plotin n'a peut-être pas formulé la chose aussi expressément, mais nous estimons néanmoins que l'opposition platonicienne entre l'icône et le reflet eut un effet durable sur sa pensée. Pour nous en convaincre, observons comment la chose se matérialise au sein des *Ennéades*. Au tout début du *Traité 10* (*En.*, V, 1), le maître de Porphyre soutient que c'est au moyen d'un double discours (διὸ δεῖ διττὸν γίνεσθαι τὸν λόγον) que nous parvenons à redresser l'âme confuse et qui a oublié son origine divine : 1) d'abord, le discours montrant que l'âme est sans valeur lorsqu'elle se tourne du côté des réalités sensibles et les estime (ὁ μὲν δεικνὺς τὴν ἀτιμίαν τῶν νῶν ψυχῆ τιμωμένων) et 2) celui qui instruit l'âme en lui remémorant sa valeur et son origine intellectuelle (ὁ δὲ διδάσκων καὶ ἀναμνησκων τὴν ψυχὴν οἷον τοῦ γένους καὶ τῆς ἀξίας)⁹²⁶. Pareillement, les premières lignes du *Traité 27* (*En.*, IV, 3) transcrivent la double direction que peut emprunter l'âme en usant du λόγος : 1) vers les choses dont elle est le principe ou 2) vers les choses dont elle provient (ὧν τε ἀρχὴ ἐστὶν καὶ ἀφ' ὧν ἐστὶ)⁹²⁷. Si ces deux extraits sont d'une quelconque importance pour notre propos, c'est justement parce que Plotin estime que le λόγος que l'on énonce à haute voix (λόγος ὁ ἐν προφερᾷ) est l'image du λόγος qui se trouve en l'âme (<εἰκών> λόγου τοῦ ἐν ψυχῆ), lequel est pour sa part une certaine image de l'Intellect (εἰκὼν τίς ἐστὶ νοῦ)⁹²⁸. Autrement dit, l'ambiguïté du discours est entièrement analogue à l'ambiguïté de l'image. Ces deux termes ne sont peut-être pas identiques, mais il reste qu'ils sont fortement corrélés, d'autant plus que Plotin associe à la fois l'image et le λόγος au lexique de la vision et la connaissance de soi. En effet, cette association n'est pas le fruit du hasard, mais exprime l'idée suivante : en utilisant les facultés discursives de notre âme, nous parvenons en quelque sorte à contempler l'image de l'Intellect qui se trouve en nous et c'est en admirant cette image que l'on parvient véritablement à s'admirer soi-même (σεαυτὸν ἄγασαι)⁹²⁹.

⁹²⁵ F. Teisserenc, *op. cit.*, p. 117.

⁹²⁶ *Traité 10* (*En.*, V, 1), 1, 22-28.

⁹²⁷ *Traité 27* (*En.*, IV, 3), 1, 6-8.

⁹²⁸ *Traité 10* (*En.*, V, 1), 3, 7-8.

⁹²⁹ *Ibid.*, 2, 51.

Le lexique de l'image plotinienne n'est peut-être pas prédéfini, mais nous remarquons néanmoins que lorsqu'il s'agit de décrire la remontée vers l'Un, la connaissance des intelligibles et ultimement la connaissance de soi, la notion d'εἰκών semble être favorisée. Ce constat peut notamment être observé dans le *Traité 10* (*En.*, V, 1) lorsque Plotin cherche à glorifier l'Intellect au sein de la hiérarchie des êtres : « Nous disons que l'Intellect est une icône de l'Un (Εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν)⁹³⁰. » En revanche, le même traité optera plutôt pour le terme εἶδωλον afin de qualifier l'infériorité (ἔλλατον) de l'Intellect ainsi que son caractère limité (ἀόριστον), car après tout, il n'occupe que le second rang au sein de la hiérarchie des êtres, non pas le premier⁹³¹. Bien qu'à première vue la chose semble paradoxale, l'Intellect est pourtant à la fois icône et reflet, puisqu'il appartient justement à la nature même de l'image d'être les deux. Seulement, tout dépend de la perspective selon laquelle nous souhaitons l'envisager et c'est en cela que se trouve l'originalité de Plotin sur Platon. Si pour l'élève de Socrate, une chose est catégoriquement ou bien icône, ou bien reflet, le maître de Porphyre semble au contraire avoir compris qu'il s'agit d'une dualité propre à toute image.

L'image détient donc un rôle incontestable au sein du processus d'acquisition de la connaissance. Toutefois, cette affirmation doit être partiellement relativisée, car même sous la forme de l'εἰκών, l'image ne peut pas être réduite aux différents usages du λόγος, et ce, du fait que l'intelligible n'est pas lui-même de nature discursive. Il s'agit ici probablement de l'un des points de divergence les plus prononcés entre les conceptions fichtéenne et plotinienne de l'image; alors que pour Fichte, l'image est irréductible à la discursivité, puisqu'elle ne constitue ni plus ni moins que le modèle de toute image en général, Plotin conçoit la discursivité seulement comme un mode dérivé de l'image originare se trouvant dans l'Intellect. Notamment, Plotin illustre ce point à l'aide du fameux exemple des sages d'Égypte qui expriment leur pensée « en dessinant des images (ἀγάλματα) et en inscrivant sur les murs de leur temple une image pour chaque chose⁹³². » La pensée discursive est peut-être une image de l'Intellect, mais si elle pouvait consister en une saisie immédiate et intuitive des Intelligibles, elle s'en approcherait davantage. En d'autres termes, bien que ces deux notions soient liées, il nous faut bien prendre garde à ne pas identifier trop précipitamment image et connaissance. Nous retrouvons différentes formulations de cet avertissement au sein des *Ennéades*. Par exemple, le *Traité 23* (*En.*, VI, 5) atteste que l'acquisition de reflets ou d'empreintes des

⁹³⁰ *Ibid.*, 7, 1 (trad. F. Fronterotta modifiée).

⁹³¹ *Ibid.*, 7, 39-42.

⁹³² *Traité 31*, (*En.*, V, 8), 6, 5-7 (trad. J. Laurent) : « ἀγάλματα δὲ γράψαντες καὶ ἐν ἑκαστον ἐκάστου πράγματος ἄγαλμα ἐντυπώσαντες ἐν τοῖς ἱεροῖς. »

intelligibles (οὐκ εἶδωλα αὐτῶν οὐδὲ τύπους ἔχοντες) n'est pas équivalente à un acte d'intellection, donc, ces deux activités ne doivent pas être confondues.⁹³³ De manière plus explicite, le *Traité 32* (*En.*, V, 5) énonce sans aucune ambiguïté que la connaissance ne consiste pas en un reflet, une empreinte ou une trace de l'intelligible, et ce, pour deux motifs : 1) d'abord, parce que cela reviendrait à affirmer que les intelligibles sont extérieurs et étrangers à l'Intellect, et alors, celui-ci ne pourrait plus légitimement prétendre se connaître lui-même au moyen de la συναίσθησις, 2) ensuite, parce qu'une telle concession consisterait également en la négation de l'identité parménidienne entre l'être, le vrai et la pensée, et donc à nier l'Intellect lui-même⁹³⁴. Pour rappel, selon Plotin, connaître quelque chose, c'est saisir sa forme intelligible; c'est saisir la chose *elle-même* pour ce qu'elle est et non pas la chose telle qu'elle nous *apparaît*. En nous prévenant de ne pas trop prestement identifier image et connaissance, Plotin cherche moins à condamner l'image en la balayant du côté du faux-semblant qu'à nous inviter à faire preuve de prudence. Lorsque nous reconnaissons l'image en tant qu'icône, nous pouvons effectivement nous en servir à la manière d'un tremplin afin d'orienter notre regard vers les hautes sphères de l'intelligible, mais c'est tout ce qu'elle nous permet de faire. Si elle nous aide à le saisir, l'image n'est pas l'en soi et il faut éviter de lui alléguer un pouvoir dont elle ne dispose pas. Justement, le recours aux images s'explique du fait que nous ne parvenons pas de prime abord à contempler l'intelligible, puis lorsque nous y arrivons, celui-ci demeure dorénavant en notre âme et dès lors, l'image ne nous est plus d'aucune utilité⁹³⁵. Pareillement, ce n'est pas lorsque nous avons en notre âme l'empreinte d'une autre chose que nous pensons l'Un (οὐκ ἔστιν ἄλλου ἔχοντα ἐν τῇ ψυχῇ τύπον ἐκεῖνο νοῆσαι)⁹³⁶, mais lorsque nous le contemplons dans toute sa pureté et pour celui qui aura eu le bonheur de le voir, s'il parvient à s'en souvenir, il en conservera l'image (εἰ μὲν ᾧτο, ἔκοι ἂν παρ'ἑαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα)⁹³⁷. En parfaite cohérence avec la conception plotinienne du langage, la fonction de l'image au sein de l'épistémologie plotinienne est foncièrement protreptique et initiatique. La source de l'erreur ne repose pas dans le recours aux images lui-même, mais plutôt dans la non-reconnaissance de son caractère dérivé. C'est seulement de cette manière que de l'image en tant qu'icône, nous tombons dans l'image en tant que reflet.

⁹³³ *Traité 23* (*En.*, VI, 5), 7, 1-3.

⁹³⁴ *Traité 32* (*En.*, V, 5), 1, 50-59; 2, 1-12.

⁹³⁵ *Traité 30* (*En.*, III, 8), 4, 5-22; 4, 44-45 : « Τίς γὰρ θεωρεῖν τὸ ἀληθινὸν δυνάμενος προηγουμένως ἐπχεται ἐπὶ τὸ εἶδωλον τοῦ ἀληθινοῦ; »

⁹³⁶ *Traité 9* (*En.*, VI, 9), 7, 9.

⁹³⁷ *Ibid.*, 11, 7.

Ainsi, il nous apparaît que l'opposition entre l'εἰκών et l'εἶδολον chez Plotin ne qualifie pas deux modalités essentiellement distinctes de l'image, mais plutôt deux attitudes cognitives distinctes connotant le type de relation que nous entretenons vis-à-vis de l'image. D'un côté, l'εἰκών représente le rapport actif et réflexif que joue l'image au sein de l'acte de la compréhension. L'εἰκών vise l'εἶδος, la forme essentielle des choses, puisqu'il s'agit d'un rapport valorisant la ressemblance et les relations d'une chose à son modèle intelligible, et ce faisant, un tel rapport implique directement l'exercice assidu de nos facultés rationnelles et discursives. De l'autre, l'εἶδολον symbolise davantage la passivité de notre rapport aux images, soit le fait d'être simplement submergé et entraîné dans le flot des apparences, mais sans pour autant prendre le temps d'interroger leur sens ou leur réalité. Comme le souligne Elsa Grasso, le terme « εἶδολον » connote fortement dans la langue grecque l'irréalité d'une chose, le fait de se trouver dans un rêve ou la confrontation à des apparitions surnaturelles⁹³⁸. Devant l'εἶδολον, nous ne trouvons pas en face de la forme d'une chose, mais seulement de sa « petite forme »; de l'ombre qu'elle laisse derrière elle, dans la dimension d'irréalité que ce terme peut obtenir. En outre, l'opposition entre l'εἰκών et l'εἶδολον n'est pas non plus dépourvu de sa propre dimension symbolique. Si l'εἶδολον est généralement dépeinte à l'aide de l'image du reflet formé par un miroir ou à la surface d'une étendue d'eau, c'est l'image de la statue (ἄγαλμα) en revanche qui semble convenir le mieux à l'εἰκών, non seulement en raison de sa haute charge représentative, mais également parce qu'elle permet de mettre en évidence l'autonomie à laquelle cette notion nous incite : l'εἰκών nous convie à la tâche de se former soi-même. Sur ce point, nous estimons qu'il ne s'agit pas d'un hasard si Plotin qualifie les formes intelligibles de « belles statues » (καλὰ ἀγάλματα) tout juste après avoir évoqué le mythe de Narcisse au deuxième chapitre du *Traité 31*⁹³⁹. La contemplation ne doit pas consister en une activité stérile, mais en une activité vivifiante; elle doit susciter en nous un émerveillement si grand qu'elle nous pousse à toujours aller plus loin au sein des contrées suprasensibles pour satisfaire notre désir de connaissance, tout comme les statues nous éblouissent par leur beauté.

3.4 Au-delà de l'empreinte, entre le souvenir et la représentation : la relation de l'image plotinienne avec la faculté imaginative

Que ce soit en tenant compte du point de vue de l'ontologie ou de l'épistémologie, il apparaît désormais que l'image plotinienne se caractérise structurellement en fonction d'une opposition entre deux perspectives extrêmes qu'il s'agit d'unifier. Si notre lecture s'avère juste, alors il devient également manifeste que l'image plotinienne consiste en un excellent exemple

⁹³⁸ E. Grasso, art. cit., p. 12.

⁹³⁹ *Traité 31* (En., V, 8), 5, 22.

d'une pratique dialectique, puisqu'elle nous incite à effectuer d'interminables allers-retours entre l'intelligible et le sensible et entre les différents usages du λόγος. Notre étude approche de sa fin, mais avant de la clôturer, il nous reste un dernier type d'image à analyser si l'on souhaite un portrait complet de l'imaginalité au sein des *Ennéades* : l'image comme produit de la faculté imaginative (φαντασία; φανταστικόν).

Pour aborder la question de l'imagination chez Plotin, nous devons au préalable retourner brièvement sur la notion d'empreinte (τύπος). Tel que mentionné un peu plus haut, le terme « empreinte » semble être presque entièrement dépourvu de toute signification matérielle au sein des *Ennéades*. Si Plotin attribue un sens abstrait à l'empreinte, c'est tout simplement afin d'éviter l'inférence selon laquelle l'intelligible transférerait ses traits à même la matière sensible, comme s'il s'agissait d'un bloc de cire (κήρος) sur lequel nous imprimerions une figure. L'image de la cire revient à de multiples reprises au sein des *Ennéades*, et plus particulièrement au sein des traités concernant le statut de l'âme⁹⁴⁰, mais si tel est le cas, c'est justement afin de récuser toute conception matérielle de l'image. Déjà dans le *Traité 2* (*En.*, IV, 7), l'exemple de la cire est utilisé afin de représenter la thèse classique selon laquelle l'âme retient en elle les impressions sensibles, mais ce que cette métaphore illustre avant tout, c'est l'incapacité du modèle traditionnel de l'empreinte à expliquer en quoi consiste la mémoire (μνήμη)⁹⁴¹. En effet, l'enjeu de la mémoire est double : d'une part, comment parvenons-nous à retenir et même à reconnaître les impressions sensibles si notre âme n'est pas de nature corporelle, mais immatérielle ? De l'autre, qu'est-ce qui au juste est retenu par notre âme si ce n'est pas l'objet sensible lui-même ? Si les sensations s'imprimaient en nous comme des empreintes, ou bien elles devraient s'imprimer dans les corps fluides (le sang et l'air) et alors les marques ne pourraient pas persister en nous, puisqu'elles deviendraient troubles, ou bien les marques persisteraient en nous, mais alors, nous n'aurions pas besoin d'en recevoir de nouvelles aussi longtemps que les premières persistent en nous, et dans l'éventualité où il faudrait les remplacer, elles devront disparaître de sorte que « rien ne pourra plus être gardé en mémoire (ὥστε οὐδὲν ἔσται μνημονεύειν)⁹⁴². »

⁹⁴⁰ *Traité 2* (*En.*, IV, 7), 6, 39; *Traité 26* (*En.*, III, 6), 2, 41; 3, 30; 9, 7-8; *Traité 27* (*En.*, IV, 3), 26, 31; *Traité 28* (*En.*, IV, 4), 13, 5; 18, 33; *Traité 29* (*En.*, IV, 5), 3, 29; *Traité 41* (*En.*, IV, 6), 1, 20.

⁹⁴¹ *Traité 2* (*En.*, IV, 7), 5, 22-24; 6, 37-48. L'exemple de la cire est une allusion directe au *Théétète* 191c-e où Socrate compare notre âme à une tablette de cire sur laquelle nous inscrivons des lettres, d'autant plus que dans cet extrait, Socrate évoque également la figure de Mnémosyne. Sur la critique plotinienne du modèle de l'empreinte et le débat interne au platonisme concernant cette notion, nous recommandons l'introduction de Daniela P. Taormina à sa traduction du *Traité 41* (*En.*, IV, 6) : D.P. Taormina, « Introduction », dans *Traité 41 Sur la sensation et la mémoire*, introduction, traduction, commentaire et notes par D.P. Taormina, Paris, Vrin, 2022, p. 14-39.

⁹⁴² *Ibid.*, 6, 46 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau).

Aux yeux de Plotin, le modèle classique de l’empreinte doit être totalement rejeté comme principe d’explication de la rétention des sensations, puisqu’il rend caduc le rôle de la mémoire. Pour contourner ce problème, la solution plotinienne consiste essentiellement à recentrer la sensation et la mémoire autour de la notion d’activité de sorte qu’elles ne soient plus conçues comme des processus d’abstraction passifs, mais comme des puissances actives⁹⁴³. En d’autres termes, la sensation et la mémoire ne sont pas des réceptacles, mais « une espèce de force (ισχύς ἄρα τις καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ μνήμη)⁹⁴⁴ », c’est-à-dire à une activité de l’âme que l’on peut associer à un processus de production d’images⁹⁴⁵. Sur ce point, le *Traité 41* (*En.*, IV, 6) est probablement le texte qui nous donne les indications les plus précieuses. Non seulement la sensation est clairement définie comme une espèce du jugement, comme le médium à travers lequel l’âme « se prononce sur ce qu’elle ne possède pas (ἢ λέγει περὶ ὧν οὐκ ἔχει); parce que c’est cela le propre d’une puissance (τοῦτο γὰρ δυνάμεως), non pas le fait de subir une affection quelconque, mais de pouvoir, et d’agir sur ce quoi elle s’applique (ἀλλὰ τὸ δυνηθῆαι καὶ εφ’ ᾧ τέτακται ἐργάσασθαι)⁹⁴⁶ », mais Plotin rapporte également cette même ligne argumentative sur la mémoire en qualifiant son activité de « stimulation de la puissance de l’âme, grâce à laquelle nous nous remémorons (προκλησιν τῆς δυνάμεως καθ’ ἣν μνημονεύομεν τῆ ψυχῆς) » ou en la décrivant comme « une espèce de puissance et une disponibilité à ce qui est immédiatement prêt (δύναμις τις καὶ παρασκευὴ πρὸς τὸ ἔτοιμον)⁹⁴⁷. »

Cela dit, cette réponse n’est pas aussi simple que l’on pourrait le penser. Parmi les multiples complications que cette thèse suscite, il faut d’abord souligner la réticence avec laquelle Plotin ose parler d’une connaissance ou d’une science des choses sensibles, puisqu’à proprement parler, il ne peut y avoir de connaissance que des intelligibles, ainsi, le registre gnoséologique qui semble convenir le mieux aux choses sensibles, c’est l’opinion⁹⁴⁸. Dans le même ordre d’idées, dire que la « connaissance » sensible s’effectue au moyen d’une image, c’est en quelque sorte dire qu’elle consiste en une image d’image, ce qui équivaut tout bonnement à affirmer l’impossibilité de connaître les choses singulières, car dans le domaine sensible nous n’avons jamais affaire à la chose elle-même, à son en-soi, mais uniquement à sa

⁹⁴³ D.P. Taormina, *op. cit.*, p. 39.

⁹⁴⁴ *Traité 41* (*En.*, IV, 6), 3, 55 (trad. D.P. Taormina).

⁹⁴⁵ L. Rizzerio, « Plotin et la notion d’“imagination” », dans D. Lories et L. Rizzerio (éd.), *De la phantasia à l’imagination*, Namur, Société des études classiques, Collection des études classiques, 17, 2003, p. 85.

⁹⁴⁶ *Traité 41* (*En.*, IV, 6), 2, 1-3.

⁹⁴⁷ *Ibid.*, 3, 39 et 58.

⁹⁴⁸ *Traité 32* (*En.*, V, 5), 7, 1-6 : « Αἱ δὲ ἐπιστήμαι ἐν ψυχῇ λογικῇ οὔσαι αἰ μὲν τῶν αἰσθητῶν – εἰ δεῖ ἐπιστήμας τούτων λέγειν, πρέπει δὲ αὐταῖς τὸ τῆς δόξης ὄνομα – ὕστεραι τῶν πραγμάτων οὔσαι εἰκόνες εἰσὶ τούτων· τῶν δὲ νοητῶν, αἱ δὴ καὶ ὄντως ἐπιστήμαι. »

représentation, son apparence ou un faux-semblant⁹⁴⁹. En affirmant haut et fort que les sensations ne constituent pas en elles-mêmes des empreintes ou des marques gravées dans l'âme comme le font les premières lignes du *Traité 41*⁹⁵⁰, Plotin suggère du même coup que la faculté remémorative ne s'occupe pas directement de choses sensibles, mais uniquement d'un type d'entité intermédiaire. Autrement dit, si dans le cas de la connaissance intelligible, l'image se présente comme un jalon de son accessibilité, en ce qui concerne la connaissance sensible en revanche, elle agit à la manière d'un pis-aller, car après tout, si nous avons directement accès à la chose elle-même, nous n'aurions tout simplement pas besoin de l'image pour la connaître.

De plus, en associant aussi intimement la sensation et la mémoire, Plotin semble par la même occasion empêcher toute forme de mémorisation des objets de nature intellectuelle, et donc leur ressouvenir. Comme il le souligne dans les premiers chapitres du *Traité 28* (*En.*, IV, 4), il ne peut pas y avoir de véritable ressouvenir des intelligibles, non seulement parce que l'intellection n'implique tautologiquement rien d'autre que l'acte d'intelliger⁹⁵¹, mais également parce que la mémoire implique l'extériorité de son objet, donc l'âme ne peut acquérir cette faculté qu'une fois qu'elle a quitté la sphère des intelligibles⁹⁵². Lorsqu'elle se remémore, l'âme ne possède pas son objet en propre, mais ne fait que se le représenter en son absence, un peu comme si elle le voyait : « se souvenir, c'est ou bien intelliger, ou bien se représenter (*τὸ μνημονεύειν ἢ νοεῖν ἢ φαντάζεσθαι*), mais la représentation (*ἡ φαντασία*) ne possède pas son objet; en réalité, elle en a la vision et elle se dispose comme lui⁹⁵³. »

La mémoire ne conserve ni l'objet sensible ni l'objet intellectuel. En vérité, elle ne possède aucun objet en propre, car elle ne consiste pas en une boîte dans laquelle nous pouvons déposer à notre guise tout ce que nous souhaitons. Comme si ce n'était pas suffisant encore, même dans l'éventualité où il faudrait absolument tenir compte de la notion d'empreinte pour expliquer le fonctionnement de la mémoire, Plotin la dénature tellement qu'elle est à peine reconnaissable :

En fait, il faut répondre pour commencer, que ces impressions (*οἱ τύποι*) ne sont pas des grandeurs; elles ne s'apparentent pas non plus à des marques de sceaux (*αἱ ἐνσφραγίεις*), des contre-empreintes ou des empreintes, parce qu'il n'y a pas poussée et que cette poussée

⁹⁴⁹ *Ibid.*, 1, 15-19.

⁹⁵⁰ *Traité 41* (*En.*, IV, 6), 1, 1-11.

⁹⁵¹ *Traité 28* (*En.*, IV, 4), 1, 6-14.

⁹⁵² *Ibid.*, 3, 3. 1-6.

⁹⁵³ *Ibid.*, 3, 6-8 (trad. L. Brisson). Plotin affirme également dans les premières lignes du troisième chapitre du *Traité 41* que la mémoire « opère une saisie de ce dont elle n'a pas pris possession. » : cf. *Traité 41*, 3, 1-5. Par ailleurs, cette idée était déjà formulée dans le premier chapitre du *De memoria et reminiscenza* d'Aristote : cf. *De la mémoire et de la réminiscence*, I, 450a11-25.

ne s'exerce pas dans la cire; au contraire, ce processus s'apparente à une intellection, même s'il concerne les choses sensibles (αλλά ὁ τρόπος οἶον νοήσις καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν)⁹⁵⁴.

Comme le souligne Laura Rizzerio, si Plotin connaît manifestement la signification matérielle et stoïcienne du terme τύπος, il l'éloigne en revanche de ce premier sens pour lui accorder un caractère spirituel, ce qui non seulement a pour conséquence de rapprocher la notion d'empreinte d'une forme d'intellection, mais « même lorsqu'elles sont dérivées de la sensibilité, [les empreintes] correspondent à des réalités produites par une activité de l'âme et comme telles restent immatérielles⁹⁵⁵. » Appréhender la mémoire comme s'il s'agissait d'une faculté passive consiste tout bonnement en une erreur et afin de résoudre les différentes apories qui se dressent devant nous, la solution plotinienne consiste à dynamiser la mémoire en l'associant à une autre faculté de l'âme humaine : l'imagination (τὸ φανταστικόν) : « Il s'ensuit que la mémoire appartient à la faculté qui produit des images, et que se souvenir s'apparente au fait de produire une image (Τοῦ φανταστικοῦ ἀρα ἡ μνήμη, καὶ τὸ μνημονεύειν τῶν τοιούτῳ ἔσται)⁹⁵⁶. »

Depuis l'étude fondatrice d'Evangelos Moustopoulos sur le sujet, la question de la position exacte qu'occupe l'imagination chez Plotin suscite un certain regain d'intérêt de la part de la recherche spécialisée⁹⁵⁷. Dans une large mesure, cet engouement s'explique, comme le rappelle Daniel Régnier, par le fait qu'à la suite des travaux de Edward W. Warren sur la psychologie de Plotin, l'on a voulu voir dans le φανταστικόν ou la faculté de fabriquer des images le centre névralgique de la conscience quotidienne⁹⁵⁸. Similairement, nous pouvons déjà retrouver les germes de cette thèse dans l'étude de Moutsopoulos, bien qu'il ne l'ait pas formulée exactement en ces termes. Selon lui, les notions d'image et d'imagination sont absolument indissociables, de sorte qu'elles constituent le niveau autour duquel « s'opère la jonction des aspects constitutifs de l'humain » et même la « puissance qui maintient l'unité de l'âme plutôt que comme une faculté composée dont la structure même, analysée à l'extrême, risque de se désagréger⁹⁵⁹. » Ce sentiment est par ailleurs partagé par Laura Rizzerio, qui estime

⁹⁵⁴ *Traité 27 (En., IV, 3)*, 26, 29-33 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau).

⁹⁵⁵ L. Rizzerio, art. cit., p. 94.

⁹⁵⁶ *Traité 27 (En., IV, 3)*, 29, 31-32 (trad. L. Brisson modifiée).

⁹⁵⁷ Cf. : R. Chiaradonna, « Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles », *Philosophie antique*, 9, 2009, p. 5-33; D.M. Hutchinson, « Apprehension of Thought in *Ennead* 4.3.30 », *The international Journal of the Platonic tradition*, 5, 2011, p. 262-282; D. Régnier, « Plotinus on Imagination, Memory and Consciousness. The double *Phantasia* of IV 3 [27], 31-32 », *Science et esprit*, 67(3), 2015, p. 343-357; L. Rizzerio, art. cit., p. 79-102; S. Roux, « Conscience et image : Plotin et le rôle de la *phantasia* », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 9-10, 2011-2012, p. 81-102; F.M. Schroeder, « Representation and Reflection in Plotinus », *Dionysius*, 4, 1980, p. 37-59.

⁹⁵⁸ D. Régnier, art. cit., p. 343-344.

⁹⁵⁹ E. Moutsopoulos, *op. cit.*, p. 82 et 96.

que le dédoublement de l'imagination ne doit pas être vu sous le prisme d'un éclatement de l'âme ou sous l'augure de la séparation, mais comme la volonté au sein de la pensée plotinienne « de trouver un fondement solide à l'unité de ce vivant que nous sommes, tirillés vers le haut et vers le bas par des forces opposées⁹⁶⁰. »

Si ces chercheurs confèrent un aussi grand privilège à la faculté imaginative, c'est principalement en raison du statut intermédiaire qu'elle occupe au sein des différentes fonctions de l'âme humaine. Comme le stipule clairement le *Traité 28*, « l'imagination se trouve entre l'impression qui vient de la nature et l'intellection (φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τύπου καὶ νοήσεως)⁹⁶¹ » et c'est précisément ce statut ambigu qui lui permet de raccorder en un centre commun les sphères opposées du sensible et de l'intelligible, ce qui a pour effet de rapprocher la faculté imaginative de la structure de notre âme. En effet, dans le *Traité 41*, Plotin affirme qu'il n'y a pas lieu de s'étonner que l'âme puisse percevoir les réalités intelligibles sans les posséder, car en un certain sens, elle en est une elle-même (γινώσκει γὰρ τῶ αὐτὰ πως εἶναι); parallèlement, si l'âme parvient à se joindre (συναψάμενα) au sensible, c'est justement parce que sa puissance est, en un certain sens, grosse de sensibles (πρὸ οἴον ὠδινούσης πρὸς αὐτὰ τῆς δυνάμεως), et donc, il faut considérer l'âme comme « l'ultime raison parmi les intelligibles (λόγος ἔσχατος μὲν τῶν νοητῶν), c'est-à-dire la dernière des réalités qui sont dans les intelligibles (<ἔσχατος> ἐν τῶ νοητῶ), bien qu'elle soit la première des choses qui sont dans l'univers sensible (πρῶτος δὲ τῶν ἐν τῶ αἰσθητῶ παντί)⁹⁶². » Il est vrai, l'imagination n'est pas directement mentionnée dans ce texte, mais cela dit, il ne fait aucun doute qu'elle soit tacitement mobilisée du fait du recoupement de sa structure avec la nature duale de notre âme.

Mémoire, sensation, imagination et âme, toutes ces notions semblent être intimement liées dans l'esprit de Plotin, mais comment l'imagination permet-elle au juste de les juxtaposer ? À notre sens, la réponse à cette question est tout simplement la suivante : l'imagination unifie les différentes composantes de l'âme, puisqu'elle les met en acte ! En accentuant la dimension performative de l'imagination, Plotin cherche à l'approcher autant que possible d'un acte intellectuel tout en évitant soigneusement la moindre inférence avec une forme ou une autre d'affection. En d'autres termes, afin d'unifier la conscience humaine, Plotin évacue de la faculté imaginative toute signification pathologique.

Examinons la chose de plus près. Sans doute, les deux textes où Plotin discute le plus expressément de sa théorie de l'imagination sont la première moitié du *Traité 26* (*En.*, III, 6) et

⁹⁶⁰ L. Rizzerio, art. cit., p. 98.

⁹⁶¹ *Traité 28* (*En.*, IV, 4), 13, 13 (trad. L. Brisson modifiée).

⁹⁶² *Traité 41* (*En.*, IV, 6), 3, 5-19.

les derniers chapitres du *Traité 27* (*En.*, IV, 3). Commençons par le *Traité 26*. Après avoir établi que ni l'imagination (φαντασία) ni les souvenirs (μνήμαι) ne sont des empreintes ou des dispositions (ἐναποκείμενα) passives⁹⁶³, Plotin cherche toutefois à préciser la relation de l'imagination avec la faculté passive de l'âme (τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς)⁹⁶⁴. Le constat est le suivant : si la faculté passive n'a pas besoin de l'imagination pour mouvoir l'âme ou pour insuffler en elle la moindre passion, dans certain cas, comme celui de la peur, il arrive cependant que le produit de l'imagination, l'image mentale ou la représentation (φάντασμα), altère l'état de notre âme en y introduisant une opinion (δόξα), ou du moins un autre type d'affection similaire à une opinion obscure ou une imagination indistincte (ἀμυδρά οἶον δόξα καὶ ἀνεπίκριτος φάντασμα), ce qui a pour effet de troubler le corps qui réagit en frissonnant et en tremblant⁹⁶⁵. De toute évidence, le jugement que Plotin émet sur l'imagination sensorielle (φαντασία τῆς αἰσθητικῆς), c'est-à-dire l'imagination lorsqu'elle est associée à la partie sensitive ou passive de notre âme, est particulièrement dépréciative, et ce, au point où le philosophe néoplatonicien nous exhorte quelques lignes plus loin à nous en purifier⁹⁶⁶. Cela dit, malgré la connotation péjorative de cet extrait, nous pouvons en tirer l'idée suivante : en tant qu'acte de performance de l'imagination, l'image recèle un certain pouvoir sur l'âme, non seulement parce qu'elle influence notre sensibilité et notre jugement, mais également parce que le souvenir « imprégné » en la mémoire agit en quelque sorte comme le prolongement de l'image initiale, laquelle s'estompe avec le temps jusqu'à devenir obscure, confuse, et finalement, disparaître. En d'autres termes, ce n'est pas la sensibilité qui informe l'imagination, mais l'inverse : c'est l'imagination qui transmet ses représentations à la sensibilité, laquelle réagit par la suite en fonction des informations qui lui sont transmises. Par ailleurs, le *Traité 28* confirme largement cette idée, en affirmant sans ambages que c'est à proportion de sa mémoire et de son imagination que l'âme acquiert l'objet qu'elle souhaite (ἀναλογως τῇ μνήμῃ καὶ τῇ φαντασίᾳ ἔχει ὃ ἠθέλησε), ce qui revient à dire que le ressouvenir s'apparentent moins à une empreinte que l'on déposerait en l'âme qu'en une puissance qui passerait à l'acte (ἀλλ'ἡ δύναμις ἣν ἡ ἀφθεῖσα ὕστερον εἰς ἐνέργειαν)⁹⁶⁷. De plus, en associant aussi étroitement la représentation à l'opinion, Plotin confirme du même coup la neutralité épistémique de l'imagination : ce que produit l'imagination n'est en soi ni bon ni mauvais, ni vrai ni faux, car

⁹⁶³ *Traité 26* (*En.*, IV, 3), 3, 27-35.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, 4, 1.

⁹⁶⁵ *Ibid.*, 4, 18-30.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, 5, 1-29.

⁹⁶⁷ *Traité 28* (*En.*, IV, 4), 4, 5-6 et 18.

en définitive, pour user d'un de nos vieux leitmotifs, tout dépend de la manière dont nous nous en servons.

Si le *Traité 26* nous offre un aperçu de la manière dont s'effectue la transition de la mémoire à l'imagination, c'est en revanche dans le *Traité 27* (*En.*, IV, 3) qu'il faut trouver la réflexion la plus aboutie sur le rôle de l'imagination au sein de la pensée plotinienne. Un peu plus haut, nous avons mentionné que dans ce texte, Plotin associe la mémoire à l'imagination afin de prévenir une conception passive de la mémoire. Or, il faut préciser que cette identification s'effectue dans le cadre d'une investigation non pas sur la mémoire, mais sur « ce qui se souvient » ou « ce qui en toute circonstance est capable de se souvenir » (τί ποτε τὸ μνημονεύδόν ἐστι), c'est-à-dire sur le sujet effectif de la mémoire⁹⁶⁸. Comme le précise Rizzerio, si cette distinction est importante, c'est parce qu'elle concerne le statut de la temporalité au sein de l'acte de se remémorer : si le souvenir consiste effectivement en la permanence de la sensation en l'âme, il n'en demeure pas moins que le sujet du souvenir se caractérise fondamentalement par son inscription au sein du flux temporel, ce qui a pour conséquence d'exclure la mémoire des réalités divines, puisqu'elles sont impassibles et intemporelles⁹⁶⁹. Dans le même ordre d'idées, Riccardo Chiaradonna remarque la chose suivante : si à première vue, ce texte semble doter le sujet de la mémoire d'une certaine forme de passivité, Plotin vise en réalité à distinguer deux sortes d'activité : 1) l'activité autoréflexive de l'Intellect et 2) l'activité, imparfaitement unifiée, de ce qui se remémore⁹⁷⁰. En générant des représentations des réalités sensibles, la mémoire approxime l'immédiateté et l'immuabilité d'un acte d'intellection, mais comme il s'agit d'un processus temporel, le souvenir s'étirole avec le temps. Ainsi, plutôt qu'une véritable permanence, c'est seulement une « quasi-permanence » que l'acte de se remémorer réalise, d'autant plus que Plotin distingue nettement la mémoire sensorielle (μνήμη), laquelle implique le temps, de la réminiscence des intelligibles (ἀνάμνησις) qui s'abstrait au cadre de la temporalité⁹⁷¹.

La relation de la mémoire à la temporalité est proprement dialectique, puisqu'elle implique simultanément deux registres diamétralement opposés au temps, l'un fini et l'autre infini. De ce point de vue, la mémoire plotinienne possède une double fonction symbolique : 1) ou bien elle représente l'ultime expression de notre inscription au sein du flux temporel, lequel nous conduit lentement mais sûrement vers l'oubli et la mort, 2) ou bien elle incarne la vie ainsi

⁹⁶⁸ *Traité 27* (*En.*, IV, 3), 25, 6.

⁹⁶⁹ L. Rizzerio, art. cit., p. 91-93.

⁹⁷⁰ R. Chiaradonna, art. cit., p. 13.

⁹⁷¹ *Traité 27* (*En.*, IV, 3), 25, 24-34.

que la volonté d’outrepasser les limitations des empreintes sensibles vers l’éternité d’un savoir autarcique. Pour être tout à fait honnête, Plotin ne précise pas avec exactitude la manière dont s’effectue l’articulation entre la mémoire et l’imagination; le parallélisme entre ces deux pouvoirs cognitifs est à ce point prononcé qu’il n’est pas entièrement clair s’il s’agit simplement des deux fonctions alliées ou d’une seule et même faculté. Cela dit, même dans l’alternative où elles seraient distinctes, il n’est pas non plus évident de discerner dans quelle mesure elles le seraient⁹⁷². Malgré ce manque de finesse conceptuelle, il ne fait pourtant aucun doute qu’en assimilant la mémoire à l’imagination, Plotin cherche à expliquer à l’aide d’une faculté intermédiaire la manière dont s’effectue la transition de la sensation à l’intelligence en raison de la duplicité de son activité⁹⁷³. Tout comme la mémoire (διπλὸν τὸ μνημονεῦδον ἔσται)⁹⁷⁴, Plotin différencie deux formes d’imagination, l’une appartenant à l’âme sensitive et l’autre intellectuelle⁹⁷⁵. Cependant, plutôt que de former deux images distinctes qui ne communiqueraient nullement entre elles, Plotin insiste pour dire que le produit des deux imaginations peut être unique. En effet, lorsque l’âme supérieure s’accorde et domine (συμφωνῆ; κρατοῦντος) l’âme inférieure, l’activité des deux imaginations convergent pour ne former qu’une seule image; à l’inverse, lorsque survient un conflit ou un désordre (μάχη ἢ καὶ διαφωνία) entre les deux âmes, elles se désynchronisent et l’image produite par l’imagination se dédouble, de sorte que l’on ne peut même pas déterminer quel est leur sujet⁹⁷⁶.

Il faut bien le reconnaître, Plotin ne dit pas explicitement que l’imagination est le chef-lieu de l’unité de la conscience humaine, d’autant plus que son produit peut tout aussi bien être unique que se dédoubler. Néanmoins, cela n’empêche pas un certain nombre d’interprètes de voir dans ce passage du *Traité 27* le texte clef où le philosophe érige l’imagination comme le point focal *a minima* de la conscience quotidienne lorsqu’il ne s’agit pas de la conscience tout court. Comme le souligne Daniel Régnier, le §31 du *Traité 27* ne ferait que peu de sens si l’harmonie des deux âmes au sein du produit de l’imagination n’était pas le mode habituel et

⁹⁷² S. Roux, art. cit., p. 87-88.

⁹⁷³ L. Rizzerio, art. cit., p. 101.

⁹⁷⁴ *Traité 27* (En., IV, 3), 29, 5-6.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, 31, 1-2.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, 31, 9-14. À ce propos, Daniel Régnier note que la condition permettant l’harmonie des deux âmes, et donc des deux imaginations, semble correspondre à la bonne disposition éthique du sujet de la conscience, ainsi, le déséquilibre menant à la séparation du produit de l’imagination résulte non seulement d’une mauvaise disposition éthique, mais se rapproche aussi fortement de la signification étymologique du terme schizophrénie : cf. D. Régnier, art. cit., p. 353. Par ailleurs, nous estimons que nous pouvons rapprocher ce texte du célèbre §16 de la deuxième édition de la *Critique de la raison* pure où Kant établit la nécessité onto-logique de l’aperception transcendante dans le processus de fondation de la conscience : si le sujet n’était pas unique, il y aurait alors en nous ou bien des représentations que l’on ne pourrait pas rapporter à soi-même, ou bien des représentations dont on ne serait pas soi-même conscient.

régulier sous lequel la conscience procède, puisque dans le cas contraire, tout ce qui se trouve en l'âme humaine devrait constamment être dédoublé⁹⁷⁷. Le texte semble bel et bien aller dans cette direction, puisque Plotin suggère que si la représentation n'était pas unifiée, ce n'est pas seulement l'imagination ou la mémoire qui serait double, mais il faudrait également dire que nous avons affaire à deux vivants distincts qui « n'auront rien en commun l'un avec l'autre⁹⁷⁸. La désynchronisation des deux âmes menant au dédoublement de la représentation ne serait donc qu'un mode inhabituel ne survenant que par un dysfonctionnement pathologique de la conscience. Toutefois, Régnier va plus loin et supporte même l'idée que le *Traité 27* développerait en quelque sorte une protothéorie de l'inconscient, puisque nous ne serions pas censés même nous rendre compte de l'activité de l'âme inférieure, laquelle est comparée à une ombre accompagnant l'âme supérieure (οἷον παρακολουθούσης σκιᾶς τῷ ἐτέρῳ) ou au faible faisceau de lumière qui prolonge une lumière de plus forte intensité (καὶ ὑποτρέχοντος οἷον μικροῦ φωτὸς μείζονι)⁹⁷⁹. De son côté, Laura Rizzerio considère que Plotin « ne peut éviter de séparer les deux types d'imagination et de dédoubler les deux images qui en découlent » par souci de cohérence interne et systémique⁹⁸⁰; aux deux grandes facultés que sont la sensation et l'intellection doivent correspondre pour chacune un type de mémoire approprié qui, à son tour, ne peut être possible que si un certain type d'image l'accompagne. Reprenant en cela le cadre de la théorie aristotélicienne de la connaissance, Plotin fait allusion à l'idée lorsqu'il précise qu'une image accompagne toujours le moindre acte d'intellection⁹⁸¹. Cela dit, malgré la séparation des deux facultés imaginatives, Rizzerio note également que dans l'harmonie des deux âmes, Plotin affirme avec force l'unité fondamentale de la conscience humaine et que celle-ci est bien plus importante à ses yeux que n'importe quelle division, puisque celles-ci ne viseraient qu'à désigner ce qui transcenderait l'âme par le haut et la dominerait par le bas⁹⁸². Ainsi, il s'avère que l'unité de la conscience plotinienne repose moins dans l'acte de l'imagination lui-même que dans la fusion de ses différentes activités en une représentation unifiée et unique de la réalité, laquelle permet de rassembler en un ordre commun l'intellectuel et le sensible. Autrement dit, ce qui maintient l'unité de la conscience, c'est l'image que forme l'imagination. Certes, la double imagination dont nous parle Plotin se trouve au sein de deux âmes différentes, mais en raison de l'unicité intrinsèque de son acte et de son

⁹⁷⁷ D. Régnier, art. cit., p. 253-256.

⁹⁷⁸ *Traité 27* (*En.*, IV, 3), 31, 6-8 : « οὕτω γὰρ ἂν παντάπασιν δύο ζῶα οὐδὲν ἔχοντα κοινὸν πρὸς ἄλληλα ἔσται. »

⁹⁷⁹ *Ibid.*, 31, 12-13.

⁹⁸⁰ L. Rizzerio, art. cit., 96-98.

⁹⁸¹ *Traité 27* (*En.*, IV, 3), 30, 2-5.

⁹⁸² *Ibid.*

effet, nous préférons pour notre part comprendre cette distinction comme le discernement entre les deux fonctions d'une seule et même faculté, un peu de la même façon dont on parle de la raison théorique et de la raison pratique chez Kant; même si nous pouvons différencier les différents volets de la rationalité humaine, c'est toujours de la même rationalité dont nous parlons et non pas de deux raisons concurrentes. Plus encore, la convergence des différents pouvoirs de l'imagination en une représentation unique ne serait pas même possible s'il n'y avait pas une alliance étroite entre le φανταστικόν et le λόγος lui-même, ce que le philosophe néoplatonicien illustre en comparant l'imagination à un miroir qui refléterait l'intellection :

Il s'agit [c'est-à-dire de ce qui permet de former un souvenir de l'intelligible] peut-être, dans la faculté qui produit des images, du discours qui accompagne toujours l'intelligible (ἴσως δ' ἂν εἴη τοῦ λόγου τῷ νοήματι παρακολουθοῦντος ἢ παραδοχῇ εἰς τὸ φανταστικόν). Car l'intelligible est dépourvu de partie (τὸ μὲν γὰρ νόημα ἀμερῆς) et tant qu'il ne s'est pas pour ainsi dire avancé à l'extérieur, mais qu'il reste à l'intérieur. Le discours, en revanche, lorsqu'il se déploie et qu'il s'échappe de l'intelligible et s'introduit dans la faculté qui produit des images, fait apparaître l'intelligible comme dans un miroir (οἷον ἐν κατόπτρῳ), et c'est ainsi qu'il peut y avoir de lui perception, persistance et souvenir (καὶ ἡ ἀντίληψις αὐτοῦ οὕτω καὶ ἡ μονὴ ἢ μνήμη). Voilà pourquoi, même si elle est toujours en mouvement vers l'intellection (διὸ καὶ ἀεὶ κινουμένης πρὸς νόησιν), c'est seulement quand l'âme se trouve dans la faculté qui produit des images qu'il peut y avoir perception en nous⁹⁸³.

Selon Laura Rizzerio, la chose ne saurait être plus claire : dans cet extrait, Plotin identifie nettement l'image produite par l'imagination au λόγος et si tel est le cas, c'est tout simplement parce que le discours agit à la manière d'un médiateur de l'intelligible, ce qui revient à dire que c'est par son moyen que nous parvenons à la fois à saisir l'intelligible et à l'explicitier sous la forme de la parole proférée⁹⁸⁴. En d'autres mots, le λόγος ne permet pas seulement d'assurer la communication entre le versant conceptuel et le versant sensoriel de l'imagination, mais il assure également que la relation entre l'imagination et l'intelligible soit biconditionnelle. De même que sans l'imagination, la sensation serait aveugle et que sans la sensation, l'imagination serait vide, il faut également dire que sans la raison, l'imagination ne saurait comment s'orienter et sans l'imagination, la raison resterait cloîtrée dans sa propre immobilité. En comparant l'imagination à un miroir, Plotin ne nous invite pas seulement à observer la proximité de l'acte imaginatif et de l'intellection, mais il cherche également à mettre en évidence que l'acte d'imager nécessite l'accord parfait de notre âme au λόγος. À cet effet,

⁹⁸³ *Ibid.*, 30, 5-13 (trad. L. Brisson modifiée).

⁹⁸⁴ L. Rizzerio, art. cit., p. 99-100.

D. M. Hutchinson relève que pour que la métaphore du miroir soit le moins efficace, il ne faut pas que celui-ci soit constitué d'une surface rigide et polie, mais qu'il représente plutôt une étendue d'eau, car alors dans ce cas, l'état de l'eau reflète l'état intérieur de notre âme⁹⁸⁵. En effet, lorsque l'étendue d'eau est calme, elle parvient à réfléchir sans problème l'objet qui se dresse à sa surface, mais lorsqu'elle est agitée et que l'eau devient trouble, l'objet a beau toujours se tenir à sa surface, elle n'arrive toutefois pas à en former une image claire et distincte. De même, lorsque l'imagination s'allie au λόγος, elle produit une image unique, ce qui a également pour effet de garantir l'unité du sujet de la conscience humaine, mais dès l'instant où elle s'égaré de la voie rationnelle et qu'elle s'abandonne aux réalités d'ici-bas, l'imagination se déchire elle-même et ne sachant plus quel objet refléter, son image devient confuse. En une phrase, l'unité de la conscience plotinienne, c'est l'unité de l'imagination *et* de l'image; plutôt que de laisser ses différentes facultés se quereller dans une fin de non-recevoir, l'imagination doit conformer et subordonner son agir au λόγος, car c'est uniquement de cette manière que la partie divine de notre âme domine sur le reste de nos facultés, et ce faisant, nous rapproche des modèles qui constituent notre origine.

4. Conclusion : la tension inhérente de l'imagination idéaliste

En toute transparence, l'étude comparée de la fonction de l'image et de l'imagination chez Fichte et Plotin ne nous a pas semblé être une entreprise aisée et sans doute, la cause principale de cette difficulté doit être attribuée à la différence de style et de traitement avec lesquels nous deux auteurs appréhendent ces thématiques. D'un côté, afin de saisir toutes les nuances que possèdent les notions d'image et d'imagination au sein de la *Doctrina de la science*, il nous a fallu soigneusement restituer l'évolution sémantique et conceptuelle dans l'œuvre de Fichte. D'une manière générale, si le terme image n'est pas complètement absent des premiers écrits du penseur allemand, il reste que c'est surtout et avant tout l'imagination qui occupe ses réflexions au début de son parcours philosophique. À l'inverse, plus nous avançons vers la maturité de l'œuvre fichtéenne, moins le terme imagination apparaît – sa fonction étant selon les textes plus ou moins implicitement supposée – et plus la notion d'image devient prédominante. De l'autre côté, à l'exception peut-être des derniers paragraphes du *Traité 27* sur l'imagination, il n'y a aucun moment privilégié au sein des *Ennéades* où Plotin offrirait un développement abouti et détaillé du concept d'image. Au lieu de cela, ce que nous observons,

⁹⁸⁵ D.M. Hutchinson, art. cit., p. 275-276. Hutchinson développe et appuie son argument en comparant le *Traité 27* au *Traité 46* (*En.*, I, 4) 10, 6-16 où la métaphore du miroir est également mobilisée. De même, Laura Rizzerio remarque également que « [p]our voir, et pour avoir une certaine connaissance "sensible" des réalités de l'intelligence, [précise Plotin], il faut que ce miroir soit bien mis, non agité et surtout intact », mais elle ne précise pas qu'il s'agisse d'une étendue d'eau : cf. L. Rizzerio, art. cit., p. 99.

c'est un concept d'image éparpillé qui traverse peut-être l'intégralité des traités plotiniens, mais qui apparaît néanmoins de manière sporadique. De plus, Plotin présuppose largement les bases philosophiques de son concept d'image et à proprement parler, on ne peut pas vraiment dire qu'il réfléchit à ce qu'est l'image mais plutôt qu'il ne se contente que d'affirmer qu'elle est, et ce, avec une répétition et une économie de détails parfois des plus frustrantes. Parallèlement, alors que Fichte hésite à adopter un schéma binaire ou ternaire de l'image, Plotin conçoit fondamentalement l'image comme opposition, pour ne pas dire même une confrontation, entre l'intelligible et le sensible. Enfin, si Fichte perçoit dans l'image le moyen de nous extérioriser et d'intégrer pleinement notre nature phénoménale, Plotin conçoit plutôt l'image comme un moyen de nous élever vers notre nature nouménale, et ce faisant, il lui attribue un rôle foncièrement protreptique.

Malgré ces divergences d'appréciation, l'image fichtéenne et l'image plotinienne présentent de nombreux parallèles. Tout d'abord, les deux penseurs conçoivent la dualité de l'image selon le couple modèle-copie – lequel se juxtapose au couple icône-reflet chez Plotin – et tous deux distinguent en l'imagination deux fonctions principales, l'une qui produit et qui est liée à notre faculté rationnelle, l'autre qui reproduit ce que les sens lui donnent et qui est liée à notre sensibilité. De plus, même s'il est vrai que l'image fichtéenne a une tonalité plutôt épistémique et l'image plotinienne une tonalité ontologique, toutes les deux consistent néanmoins en un moyen de se représenter l'Un/Absolu et de le rendre manifeste à notre conscience. Sans grande surprise, Fichte confère à son concept d'image un rôle réflexif sans égal dans l'histoire de la philosophie, mais cette signification de l'image n'a pas totalement échappé à Plotin, ce que l'on peut illustrer par l'exhortation à sculpter soi-même sa propre statue.

Cela dit, s'il nous fallait choisir un terme qui permettrait de résumer l'essence de la proximité des conceptions fichtéenne et plotinienne de l'image, ce serait le suivant : tension. Que ce soit en mobilisant le lexique du flottement (*Schweben*) ou les difficultés inhérentes à la participation, l'image idéaliste caractérise peut-être le plus intensément le déchirement intérieur de la conscience humaine, son ballotement perpétuel entre deux extrêmes qu'elle cherche désespérément à maintenir ensemble, ce qu'elle ne peut accomplir qu'au moyen d'un effort éreintant et toujours à recommencer. Au travers de la dualité de l'image, c'est ni plus ni moins que la dualité de l'âme humaine qui se relève à nos yeux, tiraillée entre l'Un et le multiple, l'autonomie et la dépendance, l'activité et la passivité, l'idéal et le réel, l'intelligible et le sensible, la quiétude et l'angoisse, le modèle et son apparence, et ainsi de suite. En fin de compte, ce qui explique la volonté de rapatrier l'unité de la conscience idéaliste au sein de

l'imagination, c'est précisément un désir de soulager la douleur de l'âme causée par l'écartement entre ses différentes facultés. Du fait même de sa nature intermédiaire, l'imagination est dès lors conçue comme une médiation absolue; comme l'activité à travers laquelle transite toute chose qui voudrait entrer en nous ou sortir de nous. Toutefois, le prix à payer pour faire de la faculté imaginative le centre de la conscience, c'est d'accorder un privilège insigne à sa fonction intellectuelle. De cette façon, l'activité de l'imagination productive ou conceptuelle devient indistinguable de l'image qu'elle produit, autre manière de dire que l'opposition que nous rencontrons entre le sujet et l'objet résulte non pas d'une différence essentielle, d'une construction informée par la pensée elle-même. L'image n'est pas une simple donnée passive, mais la genèse de la réflexion ainsi que la porte d'accès menant à une authentique compréhension de l'Absolu et de soi-même.

Nous avons enfin terminé notre parcours au sein du cercle auquel nous invite la tradition idéaliste. Afin de procéder à notre reconstruction du platonisme fichtéen, nous avons fait le pari que la méthode la plus fructueuse à cet effet serait de reproduire les trois sections principales de la *Doctrina de la science* à l'aide d'une optique plotinienne : 1) le voir : le problème de l'intuition intellectuelle et de la connaissance de soi, 2) le dire : le statut du langage et de la discursivité au sein de l'idéalisme et 3) l'image : la question de la manifestation, de la phénoménologie et de l'imagination. S'il nous fallait résumer la posture idéaliste en une seule expression, ce serait la suivante : pas de conscience sans conscience de soi et pas de conscience de soi sans conscience. Or, nos observations nous ont permis dans une large mesure de confirmer cette formule. Nous qui demeurions auprès de la conscience de soi au début de notre parallèle, nous en sommes sortis afin de trouver comment exprimer avec justesse l'inexprimable en nous-mêmes, et ce faisant, nous avons découvert l'image à travers laquelle il se manifeste, ce qui nous a non seulement permis de nous rapprocher de l'Absolu, mais également de retourner en nous-mêmes vers le pouvoir opérant l'unité de notre conscience. Que nous ayons réussi ou non à montrer la justesse du parallèle entre la pensée fichtéenne et la philosophie néoplatonicienne, nous laissons désormais à notre lecteur le soin d'en juger, mais nous espérons tout de même que quel que puisse être son avis, il estime notre production comme le fruit d'un labeur rigoureux et sincère.

Conclusion : Le cercle magique de l'idéalisme et du platonisme

Dans le huitième de ses *Fragments logologiques*, Novalis distingue ce qu'il nomme la philosophie de la philosophie, soit la philosophie débutant par un *pur* absolu, des philosophies individuelles, lesquelles débutent par un *un* absolu⁹⁸⁶. L'idée derrière cette distinction est tout simplement la suivante : aussi fondatrice et réflexive soit-elle, la philosophie ne pourra jamais se défaire d'une exposition personnelle de ce qu'elle pose comme assise, laquelle teinte en retour notre compréhension de l'absolu. La philosophie a beau parler de l'Absolu avec un grand A, il ne s'agit pourtant à chaque fois que de l'une de ses multiples versions. En effet, c'est bel et bien de l'Absolu fichtéen ou de l'Absolu plotinien dont nous parlons, même si Fichte et Plotin prétendent parler de l'Absolu. Cette réciprocité entre l'abstraction du contenu de la pensée et la perspective individuelle selon laquelle elle se laisse exprimer, Novalis la désigne comme un « cercle magique ». L'épithète n'a toutefois rien de péjoratif, notamment lorsqu'on la juxtapose à une autre expression que l'on retrouve fréquemment sous la plume du philosophe-poète : l'idéalisme magique. Utilisée parfois pour qualifier le stade ultime que peut atteindre l'idéalisme⁹⁸⁷, parfois pour décrire la complémentarité inhérente de l'idéalisme et du réalisme⁹⁸⁸, il n'en demeure pas moins que dans tous les cas, l'expression « idéalisme magique » sert à désigner l'achèvement idéal auquel peut espérer la philosophie, soit une fusion à ce point totale des différents points de vue qui la composent que son organicité ne peut faire autrement que de s'imposer à notre conscience.

La circularité à l'œuvre au sein de la perspective idéaliste n'est pas le symptôme d'un vice de procédure, mais au contraire le signe d'une complicité foncière entre les différents moments qu'elle tente de tenir ensemble. Si l'on s'accorde avec ce point de vue, alors il apparaît que la figure du cercle n'est rien d'autre que le symbole par excellence d'une double exigence : de même que le construire est toujours un reconstruire, le reconstruire est lui-même toujours un déconstruire. Tout au long de notre étude, nous sommes revenus à de multiples reprises sur l'image du cercle, certes, parce qu'elle bénéficie d'une grande importance au sein de la tradition idéaliste, mais également parce que nous estimons qu'elle s'applique au cadre général de notre recherche. En effet, nous avons conçu notre étude du platonisme fichtéen en fonction d'une double exigence de complémentarité. D'un côté, les deux grandes parties de notre thèse ne s'excluent pas mutuellement, mais se répondent et se parachèvent. Si l'élaboration d'une étude comparée entre deux philosophies ne peut pas s'effectuer en négligeant leur contexte historique

⁹⁸⁶ Novalis, *Fragments logologiques*, dans *Semences*, trad. O. Schefer, Paris, Allia, 2004, p. 121-122, § 8.

⁹⁸⁷ Novalis, *Fragment de Teplitz*, dans *Semences*, trad. O. Schefer, Allia, 2004, p. 204, § 375.

⁹⁸⁸ Novalis, *Brouillon général*, trad. O. Schefer, Allia, 2015, p. 174-176 et 177-178, § 634 et 642.

respectif ou au détriment de l'évolution de nos concepts, le questionnement historiographique ne se poserait pas si une familiarité entre deux pensées distinctes n'avait pas été préalablement remarquée. Tandis que l'historiographie informe notre compréhension des différentes liaisons que nous constatons et effectuons entre deux philosophies, la confrontation de deux registres de pensée différents nous permet en retour de mieux comprendre la manière dont s'effectue l'héritage d'une tradition philosophique sur une autre. De l'autre côté, nous souhaitons mettre en évidence la complicité et le potentiel d'une alliance entre la tradition idéaliste et la tradition platonicienne, non seulement pour le bénéfice qu'une telle alliance fournit à notre compréhension des œuvres respectives de Fichte et de Plotin, mais également pour une meilleure compréhension des différents concepts cardinaux que nous avons examinés dans les pages qui précèdent.

Dans la première grande partie de notre étude, l'*Archéologie du platonisme fichtéen*, nous espérons avoir fait toute la lumière sur les conditions d'émergence de la question platonicienne chez Fichte ainsi que sur l'évolution de ce questionnement avec les décennies. En circonscrivant la position exacte qu'occupe la figure de Platon au sein des œuvres de Fichte, nous avons été en mesure d'inférer que sans être complètement inexistante, la connaissance dont disposait ce penseur allemand de la tradition platonicienne était somme toute superficielle et que celle-ci se limitait quasi exclusivement aux *Dialogues* platoniciens, en particulier la *République*. Cette situation n'est toutefois pas exceptionnelle : à l'exception de Kant, Fichte parle très peu des auteurs qu'il a lus et sa formation philosophique, accomplie en grande partie en autodidacte, ne lui permet pas de s'intéresser en toute rigueur à l'histoire de la philosophie. Néanmoins, qu'une telle figure historique soit un tant soit peu présente chez un auteur dont la réputation affirme avec force le caractère non historique de sa philosophie est à notre avis tout à fait parlant. Cela dit, le véritable intérêt de l'*Archéologie du platonisme fichtéen* ne se trouve pas de ce côté, mais plutôt de celui de l'évolution de ce questionnement. L'étude de la réception de l'œuvre de Fichte nous a permis de confirmer que non seulement la comparaison entre la *Doctrine de la science* et le platonisme était observée du vivant de Fichte lui-même, mais également que ce parallèle avait historiquement pour fonction de consolider le récit d'une origine idéaliste de la philosophie. Bien que ce soit pour des raisons différentes que Novalis, Cassirer ou Wundt ont chacun à leur tour décrit ce parallèle, comparer la philosophie fichtéenne à une forme de platonisme permettait à ces auteurs de renforcer l'aspect systématique de l'idéalisme, puisque dès lors, ce type de pensée pouvait se réclamer haut et fort d'une tradition aussi ancienne que la philosophie elle-même. Nous avons dès lors analysé les possibles sources d'héritage du platonisme de Fichte en mettant un accent particulier sur le contexte de

redécouverte des dialogues platoniciens à son époque. En explorant la manière dont les philosophes allemands se réapproprièrent Platon au courant du XIXe et du XXe siècle, ce n'est pas seulement un nouvel éclairage de la philosophie fichtéenne que nous souhaitons proposer, mais également une clef de lecture permettant de mieux comprendre les préoccupations qui tiraillaient les penseurs de ces deux siècles. Aucun auteur ne peut totalement faire *tabula rasa* des enjeux intellectuels qui accompagnent son siècle, même si celui-ci prétend à la plus grande des originalités. Fichte, malgré le véritable culte qu'il voue à l'autonomie de pensée, reste à bien des égards un homme de son temps et la question du platonisme de sa philosophie permet de le démontrer. Les contemporains de Fichte platonisaient énormément et leur conceptualité est teintée de ce regain d'intérêt pour le platonisme. Dès lors, il est tout à fait normal que l'on retrouve des termes à consonance platonicienne dans le vocabulaire fichtéen, puisque consciemment ou non, Fichte connaissait cette conceptualité dont il a en partie hérité par la confrontation intellectuelle avec ses semblables. De la même manière, le platonisme était à ce point présent dans l'esprit des penseurs allemands du XIXe siècle qu'il était tout à fait naturel pour eux d'interpréter la philosophie fichtéenne à l'aide d'une grille conceptuelle qu'ils connaissaient très bien. Bien que nous ayons essayé de reproduire le portrait le plus exhaustif de l'historiographie du platonisme fichtéen, il est probable qu'il y ait encore des textes qui ne demandent qu'à être consultés et dont nous n'avons malheureusement pas pris connaissance. Aucune étude ne peut prétendre à l'exhaustivité absolue et sans pour autant conduire à l'invalidité de nos résultats, toute étude ultérieure à la nôtre devra prendre en compte cette donnée. Malgré tout, nous prétendons avoir mené la première véritable étude historiographique complète de la question du platonisme fichtéen et à quiconque voudrait explorer cette question encore plus loin, nous lui fournissons de nombreux repères.

Quant à la deuxième grande partie de notre étude, la *Reconstruction du platonisme fichtéen*, nous espérons y avoir accompli non seulement un éclaircissement de la relation conceptuelle qui unit l'idéalisme et le platonisme, mais également de la conceptualité propre à l'idéalisme lui-même. Qu'il soit entrevu sous sa forme antique ou moderne, l'idéalisme est avant tout une pensée de la relation; compris en ce sens, il s'agit d'un type de réflexion qui porte une attention particulière sur les termes, les connecteurs et les prépositions qu'elle utilise. En bref, il ne suffit pas de simplement décrire le réel pour la tradition idéaliste, puisque le discours que nous adoptons informe lui-même notre compréhension de la réalité, et ce faisant, il faut que la pensée soit apte à tenir compte de la manière dont se constitue le discours si elle souhaite prétendre à un savoir absolu. Il faut le reconnaître, cette seconde section de notre étude trahit une certaine préférence structurelle pour la philosophie fichtéenne; en effet, c'est bel et

bien la division systématique de la *Doctrine de la science* qui a servi de base à notre exercice comparatif, et non la structure des *Ennéades*. Ce privilège s'explique en grande partie par le questionnement initial de notre recherche : il s'agissait de résoudre le débat sur la compatibilité de la philosophie fichtéenne avec le platonisme et à ce questionnement, nous pensons pouvoir répondre sans trop de problèmes qu'une telle compatibilité a bel et bien été démontrée. Cela dit, il nous a fallu entreprendre l'examen détaillé de la conceptualité idéaliste pour y parvenir. Dans la construction de notre étude, nous aurions pu évoquer d'autres figures idéalistes telles que Proclus ou Maître Eckhart, mais nous laissons à d'éventuelles études ultérieures le soin de s'occuper de ces auteurs. En revanche, ce que la comparaison entre Fichte et Plotin nous a permis, c'est de mettre en lumière l'interpénétration des trois aspects fondamentaux de la philosophie idéaliste : son voir, son dire et son image. Que ce soit en amont de l'investigation philosophique ou à son terme, l'idéalisme fonde ses réflexions sur une forme d'activité non-discursive qu'elle compare régulièrement à un acte de vision ou à une lumière intellectuelle qui lui permettrait à la fois de voir et de rendre visible le domaine où elle se trouve. Pris en ce sens, l'aspect intuitif de la cognition humaine est intimement lié au problème de la connaissance de soi, puisque cette vision vise toujours la manière insigne dont nous nous rapportons à nous-mêmes. Le fondement de cette activité, l'Absolu ou l'Un, échappe donc nécessairement à toute appréhension discursive, puisque la discursivité possède toujours un statut dérivé au sein de la perspective idéaliste. Malgré cette limitation du pouvoir de la connaissance humaine, le voir et le dire de la pensée ne sont pas dans un rapport d'opposition, mais s'influencent mutuellement. Loin de récuser la discursivité, la pensée intuitive est plutôt ce qui la fonde, et par effet de retour, la pensée discursive doit s'efforcer de réfléchir son origine par les moyens dont elle dispose, c'est-à-dire qu'elle entreprend de réfléchir ses propres conditions de possibilités. Le discours idéaliste se pose donc comme un retour en soi, puisqu'il consiste en une tâche infinie et indirecte. Pour l'idéalisme, le discours sur l'Absolu est toujours à recommencer; à défaut de pouvoir saisir pleinement l'Absolu, le discours gravite toujours *autour* de lui et il le saisit *en tant qu'*il se laisse percevoir. Par conséquent, la tradition idéaliste octroie une place importante à la forme analogique du discours; la pensée comparée n'est donc pas simplement un outil conceptuel parmi tant d'autres qui nous permettrait de mieux examiner un objet donné par le contraste qu'il fournit, mais une partie intégrante du geste idéaliste lui-même. Enfin, en mettant de l'avant l'aspect analogique de la pensée idéaliste, il nous est apparu que l'objet qui l'engage au plus haut plan n'est nul autre que l'image, et ce, du fait même que la réflexion se présente comme une image de l'Absolu. Pour l'idéalisme, la pensée intuitive et la pensée discursive se reflètent; elles sont les images l'une de l'autre, ce qui ne veut pas dire en revanche que l'image

idéaliste est passive, puisque c'est la pensée elle-même qui génère l'image qui l'hypnotise. Ainsi, afin de mieux comprendre la manière dont l'image se forme pour la conscience humaine, l'analyse idéaliste de l'image nous a poussé sur le terreau fertile de l'imagination, le pouvoir suprême de la cognition humaine qui lui permet de former l'unité au sein de la conscience. Que ce soit sous la forme du modèle ou de la copie, de l'icône ou du reflet, l'image se reflète elle-même du fait qu'elle se pose elle-même; elle est un cercle magique dans lequel se parachève la forme du comprendre, et ce faisant, elle reflète à merveille la relation étrange, mais envoûtante, qui rassemble l'idéalisme et le platonisme.

Plaudite ! Acta est fabula.

Bibliographie

J.G. Fichte

Traductions en langue française

Le caractère de l'époque actuelle, trad. I. Radrizzani, Paris, Vrin, 1990.

Essais philosophiques choisis (1794-1795), trad. L. Ferry et A. Renault, Paris, Vrin, 1984.

Fondement du droit selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797), trad. A. Renault, Paris, PUF, 1984.

La destination de l'homme, trad. J.-C. Goddard, Paris, GF Flammarion, 1995.

La destination du savant, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 2016.

Doctrine de la science Nova Methodo : suivi de Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science, trad. I. Radrizzani, Lausanne, L'Age de l'homme, coll. Raison Dialectique, 1989.

Exposé de la Doctrine de la science (1801-1802), trad. B. Vancamp, Bruxelles, Leber-Hossmann, 1987.

Doctrine de la science (1801-1802) en 2 tomes, trad. par A. Philonenko et C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1987.

La doctrine de la science de 1805, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Cerf, 2006.

Doctrine de la science : Exposé de 1812, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, PUF, 2005.

Doctrine de la science : Exposé de 1813, trad. G. Lacaze, éd. sous la direction de Max Marcuzzi, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2014.

L'initiation à la vie bienheureuse : ou encore à la doctrine de la religion, texte traduit sous la direction de P. Cerutti, Paris, Vrin, 2012.

Œuvres choisies de philosophie première : Doctrine de la science (1794-1797), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1999.

Nouvelle présentation de la doctrine de la science (1797-1798), trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, coll. Textes & Commentaires, 1999.

Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science, trad. P. Naulin, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1986.

La théorie de la science : exposé de 1804, trad. D. Julia, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Éditions allemandes

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaft (GA), Hrsg von E. Fuchts, H. Gliwitzky, R. Lauth und P. K. Schneider in vier Reihen, Leinen, F. Fromann, 1962-2012.

- I. *Werke* in 10 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Fromann, 1964-2005.

- II. *Nachgelassene Werke* in 18 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Fromann, 1962-2012.
- III. *Briefe* in 8 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Fromann, 1968-2008.
- IV. *Kollegnachschriften* in 6 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Fromann, 1977-2010.

J.G. Fichte im Gespräch in 6 Bände, Hrsg von E. Fuchs in Zusammenarbeit mit R. Lauth und W. Schieche, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1978-1992.

Sämtliche Werke (SW), Hrsg von I.H. Fichte in 11 Bänden (*Fichtes Sämtliche Werke* in 8 Bänden, Berlin, Veit & Comp., 1845-1846; *Fichtes Nachgelassene Werke* in 3 Bänden, Bonn, Adolph-Marcus, 1833-1835), Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971.

Die späten wissenschaftliche Vorlesungen 1809-1814, Hrsg in 7 Bänden von H.G. von Manz, E. Fuchs, R. Lauth und I. Radrizzani, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog Verlag, 2000-Im Gange.

- B. I : *Die späten wissenschaftliche Vorlesungen 1809-1811 : Wissenschaftslehre 1881, Über das Wesen der Philosophie 1811, Von den Tatsachen des Bewußtseins 1881*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog Verlag, 2000.
- B. II : *Die späten wissenschaftliche Vorlesungen 1811*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog Verlag, 2003.
- B. III : *Die späten wissenschaftliche Vorlesungen 1811-1812 : Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, Rechtslehre 1812, Sittenlehre 1812*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog Verlag, 2012.
- B. IV.1 : *Transzendente Logik I (1812)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog Verlag, 2019.
- B. IV.2 : *Transzendente Logik II (1812/1813)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog Verlag, 2025.

Die Wissenschaftslehre : Zweiter Vortrag im Jahre 1804, Hrsg. von R. Lauth und J. Widmann, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986.

Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99, Hrsg von E. Fuchs, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1994.

Wissenschaftslehre 1805, Hrsg. von H. Gliwitzky, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984.

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/1802), Hrsg. von R. Lauth unter Mitarbeit von P.K. Schneider, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1997.

Platon

Œuvre complète, trad. et éd. par J. Moreau et L. Robin, par en deux tomes, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1940 et 1942.

Œuvres complètes, trad. sous la direction de L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2008.

Platonis opera, 5 vols., Ed. by J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1907, Repr. 1967.

Plotin

Ennéades, trad. E. Bréhier, éd. en six tomes, Paris, Les Belles Lettres, col. Budé, 1924-1938.

Traité (Ennéades), trad. et éd. par L. Brisson et J.-F. Pradeau en neuf tomes, Paris, GF Flammarion, 2002-2010.

Traité 5 (V, 9), introduction, traduction, commentaire et notes par A. Schniewind, Paris, Cerf, 2007.

Traité 38 (VI, 7), introduction, traduction, commentaire et note par P. Hadot, Paris, Cerf, 1988.

Traité 41 Sur la sensation et la mémoire, introduction, traduction, commentaire et notes par D.P. Taormina, Paris, Vrin, 2022

Traité 49 (V,3), introduction, traduction, commentaire et notes par B. Ham, Paris, Cerf, 2000.

Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)], Introduction, traduction et commentaire par G. Leroux, Paris, Vrin, 1990.

Traité 53 (I, 1), introduction, traduction, commentaire et notes par G. Aubry, Paris, Cerf, 2004.

Plotini opera, 3 vols., Ed. by P. Henry, and H.-R. Schwyzer, Leiden, Brill, 1951 Repr. 1959 and 1973.

Autres auteurs

Aristote, *Topiques, Réfutations Sophistiques (Organon V-VI)*, trad. par J. Brunschwig et M. Hecquet, présentation par P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2015.

_____, *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. et prés. par P.-M. Morel, Paris, GF Flammarion, 2000.

A.G. Baumgarten, *Métaphysique*, trad. L. Langlois, Paris, Vrin, 2019.

J. Brucker, *Historia critica philosophae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, vol. I, Leipzig, 1772.

E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, t. III : Les systèmes postkantien*s, trad. sous la direction de C. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1999.

H. Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer, Berlin, Akademie-Verlag, 1928.

R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. et notes de J. Brunschwig; préface, dossier par K. S. Ong-Van-Cung, Paris, Livre de poche, 1997.

_____, *Œuvres Complètes*, t.1 : Premiers écrits, Règles pour la direction de l'esprit, sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2016.

- W. Dilthey, « L'herméneutique romantique dans le contexte de la philosophie idéaliste (Kant, Schelling, Fichte) (1860) », dans *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*, introduit, traduit et noté par D. Thouard, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, coll. Opuscule, vol. 10, 1996, p. 331-364.
- J.G. Fichte et F.W.J. Schelling, *Correspondance (1794-1802)*, présentation, traduction et notes par M. Bienenstock, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1991.
- O. Hamelin et H. Bergson, *Fichte*, éd. par F. Turlot et P. Soulez, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988.
- M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, dans *Gesamtausgabe*, B. 65, éd. par F.-W. Hermann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1989.
- E. Husserl, *L'idéal de l'humanité selon Fichte. Trois conférences (1917)*, trad. H.-S. Afeissa in *Philosophie*, Éditions de Minit, n° 90, vol. 3, 2006, p. 11-32. <https://www.cairn.info/revue-philosophie-2006-3-page-11.htm>
- F. Jacobi, *Lettre sur le nihilisme*, trad. I. Radrizzani, Paris, GF Flammarion, 2009.
- P. Junker, *Der Begriff der Liebe bei Plato, Eckhart, Fichte und in der Philosophie des Ungegebenen*, Greifswald, 1922.
- I. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renault, Paris, GF Flammarion, 2006.
- _____, *Critique de la raison pratique*, trad. J.-P. Fussler, Paris, GF Flammarion, 2003.
- _____, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renault, Paris, GF Flammarion, 2015.
- _____, *Dissertation de 1770*, trad. A. Pelletier, Paris, Vrin 2007,
- _____, *Métaphysique des Mœurs I : Fondation, Introduction*, trad. A. Renault, Paris, GF Flammarion, 1994.
- _____, *Prologomènes à toute métaphysique future*, trad. J. Gibellin, Paris, Vrin, 1963.
- G.W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes*, Paris, GF Flammarion, 1994
- S. Maïmon, *Histoire de ma vie*, trad. M.-R. Hayoun, Paris, Pocket, 2012.
- P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in dem Idealismus*, zweite Ausgabe, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1921.
- Novalis, *Semences*, trad. O. Schefer, Paris, Allia, 2004.
- _____, *Le brouillon général*, trad. O. Schefer, Paris, Alia, 2015.
- _____, *Novalis Schrieftens : die Werke Friedrich von Hardenburgs (Historische-kritische Ausgabe)*, B. 4, éd. par P. Kluckhohn et R. Samuel, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1977.
- F.W.J. Schelling, *Premiers écrits (1794-1795)*, trad. J.-F. Courtine, Paris PUF, coll. Épiméthée, 1987.

_____, *La liberté humaine*, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1988.

_____, *Bruno ou du principe divin et naturel des choses*, trad. J. Rivelaygue, Paris, L'Herne, 1987.

_____, *Timaeus (1794)*, Hrsg von H. Buchner mit einem Beitrag von H. Krings : « Genesis und Materie. Zur Bedeutung des „Timaeus“ – Handschrift für Schellings Naturphilosophie », Stuttgart, Fromann-Holzboog Verlag, 1994

_____, *Le Timée de Platon*, trad. et présen. par A. Michalewski suivi de « Schelling : du Timée à la philosophie de la nature » de F. Fischbach, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

F.D.E. Schleiermacher, *Introductions aux Dialogues de Platon (1802-1828), Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823)*, traduction et introduction par M.-D. Richard, Paris, Cerf, 2004.

P.-H. Tavoillot (éd. et trad.), *Le crépuscule des lumières : Les documents de la querelle du panthéisme (1780-1789)*, Paris, Cerf, 1995.

Littérature secondaire, articles et périodiques

C. Asmuth, « Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes », dans C. Asmuth (éd.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam – Philadelphia, B.R. Grüner, 1997, p. 269-299.

_____, *Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart, Fromann-Holzboog Verlag, 1999.

_____, « Eine implizite Platon-Reception bei Fichte: die Theorie des Gesichts » dans B. Mojsisch B. und O. F. Summerell (éd.), *Platonismus im Idealismus : Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Leipzig, K. G. Saur München Verlag, 2003, p. 59-76.

_____, « Metaphysik und Historie bei J. G. Fichte », *Fichte Studien*, 23, 2003, p. 145-158.

_____, « „Das Schweben ist der Quell aller Realität“ : Platner, Fichte, Schlegel und Novalis über die productive Einbildungskraft », *Neues Athenäum*, 7, 2004, p. 349-374.

_____, *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen, Vandenoek & Ruprecht, 2006.

_____, « Horizontale Reihe – Perpendikuläre Reihe. Die 11. Vorlesung der *Wissenschaftslehre 1804/II* und die beiden Denkfiguren der Fichteschen *Wissenschaftslehre* », J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 53-71.

_____, « Chapitre VI : Image de l'image de l'image chez Fichte : une théorie radicalement constructiviste de de l'image », dans A. Dumont et A. Wiame (éd.), *Image et philosophie : les usages conceptuels de l'image*, Bruxelles – Bern – Berlin, P. Lang, 2014, p. 135-150.

_____, « Die Bedeutung J.G. Fichtes für eine Theorie der Bildlichkeit », *Fichte Studien*, 42, 2016, p. 5-28.

P. Aubin, « L'”image” dans l'œuvre de Plotin », *Recherches de science religieuse*, 41, 1953, p. 348-379.

G. Aubry, « Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin : le double héritage de l'Alcibiade et du Charmide » dans *Études platoniciennes*, 4, 2007, p. 163-181.

_____, « Individuation, particularisation et détermination selon Plotin » dans *Phronesis*, 53 (3), 2008, p. 271-289.

_____, « Un moi sans intériorité ? Le *hèmeis* plotinien » dans G. Aubry et F. Ildefonse (éd.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 107-127.

_____, *Dieu sans la puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2020.

S. Bacin, *Fichte in Schulpforta (1774-1780): Kontext und Dokumente*, übersetzt von S. Monhardt, Frankfurt am Main, Frommann-Holzboog Verlag, 2007.

M.L. Baeumer, « Hölderlin und das Hen kai pan » dans *Monatshefte*, 59 (2), 1969, p.131-147.

A. Barba-Kay, « Fichte's Certainty in the Spirit by the Letter », *Dialogue*, 59, 2020, p. 651-676.

M. Baum, « Kant and Plato », dans A. Kim (éd.), *Brill's Companion to German Platonism*, Leyde, Brill, 2019, p. 109-130

H.M. Baumgarten, « Die Bestimmung des Absoluten. Eine Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag. », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 34, 1980, p. 321-342.

W. Becher, *Platon und Fichte : Die Königliche Erziehungskunst. Eine vergleichende Darstellung auf philosophischer und soziologischer Grundlage*, Jena, Gustav Fischer Verlag, 1937.

W. Beierwaltes, « Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 15, 1961, p. 334-362.

_____, « Andersheit. Grundriß einer Neuplatonischen Begriffsgeschichte », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 16, 1972, p. 166-197.

_____, « Image and Counterimage ? Reflections on Neoplatonistic Thought with Respect to its Place Today », dans H.J. Blumenthal et R.A. Markus (éd.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, London, Valerium, 1981, p. 236-248.

_____, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1985.

_____, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit : Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.

_____, *Platonisme et idéalisme*, trad. par M.-C. Chailiol-Gillet, J.-F. Courtine et P. David Paris, Vrin, 2000.

_____, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1972.

_____, *Das wahre Selbst : Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001.

A. Bertinetto, « „Sehen ist Reflex des Lebens“ : Bild, Leben, Sehen als Grundbegriffe der transzendentalen Logik Fichtes » dans E. Fuchs, M. Ivaldo et G. Moretto (ed.), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit : Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001.

_____, « Genèse et récursivité : la déduction des catégories dans la *Doctrine de la science* de 1805 de J.G. Fichte », *Revue de métaphysique et de morale*, 56 (4), 2007, p. 521-553.

_____, « Durcheinheit. L'immagine come trascendentale tra il *Sofista* e la *Dottrina della scienza* », dans L. Baggeto et J.C. Lévêque (éd.), *Immagine e scrittura. Filosofia, pittura, schema*, Rome, Casini, 2008, p. 243-364.

_____, « “Die absolute Kraft des Bildens”. Image et conscience de soi dans la *Doctrine de la science* de Fichte », *Fichte Studien*, 42, 2012, p. 43-69.

_____, « Das Bild als Durch-Einheit : Das Bild und die Wissenschaftslehre », *Fichte Studien*, 42, 2016, p. 67-76.

_____, « Philosophie de l'imagination philosophie comme imagination. La *Bildlehre* de J.G. Fichte », dans J.-C. Goddard et M. Maeschalck (éd.), *Fichte : la philosophie de la maturité*, t. 1 : *Les derniers exposés de la Doctrine de la science*, Toulouse, EuroPhilosophie Éditions, 2017, p. 61-86.

J.-Y. Blandin, « Plotin et l'image de la lumière : la dynamisation d'une métaphore traditionnelle » dans *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, ed. par M. Fattal, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 271-299.

D. Breazeale et I. Thomas-Fogiel, « La philosophie transcendantale de Fichte ou “les limites de ma conscience comme limites de mon monde” », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 71, 2013, p. 297-307.

É. Bréhier, « Image plotinienne, image bergsonienne », *Les études bergsoniennes*, 2, 1949, p. 107-128.

- J.P. Brunel, « De Protée à Polyphème. La crise de la rationalité chez F. H. Jacobi » dans *Études Germaniques*, 251 (3), 2008, p. 571-600.
- J. Brunschwig, « La déconstruction du “connais-toi toi-même” dans l’*Alcibiade Majeur* » dans *Recherches sur la Philosophie et le Langage*, 18, 1996, p. 61-84.
- R. Bubner, « La découverte de Platon par Schelling » in *Images de Platon et lecture de ses œuvres : les interprétations de Platon à travers les siècles*, éd. par A. Netschke-Hentschke, Louvain, Peeters, 1997, p. 257-282.
- S. Buchenau, « “l’oeil ne se voit pas voir”. Sulzer sur la contemplation et le sentiment de soi », *Philosophique*, 42 (1), 2015, p. 73-88.
- R.S. Buck, « Logos and Forms in Plato : A Reply to Professor Cross » dans *Mind*, 65 (260), 1956, p. 522-529.
- M. Budde-Bermann, « Das lebensorientierende Eine bei Platon und Fichte. Zum Verhältnis von Platons „Parmenides“ zu Fichtes „Wissenschaftslehre (1804)²», *Prima Philosophia*, 4, 1991, p. 11-31.
- M. Brix, « Platon et le platonisme dans la littérature française de l’âge romantique », *Romantisme*, 113, 2001, p. 43-60.
- R.E. Butts, « Rules, Examples and Constructions. Kant’s Theory of Mathematics », *Synthese*, 47, 1981, p. 257-288.
- M.F. Bykova (ed.), *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, London, Bloomsbury Academic, 2020.
- B. Carabine, « A Thematic Investigation of the Neoplatonic Concept of Vision and Unity », *Hermathena*, 157, 1994, p. 43-56.
- J.-M. Charrue, « Plotin et l’image », *Les études classiques*, 73, 2005, p. 39-66.
- R. Chiaradonna, « Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles », *Philosophie antique*, 9, 2009, p. 5-33.
- I. Crystal, « Plotinus on the Structure of Self-Intellection », *Phronesis*, 43 (3), 1998, p. 264-286.
- B. Colette, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Bruxelles, Ousia, 2002.
- K. Corrigan, « Light and Metaphor in Plotinus and St. Thomas Aquinas », *The Thomist*, 57 (2), 1993, p. 187-199.
- _____, « Quelques problèmes posés par l’anthropologie de Plotin et la conception de ‘soi-même’ dans le Traité V, 3 » dans M. Dixsaut (éd.), *La connaissance de soi. Études sur le Traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002, p. 133-156.

- L. Couloubaritsis, « Le logos hénologique chez Plotin », dans M.-O. Gouillet-Cazé, G. Madec et D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*. « Chercheurs de sagesse ». *Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 231-243
- J.-F. Courtine, « De l'Hen kai pan à l'Unique. Le Christ de Hölderlin », *Archivio di Filosofia*, 84, 2014, p. 343-360.
- K. Crone, *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität: Untersuchungen zur „Wissenschaftslehre nova methodo“*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- R.C. Cross, « Logos and Forms in Platon », *Mind*, 63 (252), 1954, p. 433-450.
- D. Cürsgen, « Die Unbegreiflichkeit des Absoluten. Zur neuplatonischen Henologie und ihrer Wirksamkeit im Denken Fichtes » dans B. Mojsisch B. und O. F. Summerell (éd.), *Platonismus im Idealismus : Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Leipzig, K. G. Saur München Verlag, 2003, p. 91-118.
- C. D'Ancona, « Le rapport modèle-image dans la pensée de Plotin », dans D. De Smet, M. Sebt et G. De Callataÿ (éd.), *Miroir et savoir : la transmission d'un thème platonicien, des alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*, Leuven, Leuven University Press, p. 1-47.
- W.S. Davis, *Romanticism, Hellenicism and the Philosophy of Nature*, London & New York, Palgrave MacMilla, 2018.
- S. Delcomminette, « Plotin et le problème de la fondation de la liberté » dans J. Hardy and G. Rudebusch (éd.), *Ancient Ethics*, Göttingen, V&R Unipress, 2014, p. 383-399.
- _____, « Qu'est-ce que l'intelligence selon Platon ? » dans *Revue des études grecques*, 127, 2014, p. 55-73.
- _____, *Aristote et la nécessité*, Paris, Vrin, 2018.
- S. Delcomminette et A. Mazzù (éd.), *L'idée platonicienne dans la philosophie contemporaine. Jalons*, Paris, Vrin, 2012.
- J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967 (éd. 2015)
- _____, « La pharmacie de Platon », dans L. Brisson (trad. et prés.), *Phèdre*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 311-314.
- M. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 1995.
- _____, (éd.), *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, avec la collaboration de P.-M. Morel et K. Tordo-Rombaut, Paris, Vrin, 2002.
- _____, *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Paris, Fayard, 2015
- F. Doyon, « Spinoza et la querelle du panthéisme. Entre la foi dans la raison et les raisons dans la foi », *Horizons philosophiques*, 13 (1), 2002, p. 1-12.

- R. Dufêtre, « Proximité des théories de l'image chez Maître Eckhart et Fichte », *Archives de Philosophie*, 76 (1), 2013, p. 9-34.
- A. Dumont, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis : théories et pratiques de l'imagination transcendantale à l'épreuve du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 2012.
- _____, *De l'autre imprévu à l'autre impossible. Essais sur le romantisme allemand*, Münster, Lit-Verlag, 2016.
- _____, *Le néant et le pari du possible : Puissance de l'idéalisme allemand (Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Hölderlin)*, Paris, Hermann, coll. Le Bel Aujourd'hui, 2020.
- _____, « Fichte et le langage. Le "lyrisme transcendantal" contre la dissolution », *Archives de philosophie*, 83, 2020, p. 83-101.
- H. Ehret, *Immanuel Hermann Fichte. Ein Denker gegen seine Zeit*, Stuttgart, Freies Geistesleben Verlag, 1986.
- E.K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- F. Fabbianelli, « Ontologie et représentationisme chez Fichte », dans M. Marcuzzi (éd.), *Fichte et l'ontologie*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2018, p. 47-62.
- M. Fattal, *Logos et image chez Plotin*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- F. Fauquier, « La matière comme miroir : pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus », *Revue de métaphysique et de morale*, 37, 2003, p. 65-87.
- D. Ferrer, « La Phénoménologie de Fichte (1804). Le savoir entre vérité et certitude », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 215-225.
- R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, J.B. Wolters, 1965.
- R. Formisano, « L'absolu et ses images. Les "philosophies de l'immanence" de Fichte et de Michel Henry », *Fichte Studien*, 51, 2022, p. 342-362.
- M. Frank, « "Intellectuelle Anschauung". Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein : Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis » dans E. Behler et J. Hörisch (éd.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag, 1987, p. 96-126..
- F. Fronterotta, « L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son "héritage" philosophique », *Revue Philosophique de Louvain*, 98 (2), 2000, p. 318-340.
- E. Fuchs, « Fichte über Platons Staat. Eine Vorabedition » dans G. Zöllner (éd.), *Der Staat als Mitte zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2011, p. 207-213.

- H.-G. Gadamer, « Schleiermacher Platonicien », *Archives de philosophie*, 32(1), 1969, p. 28-39.
- K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1963.
- _____, *Platone come scrittore filosofico*, Napoli, 1984.
- L.P. Garcia, « Fichte et la puissante impuissance du langage », *Archives de philosophie*, 83, 2020, p. xii-xxii.
- M.-A. Gavray, *Platon, héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris, Vrin, 2017.
- S. Gersh (éd.), *Plotinus' Legacy. The transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- L.P. Gerson, « Metaphor as an Ontological Concept : Plotinus on the Philosophical Use of Language » dans *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, ed. par M. Fattal, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 255-269.
- _____, « Introspection, Self-Reflexivity and the Essence of Thinking according to Plotinus » dans *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, ed. by J. Cleary, Leuven University Press, 1995, p. 153-173.
- C. Gill, « La connaissance de soi dans l'Alcibiade de Platon », *Études platoniciennes*, 4, 2007, p. 153-162.
- C. Girard, « L'identité du "nous" (ἡμεῖς) chez Plotin », *Études platoniciennes*, 10, 2013, p. 1-22.
- K. Gloy, *Einheit und Mannigfaltigkeit : Eine Strukturanalyse des "und". Systematische Untersuchungen zum Einheits- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne*, Berlin, De Gruyter, 1981.
- J.-C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999.
- _____, « Bergson : une lecture néoplatonicienne de Fichte », *Les études philosophiques*, 59 (4), 2001, p. 465-477.
- _____, *Fichte (1801-1813) : L'émancipation philosophique*, Paris, PUF, 2003.
- J.-C. Goddard et M. Maeschalck (éd.), *Fichte : La philosophie de la maturité (1804-1814)*, Paris, Vrin, 2003.
- _____, « Construction et violence transcendantale dans la *Doctrine de la science* 1804/II », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de*

1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. *Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 136-137.

J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009.

J.-F. Goubet, «La phénoménologie de Fichte dans la *Doctrine de la science 1804/II*. Une approche historique du concept. », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 466-477.

E. Grasso, « Platon ou l'aurore des idoles », dans A. Schnell (ed.), *L'image*, Paris, Vrin, 2007, p. 9-30.

D. Guastini, « Voir l'invisible. Le problème de l'*eikon* de la philosophie grecque à la théologie chrétienne », *Images re-vues*, 8, 2011, p. 1-48.

M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 Bände in 1 Band Hildesheim, Zürich, New York, 1982, Nachdr. der Ausgabe Paris, 1930.

L. Guyot, « Le rôle de l'imagination productrice dans la genèse de la conscience de soi », *Fichte Studien*, 42, 2016, p.121-134.

J. Haag, « Chapter 5 : Imagination and Objectivity in Fichte's Early *Wissenschaftslehre* », dans G. Gentry et K. Pollok (éd.), *The Imagination in German Idealism and Romanticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 109-128.

P. Hadot., *Plotin, Porphyre : Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

_____, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1997.

_____, « Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin » dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Vol. 5,1960, p. 107-141.

J. Halfwassen, *Hegel und die spätantike Philosophie. Untersuchung zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999.

Y.-J. Harder, « De la lettre à l'esprit », dans J.-C. Goddard (éd.), *Fichte : le Moi et la liberté*, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 2000, p. 13-45.

M.-F. Hazebroucq, « La connaissance de soi et ses difficultés dans l'Ennéade V, 3 et le *Charmide* de Platon » dans M. Dixsaut (éd.), *La connaissance de soi. Études sur le Traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, p. 107-131.

D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Mian, Vittorio Klostermann Verlag, 1967.

_____, « La découverte de Fichte », *Revue de métaphysique et de morale*, 72 (2), 1967, p. 154-169.

_____, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, ed. by D.S. Pacini, Harvard University Press, 2008.

D.M. Hutchinson, « Apprehension of Thought in *Ennead* 4.3.30 », *The international Journal of the Platonic tradition*, 5, 2011, p. 262-282.

W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin, Walter de Gruyter, 1993.

_____, « „Der Platon tritt in jeder Stunde unverkennbar bei ihm hervor.“ Von der Erfahrung des Seins in Fichtes Vollendung des platonischen Idealismus », dans E. Jain et S. Grätzel (éd.), *Sein und Werden im Lichte Platons. Festschrift für Karl Albert*, Freiburg, München 2001, S. 77-90.

M. Ivaldo, « L'approche pratique et éthique de l'histoire dans la philosophie transcendantale de Fichte », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 101 (1), 1996, p. 49-70.

_____, « La costituzione dell'immagine e l'assoluto nel tardo Fichte », *Rivista di Storia della Filosofia*, 69(4), 2014, p. 667-684.

_____, « Die Rolle der Einbildungskraft in Fichtes Überlegungen über Geist und Buchstaben aus den Jahren 1794-1795 », *Fichte Studien*, 42, 2016, p. 107-119.

M. Jiménez-Redondo « L'exposé de la Doctrine de la science de 1805 », *Archives de Philosophie*, 72 (3), 2009, p. 463-481.

H. Joly, *Le renversement platonicien : Logos, episteme, polis*, Paris, Vrin, 1974.

E. Jouët-Pastré, « Que signifie voir l'intelligible dans les dialogues de Platon ? », *Pallas*, 92, 2013, p. 217-223.

D. Julia, « Comment et jusqu'où le philosophe peut-il s'analyser ? », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 17-38.

A. Kim (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*, Leyde, Brill, 2019.

S. Klimis, « *Als ob* chez Kant et *oion* chez Plotin » dans M. Moustopoulos (éd.), *Droit et vertu chez Kant : Kant et la philosophie grecque et moderne*, Athènes, Actes du IIIe congrès de la Société internationale d'études kantienne de langue française, 1997, p. 231-245.

I. Koch, « Image plotinienne, image augustinienne », *Philosophiques*, 25, 1998, p. 73-90.

V. Kokoszka, « Vie et savoir chez Fichte », *Les carnets du centre de philosophie du droit*, 121, 2006, p. 2-17.

H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959.

_____, « Fichte, Schlegel und der Infitismus in der Platonsbeteutung », *Literaturwissenschaft und Geitesgeschichte*, 62 (4), 1988, p. 583-621.

W. Kühn, « Comment il ne faut pas expliquer la connaissance de soi-même (Ennéade V, 3 [49], 5.1-17) », dans M. Dixsaut (éd.), *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002, p. 229-266.

_____, « Quelle critique et de quels écrits ? La fin du *Phèdre* interprétée d'une manière non-ésotérique », *Revue de philosophie ancienne*, 17, 1999, p. 27-47.

O. Lahbib,, « Husserl, lecteur de Fichte », *Archives de philosophie*, 67 (3), 2004, p. 421-443.

A. Laks, « Avant Natorp. L'interprétation des idées platoniciennes chez H. Cohen », dans A. Netschke-Hentschke (éd.), *Images de Platon et lecture de ses œuvres : les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain, Peeters, 1997, p. 339-361.

_____, « Platonicien malgré lui ? Le statut de l'éthique platonicienne dans les *Grundlinien* », *Archives de philosophie*, 77, 2014, p. 259-279.

_____, « Schleiermacher on Plato : From Form (*Introduction to Plato's Works*) to Content (*Outlines of a Critique of Previous Ethical Theory*) », dans A. Kim (éd.), *Brill's Companion to German Platonism*, Leiden, Brill, 2019, p. 146-164.

Q. Landenne, « Spéculation et liberté dans la philosophie de l'histoire du *Caractère de l'époque actuelle* de J. G. Fichte (1804-1805) », *Revue de métaphysique et de morale*, 64 (4), 2009, p. 469-487.

_____, *Le perspectivisme transcendantal de Fichte. Les points de vue de la liberté de la spéculation à l'application*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olams Verlag, 2013.

J.A. Lamm, « Schleiermacher as Plato Scholar », *The Journal of Religion*, 80(2), 2000, p. 206-239

_____, « The art of Interpretating Plato », dans J. Mariña (éd.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 91-108.

L. Langlois, « Le savoir comme image de l'absolu dans la philosophie de la religion de Fichte (1804-1806) », *Laval théologique et philosophique*, 72 (1), 2016, p. 21-33.

M. Lassègue, « Note sur la signification de la notion d'image chez Plotin », *Revue de l'enseignement philosophique*, 6, 1983, p. 4-12.

R. Lauth « Le problème de l'interpersonnalité chez J.G. Fichte », *Archives de philosophie*, 25, 1962, p. 325-344.

_____, « La conception cartésienne et fichtéenne du savoir de la fondation du savoir », dans I. Radrizzani (éd.), *Fichte et la France, t. 1, Fichte et la philosophie française : nouvelles approches*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 35-62.

_____, *La conception cartésienne du système de la philosophie*, trad. par C. Bouriau, Paris, Honoré Champion, 2004.

L. Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008.

S. Leclercq, *Plotin et l'expression de l'image. Les paradoxes du réel*, Mons, Sils Maria asbl, 2005.

X. Léon, *Fichte et son temps*, T. 1 : *Établissement et prédication de la doctrine de la liberté : La vie de Fichte jusqu'au départ de Iéna (1762-1799)*, T. 2, Vol. 1, *Fichte à Berlin (1799-1813). Première partie : Lutte contre l'esprit de réaction (1799-1806)*, Vol. 2 *Fichte à Berlin (1799-1813). Deuxième partie : La lutte pour l'affranchissement national (1806-1813)*, Paris, Armand Collin, 1922, 1924 et 1927.

G. Leroux, « La trace et les signes. Aspects de la sémiotique de Plotin », dans M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec et D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ. « Chercheurs de sagesse ». Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, p. 245-261.

J.H. Loewe, *Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza*, Hildesheim, New York, 1976, Nachdr. der Ausgabe Stuttgart, 1862.

F. Lortie « Intuition et pensée discursive : sur la fonction de l'ἐπιβολή dans les Ennéades de Plotin », *Laval théologique et philosophique*, 66, 2010, p. 45-59.

M. Mack, « Law, Charity and Taboo or Kant's Reversal of St. Paul Spirit-Letter Opposition and its Theological Implications », *Modern Theology*, 16, 2000, p. 417-441.

M. Maesschalck, « Le langage philosophique comme langage spéculatif. Philosophie scientifique et philosophie populaire chez Fichte », *Revue philosophique de Louvain*, 112, 2014, p. 289-311.

G.A. Magee (éd.), *Hegel and Ancient Philosophy : A Re-Examination*, New York, Routledge, 2018.

S. Malinowsky-Charles, « Baumgarten et le rôle de l'intuition dans les débuts de l'esthétique », *Les études philosophiques*, 75, 2005, p. 537-558.

M. Marcuzzi, « Vérité et ajout (Wahrheit et Zusatz). La détermination fichtéenne de la vérité dans l'aléthologie de la *Doctrine de la science 1804/II* », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009p. 174-184.

_____, « Le vouloir dire et la référence selon Fichte », *Archives de philosophie*, 83, 2020, p. i-xvii.

- B. Mojsisch und O.F. Summerell (éd.), *Platonismus im Idealismus : Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Leipzig, K.G. Saur München Verlag, 2003.
- B. Mojsisch et V. Riant, « “Ce moi” : la conception du moi de Maître Eckhart. Une contribution aux “lumières” du Moyen-Âge », *Revue de sciences religieuses*, 70 (1), 1996, p. 18-30.
- P.-M. Morel, « Image et Participation », dans *Plotin. L’odyssée de l’âme*, Paris, Armand Colin, 2016, p. 173-187.
- E. Moutsopoulos, *Le problème de l’imaginaire chez Plotin*, Athènes, Éditions Grigoris, 1980.
- L. Mouze, « Lecture et mémoire dans le *Phèdre* : Platon contre “Barthes et al.” – to the happy few », *Methodos*, 20, 2020, p. 1-38.
- A. Netschke-Hentschke (éd.), *Images de Platon et lecture de ses œuvres : les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain, Peeters, 1997.
- Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert : Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*,
- Band I, Hrsg von H. Flashar, K. Gründer K. und A., Horstmann A., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.
 - Band II, Hrsg von M. Bollack, H. Wismann, T. Lindken und F. Thyssen-Stiftung, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.
- A.W. Nightingale, *Spectacles of Truth in Greek Classical Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge University Press, 2004.
- R.A.R. Nzameyo, « Image, vie et absolu dans le dernier journal philosophique (*Diarium III*) de Johann Gottlieb Fichte », dans M. Marcuzzi (éd.), *Fichte et l’ontologie*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2018, p. 127-140.
- P. L. Oesterreich et H. Traub, *Der ganze Fichte. Die Populäre, Wissenschaftliche Und Metaphilosophische Erschließung Der Welt*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2006.
- D. O’Meara, « Scepticisme et ineffabilité chez Plotin », dans M. Dixsaut (éd.), *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002, p. 74-103.
- _____, « Le problème du discours de l’indicible chez Plotin », *Revue de théologie et de philosophie*, 122, 1990, p. 145-156.
- F. Ottman, « La construction métaphysique comme modélisation : étude de la préface des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* de Kant », *Les études philosophiques*, 131, 2019, p. 513-539.
- L. Paquet, *Platon. La médiation du regard. Essai d’interprétation*, Berlin-New York, De Gruyter, 1973.

- T. Pedro, « Le passage de la doctrine de la vérité à la phénoménologie dans le second exposé de la *Doctrine de la science de 1804* », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 193-204.
- J.-L. Périllé (éd.), *Oralité et écriture chez Platon*, Bruxelles, Ousia, 2011.
- T.T. Phier, « L'absolu fichtéen » dans *Les études philosophiques*, vol. 161, n° 1, 2016, p. 19-30.
- A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.
- C. Piché, « La lettre tue particulièrement dans la *Doctrine de la science* », *Laval théologique et philosophique*, 71, 2016, p. 83-99.
- I. Radrizzani, « La doctrine de la science et l'Aufklärung », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 49 (1), 2006, p. 127-142.
- _____, « Fichte's Philosophy of History » dans *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, ed. by M. F. Bykova, London, Bloomsbury Academic, 2020, p. 277-291.
- M. Rampazzo Bazzan, « Le "Vorbild" comme clef de voûte de l'image et de l'usage de Platon chez Fichte » dans *Fichte Studien*, 48, 2020, p. 185-203.
- M. Rashed et T. Auffret, « L'interprétation mathématique de Platon », dans *Les études philosophiques*, 124, 2018, p. 3-14.
- D. Régnier, « Plotinus on Imagination, Memory and Consciousness. The double *Phantasia* of IV 3 [27], 31-32 », *Science et esprit*, 67(3), 2015, p. 343-357.
- M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris, Cerf, 2005.
- M. Richir, *Le rien et son apparence. Fondement pour la phénoménologie (Fichte : Doctrine de la science 1794/95)*, Bruxelles, Ousia, 1979.
- _____, « La signification phénoménologique de la *Wissenschaftslehre* de Fichte », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 227-235.
- J. Ritter et K. Grünter (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* im 13 Bänder, Basel – Stuttgart, Schwabe & Co Verlag, 1971-2007.
- J. Rivera de Rosales, « L'ontologie du dernier Fichte et la méthode transcendantale. L'être absolu et son image », dans M. Marcuzzi (éd.), *Fichte et l'ontologie*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2018, p. 143-160.

- L. Rizzerio, « Plotin et la notion d'”imagination” », dans D. Lories et L. Rizzerio (éd.), *De la phantasia à l'imagination*, Namur, Société des études classique, Collection des études classiques, 17, 2003, p. 79-102.
- T. Rockmore, « Le concept fichtéen de la science et la tradition platonicienne » dans *Le savoir philosophique*, 1977, p. 31-40.
- _____, « Fichte, Kant and the Copernican Revolution », dans M. F. Bykova (éd.), *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, London, Bloomsbury Academic, 2020, p. 43-59.
- S. Roux, « Conscience et image : Plotin et le rôle de la *phantasia* », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 9-10, 2011-2012, p. 81-102.
- M.I. Santa Cruz, « L'Un est-il intelligible », dans M. Dixsaut (éd.), *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002, p. 73-90.
- A. Schnell (éd.), *L'image*, Paris, Vrin, coll. Thema, 2007.
- _____, « La doctrine de l'image de Fichte », dans A. Schnell (éd.), *L'image*, Paris, Vrin, coll. Thema, 2007, p. 47-63.
- _____, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009.
- _____, « “Phénomène” et “Construction”. Éléments pour une “phénoménologie constructive” », dans *En voie du réel*, Paris, Hermann, 2013, p. 41-84.
- _____, « Vision, parole et écriture. La conception de la transmission de maître à disciple chez Fichte », dans A. Névoz (éd.), *De l'un à l'autre. Maître et disciple*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 115-134.
- _____, « Die drei Bildtypen in der transzendentalen Bildlehre J.G. Fichtes », *Fichte Studien*, 42, 2016, p. 67-76.
- E. Schneider, « Ein Macht- und Methodenstreit um die Philosophie : Der Plagiatsvorwurf gegen I.H. Fichte », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 72, 2016, p. 435-458.
- A. Schnitzler, « A History in Translation: Schleiermacher, Plato, and the University of Berlin », *The Germanic Review*, 75(1), 2000, p. 53-71
- F. M. Schroeder, « Representation and Reflection in Plotinus », *Dionysius*, 4, 1980, p. 37-59.
- _____, « Saying and Having in Plotinus », *Dionysius*, 9, 1985, p. 75-84
- _____, « Plotinus and Language », dans L. P. Gerson (éd.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 1996 (rééd. 2006), p. 336-355
- A. Sell, « Plotin und Fichte – zwei Lebensbegriffe » dans B. Mojsisch B. et O. F. Summerell (éd.), *Platonismus im Idealismus : Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Leipzig, K. G. Saur München Verlag, 2003, p. 77-90.

- C. Senigaglia, « Le “s’apparaître” et le “dehors” dans l’ontologie de Fichte », dans M. Marcuzzi (éd.), *Fichte et l’ontologie*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2018, p. 97-110.
- D. Simonetta, *Histoire de l’intuition intellectuelle à l’âge classique (1600-1770, France et Angleterre)*, thèse de doctorat non publiée, Université de Paris 1, Academia, 2015.
- A. Smith, « Image and Analogy in Plotinus », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 27, 2012, p. 1-27.
- T.A. Szlezak, *Platon und die Schriblichkeit der Philosophie*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1985.
- F. Teisserenc, *Langage et image dans l’œuvre de Platon*, Paris, Vrin, 2010.
- U. Thiel, *The Early Modern Subject : Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- I. Thomas-Fogiel, *Fichte : Réflexion et argumentation*, Paris, Vrin, 2004.
- _____, « L’opposition entre réalisme et idéalisme ? Genèse et structure d’un contresens », *Revue de métaphysique et de morale*, 95 (3), 2017, p. 393-426.
- H. Traub, « Le concept des « Lumières » dans la Doctrine de la science de 1805 de Fichte », *Archives de Philosophie*, 72 (3), 2009, p. 483-496.
- C. Tresnie, *La fuite du monde dans la philosophie de Plotin*, Bruxelles, Ousia, 2019.
- X. Tilliette, « Vision plotinienne et intuition schellingienne : Deux modèles de mystique intellectuelle » dans *Gregorianum*, 90 (4), 1979, p. 703-724.
- _____, *L’intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.
- P. Tortonese, *L’œil de Platon et le regard romantique*, Paris, Kimé, 2006.
- J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955.
- _____, « Valeur critique de la mystique plotinienne », *Revue philosophique de Louvain*, 59, 1961, p. 431-444.
- B. Vancamp, « Platon et Fichte sur la valeur de l’écrit en philosophie », *Études Classiques Namur*, 64 (1), 1996, p. 59-76.
- J.-M. Vaysse, « Absolu et phénomène dans la dernière philosophie de Fichte » dans J.-C. Goddard et M. Maeschalck (éd.), *Fichte : La philosophie de la maturité*, Paris, Vrin, 2002, p. 13-26.
- J.-P. Vernant, « De la présentification de l’invisible à l’imitation de l’apparence », dans *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, coll. Poche, 1996, p. 339-351.

- M. Vetö, « *L'image fichtéenne, paradigme de la métaphysique de la subjectivité* », dans J.-C. Goddard et A. Schnell (éd.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la science de 1804 de J.G. Fichte – Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Paris, Vrin, 2009, p. 481-496.
- J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand*, Paris, Beauchesne, 1979.
- _____, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988.
- A. Vasiliu, *Dire et voir : la parole du visible du Sophiste*, Paris, Vrin, 2009.
- _____, *Images de soi dans l'antiquité tardive*, Paris, Vrin, 2012.
- D.A. White, « Kant on Plato and the Metaphysics of purpose », *History of Philosophy Quarterly*, 10 (3), 1993, p. 67-82.
- H. Wismann, « *Modus interpretandi. Analyse comparée des études platoniciennes en France et en Allemagne au 19^e siècle* » dans *Philologie und Hermeutik im 19. Jahrhundert: Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Band II, Hrsg von M. Bollack, H. Wismann, T. Lindken und F. Thyssen-Stiftung, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1983, p. 490-513.
- M. Wundt, *Johann Gottlieb Fichte*, Stuttgart, Frommann Verlag, 1927
- _____, *Fichte-Forschungen*, Stuttgart, Frommann Verlag, 1929.
- _____, « Plotin und die Romantik », *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, 35, 1915, p. 649-672.
- T. Yasukata, « Lessing's "Spinozism" », dans *Lessing's Philosophy of Religion and German Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 118-140.
- B. Zehnpfennig, *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. Ein Strukturvergleich des Platonischen, Charmides' und Fichtes „Bestimmung des Menschen“*, Freiburg i. Br., München, 1987.
- G. Zöllner, « „Life into which an eye is inserted“. Fichte on the Fusion of Vitality and Vision », *Rivista di Storia della Filosofia*, 69 (4), 2014, p. 601-618.