

Du moi comme une affirmation du sujet : Pour une phénoménologie de la présence chez Fichte

Miesso ABALO

Université de Kara, Togo

Copyright © 2018 ISSR Journals. This is an open access article distributed under the *Creative Commons Attribution License*, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

ABSTRACT: The problem facing the ego as a subject in the world is existential. Posed from a phenomenological point of view in Fichte, this problem is not only likely to make the self a subject in the sole intension of distinguishing it from the object, from the nonego, from the world, but to show that there is a position originating from the self, from the world and from what has already been posited. Thus, any synthesis obtained from the self goes beyond any gaze of the given, of the being in order to grasp it in the experience of the identity of the subject and the object. The synthesis of this identity highlights the need for philosophy to have the basic principles on which it now rests as a new way of philosophizing after Kant. Thus, the modalities that contribute to this way of philosophizing will make of the ego, especially from Fichte, the backbone in the reflection on the correlation conscience-world. It's about making me a subject in the world, an absolute subject.

KEYWORDS: Consciousness, ego, world, nonego, object, presence, subject.

RÉSUMÉ: Le problème auquel le moi est confronté en tant sujet au monde est d'ordre existentiel. Posé du point de vue phénoménologique chez Fichte, ce problème n'est pas seulement de nature à faire du moi un sujet dans l'unique intention de le distinguer de l'objet, du non-moi, du monde, mais de montrer qu'il y a une position originaire du moi, du monde et de ce qui a été déjà posé. Ainsi, toute synthèse obtenue à partir du moi va au-delà de tout regard du donné, de l'étant afin de le saisir dans le vécu de l'identité du sujet et de l'objet. La synthèse de cette identité met en évidence le besoin pour la philosophie d'avoir les principes de base sur lesquels elle repose désormais comme une nouvelle manière de philosopher après Kant. Ainsi, les modalités qui concourent à cette façon de philosopher feront du moi, surtout à partir de Fichte, l'épine dorsale dans la réflexion sur la corrélation conscience-monde. Il s'agit de faire du moi un sujet au monde, un sujet absolu.

Mots-Clefs: conscience, moi, monde, non-moi, objet, présence, sujet.

1 INTRODUCTION

La motivation de Fichte après la philosophie de Kant était de fournir à celle-ci des principes lui permettant de sortir des limites auxquelles elle était confinée. Il s'agit principalement du moi¹ et du non-moi, principes qui, issus de fait de la conscience empirique, sont originairement considérés comme étant des déterminations empiriques, nécessaires. C'est ainsi que le moi se pose, en se déterminant, comme moi= moi et entre en causalité avec le non-moi. S'agit-il de donner une nouvelle méthode à la philosophie déjà existante ? On ne saurait le dire ainsi car, ce qui importe selon Fichte pour ces principes, c'est de les supposer comme déjà posés dans la conscience, c'est-à-dire « agir intérieurement et considérer cet agir » (Fichte, 2000, p. 89).

¹ Peut aussi s'écrire Moi.

Aussi, ces principes qui, « tout à fait différents » selon Fichte (1975, p. 77), ne sont-ils pas à chercher dans la nature des faits, mais dans la conscience qui, selon lui, « fonctionne selon des principes qu'elle ignore largement et que la philosophie doit porter au grand jour » (M. Vetö, 1993, p. 48). Comment porter alors ces principes au grand jour ? Comment le moi se pose-t-il à la fois comme sujet-objet et présence au monde ? L'objectif de cet article est de montrer comment, dans la conscience, le moi se pose comme un sujet au monde, un sujet absolu. Pour ce faire, nous partirons de la position originare du moi comme fondement de tout principe afin de voir comment et dans quelle condition il devient cet absolu sujet au monde.

2 DE LA SYNTHÈSE DES PRINCIPES CHEZ FICHTE

Le projet de Fichte à travers la *Doctrina de la science* (2000) était de fournir les moyens d'action, c'est-à-dire les principes afin de donner à la philosophie classique son label de science. C'est à partir de cette *Doctrina* que vient la « naissance d'une philosophie nouvelle qui tente de mettre en œuvre un style de pensée différent de ceux qui avaient eu cours jusque-là » (J. Patočka, 2002, p. 229). Il ne s'agit pas cependant de faire une analyse de ces principes, ce qui, selon Fichte (2000, p. 89), relèverait d'une « philosophie vide », mais une synthèse ou une description eidétique qui pourrait les saisir dans leur intelligibilité progressive.

2.1 LA SYNTHÈSE DU MOI COMME PREMIER PRINCIPE

La constitution de la structure du sujet renvoie aux principes qui la sous-tendent. En reprenant le radicalisme opéré par J. S. Beck (1793-1796) entre un postulat et un principe, Fichte estime que ce débat doit être mené avec plus d'ardeur. Lorsque J. S. Beck remet en cause le fait que la philosophie fasse l'objet de postulats plutôt que de principes, Fichte pense qu'il est aussi important qu'on réfléchisse sur l'origine des principes. Car, selon lui (2000, p. 89), les principes ont « un point de départ qui ne peut être prouvé ». À partir de ce point de vue, la philosophie ne doit pas être quelque chose de donné à partir de quoi l'on pourrait tout déduire, mais un « processus synthétique » (Fichte, 2000, p. 89). C'est dans la conscience que ce processus a lieu, non pas comme on le voit chez K. L. Reinhold qui préfère partir d'un fait de conscience pour aboutir au processus, mais dans l'agir de la conscience guidée par le moi.

Ainsi, le premier principe auquel s'attelle la philosophie de Fichte est le moi, entendu comme « une objectivation de soi » (B.-H. Lévy, 1977, p. 39) qui s'effectue dans l'identité du sujet et de l'objet. Cette objectivation se fait grâce à l'intuition intellectuelle ou la pensée pure de soi-même à travers laquelle le moi se pose comme identité du posant et du posé. À partir de là, Fichte opère un dépassement de Kant (*Critique de la raison pure*, 1997) :

Le système de Fichte a pour principe la pensée pure de soi-même, l'identité du sujet et de l'objet, sous la forme moi=moi : quiconque s'en tient immédiatement à ce seul principe, tout comme au principe transcendantal sur lequel se fonde la déduction des catégories dans la philosophie de Kant, trouve là l'expression hardie du principe authentique de la spéculation (Hegel, 1986, p. 102).

Partant de ce constat, on peut dire que la connaissance à travers la représentation du moi qui fonde la philosophie de Fichte est la radicalisation et la systématisation de la philosophie idéaliste transcendantale de Kant qui « définit moins une chose pensée qu'un mouvement de pensée, ou mieux encore une direction » (Fichte, 1995, p. 10). La différence que Fichte voit entre l'objectivation du moi et l'idéalisme transcendantal de Kant est que, le système kantien, malgré sa volonté d'aborder le problème de la connaissance, reste à mi-chemin par le fossé que Kant établit entre le sujet et l'objet. En niant le rapport « sujet=objet » (Fichte, 1995, p. 93) qui permet au moi d'être une saisie de soi et de l'objet, Kant nie du coup l'intuition intellectuelle. Or, c'est précisément l'intuition intellectuelle qui permet au moi de se poser et de poser l'objet. Il s'agit pour le moi, en tant que sujet de se déterminer à partir de soi, puisque le moi est ce que j'ai au plus intime de moi-même.

Du point de vue de Kant, cette intimité relève de la chose en soi et donc inconnaissable. Dire alors que l'on ne peut connaître les choses en soi, ou affirmer que, dans la représentation, le représenté est inconnu au représentant, cela provient, selon Fichte, du fait que le moi n'est pas actif dans l'acte qu'il effectue. Dans l'idéalisme transcendantal que Fichte construit après Kant, le moi absolu est absolu et en se posant comme tel, il pose le monde. Autrement dit, « le moi est ce qui se pose soi-même et rien d'autre, et ce qui se pose soi-même et revient en soi est un moi, et rien d'autre » (Fichte, 1995, p. 91). Mais comment le moi parvient-il à se poser au monde ?

Pour Fichte, le moi prend effet de sa détermination dans la conscience, et par une synthèse réflexive, il arrive d'abord à se poser lui-même comme sujet pensant. Dans ce premier cas, le moi s'autodétermine lui-même et toute l'activité qu'il mène à ce sujet relève de l'intuition qu'il a de lui-même. Ici, l'activité du moi se fait par la saisie qu'il se fait de lui-même et à ce sujet, il n'y a pas de distinction entre le sujet pensant et le pensé. C'est ce qu'il est convenu d'appeler chez Fichte la conscience de soi dans un rapport moi=moi. Partant de ce rapport, il aboutit à l'absolu qui caractérise le moi, c'est-à-dire sa détermination

comme sujet présent au mode. Ainsi, comparé à l'absolu hégélien, le moi fichtéen, pris dans le rapport moi=moi est saisi par ma conscience immédiate, c'est-à-dire la perception proprement dite. Puisque dans ce rapport la conscience « ne va pas au-delà de moi-même ni au-delà de mes déterminations ; je ne sais immédiatement que moi-même ; ce que je puis savoir au-delà, je ne le sais que par déduction » (Fichte, 1995, p. 64). On voit dans ce rapport un certain rapprochement entre Descartes et Fichte.

En effet, le moi ainsi défini n'est rien d'autre que la forme sous laquelle apparaît le *cogito* cartésien, « résolument solipsiste » (E. Husserl, 1994, p. 3). Autrement dit, le moi est d'abord une auto-position, puisque le rapport qu'il entretient avec lui-même est la saisie qu'il se fait de lui-même au monde. Le « moi se forme donc du fait que je me pose moi-même, que j'agis en revenant en moi » (Fichte, 2000, p. 91). À cet effet, « le cogito est bien le fondement de mon savoir » (L. Vincenti, 1992, p. 6-7). Cependant, contrairement au *cogito* cartésien qui n'accorde la certitude de la connaissance qu'au sujet pensant, du « je pense », le moi fichtéen, en se posant, c'est-à-dire en faisant son exploration de la conscience, pose le non-moi. Le « je pense » cartésien n'est donc pas « absolument sujet » (L. Vincenti, 1992, p. 7) puisqu'il suppose un Dieu véracé, un malin génie.

Synthétiser signifie alors chez Fichte (2000, p. 109), « poser ensemble, com-poser ; or, on ne peut composer que ce qui est opposé » ; autrement dit, on ne peut synthétiser le moi qu'à partir de ce qui lui est opposé. « Le Moi n'est plus le sujet transcendantal doté d'intelligence et de raison, mais il englobe finalement tout ce qui vit » (A. Adji, 2014, p. 28). Mais s'agit-il vraiment d'un objet extérieur qui s'oppose au moi ou c'est en lui-même qu'il trouve cette opposition ? Et dans ce cas, est-ce vraiment le même moi ?

2.2 DU NON-MOI COMME DE L'OPPOSÉ DU MOI

« Le moi réside dans une catégorie particulière qu'il faudrait encore décrire, une catégorie qui se trouverait à la fois au-delà de la réalité donnée et de la non-réalité de l'idée de valeur et qui n'existe que sous forme d'exigence » (G. Simmel, 2002, p. 107). Si cette catégorie se présente au moi comme une particularité à laquelle il doit s'en tenir, c'est pour dire que c'est elle qui, en réalité, rend compte de son effectivité. Sinon, c'est dans ce processus psychique, vu dans son ensemble, qu'apparaît « cette formation que l'on peut appeler le moi » (G. Simmel, 2002, p. 107). On pourrait alors dire, comme l'affirme Fichte lui-même dans *l'Introduction des Œuvres choisies de philosophie première* (1980) qu'en se posant comme conscience, le moi s'oppose aux choses. Dans cette autoposition, le moi se présente dans sa structure comme égoïté, c'est-à-dire comme conscience de soi, conscience de soi pure comme le *cogito* cartésien. « En ce sens l'égoïté, le Moi comme conscience de soi, ne fait qu'un avec la définition du sujet. Le Moi est ce qui se pose, et par cette autoposition le Moi ne peut s'opposer qu'à ce qui ne se pose pas soi-même, c'est-à-dire à ce qui n'est pas sujet, mais objet » (L. Vincenti, 1992, p. 38).

On peut, dans ce processus que Fichte place sous le règne du moi, dire que le non-moi n'est pas sujet, puisqu'en se posant, le moi s'oppose à lui, ce qui signifie que le non-moi est objet, c'est-à-dire qu'il ne se pose pas comme conscience. Mais puisqu'il est posé par le moi auquel il est en même temps opposé, il est l'autre du moi, c'est-à-dire l'opposé du moi ; mais un opposé posé dans le moi lui-même qui constitue bien sûr la sphère de manifestation du moi. A. Adji (2014, p. 27-28) affirme à cet effet que « le Moi, notre Moi ne réside pas dans notre individualité, dans notre seule personne, c'est-à-dire dans l'être phénoménal que nous sommes, mais en tout ce qui existe et en tout ce qui vit ». L'idée d'égalité qui existe entre le moi et ce à quoi il s'oppose qui est une « idée de justice » chez A. Adji (2014, p. 28) parce qu'elle permet de suspendre toute différence entre le moi et le non-moi doit être vue comme une égalité de façade, car dans la formule qui permet d'exprimer cette égalité, moi=moi, le non-moi n'a pas le droit de cité. Même dans l'identité du moi et de l'objet qui donne chez Fichte, sujet=objet, le moi reste toujours le corrélat sur lequel la métaphysique de la corporéité se joue. Aussi peut-on le voir chez Hegel (1941, p. 200), même dans « le pur moi, dans le pur entendement même, la différence prend naissance », ce qui signifie que l'identité du moi et de l'objet n'est pas absolue. D'une manière moins absolue, mais qui pour cela n'en a pas plus d'intérêt pour cette égalité, l'idée de justice ne justifie pas l'identité du moi et du monde. Elle peut beau avoir le désir de rompre l'opposition dans les déterminations, mais elle verra confrontée à l'originaire qui caractérise chaque réalité dans son intimité.

L'observation psychologique ne trouve aucune loi exprimant la relation entre la conscience de soi et la réalité effective ou le monde opposé à cette conscience de soi ; étant donné alors l'indifférence mutuelle des deux côtés, l'observation est refoulée jusqu'à la déterminabilité particulière de l'individualité réelle qui est en soi et pour soi, ou qui, dans son absolue médiation, contient comme abolie l'opposition de l'être-pour-soi et de l'être-en-soi. (Hegel, 1941, p. 256).

Aussi peut-on dire que le non-moi n'a pas d'existence qu'en moi et par lui. Pour Fichte (2000, p. 100), l'activité qui « permet de parvenir au non-moi est le seul moyen de le caractériser ». Or, si le seul moyen permettant de parvenir au non-moi était de le caractériser et que le non-moi est l'autre côté du moi, alors c'est le moi qui pose le non-moi dans son auto-position. Autrement dit, le non-moi est posé comme produit du moi ou de l'activité du moi. Mais, aussi paradoxal que cela puisse

paraître, chez Fichte, le non-moi est encore le moi, mais un moi au repos. « Ce paradoxe a comme conséquence la contradiction entre le moi et le non-moi. En réalité le non-moi ne peut être posé que par rapport à un moi déjà posé » (M. Abalo, 2016, p. 200). On peut alors dire que le moi pose en lui à la fois un moi et un non-moi. Le rôle de principe que joue le non-moi dans la position du moi est que sans lui, le moi devient passif, c'est-à-dire un moi voué au repos. Or, le repos que devrait observer le moi doit venir de sa volonté d'être le moi posé, c'est-à-dire quelque chose de posé dans le moi, mais qui doit être caractérisé.

Pour caractériser le non-moi, il faut alors, comme le moi, partir d'un fait de la conscience (empirique), le plus originaire possible. « Or rien n'est originairement posé que le Moi » (V. Delbos, 1992, p. 220). C'est ainsi qu'il faut prendre le non-moi pour l'opposé du moi dans la mesure où seul, le moi peut se poser lui-même. Pour autant que le non-moi est pris pour l'opposé du moi, la causalité telle que annoncée plus haut demeure la préoccupation pour le moi d'être « la conscience de soi pure » (Hegel, 1986, p. 135). Puisque le non-moi pris pour l'opposé du moi est posé dans et par le moi. Cette opposition n'entraîne pas la suppression totale des deux termes (le moi et le non-moi) opposés. Cependant, elle conduit à la détermination d'un troisième principe que V. Delbos (1992, p. 221) cite dans une formule aussi lapidaire empruntée à Fichte : « J'oppose dans le Moi au Moi divisible un Non-Moi divisible ». Cette formule, considérée chez Fichte comme évoquant le troisième principe, suppose que le non-moi entraîne une certaine suppression du moi, même si elle n'est pas totale, ce qui est en réalité « un problème qui ne peut être résolu que par une nouvelle action de la raison » (V. Delbos, 1992, p. 221). Car seule la raison peut impacter sur la sortie du moi et de ses modalités.

On peut alors considérer cette opposition comme « le fondement de toute sortie hors du moi » (Fichte, 2000, p. 101). Ce problème est si important que « la spéculation ne peut établir son principe moi = moi sous forme achevée » (Hegel, 1986, p. 146). Le non-moi, dans la conscience empirique, comme il se pose chez Fichte, se trouve alors dans l'impasse. Pour V. Delbos, ce problème, parce qu'il résulte de la contradiction qu'entraîne la position du non-moi par et dans le moi, peut être résolu par la raison qui, selon lui, peut avoir accès à la détermination originelle du moi. Or, chez Fichte, l'activité idéale qui ouvre la sphère de manifestation du moi ne conçoit pas un non-moi en dehors du moi, ce qui signifie que le non-moi est opposé à un moi divisible et donc divisible lui aussi. Le non-moi tient toutefois son caractère de principe dans l'expression d'identité du sujet et l'objet pour avoir servi d'union du conditionné et de la condition, ce qui en réalité fera du moi un sujet.

3 DU MOI COMME SUJET AU MONDE

Le fait d'être sujet pour le moi relève de son activité qui, selon Fichte, n'est pas une scission entre le sujet pensant et le sujet pensé, mais plutôt de la corrélation entre le moi et le non-moi. Dans une telle corrélation, le moi reste toujours sujet, sujet pensant, mais uni dans son auto-position au non-moi, sujet pensé d'où il tire la dénomination de sujet au monde.

3.1 L'ÉVIDENCE APODICTIQUE DU MOI COMME SUJET

Ce dont nous avons le plus conscience en tant qu'être humain, c'est que nous sommes sujet, moi : c'est l'évidence cartésienne. Cette évidence se traduit le plus souvent par la distinction qu'il convient de faire dans la conscience du moi en tant que sujet pensant et l'objet. Chez Descartes, cette évidence se traduit par une rupture radicale entre le sujet pensant et l'objet, car le sujet cartésien n'a de conscience que d'une chose : la conscience de soi, du sujet pensant, du « je suis » ou du « je pense ». Du point de vue phénoménologique, c'est une évidence d'auto-apparition, de prise de conscience de soi dans laquelle le sujet « vit toujours et nécessairement dans ses *cogitationes*², et son objet est chaque fois intuitif (peu importe qu'il soit présent dans la conscience ou qu'il soit dans l'imagination comme s'il était présent), soit non intuitif, étranger à la chose » (E. Husserl, 1994, p. 23). Le *cogitatum* qui exprime l'état de conscience du sujet rend l'apparition du moi comme une évidence, puisque c'est par rapport à cette apparition que commence toute réflexion sur le moi lui-même et sur le monde.

Au niveau de la connaissance que l'on puisse avoir de l'objet, on parle de l'horizon-monde, c'est-à-dire que les objets tels qu'ils apparaissent à la conscience ont, pour le sujet pensant, des significations qui représentent un monde. La question qui se pose à cet effet est de savoir comment le moi parvient-il à explorer le monde des phénomènes. En effet, les objets qui représentent le monde constituent l'horizon de la connaissance et de l'existence (les deux étant inséparables) à travers lequel se phénoménalise la liberté du sujet par rapport à l'objet. L'important pour le sujet dans la connaissance des objets, des phénomènes est d'assumer son état de conscience, d'être la cheville ouvrière pour toute connaissance. Tout cela, comme le dit Fichte (1986, p. 175) « dépend absolument de sa liberté ». Il s'agit alors d'affirmer le primat de la conscience sur la science,

² États de conscience. Par les *cogitationes*, on peut entendre les *cogitata* dont le singulier est *cogitatum*.

ce qui fera du moi, non pas comme on le voit chez Descartes, c'est-à-dire un sujet en scission avec l'objet, mais un sujet engagé dans l'objet. Le moi doit être alors un sujet en corrélation avec l'objet, ce qui ne remet pas aussi en cause sa liberté en tant que sujet « apte à toutes les fins possibles de la liberté » (Fichte, 1986, p.207).

Chez Fichte, l'engagement du sujet a atteint un niveau assez élevé que le rapport entre le sujet et l'objet devient sujet = objet. Dans un tel rapport, le moi n'est plus sujet dans le monde, à la manière des objets qui, simplement sont là, mais un sujet-au-monde. Être donc sujet-au-monde signifie pour le moi d'être « sujet-objectivité ou la conscience » (Fichte, 2000, p. 119), c'est-à-dire le moi auto-posé et indivis. Le moi n'est pas cependant confondu à l'objet, au monde, mais il est ce à quoi il y a un objet, un monde. « Le moi n'est nullement sujet mais est : sujet = objet ; s'il n'était que sujet, alors la conscience serait inconcevable ; s'il n'était qu'objet, alors on rechercherait un sujet hors de lui que l'on ne trouverait jamais » (Fichte, 2000, p. 92).

En servant de modèle à cette connaissance, la phénoménologie consiste à réinstaurer le primat de la conscience sur la science et à établir le corrélat sujet-monde. C'est pourquoi la phénoménologie se donne pour tâche d'analyser les modes fondamentaux de la conscience en mouvement avec elle-même. Dans ce sens, Husserl va remettre en cause le *cogito* cartésien qui, selon lui, n'est qu'un type de conscience, pure intériorité à soi, c'est-à-dire une conscience repliée sur elle-même. C'est ainsi qu'il substitue à la conscience cartésienne, une « conscience-être-au-monde » à travers un corps. Et la réintroduction du corps comme phénomène de conscience sera au centre de toute phénoménologie, car c'est dans la conscience, en tant que fondement premier où se pose le moi déterminant le non-moi. Mais comment le moi peut-il être sujet absolu tout en étant dans le rapport moi = non-moi ? Ou comment le moi peut-il être uni au monde et en même temps être sujet absolu ?

3.2 DU MOI COMME PRÉSENCE AU MONDE

L'une des critiques auxquelles le système fichtéen est confronté, même au temps de Fichte lui-même, est la conception qu'il s'est faite du moi. En effet, le moi fichtéen comme sujet absolu, comparable au *Dasein* heideggerien, est souvent sujet aux discussions. Chez Fichte, le moi se pose et rien ne lui précède. Il est nécessairement et absolument posé ; il n'est pas un composant de la représentation, mais toute représentation provient de lui. En gros, chez Fichte, « tout procède du moi » (Fichte, 2000, p. 92), et c'est pour cette raison qu'il le pose comme sujet qui, par l'absolu qui le caractérise, devient une présence au monde.

À partir de cette analyse, on peut comprendre pourquoi Fichte part du moi comme du principe ultime de toute chose. Car la synthèse du moi montre clairement chez lui que le moi se pose absolument tel qu'il se pose et tous les faits de la conscience (empirique) lui opposent un non-moi, y compris le monde. Chez Fichte donc, seul le moi est capable d'activité ; la conscience n'existe cependant que comme un réceptacle passif soumis à l'action du moi comme de l'inconditionné. C'est à partir de là que le système de Fichte a commencé par susciter des débats au sein même de ses contemporains.

Chez Schelling par exemple, l'action du moi est conditionnée parce que le moi implique nécessairement le non-moi. « Pas de moi sans non-moi » (Schelling, 2012, p. 63), ce qui signifie que la nécessité du moi n'exclut pas le non-moi sous l'ordre de l'action, mais de principe en ceci que le moi et le non-moi sont des principes certes différents, mais co-déterminés. Là où réside le problème, c'est comment obtenir la synthèse du rapport moi = non-moi ou du sujet=objet. Chez Schelling, contrairement à Fichte, « le non-moi précède le moi » (2012, p.63) et pour cette raison, il estime que le moi se modèle aux confins du non-moi car, en précédant le moi, le non-moi est en tant qu'étant et n'est pour ainsi dire redevable qu'à lui-même. Puisque le moi présente lui-même « saisissabilité "immédiate", mais aussi parce qu'il y a dans son genre d'être un être préalablement donné qui lui est tout aussi "immédiat" » (M. Heidegger, 1986, p. 40).

Ici, on peut dire que Schelling prend le contre-pieds du système de Fichte qui, avant lui, plaçait le non-moi sous noviciat du moi. Or, de la sortie du moi comme sujet suppose qu'il a été d'abord l'étant, c'est-à-dire le néant de sa sortie et à partir de là, sa présence comme sujet au monde est conditionnée par cet étant qu'il ne peut en aucun cas ignorer. Dire que le moi=moi comme forme absolue du moi en tant que sujet chez Fichte suppose qu'il y a un rapport nécessaire du sujet-objet qui caractérise le moi. Cela est tout à fait évident lorsque le moi se prend en objet. Mais c'est là où la « synthèse devient impossible » (Hegel, 1986, p. 147) entre le moi en tant que sujet et l'objet, c'est-à-dire le non-moi qui rend compte de sa présence, car l'identité du sujet et de l'objet a lieu seulement dans la conscience empirique. L'intuition suprême qu'a le moi de lui-même comme sujet-objet est devenue impossible.

Cette synthèse n'est pas impossible du fait que le non-moi est sous noviciat du moi comme on le voit clairement chez Fichte, mais de la difficulté du moi à sortir de l'opposition de la subjectivité de ses déterminations et la représentation. Pour ce faire, « le moi doit anéantir le monde objectif, le moi doit agir comme cause absolue du non-moi » (Hegel, 1986, p. 147). Car, phénoménologiquement, dans la représentation de la conscience, faits de la conscience et auto-révélation de la conscience sont unis par l'entremise de l'esprit Absolu. Or, chez Fichte, parce que le rapport qu'entretient le moi avec le non-moi est placé

sous le signe du principe de causalité, le sujet-objet n'est pas dans l'identité intrinsèque, mais une identité formelle au sein de laquelle le moi se fait principe suprême. Le moi peut-il alors être véritablement en dehors de cette identité et assurer sa présence au monde, ou comment doit-il s'y prendre pour établir cette identité ?

Le moi fichtéen ou la conception fichtéenne du moi montre une certaine limite sur la constitution du moi comme sujet pleinement présent, du moi pur. « Son identité n'est pas celle de l'objet » (P. Ricœur, 1986, p. 119) et pour cette raison, le moi demeure dans une identité subjective. Chez Fichte en effet, le moi se construit à partir d'un sujet-objet subjectif, et c'est pour cette raison qu'il n'arrive pas à se poser de façon objective.

Dans le système de Fichte l'identité ne se constitue qu'en un sujet-objet subjectif ; pour le compléter, il faut un sujet-objet objectif ; alors l'Absolu s'exprime en chacun des deux ; il ne se retrouve totalement qu'en l'un et l'autre à la fois, lorsqu'il accomplit la synthèse suprême qui les anéantit tous deux comme termes opposés, lorsque, point d'indifférence absolu de l'un et de l'autre, il les inclut en lui, les engendre tous deux et, à partir d'eux, s'engendre lui-même. (Hegel, 1986, p. 167).

À partir de cette analyse de Hegel, on peut comprendre clairement pourquoi le système fichtéen a viré vers une dimension kaléidoscopique et est devenu pour les auteurs à la suite de Fichte, une voie plutôt vers l'absolu.

4 DE FICHTE À L'ABSOLU

À partir de Fichte, l'idéalisme spéculatif qui va se développer après Kant est la quête de l'Absolu. Fichte a réussi à faire le pont entre la *Critique de la raison pure* et son impact sur le savoir. S'il parvient à occuper cette position, c'est grâce aux principes qu'il a sus développer, principes qui deviennent pour toute la philosophie allemande la voie du salut pour l'esprit. Il s'agit, principalement pour Fichte (Fichte, 2000, p. 119), de poser le moi, non pas comme « un miroir mais un œil », ce qui lui permet de hisser la philosophie sur la voie de la science.

4.1 FICHTE OU LA VOIE DE L'ABSOLU

L'objectif de la philosophie allemande après Kant est de trouver un fondement permettant à la philosophie de dépasser la conscience empirique. À cet effet, les principes fondamentaux se déploient dans la conscience commune comme la sphère de leur démonstration. La position du moi et l'opposition du non-moi se fait dans l'esprit du dépassement de la division.

Si, d'un point de vue formel, on demande à la philosophie de dépasser la division en deux, l'un des moyens, pour la raison, de tenter d'accomplir cette tâche, c'est d'anéantir l'un des termes opposés et de porter l'autre à l'infini. Voilà comment procède, en fait, le système de Fichte (Hegel, 1986, p. 167).

En reconnaissant cet effort de Fichte, Hegel montre que l'identité des principes doit se faire dans l'opposition des principes. Fichte s'est attelé à cette opposition dans la *Doctrine de la science* (2000) comme une nécessité devant aboutir à l'Absolu, au sujet objectif quel que soit le moyen mis en œuvre. Mais ce sera sans compter avec les difficultés auxquelles son système sera confronté.

L'identité du sujet et de l'objet que cherche à établir Fichte à ce sujet tombe dans la distinction du sujet-objet et du moi. « Lorsque le moi se saisit par lui-même, il est réflexion. Le propre de la réflexion est d'instituer l'identité entre le réfléchissant et le réfléchi. Cette identité n'est pas logique en raison de la temporalité, mais une auto-constitution du moi dans le temps » (D. L. D. Tiaha, 2009, p. 43). Il semble alors qu'il est possible de discerner le moi par rapport à une éventuelle réalité absolue du sujet-objet, c'est-à-dire la manière d'apparaître du moi dans la conscience qui le distingue du sujet-objet qu'il devient dans ses manifestations. En voyant la position de Fichte à ce sujet, le moi pris en lui-même est absolu, et pour cette raison, il lui faut à la fois être à l'extérieur du savoir et lui en être complètement indépendant, quant à l'être. À l'extérieur du savoir, l'identité causaliste du moi s'énonce comme moi = moi, c'est-à-dire l'identité de toute identité. L'absolu du moi comme sujet vient du fait que le moi est autonome et pour cette raison, reste ce par quoi et en quoi est posé toute détermination. Cet absolu lui vient aussi du fait qu'il a conscience non pas de lui, mais d'un moi autre que lui, d'un non-moi comparable à l'objet, au monde, mais opposé à lui.

Ce qu'il faut retenir du moi dans ces deux manifestations qui lui confèrent le statut de l'absolu chez Fichte, c'est que rien ne précède le moi et que toutes les manifestations qu'il entreprend relèvent, non pas du néant, mais de ses modes d'apparition. À partir de là, on peut comprendre pourquoi Fichte (1995, p. 153) écrit :

Dans l'absolu, je ne puis rattacher aucun être au néant ; rien ne procède jamais de rien ; mon penser objectif est nécessairement médiateur. Toutefois, un être *rattaché* à un autre être est précisément par là *fondé* par

cet autre être et n'est pas un être premier et originaire, le commencement d'une série, mais un être dérivé. *Rattacher*, je le dois nécessairement. Mais rattacher à un être, je ne le puis pas.

Si on regarde cette analyse sous l'ordre de difficulté, c'est que le moi constitue chez Fichte l'origine de toute chose, y compris « la réalité du monde sensible » (Fichte, 1995, p. 154). Cela prouve que le système de Fichte se déroule dans la conscience empirique que Hegel juge incapable de pouvoir s'élever au-dessus de ses oppositions. Dans la conscience empirique en effet, le moi est certes sujet absolu, c'est-à-dire sujet-objet, mais du fait qu'il tient pour opposé l'objet, la réalité sensible ou le monde sans chercher à dépasser cette opposition dans la conscience empirique, celle-ci ayant pour condition la conscience pure, demeure dans une identité subjective, c'est-à-dire l'identité subjective du sujet et de l'objet.

Pour Hegel, l'identité du sujet et de l'objet instaurée comme absolue par le système fichtéen n'a pas tenu la conscience pure comme condition à la conscience empirique, ce qui entraîne dans le système la construction d'une identité subjective. Car, selon Hegel (1986, p. 135), « l'identité n'est que partielle si, sous quelque aspect, la conscience empirique n'a pas pour condition la conscience pure, mais reste inconditionnelle ». Tant que Fichte n'a pas su prendre la conscience pure pour condition à la conscience empirique pour la démonstration des principes de la *Doctrine de la science*, la voie de l'Absolu qu'il a su ouvrir après Kant n'a pas connu son terme. Son système « n'est qu'un moment objectif de la subjectivité » (J.-F. Lyotard, 1954, p. 42).

4.2 VERS UN DÉPASSEMENT DE FICHTE : POUR LA CONSTRUCTION DU SUJET ABSOLU

Si le système de Fichte n'a pas su établir l'opposition suprême qui devrait conduire l'identité du sujet et de l'objet à l'Absolu, cela ne veut pas aussi dire que Fichte a fait un travail qui doit être remis en cause parce que n'ayant pas atteint l'objectif, comme le fait bien A. Schopenhauer (1966, p. 682), estimant que Fichte « ne doit pas être mentionné » parmi les grandes figures. Au contraire, la *Doctrine de la science* doit être considérée comme une propédeutique à tout l'idéalisme transcendantal. Car, désormais c'est connu avec les auteurs à la suite de Fichte que la philosophie idéaliste a connu ses principes avec lui ; le plus important de ces principes étant le moi, car tout « acte de représenter est un acte d'auto-position. Tout procède du moi. Le moi n'est pas un composant de la représentation mais toute représentation procède du moi » (Fichte, 2000, p. 92). Comment peut-on alors partir de l'identité du sujet et de l'objet au sens fichtéen considéré comme une piste déjà ouverte pour aboutir au sujet absolu ?

Dire que tout procède du moi et que le moi constitue avec le non-moi « un système rigoureux et qu'on ne peut le concevoir hors de cette relation intrinsèque » (B. M. Gary, 1973, p. 63), c'est dire que le moi a en lui une auto-position. C'est ainsi que Fichte considère le moi comme ce qui se pose comme déjà posé, passant de l'indéterminité à la détermination. À travers ce passage, une opposition s'est posée au moi : « le non-moi cause du choc et devient une réalité étrangère au moi et ne permet aucune synthèse réelle » (Hegel, 1986, p. 48). Mais étant donné que le moi s'est posé lui-même, il se donne un certain privilège d'être absolu dans l'identité du sujet et de l'objet. Cette identité définit l'horizon du sujet et rend la description eidétique du moi comme sujet absolu. Autrement dit, chez Fichte, l'Absolu est sujet-objet qui n'est en réalité qu'un moi en opposition, c'est-à-dire le moi de la conscience commune. Or, c'est en sortant de cette identité, et surtout grâce à une relation d'interaction de la conscience empirique et de la conscience pure que le moi parvient à l'absolu, la première étant déterminée par la seconde, la seconde étant la condition de la première. « Seules la conscience pure et l'empirique entrent en scène comme termes de l'opposition suprême : la conscience pure serait donc déterminée par l'empirique et en dépendrait, dans la mesure où celle-ci resterait inconditionnelle » (Hegel, 1986, p. 135).

L'opposition suprême suppose que le pas de l'identité du sujet et de l'objet est franchi, ce qui signifie que la relation d'interaction, elle-même déterminée, est déterminée de façon à ce que l'opposition absolue soit dépassée par la conscience de soi pure. Car l'identité dans laquelle se trouve le sujet avec l'objet n'est que « la grandeur apparente de l'objet » (M. Merleau-Ponty, 1945, p. 296). On peut voir ce dépassement de l'opposition absolue chez Hegel par le rôle qui, selon lui, incombe au philosophe. Car, pour lui (1986, p. 135-136), le philosophe

Acquiert cette conscience de soi pure quand, dans sa pensée, il fait abstraction de tout élément étranger au moi et ne retient que la relation du sujet et de l'objet. Dans l'intuition empirique, le sujet et l'objet s'opposent : le philosophe saisit l'activité intuitive, il contemple l'acte de contempler et le conçoit ainsi comme une identité. D'une part, cette intuition de l'intuition est une réflexion philosophique et s'oppose aussi bien à la réflexion commune qu'à la conscience empirique en général, incapable de s'élever au-dessus d'elle-même et de ses oppositions ; d'autre part, cette intuition transcendantale constitue aussi l'objet de la réflexion philosophique, l'Absolu, l'identité originelle.

Le rôle du philosophe, d'après cette assertion de Hegel, est donc de faire d'abord abstraction de tout élément en dehors de l'horizon du moi. Cette abstraction connue sous le nom de réduction transcendantale ou la mise entre parenthèses chez

Husserl, est chez Hegel, la seule façon d'abroger l'opposition absolue et d'édifier la conscience empirique à partir des principes immanents à elle-même. Car l'opposition dans laquelle se trouvent le sujet et l'objet dans l'intuition empirique ne sera dépassée que lorsque l'acte d'intuitionner s'effectue dans le cadre d'une réflexion philosophique. C'est ce que signifie l'expression "contempler l'acte de contempler" chez Hegel. Cela consiste, chez Husserl (1994), à changer d'attitude, c'est-à-dire à nous reconduire vers l'essence de ce que nous avons rencontré ou observé. Il s'agit donc de suspendre toute croyance immédiate ou naïve en l'existence des choses, car de la manière qu'il n'y a de spectacle que pour un regard, il n'y a de phénomène aussi que pour une conscience investie dans l'intuition. En cela, tout phénomène doit être rapporté à l'acte de conscience qui le vise d'où la corrélation conscience-monde. La conscience prend donc, et nécessairement, le sens de « pur acte de se jeter vers » : c'est l'intentionnalité. La conscience se révèle dans la réduction transcendantale comme ce sans quoi les phénomènes n'auraient aucun sens et aucun être.

À partir de là, on peut conclure que deux chemins sont possibles pour aboutir à l'Absolu : d'un côté, l'intuition de l'intuition qui, en tant qu'activité philosophique, permet de faire abstraction de toute diversité et de toute inégalité du sujet et de l'objet. Elle (l'intuition de l'intuition) se fait dans une activité pure ou un acte d'intuition que certains auteurs après Kant appellent intuition intellectuelle, celle-là qui fait du sujet un sujet-objet. De l'autre, l'intuition transcendantale permet de dépasser toute opposition et conduit donc à l'Absolu.

De ce qui précède, on peut dire que c'est à Fichte qu'on doit rentrer pour la construction du sujet à partir des principes de *La doctrine de la science*. Car tout ce qu'est le sujet, devenu une priorité pour toute la philosophie allemande après Kant, dépend de la définition eidétique du moi dont Fichte passe l'initiateur. Certes il n'est pas parvenu à sortir le moi de l'opposition suprême dans laquelle il se trouve avec le non-moi et le monde, mais quoi qu'on en dise, le système de Fichte reste la référence pour la construction du sujet absolu.

5 CONCLUSION

Remettre la philosophie après la *Critique de la raison pure* de Kant en confiance face au problème de la connaissance revient à prendre la conscience comme le siège des principes primitifs qui demeurent indispensables à « l'élaboration effective d'un système » (Fichte, 2000, p. 88). Fichte a eu le mérite de fournir ces principes dont la philosophie se sert aujourd'hui : le moi, le non-moi et le moi divisible opposé au non-moi divisible. Ces principes relèvent de la conscience commune (Fichte) et demeurent dans la relation du sujet-objet une nécessité devant permettre au moi de jouer sa partition comme sujet absolu. Comment le moi parvient-il à cette mission ? Pour Fichte, le moi se pose comme une conscience déjà posée, une conscience originelle. Et la formule qui permet de l'exprimer chez Fichte est l'identité du sujet et de l'objet. Or, en demeurant dans cette identité, le moi reste sous l'emprise de l'opposition suprême, ce qui l'empêche du coup d'être sujet absolu. Au lieu de considérer ceci comme un échec pour le système de Fichte, il vaut mieux le considérer à la fois comme une propédeutique pour le savoir philosophique et la voie à explorer pour l'idéalisme allemand dans l'atteinte de l'Absolu. Si le moi devient l'absolu sujet-au-monde avec les auteurs comme Schelling, Hegel, Husserl, Heidegger, Schopenhauer, etc., c'est parce que qu'il est devenu, après Fichte, la concrétude à l'égoïté du moi sujet, de telle sorte que du moi « comme sujet, Moi, conscience de soi, est le fondement de tout ce que je suis, tout ce que je sais et tout ce que je dois être » (L. Vincenti, 1992, p. 39). Le corrélat d'une telle égoïté est tel que, avec le moi pur, mon individualité n'est plus seulement liée à un corps, mon corps, mais à l'homme « sensible empiriquement déterminé tout entier » (Fichte, 1986, p. 221).

REFERENCES

- [1] ABALO Miesso, 2016, *Le concept de vérité chez Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Thèse de Doctorat unique en philosophie, Université de Lomé (Togo).
- [2] ADJI Aklesso, 2014, *Ethique, politique et philosophie : pour une phénoménologie contemporaine de la présence*, Paris, L'Harmattan.
- [3] DELBOS Victor, 1992, *De Kant aux postkantians*, Paris, Aubier.
- [4] FICHTE Johann Gottlieb, 1975, *Discours à la nation allemande*, Paris Aubier-Montaigne.
- [5] FICHTE Johann Gottlieb, 1980, *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin.
- [6] FICHTE Johann Gottlieb, 1986, *Le système de l'éthique*, Paris, PUF.
- [7] FICHTE Johann Gottlieb, 1995, *La destination de l'homme*, Paris, Flammarion.
- [8] FICHTE Johann Gottlieb, 2000, *Doctrine de la science nova methodo*, Paris, Librairie Générale, Française.
- [9] GARY Brent Madison, 1973, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Editions Klincksieck.
- [10] HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1941, *Phénoménologie de l'Esprit*, Tome I, trad. J. Hyppolite, Paris, Montaigne.

-
- [11] HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1986, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, précédé de K. L. Reinhold, *Éléments d'un tableau de la philosophie au début du XIX^e siècle* (extraits), suivi de F. W. J. Schelling ou G. W. F. Hegel, *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général*, trad. Bernard Gilson, Paris, J. Vrin.
- [12] HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard.
- [13] HUSSERL Edmund, 1994, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, Paris, PUF.
- [14] KANT Emmanuel, 1997, *Critique de la raison pure*, trad. inédite et présentation d'Alain Renaut, Paris, Aubier.
- [15] LÉVY Bernard-Henri, 1977, *La barbarie à visage humain*, Paris, Editions Grasset & Fasquelle.
- [16] LYOTARD Jean-François, 1954, *La phénoménologie*, Paris, PUF.
- [17] MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- [18] PATOČKA Jan, 2002, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Eds. Gêrôme Millon.
- [19] RICŒUR Paul, 2004, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, J. Vrin.
- [20] SCHOPENHAUER Arthur, 1966, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Trad. A. Burdeau, Ed. Revue et corrigée par Richard Roos, Paris, Quadrige / PUF.
- [21] SIMMEL Georg, 2002, *La philosophie de l'aventure*, Paris, L'Arche.
- [22] TIAHA David-Le-Duc, 2009, *Paul Ricœur et le paradoxe de la chair. Brisure et suture*, Paris, L'Harmattan.
- [23] VETŐ Miklos, 1993, « Fichte », in Folscheid Dominique, (sous dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF.
- [24] VINCENTI Luc, 1992, *Education et liberté. Kant et Fichte*, Paris, PUF.