

Fichte répond aux romantiques : la métacritique de la critique romantique de l'idéalisme dans la Doctrine de la science nova methodo

Autor(en): **Tétaz, Jean-Marc**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **147 (2015)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-587322>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

FICHTE RÉPOND AUX ROMANTIQUES

La métacritique de la critique romantique de l'idéalisme dans la *Doctrina de la science nova methodo*

JEAN-MARC TÉTAZ

Résumé

La recherche récente sur la constellation formée par le premier romantisme permet de mettre en évidence la façon dont Fichte a répondu aux critiques formulées par les romantiques à l'encontre de la Doctrina de la science. La Doctrina de la science nova methodo peut ainsi être lue comme la réponse de Fichte à ces critiques. Une lecture attentive des premières pages de ce texte montre que Fichte y aborde en particulier trois points essentiels : il montre d'abord que le sens de l'idéalisme ne consiste pas à nier le réalisme, mais à en exhiber les conditions transcendantales ; il souligne ensuite que si la réflexion philosophique requiert effectivement que l'on dépasse la conscience empirique, il ne s'agit pas de chercher un principe transcendant de la conscience mais d'en découvrir l'origine transcendantale dans l'intuition intellectuelle ; il montre enfin que la démarche de la Doctrina de la science n'obéit pas à une progression déductive linéaire à partir d'un premier principe, mais qu'elle propose une expérience de pensée dans laquelle chacun peut mettre en œuvre la Doctrina de la science et découvrir ainsi sa vérité.

I.

La reconstruction des options philosophiques fondamentales du premier romantisme proposée par Manfred Frank s'articule autour de trois thèses :

1) Le premier romantisme s'oppose à l'idéalisme ; il défend une position réaliste. Sous le nom d'idéalisme, il faut comprendre dans ce contexte toute position qui voit dans la conscience «un phénomène suisuffisant¹, capable de rendre compréhensibles par ses propres moyens mêmes les présupposés de son existence et son contenu» (FRANK, 2007, p. 118). Une position idéaliste de ce type doit considérer l'être comme une détermination produite par la conscience (II).

¹ Est suisuffisant ce qui se suffit à soi, qui n'a donc nul besoin de recourir à un autre pour être ce qu'il est. En ce sens, ce qui est suisuffisant est absolu.

2) En conséquence, le premier romantisme refuse de souscrire à la théorie de la subjectivité exposée par Fichte à Iéna, spécifiquement dans la première version de la *Doctrine de la science* (1794). Ses représentants s'opposent en particulier à l'idée d'une autopoosition du Je qui ferait de celui-ci un premier fondement absolu et inconditionné et assurerait de cette façon la suffisance de la subjectivité. (a) Ils font valoir une conception de la subjectivité qui vit d'un présupposé qui lui est transcendant : l'être. (b) Ce fondement transcendant ne peut jamais être donné à la conscience de façon adéquate ; dans son antériorité radicale, il ne peut être présent à la conscience qu'au gré d'une réflexion qui devra nécessairement le déformer, le briser ou l'inverser (III).

3) Enfin : le premier romantisme récuse le programme d'une philosophie reposant sur un premier principe (*Grundsatz*) dont le modèle est fourni par Reinhold dans son *Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation* (1789), un programme que Fichte semble reprendre à son compte dans son écrit programmatique *Sur le concept de la doctrine de la science* (1794) ainsi que dans l'exposé de *La fondation de la Doctrine de la science dans son entier* (1794/95). Le premier romantisme oppose à ce programme une conception antifondationaliste de la philosophie (IV).

La critique des premiers romantiques vise d'abord les positions de Karl Leonhard Reinhold exposées dans sa *Nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation* (REINHOLD, 1789 ; REINHOLD, 1989). Mais, dans l'esprit de ses auteurs, elle atteint également les positions défendues par Fichte dans la *Fondation de la Doctrine de la science dans son entier* de 1794/95, puisque cette dernière, à première vue tout au moins, reste fidèle au programme fondationaliste de Reinhold dont elle adopte le vocabulaire, tout en radicalisant son geste par l'idée d'une autopoosition absolue du Je dans une *Tathandlung* originelle (FICHTE, 1969, p. 259)².

Une analyse un peu plus serrée pourrait toutefois montrer que les critiques formelles de la démarche déductive assimilant cette dernière à une progression logico-déductive de type syllogistique ne rendent pas justice à l'exposé de la *Doctrine de la science* de 1794/95. La déduction de la philosophie théorique et de la philosophie pratique ne trouve pas son point de départ dans l'autopoosition absolue du Je (§ 1), mais dans un système de deux propositions (§ 3) : (1) «Le Je pose le Non-Je comme limité par le Je» et (2) «Le Je se pose comme limité

² Pour faciliter la recherche des références, les œuvres de FICHTE sont citées selon les éditions de la *Philosophische Bibliothek* lorsqu'elles y sont parues ; leur texte est préférable à celui des éditions anciennes de Hermann Immanuel FICHTE et de Fritz MEDICUS. Pour les textes qui ne figurent pas dans cette collection, on indique les références à la *Gesamtausgabe* de l'Académie bavaroise des sciences (citée GA). Je donne toujours ma traduction ; les renvois aux traductions françaises ne sont donnés qu'à titre indicatif. Les renvois à la *Doctrine de la science novo methodo* (FICHTE, 1982 ; FICHTE, 2000) sont indiqués par le sigle NM suivi de l'indication de page d'abord de l'édition allemande (FICHTE, 1982), puis de l'édition française (FICHTE, 2000).

par le Non-Je» (FICHTE 1969, p. 285), qui sont le principe de la philosophie pratique (1) et de la philosophie théorique (2). Or ces deux propositions sont non seulement contradictoires entre elles; chacune d'entre elles contient en outre une contradiction. La démarche de Fichte ne saurait donc consister à faire de l'une ou de l'autre de ces propositions la mineure d'un raisonnement syllogistique à partir de laquelle on pourrait inférer une hypothétique majeure. Il s'agit bien plutôt d'analyser la contradiction pour découvrir un nouveau concept permettant de faire la synthèse des deux éléments qui, à première vue, semblaient incompatibles parce que contradictoires. La démarche suivie par Fichte dans la *Fondation de la Doctrine de la science dans son entier* est une démarche dialectique et réflexive visant à donner de ces propositions une interprétation consistante (libre de contradiction).

On comprend donc que Fichte ait considéré que les critiques du premier romantisme ne touchaient pas le cœur même de sa conception et ait entrepris de donner une nouvelle forme à la *Doctrine de la science*. Rédigée entre l'hiver 1795/96 et l'hiver 1796/97, cette nouvelle version, intitulée usuellement *Doctrine de la science nova methodo*, ne nous est connue que par deux cahiers d'étudiants dont le second, déposé à la Bibliothèque de Dresde, offre le texte le plus étoffé, correspondant au cours de 1798/99 (FICHTE, 1982; FICHTE, 2000).

Avec cette nouvelle version de la *Doctrine de la science*, Fichte réagit à la conscience qu'il avait des obscurités et des insuffisances de l'exposé proposé par la *Fondation de la Doctrine de la science* de 1794/95, mais aussi aux discussions critiques qu'il a eues avec certains de ses auditeurs. Ainsi, dans la première introduction du cours de 1798/99, Fichte déclare :

Les recherches de la Doctrine de la science doivent être exposées à nouveaux frais comme si elles ne l'avaient jamais été; leur exposé en profitera car les principes ont été poussés plus loin depuis et cela donne une intelligence plus claire de ces derniers. Par ailleurs, l'enseignant a trouvé, en parlant de cela avec les personnes les plus diverses, à quoi il tenait que, chez certains, les principes (*Sätze*) ne convainquaient pas encore. (*NM* 10 / 69)

Fichte fait vraisemblablement allusion ici aux discussions avec les représentants du premier romantisme, dont nous savons par ailleurs qu'ils entretenaient des relations souvent étroites et confiantes avec lui³. Le parallélisme entre les

³ Sans entrer dans les détails, on peut donner un certain nombre d'indications sommaires. Depuis le succès de son *Essai d'une critique de toute révélation* (1792), Fichte était en relation épistolaire amicale avec Niethammer et avec Reinhold (cf. *GA* III/1 et 2). Fichte entretint par la suite d'étroites relations avec Niethammer, avec lequel il édita dès 1797 le *Philosophisches Journal*. Il fera la connaissance d'Erhard et de Herbert à Zurich en avril 1794, ainsi qu'il ressort de la correspondance de Baggesen (SCHULZ, 1923, p. 12-17) et rencontrera de nouveau Erhard à Stuttgart sur le chemin qui le mène de Zurich à Iéna au printemps 1794 (*GA* III/23, p. 102). À Iéna, il ne tardera pas à faire la connaissance de Hölderlin. Niethammer avait noté dans son agenda une rencontre entre Fichte, Hölderlin et Novalis qui avait eu lieu dans son jardin le 28 mai 1795 (DÖDERLEIN, 1948; cf. *StA* 6,2, 705). Dans sa correspondance, Hölderlin parle

précisions que Fichte apporte en 1798/99 sur la spécificité de la *Doctrine de la science* et les critiques formulées par les premiers romantiques à l'encontre du programme fondationnaliste d'une philosophie reposant sur un premier principe est trop frappant pour ne pas admettre, au moins à titre d'hypothèse vraisemblable, que Fichte concevait la nouvelle forme qu'il donnait à son exposé aussi comme une réponse aux critiques des premiers romantiques. La correspondance de Fichte confirme par ailleurs qu'il avait conscience des insuffisances dont souffrait la *Fondation de la Doctrine de la science* de 1794/95. Il regrettait tout particulièrement que ce texte ne donnât pas une expression adéquate à l'intuition fondamentale dont se nourrit la *Doctrine de la science*, à ce qu'il appelle, dans une lettre à Reinhold, sa «flamme une» (GA III/3, p. 57).

II.

Est idéaliste, au sens du premier romantisme, une position qui considère que la conscience est un phénomène suisuffisant, c'est-à-dire un phénomène capable de rendre compréhensibles par ses propres moyens les présupposés de sa réalité. C'est cette suisuffisance qui qualifie la conscience à jouer le rôle d'un premier fondement. On ne peut naturellement attribuer ce rôle de fondement à la conscience qu'à condition de la comprendre comme le principe de la production de l'ensemble de ses contenus. Cela exige de rejeter le dualisme kantien des sources de la connaissance distinguant la réceptivité de l'intuition de la spontanéité du concept. Du coup, la suisuffisance de la conscience semble aller de pair avec une position récusant toute relation épistémologique entre les contenus de la conscience (les représentations) et le monde extérieur à la conscience.

Il ne fait pas de doute qu'à l'époque de Iéna (1794-1799), Fichte ait défendu la suisuffisance de la conscience⁴. C'est le sens de l'idée d'autoposition exposée au § 1 de la *Fondation de la Doctrine de la science dans son entier*, une idée

régulièrement de Fichte (cf. *StA* 6/1, lettres 89, 90, 93, 94, 97, 107, 121, 131, 133), avec lequel il correspondra après son départ de Iéna (GA III/3, 20 sq. ; cf. WAIBEL, 2000). Avec Novalis, les relations personnelles étaient encore plus étroites, les liens avec la famille von Hardenberg remontant aux années d'études de Fichte. Schlegel entretenait aussi des relations étroites avec Fichte, et ce dès son arrivée à Iéna en juin 1796 ; il fit non seulement le lien entre Fichte et Novalis (qui séjournait à Weißenfeld), mais aussi, après son départ pour Berlin, entre Fichte et les romantiques berlinois. Le cours de la *Doctrine de la science nova methodo* de 1798/99 porte de nombreuses traces de ces échanges intellectuels. Je relèverai simplement que Fichte commence l'exposé de la *Doctrine de la science* par la critique de la position de Paul Johann Anselm Feuerbach dans «Ueber die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes des Philosophie», publié en 1795 dans le *Philosophisches Journal* de Niethammer (FICHTE, 1982, p. 27 et 246). Pour la biographie de Fichte, cf. KÜHN, 2012.

⁴ On sait qu'il modifiera ses positions sur ce point suite à la querelle de l'athéisme (1799) et à la critique de Jacobi dans sa lettre «À Fichte». L'exposé de la *Doctrine de la science* de 1801 est le témoignage systématique de cette révision.

qu'on retrouve au § 1 de la *Doctrina de la science nova methodo* : «Le Je est ce qui se pose soi-même, et rien de plus, et ce qui se pose soi-même et revient en soi devient un Je et rien d'autre.»⁵ Cela suffit-il à faire de l'idéalisme fichtéen une position ontologique contestant l'existence d'un monde extérieur, ou une position sémantique mettant en doute la validité objective de nos représentations du monde ? C'est manifestement cette conséquence que les premiers romantiques considèrent comme inéluctable dès l'instant que Fichte pose la suffisance de la conscience.

Mais, en 1798/99, Fichte récuse avec force toute forme d'idéalisme ontologique :

Tous les êtres raisonnables (même l'idéaliste et l'égoïste, s'il ne se trouve pas en chaire) affirment constamment qu'un monde réel existe. [...] Que l'on se pose donc la question : comment en arrivons-nous à admettre que, outre nos représentations, il existe encore des choses réelles ? [...] Qui soulève cette question s'élève à la philosophie ; répondre à cette question est le but du philosophe, et la science qui y répond est la philosophie. (*NM 3 sq.* / 63)

Compris comme une position ontologique niant l'existence d'un monde extérieur à la conscience, l'idéalisme n'apparaît pas à Fichte comme une position digne d'être prise au sérieux et de faire l'objet d'une réfutation philosophique en règle. Mais le plus grave est que l'idéalisme ontologique passe à côté du véritable questionnement philosophique. Telle que la comprend Fichte, la tâche de la philosophie consiste en effet à justifier la croyance que nous avons en l'existence d'un monde extérieur et en la validité objective de la plupart de nos représentations s'y rapportant, afin d'échapper au doute et d'accéder à la certitude. C'est ce qu'on pourrait appeler le moment cartésien et anti-sceptique de Fichte :

Si l'être humain croit naïvement (*unbefangen*) à sa conscience, c'est fort bien, mais ce n'est pas la destination de l'être humain, cette destination avance sans interruption (*unaufhörlich*) vers une connaissance fondée (ou justifiée : *gegründete*), l'être humain est poussé (*getrieben*) à chercher une conviction bien fondée ; et qui s'est une fois laissé aller au doute philosophique ne se laisse plus renvoyer, il cherche toujours à résoudre ses doutes. Il en résulte un état désagréable dans l'être humain, qui trouble sa paix intérieure et son agir extérieur. [...] Le but pratique de la philosophie est d'apporter une solution à ces doutes ; de mettre l'être humain en accord avec lui-même, de sorte qu'il croie à sa conscience par conviction et de façon justifiée (*aus Gründen*) ainsi qu'il l'a fait auparavant par un instinct raisonnable. (*NM 6 / 65*)

Pour Fichte, le but de la philosophie consiste donc à réfuter tant l'idéalisme ontologique que le scepticisme d'un Maïmon ou d'un Schulze, qui mettent

⁵ FICHTE, 1982, p. 29 ; FICHTE, 2000, p. 91. L'élément nouveau introduit par la *Doctrina de la science nova methodo* est l'idée d'une activité qui revient sur soi et qui est posée *uno actu* avec l'autoposition du Je. J'y reviendrai dans la section suivante.

en doute la possibilité d'établir la validité objective de nos représentations⁶. La *Doctrine de la science* est ainsi d'emblée conçue comme une démarche que son caractère indubitable mettra à l'abri du doute sceptique⁷. Elle a pour but de justifier la croyance naturelle à l'existence d'un monde extérieur, indépendant de nos représentations, et d'établir la «validité objective» de nos représentations.

Fichte ne défend donc pas un idéalisme ontologique qui réduirait le monde à n'être rien d'autre que nos représentations, mais bien un *réalisme ontologique* : il existe un monde formé d'une totalité fixe d'objets indépendants de la conscience pour lesquels il y a une seule description vraie et complète. Mais Fichte défend également un *réalisme sémantique*, puisqu'il entend justifier la «validité objective de nos représentations»⁸. Fichte explicite ce second point en disant qu'il s'agit de savoir si «nos représentations en général» (pas seulement les représentations de Dieu et de l'immortalité de l'âme, précise-t-il) ont «de la réalité (*Realität*)», ce qui impliquerait «qu'il y a encore quelque chose outre la représentation» (*NM* 4 / 63) à quoi ces représentations se réfèrent et correspondent. Une représentation est donc objectivement valable si elle se rapporte à quelque chose qui existe indépendamment non seulement de cette représentation, mais de toute représentation en général. Ce que Fichte refuse en revanche, c'est une position qui confère aux choses du monde un rôle déterminant dans la genèse des représentations possédant une validité objective.

N'y a-t-il pas toutefois une contradiction entre l'intention de justifier le réalisme sémantique et une conception suffisante de la conscience trouvant dans l'auto-activité de la conscience le principe à l'origine de toutes les représentations ? La démarche choisie par Fichte ne se retourne-t-elle pas, à son corps défendant, contre les intentions qu'il avoue ? Telle est la conviction des premiers romantiques. Pour la justifier, ils font valoir que seule la thèse faisant, à un titre ou à un autre, du monde existant indépendamment de la conscience la cause de nos représentations permet de justifier épistémologiquement la validité objective de nos représentations. C'est cette affection de la conscience par les choses qui fournit un critère dirimant entre les représentations qui sont de pures fictions et celles qui sont objectivement valables.

Ce type d'argumentation présente toutefois une difficulté manifeste : il présuppose ce qui est à démontrer et ne fait en réalité que répéter la croyance naïve à l'existence d'un monde indépendant de la conscience, cette croyance qu'il s'agirait pourtant de justifier. Comme le relève Reinhold dans sa lettre à Fichte du 14 février 1797, la chose en soi reste dans ce cas «quelque chose de

⁶ Cf. SCHULZE, 1911 ; MAIMON, 1912 ; FRANK, 1997, p. 91 *sq.* ; THOMAS-FOGIEL, 2000, p. 34-53 ; THOMAS-FOGIEL, 2004, p. 45-57. Le scepticisme de Schultze, alias Enésidème, a joué un rôle essentiel dans la genèse de la *Doctrine de la science*, cf. outre la «Recension de l'Enésidème» (FICHTE, 1999), les lettres à Reinhold (*GA* III/2, p. 16-18) et à Niethammer (*GA* III/2, p. 19-22).

⁷ Cf. HORTSMANN, 2008.

⁸ Sur la distinction entre réalisme ontologique et réalisme sémantique dans le contexte des débats autour de l'idéalisme et du romantisme, cf. FRANK, 2007, p. 21 *sq.*

représenté (*ein Vorgestelltes*) par la simple raison» – c'est-à-dire «un simple noumène» (*GA III/3*, p. 49). Considérer certaines représentations comme une affection par la chose en soi est en effet une interprétation opérée par la raison puisque c'est la raison qui, «par la fonction de l'opposition absolue»⁹ (*GA III/3*, p. 50), pose certaines représentations comme le Non-Je. Cet acte de la raison, le réalisme l'occulte en postulant l'existence de choses en soi affectant la conscience sans réfléchir au fait que ce postulat est lui aussi une interprétation de la raison, et non un «fait de la conscience», une donnée phénoménologique immédiate. C'est cette forclusion de l'activité de la raison qui fait de ce type de position réaliste une position dogmatique :

Le dogmaticien admet l'existence de choses en soi, il postule celles-ci et leur existence car elles ne se trouvent pas dans le FAIT de ma conscience. Aucun dogmaticien ne prétend qu'il est immédiatement conscient des choses en soi ; il prétend seulement qu'on ne peut pas expliquer ce qui est un fait de la conscience si l'on ne présuppose pas les choses en soi. (*NM 14 / 75*)

Le dogmatisme consiste donc à accorder une pertinence explicative en matière épistémologique au réalisme ontologique ; pour le dogmatisme, le réalisme sémantique trouve son principe dans le réalisme ontologique. Mais, objecte Fichte, ce dogmatisme repose en vérité sur «un préjugé» qui est «un simple pensé» (*NM 16 / 77*).

Le postulat invoqué par le dogmatisme n'est toutefois pas arbitraire : il repose sur un fait de la conscience dont il prétend fournir la seule explication possible : «Parmi les déterminations et les états de notre conscience que nous appelons des représentations, certains sont accompagnés du sentiment de la nécessité alors que d'autres dépendent simplement de notre bon vouloir (*Willkühr*)» (*NM 12 / 72*). C'est à ce fait indubitable (comme tous les faits de la conscience) qu'on rattache «l'idée d'un fondement (*Grund*)» (*ibid.*). Cette demande d'un fondement est parfaitement justifiée. Mais le réaliste dogmatique ne s'en tient pas là ; il fait un pas de plus et identifie ce fondement avec les choses en soi : «Les représentations des choses sont pour lui les produits des choses, l'intelligence ou le sujet sont pour lui simplement passifs (*leidend*).» (*NM 15 / 75*) C'est cette identification qui est problématique. Elle implique en effet une conception de la conscience comme une instance essentiellement réceptive, passive. Or une conception de ce genre ne parvient à rendre compréhensibles ni l'activité de la pensée (que Fichte appelle «intelligence»), ni la conscience de la liberté.

Il faut par conséquent prendre le parti inverse et chercher à expliquer le «sentiment de nécessité» accompagnant celles de nos représentations auxquelles nous prêtons une validité objective «à partir d'un agir de la liberté», c'est-à-dire de montrer que ces représentations sont en réalité des «produits

⁹ C'est-à-dire de l'opposition qui n'a pas d'autre origine que l'auto-activité de la raison, cf. § 2 de la *Fondation de la Doctrine de la science dans son entier*.

de notre auto-activité»¹⁰ (NM 19 / 80), même si nous sommes conscients de ces représentations justement comme de représentations dans lesquelles nous faisons l'expérience d'un «assujettissement» (NM 15 / 76). En ce qui concerne la philosophie théorique, l'enjeu de la *Doctrine de la science* consiste donc à fournir une explication génétique des représentations accompagnées du «sentiment de la nécessité» sans faire intervenir l'idée d'une conscience passive, simplement réceptive. Cette démarche engage une option en faveur d'une ontologie de la conscience comme pure activité, mais elle n'implique aucune négation du réalisme ontologique ou du réalisme sémantique, contrairement à ce qu'avancent les premiers romantiques.

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant avait en effet déjà fait valoir que «poser un objet à ces représentations ou leur conférer je ne sais quoi pour une réalité objective par-delà leur réalité [*Realität*]¹¹ subjective comme modifications [de notre conscience, JMT]» (A 197/B 242)¹² ne pouvait pas trouver son fondement dans une comparaison avec les choses dont ces représentations prétendent être des représentations. Car les choses en question ne seront jamais présentes pour nous sur un autre mode que celui de la représentation. On se heurterait alors immédiatement à l'objection suivante : «comment cette représentation sort-elle de soi-même et reçoit-elle une signification objective par-delà la signification subjective qui lui revient en sa qualité de détermination de l'état de l'esprit ?» (*ibid.*). Pour éviter ce cercle vicieux, il faut trouver une autre explication de la relation à l'objet que présuppose le réalisme sémantique. Kant propose de résoudre la difficulté de la façon suivante : «Si nous examinons la nouvelle propriété que la *relation à un objet* donne à nos représentations, nous trouvons qu'elle ne fait rien de plus que de rendre la liaison des représentations nécessaire d'une certaine façon et de la soumettre à une règle» (*ibid.*). Kant veut dire à peu près ceci : nous attribuons une validité objective à une représentation lorsque nous constatons que cette représentation ne peut pas être modifiée à bien plaisir, qu'elle est «nécessaire d'une certaine façon». Dans le cas de la causalité, que Kant discute dans ce passage, cela signifie que la relation temporelle entre deux représentations ne peut pas être inversée. Cette nécessité trouve son origine dans la synthèse dont est redevable la liaison de deux représentations lorsque nous disons que la première est la cause de la seconde. Elle ne provient pas des choses que dénotent les représentations mais de l'entendement comme pouvoir des règles.

Ce qui vaut de la causalité peut être généralisé à toutes les représentations auxquelles nous prêtons une validité objective. Dire qu'une représentation

¹⁰ L'auto-activité (*Selbsttätigkeit*) est la traduction allemande de la spontanéité ; elle trouve son principe dans l'autoposition du Je.

¹¹ Kant distingue strictement *Wirklichkeit* et *Realität*. La *Wirklichkeit* désigne ce qui existe effectivement, l'effectivité, la *Realität* la détermination matérielle d'une chose (*res*), que cette dernière existe effectivement ou non. Cf. aussi ci-dessus l'article de MANFRED FRANK, p. 8.

¹² La *Critique de la raison pure* est citée en donnant la pagination de la première (A) et de la seconde (B) édition, sans autres indications.

possède une réalité objective, c'est dire que, sous cet angle, elle est nécessairement ce qu'elle est. Cette nécessité trouve son origine dans l'activité de l'entendement qui produit la synthèse dont la représentation en question est le résultat. Cette activité obéit aux règles que sont les principes *a priori* de l'entendement. Ce qui caractérise une représentation objectivement valable, c'est donc d'être le produit d'une synthèse soumise aux principes *a priori* de l'entendement. C'est parce qu'elle est le produit d'une synthèse nécessaire que cette représentation a pour signification de se rapporter à un objet indépendant d'elle. La *Critique de la raison pure* fournit par conséquent les éléments nécessaires à une explication génétique de nos représentations capable de rendre compréhensible le «sentiment de la nécessité» invoqué par les partisans d'une position dogmatique, sans faire intervenir pour autant l'idée d'une action des choses sur une conscience fondamentalement passive. Ce sont manifestement ces éléments qui ont été repris par Fichte pour proposer du transcendantalisme une version éliminant aussi bien le préjudice de la chose en soi que la dualité des sources de la connaissance. Dans son versant théorique, le programme de la *Doctrina de la science* peut par conséquent être compris comme une version radicalisée du criticisme, ainsi que le défendait déjà Fichte dans la *Doctrina de la science nova methodo*¹³.

Cette explication génétique des représentations trouve sa clé de voûte dans l'interprétation de la catégorie ontologique traditionnelle d'actualité ou d'effectivité (*energeia*, *Wirklichkeit*) comme catégorie modale. C'est l'une des innovations systématiques les plus importantes de la *Critique de la raison pure*. L'existence (*Dasein*) y est introduite par Kant comme une catégorie de la modalité; elle vient s'insérer entre les catégories modales classiques de la possibilité et de la nécessité (A 80/B 106). Pour mesurer la portée de cette thèse, il faut partir de la façon dont Kant comprend la modalité¹⁴. La modalité, explique-t-il, «ne concerne que la valeur de la copule en lien avec la pensée en général» (A 74/B 100), c'est-à-dire qu'elle ne concerne pas la chose sur laquelle porte le jugement, mais le jugement lui-même¹⁵. Elle n'ajoute rien à la détermination de l'objet mais rapporte cette détermination «au pouvoir de connaître» (A 219/B 266). Affirmer que quelque chose existe ou est le cas,

¹³ Cf. la «Seconde Introduction» du cours 1798/99, ainsi que la «Seconde Introduction» de l'*Essai d'une nouvelle présentation de la Doctrina de la science*. L'*Essai* date de 1797/98. Dans une lettre à Reinhold du 21 mars 1797, Fichte explique que l'*Essai* repose sur le cahier qu'il a rédigé pour la *Doctrina de la science nova methodo* (GA III/3, 57 sq.). Nous avons donc affaire à un texte parallèle au cours de 1798/99, qui peut être utilisé pour éclaircir les passages obscurs du cours. L'*Essai* comprend deux introductions (comme le cours de 1798/99) et un premier chapitre. Fichte avait l'intention d'en poursuivre la publication et de donner ainsi l'intégralité de la *Doctrina de la science nova methodo*. Il en a été empêché par la querelle de l'athéisme.

¹⁴ Pour les problèmes d'interprétation posés par la logique kantienne des modalités, cf. POSER, 1981; POSER, 1983; GRÜNEWALD, 1986; HAFEMANN, 2002.

¹⁵ Cf. *Logique*, § 30 (KANT, 1983/III, p. 540).

c'est donc déterminer le sens du jugement, et non énoncer quelque chose sur l'objet du jugement. Pour mesurer la portée de cette interprétation de la notion d'existence, il faut la rapporter à l'interprétation kantienne du sens du verbe «être». Dans le petit traité sur *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763), Kant avait défini le sens du verbe être à l'aide de l'idée de position: «Le concept de position est absolument simple et, en somme, équivaut au concept d'être» (KANT, 1980, p. 327)¹⁶. L'effectivité (*Wirklichkeit*) ou l'existence (*Dasein*) est donc une modalité de la position, qui est elle-même un acte de l'entendement, puisque la position est le sens de la prédication effectuée par le jugement. L'entendement attribue à un jugement le sens d'un jugement d'existence non en rapportant ce jugement à l'objet dont il parle, mais au pouvoir de connaissance dans lequel il a son origine. L'interprétation modale de la catégorie d'existence ou d'effectivité s'inscrit ainsi de plein droit dans la logique du transcendantalisme dont Kant résumait le principe en déclarant que «le fier nom d'ontologie [...] doit céder la place au nom modeste d'une simple analytique de l'entendement» (A 247/B 303).

Fichte ne suit certes pas Kant dans la façon dont ce dernier reconduit la modalité de l'existence aux sensations déterminées par le truchement de l'entendement, puisqu'il refuse le dualisme kantien des sources de la connaissance¹⁷. Mais il reprend l'interprétation transcendantale de la catégorie d'existence comme une modalité du jugement, c'est-à-dire comme une manière d'agir de l'esprit consistant à poser un contenu comme une réalité existant effectivement:

Si l'on fait en outre abstraction de tout juger comme agir spécifique et si l'on est attentif simplement à la manière d'agir (*Handlungsart*) en général de l'esprit humain donnée dans cette forme, on a alors la catégorie de la réalité (*Realität*).¹⁸ (FICHTE, 1969, p. 261)

Pour Fichte comme pour Kant, la réalité (*Wirklichkeit* ou *Realität*) est donc la modalité consistant à poser quelque chose comme existant indépendamment de la conscience qui le pose. Cette modalité est caractérisée par sa nécessité, s'exprimant par le sentiment d'une contrainte ou d'un assujettissement. Aussi Fichte peut-il en 1798 définir la réalité comme «ce qui se trouve nécessairement dans la conscience» (*NM* 23 / 84), parce qu'il est le produit d'actions nécessaires de la conscience. L'idéalisme transcendantal propose donc une interprétation du réalisme sémantique qui ne recourt pas à titre explicatif à

¹⁶ Pour plus de détails, cf. l'article de M. FRANK ci-dessus, p. 7 sq.

¹⁷ Fichte s'en est expliqué dans le petit écrit traduit sous le titre *Précis de ce qui est propre à la doctrine de la science au point de vue de la fonction théorique*, in: FICHTE, 1990.

¹⁸ La remarque suivante (à propos du scepticisme de Maïmon) montre sans le moindre doute possible que Fichte utilise le terme de *Realität* au sens de la catégorie kantienne de *Wirklichkeit* (et non du titre de *Realität* qui regroupe chez Kant les catégories de substance, de causalité et d'interaction).

un réalisme ontologique. La tâche essentielle du versant théorique de la *Doctrine de la science* consistera du coup à proposer une déduction génétique de la représentation qui ne fasse pas intervenir les choses du monde comme un facteur déterminant la conscience, de quelque façon que ce soit. Loin de récuser le réalisme ontologique et sémantique, l'idéalisme transcendantal de Fichte prétend en donner la seule interprétation consistante et donc capable de résister avec succès au scepticisme d'un Enésidème ou d'un Maïmon. Il plaide pour un idéalisme de la signification démontrant que le royaume du sens est le produit exclusif de l'activité de l'intelligence.

III.

Contre la thèse d'une conscience suisuffisante, les romantiques font valoir l'idée d'une conscience dépendant d'un fondement transcendant et identifient ce fondement avec l'être. Mais que faut-il entendre par «transcendant» ? Le terme «transcendant» ne prend en effet un sens bien défini que par contraste avec une sphère d'immanence à laquelle on affirme que la réalité qualifiée de transcendante n'appartient pas.

Dans les deux introductions du cours de 1798/99, Fichte aborde longuement cette question, en référence aux critiques dont sa démarche a fait l'objet. Le plus simple est de partir de la position dogmatique récusée par Fichte. Le dogmaticien distingue entre la conscience immédiate, qui constitue le «fait de la conscience», et une réalité extérieure à la conscience, les choses en soi, invoquée pour expliquer les déterminations de la conscience immédiate (*NM* 14 / 75). La sphère d'immanence à laquelle est opposée une instance transcendante est donc la conscience immédiate, la dimension phénoménologique que Fichte appelle «les faits de la conscience». Cette sphère contient l'ensemble des déterminations de l'esprit dont nous sommes immédiatement conscients, c'est-à-dire l'ensemble des représentations au sens générique que Kant donne à ce terme (*cf.* A 320/B 376 *sq.*)¹⁹. Les premiers romantiques défendent donc la thèse selon laquelle les représentations sont redevables d'un principe qui n'est pas une représentation. Pour les romantiques, ce principe ne peut être qu'un être extérieur à la sphère de la conscience, et à ce titre transcendant.

Cette conséquence est-elle valable ? En d'autres termes, l'opposition entre les faits de la conscience (les représentations) et un être transcendant à la conscience forme-t-elle une disjonction complète ? Ou faut-il au contraire envisager l'introduction d'un troisième terme, donc un principe immanent à la conscience qui ne serait pas une représentation ou un fait de la conscience dont chacun serait immédiatement conscient ? C'est le point exact où se marque le désaccord entre Fichte et les premiers romantiques.

¹⁹ C'est aussi en ce sens que Reinhold utilise le terme de «représentation» dans son *Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation* (§ IX; *cf.* REINHOLD, 1989, 46 *sq.*).

(a) Fichte fait certes valoir que le mouvement même de la philosophie consiste à s'élever du fait vers le fondement, et par conséquent à sortir de la sphère phénoménologique des faits de la conscience :

À ce fait indubitablement certain [le fait que certaines de nos représentations sont accompagnées du sentiment de la nécessité] est rattaché quelque chose d'autre, à savoir l'idée d'un fondement. [...] On part du fait vers le fondement; comment en arrivons-nous à sortir du fait pour aller au fondement ? (NM 12 / 72)

Le mouvement consistant à s'élever au-dessus du fait de la conscience pour en chercher le fondement est le mouvement même de la philosophie comme métaphysique. Mais ce mouvement implique-t-il que l'on s'élève au-dessus de la conscience pour chercher en dehors d'elle le fondement recherché qui sera alors un fondement transcendant ? À cette question, Fichte répond par la négative. Le fondement recherché n'est pas un fondement extérieur à la conscience, mais un principe qui se rencontre «dans la conscience». Fichte opte donc pour le second terme de l'alternative : la disjonction entre les faits de la conscience et l'être transcendant à la conscience n'est pas une disjonction complète ; les faits de la conscience n'épuisent pas le contenu de la conscience.

Le dogmaticien et l'idéaliste s'accordent par conséquent pour reconnaître que le principe des faits de la conscience ne peut pas être à son tour un fait de la conscience. Mais alors que le dogmaticien cherche ce principe en dehors de la conscience, dans une réalité transcendante, l'idéaliste le cherche à l'intérieur de la conscience. L'idéaliste stipule par suite qu'il existe une dimension de la conscience autre que les faits de la conscience, une dimension susceptible d'expliquer les faits de la conscience sans qu'il soit nécessaire de recourir à une réalité extérieure à la conscience. «Le principe (*Prinzip*) de l'idéaliste se rencontre dans la conscience, c'est pourquoi sa philosophie s'appelle immanente.» (NM 17 / 77)

Bien que ce principe «se rencontre dans la conscience», le philosophe «ne trouve toutefois pas sans autre son principe dans la conscience» (*ibid.*). Une démarche spécifique est requise pour accéder à ce principe. Cette démarche est «un agir libre» (*ibid.*); il faut entendre par là qu'il ne s'agit pas d'un agir nécessaire, c'est-à-dire d'une action de l'esprit par laquelle celui-ci produit les représentations auxquelles nous attachons ce sentiment de nécessité qui est la marque subjective que nous interprétons à juste titre en termes d'objectivité. Fichte parle d'une «activité faisant retour sur soi» (*ibid.*). La formule est à prendre littéralement. Cette «activité faisant retour sur soi» ne se rapporte pas à une activité qui lui préexisterait et qu'elle intuitionnerait comme son objet. Ce serait retomber dans les difficultés du modèle de la réflexion dont Fichte est le premier à avoir clairement vu le caractère circulaire (*cf.* HENRICH, 1966, p. 195). L'activité faisant retour sur soi exhibe à la réflexion philosophique l'activité même qu'elle est, l'activité spontanée (et donc libre !) qui constitue l'intelligence. En d'autres termes, l'«agir libre» du philosophe découvre que le principe de la conscience est justement cette activité dans laquelle coïncident

originellement l'activité (*Handlung*) et l'acte qu'elle pose (*Tat*). Elle est à ce titre le principe à l'origine des «faits de la conscience». C'est ce que Fichte relève dans l'*Essai d'une nouvelle présentation de la Doctrine de la science* : «C'est seulement par cet acte et uniquement par lui, par un agir sur un agir, agir déterminé que ne précède aucun agir en général, que le Je devient *originai-ment* pour soi-même.» (GA I/4 : 213) Le Je n'est donc rien d'autre que cette «activité faisant retour sur soi». Il est cette identité de l'activité et de l'acte, et cette identité, il l'est originellement pour soi²⁰. Par la philosophie comme activité libre, le philosophe met en œuvre le principe du savoir et le découvre par sa mise en œuvre.

Quelle est la forme de cette connaissance que le philosophe acquiert du Je qu'il est lui-même (comme tout être humain) ? Il y a deux candidats possibles : le concept et l'intuition. Mais le concept n'entre pas en ligne de compte ; il impliquerait d'objectiver le Je, et donc de ne plus le présenter comme activité (cf. GA I/4 : 215)²¹. L'exhibition originaire du Je est par conséquent une «simple intuition» (GA I/4 : 214), mais cette intuition n'est pas une intuition sensible puisque le Je n'est pas «quelque chose de donné», une «représentation». Il s'agit donc d'une intuition intellectuelle²². Dans la conception fichtéenne, l'intuition intellectuelle est le mode sur lequel s'exhibe pour soi le Je comme identité originaire de l'activité et de l'acte accompli. Elle est cette «flamme une» dont Fichte avouait à Reinhold qu'elle manquait dans l'exposé de la *Doctrine de la science* qu'il avait proposé en 1794/95. C'est pour remédier à cette carence que, dans la *Doctrine de la science nova methodo*, Fichte modifie la stratégie d'exposition conduisant au premier principe :

Nous devons avoir un savoir de ce savoir ultime car nous en parlons ; nous y parvenons par une intuition immédiate ; nous intuitionnons à nouveau immédiatement notre intuition immédiate elle-même ; ce serait une intuition immédiate de l'intuition. Une intuition pure du Je comme sujet-objet est donc possible ; puisqu'elle ne comporte aucune matière sensible, une telle intuition s'appelle à bon droit : INTUITION INTELLECTUELLE. (NM 31 / 93)

Fichte n'ignore nullement que Kant récusait toute possibilité d'intuition intellectuelle. Mais il considère que ce refus est dû à la restriction kantienne qui ne reconnaît d'autre intuition que l'intuition sensible. Ce refus ne suffit pas à

²⁰ Le moment du «pour soi» est ce qui distingue la conception de 1797-99 de la conception du *Fondement de la Doctrine de la science dans son entier* de 1794, cf. HENRICH, 1966, p. 202.

²¹ Novalis a donc tort de faire figurer le «Je» fichtéen parmi les *concepts* candidats au statut de «genre suprême». Cf. sur cette critique de Novalis l'article de M. FRANK ci-dessus, p. 15 sq.

²² Sur la notion d'intuition intellectuelle, cf. la monographie fondamentale de STOLZENBERG, 1986. On relèvera que Fichte formule le théorème de l'intuition intellectuelle dès les *Eignen Meditationen* de 1793/94. Il ne s'agit donc ni d'un emprunt à Schelling ni d'une réaction aux critiques que rencontra la *Grundlage* à Iéna, comme l'affirmait naguère A. PHILONENKO.

occulter le fait que Kant disposait en réalité de cette intuition : «Kant l'avait, seulement il ne réfléchissait pas sur elle ; toute la philosophie de Kant est un résultat de cette intuition [...]» (NM 31 / 93).

Cette remarque vise le § 25 de la Dédution transcendantale B dans la *Critique de la raison pure* (B 157 sq.). Dans ce paragraphe, Kant se heurte à l'aporie suivante : bien que j'aie conscience de moi-même en tant que je détermine de façon spontanée le divers sensible donné dans le temps, je ne peux pas me connaître en tant que principe de cet acte de détermination dont je suis pourtant conscient. Autrement dit, j'ai conscience de moi-même en tant qu'intelligence, mais je ne peux pas me connaître à ce titre²³. Pour sortir de ce paradoxe, il serait nécessaire, écrit Kant dans la note dont il accompagne ce paragraphe, que j'aie «encore une autre intuition de soi (*Selbtsanschauung*) qui donne devant l'acte du déterminer le déterminant (*das Bestimmende*) de la spontanéité duquel je suis seulement conscient.» (B 157 sq.)²⁴. C'est cette «autre intuition de soi» qui est exclue par la spécification de l'intuition comme une intuition uniquement réceptive et sensible. Or le paradoxe même auquel se heurte Kant oblige à se demander comment Kant sait ce qu'il affirme savoir – qu'il est une intelligence, donc un principe spontané de détermination – alors qu'il prétend, conformément à ses prémisses systématiques, n'en avoir ni n'en pouvoir avoir aucune connaissance²⁵.

Pour Fichte, il est manifeste que, si elles étaient vraies, les prémisses de Kant l'empêcheraient de savoir ce qu'il sait effectivement, et ce qu'il doit nécessairement savoir pour mener à bien la Dédution transcendantale des catégories. D'où la conclusion de Fichte :

Chez Kant, la conscience de soi a lieu ; conscience de l'intuitionner dans le temps ; comment y parvient-il ? Mais seulement par une intuition ; et celle-ci est bien une [intuition] INTELLECTUELLE». (NM 32 / 93)

Le principe que présente l'intuition intellectuelle est donc le principe à partir duquel il est possible de retracer la genèse transcendantale de l'expérience. En reprenant la distinction introduite par Kant dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, on pourrait dire que l'intuition intellectuelle, en

²³ La spontanéité de la détermination définit l'intelligence, cf. la note du § 25.

²⁴ L'allemand porte «vor dem Actus des Bestimmens» ; je donne à la préposition *vor* le sens de *coram*, ce qui me paraît requis puisque la signification temporelle «avant» est exclue dans ce contexte (contrairement à la traduction proposée par Alain Renaut). Il faut donc la comprendre au sens d'amener le principe actif de la détermination devant l'acte du déterminer. On remarquera en outre qu'à la fin du XVIII^e la différence entre *vor* et *für* ne s'est pas encore définitivement fixée en allemand et qu'elle est souvent affaire de typographe. On pourrait donc aussi traduire «pour l'acte de déterminer». On aurait alors directement la dimension du pour-soi constitutive de la conscience de soi selon la *Doctrin de la science nova methodo*.

²⁵ Sur l'importance de la question «d'où sait-il ça ?» pour la démarche de Fichte, cf. THOMAS-FOGIEL, 2004, p. 75-80. Cette question est au centre de la Seconde introduction de l'*Essai d'une nouvelle présentation de la Doctrin de la science*.

permettant cette connaissance de soi que Kant considérait impossible²⁶, fond en une seule démarche la déduction métaphysique et la déduction transcendantale des catégories.

Mais le Je exhibé par l'intuition intellectuelle n'est pas seulement le principe de la raison théorique. Comme pure activité se déterminant elle-même, le Je est liberté absolue et, à ce titre, le principe de la raison pratique. Du coup, le Je qui s'exhibe dans l'intuition intellectuelle est tout à la fois le principe transcendantal de l'expérience et le principe transcendantal de la Loi morale²⁷. L'idéalisme se révèle être ainsi le véritable transcendantalisme, capable de justifier la conscience obvie du monde et la conscience de la Loi morale sans devoir pour cela postuler un principe transcendant comme doit le faire le dogmatisme.

Le dogmatisme est transcendant, surplombant, dépassant la conscience ; l'idéalisme est TRANSCENDANTAL, il reste à l'intérieur de la conscience, mais montre de quelle façon il est possible d'en sortir, ou de quelle façon nous en arrivons à admettre que des choses hors de nous correspondent aux représentations (NM 17 / 78).

Dans l'intuition intellectuelle, la subjectivité se saisit elle-même dans sa suffisance puisqu'elle s'y découvre être à elle-même son propre principe, c'est-à-dire le principe produisant par sa propre activité et conformément à ses propres lois l'intégralité des déterminations de la conscience, ces «faits de la conscience» pour l'explication desquels la critique romantique de l'idéalisme croyait nécessaire de faire intervenir un fondement transcendant, un fondement auquel la subjectivité n'aurait pas d'accès immédiat et adéquat. Le théorème de l'intuition intellectuelle n'est donc pas seulement la «flamme une» qui éclaire l'ensemble de la *Doctrine de la science* ; elle est aussi le principe qui permet à Fichte de contester l'argument fondamental sur lequel reposent les positions défendues par les premiers romantiques : l'idée que le fondement de la subjectivité reste inaccessible à cette dernière et qu'il est, pour cette raison, un fondement transcendant.

Le principe qui s'exhibe dans l'intuition intellectuelle s'y montre comme une position absolue, un «se poser soi-même comme tel» (NM 31 / 92). Comme position absolue, le Je est l'origine de la position exprimée par le verbe «être». C'est dans le Je comme position absolue que les modalités trouvent leur origine. La catégorie d'effectivité ou d'actualité (*Wirklichkeit*) exprime donc

²⁶ «Je n'ai par conséquent pas de connaissance de moi tel que *je suis* mais seulement tel que je m'*apparais* à moi-même. La conscience de soi n'est donc encore nullement une connaissance de soi, nonobstant toutes les catégories qui constituent la pensée d'un *objet en général* par la liaison du divers dans une aperception.» (B 158)

²⁷ Dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Kant avait essayé de déduire la Loi morale, mais avait dû s'avouer qu'une telle déduction était impossible dans le cadre du criticisme. Pour y parvenir, il eût fallu posséder un savoir de la liberté. Or, comme l'établit la discussion du troisième conflit de l'antinomie transcendantale dans la *Critique de la raison pure*, un tel savoir est impossible. Cette aporie est la raison de l'obscurité de la troisième section de la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, cf. HENRICH, 1975.

une forme spécifique de cet acte de position qu'est le Je. Dans le criticisme kantien, l'impossibilité d'accéder à une connaissance du Je comme principe spontané de la détermination (*cf.* B 157 *sq.*) ne permettait pas de comprendre l'origine de la position que modalisent les catégories de la modalité. L'idée d'une position absolue n'y a en effet pas de place²⁸. On se trouvait du coup confronté au paradoxe d'une théorie des modalités de la position incapable d'indiquer quelle est cette position que modalisent les catégories de modalité. C'est ce paradoxe que résout Fichte en montrant que l'autoposition du Je est la position absolue que modalisent les catégories de possibilité, d'actualité et de nécessité. Si, dans l'intuition intellectuelle, le Je s'exhibe comme position absolue (*Setzen schlechthin*), alors l'effectivité ou l'existence est effectivement une façon dont le Je, en fonction de ses propres lois, modalise son action consistant à poser quelque chose comme quelque chose (A est B). Le paradoxe kantien est levé, et la thèse idéaliste justifiée.

(b) Le Je fichtéen implique une modification fondamentale de la conception traditionnelle de la conscience ; c'est une conséquence directe de la façon dont, sur la base du théorème de l'intuition intellectuelle, Fichte conçoit la suffisance de la conscience. D'une conception passive, comprenant la conscience comme une sorte de miroir dans lequel l'être se refléterait, on passe à une conception qui conjoint deux caractères indissociables l'un de l'autre : l'intelligence, c'est-à-dire l'activité théorique spontanée, et le pour-soi, c'est-à-dire ce trait qui fait que l'individu est conscient de ses états de conscience, que ses états de conscience sont immédiatement présents pour lui. Dans le débat avec les conceptions défendues par les premiers romantiques, ce point revêt une importance fondamentale. C'est en effet la conception traditionnelle de la conscience comme miroir que présuppose Novalis dans le théorème de l'*ordo inversus* (*cf.* FRANK, 1997, p. 815 *sq.*) avec lequel il prétend instruire la critique de la conception de la conscience proposée par Fichte dans la *Doctrine de la science*.

Le théorème de l'*ordo inversus* présuppose en effet que l'intuition intellectuelle (dont, comme Hölderlin, Novalis ne conteste nullement la possibilité) soit une réflexion et que la réflexion doive être comprise sur le modèle optique du reflet dans un miroir : dans un miroir, ce qui est à gauche apparaît à droite, et inversement. C'est cette inversion latérale qu'il convient de corriger par une réflexion de second degré, c'est-à-dire une réflexion de la réflexion. Cette conception présuppose donc, sans le justifier, que l'intuition intellectuelle obéit, comme toute conscience, au modèle du miroir.

C'est justement cette analogie dont Fichte conteste la pertinence dans le cours de 1798-99 :

²⁸ La position absolue au sens fichtéen n'a rien à voir avec le sens de cette expression explicité par Kant dans son traité de 1763 (l'existence par opposition à la prédication). Dans le cadre du criticisme, l'existence est en effet une modalité de la position ; à ce titre, elle ne saurait prétendre être la position absolue.

Le Je des philosophies ayant eu cours jusqu'ici est un miroir, mais le miroir ne voit pas, c'est pourquoi chez elles l'intuitionner, le voir, n'est pas expliqué, seul le concept du refléter est posé chez elles. Cette erreur peut être corrigée seulement par le concept correct du Je. Le Je de la Doctrine de la Science n'est pas un miroir, il est un œil. Toute réalité spirituelle intérieure a une image extérieure. Qui ne connaît pas le Je ne sait pas non plus ce qu'est un œil. Dans la conception usuelle, l'œil est censé ne pas voir, [voir] quelque chose par l'œil est un miroir qui se mire soi-même²⁹, l'essence de l'œil est : être une image *pour soi*, et être une image pour soi est l'essence de l'intelligence. Par son propre voir, le premier [l'œil] et la seconde [l'intelligence] deviennent pour soi une image. L'image se trouve sur le miroir, mais le miroir ne la voit pas ; l'intelligence devient *pour soi* l'image ; ce qui est dans l'intelligence est une image et rien d'autre. Mais une image se rapporte à un objet ; là où se trouve une image (*Bild*), il faut qu'il y ait quelque chose qui est reproduit (*abgebildet*). C'est d'ailleurs ainsi qu'a été décrite l'activité idéale, comme un imiter, comme un reproduire. Si l'on admet une conscience, on admet aussi un objet de cette conscience. Cela ne peut être que l'agir du Je, car tout agir du Je ne peut qu'être intuitionné immédiatement, tandis que tout le reste ne peut être intuitionné que médiatement. (NM 54 / 199 sq.).

La thèse fondamentale de Fichte dans ces quelques lignes se lit comme la réfutation de la prémisse sur laquelle repose la conception de l'*ordo inversus* défendue par Hardenberg : l'idée que l'intuition est une forme de réflexion, au sens optique du terme. Contre cette prémisse implicite, Fichte fait valoir que la métaphore du miroir occulte justement ce qui fait l'essentiel de l'intuition sensible, à savoir que l'œil voit et ne se contente pas de refléter.

La métaphore du miroir escamote par conséquent le trait essentiel du phénomène de la vue. On ne peut en effet parler d'intuition que si l'image est consciente *pour* celui qui intuitionne. Cette présence de l'image pour celui qui voit n'est pas un phénomène second, qui requerrait un acte distinct de l'intuition. Elle est au contraire ce qui constitue le phénomène même de la vision ou de l'intuition. D'où l'image du miroir qui se mire soi-même. Il ne faut justement pas comprendre cette image comme une réflexion de second degré, telle que l'exige le théorème novalien de l'*ordo inversus* (cf. FRANK, 1997, p. 816). On n'a pas affaire à un empilement d'actes numériquement et réellement distincts, mais à un seul acte dans lequel le rapport à l'objet et le rapport à soi sont inextricablement imbriqués l'un dans l'autre. C'est cette imbrication du rapport à l'objet et du rapport à soi que le modèle du miroir forclôt : le miroir ne voit pas l'image, il se contente de la refléter. C'est pourquoi Fichte propose de remplacer la métaphore du miroir par la métaphore de l'œil.

²⁹ La phrase allemande dans le manuscrit est d'interprétation difficile : «In der gewöhnlichen Ansicht soll das Auge nicht sehen, etwas durch das Auge ist ein sich selbst abspiegelnder Spiegel». Je considère «etwas durch das Auge» comme le sujet et complète ce groupe par le verbe «sehen», qui est le dernier mot de la page précédente. Il faudrait donc lire : «In der gewöhnlichen Ansicht soll das Auge nicht sehen, *sehen* etwas durch das Auge ist ein sich selbst abspiegelnder Spiegel». On aurait alors affaire à un cas d'haplographie, un phénomène bien connu des philologues. C'est d'autant plus probable qu'entre «sehen» et «etwas», le scripteur a tourné la page.

L'œil apparaît ainsi comme l'analogie du Je en tant qu'intelligence, c'est-à-dire en tant qu'activité théorique spontanée, justifiant du coup la description du mode originaire sur lequel s'exhibe le Je comme une intuition intellectuelle.

La critique de la métaphore optique de la réflexion et la substitution du modèle de l'œil au modèle du miroir ont pour conséquence que l'image présentée à la conscience par l'intuition sensible n'est pas un reflet, une image latéralement inversée. Du coup, le Je qui s'exhibe dans l'intuition intellectuelle n'est pas un reflet présenté en *ordine inverso* mais l'intuition adéquate de l'identité originaire de l'activité et de l'action, de la position et du posé. Cette conséquence bat en brèche la troisième thèse fondamentale de la critique romantique de Fichte : l'idée que le fondement de la conscience ne peut être présent à la conscience qu'au gré d'une réflexion qui, inévitablement, le présentera à la conscience sous une forme inadéquate, déformée ou brisée. Alors que les premiers romantiques recourent encore au modèle traditionnel de la réflexion, s'appuyant sur le modèle optique du miroir, Fichte introduit une conception radicalement nouvelle de la réflexion, pour laquelle il forgera la métaphore de l'œil qui se voit lui-même.

IV.

Le quatrième front critique du romantisme porte sur le programme d'une philosophie partant d'un premier principe pour en déduire linéairement tout le système de la philosophie. À cette conception fondationnaliste de la philosophie, mise à l'ordre du jour par Reinhold, les premiers romantiques adressent une série de critiques. Ces critiques concernent pour l'essentiel le statut du premier principe et la méthode déductive. En ce qui concerne le premier point, les premiers romantiques relèvent d'une part les difficultés que pose la notion même de «premier principe absolument inconditionné»³⁰. Un principe absolument inconditionné ne peut être démontré en s'appuyant sur d'autres propositions ; il ne serait plus alors un principe premier et inconditionné, mais un principe second et conditionné. Il doit donc être évident par soi-même. Mais comment garantir l'universalité d'une telle évidence ? Cela ne revient-il pas à réduire la vérité du premier principe à une simple croyance, et donc l'ensemble de la philosophie à une opinion bien plus qu'à un véritable savoir ? Tel est tout au moins le soupçon de Hardenberg. Et comment définir les termes utilisés dans ce principe sans recourir à un terme générique plus vaste et à une différence spécifique ? Mais admettre quelque chose de ce genre serait une exigence absurde s'il doit s'agir d'un principe premier. Enfin, le premier principe formulé par Fichte dans la *Doctrine de la science* de 1794 – «Le Je se pose soi-même» – formule un fait, et non une proposition universelle.

³⁰ Selon la formulation de FICHTE dans le *Fondement de la Doctrine de la science dans son ensemble* de 1794.

Or, d'une proposition énonçant un fait, on ne peut inférer que des hypothèses qui ne sauraient prétendre à une validité universelle. Quant au second point, contestant le caractère déductif de l'exposition, il consiste pour l'essentiel à montrer que les propositions prétendument déduites du premier principe sont soit implicitement contenues dans ce principe, soit présupposées par lui.

Fichte n'ignore nullement ces critiques. Il y consacre au contraire plusieurs développements, mentionnant explicitement les critiques récentes auxquelles s'est heurtée l'idée d'une philosophie partant d'un premier principe (NM 27 / 88). Il revient en particulier sur le problème de la régression à l'infini qu'implique la notion de démonstration: «Que signifie démontrer ? Cela signifie pourtant bien, pour celui qui s'en fait un concept clair, rattacher la vérité d'une proposition à une autre.» (*ibid.*) Mais de cette exigence logique incontestable, Fichte ne conclut pas à l'impossibilité de présenter un premier principe. Il conclut simplement qu'il est nécessaire de présenter un principe qui puisse prétendre au statut de vérité universelle sans requérir pour autant une démonstration.

Si démontrer signifie cela, il faut qu'il y ait dans les hommes une vérité qui ne requiert aucune démonstration et dont tout le reste puisse être déduit; sinon il n'y a pas de vérité et nous sommes poussés dans l'infini. (*ibid.*)

L'exigence d'une vérité évidente par soi est donc la condition nécessaire pour échapper au scepticisme. Car s'il n'y avait de vérités que démontrées, alors la régression à l'infini impliquée par la notion de démonstration rendrait impossible d'établir la validité de quelque proposition que ce soit. La *Doctrine de la science* doit par conséquent «se rattacher à quelque chose que tout un chacun accorde» (NM 7 / 66) sans démonstration.

Dans le *Fondement de la Doctrine de la science dans son ensemble*, Fichte était parti du principe d'identité ($A = A$) pour remonter du fondé ($A = A$) au fondement (Je suis Je) et expliciter cette seconde proposition par la formule «le Je se pose soi-même»³¹. C'est cette manière de procéder qui avait donné lieu aux critiques des premiers romantiques. Dans la *Doctrine de la science nova methodo*, Fichte adopte une tout autre démarche. Il invite son auditoire à faire une expérience conformément aux instructions qu'il donne: «La Doctrine de la science requiert que chacun réfléchisse à ce qu'il fait lorsqu'il dit: Je» (NM 7 / 66). L'auditoire est ainsi invité à produire une pensée, la pensée «Je», et à observer ce qu'il fait pour produire cette pensée. Le point de départ de la philosophie n'est alors plus un énoncé théorique, réputé évident ($A = A$), mais une proposition pratique, une règle grâce à laquelle est produit l'objet d'une intuition déterminée.

Dans sa théorie des mathématiques, Kant appelle une proposition de ce genre un postulat; il souligne même qu'«une telle proposition ne peut pas être

³¹ «Le Je se pose soi-même» est de façon triviale équivalent à «je suis je» si, avec Kant, on définit le sens de l'être par la position.

démontrée» (B 287). Dans la *Doctrine de la science nova methodo*, Fichte reprend explicitement cette terminologie kantienne, en référence à Jakob Sigismund Beck et à son *Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß* («Le seul point de vue possible pour juger de la philosophie critique», 1796).

Il est par ailleurs correct que la philosophie doive partir d'un postulat [comme l'exigeait Beck, JMT]; c'est aussi ce que fait la *Doctrine de la science*, et elle l'exprime par une *Thathandlung*. Ce terme n'a pas été compris; il signifie, et ne doit rien signifier d'autre que ceci: on doit agir intérieurement, et regarder cet agir. Qui expose la philosophie à un autre doit l'inviter à accomplir cette action, il doit donc postuler. (NM 28 / 69)

L'avantage de cette option méthodique est évident. En tant que proposition pratique, le postulat ne saurait faire l'objet d'une démonstration. Mais il n'exprime pas pour autant une simple croyance. Car le postulat ne requiert pas d'autrui qu'il acquiesce à un énoncé mais qu'il accomplisse une action déterminée. Cette exigence peut être adressée à tout un chacun. Et la vérité du résultat consistera en un objet de l'intuition, produit conformément à la règle énoncée dans le postulat.

En quoi consiste le postulat initial de la *Doctrine de la science nova methodo* ? Après avoir invité son auditeur à penser la paroi et à s'observer alors qu'il accomplit cette pensée, Fichte lui demande de penser le Je et de s'observer à nouveau en train de penser le Je. Ce qui doit alors apparaître à celui qui suit les instructions du philosophe, c'est que penser le Je n'est rien d'autre et rien de plus que de penser «un agir dans l'agir sur soi-même» (NM 29 / 91), une «activité faisant retour sur soi», c'est-à-dire l'acte de se poser soi-même. Le premier paragraphe de la *Doctrine de la science nova methodo* propose donc un postulat par lequel l'auditeur est invité à produire en soi l'intuition intellectuelle, c'est-à-dire à se penser effectivement comme un Je, et seulement comme un Je.

La vérité du premier principe n'est donc pas une évidence théorique, mais une évidence pratique, qui produit directement ce qu'elle énonce et qui, pour cette raison, n'a nul besoin d'une démonstration. À la différence du principe sur lequel reposait le système de Reinhold, le Je exhibé par la *Doctrine de la science* n'est pas un «fait» (*Factum*) que l'on pourrait analyser pour en tirer «toute la philosophie» (NM 28 / 89). Il est un agir, un faire. La démarche suivie par la *Doctrine de la science* ne consiste alors pas à analyser ce faire («ce serait une philosophie vide», dit Fichte), mais à «laisser le Je agir selon ses propres lois et construire ainsi un monde» au gré d'une «synthèse progressive» (*ibid.*). La philosophie observe ce qui se passe et le décrit. On retrouve ici l'idée, évoquée par Fichte dans sa critique de la métaphore du miroir, selon laquelle l'activité idéale (c'est-à-dire l'activité philosophique) consiste à imiter, à reproduire l'objet de la conscience qui ne peut être que le Je lui-même (*cf.* NM 54 / 119 *sq.*).

La méthode de la philosophie n'a donc rien à voir avec une déduction syllogistique qui exigerait comme majeure une proposition universelle. La philosophie est une analyse réflexive de la synthèse initiale dont elle reproduit pas à pas les éléments constitutifs afin de comprendre la genèse transcendante de l'expérience.

Il faudrait donc distinguer une THÈSE originelle ou, comme un multiple est posé en elle, une SYNTHÈSE, de l'ANALYSE de cette SYNTHÈSE, lorsqu'on RÉFLÉCHIT à nouveau sur ce qui se trouve dans cette SYNTHÈSE originelle; l'expérience tout entière est une simple ANALYSE de cette SYNTHÈSE originelle. (NM 10 / 69)

La nécessité de l'analyse n'est redevable qu'à l'exigence, toute cartésienne, de clarté et de distinction. Et cette analyse doit naturellement obéir aux règles d'un raisonnement correct: «une idée doit être rattachée à l'autre» (NM 23 / 84). Mais il s'agit uniquement d'une exigence méthodique, s'appliquant à la réflexion. L'analyse reste ainsi toujours seconde par rapport à la synthèse originelle qu'elle analyse, cette synthèse qui n'est autre que l'activité du Je, ou le Je comme activité.

L'essence de la raison consiste en ceci que je me pose, mais je ne le peux pas sans m'opposer un monde, et même un monde déterminé qui est dans l'espace et dont les phénomènes se succèdent dans le temps; tout cela se produit dans un moment indivis; lorsque l'un se produit, tout le reste se produit aussi en même temps. Mais la philosophie, et en particulier la Doctrine de la science, veut apprendre à connaître cet acte un de façon précise; or on n'apprend à connaître rien précisément si l'on ne le divise et ne l'analyse pas. C'est donc ainsi que procède la Doctrine de la science avec cette action une du Je; et nous obtenons une série d'actions liées les unes aux autres; nous ne pouvons saisir l'action Une d'un coup parce que le philosophe est un être qui doit penser dans le temps. (NM 8 sq./ 67 sq.)

L'enjeu de la démarche philosophique ne se réduit toutefois pas à l'analyse. Il s'agit ensuite de recomposer les éléments (les actes) ainsi artificiellement isolés, afin de s'assurer que leur composition produit effectivement ce qu'on cherche, à savoir la réalité de l'expérience. Ces deux opérations corrélatives d'analyse et de synthèse d'une synthèse originelle confèrent à la démarche adoptée par Fichte dans la *Doctrine de la science nova methodo* le statut d'une expérimentation: «Dans ce cours, nous procédons à une expérimentation, c'est-à-dire que nous contraignons la raison à nous fournir les réponses à certaines questions, posées dans un ordre défini.» (NM 34 / 97) Car «le philosophe n'est pas un simple observateur, mais il EXPÉRIMENTE avec la nature de la conscience» (NM 21 / 83)³². C'est dans l'effectuation de l'expérience philosophique que s'enracine l'évidence à laquelle prétend l'intégralité de la *Doctrine de la science*. On pourrait parler à ce propos d'une évidence pragmatique.

³² En comprenant la philosophie comme une expérimentation s'exerçant sur la conscience ou sur la raison, Fichte renoue d'ailleurs avec une métaphore déjà invoquée par KANT dans la *Critique de la raison pure*, cf. B XVIII, note et B XXI, note.

Cette conception de la philosophie comme une sorte d'expérimentation dans laquelle le philosophe est à la fois l'expérimentateur et l'objet de l'expérience est en parfait accord avec le principe même de la *Doctrine de la science* : le Je comme sujet-objet (NM 31 / 96) exhibé dans l'intuition intellectuelle. La combinaison de l'interprétation du premier principe (le Je) comme résultat d'un postulat au sens mathématique et d'une conception de la démarche philosophique comme une auto-expérimentation permet à Fichte d'échapper aux critiques d'ordre logiques qui visaient à démontrer l'impossibilité d'une philosophie fondée sur un premier principe.

Bibliographie

- DÖDERLEIN, Johann Ludwig (1948), «Neue Hegeldokumente», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 1, p. 2-18.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1969), *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (1794). Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95)*, Studienausgabe, Stuttgart/Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).
- FICHTE, Johann Gottlieb (1982), *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*. Hg. sowie mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Erich Fuchs, Hamburg, Meiner (PhB 336).
- FICHTE, Johann Gottlieb (1984), *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Vorinleitung, Erste und Zweite Einleitung. Erstes Kapitel (1797/98)*. Hg. von Peter Baumanns, Hamburg, Meiner.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1986), *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vo. 16. April bis 8. Juni*. Gereinigte Fassung hg. von Reinhard Lauth und Joachim Widmann unter Mitarbeit von Peter Schneider, Hamburg, Meiner.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1990), *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science 1794-1797*. Trad. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1999a), *Nouvelle présentation de la doctrine de la science 1797-1798*. Introd., trad. et annoté par Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Vrin.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1999b), *Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle (1801); Recensions de l'Enésidème (1793) etc.* Introd., trad. et notes par Auguste Valensin et Pierre-Philippe Druet, Paris, Vrin.
- FICHTE, Johann Gottlieb (2000), *Doctrine de la science nova methodo*. Trad., prés. et notes par Isabelle Thomas-Fogiel. Paris, Le Livre de Poche.
- FRANK, Manfred (1994), «Philosophische Grundlagen der Frühromantik», *Athenäum, Jahrbuch für Romantik* 4, p. 37-130.
- FRANK, Manfred (1998), «Unendliche Annäherung». *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- FRANK, Manfred (2007), *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- GRÜNEWALD, Bernward (1986), *Modalität und empirisches Denken. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Kantischen Modaltheorie*. Hamburg, Meiner.
- HAFEMANN, Burkhard (2002), «Logisches Quadrat und Modalbegriffe bei Kant», *Kant-Studien* 93, p. 409-423.
- HENRICH, Dieter (1966), «Fichtes ursprüngliche Einsicht», in: ID./WAGNER, Hans (éd.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1966, p. 188-232.

- HENRICH, Dieter (1975), «Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"», in: A. SCHWANN (éd.), *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 55-112.
- HENRICH, Dieter (1992), *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- HÖLDERLIN, Friedrich (1954), *Sämtliche Werke*. Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe herausgegeben von Friedrich Beisner. Bd VI: *Briefe*. Herausgegeben von Adolf Beck, Stuttgart, Kohlhammer. Cité StA.
- HORSTMANN, Rolf-Peter (2008), «Fichtes anti-skeptisches Programm. Zu den Strategien der Wissenschaftslehren bis 1801/02», *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus* 5, p. 47-89.
- KANT, Emmanuel (1980), *Œuvres philosophiques I: Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, éd. publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard (Pléiade).
- KANT, Immanuel (1983), *Werke in sechs Bänden*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Fünfter Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1958, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KANT, Immanuel (1998), *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hg. von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg, Meiner (PhB 505). Citée selon la pagination de la première (A) et/ou de la seconde édition (B).
- KANT, Emmanuel (2011), *Critique de la raison pure*. Trad., prés. et notes par Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion.
- KLOTZ, Christian (2002), *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Frankfurt/M., Klostermann.
- KÜHN, Manfred (2012), *Johann Gottlieb Fichte. Ein deutscher Philosoph. 1762-1814*, München, Beck.
- MAIMON, Salomon (1912), *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philatetes an Aenesidemus*. Besorgt von Bernhard Carl Engel, Berlin, Reuther & Reichard.
- POSER, Hans (1981), «Die Stufen der Modalität. Kants System der Modalbegriffe», in: WEINKE, Kurt (éd.), *Logik, Ethik, Sprache*. Festschrift für R. Freundlich, München, Oldenbourg, p. 195-212.
- POSER, Hans (1983), «Mögliche Erkenntnis und Erkenntnis der Möglichkeit. Die Transformation der Modalkategorien der Wolffschen Schule in Kants Kritischer Philosophie», in: HALLER, Rudolf (éd.), *Beiträge zur Philosophie Rudolf Körners*, Amsterdam, Rodopi, 129-147.
- REINHOLD, Karl Leonhard (1789), *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag/Jena, C. Widtmann & J. M. Mauke.
- REINHOLD, Karl Leonhard (1989), *Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation (extraits); Contributions à la rectification des erreurs commises jusqu'ici par les philosophes (extraits); Du fondement du savoir philosophique*. Prés. et trad. par François-Xavier Chenet, Paris, Vrin.
- SCHRADER, Wolfgang H. (éd.) (1997), *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre* (Fichte-Studien 12), Amsterdam-Atlanta, Rodopi.
- SCHULZ, Hans (éd.) (1923), *Johann Gottlieb Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen*. Leipzig, Haessel.
- SCHULZE, Gottlob Ernst (1911), *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Besorgt von Dr. Arthur Liebert, Berlin, Reuther & Reichard.

- SCHULZE, Gottlob Ernst (2007), *Enésidème ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold. Avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la «Critique de la raison»*. Prés. et trad. par Hélène Slaouti, Paris, Vrin.
- STOLZENBERG, Jürgen (1986), *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1802/02*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle (2000), *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*. Paris, Vrin.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle (2004), *Fichte. Réflexion et argumentation*, Paris, Vrin.
- WAIBEL, Violetta L. (2000), *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Paderborn et al., Schöningh.