

DANS LA MÊME COLLECTION

*Lire le Principe d'individuation de Duns Scot*, par Olivier Boulnois, 224 p., 2014.

*Lire le Tractatus logico-philosophicus – Wittgenstein*, sous la direction de Christiane Chauviré, avec les contributions de J. Bouveresse, S. Gandon, S. Laugier, E. Halais, L. Soutif, J.-Ph. Narboux, D. Perrin, L. Raïd, 288 p., 2009.

*L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, sous la direction de Jean-François Courtine, avec les contributions de M. Crépon, F. Dastur, É. Escoubas, S. Jollivet, J. Greich, J. Grondin, M. Roesner, Ch. Sommer, F. Volpi, 240 p., 2007.

*Les Méditations cartésiennes de Husserl*, sous la direction de Jean-François Lavigne, 224 p., 2008.

*L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin. Commentaire du De unitate intellectus contra avveroistas*, par Alain de Libera, 560 p., 2007.

*Religion, liberté, justice. Sur les Lettres écrites de la montagne de J.-J. Rousseau*, sous la direction de Bruno Bernardi, 320 p., 2005.

*L'évolution créatrice de Bergson*, sous la direction d'Arnaud François, 352 p., 2010.

*Lectures de la Krisis de Husserl*, édité par F. de Gandt et C. Majolino, 304 p., 2008.

Patrick CERUTTI (dir.)

**LIRE**  
***L'INITIATION À LA VIE BIENHEUREUSE***  
**DE JOHANN GOTTLIEB FICHTE**

Introduction par  
**Miklos VETÖ**

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, place de la Sorbonne, V<sup>e</sup>

2017

PATRICK CERUTTI

## PRÉSENTATION

En 1976, un an avant sa disparition, Jan Patočka livre dans « Autour de la philosophie de la religion de Masaryk » sa plus profonde méditation sur la mort et l'éternité et son testament spirituel. Cette longue étude, centrée sur une lecture de *Faust* et de l'œuvre de Dostoïevski, s'ouvre cependant sur un éloge inattendu de la théologie morale de Kant. Patočka emprunte à Dieter Henrich l'idée que la doctrine des postulats, fort décriée d'ordinaire, est le fondement d'une nouvelle métaphysique du sens. Plus exactement, elle inaugure une nouvelle théologie du Verbe qui comprend Dieu uniquement à partir de son rapport à l'homme. Les développements ultérieurs d'une grande partie de la philosophie européenne et notamment les théologies de Feuerbach, de Nietzsche et du pragmatisme seront entièrement tributaires de cette « nouvelle science de Dieu, conçue du point de vue du sens de la vie humaine dans le cadre du sens général de l'univers ». Avec cette théologie critique apparaît quelque chose de radicalement inédit : « jamais auparavant il n'avait été nécessaire ni même possible de réfléchir sur le "sens" du monde et de la vie »<sup>1</sup>.

La doctrine des postulats scelle donc la fin de l'ancien concept métaphysique de Dieu. En n'attribuant à la divinité que des qualités relatives à la détermination morale du monde, comme la bonté, la justice, la qualité de créateur et de législateur, la théologie morale fonde une nouvelle métaphysique qui trouve son point d'appui dans l'agir humain. Kant, en faisant

1. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, Mohr, 1960, p. 187-188 n. ; J. Patočka, « Autour de la philosophie de la religion de Masaryk », in *La crise du sens*, trad. fr. E. Abrams, Bruxelles, Ousia, 1986, t. 1, p. 139-142.

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© Librairie Philosophique J. VRIN, 2017

Imprimé en France

ISSN 1769-5716

ISBN 978-2-7116-2758-5

[www.vrin.fr](http://www.vrin.fr)

Ainsi, la question qui sourd de cette confrontation entre Fichte et Henry concerne l'option qu'il faut prendre pour penser un rapport non médié de soi à soi qui permette d'accéder à l'essence de l'être : l'option du pâtir, ou l'option de l'agir. En fin de compte, c'est un choix éthique qui donne sens au projet ontologique.

ALEXANDER SCHNELL

**L'ÊTRE, LA CONSCIENCE, LE RÉEL.  
L'ANWEISUNG ZUM SELIGEN LEBEN (J. G. FICHTE)  
FACE AU « PROBLÈME "DIFFICILE"  
DE LA CONSCIENCE » (D. CHALMERS)**

La question du statut de la conscience, de son rapport à l'objet et, dans une perspective plus étendue, celle du sens et de la teneur de l'« être », du « réel », en général, n'a rien perdu de son acuité. Au regard des débats récents dans les sciences cognitives, et selon une démarche et une terminologie certes différentes dans les recherches phénoménologiques, cette question est aussi actuelle et urgente qu'à l'époque où Hume critiquait Descartes ou Fichte le réalisme de la « conscience commune ». Nous voudrions tenter, dans ce qui suit, une coupe transversale dans l'histoire de la philosophie, afin de montrer qu'il est possible de faire entrer Fichte dans un débat précis au sein des sciences cognitives contemporaines et de porter par là ce dernier à un niveau spéculatif plus élevé que c'est le cas, d'ordinaire, dans cette discipline. Mais exposons d'abord les points de départ respectifs des participants à ce débat.

La *Wissenschaftslehre* est autant un enseignement du « savoir », exposant son auto-engendrement, qu'une doctrine du « réel ». L'approche de ce dernier peut s'effectuer de différentes manières. Dans la *Première introduction à la doctrine de la science* (1797), Fichte a essayé de cerner le point où se séparent définitivement le « dogmatisme » et l'« idéalisme » (donc le point de vue du « réaliste » et celui du *Wissenschaftslehrer*), en tant que ce point de partage concerne deux différentes manières de concevoir

*Revue internationale Michel Henry*, n° 3 « Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation* : la subjectivité », 2012, p. 144 (ce fragment est cité et commenté par Grégori Jean dans sa présentation du volume « La subjectivité, la vie, la mort », p. 82). Sur la différence d'approche du rapport entre passivité et activité chez Fichte et chez Henry, voir G. Jean, *Force et temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*, Paris, Hermann, 2015, p. 125.

le rapport entre la « chose (*Ding*) » et la « représentation (*Vorstellung*) »<sup>1</sup>. Plus exactement, il a mis en évidence, dans ce texte, « au moyen d'une image (*bildlich*) », une « double série dans l'intelligence » : la série « de l'être », qui est la « série "réelle" », d'un côté ; et la série « du regarder (*Zusehen*) », qui correspond à la « série "idéelle" », de l'autre. Avant d'expliquer le sens et le statut de ces deux séries, il convient tout d'abord de s'entendre sur le sens du « regarder » au niveau de la série idéelle.

Fichte ne veut pas dire qu'un spectateur extérieur porterait ici son regard sur un quelconque objet. Dans la série idéelle, il n'y a aucune séparation entre le « regard » et ce qui est « regardé ». Et ce, parce que le rapport entre les deux est un rapport *immédiat*. Aussi est-il plus approprié d'utiliser ici la notion d'« intuition » (laquelle désigne toujours, on le sait, un « rapport immédiat à l'objet ») pour caractériser ce « regard » (qui est donc un « voir »). Dans la série idéelle, il y a une « inséparabilité » entre l'être et l'intuitionner, entre les « choses » et la « conscience » des choses ; elle est de ce fait caractérisée par une « synthèse ». Dans la série réelle, en revanche, il n'y a pas de dualité. Elle est purement et simplement la série de l'être, c'est-à-dire celle des choses en tant qu'elles sont en interaction causale entre elles. Fichte remarque à plusieurs reprises dans ce même texte que la série idéelle et la série réelle, l'intelligence et la chose, sont radicalement opposées et qu'elles relèvent de deux mondes totalement différents, reliés par aucun pont.

Il s'agira donc de montrer dans cette contribution que cette « image » d'une « double série » permet de faire figurer Fichte dans un débat actuel au sein des sciences cognitives. Mais au lieu de nous focaliser sur le texte de 1797, nous nous appuyerons sur l'*Anweisung zum seligen Leben* (en particulier sur les leçons III et IV) et ce, pour deux raisons : d'une part, parce que les conférences publiques de 1806 sont beaucoup plus précises sur ce point que le texte introductif d'Iéna ; et, d'autre part, parce qu'elles reviennent sur l'idée d'une séparation totale entre les deux séries et proposent une alternative qui n'est pas sans intérêt pour les sciences cognitives.

Dans *L'esprit conscient*<sup>2</sup>, David Chalmers a introduit la désormais célèbre distinction entre les « problèmes faciles » et les « problèmes diffi-

1. Précisons que la *Vorstellung* implique autant un « voir (*Sehen*) » qu'un « penser (*Denken*) ».

2. D. Chalmers, *L'esprit conscient. À la recherche d'une théorie fondamentale*, trad. fr. S. Dunand, Paris, Les éditions d'Ithaque, 2010. L'édition originale est parue en 1996 sous le titre *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford University Press.

ciles » de la conscience. Les « problèmes faciles » concernent l'explication de la manière dont le cerveau enregistre des informations, les élabore et les transforme, et de tout ce qui a trait aux états mentaux lorsqu'un individu effectue n'importe quelle tâche théorique ou pratique. Dans un tel contexte, Chalmers se place sur *un seul plan* – celui d'un « matérialisme fonctionnaliste », c'est-à-dire des mécanismes réalisant les différentes fonctions du cerveau. Les sciences neuronales sont très loin d'avoir résolu tous ces problèmes, mais il y a lieu de penser que le progrès des recherches permettront de trouver les réponses recherchées. Les « problèmes difficiles » sont ceux, en revanche, censés rendre compte de la « conscience », de la « dimension "subjective" de l'expérience », des « *qualia* », etc. – bref, ce sont ceux qui (probablement à leur insu !) dévoilent un *autre plan*, lequel ne se restreint pas à des rapports de causalité entre des objectités matérielles, mais met en jeu un « sujet », une « conscience », un « vécu ». Il n'est pas difficile de reconnaître ici la proximité avec les deux « séries » évoquées plus haut : ici aussi se présente, d'un côté, le « réel », « matériel », *en dehors de tout rapport au sujet* ; et, de l'autre côté, l'« enchevêtrement » (on pourrait dire également : la « corrélation », mais à condition d'admettre une corrélation « immédiate » entre les termes mis en jeu), dont il va falloir rendre compte et qu'il s'agit de clarifier, entre la « chose » et la « conscience » que « j' » en ai.

Quel est plus précisément le lien entre la série « idéelle » et les « problèmes "difficiles" de la conscience » ? Nous voyons au moins quatre attestations (mais la liste n'est nullement exhaustive) de « phénomènes » renvoyant à un plan au-delà ou en dehors de la série « réelle ». Chalmers évoque lui-même – à la suite par exemple de Thomas Nagel – l'« expérience du « what is it like to be ? » : une chose est en effet de rendre compte de la perception d'un aliment (l'activité cérébrale correspondant à la perception, à l'engloutissement, etc.), une autre chose est le fait de « vivre » le goût de l'aliment. Impossible de rendre compte sur le seul plan du fonctionnalisme causaliste du goût du soleil d'un vin de Rioja ou du goût du beurre d'un biscuit sablé breton. La même chose vaut, en outre, pour les sentiments – l'amour en premier, mais aussi le respect, l'admiration, etc. Par ailleurs, le phénomène *vécu* de la « liberté transcendante » (au sens de la *Critique de la raison pure*), donc de notre capacité à commencer radicalement une nouvelle série causale, ne se laisse nullement intégrer dans une détermination causale intégrale. Enfin, les « transcendants » médiévaux (le vrai, le bon et le beau) transcendent à leur tour le plan fonctionnaliste.

Ne prenons que l'exemple du premier : le phénomène de la « certitude »<sup>1</sup> (ou de ce que Husserl appellera dans la *Sixième Recherche Logique* l'« évidence »), c'est-à-dire d'une « *Einsicht* » (compréhension intellectuelle) apodictique du « vrai », relève lui aussi du plan de la « série idéale » que nous nous proposons maintenant de clarifier davantage.

Pour ce faire, nous pourrions partir – à l'instar de Fichte lui-même – du simple fait d'être conscient de quelque chose. Fichte évoque au début de son *Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science* (1797) la possibilité, pour tout un chacun, de penser le « Moi » (donc *soi-même*) et puis n'importe quel *objet* (une table, un mur, etc.). Fichte insiste sur l'idée qu'en pensant d'abord le « Moi », ensuite, la « table », ensuite le « mur », nous avons conscience d'un *agir* et d'une *liberté* dans ce penser. Qui-conque n'est conscient d'aucun agir de la sorte ne saurait plus rien comprendre à tout ce qui se présentera par la suite – aussi Fichte exhorte-t-il celui qui ne le suit plus à partir d'ici à se séparer définitivement de lui. La doctrine de la science (du moins dans ses versions iénoises) s'installe dans cet agir et cherche à comprendre – à partir de lui – le point d'unité et de disjonction de l'être et du penser (et donc la possibilité de la série « idéale »).

Nous allons ici poser une *autre question* (mais étroitement liée aux perspectives précédentes) : celle de la *phénoménalisation* de l'être, c'est-à-dire, précisément, celle du rapport de ce qui « est » *réellement* à la *conscience* de cet être. Cette question est au cœur de l'esquisse de la *Wissenschaftslehre* que nous trouvons dans *l'Initiation à la vie bienheureuse*. Fichte ne prend pas ici son point de départ dans le « Moi » (ce qui ne veut nullement dire qu'il abandonnerait ce dernier), mais dans l'être absolu qui peut être compris comme « Dieu », *mais aussi comme la vraie RÉALITÉ*. Toute la question étant précisément de savoir comment cet être absolu est « là », comment il « se présente », comment il peut être « *pensé* », comment il « se phénoménalise ».

Qu'est-ce que l'être ? Fichte distingue entre l'être *mort* et l'être *vivant*. Ce ne sont pas deux « êtres » distincts, mais deux points de vue différents sur l'être, sur le *seul* être qui « soit ».

L'être mort est celui du réaliste ou du matérialiste – l'unique série causale, mécanique, fonctionnaliste, d'un être en soi indépendant de la conscience et du penser. L'être vivant, en revanche, est caractérisé par une « dualité », par une « corrélation ». Plus précisément, l'être vivant doit être

1. Voir par exemple GA I, p. 168 ; trad. fr. p. 207.

conçu comme l'*être en soi divisé*. Le caractère vivant de l'être provient ici de cette dualité, tandis que l'être mort est l'en soi un et immobile. Comment concevoir plus distinctement cet être-divisé de l'être ?

Ce qui s'oppose en effet à l'*indifférence* de l'être mort, c'est l'être vivant en tant qu'il est *concerné* par lui-même. L'être (s') « intéresse » (à soi) : l'être est *interesse*<sup>1</sup> – un « intéressement » qui est certes *immédiat*. La forme fondamentale d'un tel être-concerné, d'un tel « intéressement », est le « poser-devant-soi-même » (*Vor(-sich-selbst-hin)-stellen*), rendant possible toute « représentation (*Vorstellung*) ». C'est en vertu de ce dernier que l'être (vivant) est celui d'un « Moi » ou d'un « Soi » qui renferme en lui l'être divisé. Or, il faut bien s'entendre sur la nature des termes divisés « dans » le Moi ou le Soi : nous n'avons pas ici une conscience-sujet face à l'objet, mais cette division caractérise bel et bien le rapport *immédiat* de l'être à la conscience. Ce n'est que de cette façon que l'« égoïté (*Ichheit*) » saurait être la « racine de toute vie ». L'être est présent à lui-même de façon immédiate – c'est cela le sens du Moi ou du Soi divisé (en tant que synonyme de l'*être divisé*). Cette immédiateté ne concerne donc pas un sujet et un objet *partes extra partes*, mais le rapport de l'être à son propre être-là. Fichte dit à ce propos :

[...] seul l'être *est*, mais en aucune façon il n'y a encore autre chose qui ne serait pas un être et qui se situerait au-delà de l'être [...]. Car, d'après [une] façon de voir habituelle [correspondant à une sorte de « réalisme naïf »], à quelque chose, qui par lui-même n'est ni ne peut être, devrait s'ajouter du dehors l'être-là, qui n'est à son tour l'être-là de rien ; et de ces deux incohérences réunies est censé surgir tout ce qui est vrai et effectif. Cette opinion ordinaire est contredite par la proposition que je viens d'énoncer : seul l'être, seul ce qui est de soi et par soi-même, est<sup>2</sup>.

Les deux « incohérences » que Fichte stigmatise ici sont d'abord les suivantes. D'une part, il est impossible de considérer que ce qui est, n'est pas (ni ne saurait être) par lui-même. Ce qui est, est par lui-même, ou il n'est pas. D'autre part, il est impossible d'admettre que l'être puisse être clos en lui-même, indépendamment de son « existence » (ou de son « être-là »), *et que cette dernière (ou ce dernier) s'adjoigne du dehors à cet être* – qui plus est en étant existence (ou être-là) « de rien ». L'être *est* abso-

1. Non pas au sens du Levinas d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* qui attribue à l'être un « *conatus* » exerçant une « invincible persistance dans l'essence », mais au sens d'une dimension d'unité et de disjonction immédiate caractérisant tout rapport entre l'être et son « être-là ».

2. GA I, p. 58 ; trad. fr. p. 38 (trad. mod.).

lument; et il ne saurait être déconnecté de son *être-là* qui ne s'y adjoint donc nullement du dehors. Donc, quand Fichte affirme que l'être « se divise », cela met en jeu ce rapport particulier entre l'être et l'être-là dont il s'agira d'éclaircir le statut dans ce qui suit.

Par ailleurs, Fichte identifie l'être (absolu), la vraie vie et la béatitude, d'un côté, ainsi que l'être apparent, la vie apparente (qui n'est autre que la mort) et le malheur, de l'autre. L'objet aimé de la *vraie vie* est l'être absolu, celui de la *vie apparente* est le monde. Pour Fichte, la vraie réalité n'est pas dans le monde, mais dans l'être transcendant (que l'on pourrait nommer « Dieu »). Or, le monde (*Welt*) n'est que l'apparence (*Schein*) de l'être absolu – celle-ci ne doit pas être confondue avec son apparition (*Erscheinung*) qu'est la pensée (*Gedanke*) (de même qu'il ne faut pas confondre la division de l'être en être et être-là avec la scission sujet/objet). Au début de *l'Initiation à la vie bienheureuse*, Fichte identifie d'ailleurs tout simplement « vivre » et « penser ». Ces conférences investissent ainsi de part en part la pensée afin de faire apparaître comment l'être absolu se phénoménalise. Précisons et approfondissons, à présent, ce qui vient d'être esquissé.

Comment le penser procède-t-il dans la saisie, le remplissement et l'accomplissement de la « région suprasensible » ? Comment se réalise-t-il dans l'être absolu ? Comment la seule vérité possible, la vérité absolue, se déploie-t-elle dans l'évidence et la certitude inébranlables ? Pour répondre à ces questions, Fichte procède dans la troisième leçon en six temps.

Premier moment : lorsqu'on pense l'être « avec acuité », « énergiquement », il apparaît avec évidence qu'il peut seulement être « de » lui-même, « à partir de » lui-même et « par » lui-même – ce qui implique qu'en aucun cas il ne devient, ni ne naît, à partir d'un quelconque non-être. Si l'être devait ce qu'il est à autre chose que lui-même, il faudrait supposer un étant en vertu duquel il serait, lequel supposerait à son tour un autre étant, et ainsi de suite à l'infini. Soit l'être *est*, et alors il est de soi, à partir de soi, par soi ; soit il est en vertu d'*autre* chose, et dans ce cas, il s'éparpille et se perd à l'infini. L'être n'est donc pas *créé* – ni par un créateur autre que lui, ni *ex nihilo*.

Deuxième moment : en vertu de cette même caractéristique essentielle de son propre être, l'être absolu est immuable, clos en lui-même et achevé. Il n'est pas composé de parties, mais absolument *un*. Donc ce qui vaut de l'être vis-à-vis d'« autres » êtres, « extérieurs » (qui, nous l'avons vu, n'existent pas), vaut aussi de tout être le constituant de l'« intérieur » (qui n'existe donc pas non plus).

Troisième moment : comment cet être se manifeste-t-il ? Comment se révèle-t-il ? Il faut qu'il se révèle et se manifeste, *car, autrement, on ne comprendrait pas ce que l'être du monde et des choses du monde veut dire*. Pour Fichte, l'extériorisation (*Äußerung*) de l'être n'est pas une détermination de l'esprit permettant de prendre conscience de lui-même et d'accéder, par la conscience de soi, à une détermination supérieure (comme c'est le cas chez Hegel). La « conscience », le « penser », « l'élément, l'éther, la forme substantielle de la vie véritable » est plutôt le moyen, tout simplement, de laisser l'être « être là ».

Je dis en effet : l'être-là de l'être est, immédiatement et à la racine, la – conscience ou la représentation de l'être, comme cela pourra vous apparaître clairement sur-le-champ en considérant le mot : *Est*, quand on l'emploie à propos d'un objet quelconque, par exemple ce mur. Car qu'est donc ce « *Est* » lui-même, dans la phrase : le mur *est* ? Manifestement, ce n'est pas le mur lui-même et il ne fait pas un avec lui ; il ne se fait d'ailleurs nullement passer pour tel, mais il sépare ce mur de lui, par la troisième personne, comme un étant indépendant de lui : il se donne donc seulement pour une marque de reconnaissance externe, pour une image, de l'être autonome ou, comme nous le disions plus haut et comme c'en est aussi l'expression la plus précise, comme l'être-là immédiat, extérieur du mur et comme *son être en dehors de son être*<sup>1</sup>.

La conscience du mur, ce qui, du mur, est connaissable, est « l'être [du mur] en dehors de son être ». Dans les deux cas, il s'agit de l'être – l'être « *selbständig* », traduit ici par « autonome », mais qui veut dire littéralement « auto-stant » (ce qui se tient par soi-même), d'un côté ; et l'être-« image »<sup>2</sup>, donc ce qui apparaît comme « marque de reconnaissance externe » du premier, de l'autre. Et c'est précisément cette « extériorité », l'« *Äußerlichkeit* » ou, comme Fichte le dira quelques années plus tard, l'« *Außen* » (le « dehors ») qui caractérise spécifiquement la conscience – sachant que ce rapport d'extériorité met précisément en jeu un lien intrinsèque, indéfectible. Le réalisme « saute par-dessus l'être-là », il croit pouvoir saisir l'être, alors que nous ne restons à jamais que sur le « parvis » – dans l'être-là.

1. GA I, p. 86 ; trad. fr. p. 83. Il est tout à fait remarquable que cette formule se trouve déjà, presque une décennie auparavant, dans les *Fichte-Studien* de Novalis.

2. Nous reviendrons plus loin sur cette notion d'« image ». Cf. aussi le chap. IV de notre ouvrage *L'effondrement de la nécessité*, Grenoble, J. Millon, 2015 et, d'une manière plus complète, *Bild, Selbstbewusstsein, Einbildung*, A. Schnell, J. Kunes (éd.), *Fichte-Studien*, 42, Bill/Rodopi, 2016.

Quatrième moment : comment établir alors le rapport entre l'être-là et l'être – plus précisément : comment établir que la conscience de l'être est la *seule forme* et le *seul mode possible* de l'être ? Citons un passage précis et déterminant :

[L]'être – en tant qu'être et restant être, mais n'abandonnant nullement son caractère absolu, sans se mélanger ni se mêler avec l'être-là, doit (*soll*) être là. Il faut pour cette raison qu'il soit distingué de l'être-là et lui soit opposé ; et certes – comme il n'y a absolument rien hors de l'être absolu que son être-là, – il faut que cette distinction et cette opposition aient lieu dans l'être-là lui-même ; cela, exprimé plus clairement, voudra dire la chose suivante : il faut que l'être-là se saisisse, se connaisse et se forme (*bilden*) lui-même en tant que simple être-là, et qu'il pose et forme (*bilden*) vis-à-vis de lui-même un être absolu, dont le simple être-là est précisément lui-même : il faut qu'à travers son être, il s'anéantisse vis-à-vis d'un autre être-là absolu, ce qui donne précisément le caractère de simple image (*Bild*), de représentation ou de conscience de l'être, toutes choses que vous avez déjà trouvées, exactement de la même façon dans l'explication du « Est » qui a été donnée plus haut. Et il apparaît clairement dès lors, pour peu que nous ayons effectué les pensées que je vous ai proposées, que l'être-là de l'être doit (*muss*) nécessairement être une – conscience de soi de lui-même (de l'être-là) en tant que simple image (*Bild*) de l'être étant absolument en lui-même – et qu'il ne peut être absolument rien d'autre<sup>1</sup>.

Le verbe « devoir (*sollen*) » – dans l'expression « l'être [...] doit être là » – que Fichte utilise ici de façon lapidaire, est un concept *clef* de la *Wissenschaftslehre* (exposé en particulier dans la deuxième version de 1804). Pour pouvoir expliquer ce passage décisif, il convient donc de faire un rapide retour sur l'indication relative au « *Soll* » dans cette version fondamentale de la doctrine de la science<sup>2</sup>.

Pour comprendre en quoi le « *Soll* » médiatise l'être et l'être-là, il faut d'abord rappeler que sa fonction fondamentale est de légitimer le transcendantal. D'une manière générale, le discours transcendantal ne dit pas ce qui *est* pour que la connaissance soit possible, mais ce qui *doit* être. Le problème de la *légitimation* du transcendantal (à partir de l'ouverture de la sphère de ce dernier) se pose dans la mesure où cette ouverture soulève la question du *lien* avec la sphère de l'*attestation dans l'expérience*.

On peut formuler la même chose encore d'une autre manière, ce qui nous permettra d'approfondir l'enjeu du problème. On sait depuis les *Seconds Analytiques* d'Aristote que ce qui est au principe d'une connaissance doit être *au moins* aussi connu que cette connaissance elle-même. Mais si, comme l'affirme Kant, les conditions de possibilité de la connaissance ne sont pas « connaissables » au sens strict du terme *dans la mesure précisément où elles rendent d'abord la connaissance possible*, alors ce qui est au principe de la connaissance transcendantale ne répond pas strictement à la prérogative aristotélicienne. Dès lors, pour sortir du dilemme, il faut éviter deux écueils : celui d'une régression à l'infini (consistant dans le fait de chercher à toute affirmation catégorique une autre affirmation catégorique, et ainsi de suite) et celui de rester cantonné au seul plan de l'hypothéticité (en effet, si le principe n'est formulé que sous forme d'une simple hypothèse, on ne comprend pas comment on peut rendre compte, à partir de là, de la catégoricité caractérisant toute connaissance). Le sens fondamental du *Soll* consiste précisément à dresser ce pont : le *Soll* est le lien entre être et être-là, plus exactement : il est le principe d'éclosion de l'être dans l'être-là, de l'être-là à partir de l'être.

Quelle est alors l'« essence » du *Soll*<sup>1</sup> ? Le *Soll repose absolument en lui-même*, c'est-à-dire que *rien d'extérieur* ne repose en son fondement. Ce qui le fonde, c'est le fait qu'il se *suppose lui-même* : c'est une « hypothèse (*Annahme*) intérieure de lui-même, absolument ». (C'est donc très exactement *parce qu'il exprime une hypothèse absolue qu'il se suppose lui-même*.) Or, comme le *Soll* est « création *ex nihilo* », « auto-créateur de son être, et auto-porteur de sa durée », il exprime une *auto-construction*, un « se faire soi-même (*sich selber Machen*) » *intérieur, absolu et purement qualitatif*, une « création pure et intérieure »<sup>2</sup>. Autrement dit, le *Soll s'engendre lui-même* et en lui réside, en dépit de toute *problématicité* apparaissante, la *catégoricité* et l'*absoluité*. Il s'ensuit que le *Soll* est un Absolu qui se porte et se tient absolument lui-même « à partir de lui, de lui, à travers lui, absolument *en tant que tel* »<sup>3</sup>. Et il en découle l'« auto-stance » et la « clôture » de l'être.

1. Voir sur ce point la Conférence XVI de la *Doctrine de la Science de 1804/II* [cité GA II, 8), en part. p. 253, l. 16-32) et la récapitulation qui se trouve dans la Conférence XVII (*ibid.*, p. 267).

2. GA II, 8, p. 267, l. 15.

3. *Ibid.*, l. 27-28.

1. GA I, p. 87 sq. ; trad. fr. p. 85 (trad. mod.).

2. Pour plus de précisions sur ce point, cf. notre ouvrage *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, J. Millon, 2009.

En dehors de cette clarification concernant l'« auto-stance » de l'être, le *Soll* a la même fonction pour l'être-là : il est le principe du « phénomène » (donc précisément de l'être-là) permettant de génétiser le principe de la doctrine de l'être. Le *Soll* est « l'auto-construction immédiate – c'est-à-dire qui ne peut absolument pas être reconstruite davantage et qui, dans la construction, donne immédiatement la chose même – et idéelle de l'être lui-même »<sup>1</sup>. À partir de là, Fichte tire la conclusion décisive – exprimant donc la médiation entre l'être et l'être-là – que le « *Soll* » est le « principe » qui « est en lui-même *construction* et *chose*, *Idéel* et *Réel* »<sup>2</sup>.

Dans cette caractérisation de l'essence du *Soll* apparaît enfin un autre moment qui s'exprimait dans la formule : « le *Soll* est un Absolu qui se porte et se tient absolument lui-même “à partir de lui, de lui, à travers lui, absolument *en tant que tel*” ». En effet, si le « *Soll* » peut avoir un effet médiatisant entre l'être et l'être-là, c'est parce qu'il n'est pas seulement « *Soll* », mais toujours aussi « *Soll EN TANT QUE (ALS) Soll* ». Le « *Soll* » « se tient là comme un centre et un porteur fixe et “auto-stant” de l'auto-crée et porter absolus ». Ce qui vient d'être dit n'est *vu* (*eingesehen*) que de façon médiate, « en supposant et en posant un *Soll* – bref, *sous la présupposition qu'un Soll lui-même doit être de nouveau, donc être vu à travers son propre redoublement* »<sup>3</sup>. En d'autres termes, la position du *Soll* n'a de sens *et ne se légitime que si elle est* en même temps *EINGESEHEN* (comprise intellectuellement) *en vertu d'un « Soll »*. L'attitude transcendantale implique un *redoublement* du « *Soll* » en « *Soll en tant que Soll* », ce qui signifie : en « *Soll du Soll* ». Ce qui rend possible... se redouble en : ce qui rend possible cela même qui rend possible... – une « *Vermöglichkeit* (possibilisation) » qui clarifie donc définitivement cette médiatisation entre l'être et l'être-là en tant que caractéristique fondamentale du transcendantalisme.

Revenons alors au passage cité à l'instant qui s'éclaire considérablement à partir des éléments que nous venons de rappeler. Comment l'être (qui est absolument *un*) peut-il être *distingué* de l'être-là, tout en étant *un* avec lui (autrement, l'être-là ne serait pas être-là de *cet* être)? Cette question peut être reformulée dans les termes de l'*Assise fondamentale de la doctrine de la science* de 1794/95 : comment le Moi absolu peut-il à la fois être absolu, tout en se finissant dans le Moi fini? La réponse est dans les deux cas la même : cela n'est possible qu'en vertu d'une *division* qui ne saurait avoir lieu dans l'être (ou le Moi) absolu, mais seulement dans son

1. GA II, 8, p. 255, l. 11-13.

2. GA II, 8, p. 255, l. 16-17.

3. GA II, 8, p. 269, l. 28-32.

être-là (ou le Moi fini). Comment cette division (dont Fichte rend compte en termes de « loi fondamentale de la réflexion », cf. *infra*) s'opère-t-elle concrètement?

La réponse est donnée avec une saisie ferme et précise de la manière dont l'être et l'être-là sont respectivement un « se faire soi-même » (comme cela a été indiqué plus haut). D'une part, l'être est par définition un tel « se faire soi-même ». D'autre part, et de la même façon, *dans* l'être-là, celui-ci se forme (*bildet sich*) *comme simple* être-là, ce qui n'est possible que s'il pose et forme en même temps, « vis-à-vis » de lui, face à lui, un être *absolu* dont il est précisément l'être-là (un *simple* être-là). Or, le caractère de *simple image*, impliqué par là, suppose en même temps que l'être-là *s'anéantisse* comme être-là pour laisser apparaître de la sorte l'être absolu, un, clos en lui-même. *L'être-là de l'être (absolu) requiert, pour être là, pour apparaître, l'anéantissement de l'être-là COMME être-là*. À défaut d'un tel anéantissement, l'être-là ne pourrait être conçu comme être-là *de* l'être absolu.

Quel statut de réalité incombe alors à l'être-là? Fichte a livré la réponse dans cette même synthèse génétique : il est (une) *image*. Comprendre le « Est », dans « le mur est », revient précisément à comprendre l'être-là comme image : une image non pas comme simple *copie* (*Abbild*) de l'être, mais comme « *Bild* » mettant en jeu un « *Bilden* » (faire, former, configurer, construire génétiquement), c'est-à-dire comme portant donc en lui un *engendrement* et un *anéantissement*.

Il faut le souligner avec insistance : ce qui *est* véritablement *là*, ce ne sont pas les choses réelles du monde, mais la *conscience*, le *savoir* – qui, nous le verrons, n'est autre que l'être-là absolu (divin) lui-même. Dans le « Est » coïncident, se révèlent et s'absorbent les uns dans les autres, l'être absolu, l'être véritablement réel (et donc pas – nous y reviendrons – la réalité apparente!) et l'être pensant.

Cinquième moment : De cette façon, le lien entre l'être et l'être-là est alors clairement établi. C'est un lien pour la caractérisation duquel le terme d'« endo-exogénéisation »<sup>1</sup> serait peut-être le plus approprié – donc ce n'est ni un rapport d'identité, ni un rapport d'indifférence, ni un rapport d'inclusion : l'être n'est absolument un que pour autant qu'il est là, et il n'est là que pour autant que cet être-là lui-même s'auto-anéantit vis-à-vis de lui. Il inclut par ailleurs l'idée de *l'impossibilité de mettre au jour un quelconque lien CAUSAL entre l'être et l'être-là, qui rendrait compte de la détermination du second par le premier*. La conscience n'a pas d'origine,

1. Cf. notre ouvrage *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015.

du moins une telle question n'admet-elle aucune réponse. Plus précisément, et c'est là une autre clarification décisive du transcendantalisme, c'est *parce que* l'être-là est *auto-transparence* qu'il ne saurait comprendre son *origine* (à partir de l'être). L'essence de l'être-là est un se-voir en se faisant et un se-faire en se voyant (ou, en d'autres termes, l'être est autant un *en-soi* radical que l'être-là est un *pour-soi* radical). Et c'est donc dans la mesure où son être et son agir sont absolument co-extensifs, que l'être-là ne peut en aucun cas aller au-delà de lui-même. Il est dès lors complètement dénué de sens que de vouloir déterminer la série idéale à partir de la série réelle – le fonctionnalisme n'a donc aucune prise sur le transcendantal.

Sixième moment : S'il est impossible de mettre au jour la provenance de l'infini des déterminations concrètes de l'être-là, celui-ci peut néanmoins être saisi en son « essence intérieure et vraie » (qui est une). Ce que nous venons de voir – à savoir que l'être-là est la conscience transparente de l'être au-delà de laquelle on ne peut aller – caractérise l'essence de l'être-là. Mais l'être-là lui-même est « avant » qu'il ne s'auto-appréhende – dimension d'être que Fichte avait appelée dans la *Doctrine de la science de 1805* « existence (*Existenz*) » en tant qu'existence de l'être-là (*Dasein*)<sup>1</sup>. Cette existence, l'être-là la doit à l'être absolu, lequel seul est en mesure d'être là, en vertu de son propre être absolu : « la vie réelle du savoir est dès lors, en sa racine, l'être et l'essence intimes de l'absolu lui-même, et rien d'autre ; et il n'y a aucune séparation entre l'absolu, ou Dieu, et le savoir à sa plus profonde racine de la vie, mais tous deux se révèlent pleinement l'un dans l'autre »<sup>2</sup>. L'être-là, tout en révélant l'essence de l'être, n'en est pas moins qu'un avec lui.

Or, comme nous l'avons vu plus haut, une multiplicité apparaît tout de même dans le monde. Mais, contrairement à l'apparition de l'être dans l'être-là, il ne s'agit là que d'une apparence. En effet, les choses multiples du monde sensible « se trouvent bel et bien dans la réalité effective, d'où résulte dès lors la tâche de lever cette contradiction entre la perception de la réalité effective et le penser pur, de montrer comment leurs affirmations en conflit l'une avec l'autre peuvent néanmoins subsister côte à côte et ainsi toutes deux être vraies, et de résoudre ce problème en montrant en particulier par où et en vertu de quel principe cette multiplicité s'introduit dans l'être, simple en soi »<sup>3</sup>. Essayons alors en effet de résoudre ce problème, de déjouer cette apparence.

L'être-là divin, en tant qu'il est un être-là « actif » (Fichte le caractérise comme « *Dasein* »), est identique à l'être un (interne et clos). Aussi le principe de la division (en être et être-là) ne peut-il se trouver qu'en dehors de l'être (« de telle façon, toutefois, que ce Dehors apparaisse avec évidence comme immédiatement rattaché à cet acte vivant et comme résultant nécessairement de lui, et qu'en aucune façon, en ce point, le fossé entre nous et la divinité, ainsi que notre expulsion sans retour loin d'elle, se trouvent renforcés »)<sup>1</sup>. L'être « existe (*existiert*) » signifie en tout cas que son être et son être-là sont la même chose<sup>2</sup>. S'il y a une « différence » ou une « déconnexion » entre les deux, elle n'est pas dans l'être-là absolu en lui-même, mais ne saurait être que « pour nous ». Quel est alors le principe de leur séparation ?

L'être ne peut évidemment apparaître en tant qu'être (« *ALS Sein* ») que si, dans l'être-là (c'est-à-dire là où se trouve ce principe de séparation), on ne le confond pas avec ce dernier. Le « Dehors » de l'être, l'être-là, s'inscrit dans la série verticale suivante (qui exprime l'idée que la conscience est le fait de la saisie de soi, en son être, de la vie absolue à travers laquelle saisie de soi cet être lui devient en même temps le monde) :

Vie absolue, divine (= être un = conscience de soi (en soi))

Penser (= être-là = conscience (pour nous) = forme fondamentale du concept donnant lieu au monde)

Réflexion (donnant lieu à la multiplicité déterminée du monde)

Explicitons la teneur de cette série verticale. Comme nous l'avons déjà précisé plus haut, le « *Soll* » est le principe de l'être-là, fondé dans la vie absolue, divine (où, comme il est apparu de façon très claire entre-temps, l'être et l'être-là sont en soi identiques). Dans le vocabulaire de la quatrième leçon de l'*Initiation à la vie bienheureuse*, s'il y a dans l'être-là un principe de division entre l'être et l'être-là, celui-ci doit faire apparaître l'être en tant qu'être et l'être-là en tant qu'être-là. Or, cet « En tant que (*Als*) » repose sur un « *Durch* » (« Par » ou « À travers ») exprimant l'essence de l'être et de l'être-là. Cette essence ne correspond pas à leur être immédiat, mais seulement à leur image. Le savoir (la conscience) ne peut jamais aller au-delà d'une telle image ou d'une relation. Et la caractéristique fondamentale du rapport entre l'être et l'être-là, c'est l'idée que l'appréhension de l'être en tant qu'être, et de l'être-là en tant qu'être-là,

1. Cf. notre préface à la traduction de l'*Initiation à la vie bienheureuse*.

2. GA I, 9, p. 89 ; trad. fr. p. 87 (trad. légèrement mod.).

3. GA I, 9, p. 94 ; trad. fr. p. 95.

1. GA I, 9, p. 95 ; trad. fr. p. 97 (trad. légèrement mod.).

2. GA I, 9, p. 96 sq. ; trad. fr. p. 97 sq.

n'est possible qu'à travers la relation qui donne l'un par (ou à travers) l'autre. C'est donc en se déployant de la sorte comme relation que l'« En tant que (Als) » permet de déterminer l'essence de l'être et de l'être-là.

Or, cette médiation par la relation, qui ne permet pas de saisir l'être de l'être et de l'être-là de façon immédiate, opère une transformation avec ces derniers. En effet, l'être vivant de Dieu (tout comme son être-là) est immobilisé, grâce au concept, dans un poser-en-face (« vor-stellen »). Cette opération est fondamentalement constitutive du monde : le concept est le « créateur du monde » en vertu de la transformation de la vie divine en un être fixe.

Cette opération est le propre de l'être-là divin, elle s'effectue en vertu de lui; et elle doit être distinguée de la réflexion, libre et autonome (quoique ou plutôt : en raison du fait qu'elle procède de l'être absolu et vivant)<sup>1</sup>, opérée par la conscience de soi individuelle qui s'apparaît d'abord à elle-même dans ses actes réflexifs et qui, en même temps, divise le monde en une infinitude de déterminations. Le *factum* libre de la réflexion est le créateur de la multiplicité dans le monde restant toujours un. Nous passons ici de l'universel au singulier : la forme universelle du concept est constitutive du monde un; la réflexion est constitutive de ses déterminations singulières multiples. Ajoutons qu'au niveau de la réflexion se rejoue – en vertu de ce que Fichte appelle la « loi fondamentale et essentielle de la réflexion » – la même division que celle que nous avons déjà mise en évidence dans l'éclosion de l'être-là à partir de l'être absolu : « dans la réflexion sur soi-même [...] le savoir se scinde par lui-même et par sa propre nature, de sorte qu'il n'apparaisse pas seulement avec évidence à soi-même en général – ce qui fait un premier terme; mais qu'il s'apparaisse aussi avec évidence comme étant ceci et cela, ce qui ajoute au premier terme un second, donc comme quelque chose qui pour ainsi dire jaillit du premier, si bien que la véritable assise fondamentale (*eigentliche Grundlage*) de la réflexion se divise en quelque sorte en deux morceaux »<sup>2</sup>.

1. « Le fondement de l'autonomie (*Selbständigkeit*) et de la liberté de la conscience est certes en Dieu; mais précisément parce qu'il est en Dieu, et de ce fait et pour cette raison même, autonomie (*Selbständigkeit*) et liberté sont véritablement là et ne sont en aucune façon une vaine apparence. Par son propre – être-là, en conséquence de son essence intime, Dieu expulse son être-là en partie, c'est-à-dire dans la mesure où ce dernier devient conscience de soi, de Lui-même et le place en face de Lui comme véritablement autonome (*selbständig*) et libre », GA I, 9, p. 98; trad. fr. p. 101 (trad. légèrement mod.).

2. *Ibid.*; trad. fr. p. 101 sq. (trad. mod.).

Récapitulons. L'être absolu, la vie absolue, la vie – divine – absolument vivante, est, dans son unité immédiate avec l'être-là, conscience de soi immédiate. La loi fondamentale de la réflexion opère alors à deux niveaux. Concernant le rapport entre l'être et l'être-là (niveau universel), l'être absolu se saisit en son être et à la fois devient conscience, laquelle conscience est caractérisée par une médiation; et cet être, qui est le sien, lui devient monde (un). Quant à la multiplicité des déterminations du monde concret (niveau singulier), le monde s'éparpille en vertu des « actes de la réflexion » en modes singuliers (infinis), caractérisés respectivement par la corrélation conscience empirique/objet empirique. Or, « à l'issue » de cette double transformation, de cette double division, « où » se « situe » la conscience de soi immédiate de la vie absolue (qui n'est autre que l'accomplissement immédiat, et dès lors non conscient, de cette double transformation)? Nulle part ailleurs que dans son propre être (= celui de la conscience de soi), qui est inconcevable, c'est-à-dire inaccessible au penser, au concept, à la conscience. L'être de la conscience qui gouverne la multiplicité des déterminations du monde n'entre pas dans ce dernier, seul son représentant – l'image – y entre. Fichte de conclure que la réflexion est la forme *a priori* de tout rapport possible au monde déterminé :

Ce que tu vois, tu l'es éternellement toi-même; mais tu ne l'es pas comme tu le vois, et tu ne le vois comme tu l'es. Tu l'es, d'une manière immuable, pure, sans couleurs ni figure. Seule la réflexion, que tu es pareillement toi-même et dont tu ne peux pour cette raison jamais te séparer, – seule la réflexion le diffracte pour toi en figures et rayons infinis. Sache néanmoins que ce n'est pas en soi, mais seulement dans cette réflexion qui est la tienne en tant qu'elle est ton œil spirituel, par lequel seul tu peux voir, et en action réciproque avec cette réflexion, qu'il se trouve diffracté et figuré, et figuré comme un multiple; élève-toi au-dessus de cette apparence, – qu'il est aussi impossible d'éliminer dans la réalité effective que les couleurs dans ton œil sensible –, élève-toi au-dessus de cette apparence jusqu'au penser; laisse-toi saisir par lui, et désormais ce n'est plus qu'à lui que tu accorderas créance<sup>1</sup>.

Concluons. Que pouvons-nous retenir de la reconstruction précédente pour la clarification du sens de la « série idéelle » et, par là, du « problème "difficile" de la conscience » ?

Selon l'argumentation de Fichte, on n'a pas besoin de la conscience pour accéder au réel, mais on a besoin de comprendre le statut de ce qui « est » pour ne pas laisser échapper le réel. À ses yeux, le « dogmatisme », le

1. GA I, 9, p. 100 sq.; trad. fr. p. 104 sq. (trad. légèrement mod.).

« matérialisme » et – pourrait-on rajouter d'une façon certes anachronique – le « fonctionnalisme » partent d'un même présupposé erroné. Si l'on veut rendre compte du « réel », tout projet consistant à partir de la matière pour espérer pouvoir mettre en évidence l'éclosion de la conscience est condamné à l'échec. La vie de la conscience ne saurait être reconduite à la matière morte. Aussi, ce qui est premier ne saurait être ni la multiplicité des déterminations réelles de l'en soi (causalisme, fonctionnalisme), ni même – pour une tout autre raison (car il faut bien entendu rendre compte de la dimension *transcendante* du réel) – une conscience finie et empirique (subjectivisme). Si Fichte caractérise d'entrée de jeu dans l'*Initiation à la vie bienheureuse* la *Wissenschaftslehre* comme une « doctrine de la vie », c'est parce qu'il faut rendre compte d'abord et surtout du caractère vivant du réel. Or, cette vie absolue *n'est pas celle du monde*, mais d'un principe transcendant seul en mesure de rendre compte de la *conscience* et de la *conscience de soi*. Mais, nous insistons, si l'on doit éviter l'écueil de Charybde du matérialisme fonctionnaliste, il faut éviter également l'écueil de Scylla d'un subjectivisme fini. D'où la nécessité de se placer au point de vue de l'être absolu, identique à son propre être-phénoménalisé, dont l'approche et la légitimation sont assurées grâce au « *Soll* » (au cœur de la loi fondamentale de la réflexion). Par là se résout en même temps le problème du rapport entre la « chose en soi » et le « phénomène ». Le seul être est celui de l'être absolu qui, pour se manifester, s'extériorise en sa propre image s'auto-anéantissant. La caractérisation fidèle et fiable du réel met en jeu un « corrélationisme » qui n'est ni empirique, ni psychologique, mais *transcendental* (tout en impliquant une « immédiate »). Et ce transcendentalisme n'est ni formel, ni abstrait, mais exprime la transcendance d'un réel s'auto-légitimant par la « conscience de soi » (transcendantale, précisément) de l'être absolu.

## LISTE DES CONTRIBUTEURS

- CERUTTI Patrick : Professeur en Classes préparatoires. A publié des traductions commentées de Jacobi, de Fichte (*L'initiation à la vie bienheureuse* (dir.)) et de Schelling.
- CHÉDIN Maxime : Professeur agrégé de philosophie en CPGE, docteur de l'Université de Paris-Sorbonne. Il a soutenu, en 2012, une thèse consacrée à la question de l'idéalisme et à la définition de la philosophie comme science chez Fichte, dans ses rapports avec Kant et l'idéalisme allemand. Il est l'auteur d'articles principalement consacrés à Fichte et à Schelling. Ses recherches portent actuellement sur le domaine de la philosophie de la nature dans la philosophie allemande et à l'époque contemporaine.
- GODDARD Jean-Christophe : Professeur de philosophie allemande et française à l'Université de Toulouse Jean Jaurès où il dirige l'ERRaPhiS et coordonne le consortium universitaire international du master Erasmus Mundus EuroPhilosophie. Il a présidé l'Internationale Fichte-Gesellschaft de 2006 à 2012 et est l'auteur de plusieurs traductions et ouvrages sur la philosophie de Fichte.
- IVALDO Marco : Professeur ordinaire de philosophie morale et de philosophie pratique à l'Université Frédéric II de Naples, coéditeur des *Fichte-Studien*, dirige avec Erich Fuchs et Carla De Pascale la collection « Fichtiana » (Vivarium Novum, Roma), dont il a été le fondateur avec Reinhard Lauth. Dernières publications : *Libertà e moralità. A partire da Kant* (Saonara-Padova, Prato, 2009); *Ragione*