

LE SENS DU « MOI »
DANS LE PREMIER PRINCIPE DE LA *GRUNDLAGE* DE 1794/95 DE FICHTE

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/[ITP](#))

© Copyright April 2022 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.
Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.
Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

L'objectif principal de cette contribution consiste à proposer une interprétation – inédite – du § 1 de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794/95 (GA I/2, pp. 255-264). Ce texte, souvent commenté, introduit des motifs qui s'avéreront très précieux pour la compréhension globale de la Doctrine de la Science – je pense en particulier (mais pas exclusivement) à la deuxième version de 1804 (GA II/8) –, car, à partir de lui, on peut tirer des conclusions à propos de la signification du premier principe qui seront valables – telle est ma lecture de Fichte, en général – pour l'ensemble des différentes versions de la *Wissenschaftslehre*. Il n'est certes pas possible de mobiliser ici tout ce qui serait nécessaire à une démonstration suffisante de cette interprétation. Mais j'essaierai de fournir des indications fondamentales afin que l'on dispose d'assez de matériau pour pouvoir en apercevoir au moins les grandes lignes.

Malgré les travaux très importants (de Baumanns 1974, Böhme 1802, Claesges 1974, Class/Soller 2004, Gloy 1984, Guérault 1930, Philonenko 1980, Schmidt 2004), parfois même exceptionnels (de Cramer 2003, Richir 1979, Schäfer 2006, Stolzenberg 1994), etc. en ce qui concerne les études et les commentaires consacrés au premier paragraphe de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, je pense qu'il y a toujours un besoin d'éclaircissement à propos de l'objectif et de la justification du « premier principe de 'tout savoir humain' », tel que Fichte l'a exposé dans la version la plus connue de la *Wissenschaftslehre* (celle, donc, de 1794/95). Ce besoin serait certes moins urgent si les recherches fichtéennes prêtaient davantage attention à une idée que Wolfgang Janke (mon ancien collègue à Wuppertal décédé en 2019) avait déjà formulée en 1970 dans son ouvrage fondamental *Fichte. Sein und Reflexion*¹ – concernant la manière dont, dès la *Grundlage*, l'« activité » du Moi (*Tätigkeit des Ich*) et la légalité de la réflexivité (*Grundgesetzlichkeit von Reflexivität*) sont liées entre elles. Cela concerne, plus précisément, l'idée que l'élaboration de la *Grundlage* » consiste finalement à faire coïncider le « premier principe de la *Tathandlung* (le Moi en tant qu'il se pose lui-même) » et la « proposition finale de

¹ Les écrits de Janke – et en particulier ses œuvres principales *Fichte. Sein und Reflexion (Être et réflexion)* et *Vom Bilde des Absoluten (De l'image de l'absolu)* – sont d'une très grande utilité pour toute lectrice et tout lecteur intéressés par la philosophie transcendantale et par la métaphysique spéculative. L'une des grandes forces de Janke est – entre autres – d'avoir élaboré des réponses et des solutions fort originales aux questions et problèmes décisifs de la pensée de Fichte.

la réflexion absolue (le Moi en tant qu'il se pose comme *se posant*) » (Janke 1970, p. 80) – ce qui permet d'ailleurs de rejeter la critique adressée à Fichte par Dieter Henrich dans « Fichtes ursprüngliche Einsicht » (1966)². Or, pour pouvoir saisir pleinement le sens de cette idée, qui est aussi d'une importance décisive pour le statut du concept de *réalité*, j'y reviendrai, il faut, à mon avis, mettre l'accent sur un aspect (à savoir la découverte de l'« hypothéticité catégorique ») qui n'avait pas encore été pleinement exploité jusqu'à présent – même pas par Janke.

Bien que le cheminement de pensée de Fichte (notamment des trois premiers paragraphes de la *Grundlage*) ait déjà été maintes fois retracé, je me propose de faire une nouvelle tentative de reconstruction de son argumentation dans le § 1. À ce dessein, je reformulerai tout d'abord les questions soulevées au début de ce premier paragraphe, car, à mon avis, cela permet de mieux comprendre l'objectif du premier principe. La partie principale vise ensuite à reconstruire la légitimation de ce principe, avant qu'une brève conclusion offrira un aperçu de l'avenir, chez le dernier Fichte, des acquis fondamentaux du § 1.

Il s'agit donc tout d'abord de répondre aux quatre questions suivantes :

1/ Pourquoi le premier principe doit-il être « *recherché (aufsuchen)* » ? Pourquoi ne peut-il pas être simplement établi ? Parce qu'il n'est pas produit de manière artificielle (*erkünstelt*). Cependant, il ne peut pas être simplement pointé du doigt non plus. Cela signifie qu'il est également l'objet d'une « *libre spéculation* ». Il est très important et significatif de *penser ensemble* ces deux aspects – le fait, donc, de ne pas être produit de façon artificielle et la libre spéculation. C'est en effet ce qui constitue la « genèse » ou la « *Tathandlung* » (« action-acte ») (GA II/8, p. 203), sur laquelle je reviendrai tout à l'heure, qui fonde intrinsèquement le premier principe et exprime une *exigence* qui a pour Fichte une portée systématique très importante.

2/ Pourquoi le premier principe ne peut-il être ni prouvé ni déterminé ? Il ne peut pas être *prouvé*, car rien ne le précède ni ne le sous-tend. Et il ne peut pas non plus être *déterminé*, c'est-à-dire mesuré ou limité, car *tout* découle de lui. Le premier principe traverse donc – il s'agit en tout cas de le justifier par la suite – tout savoir et toute réalité. Il exprime une *Tathandlung* qui est dominée par la loi

² D'après Henrich, Fichte s'est fixé comme objectif fondamental d'expliquer le concept de « conscience de soi » qui a été présumé par Descartes, Leibniz, Rousseau et Kant, mais jamais réellement compris. Fichte s'est rendu compte du fait qu'il y avait un *cercle vicieux* : la conscience de soi s'obtient par la réflexion sur soi, le moi revenant sur lui-même par la *réflexion*. Mais un tel retour n'est possible que si le moi qui revient sur lui-même peut effectivement se *reconnaître*, ce qui présume qu'il a toujours déjà conscience de lui-même (!). Le cercle consiste donc en ce que la conscience de soi, qui doit être *expliquée* par la réflexion, est toujours déjà *présupposée* dans cette explication réflexive. Selon Henrich, les différentes versions de la Doctrine de la Science consistent en autant de tentatives d'éviter ce cercle (ou ce « sophisme », comme Fichte le dit dans la *Wissenschaftslehre nova methodo*, voir GA IV/2, p. 30) – dans lequel la *Grundlage* (et en particulier le premier principe) serait également prise. L'objection de Janke à ce sujet consiste à montrer que la *Grundlage* échappe déjà à ce cercle – dans la mesure où « l'explicitation de la réflexion factuelle ou réelle de l'acte devient *absolue* » (Janke 1970, p. 80, note 15). Comme nous le verrons plus loin, le § 1 (et en particulier le § 5) montre comment la position factuelle (ou tout d'abord simplement hypothétique) du Moi devient, *par la* « *réflexion absolue* », une position catégorique du Moi (et par le Moi). Ici, la conscience de soi n'est donc pas déjà présumée, mais naît seulement de et dans l'être-actif du Moi absolu.

fondamentale de toute certitude, tout comme l'impératif catégorique (chez Kant) exprime la loi morale.

3/ Mais qu'est-ce qu'une *Tathandlung*³, et quel est son rapport avec le fait ou « les » faits (*Tatsache[n]*) ? Les deux sont séparés par un abîme. Les faits concernent tout ce qui « apparaît » dans la conscience ; la *Tathandlung*, en revanche, concerne ce qui rend cette conscience possible (c'est-à-dire la conscience – *sous-jacente* – de ce qui apparaît en elle). Mais comment faut-il comprendre ce « rendre possible » ? Il ne renvoie pas seulement (comme chez Kant) à une *condition de possibilité* de la connaissance. Du fait qu'il est « postulable (*postulierbar*) » (ce qui signifie qu'il *doit nécessairement être pensé*), il est plutôt l'objet d'une *intuition* particulière (à savoir – conformément à ce qui est à penser – de l'intuition *intellectuelle*) – ce qui distingue donc en quelque sorte la conception kantienne et la conception fichtéenne du transcendantal. Au sens strict, Fichte lui-même n'a appliqué le concept d'« intuition intellectuelle » qu'au Moi⁴ ; mais si l'on comprend ici correctement – c'est-à-dire dans leur dimension génétisante – « *Tathandlung* », « genèse » et « transcendantalité », on voit pourquoi ce type d'intuition vaut également pour ce qui est accompli *dans* l'acte. De même qu'il y a deux intuitions (l'intuition empirique et l'intuition intellectuelle), il y a également deux niveaux : celui des *Tatsachen* et celui des *Tathandlungen*. Cette distinction ne revient pas à celle entre l'« empirique » et le « transcendantal » parce que, comme nous venons de le suggérer, Fichte utilise un *autre* concept du transcendantal que celui de Kant.

4/ Comment passe-t-on maintenant du stade des faits (*Tatsachen*) (de la conscience) à la *Tathandlung* qui est la source du Moi ? Ce passage est dû à la « réflexion abstrayante (*abstrahierende Reflexion*) ». Il ne s'agit pas seulement d'un processus de création « per forza di levare » (*cf.* Michelange et plus tard Giacometti – donc il ne s'agit pas d'une élimination successive d'un élément [matériellement] présent, mais d'une génétisation – dans ce qui n'est pas empiriquement conscient – qui « génère » en quelque sorte ce qui doit être « recherché » (ou « exigé »). Voyons maintenant comment Fichte réalise cette méthode.

La légitimation du premier principe s'accomplit en dix étapes.

1ère étape : On part du principe que « A est A » (« A = A »). On établit ainsi que quelque chose (de posé) est identique à lui-même. De la certitude absolue de cette proposition (= au principe d'identité), donc de l'impossibilité d'en fournir un principe extérieur, il s'ensuit (et c'est précisément en cela que consiste la première étape) que l'on dispose manifestement de la faculté de « *poser quelque chose absolument (schlechthin)* ». D'emblée, il faut insister là-dessus dès à présent, il

³ Sur cette notion, *cf.* Janke 1970, pp. 69-83.

⁴ « Cet intuitionner de soi que le philosophe est supposé avoir dans l'accomplissement de l'acte par lequel le moi lui apparaît, je l'appelle *intuition intellectuelle*. Elle est la conscience immédiate que j'agis et 'ce que' j'agis : elle est ce par quoi je sais quelque chose, parce que je le fais », *Deuxième introduction à la Doctrine de la science* (GA I/4, pp. 216 sq.).

ne s'agit pas pour Fichte de déterminer le « A », ni même (du moins pas en premier lieu) le principe d'identité, mais (du moins en apparence, j'y reviendrai) de légitimer – *pour celui qui « sait »* – la prétention à la certitude⁵ d'une proposition quelconque en général. C'est précisément cette *légitimation générale du savoir ou de la connaissance* que Fichte semble viser en déterminant l'essence et la nature du « poser quelque chose absolument ».

Étape 2 : Ce dernier point soulève deux questions. Premièrement : en quoi consiste ce « poser absolument » ? Deuxièmement : que signifie cette *faculté* de poser quelque chose absolument, et sur quoi se fonde-t-elle ? Selon Fichte, ces deux questions peuvent être ramenées une seule : celle de savoir ce qui constitue toute *certitude par excellence*. Il s'agit donc ici, en fait, de *fonder* la certitude. Cette certitude désigne ce qui fait qu'un savoir est *en général* un savoir⁶. Fichte désigne ce savoir comme la « forme » d'une proposition et la distingue de son « contenu » qui correspond au « *was* » du savoir (dans le cas présent : le *Moi*). En quoi consiste donc la « forme de la certitude » ?

Elle est ce qui, selon la thèse fondamentale de Fichte dans la deuxième étape, établit le *lien nécessaire* entre le « si » et le « alors » dans « Si A, alors A » (qui est une autre manière d'exprimer « $A = A$ »). Il convient de porter une attention toute particulière à ce lien nécessaire, provisoirement appelé « X », et en particulier à ce qui le rend possible. Tout commence ici par la clarification de la justification de ce lien nécessaire ; il constitue en même temps le point central de l'ensemble du premier paragraphe et revêt une importance tout à fait essentielle jusqu'à la fin de celui-ci.

Retenons donc, jusqu'ici, que toute certitude, tout savoir, pour autant qu'il ne soit qu'un savoir, est fondé dans le fait que, en lui, s'opère un passage d'un « si » purement *hypothétique* à une *catégoricité* qui consiste en ce que celui-ci est dans un rapport *nécessaire* avec le « alors ».

Étape 3 : La troisième étape est l'une des plus difficiles de la *Grundlage* et certainement aussi l'une des plus délicates, car deux aspects tout à fait centraux, mais aussi assez problématiques, y sont traités. D'une part, il s'agit de faire comprendre comment le « Moi » intervient dans tout cela. La thèse de Konrad Cramer, selon laquelle Fichte reste fidèle à l'une des idées fondamentales de la théorie kantienne de la connaissance, à savoir à sa détermination de la fonction du *jugement*, ou plutôt de l'*acte de juger* (Cramer 2003, p. 70), peut ici montrer la voie. Nous avons affaire à différentes déterminations de la « position » : poser (*setzen*), proposition (*Satz*), principe (*Grundsatz*), loi (*Gesetz*). Il ne s'agit pas d'un simple jeu de mots, mais de modes d'expression différents, quoique intimement liés, de l'activité de « juger (*urteilen*) ». Ce lien est établi par le fait que, dans la mesure où le jugement est « un agir de l'esprit humain » (GA I/2, p. 258), aucune position en général, aucune reconduction d'une proposition à un

⁵ Dans sa récapitulation de l'ensemble de la pensée (GA I/2, p. 261), Fichte souligne encore une fois qu'il faut nécessairement partir d'une proposition « *certaine* » pour pouvoir établir le premier principe sur cette base.

⁶ Cf. *Doctrine de la science 1804/II*, troisième conférence (GA II/8, pp. 37 sq.).

principe, aucun jugement « selon X, en tant que loi », n'est possible *sans le Moi*. Il ne s'agit pas d'une énumération rhapsodique, mais chacune de ces trois activités doit ici pleinement être prise au sérieux. Il ne s'agit donc pas de dire que le Moi doit simplement pouvoir « accompagner » toute représentation, ni qu'un fait noématique subisse un dédoublement noétique, mais il s'agit de mettre en évidence le caractère incontournable du Moi dans tout jugement qui pose quelque chose ou dans toute position qui juge ou énonce quelque chose.

Une autre grande difficulté dans cette troisième étape concerne la conclusion (apparemment) ontologique à laquelle on se heurte à la fin de celle-ci : « Si A est posé *dans le moi*, alors *il est posé* ; ou – *il est* ». Auparavant, Fichte avait établi que dans la relation « si A alors A », rien n'était dit à propos du *contenu* de A – ce qui ne devrait donc pas non plus permettre de tirer des conclusions sur son être. Mais comment peut-on alors maintenant affirmer de manière justifiée que A « est » ? Fichte donne ici la réponse définitive à la question posée dans la première étape, à savoir ce qui nous autorise à nous attribuer la faculté de poser quelque chose absolument, ou, pourrait-on dire, il anticipe déjà ce qu'il désignera dans la *Wissenschaftslehre 1804/II* comme la véritable « *effectuation (Leisten)* » de ce qui était simplement exigé dans la preuve scolastique concernant l'existence de l'« *entis realissimi* ». Rien n'est dit ici sur le « *was* » de A, seulement sur sa forme. Mais si l'on *pense nécessairement*, et que l'on voit (dans une *Einsicht*, c'est-à-dire que l'on *intuitionne intellectuellement*) cette « pensée nécessaire », *alors cela inclut l'être* (en tant qu'existence (*Dasein*))⁷ ! Penser nécessairement signifie : poser absolument. Et poser absolument équivaut à être. Fichte pense ici avec toute son énergie non pas l'identité parménidienne de toute pensée et de l'être, mais celle – fichtéenne ! – de la pensée *nécessaire* (donc de la pensée de la nécessité) et de l'être. C'est donc à cet endroit qu'apparaît pour la première fois chez le fondateur de la *Doctrine de la science* l'imbrication indissoluble de la transcendantalité et de la preuve ontologique (qui connaîtra ensuite des prolongements éminents chez le Fichte « berlinois »).

Étape 4 : Comment faut-il comprendre l'« être » de A, compte tenu du cadre que nous venons de fixer ? Encore une fois, on n'affirme *pas* que A existe, mais que, *dans sa relation à X*, qui garantit l'*unification* de A (dans « A = A »), A est posé absolument pour le Moi qui juge et il est justement en vertu de son être-posé dans le Moi. Mais cette garantie de l'unification de A présuppose l'*unité* (Kant dirait : synthétique) de l'instance qui la sous-tend, c'est-à-dire de ce que nous avons appelé plus haut le caractère « incontournable » du Moi – laquelle unité (synthétique) s'exprime par « Moi = Moi » et est placée en amont de l'unité

⁷ « [...] je dis : [Du] *voir, posé* comme *voir*, il s'ensuit que l'on voit véritablement, ou : le voir voit *nécessairement* », *Wissenschaftslehre 1804/II*, XXVIIe cours, GA II/8, p. 397. Fichte rend compte (toujours à l'aide de l'exemple de l'*existence du voir*) des conséquences ontologiques contenues dans ce passage en ces termes : « Admettons que le *voir posé* comme *voir* signifie qu'il est *pensé* », où « en posant *ce qu'il est*, [...] on ne pose absolument rien sur son être ou son non-être, mais cela [...] reste problématique [...] ; *mais en concluant qu'il VOIT NÉCESSAIREMENT, son existence est posée et énoncée positivement* [souligné par nous] (*ibid.*). [...] Ainsi, le *Dasein*, la véritable essence interne de l'existence, est ici déduit génétiquement, déduction que nous nous étions proposés d'accomplir » (*ibid.*, p. 399).

analytique de « A = A ». Cette connexion préalable ne peut pas être extraite de « A = A ». C'est plutôt l'inverse : « Moi = Moi » en tant que principe de la synthéticité (dans la mesure où le synthétique consiste ici dans une sorte d'« excès ontologique » qui donne son être à ce qui est nécessairement pensé⁸) est le principe de la possibilité du « A = A » et de tout ce à quoi il peut être attribué (voir plus loin). Ainsi, on part de la proposition d'identité (« A = A ») admise par tous (première étape) ; « A = A » repose sur X (deuxième étape) ; X repose sur le Moi (troisième étape) ; et le Moi est à son tour égal à lui-même, « Moi = Moi » ou : « Je suis Moi » (quatrième étape), l'unité analytique « A = A » étant justement issue de l'unité synthétique « Moi = Moi » selon ce qui vient d'être développé.

Étape 5 : Pour tout ce qui suivra, une clarification terminologique est d'abord nécessaire, qui semble toutefois contredire, du moins *en partie*, le texte de Fichte. Mais cela est indispensable pour pouvoir comprendre le raisonnement concret dont il s'agit ici. Un point essentiel consistait au début à distinguer le niveau du « fait (*Tatsache*) » de celui de la « *Tathandlung* ». Du côté des faits, nous avons : A = A (simple hypothéticité ; unité analytique) ; en dessous : X = « Moi = Moi » ou « Je suis Moi » (= loi de l'« hypothéticité catégorique ») ; et encore en dessous : Je suis (GA I/2, p. 258) (= unité synthétique). L'étape suivante consistera à distinguer le « je suis » en tant que *Tathandlung* du « je suis » en tant que simple *Tatsache*.

En se basant sur les explications de Fichte, il faut retenir ceci :

a/ La forme de l'identité de A = A doit être fondamentalement distinguée de celle de Moi = Moi. A = A est *conditionné*. Si A est posé, il est identique à lui-même – mais le *fait* qu'il soit posé (ou non) reste indéterminé. En revanche, Moi = Moi n'est *pas* conditionné. Sa position implique son être (et inversement). Plus tard, Fichte dira : si l'on veut y lire une hypothéticité, celle-ci doit être catégorique. L'inconditionnalité concerne la forme *et* le contenu – donc l'hypothéticité catégorique et le Moi en tant que Moi.

b/ Il est remarquable de constater que l'hypothéticité catégorique – c'est-à-dire ce que Fichte appellera en 1804 le « *Soll* » – non seulement caractérise explicitement le rapport de A = A au « Je suis », mais qu'en plus, Fichte semble déjà utiliser ici littéralement la formulation du « *Soll* » (à savoir : « *Soll...*, *so muss...* ») : « Si la proposition A = A (ou plus précisément, ce qui en elle est posé absolument, à savoir X) doit être certaine, alors il faut que la proposition : 'Je suis', soit aussi certaine » (*ibid.*, p. 258). Mais ce n'est qu'une apparence, car la conception pleinement pertinente du *Soll* n'est pas encore atteinte. Et cela, parce que le « *Soll* » se réfère en 1804 au principe (lumière) et le « *Muss* » à sa condition *phénoménale* (la position et l'anéantissement du concept), tandis qu'ici le « A = A » est entièrement conditionné par le « Je suis » et ne contient donc pas la relation de réciprocité particulière qui caractérise le schéma concept-lumière-être dans la *Doctrine de la science 1804/II*.

⁸ C'est en cela que pourrait consister – mais il faudrait bien sûr encore approfondir ce point – le « principe suprême de tous les jugements synthétiques » du point de vue d'un transcendantalisme génétisant.

c/ Quelle est la différence entre « je suis » en tant que *Tatsache* et « je suis » en tant que *Tathandlung* ? Au niveau du fait (*Tatsache*), l'hypothéticité catégorique, le poser, d'une part, et l'unité synthétique, l'être, d'autre part, se distinguent encore. Au niveau de la *Tathandlung*, en revanche, les deux sont enchevêtrés dans le « Je suis » (nous y reviendrons dans la sixième étape). Au « Je suis » en tant que fait correspond le « Moi empirique » et au « Je suis » en tant que *Tathandlung* le « Moi transcendantal » (bien sûr avec les restrictions déjà évoquées, sous lesquelles seul un tel rapprochement terminologique est possible).

Étape 6 : Qu'est-ce qui constitue exactement le « Moi » en tant que *Tathandlung* (donc en tant que Moi transcendantal [dans la septième étape, Fichte parle du « Moi » comme « Moi absolu »]) ?

Il est « pur », muni d'un « caractère pur de l'activité en soi ». Cela signifie, d'une part, qu'il se pose lui-même, qu'il est fondé sur lui-même ; et, d'autre part, qu'il est le principe de tout autre agir (déterminé) de l'esprit humain. (Il est donc en quelque sorte le principe (*Grund*) infini (indéterminé, illimité) de tout agir fini). Par ailleurs, il est, comme je l'ai déjà suggéré, par le fait qu'il se pose lui-même, le principe de son propre être ; et inversement, dans la mesure où il est, il se pose lui-même. Il en résulte qu'il est à la fois « l'agent et le produit de l'acte ». La « *Tathandlung* » désigne ainsi le fait que l'agent et ce qui est produit par son action (l'acte) sont identiques⁹.

Étapes 7, 8 et 9 : La septième étape n'a qu'un caractère explicatif, c'est-à-dire qu'elle développe plus en détail ce qui a déjà été établi auparavant. Il en va de même pour la huitième et la neuvième étape. C'est pourquoi ces trois étapes peuvent être réunies et quatre autres déterminations fondamentales du « Moi » (en tant que *Tathandlung*) peuvent être mises en évidence :

a/ Fichte souligne encore une fois que toute cette analyse du Moi ne peut être effectuée, comme nous l'avons dit, que dans le cadre de la théorie du jugement. Il serait alors possible d'interpréter la proposition « Moi = Moi », ou « Je suis Moi », de telle sorte que le premier Moi constitue le Moi *posé absolument* et le second Moi le Moi qui *est*. Cela impliquerait alors que le Moi *est parce qu'il s'est posé*. Mais en raison de l'identité absolue, les deux acceptions du Moi dans cette phrase peuvent aussi être inversées, ce qui signifierait que le moi se *pose parce qu'il est*. Fichte souligne donc ici la causalité interne et réciproque du Moi absolu : « Et cela rend tout à fait clair le sens dans lequel nous avons besoin ici du mot Moi, et cela nous conduit à une explication déterminée du Moi, en tant que sujet absolu. *Celui dont l'être (l'essence) consiste simplement en ce qu'il se pose lui-même comme étant*, c'est le Moi, en tant que sujet absolu. Tel qu'il se *pose*, il *est* ; et tel qu'il *est*, il se *pose* ; et le Moi est donc pour le Moi absolument, et nécessairement

⁹ Fichte mentionne certes ici que la *Tathandlung* du Moi qui se pose lui-même et se présente ainsi dans son être est « la seule possible ». Mais ailleurs – par exemple dans les *Cours de Zurich* (GA IV/3, pp. 23 sq.) et dans *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* (GA I/3, p. 336) – il est question de plusieurs *Tathandlungen* (Class/Soller 2004, p. 33). Cela veut manifestement dire qu'il ne peut y avoir qu'une *unique Tathandlung* pour le *premier principe* de la doctrine de la science – ce qui n'exclut absolument pas que le deuxième et le troisième principe se fondent également sur une *Tathandlung* (spécifique).

(je reviendrai sur cette détermination de la nécessité). Ce qui n'est pas pour soi-même n'est pas un Moi » (GA I/2, pp. 259 sq.).

b/ Le deuxième point concerne la problématique du lien entre le Moi et la conscience de soi. Fichte introduit ce problème à travers la question suivante : « Qu'est-ce qu'était le moi avant qu'il ne devienne conscience de soi ? » Cette question implique que l'on pourrait dissocier le sujet intuitionnant (conscient de soi) et le sujet intuitionné (en tant qu'« objet » du sujet conscient de soi) (le premier pose cette question, le second est le Moi visé). Or, la possibilité d'une telle séparation est précisément contestée par Fichte¹⁰. Cela signifie qu'il voit la détermination fondamentale du Moi en ceci qu'il *est* DANS LA MESURE où il se pose (et inversement), et que c'est dans un *rapport immédiat* avec la prise de conscience de soi du Moi. Dans la huitième étape, Fichte souligne donc que le « *pour moi* » est identique à la position de l'être. Dans le fait de se poser soi-même est donc toujours pensé la conscience de soi : « Le Moi n'est que dans la mesure où il est conscient de lui-même. [...] On ne peut absolument rien penser sans y ajouter son Moi, en tant que conscient de lui-même ; on ne peut jamais faire abstraction de sa conscience de soi » (GA I/2, p. 260). Le Moi ne peut donc pas être supposé à l'avance, il ne peut en aucune manière être présupposé dans sa réalité. Et contrairement à la conscience dirigée vers un objet, la *conscience de soi* – en accord total avec la détermination fondamentale du sujet absolu – consiste précisément en l'unité du faire (agir) et du produit de celui-ci.

c/ Nous avons déjà montré tout à l'heure comment Fichte avait introduit la *position de la nécessité* dans l'identification du poser et de l'être (c'était dans la cinquième étape). Cette position de la nécessité a lieu aussi, comme nous venons de le voir, au sein de la détermination de l'essence de la conscience de soi : « *Je ne suis que pour moi ; mais pour moi, je le suis nécessairement* (en disant *pour moi*, je pose déjà mon être) » (*ibid.*). Cela veut dire que la position de la nécessité est le lien qui unit l'être et le penser (en tant que *Seinssetzung*). Fichte complète ainsi le raisonnement entamé dans la troisième étape (qui partait du penser nécessaire de l'être) du côté de l'auto-position du Moi. Que l'on considère ici la forme ou le contenu du Moi = Moi, il en résulte dans les deux cas la position de la nécessité.

d/ Ainsi se referme le cercle qui concerne cette détermination de la forme et du contenu du Moi. Dans la neuvième étape, les deux sont encore exprimés d'une autre manière, qui a un caractère préparatoire pour la formulation finale du premier principe. En ce qui concerne la forme, nous avons vu que le fait de poser l'ego impliquait son être. Cela peut être exprimé de la manière suivante : Le moi est parce qu'il s'est posé soi-même, ou : « *Je suis absolument parce que je suis* ». En ce qui concerne le contenu du Moi, il existe une identité entre le Moi qui pose

¹⁰ La construction de Henrich d'un Moi se recourbant sur lui-même est donc fallacieuse : non pas parce que la conscience de soi serait déjà présupposée (car sinon le Moi ne pourrait pas se reconnaître lui-même), mais parce que l'idée d'un Moi non conscient qui chercherait un objet (même s'il s'agit de lui-même) nu et brut dans une simple visée ne correspond absolument pas à la teneur intrinsèque du Moi (Henrich le dit d'ailleurs lui-même). *Le Moi est ipso facto conscient de lui-même* – et ce, grâce à son activité d'autoposition.

et le Moi qui est – le Moi est ce en quoi il s’est posé et il se pose comme ce qu’il est : « *Je suis absolument ce que je suis* ». Les deux sont ensuite réunis dans le premier principe.

Étape 10 : À partir de là, Fichte en arrive finalement à la formulation définitive du premier principe de la Doctrine de la science : « *Je suis absolument, c’est-à-dire que je suis absolument PARCE QUE je suis ; et je suis absolument CE QUE je suis ; les deux POUR LE MOI* ». Dans une formule précise et prégnante, cela donne : « *Le Moi pose originairement et absolument son propre être (Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein).* »

Pour résumer, on peut retenir les idées essentielles suivantes : Dans le premier principe de la *Grundlage* sont introduites et réunies les caractéristiques fondamentales qui seront ensuite d’une importance centrale pour les versions ultérieures de la Doctrine de la Science – à savoir l’*hypothéticité catégorique* (position de la nécessité), la *preuve ontologique* (position de l’être), la *conscience de soi* (en tant qu’unité de l’activité et du produit) et le *Moi*, originairement conscient de soi, qui englobe tout et qui médiatise tout avec tout. Ce premier principe a été *recherché* en ce sens qu’il ne peut pas être simplement posé ou affirmé, mais qu’il est théoriquement et pratiquement *exigé* dans la modalité spécifique d’un « *Soll* » (ce qui n’est ni une insuffisance ni une faiblesse !), conformément à la définition de l’*hypothéticité catégorique* (qui, il est vrai, ne sera pleinement saisie sur le plan terminologique qu’en 1804) et aussi conformément à l’exigence à laquelle il a été fait allusion dans la toute première question introductive. Fichte revient sur ce point à la toute fin du § 1.

Dans l’avant-dernière partie du premier paragraphe, c’est encore une fois la théorie du jugement qui permet de tirer deux conclusions importantes de l’ensemble de l’argumentation. La première concerne la « mise en évidence (*Erweisen*) » et la « détermination (*Bestimmen*) » du principe de la logique (alors que le premier principe de la doctrine de la science ne se laissait ni « démontrer » ni « déterminer ») ; la seconde concerne – dans une plus grande mesure encore – la catégorie fondamentale de la réalité.

Ce qui avait d’abord ouvert la voie, c’était l’idée que la « recherche » du premier principe requérait le fil conducteur de la théorie du jugement. Le point central était que le fait de parler de « position », de « propositions », de « lois », de « principes », etc. impliquait la référence au « Moi » et que, à l’inverse – c’est le résultat de l’investigation que nous venons de mener – le « je suis » fournissait également la justification de toute cette thématique de la position. Le « je suis » est l’instance suprême de la position, le posant en général (*das Setzende überhaupt*). Dans la mesure où il ne s’agit pas d’un *Moi substantiel*, on peut faire abstraction de la *teneur* de cette proposition, c’est-à-dire du « Moi », le posant lui-même. Il reste alors la forme, à propos de laquelle Fichte rappelle qu’elle constitue « la forme de l’inférence de l’être-posé à l’être » (cette formulation confirme

d'ailleurs encore une fois que, dans la déduction fondatrice du premier principe, l'hypothéticité catégorique et la preuve ontologique sont pensés ensemble). Et c'est justement cette forme qui fonde le principe de la logique, à savoir le principe de l'identité « $A = A$ », parce que l'identification d'avec soi se laisse justement déduire, comme nous l'avons vu, moyennant le principe de l'hypothéticité catégorique. Une première abstraction (celle de ce qui pose) au sein du principe « je suis » permet ainsi de fonder la logique formelle.

La deuxième abstraction à l'intérieur du même principe est encore plus importante du point de vue systématique – à savoir celle qui est faite du poser lui-même. Si l'on fait abstraction, dans le cas du « je suis » posant, de la position déterminée, concrète – que reste-t-il alors ? Il reste le pur produit de la position – sachant que celui-ci n'est pas compris comme une simple « déposition », mais dans son caractère génétisant ou, pour ainsi dire, dans son caractère « *tathandelnd* ». Fichte parle ici d'une « espèce d'action (*Handlungsart*) » et non d'un « produit d'action (*Handlungsprodukt*) » ; et il désigne alors cette position engendrante comme la catégorie fondamentale de la « réalité » : « Ce qui est posé par la simple position de n'importe quelle chose (de quelque chose de posé dans le Moi) est en lui *réalité* [...] » (GA I/2, p. 261). Fichte reconnaît donc à la « réalité » un caractère proto-ontologique universel : est réel (dans le Moi) ce qui est posé en lui par la position de quelque chose. Être-réel, c'est être posé par le poser¹¹. C'est le nom de la dimension spécifiquement et intrinsèquement *réflexive* du transcendantal. Une « réflexivité » qui ne désigne pas un simple retour sur soi, mais l'*écart* originaire¹² et la *possibilité d'un rapport* – et donc la légalité spécifique de la réflexivité – la possibilité d'un rapport, donc, de l'activité de position à elle-même. Il faut souligner ici le caractère très significatif, voire révolutionnaire, de cette démarche, qui ne pourrait jamais être surestimé : Fichte désigne comme « réalité » ce qui *précède* ou *sous-tend* toute déposition, tout simple produit d'une activité. Et en mettant en évidence la manière dont la « réalité » est désormais liée à la loi fondamentale de la réflexivité, on réalise ce qui a été exigé dans la deuxième question introductive – à savoir l'idée de montrer dans quelle mesure le premier principe traverse tout savoir et toute réalité.

¹¹ Dans ce contexte, Fichte introduit pour la première fois le concept de « transfert (*Übertragung*) » (selon lequel est doté d'une réalité tout ce à quoi celle-ci est *transférée* à partir du Moi), qui est ensuite défini plus précisément dans la section E II] du § 4, où il est question de la « forme du changement (*Form des Wechels*) » (GA I/2, pp. 314 sq.).

¹² Voir également à ce sujet le passage décisif du § 5 de la partie pratique de la *Grundlage*, qui apporte – par une précision extrêmement significative qui complète le présent raisonnement – une solution définitive au problème de la réalité dans le cadre de la doctrine de la science, solution déjà envisagée par Janke : « Le Moi se pose lui-même absolument, et par là il est achevé en lui-même, et fermé à toute impression extérieure. Mais il doit aussi, s'il veut être un Moi, se poser *comme étant posé par lui-même* ; et par cette nouvelle *position se rapportant à une position originaire*, il s'ouvre, dis-je, à l'action du dehors ; il pose seulement, par cette répétition de la position, la possibilité qu'il puisse aussi y avoir en lui quelque chose qui ne soit pas posé par la même chose elle-même » (GA I/2, p. 409). La raison ultime de l'ouverture de toute réalité n'est donc pas un quelconque « *Anstoß* » (qui ne concernerait *que* le Moi théorique), mais ledit « être-posé-par-le-position » (qui ouvre cet « écart » et que l'on peut ainsi qualifier de « réflexion absolue »), qui – comme Fichte le souligne ici expressément – est dû au Moi qui se pose lui-même (ce qui fait que le Moi absolu se révèle en fin de compte comme étant *théorique et pratique*).

Or, cette position – ou plutôt cet être-posé – *par (durch) une position* est ce que Janke a appelé à juste titre la « réflexion absolue » (Janke 1970, p. 80). Celle-ci est systématiquement et absolument centrale dans les *Wissenschaftslehren* de Fichte et continuera à l'être – c'est en elle que se trouve ce que l'on appellera dans les versions tardives la « réflexibilité ». Dans la position « *par* » une position, on entend déjà le « *par (Durch)* » dont Fichte dira en 1804 qu'il est le principe de la *médiation* intellectuelle. Dans la mesure où ce principe est également *réfléchi* et qu'il y a donc une position de la position *par une position*, nous avons en effet ici une « réflexion absolue ».

Dans cet « être-posé-par-le-poser » s'exprime cette identification (précisément non analytique, mais synthétique-« réflexible ») qui s'exprime par ailleurs – au niveau logique – dans le principe de la logique. Ainsi, le point de départ de $A = A$ n'est pas arbitraire et va au-delà de l'idée évoquée précédemment selon laquelle il faut simplement partir de quelque chose de *certain* : et ce, parce qu'il fournit au moins l'indication de la manière dont la réalité doit être comprise : « Tout ce à quoi la proposition $A = A$ est applicable a, *dans la mesure où celle-ci lui est applicable*, une réalité » (*ibid.*). La réalité se caractérise donc fondamentalement par une identification possible d'avec soi (fondée et effectuée par le Moi absolu) – et elle ne se *fonde* évidemment pas, soulignons-le encore une fois, simplement sur une identité analytique, mais sur la médiation réflexible que nous venons de souligner expressément. La « réalité » équivaut ainsi – ici de manière plutôt implicite, puis de manière tout à fait explicite dans les versions ultérieures de la Doctrine de la Science – à une « réflexion de la réflexion ».

Enfin, on voit aussi dans quelle mesure cette deuxième abstraction rend possible la fondation de la théorie des catégories : le Moi absolu et les différentes catégories sont médiatisés entre eux par la catégorie fondamentale de la réalité ainsi déduite.

Fichte conclut le premier paragraphe par des renvois à des systèmes philosophiques antérieurs. Fichte oppose deux systèmes qu'il considère comme les deux seuls systèmes « entièrement conséquents » qui existent : le système « critique » et le système « spinoziste ». Le premier est bien entendu le système kantien, ou cartésien, par rapport auquel celui de Reinhold est même allé encore « beaucoup plus loin » (affirme Fichte). Néanmoins, tous les trois se sont arrêtés au seuil de la détermination du premier principe, sans réellement le franchir.

Fichte fait remarquer, en ce qui concerne Kant, que celui-ci aurait simplement « pointé » vers le premier principe dans sa déduction des catégories dans la *Critique de la raison pure*. Class et Soller (entre autres) y voient, certainement non sans raison, une allusion à la note du § 16 de l'édition B de la première *Critique*, dans laquelle il est question, comme on le sait, du « point suprême » de la philosophie transcendantale. Kant aurait ici « signifié » que le premier principe de la philosophie transcendantale est le « je suis actif (*ich bin tätig*) » de l'aperception transcendantale, qui ne préexiste substantiellement à rien ni à

personne, et qui ne prend conscience de son identité que *dans et à travers* ses actes synthétiques. Il n'est cependant nulle part question, chez Kant, de l'« être » de cette aperception transcendante, et ce pour une bonne et une mauvaise raison : la bonne raison est qu'il ne peut justement y avoir d'être *substantiel* du Moi transcendantal qui *précèderait* toute conscience. La mauvaise raison est que cela ne doit pas signifier un refus de toute détermination ontologique du Moi absolu : son être réside justement – et c'est par là que Fichte accomplit l'approche transcendante – dans le fait de se poser soi-même (en tant que principe de la conscience de soi) (et inversement). Et ce principe d'un se-poser-soi-même n'a justement pas encore été formulé comme tel par Kant.

Fichte trouve chez Descartes un principe similaire au sien propre – il consiste dans la manière dont il transforme le « *Cogito, ergo sum* » en un « *Cogitans sum, ergo sum* ». Mais dans ce cas, le « *cogitans* » est en réalité superflu, car le *cogitans* est fondé sur l'être et en aucun cas l'inverse (la pensée est tout au plus une détermination de l'être). Ainsi, Descartes en est resté à une détermination gnoséologique du Moi et n'a pas réussi à en saisir adéquatement l'être.

Un reproche similaire peut être adressé à Reinhold – même si la façon dont *lui* il détermine l'être du Moi est plus profonde que celle de Descartes. En effet, toute détermination doit en quelque sorte avoir « traversé » la représentation pour pouvoir devenir consciente. Néanmoins, même dans le cas de la représentation, il s'agit seulement d'une détermination particulière de l'être du Moi et non de son essence. C'est pour cette raison que Reinhold n'a pas non plus atteint le véritable premier principe, qui implique la *preuve ontologique*, qui a été laissée de côté ou du moins n'a pas été rendue fructueuse dans tous les systèmes précédents.

Finalement, venons-en au système de Spinoza. La caractérisation qu'en fait Fichte est quelque peu lapidaire, ce qui ne facilite peut-être pas la compréhension. L'idée fondamentale est la suivante : On ne peut parler de conscience que si on la conçoit de manière *empirique*. La conscience *pure* existe aussi : elle est assimilée à Dieu. Mais il n'y a pas de lien conscientiel entre Dieu et la conscience empirique, celle-ci n'est qu'une modification totalement inconsciente de celui-là. La conscience (empirique) a donc certes toujours son fondement en Dieu (jamais en elle-même), qui, comme nous l'avons dit, est entièrement situé en dehors d'elle (« la conscience pure n'<arrive> jamais à la conscience » (GA I/2, p. 263)) ; mais ce fondement ne saurait être démontré par la raison, il est simplement établi et affirmé de manière dogmatique. Aux yeux de Fichte – et c'est ce qui est ici décisif pour lui – Spinoza ne voit pas que l'unité suprême ne peut absolument pas être posée *théoriquement*, mais seulement médiatisée *pratiquement* et produite sous le signe du *Soll*¹³. Le « je suis » tel que l'appréhendent notamment Kant et Reinhold

¹³ Dans leur commentaire de la *Grundlage*, Class et Soller renvoient à ce propos à l'extrait suivant du § 5 : « De même que le Moi est posé, toute réalité est posée ; dans le Moi, tout doit être posé ; le Moi doit être absolument indépendant, mais tout doit dépendre de lui. Donc, l'accord de l'objet avec le Moi est exigé ; et c'est le Moi absolu, précisément à cause de son être absolu, qui l'exige » (GA I/2, p. 396). Sur la base de la *Doctrine de la science de 1804/II*, il apparaît toutefois clairement qu'il faut ici distinguer précisément deux types d'« exigences » et de modalités du « *Soll(en)* » : Le « Moi absolu » dans son « être absolu », dont il est question au § 1, est posé à l'aide du « *Soll* » (donc non pas de manière catégorique, mais de manière hypothético-catégorique) ; l'accord nécessaire

présente une limite au sein de laquelle le « système critique » reste confiné. Le système de Spinoza transcende cette limite : de manière conséquente certes, mais de manière dogmatique, ce qui n'est point acceptable pour l'idéalisme critique. D'où la nécessité d'aller plus loin, ce qui a donné lieu au § 1 de la *Grundlage*.

Récapitulons. L'apport principal de ce § 1 de la *Grundlage* réside dans le fait qu'il constitue le fondement spéculatif et réflexif de la philosophie transcendantale. En effet, il reflète la condition de possibilité du transcendantal (qui, à son tour, exprime des conditions de possibilité) – en tant que point suprême de l'idéalisme critique qui, dans cette fonction, a déjà été déterminé dans les deux dernières questions introductives comme une « *Tathandlung* » (génétisante et, pour ainsi dire, « engendrante »). Cette condition de possibilité du transcendantal consiste dans l'identification entre la position de soi, d'un côté, et la position en tant que se *posant* soi-même (*Als-sich-selbst-SETZEND-Setzung*) du Moi, de l'autre. À la célèbre question de Heidegger au § 31 de *Sein und Zeit*, « pourquoi [...] le comprendre, selon toutes les dimensions essentielles de ce qui peut, en lui, être ouvert, perce toujours vers les possibilités (Heidegger 1927, p. 145), il faut répondre : parce que cette identification, telle est en tout cas la thèse fondamentale de la lecture ici présentée, porte et tient en elle l'« hypothéticité catégorique ». Et celle-ci a à son tour deux implications essentielles : une implication « épistémique » – en tant que principe de toute *connaissance* fondée sur la certitude ; et une implication « proto-ontologique » – en tant que détermination originaire de la *réalité*. Dans la mesure où cette dernière, en particulier, *précède* le deuxième et le troisième principe, on peut effectivement dire qu'elle est le principe premier et suprême de la Doctrine de la science, puisqu'il s'agit précisément de la génétisation d'une « réalité originaire » qui – malgré les affirmations contraires de Fichte – précède encore l'approche pratique du § 5.

Dans quelle mesure ce premier principe de la *Grundlage* est-il fondamental pour l'ensemble des Doctrines de la science de Fichte ? Nous ne pouvons bien sûr donner ici qu'un aperçu très bref là-dessus. Ce qui est systématiquement décisif, comme le commentaire précédent l'a souligné à plusieurs reprises, c'est le concept de l'« hypothéticité catégorique » (ou de la « réflexion absolue », qui se fonde sur la réflexion « réelle » ou « factuelle ») associé en même temps à la « preuve ontologique ». Il traverse *toutes les* versions de la doctrine de la science. Nous ne citerons ici que quelques passages marquants.

Le début est donné par le *Begriffsschrift* (1794), un ouvrage programmatique d'une grande importance systématique. L'idée d'une « hypothéticité catégorique » est introduite là où il est question de la « forme systématique » de la science. Elle est ensuite approfondie au § 4 en ce qui concerne la possibilité

du Non-Moi avec le Moi (ou le transfert de la réalité du Moi sur le Non-Moi), auquel Fichte se réfère au § 5, n'est quant à lui possible qu'à la lumière d'un « *Sollen* ». Le *Soll* (saisi explicitement en 1804) est en quelque sorte immanent au Moi ; le *Sollen* (de la *Grundlage*) est transcendant au Moi.

d'un fondement ultime du savoir. Ce concept apparaît à nouveau dans la *Wissenschaftslehre 1801/1802* à un endroit très important du point de vue du contenu – à savoir dans la synthèse « B » et la synthèse « C ». Dans la deuxième version de la *Doctrine de la science de 1804*, l'« hypothéticité catégorique » atteint, avec la preuve ontologique explicitement mise en œuvre, sa plus haute réalisation. Elle y domine le schéma concept-lumière-être et la première élaboration de la théorie fichtéenne de l'image. Au cœur de cette version qui est la plus importante de toutes les doctrines de la science, elle se révèle être le centre systématique du transcendantalisme de Fichte. Au-delà de la *Wissenschaftslehre de 1804/II*, on peut enfin se référer à la *Wissenschaftslehre de 1812*, dans laquelle l'« hypothéticité catégorique » apparaît de nouveau – lors de la génétisation du schéma III (voir GA II/13, *Wissenschaftslehre 1812*, troisième chapitre, première section, pp. 86 sq.). Sa justification nécessiterait certes une étude plus approfondie. Il s'agissait simplement, dans un premier temps, de présenter la thèse fondamentale qui, à mon avis, peut servir de fil conducteur à une interprétation globale de Fichte.

Bibliographie

- Baumanns, Peter (1974) : *Wissenschaftslehre de Fichte. Problèmes de son début. Avec un commentaire sur le § 1 de la « Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre »*, Bonn.
- Böhme, Christian Friedrich (2005) : *Kommentar über und gegen den ersten Grundsatz der Fichtischen Wissenschaftslehre nebst eines Epilog wider das Fichtisch-idealistische System*, Saldenburg (1ère éd. 1802, Altenburg).
- Claesges, Ulrich (1974) : *Histoire de la conscience de soi*, La Haye.
- Class, Wolfgang / Soller, Alois K. (2004) : *Commentaire sur le fondement de toute la doctrine de la science de Fichte*, Amsterdam/New York.
- Cramer, Konrad (2003) : „Kants ‘Ich denke’ und Fichtes ‘Ich bin’“, *Annuaire international de l'idéalisme allemand*, Berlin, p. 57-92.
- Gloy, Karen (1984) : „Die drei Grundsätze aus Fichte *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794“, *Philosophisches Jahrbuch*, Fribourg/Munich, p. 289-307.
- Guérout, Martial (1930) : *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Paris.
- Heidegger, Martin (1927) : *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Henrich, Dieter (1966) : "L'intuition originelle de Fichte", *Subjectivité et métaphysique. Festschrift für W. Cramer*, Frankfurt a. M., p. 188-232.
- Janke, Wolfgang (1970) : *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin.

- Kant, Immanuel (1903) : *Kant gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V (*Kritik der reinen Vernunft* 1. Auflage) Berlin 1903.
- Kant, Immanuel (1904) : *Kant gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V (*Kritik der reinen Vernunft* 2.. Auflage) Berlin 1904.
- Philonenko, Alexis (1980) : *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris.
- Richir, Marc (1979) : *Le rien et son apparence – Fondements pour la phénoménologie (Fichte : Doctrine de la science 1794/95)*, Bruxelles.
- Schäfer, Rainer (2006) : *Johann Gottlieb Fichte Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre de 1794*, Darmstadt.
- Schmidt, Andreas (2004) : *Le fondement du savoir*, Paderborn.
- Stolzenberg, Jürgen (1994) : « La phrase de Fichte ‘Je suis’. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 », *Fichte-Studien* Bd. 6, Amsterdam.