

Augustin DUMONT

**L'objet par l'image selon Fichte.
La constitution génétique de l'objectivité
dans la *Wissenschaftslehre* de 1813**

As he was choosing which of these things to make it, still working his fingers in the water, they curled round something hard – a full drop of solid matter – and gradually dislodged a large irregular lump, and brought it to the surface.

Virginia Woolf (2003 : 97)

Introduction¹

Depuis de nombreuses années, la recherche fichtéenne internationale s'attache à réévaluer l'ensemble de la philosophie de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Elle porte son attention aussi bien sur la philosophie fondamentale, spéculative et abstraite – les nombreuses réécritures de la *Wissenschaftslehre* ou *Doctrine de la science* – que sur les applications pratiques de celle-ci – doctrines de l'État, du droit, de l'éthique, etc. – ou encore sur ce que l'on nomme la philosophie populaire, c'est-à-dire une série de textes adressés au grand public (*La Destination de l'homme*, *l'Initiation à la vie bienheureuse*, etc.), dont la grande qualité littéraire s'allie à un niveau conceptuel souvent élevé.

Qu'a-t-il fallu « réévaluer » ? Il serait fastidieux d'énumérer chacune des découvertes, ou chacun des tournants opérés par la recherche fichtéenne depuis un bon demi-siècle. En outre, un tel inventaire n'a guère sa place dans ce numéro interdisciplinaire consacré à la problématique de « l'objet ». Contentons-nous donc, pour faire court tout en liant le problème de la réception au thème qui nous intéresse, d'évoquer ou de rappeler le désir, partagé par de nombreux chercheurs tant en France qu'en Allemagne, en Belgique

¹ Nous remercions chaleureusement Alessandro Bertinetto et Quentin Landenne pour leur amicale compagnie fichtéenne et leurs précieux conseils.

ou dans le monde anglophone, d'extraire Fichte aussi bien des griffes de Hegel que de celles de Kant. Longtemps relu à partir de la pensée hégélienne, le « Titan d'Iéna » a été présenté à de multiples reprises, et jusqu'après-guerre, comme le parangon de l'« idéalisme subjectif », justement incapable d'accorder à l'« objet » une quelconque valeur réelle. Fichte se serait contenté de percevoir dans l'objet le négatif photographique d'une subjectivité toute-puissante, maître de ses représentations, et en fin de compte acosmique. À cette compréhension unilatérale du premier des grands idéalistes allemands, Alexis Philonenko et son école ont opposé, dans les années 1960, une lecture radicalement kantienne de la *Wissenschaftslehre*. Réinscrivant Fichte dans son projet d'accomplir la philosophie transcendante de Kant, dont il fut le disciple, cette interprétation assigne le fameux « moi absolu » de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) à une position de modestie, puisqu'il devait s'agir, avec ce concept, de renouveler la téléologie de l'Idée kantienne, celle d'une Idée seulement régulatrice et guère constitutive. Cela signifie que, faute de pouvoir fonder une connaissance objective, elle se contente d'indiquer l'horizon d'un objet à réaliser. Ce dernier reçoit, dans ce cadre, le statut d'un matériau pour la liberté humaine en tant qu'elle s'élabore à travers de multiples réalisations pratiques, dont le droit est le pivot quasi exclusif.

Aucune des deux lectures ne résiste à l'épreuve du texte. On l'a certes abondamment souligné, celui-ci est d'une abstraction redoutable, et d'une complexité assez inouïe dans la pensée moderne pour brouiller les pistes de façon considérable, jusqu'à rendre périlleuse toute investigation sur sa nature propre. Il l'est toutefois dans l'exacte mesure où l'acte d'écrire, puissamment réinvesti par Fichte, engage à reconsidérer de fond en comble l'acte même de philosopher. Car la *Wissenschaftslehre* n'exige pas d'être « lue » : elle exige d'être « effectuée », et pour ainsi dire « générée » dans la réflexion de celui qui s'adonne à son étude. Passant outre, chacune à sa façon, cette dimension de *performance* dans leur compréhension de la *Wissenschaftslehre*, les lectures hégélienne et kantienne (au sens de la lecture de Philonenko du moins, car dans un autre contexte interprétatif, il est légitime d'évoquer le « kantisme » de Fichte) permettent néanmoins, par leur caractère contradictoire, de dire aussi bien la portée que l'ambivalence du concept fichtéen. En effet, celui-ci se rattache aux ambitions colossales de l'idéalisme spéculatif tout en voulant demeurer fidèle à la « métrique » du penser transcendantal,

soucieux de scander une à une les conditions de possibilité *a priori* de l'expérience.

À partir d'une lecture du dernier Fichte, nous interrogerons dans les pages qui vont suivre ce que le philosophe cherche à comprendre dans l'« objet ». Parce que nous nous tenons explicitement à distance des deux compréhensions de la *Wissenschaftslehre* évoquées, il nous faudra tout d'abord revenir sur la dimension d'effectuation ou de génération mentionnée à l'instant, au moyen d'une recontextualisation succincte de la méthodologie de Fichte. Dans cette caractérisation, et suivant une stratégie interprétative désormais courante, nous rendrons continues la philosophie d'Iéna (1794-1799) et celle de la maturité (1804-1814) – du moins nous montrerons en quoi la seconde peut s'entendre comme l'approfondissement de la première. La *Bildlehre*, ou doctrine de l'image, qui se déploie dans les dernières versions de la *Wissenschaftslehre* trouve son apogée dans les exposés de 1812 et 1813. En nous penchant plus particulièrement sur l'un ou l'autre passage-clé de cette dernière version, non encore traduite en français bien que riche d'une magistrale compréhension de l'image (interrompue par la reprise de la guerre prussienne contre la France), et constituant l'avant-dernière reformulation du contenu spéculatif de la *Wissenschaftslehre*, nous tenterons d'intégrer fermement la conception fichtéenne de l'objet dans une pensée plus large de l'image, en soulignant l'intérêt et la fécondité de cette entreprise. Soucieux de nous inscrire dans la démarche collective et transdisciplinaire de ce numéro thématique, nous ne proposerons aucun développement systématique du texte de 1813, et nous laisserons de côté toute enquête comparative avec les autres exposés, pour ne retenir que l'un ou l'autre résultat du travail de Fichte permettant de renouveler notre réflexion sur l'« objet » et de rendre possible un dialogue à son propos.

1. Contextualisation

Qu'est-ce qu'« effectuer » la *Wissenschaftslehre* ? Le point de départ de cet agir philosophant réside dans l'« intuition intellectuelle ». Une telle intuition vise à saisir l'identité sujet-objective qui porte et soutient tout acte de la conscience. La saisie de l'identité est un acte, l'acte par lequel l'agir pur, l'activité (*Tätigkeit*) originaire de la conscience, se réfléchit elle-même. Il en va ainsi d'une saisie par l'activité de sa propre auto-activité. Il ne s'agit évidemment pas de recourir à l'*intellectus archetypus* rejeté avec fermeté par la *Critique*

kantienne, comme s'il pouvait y avoir une subjectivité capable, en se passant de toute médiation sensible, de produire pour ainsi dire « démiurgiquement » les objets mondains. Bien plutôt, il s'agit pour Fichte d'opérer une simple *réflexion*, afin de lever le soupçon d'empirisme qui pèse sur la doctrine kantienne elle-même, dans la mesure où cette dernière présuppose l'existence de jugements de connaissance (jugements synthétiques et analytiques) au départ de sa recherche, ceux-ci engageant *ipso facto* l'existence en bonne et due forme d'objets de ces propositions. De tels objets se voient à la fois sommés de correspondre aux formes *a priori* de notre sensibilité pour pouvoir faire l'objet d'une connaissance, et contraints d'excéder ces formes, bien que ces dernières soient la seule et unique condition de donation de l'objet.

De quelle façon la plus dépouillée des réflexions, celle-là même qu'exige Fichte de son disciple, peut-elle remédier à ce problème ? Refusant de reconduire la scission moderne du sujet et de l'objet, le philosophe accuse la *Critique* de consacrer une telle partition ou dichotomie, en ramassant toutes ses variations dans le concept de « représentation (*Vorstellung*) ». Réfléchir, en contexte strictement kantien, sur la condition de possibilité du rapport à l'objet, cela reviendrait à présupposer l'être-évident de l'objet et à reconduire, sans jamais mettre en doute son bien-fondé, le sujet qui lui fait face. Au lieu même où Kant déploie la découverte majeure de toute la modernité, selon Fichte, à savoir le transcendantal, il n'en redonne pas moins – tout en tâchant de la déconstruire implicitement – une nouvelle légitimité à l'opposition de la « pensée » et de l'« être », ou du « sujet » et de l'« objet ».

Aussi n'y a-t-il guère de sujet, chez Fichte, pas plus qu'il n'y a d'objet, au commencement de tout acte philosophique. Au commencement, il n'y a rien d'autre que l'acte de commencer, précisément, c'est-à-dire l'acte de se réfléchir comme acte de commencer, ou encore l'acte de réfléchir en tant que cette réflexion porte sur la réflexion qu'elle est. L'aridité d'une telle démarche suffit à décourager les plus téméraires des contemporains de Fichte. Qu'obtenons-nous donc de si effrayant en réfléchissant ainsi ? En réalité, nous découvrons seulement que toute scission entre le réfléchissant et le réfléchi, non seulement présuppose l'identité de l'un et l'autre, mais encore la produit nécessairement. En réfléchissant sur le réfléchissant, celui-ci est réfléchi (objet) dans l'exacte mesure et à l'instant même où il est réfléchissant (sujet). Sujet et objet, ici, ne sont ni des « étants » ni des

« substances » – ils sont sujet et objet d'un acte fondamentalement « un » : la *réflexivité*.

Soyons plus précis. Sujet et objet se présentent en réalité comme les pôles subjectif et objectif d'une activité pure, sujet-objective, échappant à la représentation dans l'instant même où la réflexion la convoque et la fait advenir à la conscience *comme représentation*. En toute logique, une telle activité originaire n'est rien d'autre que la pure et absolue *réflexivité* de l'agir, à entendre, non comme le retour fatigué et surplombant d'une conscience sur elle-même – qui se contemplerait comme un « objet » parmi d'autres –, mais comme *autoposition* absolue, pouvoir irréductible et inconditionné de se poser comme posé par soi, pouvoir de revenir en soi en deçà de toute objectivation et de toute représentation, pure et simple mobilité, absolue vitalité se soutenant d'elle-même dans sa génération de soi. Cette réalité est condensée en 1794 dans la proposition fameuse : « moi = moi ». Il faut être attentif sur ce point : le moi (*Ich*) n'est pas le sujet (*Subjekt*). Bien qu'il ait sous la main les concepts classiques de la modernité, Fichte n'y recourt pas. Du moins, il les internalise dans le processus de la réflexion. Le moi ne contemple pas la force (*Kraft*) – concept synonyme de l'agir –, il est purement et simplement autoproduction de la force de se poser comme posé par soi. Une telle autoposition de la force est absolument constitutive, car sans elle la sensation pas plus que la perception ou l'État de droit ne sont possibles – et cela ne contredit nullement le caractère téléologique (l'Idée au sens de Kant) qui lui est simultanément associé. À bon droit, puisque la découverte de l'activité infinie est et ne peut-être que le fait d'une conscience *finie* tendue vers l'infini d'un accomplissement.

Faut-il dire, à la suite de Heidegger (*Kantbuch*), que ce post-kantisme fait retour – après la tentative avortée d'en sortir (première édition de la *Critique de la raison pure*) – vers une forme d'ontothéologie classique ? C'est certainement une facilité dont il faut se dispenser. Non seulement le moi absolu, également appelé l'« absolu » ou « Dieu » dans les dernières périodes, ne s'apparente ni de près ni de loin à une forme d'étant suprême, s'agissant uniquement de l'infinie réflexivité. Mais en outre il est le fruit du plus rigoureux raisonnement exigé par toute philosophie radicalement *transcendantale* digne de ce nom. Toute position finie s'appuie, supporte et produit simultanément une réflexivité irréductible à cette position, par conséquent infinie. Et ce, de telle sorte qu'aux yeux de Fichte, Kant présuppose partout cette inconditionnalité comme *effectivement constitutive* – la doctrine de l'aperception

transcendantale, dans la *Critique de la raison pure*, s'approchant du reste au plus près de la découverte de Fichte¹. Dieu, comme y insiste à juste titre Christoph Asmuth (2007 : 49), est le nom de l'*immanence pure*, d'une activité assurément irrécupérable dans la représentation, mais condition de celle-ci, et qui, loin de « venir par le haut », s'avère, au contraire, seulement exister dans la *performance* autonome de l'identité. En pensant, en disant, en effectuant le « moi = moi », ou encore le « je suis », le philosophe fait lui-même advenir, en la conditionnant, l'identité inconditionnée. En effet, ce qui *se réalise* (ce qui s'atteste et s'invente tout à la fois) au moment de la performance, c'est, d'une part, l'effectivité de l'agir pur, de l'absolu ou d'un « champ » sujet-objectif, c'est-à-dire aussi bien an-objectif et a-subjectif (pour le dire dans les termes de Jean-Christophe Goddard dont les travaux soulignent avec force cette dimension, cf. GODDARD, 1999), d'autre part, la scission de l'activité en activité posante et en activité posée à l'intérieur de ce champ, à l'intérieur de l'activité autoposante / auto-posée « une ».

Il est donc faux de déplorer l'absence d'un monde dans la pensée fichtéenne, ou bien la pauvreté de l'« objet ». Soutenir cette thèse, c'est ne pas voir qu'en contexte transcendantal la pensée doit *faire l'objet*, littéralement. Il ne s'agit pas d'exiger de cette pensée qu'elle fasse sortir la table et la chaise de l'« esprit », par un coup de baguette magique : l'objectivité doit seulement faire l'objet d'une rigoureuse *déduction génétique* à partir de l'autoréflexion et à travers elle continuellement. C'est-à-dire que le philosophe doit voir, sous ses propres yeux, chaque condition de possibilité de la conscience de soi engendrer une nouvelle condition de possibilité de celle-ci, et ce parce qu'il les *produit* lui-même en prenant conscience de soi réflexivement.

Le philosophe fichtéen ne peut jamais, durant le temps qu'il philosophe, partir du principe que les objets en soi sont là, disponibles pour la connaissance. L'objet est toujours l'objet *d'un acte* de se réfléchir comme opposition à soi, interne à l'autoposition originaire. En disant « je suis », en effet, le philosophe découvre la finitude de sa propre performance – contemporaine de l'autoposition absolue – et la nécessité d'une opposition. Affirmer la coïncidence de l'agissant et de l'agi revient à performer leur différence. De sorte que le non-moi (*Nicht-Ich*) n'est pas davantage l'« étant extérieur », du

¹ Doctrine essentielle pour Fichte, jusqu'aux derniers exposés. Cf. sur ce point BONDELLI, 2006.

moins en un sens rudimentaire, que le moi n'équivalait tout à l'heure au « sujet ». En se génétisant de réflexion en réflexion, la pensée en vient à caractériser de plus en plus précisément l'objet, à le comprendre comme *acte d'opposition* du moi et du non-moi – quantitativement « divisibles » – dans l'autoposition du moi, jusqu'à ce que soit déduite la nécessité, pour le moi, de considérer le corrélat de son acte d'opposition comme quelque chose d'extérieur à soi, existant par soi, et enfin comme nature. L'objet est ainsi un concept dont la densité va croissant, au fil des développements : sa genèse suppose la déduction de toutes les strates de l'affectivité, de la tendance (*Tendenz*) au sentiment (*Gefühl*) en passant par la pulsion (*Trieb*) jusqu'au travail en tout point central de l'imagination (*Einbildungskraft*).

2. L'image

Foyer de la vie sensible, l'imagination est la faculté qui permet à la sujet-objectivité infinie de *se sensibiliser*, autrement dit d'*apparaître* (*erscheinen*), c'est-à-dire encore de revêtir la forme sensible finie de l'image (*Bild*). Sans qu'il soit ici possible de préciser chaque étape d'un parcours complexe, au reste (très) diversement exposé selon les versions de la philosophie spéculative de Fichte, précisons que l'imagination assigne à l'absolu un espace et une temporalité, et condense l'agir originaire en une série infinie de points, de produits finis : les images sensibles.

En réalité, le moi, le savoir ou la conscience (autant de synonymes), ne sont rien d'autre que cette *activité* de mise en image, pouvoir *pratique* d'investir la vie sensible et d'œuvrer à la transformation du monde, le monde de l'apparaître. Le moi, qui ne peut se réaliser comme agir imaginant qu'en étant sollicité par l'imagination productrice d'autrui, s'advient à lui-même en tant que *Verbe*, c'est-à-dire génération performatrice d'*effets* dans et par l'image. Le moi philosopant le sait depuis qu'il a performé le « je suis » : de la sensation à la vision, le moi est performant, et il l'est parce qu'il est imaginant. Chaque acte de l'imagination suppose en effet une création de nouveauté et une perturbation de l'ancienne configuration de l'agir. Cela n'est toutefois possible que dans la mesure où l'imagination se réfléchit elle-même et s'apparaît comme mise en image autonome de l'être.

L'investissement du concept de l'être, après la *Querelle de l'athéisme* – le philosophe, accusé de promouvoir une doctrine athée et complaisante à l'égard de la Révolution française, démissionne de

l'Université d'Iéna en 1799 –, loin de signifier un retour de l'ontologie, confirme les premiers développements de Fichte : l'être (qui n'est évidemment pas la chose en soi) existe en tant qu'être à travers son apparition dans l'image. Simultanément, celle-ci s'auto-apparaît comme rien qu'image de l'être, c'est-à-dire *rien*, puisque seul l'être est, l'être étant tout ce qui est – tout ce qui est *acte* d'être.

Le style heurtant, voire chaotique, de nombreux textes tardifs, et particulièrement de la *Wissenschaftslehre* de 1813 est dû au fait qu'il s'agit de notes de cours, à la fois incomplètes et incroyablement condensées. Mais il est aussi l'acte de la pensée en train de se faire, le mouvement de la réflexion en marche. De sorte que le « heurtant » est aussi et surtout « percutant », comme cet avertissement issu de la première heure de cours de l'exposé de 1813 : « WL [= *Wissenschaftslehre*], et non *Seynslehre* » (FICHTE, 2009 : 132¹). Il n'y a pas de doctrine de l'être possible, il n'y a qu'une doctrine du savoir de l'être comme imagination réflexive de l'être. Par conséquent, il est erroné de penser que l'objet serait secondaire chez Fichte dans la mesure où l'ontologie l'est : il faut bien plutôt dire que l'objet intéresse seulement l'image, le savoir ou la conscience de l'être – l'équation « être = objet » est disqualifiée.

De fait, la science spéculative se présente depuis 1804 et jusqu'à la mort de Fichte, comme une doctrine de l'image ou du phénomène pur. Ce dernier ne fait l'objet d'aucune description : il est purement et simplement *déduit*. Cette *Lehre* se déploie de façon magistrale, tout d'abord à travers une aléthologie – une science de la vérité, de la vérité du phénomène – et ensuite à travers la *phénoménologie* proprement dite, science de l'apparition en tant que pure et simple apparition de l'être comme images et perspectives. La phénoménologie, autrement dit, doit s'entendre comme négation infiniment diverse de l'être, ou comme néant². Son déploiement conduit progressivement (après 1804) l'*Erscheinungslehre* à absorber toute l'aléthologie.

La *Wissenschaftslehre* propose un savoir pur, le savoir du savoir, qui est lui-même, comme le montre remarquablement Quentin Landenne, non un point de vue ou une perspective phénoménale parmi d'autres (LANDENNE, 2009 et LANDENNE, 2010), mais la

¹ C'est nous qui traduisons toutes les citations de la WL-1813.

² On veillera à tenir cette opposition dynamique de l'être et du néant à distance de celle de Jean-Paul Sartre : il ne saurait échapper au lecteur attentif que l'être, ici, n'a rien à voir avec l'« en soi » opposé au « pour-soi ».

genèse imaginative¹ des points de vue, c'est-à-dire – car cette genèse est et ne peut être qu'une image – le *Standpunkt* supérieur, celui de la parfaite génétisation réflexive de l'auto-compréhension réflexive de l'image réflexive de l'être – *Standpunkt* au fond lui-même acquis à la multiplicité : celle des *Wissenschaftslehren*. On veillera à ne pas interpréter la récurrence de l'adjectif « réflexif » comme une figure rhétorique complaisamment opaque, celle d'un philosophe gagné par le ressentiment, et dont le cercle de disciples s'est considérablement réduit depuis l'époque d'Iéna. En réalité, la philosophie transcendante doit dans l'esprit de Fichte trouver ici son expression la plus systématique et la plus cohérente. L'image, en effet, n'est image que dans la mesure où elle s'apparaît à elle-même comme image de l'être sans s'assimiler à l'être dont elle est seulement la négation, le génitif, la relativisation, la mise en perspective sensible. De tout cela, loin d'en être le reflet, la *Wissenschaftslehre* en est à son tour la mise en image active et créatrice. C'est pourquoi la phénoménologie, dit l'exposé de 1812, ne s'entreprend qu'« avec le sens artistique (*mit dem Künstler Geiste*)² » (FICHTE, 2002 : 48). Elle est une traversée spéculative de la multiplicité des points de vue. Dans la spéculation, l'image pure du savoir se donne à elle-même librement, de manière évidente, dans la pleine unité de son concept, lequel ne se produit pas ailleurs que dans le système du multiple :

« Il ne s'agit pas de dire que le concept d'unité est composé du multiple mais qu'il acquiert sa *pleine force* (son résultat, son efficence) à travers la multiplicité ; ce n'est qu'alors qu'il accède à la *visibilité* dans la mesure où c'est uniquement grâce à ce résultat qu'il peut devenir visible. » (FICHTE, 2002 : 48)

En réfléchissant absolument, le philosophe s'arrache à toute loi factuelle et découvre le pouvoir ultime du schème, c'est-à-dire du point d'unité et de disjonction entre l'Un et le multiple phénoménal. Ce point est celui de la conscience de soi de la performance négatrice de l'être. L'ignorance de l'acte même de performer l'image génère les

¹ Parce que cette genèse de l'imagination n'est autre que la réflexion de l'imagination transcendante elle-même, il faut dire, avec Violetta Waibel, qu'une « poétique » immanente se libère à même la « mimétique » de la *Nachkonstruktion* transcendante constituée par la *Wissenschaftslehre* (cf. WAIBEL, 2007 : 177).

² Traduction par I. Thomas-Fogiel indiquée en bibliographie. Nous la modifions librement.

dites « philosophies de l'être/de l'éternité de l'être » qui, de Spinoza à Schelling, finissent toujours en une forme de nihilisme – c'est là du moins l'avis de Fichte. Celui-ci a toujours considéré Spinoza comme son « meilleur ennemi », et – moins généreux à l'égard de celui qui fut son disciple – l'injection de spinozisme dans sa propre doctrine par Schelling comme une pure et simple mécompréhension de celle-ci. Un tel nihilisme pose, à juste titre, l'être comme ce en dehors de quoi il n'y a rien. Toutefois, la saisie elle-même de l'être, chez ces auteurs, disparaît dans l'être, et cela ne saurait représenter une solution acceptable : « *Protestatio facto contraria* ! En disant : il n'y a rien en dehors de l'être, nous disons : il y a quelque chose en dehors de l'être, à savoir, ce dire précisément » (FICHTE, 2002 : 52), écrit encore Fichte en 1812. L'erreur de Spinoza et de Schelling consiste ainsi en l'assimilation de l'absolu et du *faktisch* à l'intérieur de la substance. Or, si nous partons du dire, nous partons du concept de l'être, du Verbe et non de l'être, autrement dit, de l'image, de l'apparition schématisante de l'être.

Nous savons (tel est le savoir) que l'image est image de l'être, non parce que nous le pensons, mais parce nous *réalisons* intuitivement l'unité avec l'être en nous-mêmes, dans la *pratique* du geste philosophique. L'image *apparaît* ce faisant comme schème de l'absolu, elle s'apparaît ensuite à elle-même, à travers une « introvision (*Einsicht*) », ou encore à travers la « lumière (*Licht*) » – concept essentiel en 1804 –, comme l'image multiple et changeante de l'être, qui seul est en son unité immuable. Enfin, elle s'auto-réalise comme auto-apparition de soi à l'intérieur de l'image de la *Wissenschaftslehre*, laquelle « doit » (*soll*) apparaître « si » un monde doit être possible.

La formulation : « Si quelque chose *doit* apparaître (*Soll...*), *alors...*, etc. », est tout à fait remarquable. Le *Soll* n'est autre que la problématique originaire et indépassable de la manifestation de l'être. Comme l'a rigoureusement démontré Alexander Schnell, le *Soll* condense une catégoricité et une hypothéticité¹ : s'il doit y avoir une phénoménalisation de l'être, *alors* sa nature transcendante doit pouvoir être exposée comme elle l'est dans la spéculation. Tel est le saisissant « point de fuite » structurant toute la pensée transcendante, selon Fichte. Nous ne pouvons nous contenter d'une simple hypothèse, sans quoi la science de *l'a priori* n'en est plus une. Cependant, une proposition catégorique pure présuppose en réalité,

¹ Voir sur ce point les analyses extrêmement pénétrantes de SCHNELL, 2009 : 32-38.

au moment de l'affirmation, un point de vue supérieur et irréductible à partir duquel la démonstration se confère à elle-même l'apodicticité. De sorte que le philosophe transcendantal, loin de découvrir le *Soll* comme un désobligeant point d'arrêt, découvre au contraire dans cette « butée » l'origine de toute vie, la pleine ressaisie en soi du *problème* indépassable de la vie de la conscience comme manifestation de l'être. Fine pointe du travail déductif le plus rigoureux, le *Soll* affirme que *si* une phénoménalisation de l'être *doit* être, *alors* cette phénoménalisation existe suivant les lois déduites. Aussi l'*image* comme image de l'absolu est-elle fondamentalement et de part en part, à travers chacune des strates qui constituent son enveloppe transcendantale, un *problème*.

Le *Soll* est lui-même, dans sa « nécessité hypothétique », l'auto-monstration de la *Bildlichkeit* de l'être, en soi caché et soustrait à la vision. *Si* l'être *doit* être, *alors* il devient dans la réflexion du regard philosophant ce qu'il est, c'est-à-dire une image, au moment où nous disons : « l'être *est* ». L'être *est* alors l'auto-compréhension réflexive de soi par l'image, qui n'est rien, puisqu'il ne peut y avoir dans l'être qu'inaltérabilité et immuabilité – l'une et l'autre immédiatement contredites par la *performance* de l'être en tant que telle, la lumière en tant qu'auto-apparition de l'unité dans l'auto-apparition du multiple. Une telle contradiction est un *conflit* sans fin, et ce conflit régénère sans cesse le *problème* de l'image comme manifestation sensible de l'être, hypothétiquement nécessaire, et dont les multiples « solutions » social-historiques sont les infinies réponses à une question infiniment renouvelée.

3. Vers l'objet

Dans le cadre de la science transcendantale du savoir imageant, l'objet est au fond constamment perturbateur. Pourquoi ? Parce qu'il est l'objet de l'image. Cette situation est pensée si profondément par Fichte que l'objet – en 1813 du moins – est presque englouti dans le *Bild*. Le *Gegenstand*, comme posé en face de (*Gegenstand*), disparaît (presque), et l'*Objekt* lui-même se fait rare. C'est cela qui est neuf et subversif : Fichte entend démontrer, pour ainsi dire dans le dos de Kant dont il prétend accomplir la doctrine, que le face à face objectivant n'est ni le *terminus a quo* ni le *terminus ad quem* de notre rapport au monde. Mais justement : il n'y en a pas moins quelque chose de fondamentalement résistant *dans* l'image : son « objectivité », précisément.

Entendons bien, tout d'abord, que l'objet n'est pas « reflété » par l'image. Le reflet mort et statique est ce dans quoi, aux yeux de Fichte, Spinoza et Schelling se noient, puisque leur construction de l'objet est elle-même immergée *dans* l'objet substantiel, et ainsi l'être-apparaissant de l'objet échoue à apparaître à son tour dans la lumière de la compréhension. Or, loin d'échanger le « poids » ou la densité de l'objet contre son apparition phénoménale comme construction performative de soi, Fichte tient les deux ensemble, refusant seulement de faire de l'épaisseur de l'objet un problème strictement ontologique. En régime transcendantal, l'objet pèse de tout son poids sur et dans l'image.

En s'imageant elle-même comme image de l'être, peut-on lire dans la version de 1812, l'apparition « se projette objectivement. Son être objectif n'est rien d'autre que son propre *produit* qui est devenu le voir, de par l'identité » (FICHTE, 2002 : 113). Si l'image est la copie de l'absolu, nous ne partons jamais de l'absolu : l'image se pose activement comme la copie d'un absolu qu'en réalité elle fait advenir. L'image s'affirme absolument comme copie néantisante de l'être, à l'aide de son auto-objectivation. L'image se reçoit de son propre principe en tant que création inconditionnellement libre de la multiplicité, comme « vouloir » (FICHTE, 2002 : 114), c'est-à-dire comme agir désirant, se reconnaissant *en tant qu'*image et se posant ainsi comme « modèle (*Vorbild*) » (FICHTE, 2002 : 116), un modèle chargé de s'incarner objectivement. Ce qui est modélisé, c'est l'être *lui-même* à travers la multiplicité, c'est-à-dire à travers son image-copie (*Nachbild* et *Abbild*). L'apparition se projette, mais elle ne saurait le faire sans objectiver ou sensibiliser cette projection elle-même. L'« objet » de l'image est ce qui « pèse » en elle. Non parce qu'il ralentirait l'agir, contrairement à ce que l'on pourrait croire, mais parce qu'il le motive et l'oriente, s'invitant dans le voir sensible comme cela même qu'il faut vouloir projectivement afin de garantir toujours à l'être une assise dans l'expérience. Il n'y a pas de *réflexibilité* – pour reprendre ici l'ultime formulation de la loi à travers laquelle l'être peut se manifester (« la compréhensibilité ou réflexibilité est la loi de l'être » (FICHTE, 2009 : 150), lit-on en 1813) – qui ne se réfère à une scission dans l'unité, par où un monde nous apparaît nécessairement comme « à *venir* », se modélisant continuellement à travers l'appareil volitif.

« Objectiver », on le voit, ne renvoie de prime abord à aucun savoir « objectivant » au sens étroit du terme, bien que la *Wissenschaftslehre* permette à son lecteur de comprendre de quelle façon naît et se

développe un tel savoir. Loin de ne conférer aucune valeur ou de se détourner pour ainsi dire par avance de cette « objectivité » du voir tant remise en cause par la phénoménologie française de l'après-guerre, ni même de la « représentation (*Vorstellung*) », puisqu'il existe bien pour le regard un « être objectif », un « produit fini » déposé par la réflexion, Fichte démontre néanmoins et avec insistance que le problème de l'image et de la représentation ne saurait être ramassé dans le face à face objectivant, qui n'est en fin de compte qu'une possibilité de la vie de l'apparition.

En effet, l'énigme est celle d'une auto-manifestation de la manifestation elle-même en tant qu'elle se leste d'une résistance à projeter toujours et encore. Si un savoir de l'objet peut être vécu comme « objectivant », celui-ci ne saurait pas davantage constituer le point de départ que le point d'arrivée du geste philosophique. Du moins si l'on entend par là une quelconque horizontalité entre un sujet représentant et un objet préalable, cet objet fût-il le sujet lui-même. On l'a dit : objectiver, ici, signifie d'abord activer le conflit du *Soll*, lui donner une assise et une réalité sensible. Autrement dit, objectiver revient à *multiplier* l'être dans sa manifestation s'auto-apparaissant, et ce, à même la projection volitive et modélisante de tout le voir possible dans un acte réflexif de *création*.

Multiplier, sensibiliser, et inscrire le moi voyant au cœur de son monde, dans un réseau de relations : telle est l'objectivation, ou mieux, la création du savoir. La *Wissenschaftslehre* ne parle pour ainsi dire de rien d'autre : elle est une pensée de la création de et par l'image. L'objectivation repose sur un *processus* réflexif qui ne présuppose ni l'objet en bonne et due forme ni l'objectivité de la représentation. L'objectivation de l'image est la dynamique par où l'image devient image, c'est-à-dire par où elle devient ce *conflit* évoqué plus haut entre l'être et la performance de l'être, affrontement creusé par la sourde résistance d'une « objectivité » immanente, et pour cette raison générateur de nouveauté. L'objectivité est cela même que l'apparition projette sensiblement et conflictuellement au-devant de l'agir. En 1813, après leur avoir demandé de procéder à l'intuition intellectuelle projective, Fichte s'adresse ainsi à ses disciples :

« Vous voyez bien que ceci est un nouveau monde de l'*Einsicht*, dans la mesure où la conscience commune voit seulement les images, mais n'arrive pas à voir l'imager (*Bilden*) à l'arrière-plan, qu'elle produit, pas davantage qu'elle ne voit la loi, d'après laquelle [elle voit]. » (FICHTE, 2009 : 135).

L'objet est l'objet d'un « nouveau monde ». C'est l'*Einsicht* qui est ici opérante et révélée par le philosophe. L'*Einsicht* attache à l'unité de l'être la disjonction qu'il est simultanément – en produisant l'une et l'autre d'un seul tenant, la liaison étant l'origine de la multiplicité elle-même. Aussi y a-t-il un objet de l'imager à entendre comme résistance immanente à toute vision ou phénoménalisation de l'être, résistance projetée en avant de soi, et opposée en ce sens précis – opposition qui, parce qu'elle est, à même la performance de l'unité, une *apparition de l'apparition*, ne s'assimile à aucun face à face d'éléments statiques et hétérogènes. À cet égard justement, on se gardera de confondre l'objet comme résistance dans l'image, capable d'orienter celle-ci téléologiquement, avec l'objet comme dépôt mort, d'où le regard du réaliste-matérialiste, croyant partir de la vie, part en réalité. Ou plutôt, l'objet est l'un et l'autre, et le regard *image* systématiquement l'objet de façon duplice, lui laissant toujours la possibilité d'exister à titre de chose en soi pour la conscience. L'exposé de 1813 poursuit :

« Dans la mesure où l'image est comprise dans la forme de l'être, elle est une image par elle-même : son être donné et imagé est le résultat de son *par soi* (*durch sich*) intérieur. En revanche, l'image en tant qu'image ne repose pas sur elle-même : elle est seulement image-copie (*Nachbild*), réflexion morte et pâtissante [...] Cela confère la forme du contraire (*Gegensatz*) aux deux formes. Dans la forme de l'être, il n'est par conséquent pas de pure image, pas par soi-même, car elle serait alors identique à l'image en tant qu'image, et elle ne serait pas un contraire ; mais elle est *image de l'image*, comme nous l'avons exprimé avec notre formule : l'image, non une pure image, mais [une image] avec l'[image] apposée (*mit dem Beisatze*), image de soi, par soi et à travers soi (*aus sich von sich durch sich Bild*). » (FICHTE, 2009 : 142)

La duplicité est celle de l'organe du voir lui-même en tant qu'il voit l'être, c'est-à-dire en tant qu'il l'institue performativement, sans s'assimiler à lui. Parce que la séparation kantienne d'une faculté réceptive et d'une faculté spontanée est supprimée, c'est la manifestation en général qui est duplice : la duplicité appartient à l'entendement en tant que tel, celui-ci ne pouvant s'apparaître à soi comme compréhension de l'être sans se scinder à *même le voir* : « L'apparaître, ou l'entendement, se comprend absolument comme image, mais se transforme tout de même en duplicité d'un être et de l'image » (FICHTE, 2009 : 144). La duplicité ne signifie pas que l'un est

le « doublon » de l'autre : elle renvoie à un *conflit* pur et simple dans l'acte de produire l'image. On ne saurait assez insister sur la dimension de conflit. Celle-ci a été pendant longtemps accolée aux seuls textes de la période d'Iéna (on pense bien sûr au magistral §4 de la *Grundlage* de 1794), au détriment des textes de la maturité, dans lesquels on a traditionnellement lu l'émergence d'une métaphysique contemplative de l'Un (cf. : BRACHTENDORF, 1995). Or, en 1813 – un an avant sa mort – Fichte souligne à foison la « dramatique » interne à l'image, à l'aide d'une écriture elle-même traversée par une tension inouïe – qu'il faut reproduire minutieusement (avec la ponctuation de l'auteur) –, nécessaire puisqu'elle doit générer performativement la conscience de soi de l'image comme duplicité :

« L'être de l'image est simultanément hors de l'image, et dans l'image ; mais une telle unité repose dans la forme de l'entendement –. Se comprendre, en tant qu'image, par conséquent poser. (présentifiez-vous (*vergegenwärtigen Sie sich*) la preuve ci-dessus. *Forme-moi*. / *Forme*, je dis : en aucun cas, moi.) L'être de l'être absolument dans l'image ; parce qu'il est *image*, mais l'image entraîne absolument son *image* avec soi. Unité pure et absolue du concept, et intuition : *moi* = que je suis l'image qui est par excellence. » (FICHTE, 2009 : 149)

Sans qu'il ne soit ici possible de décortiquer chaque synthèse ni même chacune des avancées de l'exposé de 1813, l'on saisit à la lecture des quelques passages retenus par nous que l'objet devra se comprendre à l'aune de la *Ichform* sujet-objective, c'est-à-dire de la production active de la différence de l'image à l'intérieur de l'être. Cette *Ichform* n'est pas la subjectivité empirique (« *Forme*, je dis : en aucun cas, moi ») mais la forme pure du comprendre imaginal dans sa duplicité essentielle. Fichte évoque ainsi une *Spaltung* dans cette forme entre l'« être-image (*Bildseyn*) et l'être-être (*Seynseyn*) » (FICHTE 2009, p. 150). Le philosophe semble avoir une conscience extrême de la radicalité de la schize, ou disjonction originaire du moi. Il évoque également, entre division et (risque de) délabrement – puisque ce terme réunit les deux idées – un *Zerfallen*, d'où justement le concept d'*Objekt* pourra réapparaître :

« La division (*Zerfallen*) absolue de l'entendement en une double forme en général de l'être devrait être tout d'abord prouvée, en ce qu'elle devrait (*sollte*) être à nouveau reconnue et employée dans notre construction. [...] La *forme de l'empirie*. où justement l'image fondée est absolument cassée (*zerschlagen*) en *être* et *image* : l'un et l'autre, totalement et absolument semblables suivant le contenu

(dans l'image de l'objet (*Objekt*), comme l'objet, et à nouveau en tant qu'image et objet distincts). » (FICHTE, 2009 : 152)

L'image, manifestation du conflit entre l'être et sa manifestation, projection à l'infini de l'agir de la résistance interne à la performance de l'être, abrite *en elle* la possibilité, ou plus exactement, la nécessité d'être vue et comprise *également* comme un objet distinct de l'image, afin que puisse s'auto-apparaître l'image comme image d'un objet extérieur. C'est ce « bougé » constant dans l'image qu'il faut accepter : nous ne saisissons pas la spécificité de notre rapport au monde, selon Fichte, si nous n'entrons pas résolument dans ce qu'il nommait déjà en 1794 le « flottement (*Schweben*) » de l'imagination transcendante. Si la science est « construite » (FICHTE, 2009 : 152) par nous, si nous pouvons « introvoir (*einsehen*) génétiquement » (FICHTE, 2009 : 152) l'unité de l'être dans sa *Spaltung* imaginaire, alors nous pouvons accéder à la singularité de l'objet fichtéen, qui est d'être l'objet projectif d'un acte d'imager contradictoire. Par où l'objet schellingo-spinoziste trouve l'explication génétique qui lui manquait : l'entendement, se divisant en être et image, « se divise lui-même encore une fois, en tant qu'il est absolument, en tant que substance et principe absolu » (FICHTE, 2009 : 153). Une substance légitime mais en défaut de perspectivisme, pourrait-on dire, lorsqu'elle est posée au fondement de la démarche réflexive, puisqu'elle confond la *compréhension* de l'objet comme substance avec l'absolu. L'entendement « objectivement absolu », dit Fichte, s'image/se forme (*bildet sich*) *accidentaliter*, « à tel point qu'il pourrait être également objectif (*objektiv*) » (FICHTE, 2009 : 154).

Toutefois, la philosophie transcendante démontre que l'attitude dogmatique ne recouvre pas toute l'expérience du voir. Non parce que cette appréhension de l'objet serait un simple moment destiné à être surmonté par une sorte de variante fichtéenne de l'*Aufhebung* hégélienne, car de celle-ci il ne saurait être question dans la *Wissenschaftslehre*, mais parce que toute compréhension de « l'objet de l'image » doit être justement rendue à son ambivalence *princeps*.

4. Le schématisme

L'ambivalence de l'objet qui habite l'image apparaît donc dans le geste réflexif à travers lequel l'entendement se saisit et se comprend lui-même absolument. Il s'apparaît et se comprend comme

pouvoir d'apparaître. Mais qu'est-ce que cela signifie, demande Fichte ? Dit négativement, il n'est pas question de présupposer l'être par devers l'être de l'entendement. Mais alors nous le relativisons et nous rattachons l'absolu inconditionné à notre détermination. Nous ne pouvons pas davantage partir de n'importe quelle image,

« car à celle-ci correspond un être, qui risquerait de ne pas être co-saisi (*miterfasst*). – Il importe donc de *comprendre* que nous ne pouvons pas partir de l'image et de l'être, là où l'un *pose l'autre*, et c'est par cette position de l'un à côté de l'autre (*durch deren Nebeneinanderstellung*), que l'entendement absolu se préserve justement. Ce sont à vrai dire des images de l'intuition (*Anschauungsbilder*), c'est-à-dire des images telles que leur principe est l'entendement par son être pur et simple, sans toute l'image de l'être-principe (*Principseyns*), donc dans son être invisible, lequel est justement un être-principe. Dans tout cela, l'entendement n'est pas absolument saisi. Il serait absolument saisi uniquement dans une image du dénommé être-principe, dont il ne doit (*soll*) justement y avoir immédiatement aucune image, suivant ce que nous avons dit jusqu'ici. » (FICHTE, 2009 : 155-156)

De sorte que l'image de l'être-principe doit se comprendre comme le pur *concept* de celui-ci. Dans ce concept, « un être-principe intuitionnable de l'entendement ne serait pas seulement non-posé, mais il serait expressément nié (*negiert*). – Il devrait en être ainsi » (FICHTE, 2009 : 156). Voilà donc la seule possibilité qui s'offre au *Wissenschaftslehrer* soucieux de comprendre absolument la compréhension de l'être, ou encore de comprendre l'entendement absolu : il ne s'agit pas d'arrêter la compréhension devant un être plus absolu que le comprendre, mais de comprendre absolument que la compréhension se pose absolument comme néant de tout être par le concept. En tant qu'image *de* l'image, le concept est négation : il nie l'image *en tant qu'image*, l'*Einsicht*, l'être-principe de tout être comme intuition pure. Cette négation est elle-même l'objectivité : « Le concept absolu est objectivement (*objektiv*) l'image de l'imagéité (*Bildlichkeit*) » (FICHTE, 2009 : 157).

En cela, *la* conscience, c'est-à-dire la totalité de ce qui est, l'agir en sa sujet-objectivité sans reste, se caractérise, dès lors qu'elle se pose de façon duplice comme création de nouveauté, par son « schématisme (*Schematismus*) » (FICHTE, 2009 : 163) – nous le disions déjà précédemment. Le schématisme est l'auto-génération de la conscience comme seul moyen d'expression ou de manifestation de l'être, pouvoir de revenir en soi sans qu'aucun soi substantiel ne

précède jamais l'activité de faire retour ni ne s'indique en elle. Le « *Ich* », rappelons-le, ne peut jamais être mis à l'accusatif. Il n'y a ainsi d'objet pour le regard, au sein de l'apparaître de l'être, que dans la mesure où il est porté par un retour créateur, celui du Verbe comme nomination (nominatif) pure et simple, comme création. Il n'y a originairement aucune différence entre le retour et la projection. La conscience revient faire ce qu'elle doit (*soll*) encore faire être, se projetant à l'infini dans son auto-affirmation : « je suis ». Précisément, le schématisme garantit pour ainsi dire la possibilité, et à vrai dire l'effectivité, d'une manifestation de l'être qui puisse toujours valoir comme nominatif autonome de l'être, comme performance qui n'accuse rien alors même qu'elle existe et se nourrit de transitivité. Plus encore : cette nomination ne doit jamais cesser d'être le génitif de l'être (le « je suis » est le nominatif *de* l'être). Cette situation est évidemment, on ne saurait assez y insister, conflictuelle.

En tout état de cause, il faut comprendre « l'entendement en tant que *détermination continue* d'un objet, en tant qu'image » (FICHTE, 2009 : 144). Or, cela suppose le pouvoir de se déterminer absolument soi-même en tant qu'image absolue de l'image de l'être. Pour cette raison, l'objet est absolument interne au schématisme comme auto-détermination conflictuelle. Le schématisme génère sa propre objectivité en réfléchissant le point où se rencontrent « l'unité et la multiplicité des images » (FICHTE, 2009 : 160). De la sorte, il *devient*, plus précisément, il *se fait lui-même* « l'objet pâtissant (*leidende Gegenstand*) d'un changement à travers une loi imposée par la nécessité » (FICHTE, 2009 : 162). L'entendement se fait donc bien lui-même objectivité et pâtir à travers l'activité de se poser absolument comme le néant de l'être-principe originaire. C'est là en effet la seule manière d'assumer la contradiction de l'unité de l'être et de sa performance imaginaire : l'entendement est une image *par* l'image, écrit Fichte, il est « *Durch, Identität* » (FICHTE, 2009 : 163).

Ainsi, « la réflexibilité et le schématisme, c'est du pareil au même » (FICHTE, 2009 : 164). En effet, si l'intuition schématise l'être, et si le concept schématise en le niant ce premier schème, par son auto-objectivation, si, enfin, la réflexibilité n'est que la compréhension par soi du schématisme, alors ils sont une seule et même chose, une image sujet-objective soucieuse de reconduire partout et toujours son autonomie.

Conclusion

On ne s'étonnera pas d'entendre Fichte évoquer à plusieurs reprises « l'immanence (*Immanenz*) absolue » (FICHTE, 2009 : 167) de l'image, dans la dernière leçon de 1813. Aucun concept ne pourrait sans doute mieux résumer la trajectoire parcourue dans ces conférences que celui d'immanence. Loin de supprimer ou simplement de disqualifier l'objet, la *Wissenschaftslehre* rend toute interrogation portant sur lui absolument solidaire du problème fondamental d'une science transcendante digne de ce nom : celui du schématisme, c'est-à-dire de l'apparition en tant qu'apparition pure et simple de l'être, en tant qu'apparition *problématique* de l'être, apparition de l'être en tant que problème. Si cette thématique, nommée « phénoménologie » dans la *Wissenschaftslehre*, indique un chemin qui mène à Husserl, c'est uniquement sur un plan archi-fondationnel. Strictement déductif et indifférent à toute « description », ce plan n'offre guère de distinction précise entre les différentes « consciences d'image » possibles. Il démontre toutefois qu'il n'y a rien en dehors de l'image. S'il y a de l'objet, c'est parce que l'image parvient à s'apparaître objectivement à travers l'auto-compréhension de l'image par l'entendement, à l'intérieur du seul champ de l'apparaître – et non parce que le « sujet » tenterait de faire droit à un « objet » transcendant. Tout ce qui est ressenti, perçu, imaginé ou remémoré est performé dans l'apparaître et en tant qu'apparaître, et dans l'apparaître en tant qu'il s'apparaît à soi de façon absolument immanente. Dès lors, si notre tâche est la transformation du monde, tout investissement du monde et de ses objets est nécessairement aussi puissant que déstabilisant, car la « distance » qui nous sépare de ceux-ci est celle que nous sommes prêts à vouloir, elle est celle en laquelle nous voulons croire lorsque nous nous activons dans l'apparaître et que ce dernier se rend plus ou moins proche, plus ou moins dangereux, plus ou moins inquiétant, plus ou moins pesant, plus ou moins surprenant.

Bibliographie

- ASMUTH Ch., 2007, « Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik ? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie », *Fichte-Studien*, n° 31, p. 45-58.
- BONDELI M., 2006, « Zum Begriff der Apperzeption in Fichtes *Wissenschaftslehre* 1813/1814 », *Fichte-Studien*, n° 28, p. 205-213.

- BRACHTENDORF J., 1995, *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Paderborn : Schöningh.
- FICHTE J. G., 2002, *Wissenschaftslehre 1812*, dans J. G. FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth u.a., II, 13. Trad. I. Thomas-Fogiel : FICHTE J. G., 2005, *La Doctrine de la science de 1812*, Paris : PUF.
- FICHTE J. G., 2009, *Wissenschaftslehre 1813*, dans J. G. FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth u.a., II, 15.
- GODDARD J.-CH, 1999, *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris : Vrin.
- LANDENNE Q., 2009, « Spéculation et liberté dans la philosophie de l'histoire du Caractère de l'époque actuelle de J. G. Fichte (1804-1805) », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 64/4, p. 469-487.
- LANDENNE Q., 2010, *Point de vue transcendantal et philosophie appliquée chez J. G. Fichte. Le perspectivisme transcendantal comme épistémologie critique de l'éthique appliquée*, Thèse de doctorat en philosophie, Université Libre de Bruxelles.
- SCHNELL A., 2009, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble : Éd. Jérôme Millon.
- WAIBEL V., 2007, « Die bildende Kraft des Wissens vom Wissen in der Spätphilosophie Johann Gottlieb Fichtes », *Fichte-Studien*, n° 31, p. 175-185.
- WOOLF V., 2003, « Solid Objects » (1920), dans V. WOOLF, *A Haunted House. The Complete Shorter Fiction*, ed. S. Dick, London : Vintage Books, p. 96-101.