

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 22 - número 44 - outubro 2013

vol. 22 - número 44 - outubro 2013

Fundação Eng. António de Almeida



SENTIMENT, CORPS PROPRE ET APPEL D'AUTRUI DANS LA PREMIÈRE PHILOSOPHIE DE FICHTE

JÉRÔME PORÉE*

Résumé: L'«idéalisme» sert souvent de repoussoir aux partisans de la philosophie herméneutique, qui contestent à la fois sa méthode et son objet. L'idéalisme critique de Fichte est cependant d'une espèce singulière. S'il manque d'une théorie du langage, il implique, en revanche, une théorie du sentiment, une théorie du corps propre et une théorie de l'intersubjectivité qui jettent une lumière neuve sur son exigence de fondation réflexive. Et le thème de l'«appel», commun aux deux philosophies, permet de penser que les problèmes de cet idéalisme critique sont aussi, d'une certaine façon, ceux d'une herméneutique critique.

Mots clés: Fichte, idéalisme critique, herméneutique critique, réflexion, sentiment, corps propre, appel d'autrui.

Resumo: O idealismo alemão é frequentemente alvo da crítica dos partidários da filosofia hermenêutica que contestam simultaneamente o seu método e o seu objeto. No entanto, o idealismo crítico de Fichte é de natureza singular. Com efeito, apesar de lhe fazer falta uma teoria da linguagem, ele implica em contrapartida uma teoria do sentimento, uma teoria do corpo próprio e uma teoria da intersubjetividade que lançam uma luz nova sobre a sua exigência de fundação reflexiva. E o tema do «apelo» comum às duas filosofias permite pensar que os problemas deste idealismo crítico são também, de uma certa maneira, os de uma hermenêutica crítica.

Palavras chave: Fichte, idealismo crítico, hermenêutica crítica, reflexão, sentimento, corpo próprio, apelo do outro

* Université de Rennes 1.

Pour Gilbert encore

Le corps n'est ni chose, ni propriété, mais relationnalité: «mon» corps est entre nous, tour à tour et parfois simultanément, agent et patient, message et messager d'une intersubjectivité aussi fragile qu'elle est nécessaire.

Gilbert Vincent¹

Le dédicataire de cet article² ne verra, nous l'espérons, aucune facétie dans notre choix d'étudier l'auteur le plus éloigné, en apparence, de ceux qui lui sont les plus familiers – un champion de l'«idéalisme» voué aux gémonies par la plupart des représentants d'une philosophie herméneutique où, comme chez Gadamer, le langage tient la première place et où le «moi» n'occupe même pas la deuxième, étant le produit d'une relation dont l'origine est non en lui mais dans un autre.

L'idéalisme de Fichte, cependant, est d'une espèce singulière. S'il manque d'une théorie du langage, il implique, en revanche, une théorie du sentiment, une théorie du corps propre et une théorie de l'intersubjectivité que les versions successives de la *Doctrine de la science*³ intègrent à la philosophie première et qui marquent une transformation profonde de l'idéalisme kantien.

Le changement le plus frappant concerne le rapport entre la philosophie théorique et la philosophie pratique. Le problème du fondement de la connaissance, qui était chez Kant du seul ressort de la raison théorique, reçoit chez Fichte une solution pratique. Il n'y a d'objets que pour un sujet agissant librement dans un monde qui oppose à celui-ci sa résistance. La liberté contribue ainsi au dévoilement de la nature. Elle est présupposée par toute représentation autant que par toute action. Ce fondement, d'ailleurs, nous resterait toujours dissimulé, si la seule intuition dont nous soyons capables

¹ «Corporéité: présence, sensibilité et vulnérabilité», dans G. Vincent (éd.), *Le corps. Le sensible et le sens*, Strasbourg, PUS, 2004, p. 43.

² Gilbert Vincent est Professeur émérite à l'université de Strasbourg. La *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* a publié récemment à son intention un volume d'hommages dont le titre: «Philosophie, herméneutique et solidarité» reflète ses engagements intellectuels et sociaux (tome 92, n°1, janvier-mars 2012).

³ Nous nous référons exclusivement, dans les pages qui suivent, aux versions de 1794 et de 1798 (dite *nova methodo*). Notre étude exclut donc l'évolution de la pensée de Fichte après 1800. Les traductions utilisées sont celles de A. Philonenko (Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la Science (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1980; désormais *Doctrine de la Science 1794*) et I. Radrizzani (Fichte, *La Doctrine de la Science nova methodo*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1989).

était l'intuition sensible. Il est donné lui-même dans une «intuition intellectuelle» qui doit être comprise alors comme l'intuition originaire de la liberté.

Fichte définit celle-ci comme l'«activité infinie du moi»; et il montre comment cette activité, qui n'est d'abord qu'une activité idéale, tend à se réaliser dans le monde sensible. L'intuition intellectuelle, telle qu'il l'entend, mesure la différence entre l'activité idéale et l'activité réelle: c'est la conscience d'une inégalité dont elle exige la suppression. Il ne faut pas se méprendre, par conséquent, sur la formule présente au début de la *Doctrine* de 1794: *moi = moi*. Elle est d'abord la plus abstraite et la plus vide. Aussi le signe d'égalité n'a-t-il pas, dans cette formule, le sens qu'il a dans la proposition $A = A$. Dans cette dernière, l'égalité est donnée; dans la première, elle doit être «produite»⁴. Le moi, autrement dit, n'est pas immédiatement ce qu'il est. L'existence est pour lui une tâche et, qui plus est, une tâche infinie.

C'est si vrai que l'acte par lequel le moi se pose n'est pas, originairement, un acte de pensée. Je suis avant de penser que je suis. L'activité infinie du moi étant donnée, la pensée n'est que «l'expression de l'activité»⁵. Aussi le *Cogito* fichtéen ne s'écrit-il pas *Je pense donc je suis* mais *Je suis donc je pense*. Comment cependant le passage du *Je suis* au *Je pense* est-il possible? Comment donc l'activité du moi – une activité d'abord largement anonyme et inconsciente – peut-elle accéder à la conscience de soi? Ce problème concerne au premier chef le moi philosopant: il commande une réflexion où la philosophie répond à la question de ce qui la rend elle-même possible»⁶. Mais sa solution, en réalité, conduit la philosophie loin d'elle-même! Elle se fait l'écho du «choc» qui suscite la réflexion et dont nous nous proposons justement de montrer ce qu'il doit au sentiment, au corps propre et à l'appel d'autrui.

1. *L'idéalisme critique de Fichte: une réflexion au carré*

Dans les différentes versions de la *Doctrine de la Science*, Fichte rapproche à Kant de n'avoir pas considéré assez sa propre activité de philosophe. Soit l'une des plus célèbres propositions de la *Critique de la raison pure*: «les conditions de possibilité de l'expérience sont aussi les conditions de possibilité des objets de l'expérience»⁷. Cette proposition manque son but, si l'on ne peut montrer que ces conditions sont encore celles de la ré-

⁴ *Doctrine de la Science* 1794, p. 38.

⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶ *Doctrine de la Science nova methodo*, p. 52.

⁷ *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1967, p. 125.

flexion philosophique sur l'expérience et sur ses objets. La déduction transcendante ne peut être tenue pour achevée, autrement dit, que si elle montre comment l'esprit humain en arrive à philosopher⁸. Ainsi «la question de savoir comment on parvient à sortir de l'expérience pour s'élever à la philosophie [met] en jeu toute la légitimité de sa démarche»⁹: elle fournit un critère pour évaluer sa cohérence.

Rappelons brièvement la façon dont Fichte amende, selon ce critère, la solution kantienne du problème du fondement de la représentation, qui occupe la partie théorique de la *Doctrina de la science*.

Il faut dépasser, pour ce faire, l'apparente abstraction des trois principes énoncés au seuil de l'exposé de 1794. Quels sont ces principes? 1) *le moi se pose*¹⁰; 2) *au moi s'oppose un non-moi*¹¹; 3) *dans le moi s'opposent un moi divisible et un non-moi divisible*¹².

Les deux premiers peuvent être facilement compris. Considérons, en effet, une représentation quelconque. Elle implique, d'une part, un moi qui se représente, d'autre part, un objet représenté au moi comme un autre que soi. Toute représentation, autrement dit, suppose un acte de position; mais toute représentation a aussi la forme d'une opposition qui rejette des deux côtés d'une ligne imaginaire le sujet de l'acte et ce qu'il regarde comme son objet. Appelons *moi* ce sujet, *non-moi* cet objet: déjà ces deux principes: *le moi se pose*; *au moi s'oppose un non-moi*, trouvent un début de justification. Mais comment penser la relation du moi et du non-moi? Pour la conscience commune, il s'agit de deux réalités indépendantes. La question est cependant de savoir comment ces deux réalités peuvent être posées ensemble dans une même conscience. Il faut logiquement que l'une, en s'affirmant, supprime l'autre. C'est ce que montrent les échecs symétriques du réalisme et de l'idéalisme dogmatiques. Le réalisme, en situant dans le non-moi la cause de la représentation, laisse inexplicée la conscience de soi; l'idéalisme, en faisant du moi la cause de la représentation, laisse inexplicée la conscience d'objet.

Le troisième principe est introduit pour échapper à ce dilemme. Il donne accès au point de vue – supérieur – de l'idéalisme critique. Fichte déduit d'abord, pour ce faire, le concept de limite. Si l'on demande, en effet, «comment A et non A peuvent être pensés ensemble sans se supprimer», on ne peut répondre que: «en se limitant réciproquement»¹³. «Limiter» signifie, certes,

⁸ *Doctrina de la Science nova methodo*, p. 43.

⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰ *Doctrina de la Science 1794*, p. 20.

¹¹ *Ibid.*, p. 26 (traduction modifiée).

¹² *Ibid.*, p. 30 (traduction modifiée).

¹³ *Ibid.*, p. 29.

supprimer, mais supprimer en partie et non en totalité. Ainsi s'expliquent les expressions mobilisées pour la formulation de ce troisième principe: dans le moi s'opposent un *moi divisible* et un *non-moi divisible*. Moi et non-moi ont bien alors une réalité mais une réalité relative. Ils ne sont précisément que dans cette relation de détermination réciproque. Mais comment cette relation elle-même est-elle possible? Ce n'est que si l'on répond à cette question que l'on aura surmonté la difficulté sur laquelle buttent le réalisme et l'idéalisme dogmatiques. Or il faut distinguer pour cela du moi divisible – c'est-à-dire du moi empirique, c'est-à-dire encore du sujet de la représentation – un moi capable de fonder son existence et celle de son objet. Kant l'avait appelé «moi transcendantal» mais il avait ignoré l'acte qui l'engendre et qui en fait plus qu'un sujet logique: le sujet réel de toute expérience comme de toute pensée. Mieux vaut donc l'appeler *moi absolu*. Tel est le moi «dans lequel» s'opposent le moi divisible et le non-moi divisible. Il est le véritable fondement de la représentation.

La déduction du fondement de la représentation n'est pas pour autant achevée. Il faut y inclure, en effet, la réflexion du philosophe. Ce qu'il faut expliquer alors est la possibilité, pour le moi absolu, de prendre conscience de soi, comme l'implique précisément l'idéalisme critique par l'énoncé de son troisième principe. Le problème vient de ce que le moi existe originellement hors de soi. Car, si l'être du moi est la liberté, la liberté elle-même se confond avec l'activité infinie que celui-ci déploie dans tous les registres de la connaissance et de l'action. Or cette activité, d'abord, s'ignore elle-même; elle se perd dans son objet. A l'instar de l'intentionnalité telle que la pensera Husserl – pour ne rien dire de son commentaire sartrien et de la conclusion qu'il trouve dans la «transcendance de l'*ego*» –, elle emporte le moi loin de soi. La conscience naturelle en témoigne mais non moins la conscience philosophique tant qu'elle ne s'est pas élevée au point de vue de l'idéalisme critique. Mais comment alors est-il possible d'accéder à un tel point de vue? En posant cette question, remarque Fichte, nous réfléchissons sur notre propre réflexion¹⁴. Nous dépassons donc la position initiale du problème de la représentation et portons notre attention sur un nouveau type de fait. La *Doctrine de la Science*, en effet, n'est pas étrangère aux faits: ce n'est pas une doctrine «formelle et vide»¹⁵. Mais les faits qu'elle envisage ne sont pas ceux qu'invoque l'empirisme. Le premier fait, nous l'avons vu, est celui de la représentation. Or en l'expliquant, la *Doctrine de la Science* en a fait surgir un autre: le fait de la réflexion. Certes, le moi qui examinait philosophiquement les différentes solutions du problème de la représentation réfléchissait, mais sa réflexion n'était pas prise en compte dans les solutions

¹⁴ *Doctrine de la Science* 1794, p. 65.

¹⁵ *Ibid.*, p. 103.

proposées; elle demeurerait donc étrangère à elle-même¹⁶. A présent le moi réfléchit sur sa propre réflexion. Aussi celle-ci se situe-t-elle «à un autre degré» et reçoit-elle par là même «une autre signification»¹⁷ – précisément la signification qu'elle a pour le philosophe. Ce que doit expliquer désormais celui-ci est donc la possibilité de la réflexion philosophique elle-même. La difficulté n'est pas moins grande, à ce niveau, qu'elle ne l'était au niveau précédent car la réflexion philosophique la plus élevée reste l'acte d'un esprit fini. Elle obéit donc aux mêmes lois que la conscience naturelle. Et s'il est vrai qu'elle la dépasse, elle doit néanmoins trouver son origine en elle. L'exigence ainsi formulée est celle d'une genèse de la réflexion. Elle oblige à reconnaître *une réflexion avant la réflexion* – bref une réflexion qui précède la réflexion du philosophe et que l'on peut appeler «réflexion originaire»¹⁸.

Considérons à nouveau pour ce faire l'activité infinie du moi. Cette activité, on l'a vu, éloigne d'abord le moi de lui-même; son effet peut être comparé à celui d'une force centrifuge. C'est cette activité même qui doit, selon Fichte, être réfléchie comme telle. Or il faut supposer pour cela qu'elle rencontre quelque chose qui inverse sa direction. La déduction transcendantale appelle à ce point une notion qui n'a pas encore de contenu défini: la notion de «choc» (*Anstoss*). On verra qu'elle conduit, par elle-même, aux sources de la réflexion.

2. Aux sources de la réflexion: l'activité infinie et le «choc»

Les remarques qui précèdent obligent en effet à reconnaître dans le moi «deux tendances»: l'une à «sortir de soi», l'autre à «réfléchir sur soi»¹⁹. Si tous les problèmes ne sont pas réglés par là même, c'est que cette deuxième tendance suppose la première. La réflexion, comme on sait, vient toujours après. Même envisagée comme un «fait de la conscience naturelle», elle a pour celle-ci le sens de la négation. C'est, autrement dit, un fait second. Le fait primitif est l'affirmation: c'est l'acte par lequel le moi se pose²⁰. L'inversion fichtéenne du *Cogito* cartésien exprime cette présence de la position sur la réflexion, de l'activité centrifuge du *Je suis* sur l'activité centripète du *Je pense*. Elle est, en ce sens, l'énoncé même du problème à résoudre.

¹⁶ Non moins, au niveau qui est le sien, que la conscience naturelle.

¹⁷ *Doctrine de la Science 1794*, p. 104.

¹⁸ *Ibid.*, p. 105.

¹⁹ *Ibid.*, p. 161.

²⁰ Nabert ne trouve pas sans raison chez Fichte les linéaments de sa propre théorie de l'«affirmation originaire» (*Eléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1943/1962).

Soit donc l'activité infinie qui projette le moi hors de soi. Cette activité resterait «totalement indéterminée»: elle ne donnerait jamais lieu à une réflexion, si elle ne rencontrait quelque chose qui s'y oppose et la fait refluer sur soi. Pour qu'une réflexion soit possible, autrement dit, «il n'est besoin pour ainsi dire que d'un choc existant pour le moi»²¹. Et ce choc a alors une double fonction: d'une part, il «limite» l'activité; d'autre part, il la «repousse en elle-même»²². Ainsi limitation et réflexion vont de pair. La réflexion, en outre, n'est pas seulement réflexion sur soi; elle est encore, et par là même, réflexion sur un autre: le choc situe sa fin pour partie dans le moi et pour partie dans le non-moi. C'est pourquoi, enfin, la limitation ne reste pas extérieure: en l'éveillant à la réflexion, le choc fait naître dans le moi *la tâche de se limiter lui-même*.

L'extrême difficulté du texte oblige à être attentif, à ce point, aux termes employés. On pourrait croire, en effet, que l'idée du «choc» fait basculer toute la déduction dans le réalisme qu'elle combat. Ce serait le cas si le choc était conçu comme la cause déterminante de la réflexion. Mais, introduit pour limiter l'activité du moi, il impliquerait alors sa suppression pure et simple. Telle ne peut être la thèse de Fichte. L'idée du choc ne l'empêche pas de penser que, du non-moi, ne peut sortir que le non-moi. C'est pourquoi il écrit que, pour expliquer la réflexion, «il n'est besoin *pour ainsi dire* que d'un choc». Un peu plus bas, il est plus explicite: s'il concède que la pensée du choc a des accents réalistes, il précise aussitôt que «ce qui est admis par ce réalisme [...] est simplement la tâche pour le moi de poser en soi une détermination» dont le sens n'est pas tout entier contenu en lui²³. Le choc, autrement dit, détermine moins le moi, qu'il ne l'invite à se déterminer lui-même. Il suscite donc la transformation interne de sa propre activité. Aussi peut-on lire juste après: «pas d'activité du moi, pas de choc». Le choc ne peut agir sur le moi que dans la mesure où le moi est actif. Sans cela, en effet, comme Fichte l'écrit ailleurs contre la conception kantienne de la chose en soi, «il ne s'ensuivrait rien pour le moi»²⁴. C'est dire que quelque chose, en général, ne peut limiter le moi que si cette limitation peut être reprise et assumée par le moi lui-même. Le moment réaliste auquel correspond l'idée du choc est intégré ainsi à une thèse qui reste bien, fondamentalement, une thèse idéaliste.

Ce moment, bien compris, est celui de la *différenciation de l'être et du devoir-être*. Le moi qui s'abandonnait à sa propre activité et ne se pensait pas lui-même, connaît à présent la pensée comme une tâche. Il sait aussi qu'à cette tâche, la pensée ne suffit pas. Le *Je pense*, en effet, ne cesse pas d'être

²¹ *Doctrine de la Science* 1794, p. 97.

²² *Ibid.*, p. 98.

²³ *Ibid.*, p. 97.

²⁴ *Ibid.*, p. 140.

un *Je suis*: il n'a pas moins vocation à se réaliser librement dans le monde sensible. Il lui appartient donc bien de *produire* pratiquement l'égalité dont cette formule: *moi = moi*, est d'abord l'énoncé abstrait.

Pourtant bien des questions demeurent. Le choc est-il davantage qu'une simple supposition théorique? Si oui, quel est le bénéfice d'une telle supposition? Si non, quelle est réellement sa nature? Fichte n'apporte pas de réponse précise à ces questions. Dans les versions ultérieures de la *Doctrine de la Science*, d'ailleurs, l'idée du choc n'est plus évoquée que pour mémoire. Mais elle trouve alors trois prolongements qui, croyons-nous, en livrent la signification véritable et correspondent aux thématiques du «sentiment», du «corps propre» et de la «sollicitation» – ou appel d'autrui. Ce sont là, en effet, trois moments indissociables de la genèse de la réflexion dont nous avons présenté plus haut l'idée. Grâce à eux, le «choc» cesse d'être une opération mystérieuse. Par eux donc la pensée la plus abstraite rejoint la réalité la plus concrète, et le «moi» posé d'abord de manière anonyme et indéterminée s'individualise et devient proprement une personne.

3. *Le sentiment*

Dans un texte décisif de la première édition de la *Doctrine de la Science*, Fichte, pour justifier l'introduction, dans la déduction du fondement de la représentation, du sentiment, qui paraît d'abord n'y avoir pas sa place, répète que, l'activité infinie du moi étant originairement dirigée vers l'extérieur, c'est une question de savoir comment cette activité peut accéder à la conscience de soi – comment donc le moi peut être «pour lui-même» une telle activité. La question, à vrai dire, ne concerne pas seulement la conscience de soi: elle concerne encore la conscience d'objet; car si le moi n'était rien pour soi, il n'y aurait pas de sens à parler de quelque chose d'extérieur au moi: il n'y aurait «ni intériorité ni extériorité»²⁵.

La réponse est formulée en deux temps. Il est rappelé d'abord que, pour devenir quelque chose pour soi, l'activité doit être «limitée»; puis cette limitation est attribuée au sentiment. L'expression «sentiment de soi», employée dans ce contexte, ne doit pas tromper: «toute notre connaissance commence à partir de relations intérieures au sentiment; sans le sentiment, aucune chose extérieure à nous n'est possible»²⁶. Et le sentiment, dans les deux cas, est sentiment de la réalité – tellement que ce n'est que par lui que «la réalité, en général, se manifeste pour le moi»²⁷.

²⁵ *Ibid.*, p. 163.

²⁶ *Ibid.*, p. 170.

²⁷ *Ibid.*, p. 164.

Mais quel sens donner, plus précisément, au sentiment de soi, s'il est celui de l'activité du moi qui se projette hors de soi et se découvre ainsi intériorité limitée? Il est identifié avec le *sentiment de l'effort*. «Le résultat de notre recherche», écrit exactement Fichte, «est le suivant: en relation à un objet possible, la pure activité du moi, se réfléchissant en elle-même, est un effort et même [...] un effort infini. Dans son dépassement à l'infini, cet effort infini est la condition de possibilité de tout objet: pas d'effort, pas d'objet»²⁸ – et pas de sujet réfléchissant sur lui-même et sur ses objets. S'unissent ainsi dans le sentiment de l'effort les deux tendances qui constituent l'activité du moi et que la déduction avait envisagées jusqu'alors comme des tendances séparées: la tendance à sortir de soi et la tendance à revenir sur soi. On pourrait dire, en employant une autre terminologie, que le sentiment a à la fois la structure du projet et celle de l'auto-affection. Mais l'effort ne se comprend, dans les deux cas, que par rapport à quelque chose qui lui résiste. Il ne serait pas sans cela ce qu'il est d'abord: sentiment d'une limitation. L'opposition de l'activité infinie et du choc revient alors à celle de l'effort et de la résistance. Dire que l'activité du moi est limitée, c'est dire qu'elle rencontre une résistance. C'est cette résistance, intériorisée comme telle, qui lui donne la forme de l'effort. Chez des êtres finis, comme le sont les hommes, la liberté a toujours la forme de l'effort. Elle est précisément *l'effort du moi pour être soi*. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs de savoir si c'est l'effort qui détermine la résistance ou la résistance qui détermine l'effort. Il y a, entre l'un et l'autre, un rapport de détermination réciproque: sans effort, pas de résistance; sans résistance, pas de sentiment de l'effort.

On peut se demander, cela étant, si la notion de «résistance» n'est pas aussi problématique que celle de «choc», qu'elle devait contribuer à éclairer. La résistance, en effet, suppose un terme résistant. Or ce terme ne peut être quelque chose d'extérieur²⁹. Il faut donc qu'il soit, en quelque façon, intérieur à l'effort lui-même³⁰. Mais, laissant pour le moment cette difficulté, nous voudrions faire deux remarques relatives, respectivement, aux deux tendances qui se composent dans le sentiment. Nous considérerons successivement à cette fin le rapport du sentiment et de la représentation – enten-

²⁸ *Ibid.*, p. 133.

²⁹ Comme dans la conception réaliste que Fichte rejette.

³⁰ On sait que Maine de Biran envisage de cette façon le rapport du vouloir aux organes qu'il meut – rapport double et impliquant doublement le corps propre: comme moteur et comme mu, le premier terme résistant étant trouvé ainsi à l'intérieur. Fichte, certes, n'articule pas aussi clairement la constitution du sentiment et celle du corps propre. Mais nous en comprendrons bientôt la raison: l'appel d'autrui est, pour lui, l'origine véritable de toute extériorité. Si donc il faut supposer le sentiment et le corps propre, c'est pour expliquer la réceptivité du moi à l'appel d'autrui.

due comme représentation d'objet – puis le rapport du sentiment et de la réflexion.

a) *Sentiment et représentation*

Il s'agit d'abord de justifier l'affirmation selon laquelle «sans le sentiment, aucune chose extérieure à nous n'est possible». Nous avons fait un pas dans ce sens en remarquant que dans le sentiment, l'effort n'était pas séparé de la résistance. Car le sentiment apparaît ainsi comme l'unité d'une dualité. Il contient en germe l'opposition de la conscience et de son objet. Fichte écrit exactement que «dans le sentiment, le moi et le non-moi se présentent ensemble»³¹. C'est le sentiment qui, en manifestant le moi à lui-même, lui apprend qu'il n'est pas tout et ménage en lui la place du non-moi. Ainsi la nature elle-même n'est posée que par suite du sentiment³². Il faut insister, ici, sur la *passivité* du sentiment. Si le moi comprend qu'il n'est pas tout, c'est qu'il sent qu'il ne peut pas tout. Certes, absolument parlant, le moi est position de soi³³; et «le concept d'auto-position et celui d'activité sont une seule et même chose»³⁴. Mais, étant donné l'auto-position du moi, le sentiment est «la manifestation dans celui-ci d'un non-pouvoir»³⁵. Ce n'est, d'ailleurs, que si l'activité du moi est limitée qu'il peut, en se posant, poser quelque chose hors de soi: «le non-moi n'a de réalité pour le moi, que dans la mesure où le moi est affecté»³⁶, c'est-à-dire où «il est passif»³⁷. Ainsi, pas de passivité du moi, pas de réalité du non-moi. Mais cette passivité n'a rien d'accidentel. Car «si le non-moi doit pouvoir en général poser quelque chose dans le moi, il faut que la condition de possibilité d'une telle influence étrangère [...] soit fondée dans le moi [...] avant toute action réelle»³⁸. Plus simplement dit: le non-moi ne peut affecter le moi que si le moi peut être affecté par le non-moi. Cette proposition, bien qu'elle ait l'apparence d'un truisme, implique l'attribution au moi d'une capacité nouvelle: la capacité de pâtir. Cette capacité lui est aussi essentielle, à cet égard, que la capacité d'agir. *La possibilité du non-moi suppose la passibilité du moi*. «Condition de tout mon être», le sentiment me préserve seul ainsi de la folie – celle de croire que, parce que je pose en moi toutes choses, je suis moi-même la mesure de toutes choses. C'est cette folie qui guette l'idéalisme dogmatique, qui paraît alors donner des gages au

³¹ *Doctrin de la Science nova methodo*, p. 109.

³² *Ibid.*, p. 110.

³³ *Doctrin de la Science 1794*, p. 46.

³⁴ *Ibid.*, p. 46.

³⁵ *Ibid.*, p. 151-152.

³⁶ *Ibid.*, p. 48.

³⁷ *Ibid.*, p. 47.

³⁸ *Ibid.*, p. 140.

réalisme dogmatique. Mais, quand l'un supprime toute extériorité, l'autre supprime toute intériorité. C'est donc une folie contre une autre.

On pourrait se demander, certes, si le sentiment suffit à fonder l'opposition du moi et du non-moi. Dans la *Doctrine* de 1798, Fichte distingue le *sentiment* de l'*intuition*, au sens que Kant donnait à ce terme dans la *Critique de la raison pure*; et il paraît d'abord assigner à l'un et à l'autre des fonctions différentes: au sentiment celle de manifester le moi, à l'intuition celle de manifester les objets: «sentiment et intuition sont des notions différentes» car «dans l'intuition une réalité [extérieure] est présupposée, mais dans le sentiment non: l'acte de sentir est lui-même la réalité qui se présente; je ne sens pas quelque chose mais je me sens moi-même»³⁹. Faisant un pas de plus, il établit la réciprocité de ces deux modes de manifestation: pas d'intuition sans sentiment mais pas de sentiment sans intuition⁴⁰. Mais cette réciprocité est bientôt rompue au profit du sentiment. Si l'on demande, en effet, ce qui «maintient ensemble sentiment et intuition», on est obligé de répondre: «le sentiment», ce mot étant pris alors en un sens plus originel et plus profond. Car je ne cesse pas, en intuitionnant les objets, de me sentir moi-même. L'activité du moi qui se dépense vers le monde est maintenue auprès de soi par le sentiment. L'intuition resterait sans cela extérieure à elle-même. Elle ne signifierait rien pour le moi. Bref, quand l'intuition est relative, «le sentiment est absolument ce qu'il est». Il en résulte que «ce qui est donné par le sentiment est la condition de tout l'agir du moi»⁴¹. Ainsi la connexion du sentiment et de l'intuition est elle-même fondée dans un «sentiment originnaire». Il y a le même rapport, entre ce *sentiment originnaire* et l'opposition du sentiment et de l'intuition pris en un sens dérivé, qu'entre le *moi absolu* et l'opposition du «moi divisible» et du «non-moi divisible». C'est davantage, au vrai, qu'une analogie: le sentiment originnaire est l'auto-manifestation du moi absolu; il est l'auto-affectation de l'agir même du moi. C'est pourquoi, dans la *Doctrine* de 1798, au seuil du paragraphe qu'il consacre au sentiment, Fichte annonce qu'il mettra au jour, à son enseigne, «la possibilité de tout ce qui a été établi jusqu'ici»⁴². La déduction transcendantale, parvenue à son terme, trouve dans le sentiment ce qui la fonde. Mais le sentiment, alors, n'apparaît pas seulement comme le fondement de toute représentation; il apparaît encore comme celui de toute réflexion.

³⁹ *Doctrine de la Science nova methodo*, p. 110.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 124.

⁴¹ *Ibid.*, p. 110. Michel Henry n'aurait pas désavoué un tel propos.

⁴² *Ibid.*, p. 105.

b) *Sentiment et réflexion*

A la question: comment une réflexion est-elle possible? Fichte répond, on l'a vu, par l'idée d'une réflexion originaire. Or *une réflexion originaire suppose un sentiment originaire*. Car le moi ne peut revenir sur soi sans être limité; or le sentiment est ce qui lui révèle intérieurement sa limitation⁴³. Réfléchir, d'abord, est ressentir. La première réflexion est un sentiment. Aussi toute réflexion ultérieure trouvera-t-elle dans celui-ci sa possibilité⁴⁴. La réflexion du philosophe ne fait pas exception. C'est ce qui permet d'affirmer l'équivalence initiale du *Je pense* et du *Je sens* – *Je sens* signifiant à la fois *Je me sens agir* et *Je sens mon agir limité*. Dans la *Doctrine* de 1794, certes, Fichte associe d'abord le sentiment à l'effort que fait le moi pour sortir de soi: le moi, écrit-il, «se sent *poussé* hors de lui-même». Mais il montre ensuite que, l'effort supposant la résistance, le moi qui se sent poussé hors de lui-même se sent également «*repoussé* en lui-même»⁴⁵. Ainsi se composent dans le sentiment, comme nous l'avions supposé dès l'abord, les deux tendances qui constituent l'activité du moi: la tendance «centrifuge» à sortir de soi et la tendance «centripète» à revenir sur soi. Mais le sentiment apparaît plus essentiellement lié à cette deuxième tendance. Aussi peut-il être défini comme «la réflexion du moi lui-même en tant qu'être limité»⁴⁶. Si, par exemple, je touche une surface, je sens mon toucher en tant que toucher une surface. Cette conscience est donc une conscience double: «je sens mon sentir»⁴⁷. On ne doit pas s'étonner que Fichte écrive juste après, de façon apparemment contradictoire, qu'«en cette réflexion le moi ne devient pas conscient de lui-même»⁴⁸. Ce qu'il veut dire est que le moi qui se sent de cette façon n'est pas pour lui-même un objet. La réflexion propre au sentiment n'est pas la réflexion objectivante. Ce n'est pas la réflexion spéculaire où la pensée se voit comme en un miroir. C'est une réflexion que Maine de Biran appellera «réflexion concentrée» et qu'il associera lui-même tantôt au toucher, tantôt au rapport intime de la voix et de l'ouïe⁴⁹.

La réflexion dépendant originairement du sentiment, il n'est pas étonnant que Fichte écrive, contre Kant, que «l'oubli de ce sentiment originaire

⁴³ «Le sentiment en général [...] est la relation immédiate de la limitation de notre volonté à la réflexion» (*ibid.*, p. 208).

⁴⁴ *Doctrine de la Science 1794*, p. 151-2, 157, 209, 214, etc.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 98. Nous soulignons. C'est le même terme que Fichte emploie, nous l'avons vu, pour décrire l'action du choc.

⁴⁶ *Doctrine de la Science 1794*, p. 157.

⁴⁷ *La destination de l'homme*, trad. J.C. Goddard, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 126.

⁴⁸ *Doctrine de la Science 1794*, p. 157.

⁴⁹ Maine de Biran, *Œuvres, tome VII/1 et 2: Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris, Vrin, 2001.

conduit à un idéalisme transcendantal dénué de fondement»⁵⁰. Or le sentiment en question, nous le savons, est celui de l'effort et de la résistance. Si le *Je pense*, originairement, est un *Je sens*, il a donc tout aussi originairement deux significations: par lui *je sens que je peux* mais par lui aussi *je sens que je ne peux pas tout*. Ces deux significations, comme on va le voir, s'enracinent dans le corps propre, où le moi du sentiment a son lieu ontologique. Sans le corps propre, en effet, les notions mêmes d'effort et de résistance seraient coupées de leur origine. C'est dire que: a) l'activité du moi resterait une activité idéale; b) ce moi n'aurait pas sa place dans le monde sensible. Kant, certes, conçoit de cette façon la liberté – qui n'a de sens à ses yeux que dans la perspective ouverte par l'idée d'un monde intelligible. Mais la liberté, ainsi conçue, est une liberté abstraite. D'une part, elle n'est la liberté de personne; d'autre part, elle demeure sans point d'ancrage dans l'existence. Or si le sentiment originaire est bien, pour Fichte, celui de la liberté et si le moi qu'il manifeste à lui-même peut être appelé à bon droit «moi spirituel», cette liberté se découvre, dans l'effort, liberté d'un «moi corporel». Le thème du corps propre est absent, certes, de la *Doctrine* de 1794. Il est introduit seulement dans la *Doctrine* de 1798, à laquelle nous empruntons cette expression de «moi corporel»⁵¹. Mais le sentiment originaire se trouve explicitement déterminé, dans celle-ci, comme celui de «notre corps»⁵²; et il n'est plus possible alors de douter du lien qui unit intérieurement l'*ipséité* et la *corporéité*.

4. Le corps propre

On peut parler sans abus de langage de la mise en oeuvre, dans la *Doctrine de la Science nova methodo*, d'une phénoménologie du corps propre. Les problèmes que vise à résoudre cette phénoménologie concernent également la partie théorique et la partie pratique de la *Doctrine*.

Sur le plan *théorique*, le problème⁵³ est celui de l'origine de l'espace – qui ne fait qu'un, en vérité, avec celui de l'origine du temps. C'est un problème que Kant, dans l'*Esthétique transcendantale*, ne pose pas. L'espace est pour lui une forme «toute prête dans notre esprit»⁵⁴. Il ne voit pas que, s'il en était ainsi, cette forme serait tout à fait indéterminée: elle resterait à jamais pour nous une abstraction vide de sens. (a)

⁵⁰ *Doctrine de la Science* 1794, p. 292.

⁵¹ *Doctrine de la Science nova methodo*, p. 169.

⁵² *Ibid.*, p. 184.

⁵³ Examiné dans le § 11.

⁵⁴ *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 54.

Sur le plan *pratique*, le problème⁵⁵ est celui de «la limitation originarie de notre être, grâce à laquelle seulement la volonté devient volonté». C'est un problème car un être libre n'est pas limité de la même façon qu'une chose physique. La limitation s'applique alors à son activité comme telle et il doit pouvoir se l'attribuer. Or cette attribution est impossible tant que la liberté est conçue seulement, ainsi qu'elle l'est dans le système kantien, comme une liberté désincarnée. (b)

a) Nous n'avons pas parlé par hasard du corps propre comme du «lieu ontologique» du sentiment. C'est la notion de *lieu*, en effet, qui est au principe de la conception fichtéenne de l'espace. C'est le lieu, autrement dit, qui donne accès à l'espace et non l'inverse. Il est défini d'abord, de façon triviale, comme «l'emplacement d'un objet». Partant de la proposition, non moins banale, que «toute détermination spatiale est relative», Fichte en déduit qu'une telle détermination ne peut être attribuée à un objet que «par l'emplacement d'un autre objet»⁵⁶. Il est conduit très vite ainsi à l'idée de l'espace comme système de lieux possibles. On peut concevoir sans doute un espace vide mais il faut justement, pour cela, l'avoir *vidé* d'abord des objets qui s'y trouvaient. Cette antériorité du lieu sur l'espace est cependant problématique. Car s'il est vrai que le lieu d'un objet est relatif, par essence, aux lieux occupés par d'autres objets ou à ceux qu'il est lui-même susceptible d'occuper à d'autres moments du temps, il n'est pas moins vrai que la notion de *lieu relatif* n'a de sens que si l'on peut concevoir un *lieu absolu*. On se contredit donc en affirmant que toute détermination spatiale est relative. Il s'agit de résoudre cette contradiction.

On pourrait dire d'abord, pour cela, qu'il n'y a d'objet que pour un sujet, et chercher dans le sujet la détermination absolue que l'on refuse à l'objet. Mais de quel sujet parle-t-on alors? La thèse kantienne de l'idéalité de l'espace implique son attribution au sujet sous la forme d'une «intuition pure». Mais cette intuition est absolument indéterminée⁵⁷. Elle ne peut donc nous donner la *détermination* absolue que nous cherchons. Et pourtant, c'est vrai, «toute détermination spatiale doit partir de moi». Par rapport à moi seulement, autrement dit, les objets peuvent avoir un lieu. La seule solution semble être alors de me situer moi-même dans l'espace: «si toutes les déterminations spatiales partent de moi [...], je dois être moi-même dans l'espace»; je dois, plus exactement, «être donné à moi-même dans l'espace»⁵⁸. Mais comment puis-je l'être, sinon comme me sont don-

⁵⁵ Examiné dans le § 15.

⁵⁶ *Doctrina de la Science nova methodo*, p. 161.

⁵⁷ Elle n'est dite pure que parce qu'elle est absolument indéterminée.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 162.

nés les objets, donc en m'annulant moi-même comme sujet? Ici l'aporie paraît totale.

La voie de la solution est pourtant ouverte juste après dans une phrase qui trahit le scrupule de Fichte à rompre avec la doctrine kantienne de l'intuition pure. Elle suppose d'ailleurs le lien établi plus haut entre intuition et sentiment: «je devrais me sentir dans l'espace; mais l'espace n'est pas senti, il est forme de l'intuition; et pourtant je dois me sentir dans l'espace; c'est pourquoi tous deux, sentiment et intuition, devraient être réunis»⁵⁹. Mais comment réunir sentiment et intuition? La suite le dit, et nous le savions déjà: par le sentiment de l'effort, tenu pour un sentiment originaire. Le moi n'est plus, dès lors, le sujet indéterminé de l'intuition pure. Il ne «trouve» donc pas l'espace comme une forme «toute prête». *Il produit lui-même, comme moi pratique, les conditions de cette intuition*. Ainsi l'espace peut apparaître à la fois comme infini et comme déterminé: comme infini puisque «l'effort en général est infini»⁶⁰; comme déterminé puisque l'effort est senti à chaque fois comme limité.

Mais qu'est-ce précisément que je sens dans le sentiment de l'effort? Quelle est donc l'origine de l'espace entendu comme un système de lieux possibles? C'est *mon corps* «en tant qu'il est articulé»⁶¹. Fichte oppose «articulé» et «organisé». Le corps propre n'est pas l'organisme; «*medium* grâce auquel intuition et sentiment sont réunis», il est «le système de ma limitabilité et de mon effort»⁶². Le lieu qui est le sien est donc le lieu où je me trouve moi-même. Or ce lieu n'est pas, comme celui d'un objet, relatif aux lieux des objets qui l'environnent. Bien plutôt ces derniers reçoivent-ils de lui leur détermination. Bref, c'est un lieu absolu. «C'est ainsi», conclut Fichte, donnant du même coup la solution du problème posé, «que toute détermination spatiale part de la détermination de moi-même dans l'espace: je suis à l'endroit absolu»⁶³.

En résumé, *il ne se forme pour nous un espace que par le sentiment de l'effort, et ce sentiment se confond avec celui que nous avons originairement de notre corps propre – lequel donne lieu à tout ce qui a lieu*.

On sait comment Merleau-Ponty conclut, dans la *Phénoménologie de la perception*, à la «spatialité du corps propre». A propos de Schneider, un malade atteint de troubles moteurs, il remarque que ces troubles s'accom-

⁵⁹ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁶¹ *Ibid.*, p. 163. La notion de «corps articulé» est précisée dans le *Fondement du droit naturel* dans le cadre d'une analyse du mouvement volontaire (*Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la Science*, trad. A. Renaut, Paris, PUF, 1998, p. 75-77; voir aussi p. 94-95).

⁶² *Doctrine de la Science nova methodo*, p. 164.

⁶³ *Ibid.*, p. 164.

pagnent chez lui d'une déficience massive de la perception visuelle; et il fait l'hypothèse que le champ perceptif ne fait qu'un, chez l'homme sain, avec le «champ moteur»⁶⁴, dont la constitution dépend de l'activité du corps propre. Il n'hésite pas d'ailleurs à renvoyer à la même source les troubles intellectuels de l'infortuné Schneider, tels ceux qui touchent sa «cécité pour les nombres». Car le nombre n'est pas un «concept pur»: c'est «une structure de conscience qui comporte le plus et le moins»; et cette structure est elle-même «la promotion du mouvement constitutif de toute perception»⁶⁵. Il suffit, pour le comprendre, de mettre l'accent moins, cette fois, sur la spatialité que sur la temporalité du corps propre. Ainsi «la conception du nombre n'est atteinte chez Schneider qu'en tant qu'elle suppose le pouvoir de déployer un passé pour aller vers un avenir»⁶⁶. Et l'on peut en conclure plus généralement qu'«au-dessous de l'intelligence comme [...] opération catégoriale» se trouve la motricité comme intentionnalité corporelle⁶⁷.

Si nous citons ces textes bien connus, c'est pour faire apparaître leur étonnante proximité avec certaines analyses de Fichte – que ne cite pas pourtant Merleau-Ponty. Ainsi, s'appuyant sur l'expression «à vue d'œil», le premier montre comment, lorsque nous comparons deux espaces, «la mesure se trouve immédiatement dans l'œil». Mais quel «œil»? L'œil n'est pas ici une partie de l'organisme. C'est l'instrument de la vision comprise comme une activité du corps propre⁶⁸. Il en est de même, en réalité, de l'exercice des autres sens: chacun suppose le sentiment de l'effort, qui se confond alors avec celui que nous avons immédiatement de notre corps agissant. Ainsi «je dois pouvoir mesurer la distance d'un objet par rapport à moi à la dépense de force qui me serait nécessaire pour me placer où se trouve l'objet»⁶⁹. On pourrait remarquer d'ailleurs que la mesure, ainsi comprise, implique également l'espace et le temps. Aussi le temps ne se forme-t-il pour nous, à l'instar de l'espace, que par le sentiment de l'effort. Un troisième exemple réunit ces deux puissances du corps; il montre en outre comment la pensée abstraite en dépend autant que la perception concrète⁷⁰:

la façon naturelle de se déplacer dans l'espace est la marche au pas. A chaque pas, je projette mon corps entier dans l'espace contigu; à chaque demi-pas, je n'atteins que partiellement l'espace contigu; avec de plus grand pas, des sauts,

⁶⁴ *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 136.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 156.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Doctrine de la Science nova methodo*, p. 165.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 176: «Toute abstraction se rapporte à cette expérience et n'est rien sans elle».

je le dépasse. [...] Aussi la mesure originaire des peuples est-elle le pas. [Mais] étant donné les différences de grandeur entre les hommes, il a fallu inventer ensuite des mesures objectives⁷¹.

Nous terminerons par un texte dans lequel Fichte reprend la fameuse proposition de la *Critique de la raison pure*: «la simple forme de l'intuition sensible externe, l'espace, n'est pas encore une connaissance; [...] elle ne fait que donner le divers de l'intuition pour une connaissance possible. Mais, pour connaître une chose quelconque dans l'espace, par exemple une ligne, il faut que je la *tire* et qu'ainsi j'effectue une liaison déterminée du divers donné»⁷². Ici, remarque-t-il, Kant aurait dû être mis sur la voie du corps propre. Il aurait pu se rendre compte que le «je» capable de tirer la ligne n'était pas un *je* abstrait mais un *je* qui a le sentiment de sa propre activité corporelle et en extrait «le schème de l'activité en général»⁷³. Cet acte, insiste Fichte, ne suppose pas l'espace: c'est l'espace, au contraire, qui le suppose⁷⁴. Ici encore se justifie l'inversion du *Cogito* cartésien: *Je suis donc je pense* – *Je suis* signifiant alors «*Je suis mon corps*»⁷⁵.

b) C'est cependant dans la partie *pratique* de la *Doctrine de la Science* que Fichte distingue explicitement entre le «concept empirique» et le «concept transcendantal» du corps propre⁷⁶. «Nous ne pouvons», écrit-il, «apprendre par expérience que nous avons un corps; le fait que nous avons un corps et qu'il soit nôtre, nous devons le savoir d'avance, comme condition de toute expérience»⁷⁷. Un tel savoir, on l'a vu, ne fait qu'un avec le sentiment qui manifeste le corps à lui-même: le sentiment de l'effort. Dans un tel sentiment, certes, le moi se montre effectivement comme ce qu'il est: liberté

⁷¹ *Ibid.*, p. 176.

⁷² *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 115.

⁷³ *Fondement du droit naturel*, p. 73.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Doctrine de la Science nova methodo*, p. 208: «'Moi et mon corps', 'moi et mon esprit', cela signifie la même chose. Je suis mon corps.» Cette dernière expression, reprise par Merleau-Ponty, se trouve donc chez Fichte. Il en est de même de l'expression «moi corporel», préférée parfois à celle de «corps propre». Leurs philosophies, certes, ne sont pas superposables. Quand Merleau-Ponty met en avant l'intentionnalité du corps propre, Fichte, lui, relie l'intentionnalité à la réflexivité, telle que l'implique le sentiment de l'effort. Ce sentiment a d'ailleurs à ses yeux un rôle constitutif que ne lui reconnaît pas l'auteur de la *Phénoménologie de la perception*. Aussi ses thèses ont-elles plus d'affinité avec la conception biranienne du corps propre.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 208.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 220. Nous soulignons.

agissante⁷⁸. Mais cette liberté n'ignore plus qu'elle est limitée. Le problème de l'incarnation coïncide bien alors avec celui de la limitation originarie de la liberté. Or quel problème, sinon celui du *sens de cette limitation*? Car celle-ci n'est pas seulement de fait; elle est aussi de droit. C'est la leçon que nous avons tirée déjà, sans nous y attarder, de la thématique du «choc» et qui nous rappelle qu'une liberté incarnée ne laisse pas d'être la liberté d'un être raisonnable. En même temps qu'il l'éveille à la réflexion, le choc fait naître dans le moi la tâche de se limiter lui-même. Il a donc pour lui la force non de la contrainte mais de l'obligation. Et cette obligation, alors, est double: d'un côté, il lui faut agir et penser par lui-même; de l'autre, encore une fois, il doit se limiter lui-même. D'où vient cette contradiction? D'où vient donc que la liberté ne puisse s'abandonner simplement à son affirmation originarie mais apparaisse tendue tout aussi originariamente entre deux obligations: l'une de *se réaliser*, l'autre de *se limiter*? Comment, en un mot, peut-elle n'être pas son unique fin?

La référence au corps propre, ici, ne suffit plus car la limitation reste, sur ce plan, une limitation de fait: elle ne permet de comprendre ni comment la liberté peut se réfléchir comme une liberté obligée, ni comment peut naître en elle la contradiction entre deux espèces d'obligations. On le comprendra, en revanche, si l'on suppose que la liberté est appelée originariamente à cette réflexion par une autre liberté.

5. *L'appel d'autrui*

Fichte, on l'a dit, ne cesse de franchir la ligne de partage qu'il trace entre la «partie théorique» et la «partie pratique» de la *Doctrina de la science*. La déduction du fondement de la représentation, qui n'intéressait chez Kant que la raison théorique, trouve chez lui sa solution sur le plan pratique. Aussi les théories du sentiment et du corps propre appartiennent-elles de plein droit à cette déduction. C'est encore le cas de la théorie de l'intersubjectivité.

Il faut, pour le montrer, passer par la critique adressée à la doctrine kantienne de la chose en soi. En tenant celle-ci pour la cause du phénomène, en effet, Kant est retombé dans le réalisme qu'il combattait. Ne nous méprenons pas sur le sens de cette critique. On ne se trompe pas en croyant qu'il existe une chose en soi. On se trompe, en revanche, en situant sa cause entièrement à l'extérieur du moi. On ne voit pas que, s'il en était ainsi, la chose en soi ne

⁷⁸ Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le corps propre soit défini juste après comme «mon vouloir originarie saisi dans la forme de l'intuition externe» (*Doctrina de la Science nova methodo*, p. 208): cette forme, avant d'être celle de toute représentation, est celle de toute action dans le monde.

serait rien pour le moi. Or il en va, en réalité, tout autrement: aussi paradoxal que cela puisse paraître, on ne peut admettre la chose en soi, sans admettre en même temps que cette chose est pour le moi. Oui: à sa manière, qui n'est pas celle du phénomène – si l'on entend par là l'objet de la représentation –, la chose en soi est pour le moi ! Elle doit donc trouver en partie sa cause dans le moi lui-même. Elle doit, autrement dit, être comprise dans l'acte même par lequel le moi se pose. C'est ce que signifie cette formule: «le moi se pose comme déterminé par le non-moi»⁷⁹. Fichte est fondé à dire qu'en admettant de cette façon la chose en soi, la *Doctrine de la science* «ne devient nullement transcendante»⁸⁰. La réflexion va bien, en effet, du moi au non-moi. Elle montre comment le moi lui-même est conduit à poser hors de soi la cause de sa représentation⁸¹. C'est de cette façon que Descartes formule, dans ses *Méditations métaphysiques*, la première preuve de l'existence de Dieu. La différence est que l'existence de Dieu est, pour Descartes, l'objet d'une proposition assertorique, alors que la chose en soi reste, pour Fichte, l'objet d'une affirmation problématique.

Elle le reste, du moins, tant que l'on n'explique pas: a) ce qui, en nous, motive cette croyance naturelle à l'existence d'une chose en soi; b) ce qu'est, hors de nous, cette chose en soi. Il faut, pour ce faire, revenir à la *Doctrine* de 1794, où Fichte écrit, à propos de la chose en soi: «elle [est] telle que nous devons [la] faire»⁸². Car ainsi se trouve: a) marquée en creux la place de la loi morale; b) préparée la déduction de l'intersubjectivité. L'espace nous manque pour justifier rigoureusement ces deux implications. Remarquons cependant que la loi morale est la source en nous d'une limitation tout autre que celle qui est censée résulter de la causalité physique. Remarquons encore que cette loi resterait sans emploi si la liberté qui accède, grâce à elle, à la conscience de soi, restait celle d'un individu solitaire. Elle n'implique pas sans raison, chez Kant, l'idée d'un «régne des fins», c'est-à-dire d'une communauté d'êtres raisonnables. Aussi le concept de chose en soi se confond-il, sur ce plan, avec celui de *fin en soi*.

Mais d'où vient ce concept de fin en soi, et comment peut-il être associé immédiatement à celui d'une telle communauté? On sait l'impuissance de Kant à justifier la pluralisation de l'impératif moral, telle que l'implique la

⁷⁹ Justifier rationnellement cette proposition, tel est, résume Philonenko, l'unique but de l'idéalisme critique (*La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Aubier, 1962).

⁸⁰ *Doctrine de la Science* 1794, p. 149. L'adjectif «transcendante» a ici le sens péjoratif que Kant lui donnait dans la partie dialectique de la première Critique, où il est synonyme de dogmatique ou d'illusoire.

⁸¹ Bref, elle justifie d'un point de vue idéalité le réalisme de la conscience naturelle.

⁸² *Ibid.*, p. 149.

transition de sa première à sa deuxième formule, qui élargit le respect pour la loi au respect pour les personnes. De cette façon, certes, la loi cesse d'être une forme vide; elle trouve une «matière» dont dépend pratiquement sa signification⁸³ – au point qu'on peut se demander si le respect pour la loi ne s'accomplit pas toujours, en réalité, comme respect pour les personnes. Mais comment expliquer justement que, parmi toutes les choses dont nous avons l'idée, certaines reçoivent le sens de «fin(s) en soi»? Quelle est l'origine de l'idée de «personne», si elle coïncide avec celle de fin en soi? Sur quoi enfin fonder la pluralité humaine, en tant que pluralité de personnes susceptibles d'exister les unes pour les autres comme de telles fins?

Il semble qu'on doive, pour répondre à ces questions, retourner toute l'analyse et tenir la pluralité des personnes pour un *fait originaire* – bref pour un fait dont dérive, par abstraction, le respect pour la loi, comme le suggère Kant lui-même lorsqu'il écrit, dans la *Doctrine de la vertu*, mais sans en tirer toutes les conséquences, qu'il n'est de devoir possible que «dans le rapport de deux êtres existants»⁸⁴. C'est ce rapport, en effet, qu'il s'agit de penser – c'est de sa possibilité que dépend la possibilité de tout le reste. Or qu'est-ce à dire sinon que *le non-moi premier en soi est l'autre moi*? Repartons, pour le comprendre, de ce qui nous est apparu à l'instant comme un paradoxe: la chose en soi est pour le moi. Il implique à la fois que: a) le non-moi puisse être trouvé dans le moi lui-même; b) le moi ne puisse l'expliquer sans référence à une action extérieure à soi. Or cette action ne peut pas être celle d'une simple chose car dans ce cas, nous le savons, il ne s'ensuivrait rien pour moi. Elle ne peut donc être que l'action d'un autre moi. Dans la *Doctrine* de 1794, déjà, Fichte remarquait que, si «le moi doit trouver en lui-même quelque chose d'hétérogène, d'étranger, et qui doit être distingué de soi», «d'une certaine façon» pourtant cet élément étranger «doit être homogène au moi» et «pouvoir lui être attribué»⁸⁵. Or cela n'est possible, encore une fois, que s'il existe un autre moi. Il n'y aurait, sans lui, pas d'autre que moi. Il n'y aurait, autrement dit, pas de conscience d'objet – mais pas non plus de conscience de soi. Aussi Fichte affirme-t-il dans la *Doctrine* de 1798: «ce dont part toute conscience est un être raisonnable hors de nous»⁸⁶. Il présente cependant cette proposition non comme la solution mais comme l'énoncé d'un problème qu'il tient, dès ce moment, pour le problème fondamental de toute la

⁸³ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1967, p. 163.

⁸⁴ «Puisque», ajoute-t-il, «un simple être de raison ne peut être *cause* de quelque effet arrivant suivant des fins» (*Métaphysique des mœurs 2. Doctrine de la vertu*; trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1980, p. 117. Nous soulignons).

⁸⁵ *Doctrine de la Science 1794*, p. 140.

⁸⁶ *Doctrine de la Science nova methodo*, p. 223.

philosophie. Comment, en effet, pouvons-nous entrer en relation avec un être raisonnable hors de nous?

Son point de départ⁸⁷ est, une nouvelle fois, le sentiment dans le moi d'une limitation qui est celle moins de sa connaissance que de sa volonté, et dont il montre qu'elle va de pair avec sa réflexion mais aussi avec son *individuation*. C'est parce que l'agir du moi est limité qu'il peut revenir sur soi et le moi exister comme un moi singulier. Il y aurait seulement, sans cela, l'activité anonyme d'un moi en général. Aussi le concept de limitation reçoit-il dans ce contexte une signification positive⁸⁸. On peut expliquer ainsi son couplage, de prime abord peu clair, avec le concept de fin. La limitation du vouloir est limitation pour... Elle n'est donc pas entièrement dénuée de sens. La thèse de Fichte est qu'en la circonstance, la fin ne fait qu'un avec l'origine: ce qui donne un sens à la limitation du vouloir est ce dont provient cette même limitation. Le concept de «sollicitation» – ou d'«appel»⁸⁹ – peut être introduit à ce point. «La fin», en effet, «nous est donnée dans la sollicitation»⁹⁰. Quelle sollicitation? La sollicitation adressée à ma volonté par une autre volonté. Et la volonté va de pair, ici encore, avec l'individualité:

nous nous arrêtons maintenant à l'acte par lequel l'individualité sort de la raison. Elle en sort de telle sorte que je me trouve comme ne pouvant pas ou n'ayant pas le droit de faire quelque chose qui, au fond, doit pourtant être originairement pour moi. L'acte déterminé, en l'occurrence, est une sollicitation à l'activité libre; cette sollicitation provient d'un autre être raisonnable qui m'est semblable et elle est jugée telle par lui. La conscience de soi commence ainsi par l'arrachement à une masse d'êtres raisonnables en général. Ce concept du soi en tant que personne n'est pas possible sans le concept d'une [autre personne] hors de nous [...]. La première représentation que je puisse avoir est la sollicitation à un vouloir libre qui m'est adressée à moi en tant qu'individu⁹¹.

Nous ne pouvons pas, malheureusement, nous arrêter longuement sur ce texte. Aussi nous contenterons-nous de quelques remarques.

a) La déduction transcendantale s'achève bien, pour Fichte, avec la déduction de l'intersubjectivité. Pour une raison finie, comme l'est la raison

⁸⁷ Dans le § 16.

⁸⁸ *Doctrina de la Science nova methodo*, p. 224: «au sentiment de la limitation devrait bien être réuni un vouloir positif».

⁸⁹ *Aufforderung*. Le premier terme à la faveur d'I. Radrizzani, le traducteur de la *Doctrina de la Science nova methodo*, le second celle d'A. Renaut, le traducteur du *Fondement du droit naturel*.

⁹⁰ *Doctrina de la Science nova methodo*, p. 228.

⁹¹ *Ibid.*, p. 227.

humaine, toute connaissance est fondamentalement reconnaissance; toute représentation est fondamentalement communication⁹².

b) Fichte ne sépare pas, ce disant, le sujet de la connaissance et le sujet du vouloir: le connaître est un mode du vouloir; il suppose l'activité du moi pratique. Il ne sépare pas non plus l'universalité et l'individualité: le moi sollicité par autrui est le moi individuel; c'est donc «en tant qu'individu» qu'il est instruit de sa vocation universelle.

c) L'individualité est elle-même un produit de la sollicitation⁹³. Le moi ne devient soi que s'il s'est ouvert à l'appel de l'autre. On peut donc voir dans cet appel l'ultime secret de l'ipséité. Ce n'est pas seulement qu'il n'y aurait, sans lui, qu'un moi autiste, à jamais prisonnier de lui-même: *il n'y aurait pas de moi* au sens d'un être capable de s'attribuer ses représentations et ses actions. Quand Fichte écrit, un peu plus loin, qu'«aucun individu ne peut s'expliquer à partir de soi»⁹⁴, il tient clairement l'intersubjectivité pour la clef de la subjectivité⁹⁵. Le *Fondement du droit naturel* est encore plus radical: «l'être raisonnable ne peut se poser comme tel, à moins que s'adresse à lui un appel à l'action libre»⁹⁶. Le corollaire de cette proposition, c'est que «l'homme ne devient homme que parmi les hommes». C'est encore que «si, en général, il doit y avoir des hommes, il faut qu'ils soient plusieurs»⁹⁷. Nous avons vu que cette égalité: *moi = moi*, devait être produite. Nous comprenons à présent qu'elle ne peut l'être que par la médiation d'un autre moi. Il ne faut donc pas se méprendre sur l'idéalisme de Fichte. Cet idéalisme n'est pas un solipsisme⁹⁸. Le «moi absolu» que postule Fichte au début de la *Doctrine de la Science* se montre à la fin relatif. Moi agissant, il n'existe effectivement qu'en relation avec un autre moi agissant. Ce qu'il découvre en réfléchissant sur sa propre existence est ce qui, justement, ne s'y laisse pas réduire⁹⁹. A

⁹² Kant en avait eu l'intuition dans son article sur la question: «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?» lorsqu'il s'interrogeait: «penserions-nous beaucoup et penserions nous bien, si nous ne pensions pour ainsi dire en commun avec d'autres?» (trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1983, p. 86). Mais cette remarque reste extérieure à sa philosophie transcendantale. Elle ne donne pas lieu à une véritable déduction de l'intersubjectivité.

⁹³ *Doctrine de la Science nova methodo*, p. 232: «l'individualité apparaît comme sollicitation à l'agir libre; l'individualité m'est précisément donnée par cette sollicitation. Individualité = sollicitation à l'agir libre».

⁹⁴ *Ibid.*, p. 228.

⁹⁵ Comme de l'objectivité.

⁹⁶ *Fondement du droit naturel*, p. 54.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Il l'est, sans doute, pour la méthode mais il ne l'est pas pour la doctrine.

⁹⁹ On ne peut pas ne pas songer, ici encore, à la cinquième des *Méditations cartésiennes* de Husserl, où la «réduction à la sphère du propre» fait apparaître ce qui, justement, se montre irréductible à cette même sphère.

la fin, d'ailleurs, la réflexion apparaît elle-même comme un produit de la sollicitation. Elle n'est donc pas originellement une opération solitaire. Sans doute est-ce en réfléchissant que je deviens véritablement moi-même mais c'est l'autre, d'abord, qui me donne à réfléchir.

d) Or cet «autre» n'est pas seulement un autre être raisonnable: c'est encore un autre être sensible. C'est donc une autre liberté incarnée: un autre corps configurant l'espace et le temps et aménageant ainsi son propre «être-là», sa propre situation dans le monde. Seule une telle liberté peut solliciter réellement ma liberté – et seule aussi elle peut faire naître en moi le sentiment de ma limitation. Le «choc» qu'il faut supposer pour expliquer la réflexion trouve ainsi sa signification définitive. Et cette signification est double: par ce choc je suis appelé, ensemble, à *exister par moi-même* et à *faire droit à l'existence de l'autre*.

e) Ainsi peut être comprise la contradiction découverte par le moi entre deux espèces d'obligations. L'une est l'obligation *morale*; l'autre une obligation que l'on peut appeler *juridique*. L'obligation de limiter ma liberté au profit d'un autre n'aurait pas de sens, en effet, si elle n'impliquait réciproquement l'obligation, pour l'autre, de limiter sa liberté. Or cette relation réciproque forme l'unique contenu du concept de droit – du moins du «droit originaire», que Fichte distingue du droit positif. Le deuxième théorème de la doctrine fichtéenne du droit dit que «l'être raisonnable ne peut pas s'attribuer à lui-même une causalité libre dans le monde sensible sans l'attribuer aussi à d'autres, par conséquent sans admettre aussi d'autres raisonnables finis hors de lui»¹⁰⁰; et le troisième théorème précise que «l'être raisonnable fini ne peut admettre d'autres êtres raisonnables finis hors de soi, sans se poser comme se tenant avec eux dans une relation [réciproque] que l'on nomme relation juridique»¹⁰¹. L'autonomisation du droit, on le sait, est la grande nouveauté de la philosophie pratique de Fichte – du moins si on la compare à la philosophie pratique de Kant, dans laquelle le droit reste strictement subordonné à la morale.

Nous ne pouvons, faute de place, présenter cette doctrine¹⁰². Nous voudrions seulement marquer le point où elle se sépare de la morale. Il est nécessaire, pour cela, d'articuler plus fermement la théorie de la sollicitation avec les deux théories qui nous avaient occupé précédemment: la théorie du sentiment et celle du corps propre. Certes, dans la *Doctrine* de 1798, la sollicitation

¹⁰⁰ *Fondement du droit naturel*, p. 46.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰² Nous ne pouvons pas non plus montrer plus précisément la continuité entre la déduction du fondement de la représentation et la déduction du concept de droit. Cependant il suffit peut-être, pour l'admettre, d'entendre par relation juridique, en un sens large, la reconnaissance réciproque des individus comme sujets. Pas de reconnaissance réciproque des sujets, pas de connaissance véritable des objets.

d'autrui est présentée comme le corrélat d'une «représentation». Dans le *Fondement du droit naturel*, cependant, elle est tenue pour quelque chose que l'on sent. Cette dernière thèse est plus conforme à l'emploi constant des termes de sentiment et de représentation dans la philosophie de Fichte. *Le sentiment originnaire est le sentiment que fait naître dans le moi l'appel d'autrui*. Mais c'est la théorie du corps propre qui occupe la plus grande place dans la doctrine fichtéenne du droit et peut nous faire comprendre pourquoi le droit est irréductible à la morale – du moins telle que la conçoit Kant. La liberté affectée par la loi morale est pour Kant une liberté désincarnée: c'est la liberté d'un être raisonnable en général. Le sujet de cette liberté n'est pas le moi phénoménal, partie du monde sensible, c'est le moi nouménal, membre d'un monde intelligible. Il en est autrement de la liberté impliquée dans la relation juridique: c'est une liberté qui dépend de la constitution du corps propre et qui a pour sujet le moi phénoménal, c'est-à-dire le moi qui se trouve situé comme individu dans le monde sensible. Dans un tel monde, nous y reviendrons, chacun a sa «sphère» d'existence propre¹⁰³. Chacun par conséquent est appelé à se poser un problème qui n'existe pas pour la liberté morale: le problème de la coexistence. Le problème de l'existence d'autrui est immédiatement celui de la coexistence. C'est pourquoi sa solution n'est donnée que dans la doctrine du droit.

Celle-ci dépend cependant de ce qu'on est tenté d'appeler une question préalable: celle de *la reconnaissance de l'autre comme un semblable*. «Comment», en effet, «en venons-nous à transférer à certains objets du monde sensible le concept de la rationalité et à d'autres non?» Comment donc en venons-nous à admettre l'existence d'autres êtres raisonnables hors de nous¹⁰⁴? A cette question, certes, répond d'une manière générale la doctrine de l'appel. Mais elle reçoit ici un sens particulier et révèle une autre lacune de la philosophie morale de type kantien:

Kant dit: agis en sorte que la maxime de ta volonté puisse être principe d'une législation universelle. Mais *qui* donc doit appartenir au règne qui est régi par cette législation et avoir part à la protection qu'elle assure? [...] On me dit alors que bien évidemment il ne s'agit que d'êtres qui sont capables de se représenter des lois, donc d'êtres raisonnables. [Mais] comment vais-je donc savoir qu'un être déterminé est un être raisonnable, si c'est seulement l'Européen blanc ou aussi le Noir, si c'est seulement à l'homme adulte ou aussi à l'enfant que revient la protection de cette législation, et si elle ne pourrait pas par hasard être due aussi au fidèle animal domestique? Aussi longtemps que cette question n'a pas reçu de réponse, ce principe, malgré tout ce qu'il a d'excellent, n'a pas d'application ni de réalité¹⁰⁵.

¹⁰³ *Fondement du droit naturel*, p. 24, 71, etc.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 95-96.

Qu'on ne se trompe pas cependant sur le sens de ces lignes: «par l'impossibilité de supposer pour une forme humaine un autre concept que celui de *lui-même*, tout homme est forcé intérieurement à tenir tout autre pour son semblable»¹⁰⁶. D'ailleurs, la nature a tranché cette question depuis longtemps:

il n'y a sans doute pas d'homme qui, apercevant pour la première fois un homme, prenne la fuite comme devant un animal féroce ou se prépare à le tuer et à le manger comme un gibier – et qui ne compte pas plutôt, d'emblée, sur une communication réciproque¹⁰⁷.

L'intersubjectivité originarie implique une intercorporéité originarie – lieu de la reconnaissance de l'autre comme un semblable et promesse d'un dialogue à venir.

* * *

Deux séries de remarques nous tiendront lieu de conclusion. Les premières ont pour objet le corps, les secondes l'appel d'autrui. Elles concernent, respectivement, la philosophie morale et la philosophie herméneutique.

1) On peut s'étonner en effet du lien privilégié qui unit, chez Fichte, la thématique du corps et la doctrine du droit. Une liberté incarnée ne peut pas, comme liberté incarnée, ne pas entrer dans une relation juridique avec d'autres libertés incarnées – une relation dont la marque, comme on peut le lire presque à chaque page, est la réciprocité. Cela tient, sans doute, au concept de droit mais plus encore à ce qui rend ce concept nécessaire: «le fait que l'être raisonnable ne peut se poser comme tel [...] sans se poser comme *individu* au sein d'une pluralité d'êtres raisonnables»¹⁰⁸. Car il ne peut se poser comme individu «sans s'attribuer un corps»¹⁰⁹. Or qui dit corps propre dit lieu propre; et qui dit lieu propre dit espace propre – au sens de l'espace «projeté» par le corps à partir du lieu qui est le sien¹¹⁰. Comment alors ne pas faire un pas de plus et ne pas penser que l'«individu raisonnable», en s'attribuant un corps, s'attribue par là même «une sphère pour sa liberté»¹¹¹? On y sera d'autant plus enclin que le corps sera défini réciproquement comme «la

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 95. Nous soulignons.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹¹¹ *Ibid.* (déjà cité *supra* note 90, ici p. 71).

sphère des actions libres» de l'individu¹¹². Mais de même que le corps appartient de façon exclusive à l'individu, la sphère de sa liberté lui appartient de façon exclusive: elle est la «partie du monde» où s'exerce son action¹¹³. Ainsi la coexistence des libertés n'est possible qu'à la condition que tous les individus, qui agissent causalement les uns sur les autres, «enferment leur causalité dans certaines limites et, pour ainsi dire, se répartissent le monde»¹¹⁴. Il faut s'arrêter sur cette expression: «se répartissent le monde». Elle trahit un glissement, inévitable dans toute pensée juridique, du propre à la propriété, de la position à l'opposition, de la limitation à la délimitation. Aussi le corps semble-t-il être à ce point le concept d'une exclusion¹¹⁵.

Mais, si le droit suppose nécessairement le corps, le corps mène-t-il nécessairement au droit? Fichte lui-même en fait douter lorsqu'il déclare vouloir «fonder un droit naturel *et une éthique* dont les principes ne soient pas seulement formels, mais matériels»¹¹⁶. Car si le formalisme de l'éthique kantienne justifie, par contraste, l'autonomisation du droit¹¹⁷, il n'empêche pas de penser qu'une autre éthique est possible – une éthique dont les principes ne soient pas, eux non plus, «seulement formels, mais matériels». La question est alors de savoir quelles ressources la phénoménologie du corps propre esquissée dans les pages citées offre à cette éthique matérielle.

Remarquons d'abord que l'influence réciproque des libertés, à laquelle s'applique le concept de droit, ne suppose nullement leur indépendance. Car «avant cette influence, je ne suis absolument pas moi; je ne me suis pas posé». Au contraire: «l'acte de me poser moi-même est déjà conditionné

¹¹² *Ibid.*, p. 74.

¹¹³ *Ibid.*, p. 72.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁵ Non que l'image de la sphère ne conduise Kant, dans un célèbre article du *Projet de paix perpétuelle*, au «droit de commune occupation de la surface de la terre» – avec son corollaire: le «droit d'hospitalité» (trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1984, p. 29). Mais cette image est appliquée alors au monde lui-même. Et ce droit, surtout, réalise une fin morale, comme c'est le cas aussi, pour ce philosophe, du droit pris au sens le plus général. Fichte, au contraire, soustrait le droit à la morale – du moins à la morale «formelle» dont Kant jette les bases en faisant abstraction du problème «matériel» de la coexistence. C'est pourquoi la personne se confond pour lui avec l'individu. C'est pourquoi aussi le corps semble d'abord être le concept d'une exclusion.

¹¹⁶ Cité par A. Renaut dans sa Présentation du *Fondement du droit naturel*, p. 6-7. Nous soulignons.

¹¹⁷ Où la liberté n'est plus conçue, sans plus, comme une «faculté» commune à tous les êtres raisonnables, mais influe encore, comme exercice déterminé d'une telle faculté, sur le monde où s'accomplit son acte de position et où elle s'offre, réciproquement, à l'influence des autres libertés.

par cette influence, n'est possible que par elle»¹¹⁸. Cette déclaration est cohérente avec ce que nous avons dit plus haut de l'appel, entendu désormais comme «influence originnaire»¹¹⁹. Elle est au plus loin de la fiction individualiste sur laquelle reposent les théories du contrat¹²⁰. Il faut donc en convenir: *l'influence réciproque suppose la dépendance mutuelle*. C'est ce qu'exprime très tôt cette formule: «pas de toi, pas de moi; pas de moi, pas de toi»¹²¹. En parlant d'une «relation originnaire»¹²², Fichte ne dit pas autre chose – et le corps «propre» est lui-même, alors, le lieu de cette relation. Il est vrai qu'il ne distingue pas expressément, comme nous venons de le faire, entre réciprocité et mutualité. Pourtant la première application qu'il propose de la notion d'«influence réciproque» suscite la perplexité. Cette influence, en effet, est celle l'éducation¹²³. Or l'éducation est une relation fondamentalement inégale. Non que «tous les individus [ne] doivent être éduqués pour être des hommes»¹²⁴. Mais l'égalité, ici aussi, doit être produite. Encore ne l'est-elle que dans la suite des générations et ne supprime-t-elle jamais l'inégalité inhérente, pour chacune, à la situation éducative en tant que telle. Aussi cette situation est-elle très différente de celle qui amène l'individu à limiter sa liberté par le concept de la liberté de l'autre, comme l'implique, en son principe, la relation juridique¹²⁵ – à plus forte raison si cette limitation a pour *condition* la limitation de la liberté de l'autre. *La limitation des libertés sous le régime de la réciprocité suppose leur constitution sous le régime de la mutualité*.

C'est ce que montre précisément le corps humain. Non qu'il n'ait partie liée avec la liberté: de là vient qu'on ne puisse lui attribuer des propriétés déterminées – que, «déterminable à l'infini»¹²⁶, il n'ait nulle forme donnée mais la seule capacité de recevoir une forme¹²⁷; car tous les animaux sont achevés mais l'homme est «seulement indiqué et esquissé»; bien plus: chaque animal est ce qu'il est mais «l'homme, tout d'abord, n'est absolument rien»¹²⁸; lui revient donc «la tâche de devenir lui-même»¹²⁹. Mais il a, pour cela, «besoin du

¹¹⁸ *Fondement du droit naturel*, p. 89.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ La fiction de l'«état de nature», conçu justement comme un état d'indépendance.

¹²¹ *Doctrine de la Science 1794*, p. 83.

¹²² *Fondement du droit naturel*, p. 89. Nous soulignons.

¹²³ «L'appel à la libre activité est ce qu'on nomme éducation» (*Fondement du droit naturel*, p. 55).

¹²⁴ *Fondement du droit naturel*, p. 55.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 127.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

secours des autres hommes»¹³⁰. Ne recevrait-il pas ce secours qu'il périrait peu après sa naissance. «Par cette extrême dérélition», écrit Fichte, «l'humanité est renvoyée à elle-même» et ici, en premier lieu, l'espèce à l'espèce¹³¹. Ainsi «l'homme se conserve lui-même comme espèce en donnant soins et éducation au nouveau-né démuné». La motricité, la station verticale, l'expressivité du visage, l'intelligence de l'œil, du toucher et des autres sens¹³² – l'«articulation» du corps entier enfin en résulte; et «c'est ainsi que la raison elle-même se produit» et que «son progrès est possible»¹³³.

Cette inversion de la phénoménologie du corps propre, occupée d'abord à décrire l'aménagement, dans le monde sensible, d'une sphère de la liberté comprise comme l'activité de l'individu, est cohérente avec la théorie de la sollicitation. Selon cette théorie, nous l'avons vu, l'individualité ne précède pas, elle est «donnée par [la] sollicitation»¹³⁴. Non qu'une telle inversion conduise à ce que nous appellerions, aujourd'hui, une éthique du soin. Il eut fallu, pour cela, que le concept de vulnérabilité prît la place du concept de limitation et que fût changé le cadre d'une philosophie qui se présente, dès l'abord, comme une philosophie de «l'agir libre du moi». Mais la limitation des libertés suppose, ici encore, la mutualisation des ressources qui leur permettent de s'affirmer comme telles. Et une telle mutualisation s'impose parce que «les membres de l'espèce humaine sont dépendants les uns des autres» et que «chaque membre à venir reçoit l'héritage [...] de tous ceux qui l'ont précédé»¹³⁵. C'est peut-être pourquoi cette philosophie de l'agir s'enracine de plus en plus clairement dans une pensée de la vie¹³⁶.

2) Mais c'est sur le thème de l'appel que nous voudrions conclure car il est commun à la philosophie de Fichte et la philosophie herméneutique; et l'on peut penser qu'il remplit la même fonction, *mutatis mutandis*, dans la seconde que dans la première. Il y a loin, certes, d'une doctrine confiée tout entière à la méthode réflexive, à une entreprise dont le premier geste consiste à nous rappeler notre «appartenance» à l'histoire et au langage. Mais, cette appartenance étant donnée, et donnée aussi la compréhension qui en dépend, il faut bien expliquer la *distanciation* introduite par ce que Gadamer nomme

¹³⁰ *Ibid.*, p. 96-97.

¹³¹ *Ibid.*, p. 97.

¹³² *Ibid.*, p. 98-99.

¹³³ *Ibid.*, p. 97.

¹³⁴ *Doctrines de la Science nova methodo*, p. 232.

¹³⁵ *Fondement du droit naturel*, p. 97.

¹³⁶ Amorcée dans *La destination de l'homme* et poursuivie notamment dans *l'Initiation à la vie bienheureuse*. Cf. sur ce point J.C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie: le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999.

la «réflexion herméneutique»¹³⁷, qui «seule nous permet d'apprécier les titres, valables ou non, de [notre] compréhension»¹³⁸. Tenir la distanciation pour «un moment de l'appartenance»¹³⁹ est laisser le problème entier s'il s'agit de savoir comment une telle distanciation est elle-même possible¹⁴⁰. Ce problème trouve un début de solution dans la primauté herméneutique de la question – une question qui est exemplairement, pour Gadamer, celle qu'un texte pose à son lecteur lorsqu'il déçoit ses attentes, heurte ses préjugés ou rompt avec l'usage ordinaire de la langue. Il est remarquable qu'il aille jusqu'à parler, à ce propos, du «choc» impliqué par l'expérience de la lecture¹⁴¹. Mais s'agit-il seulement de l'expérience de la lecture? On en doutera d'autant plus qu'une telle expérience reste intérieure, par essence, à une langue et à une tradition particulières. C'est un ébranlement plus radical, en effet, que suppose la réflexion de l'herméneute, lorsqu'il se dit philosophe et entreprend de justifier les propositions de base de sa propre discipline. Car il élève alors une prétention à l'universalité qui ne le cède en rien à celle du philosophe idéaliste. Il n'y a pas lieu alors de s'étonner que Jean Greisch, dans *L'âge herméneutique de la raison*, situe la source d'un tel ébranlement dans l'appel d'autrui et s'appuie à cette fin sur Lévinas. Dans l'expérience du Visage et dans l'assignation d'un moi mis à l'accusatif, suggère-t-il, ne peut-on pas découvrir une structure de la signification qui «précède toute différence d'ordre culturel [et] toute vision du monde inscrite dans une langue»¹⁴²? La suggestion vaut assertion; et elle revient à attribuer à cette expérience une fonction transcendante. D'un côté, elle s'accorde avec la primauté herméneutique de la question mais, d'un autre côté, elle dégage cette question de toute appartenance à une histoire ou à un langage déjà constitués.

On se demandera seulement s'il ne faut pas, dans tous les cas, être préparé à recevoir l'appel d'autrui. Il n'est pire sourd, en effet, que celui qui ne veut – ou ne peut – entendre. Gadamer en conviendrait peut-être plus facilement que Lévinas, dont le réalisme s'apparente, dans sa forme, à celui que Fichte rejette¹⁴³. Aussi adopte-t-il, pour formuler ce problème, un style

¹³⁷ *L'art de comprendre. Ecrits I: Herméneutique et tradition philosophique*, trad. M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p. 139.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 140.

¹³⁹ P. Ricoeur, *Du Texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 51.

¹⁴⁰ Aussi Ricoeur, en faisant cette proposition, a-t-il en vue tout autre chose. Son principal souci est de contrarier la tendance, propre à l'herméneutique gadamérienne, à tenir toute distanciation pour «aliénante».

¹⁴¹ *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 289.

¹⁴² J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985, p. 121.

¹⁴³ Le Visage surgissant d'«au-delà du phénomène» et m'affectant comme une Chose en soi.

que n'aurait pas désavoué l'auteur de la *Doctrine de la Science*: «l'ouverture à l'autre implique, de ma part, que j'accepte de laisser s'imposer en moi quelque chose qui s'oppose à moi, même quand il n'y a personne pour le faire valoir contre moi»¹⁴⁴. La primauté de la question n'annule pas l'énigme de cette ouverture. Elle suppose une *réceptivité à l'autre* qui est précisément ce qui fait ici problème.

Retour honteux de l'idéalisme dans l'herméneutique? Non. Mais retour, dans l'herméneutique, des difficultés qu'avait dû affronter l'idéalisme et que nul, avant Fichte, n'avait développé avec une telle rigueur. Une herméneutique *critique*¹⁴⁵ a encore, pour cette raison, beaucoup à apprendre de son idéalisme critique.

¹⁴⁴ *Vérité et méthode*, p. 384.

¹⁴⁵ Nous songeons, ce disant, à l'herméneutique de Ricœur, qui s'est plus que celle de Gadamer soucieuse d'incorporer cette dimension critique. Nul doute qu'elle pourrait assumer, à sa façon, ce que déclarait Fichte en 1794: «que l'esprit fini doive poser quelque chose d'absolu en dehors de lui-même et cependant reconnaître que cette chose n'est que pour lui – tel est le cercle [qu'il] peut élargir jusqu'à l'infini mais dont il ne peut s'affranchir» (*Doctrine de la Science 1794*, p. 146).