

LE CŒUR TRANSCENDANTAL DE LA SOCIABILITÉ: CORPS ET JUGEMENT À L'ORIGINE DE LA THÉORIE DE LA RECONNAISSANCE DE FICHTE

DIOGO FERRER

Abstract

Considering J. G. Fichte's texts from his period in Jena, I discuss the insertion of the second person in the transcendental structure of judgement and its relations to the embodiment of the self. Recognition of the other and embodiment are not a result of experience, but *a priori* elements without which experience is not possible. For this purpose, I address the following points: (1) freedom and objective experience are interdependent concepts; (2) the theory of the 'thetic' judgement, exposed in the *Grundlage* of 1794/95, is the demonstration of the previous point; (3) in order to reflect and to be self-conscious, the I must posit a passive element for itself and in itself; (4) the passivity required by the reflective determination of the I, named 'determinability', is the I's body; (5) the I is thus always a body, where its will expresses itself immediately; (6) the determinability has also the form of a plural 'spiritual' world of recognition; (7) Fichte's theory of self-consciousness connects systematically the theories of judgement, human freedom, objective experience, embodiment and intersubjectivity. As a conclusion, I argue that Fichte's theory of intersubjective recognition has not only a normative, but also a metaphysical or ontological scope.

Introduction

Si la philosophie se définit comme création de concepts, Fichte doit être considéré comme un penseur particulièrement fertile dans l'histoire de la philosophie. Au-delà des innovations méthodologiques qui ont déterminé le cours de la pensée

<https://doi.org/10.14712/24646504.2019.13>

philosophique suivante, des nouveaux concepts comme « *Tathandlung* », « *Selbstsetzung* », « *Nicht-Ich* » (« état d'action », « autoposition », « Non-Moi »), de l'usage qu'il fait, comme substantifs, des termes comme « Moi », et des particules « *Durch* », « *Als* », « *Für* », « *Von* » (« à travers », « en tant que », « pour », « de ») et d'autres encore, pour exprimer de pures relations catégoriales, Fichte a marqué l'histoire de la philosophie par son approche systématique de deux thèmes, dont l'importance sera redécouverte au XX^{ème} siècle par différents courants philosophiques.¹ Ces deux thèmes, que Fichte est le premier à aborder de façon systématique, sont les concepts philosophiques de corps propre (*Leib*) et de reconnaissance (*Anerkennung*). Ceux-ci sont les principaux thèmes avec lesquels Fichte conclut les *Principes de la Doctrine de la science* de 1794/1795 dans la *Doctrine de la science nova methodo* à partir de 1795 à Iena.

Dans cet article, mon but est de montrer comment Fichte inscrit la deuxième personne dans la structure transcendantale du jugement et la met en relation avec le corps propre et l'objectivité en général. Jugement, reconnaissance et corps propre ne sont pas, dans le transcendantalisme fichtéen, des objets d'expérience, mais des éléments *a priori* sans lesquels l'expérience n'aurait aucun sens. Je commencerai donc par analyser la fondation de la liberté humaine dans la doctrine du jugement ; ensuite, la fondation théorique de la corporalité dans la théorie de la détermination logique-transcendantale ; et je finirai par l'étude de l'articulation originelle du jugement et du corps dans la théorie de l'« exhortation » (*Aufforderung*), qui est à la base, selon Fichte, de la reconnaissance intersubjective.² En conclusion, je soutiendrai que la rigoureuse dépendance transcendantale entre le jugement, la corporalité et l'intersubjectivité interdit de comprendre le concept fichtéen de « exhortation » et, donc, de reconnaissance, d'une façon seulement normative, mais qu'il a des implications, sinon métaphysiques, ontologiques.³

¹ Ce fait est souligné par R. Williams: « My thesis is that Fichte and Hegel do raise and treat the topic of intersubjectivity, and begin a massive transformation of philosophy into social and historical modes of thought. » (Williams Robert, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, New York, SUNY Press, 1992, p. 6.) Voir aussi les références dans Zöller Günter, « Die zweite Person : Fichtes systematische Beitrag », in Ch. Asmuth (dir.), *Transzendentalphilosophie und Person : Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript, 2006, pp. 125–145, p. 126n.2.

² Sur la différence entre « reconnaissance » et « exhortation » voir Zöller, « Die zweite Person », *op. cit.*, p. 141 : « Fichtes Terminus für den kognitiven Akt des auffordernden Ich, in dem dieses die manifeste Fähigkeit des der Aufforderung ebenso fähigen wie bedürftigen Ich erfasst, lautet 'Anerkennung'. »

³ Il est vrai que « it is the *consciousness* of freedom, and not the *ontological capacity* or potentiality of freedom, that requires intersubjective mediation » (Williams, *Recognition*, *op. cit.*, p. 59). Néanmoins, une fois que l'intersubjectivité obéit à des règles transcendantales suffisamment déterminées, la conscience de la liberté constitue un monde avec une 'ontologie' spécifique. À propos de l'ontologie, Radrizzani a montré que « la doctrine de l'intersubjectivité s'intègre parfaitement dans

I. Liberté et jugement

Dans l'un de ses premiers écrits, les *Considérations sur la Révolution française*, de 1793, Fichte cherche à établir la thèse d'après laquelle la forme essentielle et absolument immuable du Moi est son auto-activité, c'est-à-dire la liberté comprise comme l'autonomie du sujet. Il s'ensuit que le droit et les institutions juridiques, en tant que conditions de l'effectuation réelle de la liberté, ne peuvent être fondés autrement que sur l'auto-activité du Moi : « Nul homme ne peut être obligé que par lui-même ; nul homme ne peut recevoir de loi que de lui-même. Que s'il se laisse imposer une loi par une volonté étrangère, il abdique sa dignité d'homme »⁴. Toute la législation pratique est fondée dans l'égalité de tous les hommes, de laquelle s'ensuit leur égale liberté. Selon Fichte, l'ordre civil ne peut exister comme loi que par la libre acceptation des individus dans une position transcendante d'égalité.

L'année qui suit les *Considérations sur la Révolution française*, dans les *Principes de la Doctrine de la science* de 1794/1795, cette thèse politique et juridique acquiert une fondation épistémologique. La condition énoncée, que le Moi ne peut que « recevoir loi de soi-même », apparaît maintenant sous la forme du principe absolu de toute l'auto-conscience et de l'expérience objective: l'auto-position pure et simple du Moi. Celle-ci est la condition simultanée de possibilité de la conscience des deux grands domaines de la vie humaine : l'expérience objective et la liberté. Une première thèse du projet transcendantal de Fichte consiste à dire qu'étant liberté et expérience fondées sur le Moi absolu,

(1) Liberté et expérience objective sont des concepts interdépendants.

Cependant, étant donné que selon les principes de la logique transcendante les formes du jugement correspondent aux formes de la constitution objective de l'expérience,⁵ ce lien entre égalité et intersubjectivité doit être aussi impliqué dans la structure transcendante de la raison. Ce lien est une fonction qui doit participer à la constitution de l'expérience objective, aussi bien que se traduire dans une

le projet de philosophie transcendante voulu par Fichte, sans impliquer la moindre concession à l'ontologie dogmatique ni la moindre trahison à sa philosophie des *Principes* » (Radrizzani Ives, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993, p. 188).

⁴ Fichte Johann Gottlieb, *Considérations sur la Révolution française*, trad. J. Barni, Paris, Payot, 1974, p. 110.

⁵ On rappelle les considérations de la *Critique de la raison pure* sur le sujet : « Diesselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedenen Vorstellungen in einer Anschauung Einheit » (Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1998, A 79/B104–105 / Kant, *Akademie-Ausgabe*, Band III, p. 92).

forme spécifique du jugement, avec un énoncé particulier. La fondation épistémologique, et l'inscription dans les conditions du jugement discursif de cette thèse éthique et juridique de la liberté et de l'égalité entre les hommes, est effectivement mise en œuvre dans les *Fondements de la Doctrine de la science* dans la doctrine du jugement thétique.

Bien que la méthode fichtéenne de définition et de caractérisation des catégories de l'expérience possible, n'étant pas dépendante d'une table des formes du jugement, soit entièrement différente de la *Critique de la raison pure*, Fichte présente, à propos du troisième principe de la raison, une théorie du jugement qui établit une relation des catégories de la raison avec la forme du jugement. Selon cette théorie, la base du jugement est une comparaison entre des représentations, laquelle permet soit sa partielle identification, soit sa partielle différence ou opposition.⁶ Cette liaison et identification partielle des objets dans un concept supérieur est la synthèse. Son opposition en concepts inférieurs constitue l'analyse. Tout jugement suppose une raison ou un fondement de liaison (*Beziehungsgrund*) et un autre de distinction (*Unterscheidungsgrund*). Dans le jugement analytique, le Moi réfléchit sur le fondement de distinction et fait abstraction du fondement de liaison. Dans le jugement synthétique, au contraire, il réfléchit sur le fondement de liaison et fait abstraction du fondement de distinction.⁷ Cet exercice de comparaison, qui identifie et différencie systématiquement les représentations, constitue également la tessiture du monde de l'expérience objective. Il permet de définir des représentations objectives et, par-là, un monde substantiel déterminé par des régularités causales.⁸ Ainsi, « l'acte par lequel on cherche la caractéristique en laquelle des termes comparés sont opposés est appelé : le procédé antithétique [...] ». Le procédé synthétique consiste en effet à chercher dans des termes opposés la caractéristique en laquelle ils sont identiques »⁹. La position de chaque objet est conditionnée par la comparaison avec les autres.

⁶ Voir Fichte J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie*, [=GA], Band I/2, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1965, p. 272. Trad. française : Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990 [=Principes], p. 31.

⁷ GA I/2, p. 276 ; *Principes*, pp. 33–24.

⁸ Que les concepts d'incompatibilité et d'exclusion de prédicats soient à la base de concepts de « counterfactually robust inference[s] », lesquelles sont à leur tour indissociables des « concepts [of] necessity and law », est montré, à propos de Hegel, dans Brandom Robert, « Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology », in *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge Mass., Harvard U.P., 2002, pp. 178–209, pp. 179 et pp.197–198. Le même principe peut être appliqué à la théorie du jugement de Fichte.

⁹ GA I/2, p. 273–274 ; *Principes*, p. 32.

Le domaine de comparaison et de détermination correspond à la définition basique du domaine des phénomènes comme le domaine de la « nécessité naturelle » (*Naturnotwendigkeit*)¹⁰. Et étant donné qu'au conditionnement logique du domaine discursif correspond aussi le conditionnement réel des objets de l'expérience possible, on comprend que Fichte considère que son troisième principe, le principe de la divisibilité et de la comparaison, se trouve à la base du principe de raison suffisante. Ce troisième principe de la *Doctrine de la science* est à la base de la forme de « la proposition logique, jusqu'ici nommé : principe de raison [*Grund*] »¹¹. Le troisième principe comme l'acte spontané de comparaison et de distinction entre des représentations, délimite le domaine d'application du jugement, de ses synthèses et antithèses en tant que champ d'actuation du principe de raison suffisante, de la relativité et de la soumission à la nécessité et au conditionnement de la nature, c'est-à-dire au domaine de la force physique.

Cependant, dans cette discussion il s'agit de montrer que ni l'antithèse ni la synthèse sont possibles sans une « thèse » préalable et Fichte argumente qu'il n'est pas possible d'analyser, c'est-à-dire d'opposer, sans la présupposition d'une certaine unité des opposés, ni d'unifier sans présupposer la différence des représentations à unifier dans la synthèse. En conséquence, il n'est pas possible d'avoir ni d'analyse ni de synthèse sans présupposer une unité préalable, ce que Fichte appelle « thèse ». « De même que l'analyse n'est possible sans la synthèse, ni la synthèse sans l'antithèse, de même sont-elles toutes les deux impossibles sans thèse »¹².

Ce conditionnement de tout le domaine du jugement objectif par une thèse préalable ne va pas sans conséquences pour la conscience objective du Moi. C'est pourquoi avec la théorie du jugement analytique et synthétique comme définissant le domaine de la nécessité naturelle, « on ne veut pas dire [...] que tout ce qui est pour la conscience doit absolument et sans condition être identifié à ceci et opposé à cela »¹³. C'est-à-dire que nous sommes bien sûr conscients des propriétés objectives, mais aussi des propriétés des objets qui ne sont pas données dans le domaine de l'application du principe de raison. L'enjeu de la *Doctrine de la science* est donc de présenter le fondement de l'attribution de ces propriétés dans le jugement. Cette attribution est faite par une forme spécifique du jugement, qui n'est ni synthétique ni analytique, mais jugement « thétique ». L'objet du jugement thétique

¹⁰ GA I/2, p. 277 ; *Principes*, p. 35.

¹¹ GA I/2, p. 272 ; *Principes*, p. 31.

¹² GA I/2, p. 276 ; *Principes*, p. 33.

¹³ GA I/2, p. 273 ; *Principes*, 31–32.

n'est pas comparable avec un autre objet, ni subsumé à aucun concept plus élevé, mais il est simplement « posé dans son identité à soi-même »¹⁴.

Les deux exemples de jugement thétique donnés par Fichte sont « A est beau » et « l'homme est libre ». Dans les deux cas, le spécifique de la thèse n'est pas la forme logique extérieure du jugement en tant que telle, mais le fondement de « détermination », c'est-à-dire de sa vérification. Dans les deux cas, la vérification n'arrive pas par une détermination objective de l'expérience, mais par la référence à un idéal, dont le paradigme est le Moi absolu. L'objet des jugements thétiques est, en fait, le Moi absolu, « même s'ils n'ont pas toujours effectivement le Moi comme sujet logique »¹⁵. Le champ propre d'application du jugement thétique est le domaine de l'idéal et son objectivité est celle de ce qui est posé simplement.

En donnant comme exemple de jugement thétique la proposition « l'homme est libre », Fichte cherche à montrer que la propriété de la liberté n'est pas attribuable à l'homme par comparaison avec d'autres êtres raisonnables non libres. La liberté n'est pas la propriété d'une classe d'êtres dans la nature, mais la condition de tout accès au monde humain. Par conséquent, la division des êtres raisonnables entre les êtres libres et ceux non libres fait retomber la rationalité dans le domaine de la nature et les soumet immédiatement au principe de raison suffisante, à l'hétéronomie et à la transformation de l'ordre juridique dans un ordre purement naturel, d'inégalité et de soumission à la nécessité causale.¹⁶

En revanche, si d'un côté le jugement thétique sauvegarde la liberté comme propriété incomparable, en l'exemptant de la loi naturelle, d'un autre côté il a pour conséquence d'admettre que la liberté n'est pas une propriété objectivement déterminable dans le monde de l'expérience objective, qu'elle ne définit pas un genre

¹⁴ GA I/2, p. 277 ; *Principes*, p. 34.

¹⁵ GA I/2, p. 276 ; *Principes*, p. 34.

¹⁶ La théorie du jugement thétique explique au niveau logique comment « Fichte shows us that we cannot be free by ourselves, and that we are unfree to the extent that we deny the freedom of others ». (Nance Michael, « Recognition, Freedom, and the Self in Fichte's *Foundations of Natural Right* », in *European Journal of Philosophy*, t. XXIII, 3, 2012, pp. 608–632, p. 609. DOI: 10.1111/j.1468-0378.2012.00552.x). Selon Nance, l'argument de Fichte sur la liaison transcendantale entre la conscience de soi et la reconnaissance de l'autre ne peut pas avoir un sens métaphysique, car il est certainement possible d'avoir conscience de soi et de nier en même temps le droit de l'autre à la reconnaissance; et il ne peut également pas avoir un sens normatif, parce qu'il n'y a pas une « obligation morale », un « devoir » de reconnaissance chez Fichte. En l'absence d'une troisième possibilité, il faut, selon Nance, établir une obligation éthique de la reconnaissance, et il faut aussi admettre que la reconnaissance est un procès graduel (Cf. *Ibid.*, pp. 614–616, 620). Il faut pourtant remarquer, comme Nance d'ailleurs le signale lui-même (*Ibid.*, p. 611), que l'*Aufforderung* est premièrement un fait éducatif, et que, dans ce sens, il y a vraiment une nécessité métaphysique, aussi bien qu'empirique et anthropologique, et non pas seulement normative, d'avoir été soumis à l'*Aufforderung* pour pouvoir développer une conscience de soi.

naturel d'êtres. C'est la position d'une thèse absolue et idéale qui crée le champ d'interaction par libre attribution de liberté et d'autonomie, un champ d'objectivité spécifiquement humain, qui ne peut exister que dans la réciprocité des intelligences finies. C'est pourquoi « si en général il doit y avoir des hommes, il faut qu'ils soient plusieurs »¹⁷.

La reconnaissance permet de transformer un jugement, ou, à vrai dire, au moins deux jugements, lesquels seraient dans la conception kantienne seulement réflexifs et sans capacité de détermination objective – l'attribution de propriétés comme la liberté ou la beauté –, en un jugement déterminant dans un domaine de détermination qui est d'abord interpersonnel ou intentionnel,¹⁸ et qui a la capacité de s'objectiver comme sphère éducative, juridique, politique et historique. Qu'il n'y ait pas de possibilité d'exercice d'aucun jugement synthétique ou analytique en l'absence de cette sphère et, en conséquence, aussi peu d'objectivité et de jugement discursif et articulé, c'est une conclusion immédiate. Toutes les formes du jugement ont pour condition de possibilité la libre autoposition du Moi et un domaine d'égalité et réciprocité.

En conséquence, dans le domaine de l'intersubjectivité, on peut affirmer que

(2) La théorie du jugement thétique exposée par Fichte dans les *Principes* de 1794/1795 a pour fonction la démonstration du point (1) au-dessus, c-à-d. l'unité originnaire de l'expérience objective avec la liberté.

Mais une fois que le domaine de la liberté n'est pas contenu et ne peut pas être trouvé dans le monde objectif de l'analyse et de la synthèse, il faut déterminer quel est son domaine propre.

II. La liberté et les conditions de sa détermination

L'idée générale des *Principes* de 1794/1795 est que la libre activité inconditionnée de l'autoposition du Moi exprimée dans le jugement thétique doit être présumée à tout énoncé rationnel, à toute expérience objective et à toute action libre. Mais le Moi est saisi par un problème : si pour être sujet d'expérience objective et de liberté le Moi doit se poser à soi, il faut aussi qu'il réfléchisse. Le Moi qui

¹⁷ GA I/3, p. 347. Trad. française : Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, Trad. par Alain Renaut, Paris, PUF, 1998, [=Fdm], p. 54.

¹⁸ Sur l'intentionnalité au sens fichtéen, et en particulier aussi sur la relation systématique de la reconnaissance avec le corps, voir Manz Hans Georg von, « Die praktische Erfahrung des Anderen und die Funktion der Vergemeinschaftung bei Fichte und Husserl », in *Fichte-Studien* 37 (2012), pp. 175-192, pp. 184-185.

se pose à soi n'est soi-même¹⁹ que si, au-delà de la pure autoposition, ou liberté et activité, il réfléchit sur soi-même.²⁰ Mais la réflexion implique que l'identité du Moi est soumise à une différence réflexive. C'est-à-dire que pour réfléchir, le Moi, sans cesser d'être pure activité, doit néanmoins se trouver soi-même comme différent de soi et, par-là, limité. Une fois que le Moi absolu est pure activité, ce qui est différent de lui ne peut être en général défini que comme passivité. Donc, pour être un Moi, le Moi absolu doit admettre en soi un moment de passivité et de différence en relation à soi-même, et une double implication est dès lors établie : d'un côté, le Moi absolu ne peut réfléchir sur soi-même que sous la forme du Moi fini ; mais, d'un autre côté, le Moi fini ne peut réfléchir que sous la présupposition de l'activité inconditionnée du Moi absolu. L'autodétermination du Moi est située dans cette double implication qui se traduit dans une inter-détermination entre activité et limitation.²¹

La deuxième exposition de la *Doctrine de la science* par Fichte, la *Nova methodo*, va, dans les années suivantes, étudier les conditions concrètes de la détermination de la liberté comme monde capable de supporter une objectivité spécifique. Fichte l'appellera le « monde spirituel ». La *Nova methodo* tirera des conclusions plus concrètes des concepts établis dans les *Principes* de 1794/1795, conduisant à la matérialisation, dans un domaine d'objectivité pratique, corporelle et intersubjective, des principes établis. L'activité de la pure autoposition du Moi exprimée par le jugement thétique doit intégrer, donc, des limitations nécessaires qui lui sont au moins aussi originaires que l'objet de la nature, notamment l'autre Moi – qui s'oppose à l'autoposition – et le corps propre qui est le Moi posé en tant que partie empirique et passive de la nature. Le corps propre

¹⁹ Le Moi absolu n'a pas de conscience de soi. Voir Vrabc Martin, « Verfügt das absolute Ich aus der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* über ein Selbstbewusstsein? » in *Fichte-Studien* 42 (2015), pp. 95–105, et Zöller, « Die zweite Person », *Op. Cit.*, p. 128. On pourrait donc se demander pourquoi Fichte nomme « Moi » absolu une activité sans conscience de soi. Sur cette question, et pour une exposition systématique de la deuxième personne chez Fichte, cf. *Ibid.*, pp. 128–129.

²⁰ C'est-à-dire qu'il faut que le Moi se présente comme un « reflexiv-gedoppelten Sichselbstsetzen als Sichselbstsetzen » (*Ibid.*, p. 134).

²¹ Patrick Grüenberg considère que la méthode transcendantale fichtéenne, qu'il appelle une « ideal-realistische Dialektik » peut résoudre les apories naturalistes propres de la dichotomie corps-esprit, dans la mesure qu'elle assume et démontre la « doppelten einerseits widersprüchlichen andererseits interdependenten Struktur des Bewusstseins ». Cette dialectique est structurelle pour la conscience, et « nie vollendens synthetisiert bzw. aufgelöst werden kann, da die endliche Struktur des empirischen Bewusstseins maßgebend ist » (Grüenberg Patrick, « Die transzendentalphilosophische Methode Johann Gottlieb Fichtes und die Leib-Seele-/Körper-Geist-Dichotomie », in Ch. Asmuth (dir.), *Transzendentalphilosophie und Person*, pp. 93–110, 105–106).

et l'intersubjectivité constituent l'ensemble des conditions premières du monde de la liberté.²²

La liberté inconditionnée du Moi rencontre ainsi ses deux limites qui constituent les conditions de l'émergence de la conscience, à savoir, son propre corps, organique et articulé, par lequel il est une partie intégrante et dépendante de la nature, et l'autre Moi qui est la condition qui donne sens à l'autolimitation de la libre-activité du Moi. Comme troisième point, on peut donc admettre que

(3) Pour réfléchir, le Moi a pour condition la position, pour lui et en lui, d'une passivité.

III. Le corps propre et la théorie de la détermination

L'auto-position sous une forme réfléchie et déterminée est définie par Fichte comme « auto-détermination ». La *Nova methodo* argumente en deux lignes sur ce concept. Dans une première ligne d'argumentation, il faut considérer que l'auto-détermination est aussi en général une détermination, ce qui doit être défini, selon Fichte, comme un passage, ou « transition » (*Übergehen*) de l'indétermination à la détermination. « Toute conscience de l'auto-activité est conscience de la limitation de notre activité. Or, je ne puis m'intuitionner comme limitant sans poser un passage de l'indéterminé à la détermination [...] ; nous souhaitons appeler cet indéterminé 'le déterminable' [...] »²³. Ainsi, selon Fichte, toute « transition » à la détermination a une présupposition, qu'il appelle le « déterminable », ou, en général, la « déterminabilité ». Celle-ci désigne le lieu, le présupposé, l'horizon à l'égard duquel on transite à la détermination. L'activité a un horizon de passivité qui lui appartient essentiellement et inséparablement. La nécessaire appartenance du corps propre au sujet transcendantal est fondée sur cette transition de l'indéterminé à la détermination, et sur cette conception de l'indéterminé comme déterminable, c'est-à-dire comme une matière qui doit être immédiatement liée à la liberté et qui, dans cette liaison avec son corps propre déterminable, est la volonté.²⁴

²² Informatif et suivant la théorie fichtéenne du corps « innerhalb des Gesamtwerkes Fichtes », voir Benedetta Bisol, « Der Leib ist ein Bild des Ich », in Ch. Asmuth (dir.), *Transzendentalphilosophie und Person*, pp. 45–64.

²³ GA IV/3, p. 351. Trad. française : Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, trad. par Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Le livre de poche, 2000 [=Dsmm], pp. 98–99.

²⁴ Sur l'intersubjectivité en général, avec un commentaire de la *Nova methodo*, voir Radrizzani I., *Vers la fondation*, op. cit. ; sur l'importance de la volonté, cf. pp. 98, 253–154.

Ainsi, selon la logique de la détermination,

(4) La passivité exigée par la détermination de l'autoposition, désignée comme « déterminabilité », est le corps propre du Moi.

Dans cette concrétisation comme corps propre, le Moi ne sacrifie qu'en partie son auto-détermination inconditionnée. L'activité absolue du Moi se traduit dans un effort volontaire de détermination du déterminable, qui est d'abord son propre corps. Le corps propre articulé, c'est-à-dire soumis à la volonté libre et autodéterminée du Moi est donc, selon Fichte, « le système de ma limitabilité et de mon effort, pensé dans leur liaison synthétique »²⁵.

Ainsi, « la somme de notre déterminabilité serait notre corps »²⁶. Le corps propre articulé est donc une condition transcendantale réelle de la réflexion du Moi et c'est pourquoi « nous ne pouvons pas apprendre par expérience que nous avons un corps, nous devons savoir d'avance qu'il est tel, qu'il est nôtre ; c'est la condition de toute expérience [...] »²⁷. Ce résultat de la *Doctrina de la science nova methodo* signifie aussi que la conscience n'a pas accès à son moment initial, mais a toujours un horizon de non-réflexivité comme condition de sa réflexion, raison pour laquelle le Moi a un corps et est par là inséré dans une chaîne naturelle, et aussi, comme on le verra, inséré dans une chaîne intersubjective. « Moi et mon corps, moi et mon esprit signifient la même chose »²⁸. « Ainsi, [...] le moi-âme, le moi-corps sont un et même ; ils sont simplement envisagés sous un double aspect »²⁹. Pour cette raison dans certaines situations, nous considérons que nous « sommes » notre corps, tandis que dans d'autres, que nous ne sommes pas identifiables avec notre corps, mais qu'il est quelque chose que nous « avons »³⁰.

Comme point suivant, on peut donc établir que

(5) En vertu de son auto-détermination, le Moi se trouve toujours dans un corps, qui est le lieu où sa volonté déterminée se manifeste immédiatement.

²⁵ GA IV/2, p. 111 ; *Dsnm*, p. 196.

²⁶ GA II/4, p. 131 ; *Dsnm*, p. 218. Cf. aussi, GA IV/2, p. 155–156 ; *Dsnm*, p. 240–241.

²⁷ GA IV/2, p. 169 ; *Dsnm*, p. 253.

²⁸ GA IV/2, p. 156 ; *Dsnm*, p. 240.

²⁹ GA IV/2, p. 279 ; *Dsnm*, p. 299.

³⁰ Suivant H. Plessner, B. Bisol remarque cette dualité, qui est transcendentale fondée, dans Bisol B., « Der Leib ist ein Bild », *op. cit.*, p. 53.

IV. Le monde pratique comme autolimitation de la liberté

Cependant, une deuxième ligne de l'argumentation sur le concept d'autodétermination a les mêmes implications juridiques que nous avons trouvées dans les *Considérations sur la Révolution française*.³¹ En comprenant comment et pourquoi l'activité inconditionnée est compatible avec des formes de passivité, ce même concept d'autolimitation de la liberté peut être reconsidéré d'une autre perspective.

Par définition, selon les principes établis, « un être libre, en tant que tel, ne peut être déterminé que par la tâche qui consiste à se déterminer soi-même avec liberté »³². Il se suit du concept d'autodétermination que toute restriction qui respecte la liberté ne peut être qu'autolimitation et ne peut advenir que comme tâche, c'est-à-dire comme loi pour la liberté. Sur cette base, la réalité humaine en tant que telle est la liberté autolimitée par la loi morale et juridique.³³ On conclut qu'un état fondé sur quelque autre principe n'est pas légitime, qu'il est soumis aux lois aveugles de la nature et, de ce fait, qu'il est illégitime et précaire.³⁴

Fichte appelle ce monde de l'autonomie et de l'autolimitation le monde « des esprits »³⁵, puisqu'il est toujours un monde partagé et régi par une loi qui n'est pas une loi formelle ou de contenu général, mais seulement l'auto-restriction réelle de la liberté en vertu de l'identification de la deuxième personne. Mais afin que la loi morale soit plus qu'une construction sans effet et sans aucune attestation dans le monde des phénomènes,³⁶ Fichte cherche un objet naturel qui pourrait

³¹ Les deux conditions de la réflexion, le corps et l'intersubjectivité, ont des conséquences juridiques directes, comme, par exemple, l'interdiction de toucher le corps de l'autre sans son consentement (cf. I/3, pp. 405, 409 ; *Fdn*, pp. 129, 134). Ce sont des conséquences juridiques de portée transcendante qui excèdent les limites de notre étude.

³² GA IV/2, 233 ; *Dsnm* 315.

³³ La différenciation des types de raisons propres à des types de réalité différents pourrait bien aider à fonder la discussion sur le « wrong kind of reason » dans Darwell Stephan, *The Second Person Standpoint : Morality, Respect and Accountability*, London, Harvard U. P., 2006, pp. 16, 22, 66. Fichte essaie de fonder le motif de cette différence entre types de raison sur les principes de l'autodétermination.

³⁴ Ne pouvant pas revendiquer une légitimité rationnelle, il ne peut pas non plus revendiquer de protection rationnelle par un argument contre sa rupture – ce qui était justement l'objet des *Considérations sur la révolution française* (GA I/1, pp. 235ss.; *Considérations sur la Révolution*, pp. 109ss.)

³⁵ « Geisterwelt » (GA IV/2, p. 140 ; *Dsnm*, p. 186, où la traduction « monde spirituel » fait perdre le pluriel du terme allemand).

³⁶ C'est la position kantienne, qui ne trouve qu'une relation réflexive, et qui répond seulement aux intérêts du sujet. Il n'y a pas de phénomène de la liberté, et l'« *Übergang* » entre les deux législations dans la *Critique du jugement* n'est donc que réflexive, sans objectivité. Cela découle d'une construction monologique de la raison et du sujet. Fichte essaie dans la *Nova methodo* et le *Fondement du droit naturel* de construire la raison et le sujet de façon originellement dialogique, et son hypothèse est que cette construction permet de lier les deux législations.

se donner sans être posé comme opposé à la liberté. Le corps articulé est déjà un tel objet, comme système de limitation et d'effort du Moi, mais il ne permet pas de construire un monde de l'autodétermination au sens de la libre limitation de la liberté.

Kant a cherché un objet naturel qui ne se donne pas comme opposé à la liberté dans l'organisme ou l'objet esthétique, avec des résultats qui ne sont d'ailleurs que simplement subjectifs. En vue des résultats objectifs pour la fondation du monde moral, il faut chercher dans une autre direction qui permette d'affirmer la réalité objective du monde juridique et historique. Il faut chercher un objet, en dehors du Moi, où il n'est pas encore donné d'opposition entre l'activité du Moi et l'objet naturel, c'est-à-dire un objet qui ne supprime pas simplement l'activité, où « la causalité du sujet est elle-même l'objet aperçu et conçu, que l'objet n'est pas autre chose que cette activité du sujet, et donc que les deux termes font un »³⁷. Un tel objet permettra une effective intuition sensible de la liberté, et de lier par-là la nature, où les choses sont *trouvées*, avec l'esprit, où les choses sont *produites*, de lier la causalité naturelle avec la législation morale.

Dans un tel objet, où les législations de la nature et de la liberté ne sont pas opposées, la conscience trouve sa propre action. Le concept synthétique est donc le concept d'une liberté trouvée. Cet objet serait tel qu'il nie son statut même d'objet dans sa fonction d'opposition et de suppression de la libre causalité du sujet. Là, « les deux caractères [de libre activité et d'objet extérieur au Moi] doivent être maintenus et on ne doit en laisser perdre aucun. Comment cela peut-il être bien possible ? Les deux caractères sont parfaitement conciliés, si nous nous représentons *une détermination du sujet à l'auto-détermination*, un appel [*Aufforderung*] à se décider à agir causalement »³⁸. La « détermination à l'auto-détermination » signifie donc, d'un côté, une détermination objective, réelle et extérieure au sujet, une détermination qui s'impose sur lui. Mais, d'un autre côté, cette détermination objective et extérieure ne doit pas déterminer simplement le sujet, mais le déterminer à l'auto-détermination. Fichte appelle ce phénomène apparemment contradictoire, qui est à l'origine de la reconnaissance intersubjective, l'*exhortation* (*Aufforderung*).

Un tel phénomène est aussi bien, selon Fichte, une des conditions de possibilité de la réflexion, c'est-à-dire de toute la conscience en général. On peut conclure que la sociabilité est également condition de toute la conscience objective.

³⁷ GA I/3, p. 342 ; *Fdn*, p. 48.

³⁸ *Idem*. Dans les deux traductions utilisées, *Aufforderung* est traduit par « appel » ou « exhortation ». Je maintiendrai les traductions sans altération sur ce point, et j'ajouterai aussi « invitation » comme troisième possibilité.

L'être raisonnable ne peut se poser comme tel, à moins que s'adresse à lui un appel à l'action libre [...]. Mais si un tel appel à l'agir lui est adressé, il faut nécessairement qu'il pose un être raisonnable hors de lui comme la cause de cet appel, donc qu'il pose en général un être raisonnable hors de lui³⁹.

Ainsi, « si en général il doit y avoir des hommes, il faut qu'ils soient plusieurs. [...] C'est une vérité qui est à établir rigoureusement à partir du concept de l'homme »⁴⁰ et la position de la deuxième personne est la condition de toute l'autodétermination,⁴¹ et par là, du Moi lui-même. La liberté ne peut pas commencer par être donnée comme telle, ni produite, mais seulement proposée, comme une question, et le Moi doit se *rencontrer* comme proposé à soi avant d'être posé par soi-même. Il faut donc ajouter à la définition donnée du corps propre que

(6) La déterminabilité a pour le Moi aussi la forme d'un « monde » spirituel pluriel.

De même que le corps, l'autre Moi est une forme de la déterminabilité.⁴² Fichte caractérise donc la reconnaissance de l'autre par l'« exhortation » comme une conclusion à partir de l'« observation » du corps articulé de l'autre. Mais cette conclusion est aussi une condition de possibilité de toute la conscience et doit être posée avant l'émergence de l'auto-conscience du Moi.⁴³ Les consciences ont nécessairement des corps, mais il n'y a rien qu'un corps puisse faire pour inviter l'autre et poser un monde éthique, si l'exhortation n'était pas la condition de possibilité de l'autoréflexion de chaque conscience. La relation réflexive de l'égalité du Moi avec soi-même qui constitue la conscience est préfigurée par l'égalité comme réciprocité, au début asymétrique, entre les différentes consciences. Ainsi, « l'appel à la libre

³⁹ GA I/3, p. 347 ; *Fdn*, p. 54.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ On pourrait formuler comme ça le « Fichte's point » selon Darwell, *The Second Person*, *op. cit.*, p. 21.

⁴² Voir WLN, p. 234 ; *Dsnm* p. 325.

⁴³ Pour une comparaison entre l'intersubjectivité chez Fichte et Husserl, v. Kloc-Konkołowic Jakub, « Das Ich und der Andere Intersubjektivität in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und in der Phänomenologie Edmund Husserls », in *Fichte-Studien*, 37 (2012), pp. 163–174. La dimension plutôt éthique et liée à la réciprocité de l'intersubjectivité fichtéenne, en contraste avec la conception husserlienne, est signalée par Kloc-Konkołowic (cf. *Ibid.*, pp. 171, 173) ; la dépendance de la conception husserlienne à l'égard de l'*Aufforderung* fichtéenne est soulignée aussi par von Manz, « Die praktische Erfahrung », *op. cit.*, pp. 190–191. Sur le caractère immédiat ou intellectuel de la reconnaissance, on peut justement dire que « die transzendente Anerkennungstheorie besteht weder in einer Behauptung der unmittelbaren Gegebenheit des Anderen aufgrund eines individuellen Gefühls [noch] in einer lediglich intellektuellen Konstruktion des Anderen ». (Bisol B., « Der Leib ist ein Bild », *op. cit.*, p. 62).

spontanéité est ce qu'on nomme éducation »⁴⁴, action à laquelle Fichte fait lier toute la chaîne des exhortations et de reconnaissance qui constitue l'histoire.

Sur le plan discursif, l'exhortation est comparée explicitement non pas à une forme de jugement, comme c'était le cas pour la liberté, mais à une « question »⁴⁵, c'est-à-dire à un énoncé défini et déterminé mais simultanément ouvert et indéterminé, ou déterminable. Ainsi, l'intersubjectivité est centrée dans l'acte illocutionnaire de la demande, qui adresse l'exhortation, l'appel ou l'invitation, qui détermine sans pour autant juger objectivement.

Le phénomène est donc le suivant : je me trouve en moi-même appelé à agir dans une sphère déterminée. L'exemple le plus approprié pour illustrer cela est celui d'une question. Dans la question se trouvent la détermination et la déterminabilité ; il y a ici détermination déterminée, passivité ou être affectée, et liberté⁴⁶.

La question est l'énoncé de la forme transcendantale du sujet, c'est-à-dire pleinement déterminée en soi-même, par force de son autoréférence et des formes établies *a priori*, et pourtant indéterminée. Mais cette indétermination doit être comprise positivement comme une déterminabilité, de la même façon que le sujet transcendantal est déterminable en ce qui concerne les possibilités empiriques, qui ne sont pas prédéterminées ou préétablies. Le jeu entre l'*a priori* et l'empirique est énoncé dans la question, comme clef de la pensée transcendantale.⁴⁷

La caractérisation que Fichte donne à la question, notamment comme lien entre déterminabilité et détermination, correspond bien au principe susmentionné de toute l'argumentation de la *Nova methodo* et est aussi à la base de sa théorie transcendantale de la corporalité, donnant une cohérence générale entre les conditions matérielles de la conscience humaine et les formes discursives du jugement et de la question, comme des données qui ne peuvent pas être dégagées de l'expérience, mais qui constituent, au contraire, ses conditions. On peut dire donc que

(7) L'argumentation de Fichte sur les conditions de possibilité de la conscience fait lier systématiquement les théories du jugement, de la liberté humaine, de l'expérience objective, du corps et de l'intersubjectivité.

⁴⁴ GA I/3, p. 347 ; *Fdn*, p. 55.

⁴⁵ « Frage » (GA IV/3, p. 252 ; *Dsnm*, p. 322).

⁴⁶ GA IV/3, p. 230 ; *Dsnm*, p. 321.

⁴⁷ « Soit une question quelconque, cette question est un déterminable par rapport à ma réponse mais est aussi quelque chose de déterminé en soi, du fait que mon interlocuteur pose telle question et non telle autre. L'appel se trouve, par conséquent, au centre et peut être saisi comme étant déterminé et déterminable [...] » (GA IV/3, p. 230 ; *Dsnm*, p. 321).

Conclusion

L'intersubjectivité et le corps propre en tant que problèmes philosophiques systématiques sont des inventions du jeune Fichte qui seront des thèmes philosophiques particulièrement importants, lesquels suivront des destinées bien différentes en plusieurs moments de la pensée postérieure de l'auteur, aussi bien que dans sa postérité philosophique, jusqu'à nos jours. Le jeune Fichte comprend pourtant les deux thèmes comme systématiquement indissociables, de telle façon que l'achèvement des *Principes* de 1794/1795 dans un système complet, selon la *Nova methodo*, dépend du corps propre comme un point 0 de la détermination de la conscience humaine, auquel se lie aussi le système de la reconnaissance en tant qu'*origo* du monde de la sociabilité éthique, juridique et historique.

Comme j'ai essayé de montrer, la dépendance de la conscience objective en relation au corps propre et à l'intersubjectivité semble aller bien au-delà d'une théorie normative, comprise comme une théorie sur les normes nécessaires à la vie humaine dans des institutions de reconnaissance réciproque, sans conséquences métaphysiques.⁴⁸ Pour Fichte, il s'agit de montrer que le monde juridique, des obligations, de la responsabilité et des droits devant l'autre personne n'est pas seulement ni une conséquence de la biologie humaine, ni une illusion, même s'il s'agissait d'une illusion nécessaire à la vie en société, ni un ensemble de normes arbitraires desquelles dépend notre approbation par la communauté, mais un monde aussi nécessaire et bien déterminé que le monde de la nature.

Diogo Ferrer est professeur de Philosophie à l'Université de Coimbra, Portugal. Ses principaux intérêts de recherche sont la philosophie classique allemande et sa présence dans la pensée du XX^{ème} et du XXI^e, la philosophie de l'art et la métaphysique.

E-mail : ferrer.diogo@gmail.com

⁴⁸ Pour le dire d'une autre manière, « it should be noted that Fichte's aim is not merely to show that it is highly convenient for us to believe the world is ordered in a certain way and imprudent to believe otherwise. He maintains we are under a strict requirement binding upon any rational being to hold such beliefs » (McNulty Jacob, « Transcendental Philosophy and Intersubjectivity: Mutual Recognition as a Condition for the Possibility of Self-Consciousness in Sections 1–3 of Fichte's *Foundations of Natural Right* », in *European Journal of Philosophy*, XXIV, 4, 2016, pp. 788–810, p. 801. DOI: 10.1111/ejop.12131).