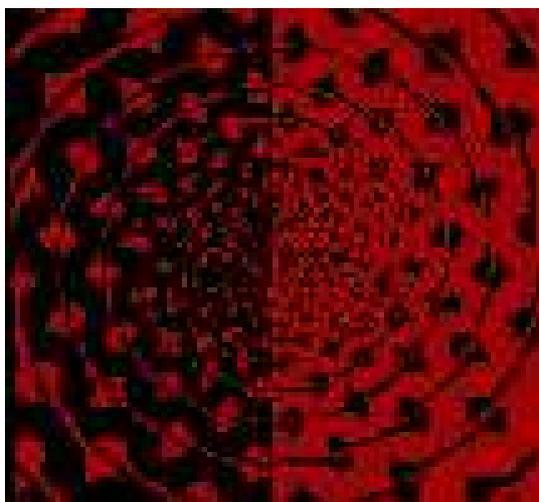


Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre:	L'impact du fichtéanisme en théorie de l'action et du sujet. Historique d'une recherche collective.
Auteur:	Marc Maesschalck
N°	150
Année :	2010

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2010

This paper may be cited as : Marc Maesschalck , «L'impact du fichtéanisme en théorie de l'action et du sujet. Historique d'une recherche collective. », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°150, 2010.

L'impact du fichtéanisme en théorie de l'action et du sujet Historique d'une recherche collective

Par Marc Maesschalck

En France, la redécouverte de la philosophie politique de Fichte au début des années 80 est liée à une interrogation sur la place de la production des savoirs dans la société et à une crise du rôle de l'université et de l'enseignement de la philosophie dans un tel contexte.

Alors que le modèle de la société néo-libérale commence à s'imposer comme voie de l'existence démocratique au sortir de la crise des années 70, deux voies mettent en question l'intérêt d'une philosophie de l'action sociale et des mouvements politiques pour construire une société juste : la première est la voie analytique et sa pragmatique des actes de langage qui tente de déterminer ce que signifie « suivre une règle » en réduisant l'action à une visée d'ajustement du monde au langage. La deuxième est la voie herméneutique fixée sur le pouvoir sémantique de l'interprétation et suivant lequel la frontière entre acteurs et spectateurs des systèmes de sens s'efface progressivement au profit d'une permanente co-élaboration des significations par la communauté morale. Sur cette voie, la forme d'une communauté de reconnaissance en arrive à ne plus dépendre de ses actions concrètes, mais uniquement de la faculté de produire des significations partagées. Entre l'éthique déontologique des codes de bonne conduite pour communautés de langage et l'éthique des valeurs morales multipliant les redescriptions du monde commun pour élargir le sens de la justice, la philosophie de l'action sociale semblait devenue obsolète. Elle avait perdu sa propre raison d'être et sa légitimité.

C'est donc à une entreprise de reconstruction d'une philosophie sociale nouvelle que va être dédiée la redécouverte de Fichte tant pour éviter le double écueil de la voie analytique et de la voie herméneutique, que pour dépasser les solutions qui ont prévalu depuis la fin des années 60, à savoir l'antithèse de l'activisme marxiste et du déconstructionnisme heideggérien¹. Le fichtéanisme paraît en effet offrir alors une voie royale par sa conception de la raison comme d'un esprit s'autoréalisant par son engagement dans la construction d'un ordre des libertés basé sur l'accord sensible des volontés². La leçon désormais bien connue de ce concept du droit est la suivante :

L'être raisonnable fini ne se pose comme tel qu'en reconnaissant d'autres êtres raisonnables finis en dehors de lui, donc à travers la notion d'une libre causalité réciproque, c'est-à-dire une relation intersubjective³.

Or,

Pour qu'il y ait en effet libre action réciproque, il faut que chaque sujet reconnaisse à l'autre une sphère d'activité dans le monde (...)⁴.

Il en résulte que

C'est le droit qui fonde la libre communauté, donc la libre action réciproque, donc (...) l'intersubjectivité, donc la subjectivité elle-même⁵.

La découverte fichtéenne du pouvoir d'intersubjectivisation de la vie par les normes sociales permet de fonder le destin collectif moderne sur un « humanisme juridique ». Ce qui nous constitue comme libre esprit solidaire d'un devenir humain, c'est le pouvoir de se reconnaître mutuellement comme des sujets de droit, et ceci par l'engagement dans une destination commune et non en fonction de la simple incomplétude de notre propre autosition. « Ni juif, ni païen », ni français ni allemand, mais sujet d'un droit universellement déterminable par la raison à travers les structures sensibles de la normativité sociale.

Cet universalisme d'extension est à produire à travers les processus d'accord entre les individus, entre les collectivités et entre les nations. Les normes ne peuvent s'instituer qu'en appelant constamment de nouvelles modalités réflexives de contrôle qui amènent sans cesse la raison publique ou sa figure politique, le républicanisme, à se déconstruire et à reconstruire de nouvelles sphères de justice et d'autorité.

¹ Cf., pour mémoire, L. Ferry, *Philosophie politique 2, Le système des philosophies de l'histoire*, P.U.F., Paris, 1984, pp. 30-31.

² *Ibid.*, pp. 232-233.

³ A. Renaut, *Qu'est-ce que le droit ?*, Vrin, Paris, 1992, p. 112.

⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁵ *Ibid.*, p. 114.

Une voie semblait ainsi toute tracée pour fonder un libéralisme démocratique à la fin du XXe siècle, en fondant le républicanisme sur l'intersubjectivité nécessaire des libertés grâce à la médiation de l'humanisme juridique des Droits de l'Homme. Cette nouvelle philosophie sociale s'est certes heurtée aux résistances des schémas communautariens et multiculturalistes, mais elle a gardé cette originalité forte de demeurer une philosophie sociale et politique centrée sur l'action collective et la transformation des institutions plutôt que de se fonder d'abord sur une éthique à la manière des versions procéduralistes du kantisme proposée par Rawls et par Habermas.

Que devait faire dès lors le philosophe universitaire pour être conséquent avec ce fichtéanisme social ? Donner à la philosophie du droit un nouvel élan ; éviter que l'idéologie démocrate libérale ne se limite à des revendications d'ordre éthique sans investir dans une culture de la citoyenneté responsable du collectif ; éviter en même temps l'illusion qu'une telle évolution de la culture publique puisse dépendre de l'éthique du savant ou de l'intellectuel. Dans une telle perspective, il n'y avait certes pas de place pour l'analyse des nouvelles contradictions produites par les structures économiques du libéralisme, ni de place pour une attention aux conditions pragmatiques d'évolution des sujets engagés dans un tel contexte politique. L'universitaire se devait d'abord, à la manière peut-être d'un Raymond Aron, de réinterpréter les événements pour mettre en évidence leur portée en termes de reconnaissance juridique (quels droits fondamentaux sont bafoués ou sont à promouvoir?). L'universitaire devait en outre veiller à la reconnaissance des sujets impliqués dans ces situations, en tant précisément que sujets de droit, manifestant l'humanité transcendante qui constitue la condition universelle de l'existence démocratique.

Cette orientation de pensée a certainement permis à la conscience humanitaire internationale d'échapper au moralisme et de devenir une forme politique nouvelle d'institution d'espace de droits. Mais elle reposait en même temps sur une idéalisation non interrogée du sujet de droit, parce que la transformation pragmatique qu'elle supposait n'était pas prise en compte. Que faire dès lors quand les sujets de droits ne pouvaient plus apparaître comme de simples victimes, mais devenaient aussi bourreaux à leur tour, ou à tout le moins porteurs de menaces potentielles, inédites ? Que faire lorsque les revendications de ces sujets de droit semblaient devenues impossible à cadrer et à relire dans l'ordre prédéfini de la reconnaissance juridique ? Dans cette situation post-hégémonique, une nouvelle crise de la production du savoir dans la société et une crise du rôle de l'université devait survenir.

C'est évidemment trop vite dit ! Mais deux écueils peuvent être repérés dans les conséquences produites, selon nous, par le fichtéanisme républicain sur le comportement à l'égard de la mission du savant dans la société. Le premier écueil concerne la capacité d'analyse des contradictions engendrées par le développement des structures économiques. Le deuxième concerne l'évolution des sujets et de leurs identités politiques dans un tel contexte.

Il me semble que le déficit majeur du fichtéanisme républicain réside dans sa conception de l'action comme phénomène social. Au même moment où il tente d'éviter l'écueil d'un repli sur l'éthique comme forme du savoir philosophique, il garde de celle-ci un concept individuel de l'action qui atrophie gravement le processus réflexif de la raison. Comme recherche d'équilibre entre tendances de la vie, l'action dépasse le cadre de la volonté individuelle et de sa matrice relationnelle primitive. Elle s'exprime dans des choix collectifs concernant non seulement des modes de gouvernement et de gestion, mais aussi des formes d'expression identitaires, culturelles et religieuses, notamment, et renvoyant encore tantôt au monde hétéronome de la nature, tantôt au monde autonome de l'humain. Les contradictions surgissent lorsque l'équilibre entre tendances se rompt et que les tendances ne parviennent plus à se combiner pour créer une orientation réfléchie.

C'est ce qui se passe dans l'Etat commercial moderne lorsque les principes de la propriété foncière antique et du cosmopolitisme qui en dérivait sont transposés à un ordre nouveau basé sur la concurrence et le profit, visant sans cesse à maximiser les recettes et à réorganiser l'échange en fonction de ses objectifs de suprématie. Aucune démarche sociale ou écologique n'est envisageable dans l'horizon d'une telle tendance à la position de soi. Aucune tendance à la limitation ne vient activer la réflexivité du dispositif de gouvernance. L'appauvrissement des économies satellitaires devient un principe inévitable et les ressources intérieures de la nation doivent être gérées en fonction des exigences de performance sur le marché international, comme dans la politique agricole actuelle.

Le fichtéanisme fournit bien des outils pour analyser et critiquer ce genre de contradiction qui mine encore les ordres économiques libéraux contemporains et les doctrines qui les reflètent. Mais pour parvenir à être pris en compte, ce fichtéanisme critique implique aussi une autre fonction de l'universitaire et la construction d'un autre rôle de la philosophie sociale. C'est également sur une telle base que l'évolution des sujets et de leurs identités d'action dans de tels contextes socio-politiques pourrait être prise en compte, précisément en repartant d'un concept d'action élargi, donnant toute sa place à la fonction d'éducation si importante pour Fichte au plan social.

Mais un tel projet – sortir du fichtéanisme républicain et proposer un nouveau fichtéanisme social – ne peut être l’œuvre d’un chercheur isolé. Il n’a de sens que s’il répond non seulement à une crise de ce fichtéanisme, mais aussi – comme ce dernier – à une interrogation sur la place de la production des savoirs dans la société et à une crise du rôle de l’université à cet égard. Pour maintenir un impact de Fichte en philosophie sociale contemporaine, tout en corrigeant les voies ouvertes par cet impact, il faut parvenir non seulement à identifier un point d’impact nécessaire, mais aussi créer un front nouveau d’interprétation pour l’auteur en question et pour la radicalité de son point de vue.

Le point d’impact, nous l’avons construit collectivement grâce au Groupe d’études fichtéennes de langue française, au lieu de rencontre de deux intérêts certainement très différents au départ : celui pour la théorie de l’action et celui pour la théorie du sujet.

En théorie de l’action, l’enjeu était de mieux articuler la philosophie du droit de Fichte dans son moment constitutif de l’institution sociale du droit comme acte collectif corrélant un pouvoir de jugement et une forme normative. Il était ainsi possible de mettre directement Fichte en débat avec la théorie du droit contemporaine en recourant au lien entre théorie du droit et théorie de l’action, là où des auteurs postkantien comme Rawls et Habermas avéraient leur faiblesse par leur référence prioritaire à l’éthique procédurale. Déjà ce projet, à lui seul, de faire reposer sur une relecture de Fichte, la possibilité d’une théorie du droit actuelle qui fournirait une issue au procéduralisme était nécessairement de l’ordre d’une entreprise collective. Il fallait pour y arriver réinterpréter la structure de l’institution de la communauté juridique comme une forme d’action collective d’auto-génération de l’éducation sociale.

En théorie du sujet, la question initiale pouvait paraître toute autre dans la mesure où elle renvoyait aux structures individuelles de la personnalité et engageait une théorie de la corporéité que la théorie de l’action ne faisait qu’effleurer. Pourtant, l’enjeu de ce côté était de donner sa place à l’auto-transformation du sujet dans la génération de la Vie de l’esprit reconnue dans sa nature ipséique, comme soi vivant de toutes les formes de pâtir ou de transpassibilité. En reconstruisant la théorie transcendantale de l’intersubjectivation comme une théorie transcendantale de la Vie absolue, cette orientation de recherche rendait de son côté un nouvel accès à la génération de l’agir de la vie en chaque vivant qui permettait de comprendre son affectabilité ou mobilisabilité à l’égard de toute production de l’existence. Qu’il s’agisse de folie ou d’aliénation, c’est la même ipséité imaginative qui s’exprime, un soi éminemment participable qui cherche communauté au nom de la Vie absolue.

Un point de jonction décisif apparaissait dès lors en fonction même du pouvoir de transformation de la vie subjective et de la forme d'éducabilité propre à la communauté sociale réelle. A ce point de jonction pouvaient se décliner à la fois des actes décisifs de Fichte et de nouveaux objets de recherche. Ces actes décisifs de Fichte se marquent à travers une division du travail scientifique qui l'amène à séparer clairement des domaines de réflexion auparavant intimement liés : l'éducation et la morale, le droit et l'économie, la théorie de la religion et la théologie, la critique scientifique et la formation populaire, etc. A travers les nouvelles divisions de la production du savoir, ce sont aussi de nouveaux objets qui s'imposaient dans la mesure où la capacité pour les sujets d'apprendre de ces nouvelles enquêtes de la raison et de découvrir des mécanismes d'aliénation encore insoupçonnés est elle-même à construire et à rendre opératoire.

On comprendra sans doute mieux maintenant pourquoi notre entreprise collective de recherche a eu partie liée nécessairement avec la place de la production des savoirs dans la société et avec la crise du rôle de l'université dans ce contexte. En se portant d'elle-même au point de rencontre de la théorie de l'action et de la théorie du sujet, elle ne pouvait se mettre en œuvre sans se confronter à la remise en cause en profondeur par Fichte de la division des savoirs et des conditions tant de leur production que de leur rôle. Bien avant les *Leçons sur les études académiques* de 1802 et le texte de Fichte sur l'organisation du savoir scientifique, le jeune Schelling avait perçu, dans son texte sur le droit naturel, la nécessaire révision du rapport entre la philosophie pratique et les sciences de l'homme. Dans le langage qu'il utilisait à l'époque, il lui semblait essentiel de construire l'apport d'une démarche positive en philosophie, capable de fonder un rapport problématique aux normes du vivre ensemble, en partant de la singularité et de ses actes en tant qu'elle demeure toujours potentiellement de droit opposable, par sa volonté propre, aux lois générales qui fondent la vie tant comme processus individuel que comme processus communautaire. Dans le cadre des droits dont l'applicabilité se fonde sur le caractère problématique des situations vécues par le soi, le moment premier de la raison ne réside pas dans un geste schématique de subsumption du particulier sous le général. Il y a comme une inversion qui donne à la raison sociale une posture spécifique, celle de l'ipséité toujours opposable à la volonté universelle, en asymétrie par rapport à la raison construite sous le modèle de la loi naturelle et du devoir moral.

Fichte va donner de cette version de la raison sociale une version plus ample et plus systématique dans sa théorie du droit. Il y a dans toute forme de communauté juridique un rapport pragmatique à la loi qui suppose que les libertés s'engagent les unes à l'égard des autres en postulant réciproquement la

reconnaissance de leur capacité propre à soutenir empiriquement un tel engagement, à le rendre durable. La problématique repérée par Schelling se traduit ainsi par un rapport particulier au temps inscrit dans la productivité normative des sociétés. C'est ce rapport spécifique au temps qui permet de concevoir la communauté juridique de manière pragmatique comme une communauté d'éducation réciproque ou d'apprentissage social. Face à cette dimension pragmatique de la normativité sociale, de type inférentialiste dirons-nous, le rôle de la raison savante est de favoriser l'anticipation de nouveaux types de situations pour dépasser les répétitions de l'entendement et permettre l'élaboration de nouvelles formes de vie. Sur ce plan, une simple réflexivité de contrôle et de garantie est insuffisante : il faut tenter d'infléchir le cours des choses en décentrant les mécanismes d'application et de subsomption vers un idéal rationnel, un type de société correspondant à un droit rationnel pur et impliquant un engagement plus créatif de la raison dans la vie sociale. C'est pourquoi le droit doit se confronter tant à la réalité des relations internationales (lieu par excellence du réalisme politique) qu'à la construction d'une économie nouvelle de type cosmopolitique.

Sur ce point, Fichte avait d'emblée repéré la faiblesse économique du cosmopolitisme kantien⁶. L'Etat commercial fermé doit encore lu et retravaillé dans cette perspective aujourd'hui. Il anticipe non seulement le mouvement de la théorie du droit du propriétaire au contractualisme et par-delà vers la *Law and Economics* et, notamment, la référence aux analyses coût-bénéfice et à l'efficacité des normes, mais il donne du travail critique de la philosophie une version nouvelle qui oppose la trame de l'entendement économique à une théorie du droit renouvelée par la philosophie transcendantale et sa théorie de l'action des normes. Il est possible, selon Fichte, de sortir l'Etat effectif de la domination de la raison économique pour envisager les conditions de production d'une société durable écologiquement et culturellement. Mais une telle invention sociale dépend essentiellement de la manière dont les normes juridiques sont envisagées dans leur pouvoir pragmatique d'inférence sociale, en lien avec l'apprentissage collectif que suppose cette inférence. L'application sociale du droit suppose une politique monétaire forte capable de soutenir un équilibre entre le développement de la fonction sociale du travail et le développement d'une société de loisir et de culture où la liberté puisse trouver le plaisir et la satisfaction dont elle a besoin pour se réaliser comme *soi*. La philosophie ne peut se désolidariser des exigences des réflexions problématiques liées à la planification sociale, car elle détient un aspect capital de la vérité de ces planifications, à savoir leur rapport à l'immanence de la téléologie sociale : la réalisation du bien-être dans la vie en commun pour le plus grand nombre. Ce

⁶ Cf. la traduction par Luc Ferry de J.G. Fichte, « Compte rendu du projet de paix perpétuelle de Kant (1795) », in J. G. Fichte, *Machiavel*, Payot, Paris, 1981, pp. 183-193.

devoir conditionné de l'Etat constitue l'éthique matérielle qui doit diriger toute forme de mise en œuvre planificatrice⁷.

Reste à savoir bien entendu si les sujets sont prêts à soutenir un tel développement de la normativité sociale. Faut-il compter sur une république des savants elle-même tolérée par des souverains ou des autorités déjà suffisamment éclairés ? Le jeune Fichte, révolutionnaire et jacobin, l'a cru et l'a, à tout le moins, espéré. Le Fichte de la maturité voit les choses différemment. Ce n'est pas tant la philosophie de l'esprit qui s'est radicalement modifiée que la philosophie du sujet qui l'accompagne et la traduit ou l'opérationnalise. En effet, lorsque dans l'action ou la création sociale, les fins et les moyens se dissocient pour se réordonner en fonction des choix actuels, ce sont les questions du temps et de ses distensions, de l'imagination et de ses anticipations schématiques ou typificatrices qui se reposent dans leur rapport à la continuité du flux de la vie. On ne peut pas aboutir à la théorie de l'autogénérité du social et à la pédagogie totale qu'elle suppose sans une révision radicale de la théorie du sujet qui la sous-tend.

Nous distinguerons trois stades dans cette théorie du sujet. Le premier correspond aux fondations (*Grundlage*) introductives à la Doctrine de la Science et au concept d'*Anstoss*. C'est structurellement que le sujet est dissociable d'un Non-moi et opposable à ce dernier dans la mesure où il se pose soi-même en tant que Moi et non pas rien. Dans cette auto-identification à soi comme ipséité-*Selbstheit*, voire « sur-jet » ou « surjection » (dans le vocabulaire de Whitehead), il s'objecte une extériorité qui tout en n'étant pas lui, le Moi, participe de la constitution de sa subjectivité comme soi total, c'est-à-dire comme Vie absolue et non factuelle. Les interprétations de Schlegel, puis de Schelling, ont accentué l'opposition jusqu'à poser un dualisme critique commun à Kant et à Fichte et analogue à celui du réalisme cartésien, comme l'atteste le schéma de la propédeutique schellingienne de Würzburg. Pourtant, dans l'ordre des synthèses premières, c'est plutôt à la structure de la subjectivité transcendantale qu'il faut prêter attention. Le rapport à l'extérieur qui la constitue n'induit pas nécessairement un dualisme, encore moins le passage à une théorie du Non-moi comme *res extensa*. Le jeune Schelling en parle d'abord, dans son écrit sur le Droit naturel, comme d'un rapport propre à la constitution du sujet entre l'individualité résistante de son auto-affirmation morale et l'ipséité de sa construction éthique comme devoir-être universel ou *Sollen*. L'image de soi comme d'un Moi dépend d'une action qui tout en réalisant la destinée du Moi

⁷ Point que nous avons développé dans nos recherches sur l'Etat commercial fermé, notamment : M. Maesschalck, « L'enjeu d'une politique comme science inductive. L'Etat commercial fermé et sa reprise dans la dernière philosophie », in *Fichte et la politique*, J.-Ch. Goddard, J. Rivera de Rosales (éds), Italy, Polimetrica Publisher, 2008, pp. 303-322.

rend aussi accessible cette action dans le temps comme un art d'être-soi-avec-d'autres, une ipséisation de la vie par la composition des volontés singulières.

Le deuxième stade de cette théorie du sujet consiste à réinterpréter cette structure du rapport à l'extérieur comme forme possible de l'ipséité en fonction de l'achèvement de l'art d'être soi par la confrontation à l'image du semblable, le miroir, plus que le *Mit-Sein*. L'image de soi est alors transformée par le postulat de la pluralité des Moi et mise en tension avec le caractère inachevable de l'ipséisation de la Vie. Dans le face à face avec le semblable, l'achèvement est possible au plan idéal, mais il prend la forme d'un recommencement, d'un nouveau départ, qui permet d'anticiper sur l'existence ipséisée le sens d'une « communion des saints », une communauté d'équilibre archétypique.

De cette « Eglise nouvelle », celle qu'anticipait déjà la « communauté de communication sans contrainte » formée par la République des savants, il faut surtout retenir la structure spéculaire qui permet de donner à la double postulation fondant la communauté de promesse la forme récursive garantissant l'accord des libertés (encore si improbable en régime d'ipséisation stricte). Il s'agit d'accepter l'autre comme ce miroir où mon propre désir d'achèvement de l'ipséité en moi peut prendre un visage et engager un acte de reconnaissance mutuelle. Je rends possible le passage au *nous* en suspendant *mon* accomplissement au pouvoir de réciprocité d'autrui dans l'accord. Le miroir du semblable est la condition inférentielle du passage au nous.

Mais ce processus providentiel de la communauté spirituelle comme promesse reste encore profondément instable parce qu'il n'est qu'une anticipation réfléchissante (et utopique) de l'achèvement de soi dans le miroir de la relation avec autrui. Comment pourrait-on rendre ce processus d'auto-réalisation de l'ipséité lui-même réfléchible dans son rapport à l'extériorité sans qu'il ne s'arrête à un simple transfert d'image du soi vers toute relation au soi, c'est-à-dire au devenir ipséique, à la transformation possible du soi comme forme de vie universelle.

La question d'un troisième stade de la théorie du sujet n'est dès lors autre que celle de l'incorporation d'un devenir moi du moi ou d'un rapport génétique au Moi dans une structure de vie ipséisée. Ce stade pose donc la question non plus de l'image du soi et de son achèvement possible comme forme de vie, mais de l'image de l'image ou du schème du schème. La découverte de ce troisième stade propre à la *Logique* de 1812 et à la WL de la même époque, et préparé par les *Tathsachen* de 1810-1811, c'est que la réfléchibilité de l'être du Moi comme image n'implique pas un rapport au Moi comme Moi réfléchi ou comme résultat de l'image. Pour le Moi, la réfléchibilité du devenir Moi signifie une forme

d'attention spéculative à l'image productrice de l'image et non à l'image résultant de l'image. L'image de l'image est comme le voir du voir. C'est l'activité productrice, la force originante de l'image, son imager en tant qu'il y va d'un devenir image de l'image, d'une genèse. Poser la question du devenir Moi du Moi, ce n'est donc pas réfléchir aux différents Moi qui peuvent être devenus comme autant de moments de passage d'un Moi se réalisant (tel le balisage en étapes d'une pédagogie cognitivo-développementaliste et dès lors potentiellement aliénante de la liberté). C'est tout au contraire, faire attention au devenant Moi du Moi qui devient, c'est-à-dire à l'actualisation du Moi toujours déjà totalement actuel dans son devenir, auquel rien ne sert de s'adresser comme à un autre-semblable passé ou à venir, mais bien comme à ce seul et unique soi dont la vie s'ipséise dans son actualité comme ce vouloir propre totalement génétisant. Ce Moi n'a ni miroir ni étrangèreté, il n'a que l'attention à sa réfléchibilité pour projeter son devenir dans son actualité, c'est-à-dire dans la structure d'engagement qu'il accepte. Seul le *tiers intervenant* peut le révéler tel qu'il est, c'est-à-dire dans sa tendance à devenir, dans sa genèse, pour autant que ce tiers participe de la structure attentionnelle qui renvoie le Moi à la réfléchibilité de son image, c'est-à-dire à son auto-générité. En se « tercésant », le Moi s'expérimente dans la liberté de son devenir.

L'Etat, la société, la classe peuvent devenir concrètement le choix d'une structure d'influence pour la réalisation du Moi, c'est-à-dire le choix d'une structure attentionnelle qui rend possible l'ipséisation de l'existence du Moi, la réalisation de sa liberté, par l'acceptation d'une destination commune de l'humanité. Cette ipséisation constitue comme une « esthétique absolue » de la vie humaine reposant sur la création sociale, c'est-à-dire sur une « pédagogie totale » de la vie ensemble.

On pourrait bien entendu retrouver dans ces formulations les accents romantiques de la nouvelle Mythologie annoncée dès 1800 par le jeune Schelling ainsi que par le fameux *Systemprogramm*. Mais il ne s'agit pas ici de « l'œuvre d'une génération de titans » – selon l'expression de la 10^e Lettre sur le dogmatisme et le criticisme – réservée au génie de quelques uns. La pédagogie au sens le plus large (*sensu latissimo*, Nova Methodo de 1799) est l'œuvre fondamentale d'une philosophie appliquée aux défis actuels de son humanité et essayant par la structure institutionnelle de sa présence sociale de créer les conditions d'une réponse collective innovante à une situation inédite de l'ipséité sociale. Nous manquons actuellement du travail patient qu'exige la construction d'une telle pédagogie totale. Elle doit parvenir à articuler un état des processus normatifs de l'action collective avec un état de résistance de la subjectivité face à la production de nouvelles formes de vie pour la liberté la plus large possible. Elle n'a donc d'autre choix que la confrontation critique

avec la théorie de l'action des sciences sociales contemporaines et le retour sur la culture de la subjectivité qu'ont tenté d'entretenir les croyances morales, esthétiques et religieuses d'une époque. Comment Fichte pouvait-il réaliser un tel programme sans imaginer la place et le rôle d'une philosophie des traits caractéristiques du temps présent (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*), d'une nouvelle théorie du droit et de l'éthique ainsi que d'une science de l'Etat et de l'économie qui permette de développer les principes premiers d'une destination de la liberté ? Est-ce un rêve aujourd'hui dépassé ou plutôt ce que notre ambition philosophique universitaire hésite à offrir à son époque par manque de moyen et de savoir-faire ?

Les normes n'existent pas sans apprentissage social et le sujet ne peut se reconnaître comme apprenant que s'il s'engage dans une forme d'attention qui le déplace vers l'exigence d'une vie ipséique toujours plus juste et acceptable par toutes les libertés concernées. La mise en œuvre d'une telle leçon ne peut être réduite à l'espace et au temps d'une cause individuelle. Il faut donc faire front pour l'encourager comme pratique universitaire *universelle*, ce qui aujourd'hui signifie plus concrètement *cosmopolitique*, par les réseaux et les échanges de savoirs et de pratiques. Si l'université ne produit pas l'image de cette image, c'est-à-dire ne se constitue en activité schématisante d'un tel processus, attendrons-nous alors de l'entendement répétitif du marché qu'il fasse droit à la raison ? Le fichtéanisme a un rôle à jouer dans la production du savoir aujourd'hui et dans le rôle social de l'université. Il ne s'agit pas de garantir des fondements, pas plus que de créer des espaces politiques de substitution aux impuissances collectives. L'enjeu est à la fois *d'étendre* la réflexivité apprenante (expérimentation sociale) à tous les processus de sciences humaines qui se réfugient dans les descriptions et les interprétations multiples *et de chercher* une auto-généritisation de la liberté à travers une pédagogie des apprentissages sociaux centrée sur l'ipséisation des acteurs, c'est-à-dire sur leur capacité à diriger leur propre autotransformation dans des rôles participatifs et délibératifs.

Nous nous trouvons donc bien à un nouveau carrefour du développement intellectuel du fichtéanisme où c'est la méthode d'échange des savoirs et de constitution des pratiques d'expérimentation sociale de la science qui doivent évoluer pour rendre possible un sens élargi de l'apprentissage et de la construction sociale de l'ipséité des libertés.

L'université actuelle n'est pas uniquement en crise à l'image de la société qu'elle habite ; elle n'est pas et ne pourra jamais être qu'un reflet. Elle n'a de vérité qu'en fonction de sa capacité à déstabiliser le simple jeu de miroir d'une science fixée sur la compréhension, pour établir ce processus par lequel l'avenir peut s'implanter dans le présent comme un véritable changement de forme et de

direction, à savoir l'attention génétique au devenir moi du moi dans son ipséité sociale.

Prenons la peine, à titre programmatique, d'élucider ce que nous avons nommé le rôle d'une **pédagogie totale** de la liberté et l'apport spécifique, à notre sens, de la dernière philosophie à cet égard. La *Rechtslehre* de 1812 opère le passage d'une communauté d'éducation correspondant à l'exigence d'autolimitation réciproque à une communauté d'apprentissage correspondant à l'exigence de réalisation d'un « système des Moi libres ». Ce trajet d'apprentissage enveloppe tous les futurs possibles des libertés concernées sous la forme d'une *unité d'attention* : tous rendus attentifs à la liberté de tous grâce à « l'unité synthétique du concept de tous »⁸. C'est uniquement quand on passe de l'image – entendue comme « pensée vide »⁹ – d'une indépendance singulière au lien par soumission à la règle commune que le concept de droit aboutit à sa réalisation. On retrouve ainsi, au plan de la réalisation du concept, les deux conditions réflexives qui ont dirigé sa déduction comme pure pensée, à savoir que la règle de droit engage une totalité de Moi dans une relation de soumission commune et que cette relation se fonde sur un acte de pure détermination par la volonté propre à l'égard d'un futur commun. C'est cet acte de volonté de s'obliger les uns à l'égard des autres dans une forme de destination¹⁰ qui réalise la reconnaissance du droit d'autrui comme forme de vie commune me limitant par ma propre volonté de soumission à l'ordre commun¹¹. On entre ainsi dans une totalité soumise à un régime d'obligation (*Verbindlichkeit*) mutuelle dont il est possible de déterminer l'extension et qui exclut logiquement la volonté de violer ce régime¹².

Dans le cadre du droit, en effet, l'autre ne m'oblige pas de façon inconditionnée comme en éthique, mais uniquement de manière conditionnée, réflexivement, comme cet autre déterminé, partie d'un tout *fermé* et *ordonné* volontairement par un régime d'obligation commune. La *fermeture* est une condition théorique qui se déduit d'un acte subjectif d'auto-intuition comme Moi participant à un « système de Moi » réalisant chacun leur part (schème) de la Vie divine. L'*ordonnement* est une condition pratique qui se déduit d'un acte objectif d'auto-conception comme volonté propre s'accomplissant dans une forme de vie où la liberté singulière est rendue possible avec toutes les autres libertés dans un monde commun grâce à la soumission à un régime d'obligation mutuelle. Un lien s'établit ainsi nécessairement entre l'auto-intuition du Moi comme membre de la communauté idéale des Moi et l'objectivation de cette

⁸ F.W. X 502.

⁹ F.W. X 504.

¹⁰ F.W. X 503.

¹¹ F.W. X 507.

¹² F.W. X 505.

image du Moi dans la forme de vie de la communauté juridique, comme « unité d'attention ».

Cette duplicité des critères est essentielle à la compréhension de l'antinomie (*Widerspruch*¹³) dont procède le concept de Droit. Au point de vue *formel pur* sur la liberté semble s'opposer un point de vue *formel qualitatif*. Pour le point de vue *formel pur*, il n'y a de liberté que pour des personnes libres pouvant suivre leur propre fin sans contrainte, comme commencement absolu de leur série¹⁴. Pour le point de vue *formel qualitatif*, il n'y a de liberté que dans le cadre d'un ordre de contrainte mutuellement accepté. En fait, les deux points de vue ne s'opposent qu'en apparence dans la mesure où ils comprennent chacun la liberté différemment¹⁵ : le point de vue *formel pur* fait de la liberté un idéal éthique, tandis que le point de vue *formel qualitatif* la reconnaît aussi dans le passage vers la réalisation de cet idéal.

L'enjeu spécifique de cette distinction pour l'instauration d'un ordre juridique réside dans la possibilité de dépasser le point de vue de l'*indécidabilité* des normes éthiques. Idéalement, il est impossible de décider du devoir d'autrui à sa place. Par contre, si l'on se place du point de vue d'un principe de soumission à un régime d'obligation (la conformité des actes au devoir), il est possible d'obtenir « un concept commun absolu »¹⁶ qui rend jugeable le comportement de chacun. Il devient alors possible de décider de la validité des actes selon une mesure commune pour tous, de telle sorte que même la contrainte doit être conforme au devoir en tant qu'acte, c'est-à-dire restaurer la soumission à un régime visant à rendre possible la liberté de tous. Faut-il en conclure que l'instauration du droit se limite dès lors à poser la nécessité rationnelle de l'imposition d'une contrainte extérieure provenant de la volonté et seule capable de nous arracher au règne de la loi naturelle ? Cette contrainte serait alors seule en mesure de mettre en route, par sa forme juridique, le processus d'annulation de son extériorité, à savoir l'apprentissage de la nécessité de contraintes conformes à la manifestation de notre liberté. Une telle interprétation épuise le principe d'unité dialectique sur lequel débouche la solution de l'antinomie du concept de droit, solution que nous avons déterminée comme « unité d'attention ».

Ces deux aspects sont *corrélatifs* dans l'intelligibilité du Moi. Fichte parle de *Zweiheit*¹⁷ ou de *Duplicität*¹⁸. Le contenu (*Inhalt*¹⁹) du Moi comme vie est corrélatif de son contenant (*Gehalt*) comme effectivité ou comme substance ou,

¹³ F.W. X 502.

¹⁴ F.W. IV 433.

¹⁵ F.W. IV 434.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ F.W. IX 209.

¹⁸ F.W. IX 220.

¹⁹ F.W. IX 218.

encore, de sa forme substantielle. Le Moi se comprend donc selon un double schéma : comme image manifestée par l'être (schéma I) et comme image de cette image (schéma II) manifestant la loi d'indissociabilité de l'être et de l'image²⁰, comme « *frei Bilder-Princip* »²¹.

Le Moi comme auto-position de soi²² produit ainsi l'image d'une manifestation de qualités à travers une forme pure²³. C'est dire qu'il combine, dans sa manifestation, la capacité de se faire soi-même (conformément à sa forme d'être) et la capacité de se laisser affecter en sa forme d'être par l'*attention*²⁴ à cette transformation de soi par soi. C'est l'attention en tant qu'elle rend possible une forme d'abandon de soi (*hingeben*), de passivité, au sein même d'un devenir par soi-même qui permet d'expliquer l'image du Moi en tant que conscience de soi, c'est-à-dire en tant que « construction d'un inconstructible »²⁵ !

Pour interpréter la reprise de cette antinomie au plan de la théorie du droit, il faut d'abord saisir la solution qu'elle reçoit, au plan de la *Logique transcendantale*, par l'*attention*²⁶. L'enjeu de l'attention est de donner à concevoir la duplicité du construire grâce à la duplicité des images du construire et du construit. L'attention consiste à saisir dans l'acte du construire une image du construit qui est indépendante de l'acte de construire²⁷; l'image du « constructum de la manifestation »²⁸, indépendante des images de premier ordre dérivées de la *Grundbild* du principe construisant librement. Comment comprendre cette duplicité faite d'images de premier et de deuxième ordre du « se faire soi-même du Moi » ? C'est l'équilibre de l'attention qui est ici en jeu dans sa capacité à cibler *le moment* où le Moi se transforme en « non-principe »²⁹ grâce à la qualité de sa liberté propre (*eigene Freiheit*) sans contredire sa liberté formelle d'être principe de son être. Si l'on peut considérer le Moi non seulement comme un pur principe créateur, mais aussi comme un « reçu » ou un don qu'on se donne à soi-même, ce n'est pas au sens où il serait donné au Moi d'être possible (donation), ni au sens où le Moi serait constitutivement selon la modalité du « je peux ». C'est plus exactement parce qu'il se donne à soi-même comme « je peux ». Sa modalité réflexive consiste précisément à relier la spontanéité de sa forme pure avec la réceptivité de son être propre. Il en résulte, pour toute manifestation de la liberté, la nécessité de

²⁰ F.W. IX 211.

²¹ F.W. IX 212.

²² F.W. IX 217.

²³ F.W. IX 215.

²⁴ F.W. IX 220.

²⁵ F.W. IX 218.

²⁶ A ce propos, M. Maesschalck, « Attention et réflexivité dans la Logique de 1812 et la dernière philosophie de Fichte », in *Fichte-Studien*, 2007, Vol. 31/4, pp. 267-276.

²⁷ F.W. IX 217.

²⁸ F.W. IX 216.

²⁹ F.W. IX 221.

surmonter, par l'attention, l'antinomie de la liberté purement en acte et du devenir libre ou du passage par assumption vers l'actualisation de la forme pure. Au vu de cette antinomie, une garantie de liberté formelle ne suffit jamais en soi à rendre possible la garantie d'une liberté propre comme devenir-Moi. Cette corrélation exige l'*attention*. Cette attention à la disposition de la liberté propre eu égard à la liberté formelle, met en évidence le principe de l'apprentissage, du « *sich machend zu einem Ich* »³⁰, du devenir « Moi », en tant que forme de la pédagogie totale du Système des libertés : la communauté d'attention.

Pour mettre en œuvre la communauté d'attention propre au domaine juridique, il faut une dialectique de la loi où l'on puisse mettre en corrélation la contrainte de la loi conduisant à se faire « non libre » et l'exigence de liberté d'un « se-faire-par-soi-même » (et donc d'abolir la loi de non-liberté). La corrélation doit ainsi être pensée sous la modalité du *passage* vers la liberté et de l'*exigence* absolue de la liberté. L'attention porte sur la garantie d'un *passer* eu égard à l'exigence d'une plénitude qui peut déjà *s'y préparer*. L'attention comporte ainsi une dimension spécifiquement *inférentielle* qui lui permet de relier ce qui se réalise déjà avec la position d'un futur « récapitulateur »³¹. Elle a aussi une dimension réflexive dans la mesure où c'est par la synthèse de cette double image de soi de la liberté qu'elle s'oriente comme attention au sein de l'action.

Une fois que cette corrélation est bien saisie, il est possible de comprendre l'*attention* construite par Fichte lui-même dans sa *Staatslehre* comme cette « pédagogie totale » de la loi que cherchait déjà dans la tradition judéo-chrétienne la **théorie théologico-politique du devenir de la Loi**. On pourrait la définir comme une *attention au progrès de l'attention sociale* à l'égard de la source de la règle de droit. Si la *Rechtslehre* met en évidence la forme nécessaire de l'auto-construction d'un ordre juridique, la *Staatslehre* comme théorie de la réalisation théologico-politique de l'ordre juridique met en évidence la réalisation progressive de cette forme nécessaire du droit grâce à l'éducation de l'attention collective au moment d'abandon à l'égard du pouvoir de contrainte. On peut donc lire la *Staatslehre* sur deux plans : celui de l'auto-manifestation du *Weltplan* dans la réalisation de l'ordre éthique du monde et celui de l'éducation progressive de l'attention des Moi au mode de soumission à l'ordre supposé garantir leurs libertés.

Il est certain que, grâce à ce point de vue encore très général sur les liens entre théorie du droit et théorie de l'ordre politique, il est déjà possible d'envisager l'institution de l'ordre juridique dans sa dimension institutionnelle d'*encadrement* des libertés. Or le type d'encadrement dont il est immédiatement question au plan politique est de nature *évolutive*. Il s'agit de rendre possible, pour la liberté, le passage d'un monde à un autre³², de manière telle que, à

³⁰ F.W. IX 221.

³¹ F.W. X 503.

³² F.W. IV 434.

travers la contrainte exercée extérieurement sur les actes, puisse apparaître l'action nécessaire d'une intelligence cherchant à s'élever, par sa bonne volonté, à un ordre commun des libertés. L'évolution de la force de contrainte vers l'intelligence de sa stricte validité juridique se double ainsi d'un processus d'éducation des libertés vers l'intelligence de leur communauté spéculative au plan de leur destination d'être (*Sollen*).

Il en ressort que le droit, comme dispositif social, doit nécessairement combiner un aspect évolutif et un aspect réflexif. Son *principe spéculatif*³³ consiste à amorcer un processus empirique que l'intelligence et la bonne volonté doivent ensuite rattraper³⁴. Tout l'enjeu de ce principe repose dans l'attention à ce que la libre détermination de se soumettre, d'abord simplement oubliée, mise entre parenthèses, parce qu'introduite à titre d'élément dans le processus de mise en ordre, soit bien restituée, récupérée à travers le processus, grâce à l'intelligence progressive du principe qui justifie la réalisation de la liberté à travers un ordre de contrainte, à savoir l'apprentissage du concept d'ordre rationnel comme base de la vie éthique. De ce point de vue, la position spéculative définie par Fichte peut se comprendre comme une *attention à l'attention*. En effet, du point de vue de la déduction du concept de droit à partir de la science du Moi, on aboutit au principe spéculatif susceptible de diriger la réalisation du droit, à savoir l'attention spéculative à la réflexivité possible de la liberté dans le processus d'institution de l'ordre juridique. Et cette attention spéculative porte en définitive sur la possibilité, pour la liberté, de saisir, au sein de ce processus empirique, le principe d'attention à l'éducation collective des libertés rendant possible l'intériorisation des mécanismes de contrainte. L'attention spéculative en tant qu'attention à l'attention est cette **pédagogie totale** à laquelle doit conduire toute institution de l'ipséité de la liberté comme forme de vie.

C'est le problème que tente de résoudre la partie strictement politique de *La doctrine de l'Etat* de 1813. Il s'agit de la question d'une « éducation à la compréhension du droit en général »³⁵. Celle-ci exige l'institution d'un « corps d'enseignants, de professeurs », car pour enseigner la signification du droit « jusqu'à une clarté qui saisisse la volonté, il faut posséder une vue d'ensemble de tout le règne de la raison et du monde spirituel »³⁶. Toute la téléologie du corps social va alors dépendre de l'articulation entre deux corps fondamentaux dans la société : l'élite dirigeante et les dirigés. Mais à aucun moment, la communication entre ces deux corps ne peut être suspendue. D'abord parce que le premier produit le second en tant qu'auteur/producteur de la division sociale

³³ F.W. IV 436.

³⁴ F.W. IV 435.

³⁵ F.W. IV 450. Cf. Notre présentation dans la belle traduction dirigée par Jean-Christophe Goddard et G. Lacaz : M. Maesschalck, « Introduction », in J.G.Fichte, *La doctrine de l'État (1813)*, Vrin, Paris, 2006, pp. 29-55.

³⁶ F.W. IV 451.

des tâches³⁷, mais ensuite parce que le deuxième est la base effective du premier, la source à partir de laquelle l'intelligence se manifeste et s'élève dans sa disposition à servir le tout³⁸. L'autorité sociale ne provient dès lors que d'un savoir de l'exigence accessible de progrès, un savoir d'inférence ; autrement dit, ce qui peut être inféré de l'état donné de l'intelligence de la soumission au droit. Ce savoir est intérieur au jugement externe de soumission à la loi, i.e. le point-limite³⁹ où se tient l'intelligence commune de la loi de liberté et sa capacité effective de progrès.

C'est grâce à ce savoir qu'il est possible de franchir l'hiatus qui sépare d'un côté la culture d'une communauté savante, en tant que projection extérieure pour ceux qui reçoivent l'éducation, et, d'un autre côté, la production intérieure d'une intuition vivante du savoir par l'enseigné. « La culture savante, expliquent les *Leçons de 1811*, fait au moins rentrer l'homme en lui-même, sur le terrain du sens interne, elle l'y acclimate entièrement et fait toujours s'y diriger son œil, en lui apprenant à pratiquer le savoir, la compréhension et la pensée comme un art libre »⁴⁰. Elle rend ainsi progressivement l'entendement capable d'entrer sa vision dans le monde réel⁴¹. L'entendement exercé et formé par la culture savante devient « en quelque sorte un premier plan fixe pour les visions, dans lequel elles peuvent se réfracter, se réfléchir et être saisies »⁴². Dans un tel processus, il y a place pour des figures intermédiaires qui attestent des effets positifs de la guidance sociale sur les capacités des apprenants et anticipent les étapes à franchir collectivement pour sa réalisation complète⁴³. Mais il en résulte surtout que l'achèvement de la culture savante – l'achèvement tant du savoir académique de l'Université que de l'institution de la production sociale du savoir – dans l'effectivité concrète de l'action libre de tous est nécessaire pour que la destination de la communauté sociale puisse se réaliser. Cette culture n'est qu'un « simple moyen pour une fin que l'on doit réellement atteindre dans le temps »⁴⁴, l'intelligence collective au service d'une pédagogie totale de l'ipséisation de la vie par la liberté.

En posant ainsi d'emblée la référence à un « moment fichtéen » de la raison pratique, nous avons voulu simplement donner la clé d'une entreprise

³⁷ F.W. IV 453.

³⁸ F.W. IV 454. Comme dans les DNA.

³⁹ F.W. IV 456.

⁴⁰ F.W. XI 181 : „Die gelehrte Bildung führt den Menschen wenigstens in sich hinein, auf den Boden des innern Sinns, und macht ihn auf demselben, indem sie ihn das Wissen, Verstehen und Denken als eine freie Kunst treiben lehrt, ganz einheimisch und sein Auge stets dahin gerichtet“.

⁴¹ F.W. XI 182-183.

⁴² F.W. XI 181.

⁴³ F.W. XI 198-199.

⁴⁴ F.W. XI 184. Vrai sens de l'autorité du point de vue téléologique.

interprétative vouée à la reconstruction des enjeux contemporains d'un idéalisme transcendantal en théorie de l'action. Si un tel « moment fichtéen » dans l'histoire des idées peut exister, ce ne sera jamais autrement que par ce que nous serons en mesure de construire à partir de lui dans notre actualité. Dans le cas contraire, ce « moment » n'est que la référence toujours déjà obsolète à un événement dont l'importance est relative à son contexte, à son époque et aux autres pensées qui l'ont préparé ou suivi. Mais ce genre de moment, malgré tout l'intérêt historique qu'il renferme, ne nous parlera jamais que de manière très indirecte, à partir de ce qu'il a pu représenter ou réaliser dans une période et face à des enjeux qui ne sont plus les nôtres. Si la portée spéculative du moment passé apparaît comme subordonnée à sa situation historique particulière et comme intrinsèquement dépendante de lui, il n'y aura pas grand-chose à saisir de sa réinterprétation, si ce n'est une conscience définitivement plus exacte de sa place dans la galerie des figures de l'Esprit. Par contre, si le « moment spéculatif » demeure en lui-même un nœud de rationalité potentiellement actif, si l'impulsion qu'il contient peut continuer de se livrer par delà sa première manifestation, si le travail de la raison philosophique correspond bien à cette capacité indéfinie de « re-visitation », alors c'est le moment historique qui est subordonné au moment spéculatif, qui donne à ce premier de la chair, des déterminités, une substance temporelle, mais sans que ce don n'emprisonne la force spéculative qu'il détermine, parce qu'en fait il ne fait qu'attester son pouvoir radical de se contextualiser.

Pris dans un tel sens, le « moment » est une opportunité à saisir pour la raison interprétative qui tente de le pénétrer (*ein-sehen*) et d'en saisir la clarté interne. Le pénétrer c'est anéantir la distance objectivante qui le réifie au profit d'une nouvelle forme d'ipséisation de sa vérité. « (...) ainsi donc la lumière pure, comme auto-expression intérieure absolue, activité et vie, ne *devient* nullement; au contraire elle est. Ce n'est que dans la vision qu'elle *devient*, et ce, par l'auto-anéantissement absolu du voir lui-même devant l'être »⁴⁵.

Fichte n'a eu de cesse d'inviter ses auditeurs à procéder à une telle opération de « saisie reconstructive », à construire eux-mêmes la vision dans leur propre esprit⁴⁶.

*Sans cette libre reproduction personnelle de l'exposé de la WL dans l'authenticité vivante dont je viens de parler, on ne tirera aucun profit de ces leçons. (...) entre mon acte d'exposer et votre possession de ce qui est exposé, doit intervenir comme une médiation votre propre redécouverte*⁴⁷.

⁴⁵ GA 2, 8, p. 386 ; (trad. citée, p. 248). Nous corrigeons pour distinguer *Einsicht* (vision) et *Sehen* (voir) et modifions les italiques en suivant ceux du texte allemand.

⁴⁶ Cf. GA 2, 8, p. 138.

⁴⁷ GA 2, 8, p. 22 ; (trad. citée, p. 31).

Il s'agit d'ailleurs de la condition d'une saisie authentique de la *Wissenschaftslehre* dans la mesure où celle-ci requiert par nature d'être saisie comme « une évidence absolument génétique et seulement dériver d'elle l'évidence factuelle »⁴⁸. Le « moment fichtéen » n'est en effet possible que par l'auto-genèse du savoir en tant que forme de l'existence absolue, par « la simple répétition et la position redoublée d'un seul et même moi ou nous, pleinement enfermé en lui-même, saisissant en soi toute réalité (...) »⁴⁹.

Si une telle posture interprétative à l'égard du moment spéculatif est prise au sérieux, elle exige non seulement de parvenir à la dérivation du voir qui tente de s'emparer du moment, mais également la production d'un savoir du monde qui engage le devenir de la vision rendue possible par ce moment. Il y va donc à la fois d'une perte et d'un déplacement de l'attention dans le rapport au monde de l'action. Se rapporter au « moment fichtéen », c'est à la fois déterminer cette perte qui permet d'anéantir le point de vue réificateur et produire, par dérivation de la saisie nouvelle, la sphère de réalisation qui convient au pouvoir génétique ainsi découvert.

Il fallait donc travailler Fichte, comme l'a compris Benjamin, en relisant les Romantiques, à la manière d'un critique d'Art, c'est-à-dire en se tenant au point où se dissocient dans l'œuvre teneur de vérité et contenu concret, mais où la teneur de vérité, tout en se détachant de plus en plus avec le temps, gagne en puissance et continue de rendre vie au contenu concret⁵⁰. Ainsi, le pouvoir déréalisant que contient l'opération d'auto-position d'un moment spéculatif (teneur de vérité) suppose que l'arrachement qui le dirige soit partagé pour que la résistance qu'il s'efforce de vivifier et de dépasser puisse être comprise, c'est-à-dire reprise dans son opération et relancée à partir d'elle-même dans son pouvoir génétique. Inutile de vouloir imposer de l'extérieur une signification au moment spéculatif. Il faut le saisir à partir de sa forme, c'est-à-dire participer à sa réflexion. Inutile aussi de chercher à en saisir le contenu de signification en dissociant son essence de sa forme historique, comme si cette dernière n'était que l'expression contingente de l'esprit d'une époque déterminée. En procédant de la sorte, la critique perd toute possibilité d'accéder à l'essence de la forme elle-même, c'est-à-dire au pouvoir créateur qui a engendré cette forme de manifestation dans le temps avec son contenu historique déterminé⁵¹. Pour

⁴⁸ GA 2, 8, p. 48 ; (trad. citée, p. 45).

⁴⁹ GA 2, 8, p. 234 ; (trad. citée, p. 151).

⁵⁰ Cf. W. Benjamin, « Les Affinités électives de Goethe », in *Œuvres I*, Gallimard, Paris, 2000, pp. 274-395, p. 275. Voir aussi le bel article d'Elise Derroitte, « La construction de l'histoire chez Walter Benjamin. L'héritage de Fichte et des Romantiques d'Iéna », in *Les Carnets du centre de philosophie du droit*, 2009, n° 148.

⁵¹ Selon les termes de Benjamin commentant deux poèmes de Hölderlin, « ce qui apparaît ici aux vivants comme le « destiné » c'est ceci : le surgissement de l'identité dans l'unité d'une forme (...) », in W. Benjamin, « Deux poèmes de Hölderlin », in *Œuvres I, op. cit.*, pp. 91-124, p. 109.

accéder à la pensée fichtéenne de l'action dans une telle perspective, il faut reconstruire la forme de cette pensée de l'action, donner à nouveau forme à cette forme pour l'entraîner au-delà de sa situation historique vers l'absoluité de son art. L'enjeu n'est rien moins, comme l'écrivait Fichte en 1805, de porter l'attention vers *l'essence dans la forme de la forme*⁵².

En optant pour une critique esthétique de la pensée fichtéenne de l'action, il est donc possible d'en révéler la forme esthétique, son art, son idée absolue ou, encore, son essence spéculative. De cette manière, le choix d'un tel mode de critique permet d'instaurer une distance avec le contenu historique, de saisir la nécessité de l'arrachement à ce contenu et de sa destruction pour parvenir non seulement à en saisir le dépassement, mais aussi à fixer la répétabilité formelle de l'invention fichtéenne et ainsi cerner les principes de sa traductibilité. De cette immanence à la téléologie interne de la forme dépend fondamentalement la reproductibilité de la pensée fichtéenne de l'action comme forme absolue de l'art d'agir ou comme « pédagogie totale » de l'action.

Il résultait dès lors *deux tâches essentielles* pour une telle saisie du « moment fichtéen ». D'abord celle de s'arracher avec Fichte au blocage de la théorie transcendantale de la liberté. C'est pourquoi nous avons conçu le « moment fichtéen » comme un « *dépassement* » de Kant. Cette expression est à comprendre selon le modèle de critique artistique telle que nous venons de le décrire. Il ne s'agit en rien d'un progrès ou d'un mieux historiquement identifiable et définitivement acquis par Fichte, Kant étant désormais à considérer dans une telle logique comme « dépassé ». Il s'agit de tout autre chose dans la mesure où il y va de la dérèfification de notre point de vue sur le « moment fichtéen », de l'assimilation de Fichte au transcendantalisme, de son évaluation à l'aulne d'un kantisme scolaire. La question première était de savoir à quel titre et de quelle manière Kant déplace notre « Kantianisation » du problème de l'action, notre conception transcendantaliste de la liberté, de son pouvoir d'agir dans le monde sensible, des limites de son auto-saisie de soi comme pouvoir, des croyances qui rendent possibles sa vie morale, etc. Il y a fort à parier, de ce point de vue, que l'intersubjectivisme que l'on a voulu célébrer à grand renfort chez Fichte procède d'une telle réification et répond surtout à une insuffisance du kantisme, bien moins qu'à une grande trouvaille du fichtéanisme. Fichte ne serait-il pas plutôt en route, dès 1796, vers la définition d'une politique des corps dans l'espace formel d'une communauté d'auto-limitation réciproque ?

Pour entrevoir une telle hypothèse, il fallait non seulement déterminer ce qui amène chez Fichte un basculement de la kantianisation de l'action, mais il faut

⁵² GA 2, 9, p. 227.

encore produire à partir de ce basculement les conditions d'une nouvelle forme de genèse de la question pratique. *L'enjeu était alors à la fois de trouver un point de dérivation, à partir duquel la répétition du blocage repéré dans la théorie kantienne de l'action peut être évitée, et de reconstruire la position de sujet qui convient à cette opération de dérivation.*

Cette deuxième tâche permet de donner une vision synthétique du travail philosophique de Fichte qui est, à notre sens, plus satisfaisante que celle communément acceptée. Les textes polémiques, la philosophie populaire, les textes de philosophie appliquée deviennent alors autant d'indices qui indiquent le point de dérivation recherché par Fichte pour l'inscription génétique du système de la science. Il faut produire à partir des répétitions de l'entendement l'écart qui permet d'inférer des comportements réellement créateurs. C'est la tâche par excellence du savant. Mais une telle tâche ne peut faire l'économie du savoir des répétitions de l'entendement, le savoir des routines et des certitudes empiriques construites par l'observation et la croyance, si l'enjeu est bien pour le savant d' « implanter [l'avenir] dans le présent pour en permettre le développement futur »⁵³.

Toutefois, le savoir des certitudes empiriques de l'entendement dans la direction des affaires humaines ne suffit pas. *Ce n'est qu'une condition négative pour réaliser la dérivation du nouveau point de vue. Sa condition positive est celle d'une posture nouvelle de la subjectivité dans son rapport à sa réalisation.* C'est sur ce point que se joue la question d'une forme de mesure de la réalisation de la liberté. Celle-ci ne peut être comparée à un objet à posséder, à produire ou à consommer. Mais elle n'est pas pour autant à considérer comme de l'ordre exclusif du supra-sensible et de la réalisation morale, de l'ordre de la perfectibilité idéale. La question cruciale est dans ce cas précis celle de l'apprentissage ou de l'éducation réciproque dans l'espace de la vie sociale. La mesure de la réalisation de la liberté dépend du rapport à l'éducabilité sociale qui va s'établir dans les productions institutionnelles et donc de la formation d'une attention sociale spécifique à ce rapport, l'attention au « se faire soi-même du Moi »⁵⁴ et dont découle à la fois une réfléchibilité et une destinabilité spécifiques de l'ordre social, dissociable précisément en fonction de ce point d'inférence sociale de la liberté dans le monde.

C'est à cette lumière selon nous qu'une certaine forme de réciprocité sociale prend tout son sens chez Fichte et renvoie à un rapport d'asymétrie selon lequel l'autorité institutionnelle reconnue par l'attention garantit le processus d'apprentissage par lequel les groupes mis en asymétrie par l'ordre social

⁵³ F.W. VII 427; trad. citée, p. 278.

⁵⁴ Cf. GA 2, 8, p. 410.

entrent dans un processus réversible où peuvent s'anticiper de nouvelles formes de vie.

Cette conception inférentielle de la téléologie de la raison pratique est la clé d'une phénoménologie génétique de la subjectivité. Le Moi n'est Moi réellement qu'à la seule condition qu'il puisse se poser par son action comme ce Moi qu'il se donne d'être ici et maintenant en tant que ce pouvoir d'être soi. Il n'y a pas plus de Moi avant le Moi que de Moi sans le Moi pour un tiers-neutre. Il n'y a que le Moi qui se donne comme Moi par son action, dans son immanence réflexive. Sans cette affirmation fondamentale de Fichte, la philosophie politique reste bloquée : elle n'est que partiellement déterminante, mais elle n'est aussi que partiellement téléologique. Elle est postulatoire et subjective. Son pragmatisme est suspendu à un finalisme objectif, à une prédestination qu'elle ne peut incorporer. Ainsi, la figure de l'action leibnizowolffienne continue à conditionner la position de la liberté formelle que veut fonder le kantisme. Selon cette formule extraordinaire de Paul Ricœur, « l'homme peut être parce qu'il lui est donné d'être possible ». Figure de l'homme capable d'un côté, dans sa propre stance normative, figure de l'homme déterminé de l'autre côté, livré à son pouvoir par une cause originaire qu'il ne maîtrise pas, mais qui lui donne sa capacité. La capacité peut-elle se départir de ce miroir d'une origine qui lui dicte sa réalité et détermine son intelligibilité ? Si la réponse est négative, ces deux aspects antinomiques de l'action humaine finissent à tous les coups par s'opposer et par annuler la tâche de la raison tantôt emballée par son pouvoir formel de normativité, tantôt déboussolée par le retour du réel et les limites imposées à son désir. Le savoir de soi comme déterminé et déterminant ne constitue pas le prisme originaire par lequel la raison se découvre comme action. Il n'est que la conséquence d'une position de soi comme pure détermination immanente, comme activité première elle-même productrice des images du Moi et du Non Moi par lesquelles elle se différencie et se réalise.

Cette position radicale du Soi est à comprendre comme un « faire-pouvoir » préalable à toute possibilité de concevoir un « pouvoir-faire ». C'est à partir de la perception interne de ce faire-pouvoir que se construit la liberté d'action. Elle se détermine comme une sphère d'identité où s'accordent des possibles et des limites dans un cadre « proto-relationnel ». Une identité d'action, c'est une sphère de coopération où se construisent des limitations productives pour engendrer des formes de vie. C'est de cette manière qu'il est possible de concevoir l'action comme un processus d'auto-génération de la liberté, c'est-à-dire comme constitutive du « pouvoir-faire » d'un sujet d'action s'auto-réalisant à travers ses positionnements grâce au « faire-pouvoir » de son soi.

Pour Fichte, le *Prologue* johannique est une des expressions religieuses les plus achevées de cette expérience primitive de l'affect. A la limite de la proposition gnostique et de l'illusion d'un primat du savoir, le *Prologue* exprime l'advenue du Verbe à l'existence selon un schéma « proto-logique » qui rapporte son acte d'incarnation à son archi-engendrement comme principe proto-typique de toute existence. Cette médiation fichtéenne du *Prologue* devait être un avertissement pour les interprétations eschatologisantes de son concept de destination. Ce qui est en cause dans les Proto-logie du Verbe, c'est l'immanence destinale de la Vie absolue, ce pathos primordial d'un amour « qui endure tout croit tout, ... supporte tout », *par inférence*.

Pour exprimer philosophiquement cette radicalité de l'affect, il faut une conception de ce proto-engendrement de la Vie qui se définit chez Fichte par une philosophie première de l'auto-position du Soi en tant que *faire-pouvoir*, préalablement à toute dissociation du pouvoir-être et du devoir-être dans l'auto-réflexion. Dans le régime d'une philosophie transcendantale, il serait possible d'y reconnaître encore un « postulat pratique » de la Providence déterminant la possibilité de notre rapport à l'existence sensible et à sa destinabilité pour l'être moral. Mais pour l'idéalisme génétique, ce « postulat des postulats », qu'appelait déjà le *Systemprogramm*, est la trace d'un impensé du point de vue transcendantal relativement au soi de la subjectivité et à son faire-pouvoir. Plus que d'un arrière-plan destinal (pouvoir-faire) toujours déjà supposé comme forme même de la projection de l'existence, il s'agit de l'appartenance de cette existence même à l'immanence de la vie en elle, c'est-à-dire au proto-engendrement de la vie qui destine l'existence à la manifestation de son essence : être totalement soi ou ce que les théologiens pauliniens nomment la « pléromisation ». Toutefois, ce qui se joue ici pour l'idéalisme génétique c'est bien l'expérience primitive de cette destination, ce « il faut » par lequel le mystique eckhartien parvient à établir sa *demeure* dans l'existence qui passe, à « être le passer », à vouloir l'immédiat pour le médiat, à aimer en vérité...