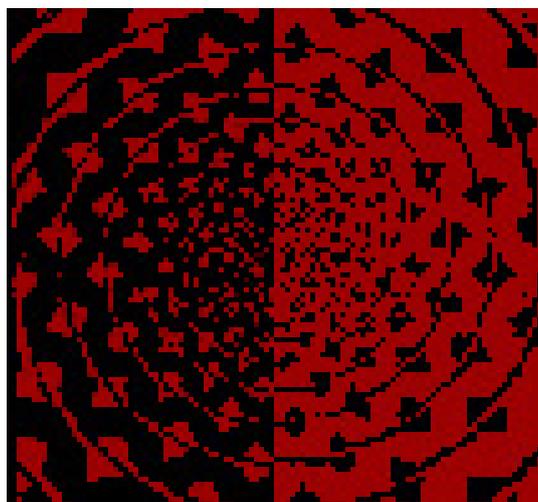


Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre: *Idéalisme allemand et phénoménologie. Questions sur l'intersubjectivité.*

Auteur: Valérie Kokoszka

N° 122

Année : 2006

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2006

This paper may be cited as: Valérie Kokoszka, "Idéalisme allemand et phénoménologie. Questions sur l'intersubjectivité" in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°122, 2006

Idéalisme allemand et phénoménologie. Questions sur l'intersubjectivité

Introduction

La conception kantienne de l'aperception transcendantale implique, dans son formalisme noétique, l'impossibilité de penser l'intersubjectivité autrement qu'en recourant à l'hypothèse transcendantale d'un sens commun dont l'aprioricité fonde la possibilité d'un partage rationnel du monde via le jugement réfléchissant. Comme on le sait, les idéalistes allemands vont refuser cette subjectivité de pure forme, donnée avec la représentation plutôt que pensée à l'origine de cette dernière, et s'engager dans une réflexion génétique de la subjectivité. Or, l'examen génétique de la conscience de soi rompt l'isolement noétique de l'aperception transcendantale et lui substitue un Moi en devenir dont l'activité, la vie, est incarnée et affectée par le sensible.

On peut voir dans ce bouleversement et ce dépassement du sujet kantien la raison pour laquelle le fondement de l'intersubjectivité est, dans les systèmes idéalistes postkantien, rattaché à la question de la corporéité et à celle de la perception tout d'abord sensible d'autrui. Rejetant le «sens commun» kantien dont l'évidence apparaît somme toute plus «naturelle» que transcendantale, il s'agit désormais d'étayer le statut et le rôle de l'autre tant dans la genèse du moi que dans celle du non-moi, du monde. La participation d'autrui dans l'érection d'un sens commun qui porte aussi bien sur le concept d'homme que sur celui de monde se traduit ainsi par une double préoccupation pour la naissance du lien intersubjectif et social, et pour sa destinée historique.

Notre propos sera d'examiner la manière dont cette double préoccupation est prise en compte dans les théories fichtéenne, schellingienne et husserlienne de l'intersubjectivité sous l'hypothèse que la phénoménologie pourrait opérer, au niveau de sa philosophie de l'histoire, la synthèse entre Fichte et Schelling. Au préalable, il convient sans doute d'expliquer le motif de la comparaison entre les systèmes idéalistes postkantien d'une part, et la phénoménologie, d'autre part. Ne devrait-on pas considérer que la visée *constitutive* de la phénoménologie, et son corrélat, l'inclusion intentionnelle de l'altérité, la rend d'emblée étrangère aux systèmes postkantien ? Car, après tout, la phénoménologie de la corrélation laisse, d'un côté, trop peu d'espace pour penser une altérité radicale à partir de laquelle et en vue de laquelle s'initie et s'effectue l'épanouissement de l'espèce (Fichte) tandis que la distance immanente qui persiste dans l'inclusion intentionnelle annule la possibilité même d'une identité nature/intelligence, sujet/objet telle que Schelling la soutiendra dès 1800. Probablement. Aussi l'objectif de cet examen n'est-il pas de transformer la phénoménologie en *analogon* des systèmes postkantien, tâche aussi vaine qu'inutile, mais bien de repérer une identité de problématique dont l'origine se trouve précisément dans le refus du formalisme critique et dont le résultat se traduit par a) la reprise de l'examen génétique de la subjectivité transcendantale, b) la fondation perceptive de l'intersubjectivité et c) la genèse intersubjective du monde de la vie, c'est-à-dire par un cheminement identique à celui de l'idéalisme allemand. En d'autres termes encore, si la phénoménologie n'appartient certes pas à la catégorie « idéalisme allemand », on ne saurait lui refuser d'être un idéalisme génétique, et d'être, à ce titre, confrontée aux autres idéalismes génétiques.

Une seconde objection possible au projet, plus décisive, serait de rappeler que la phénoménologie husserlienne s'attache bien plus essentiellement à la question de l'autre qu'à celle des autres, de sorte qu'une réflexion sur le lien social tout comme l'établissement d'une philosophie de l'histoire paraît difficile voire improbable. Le face-à-face constitutif entre l'ego et l'alter ego sur lequel se centre la plupart du temps l'analyse phénoménologique de l'intersubjectivité contribue à accréditer l'idée d'une staticité de la constitution d'autrui qui empêche, par sa rigidité, l'ouverture des questions fondamentales de l'intersubjectivité constitutive. Toutefois, une lecture attentive des manuscrits sur l'intersubjectivité montre que l'univocité constitutive est dépassée par l'expérience de la réciprocité empathique et radicalisée dans l'épreuve que l'ego fait de son empathisation *potentielle* par autrui. Cette épreuve fonde l'expérience du lien social chez Husserl tandis que l'entre-implication génétique des monades dans l'unité d'un agir « polythétique » (p.e. les personnalités d'ordre supérieur) réalise la liaison sociale et ouvre, en générant de nouveaux habitus collectifs, la possibilité d'une philosophie de l'histoire.

C'est d'ailleurs seulement à partir de cette capacité monadique à s'entre-impliquer que l'on peut relire les *Leçons sur le renouvellement*¹, dont la visée est clairement d'instaurer les coordonnées d'une phénoménologie de l'histoire que viendront corroborer et développer les travaux de la *Krisis*. De manière symptomatique, les écrits sur le renouvellement s'inscrivent dans la lignée des écrits de guerre, époque qui impose la nécessité d'une réflexion phénoménologique de l'éthique et de la téléologie collective. C'est alors presque naturellement que Husserl retrouve et se confronte de lui-même à l'idéalisme fichtéen pour montrer la connivence qui les unit sur le concept d'*ordo ordinans*, d'ordre créateur.² L'examen de cette confrontation est donc non seulement possible mais également souhaitable dans la mesure où les prises de positions de Husserl à l'égard de l'idéalisme allemand sans être rares, sont en revanche rarement développées et étayées sur une base textuelle précise.

Pour examiner les divergences et les convergences idéalistes postkantienne sur la question de l'intersubjectivité nous procéderons en quatre étapes. Nous débuterons par une description de la théorie fichtéenne de l'intersubjectivité dont l'assise perceptive sera l'occasion d'une première comparaison avec la phénoménologie. De là nous suivrons le destin de l'humanité fichtéenne en décrivant brièvement les positions adoptées dans les *Traits caractéristiques du temps présent*³ de 1804 jusqu'à ce qu'à son tour cette position soit mise en perspective avec la conception schellingienne du destin de l'espèce dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*.⁴ Enfin, dans un dernier temps, nous reprendrons les conférences que Husserl a consacrées à l'*Idéal d'humanité de Fichte* afin de comparer les différentes conceptions de l'histoire.

I. Le concept fichtéen de l'inter-subjectivité : la théorie du droit d'Iéna

Dans la théorie du droit développée à Iéna, Fichte propose une théorie de l'intersubjectivité qui peut être lue aussi bien du point de vue génétique formel⁵

1 E. HUSSERL, « Fünf Aufsätze über Erneuerung », in *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, hrsg. Th. Nenon u. H.R. Sepp, Hua XXVII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 3-43.

2 E. HUSSERL, « Fichtes Menschheitsideal », in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. Th. Nenon u. H.R. Sepp, Hua XXV, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1986, pp. 267-293.

3 J.G. FICHTE, *Le caractère de l'époque actuelle*, trad. I. Radzanni, Paris, Vrin, 1990. Le titre allemand est: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*.

4 F.W.J. SCHELLING, *Le système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Chr. Dubois, Louvain/Louvain-La-Neuve, Peeters/Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1978.

5 Cf. à ce sujet l'article classique de R. LAUTH, « Le problème de l'intersubjectivité chez J.G.Fichte » in *Archives de Philosophie*, 1962 (25), pp.325-344, p. 343, qui relie la doctrine de l'inter-personnalité à l'ensemble du système et dans ses multiples dimensions fondamentales, éthiques, politiques et religieuses.

comme un moment du développement du savoir, que du point de vue spécifique du droit, c'est-à-dire sous les conditions de l'émergence de ce dernier. Néanmoins, si sur le plan formel la théorie de l'intersubjectivité fichtéenne met invariablement en oeuvre deux types de conditionnalités, externe et interne, le développement de la réflexion dans le cadre spécifique du droit est soumis au dessein propre de la déduction du concept juridique. La théorie du droit n'a aucune visée constitutive, son objet est d'établir les conditions d'une «*communauté de traitement raisonnable réciproque*»⁶ c'est-à-dire les conditions d'une communauté d'interaction des libertés. Par ce dessein, la théorie du droit est immédiatement dépendante d'un *vouloir réciproque*⁷ des libertés à s'ouvrir cet espace commun pour y interagir selon l'ordre de la liberté. Cette dépendance renvoie d'une part, au fait que l'individu ne peut poser seul «la communauté de traitement raisonnable réciproque», l'instituer à partir de son seul vouloir ou de son seul désir d'une telle forme d'interaction, pas plus qu'il ne peut contraindre l'autre à entrer dans ce type de communauté. Mais dès lors que cette communauté existe, alors elle suppose, de part et d'autre, une reconnaissance mutuelle selon la liberté. On aurait tort cependant de se focaliser sur ce moment de reconnaissance réciproque comme s'il contenait la totalité du discours fichtéen. Il s'agit simplement de montrer le caractère contingent de l'espace juridique, le caractère contingent de la visée d'un ordre des libertés, et non de faire de cet ordre le résultat éthéré d'une déduction formelle. La théorie du droit n'a non seulement pas la charge d'être édifiante, mais de surcroît, elle a le devoir de ne pas l'être, en ne laissant pas supposer que la seule reconnaissance de l'autre comme mon semblable, m'imposerait immédiatement de le traiter selon sa liberté en limitant la mienne, de lui offrir un espace de réalisation de sa liberté en limitant librement le mien, plutôt que de lui dénier ce droit à se réaliser, en lui faisant violence.

L'intérêt de la doctrine fichtéenne réside dans cette manière d'appréhender le problème, perspective qui lui impose de réfléchir l'intersubjectivité juridique selon une double conditionnalité: la première, externe, est la fondation intuitive de l'intersubjectivité liée à la reconnaissance empirique, perceptive de l'autre liberté; la seconde, interne, est la fondation *pragmatique*⁸ de l'intersubjectivité

6 J.G FICHTE, *Le fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad.A. Renaut, Paris, PUF, 1984,p. 103 (GA 3, 386).

7 *Ibid.*

8 Pour reprendre la qualification donnée à la conditionnalité interne par M. MAESSCHALCK, *Droit et création sociale chez Fichte*, Louvain-Paris-Leuven, Peeters/Vrin, 1996, p. 111.

liée à la reconnaissance d'une interaction possible en commun selon la liberté. La fondation intuitive qui s'impose immédiatement et nécessairement, me donne le concept de semblable. La fondation pragmatique, qui s'enracine dans la fondation intuitive et est dépendante du vouloir, me donne la possibilité de traiter l'autre selon le concept que j'ai de lui.

La fondation intuitive de l'intersubjectivité est basée sur la perception du corps charnel de l'autre dans le monde sensible, corps que Fichte considère d'une façon très proche de Husserl, selon le schème de l'articulation (qui renvoie à la chair) et selon son étonnante disponibilité à se former et à se perfectionner.⁹ De ce point de vue, la perception corporelle de l'autre est immédiatement la marque d'une différence anthropologique par laquelle l'être humain, à la différence des animaux, se donne comme un être inachevé. Mais, à vrai dire, ce n'est pas seulement l'allure générale de la constitution corporelle humaine qui fonde, seule, la reconnaissance immédiate de l'autre comme humain. A cela s'ajoute une autre spécificité du corps humain, qui est d'être pourvu d'un visage dont l'expression spirituelle se concentre dans le regard.¹⁰ La spiritualité qui s'atteste dans le regard n'est, pas plus que le corps, une donnée achevée: elle est elle-même en devenir, toujours sous la forme d'une esquisse qui précise ses traits au fur à mesure de son développement.¹¹ De sorte que si l'on pourrait lire sur le visage du vieillard l'âme qu'il est, les traits lisses du nourrisson n'indiquent encore que tout ce qu'il a à devenir «et que l'on n'y trouve que dans la mesure où l'on y transfère par la représentation sa propre formation».¹² A nouveau les lecteurs de Husserl seront frappés par la proximité de ce «transfert par la représentation» fichtéen qui sert dans ce cas-ci à anticiper le devenir possible du nourrisson à partir de mon propre être-devenu, avec la thèse classique en phénoménologie, de la transposition analogique des vécus, dont la fonction est la compréhension des possibilités de l'autre dans sa situation concrète à partir de mes propres vécus situationnels antérieurs.¹³

9 Cf. J.G. FICHTE, *ibid.*, p. 94 (GA, I, 3, p. 379) et p. 98 (GA, I, 3, p. 382).

10 *Ibid.*, p. 99 (GA, I, 3, p. 383)

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*

13 Cf. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil.*, hrsg. I.Kern, Hua XIV, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, p. 486-487 ; ID, *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. S. Strasser, Hua I, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, p. 155.

A partir du moment où l'être humain est donné à lui-même comme un être qui a à s'achever, il ne peut du fait même de son inachèvement, se donner le concept de ce qu'il est. «Seule la *perception* de cette différence anthropologique dans le monde sensible grâce à un autre semblable (*Gleichen*) peut lui donner le concept de sa liberté comme un être inachevé, dépendant de soi-même pour se donner une forme».¹⁴ Par là, le concept de semblable, qui s'impose avec une évidence inconditionnelle, n'est pas quelque chose que j'attribuerais à l'autre pour pouvoir entrer en communication avec lui : il est de par sa nécessité ce qui est au fondement de ma conscience de soi. La conscience de soi possède ainsi une dimension immédiatement intersubjective, par laquelle l'humain est donné à lui-même dans l'appartenance à une espèce, comme un être dont la liberté et l'existence est d'emblée ouverte à l'influence d'autrui. Par sa façon de m'apparaître comme un être inachevé, qui a à devenir ce qu'il est, autrui se présente comme une exigence: il me renvoie à la tâche que j'ai à accomplir en inscrivant cette tâche dans l'espace où elle peut s'accomplir, l'espace de l'espèce. En me manifestant dans l'appartenance à une espèce, le semblable me fait membre en même temps qu'individu. L'individualité est un concept nécessairement réciproque¹⁵ qui dans la relation de l'être-semblable nous fait membres tous deux d'une espèce en nous déterminant chacun comme individu.

La fondation intuitive de l'intersubjectivité juridique, en tant que donnée perceptive immédiate, ne laisse aucun choix à l'être humain pour déterminer si «c'est seulement à l'européen blanc ou aussi au Noir, si c'est seulement à l'homme adulte ou aussi à l'enfant»¹⁶ que je vais accorder le concept de semblable dans ce corps à corps entre humains si proche de l'empathie. De manière générale, aucune latitude¹⁷ n'est laissée à l'être humain pour effectuer ou non la position pure et simple d'autres êtres libres hors de lui, de sorte qu'il lui est immédiatement signifié qu'il «n'a ni le pouvoir ni le droit d'être et de devenir tout».¹⁸ Par et dans l'expérience perceptive du semblable, l'être humain

14 M. MAESSCHALCK, *op. cit.*, p. 97.

15 Cf. J.G. FICHTE, *ibid.*, p. 62 (GA, 1,3, p. 354). Voir à ce sujet A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, p. 49.

16 *Ibid.*, p. 96 (GA, 1,3, p. 380).

17 Cf. *ibid.*, p. 101 (GA, 1,3,384). Cf. A. PERRINJACQUET, *Le fondement de la philosophie pratique de Fichte en 1796-1799: Doctrine de la Science nova methodo ou Fondements de toute la Doctrine de la Science in Cahiers de Philosophie*, hors série à l'occasion du Bicentenaire de la Doctrine de la science de Fichte (1794-1994), Actes du Colloque de Poitiers (1994), pp. 149-167, p. 160

18 J.G.FICHTE, *Système de l'éthique*, trad. P. Naulin, Paris, PUF, 1986, p. 216, cité par J.-C. GODDARD, *La Doctrine de la Science et l'âge de l'Esprit*, in *Cahiers de Philosophie*, hors série, *Le Bicentenaire de la doctrine de la Science de Fichte (1794-1994)*, *op. cit.*, pp. 89-106, p. 103.

se trouve instantanément limité (formellement comme liberté) et matériellement (comme corps). Mais, si cette limitation suffit à penser la coexistence matérielle des monades, elle n'instaure pas *de facto* une «communauté de traitement raisonnable réciproque».

La communauté d'interaction réciproque selon la raison et la liberté suppose plus qu'une limitation de fait de l'humain: qu'il soit matériellement et formellement limité ne l'empêche pas de prime abord de me faire violence, pas plus qu'il ne le contraint au nom du *pathos* d'un inachèvement commun, d'une détresse commune, voire simplement de la mienne, à s'auto-limiter pour me laisser devenir. Il faut, au contraire qu'il se décide en faveur de l'instauration d'un espace où chacun s'auto-limite matériellement et formellement. La condition interne de l'intersubjectivité juridique, la fondation pragmatique, met en jeu une double postulation réciproque «qui rend possibles les actes spécifiques du *rapport social* dans un monde commun».¹⁹ L'acte de reconnaissance réciproque est constitué de deux actes corrélatifs que Fichte décrit de la manière suivante:

«Je veux avec C me trouver dans une communauté de traitement réciproque. Mais une communauté n'est rien s'il n'y a pas *plusieurs* membres. Donc ici je pense aussi nécessairement, la personne C et, dans le concept que je m'en forme, je lui attribue le même projet. - J'ai moi-même conçu ce projet librement; je pense C, selon mon projet, comme libre, il me faut aussi le penser comme libre lorsqu'il fait sien le projet que je lui impute dans le concept que j'ai de lui. Je pose donc nécessairement notre communauté comme dépendant aussi de la décision libre de l'autre; donc comme contingente, comme résultat d'un *vouloir réciproque*»²⁰.

L'acte de reconnaissance réciproque se compose de part et d'autre, d'une double postulation, plus exactement d'une postulation d'une postulation par laquelle je postule la postulation de C. Lorsque "je pense C selon mon projet comme libre" je le reconnais (1) dans sa capacité de reconnaître tout autre comme son semblable et concrètement dans ce projet-ci, (2) je le reconnais également comme capable de postuler également ma reconnaissance («il me faut aussi le penser comme libre lorsqu'il fait sien le projet que lui impute dans le concept que j'ai de lui»). Dans l'acte de reconnaissance réciproque chacun postule la postulation de l'autre. La description formelle de l'acte de reconnaissance

19 M. MAESSCHALCK, *op. cit.*, p. 117.

20 J.G FICHTE, *op. cit.*, p. 103 (GA, 1,3, p. 386).

réciproque ne doit cependant pas faire illusion: l'acte de reconnaissance se fonde et engage immédiatement le concept de semblable acquis dans la reconnaissance perceptive.

A cet égard, chez Husserl, la réciprocité de l'expérience empathique met en jeu à la fois une transposition analogique des vécus de l'ego à l'autre et l'épreuve perceptive de l'empathisation de l'ego monadique *par* l'autre. L'expérience de la réciprocité empathique n'a donc rien de formel puisqu'elle se fonde sur une épreuve perceptive dont Husserl souligne, dans *Philosophie Première*, l'itérativité :

«Un cas particulier et très important de l'expérience d'intropathie dans laquelle un autre est donné comme quelqu'un qui à son tour saisit par l'expérience un autre est celui où c'est moi-même qui suis co-appréhendé dans l'expérience comme étant cet autre et où cette expérience d'intropathie coïncide avec ma propre expérience de moi-même; c'est-à-dire je fais l'expérience de mon vis-à-vis comme étant celui qui dans son expérience est dirigé sur moi-même»²¹.

Sur le plan formel, l'expérience de la réciprocité, par laquelle j'apprends autrui comme m'apprenant de la même manière que je l'apprends, se présente comme une fonction récursive formalisable dans sa forme la plus simple de la manière suivante: soit x , l'appréhension, avec A et B représentant respectivement l'ego et l'alter ego, alors $f(x) = A \times (B \times [A \times B])$.²² Concrètement, l'expérience que fait la monade de son être-empathisé constitue un vécu pour elle si bien que la réciprocité décrite ne peut être conçue comme une réciprocité purement formelle postulée au nom d'une similitude d'essence. Le fait de formaliser l'expérience en termes de fonction récursive permet de mettre en évidence *l'entrelacement* des relations inter-monadiques, et le décentrement récursif que celui-ci implique pour chaque monade singulière. Le décentrement de chaque monade par rapport à son flux ou sa sphère primordiale est la condition première, dans l'ordre constitutif, de la constitution d'un monde commun où le commun renvoie à une communauté d'action, c'est-à-dire ne se résume pas au partage du monde environnant commun. Par ailleurs, le décentrement implique, dans l'ordre génétique, une position de l'alter ego comme ego co-réductif, c'est-à-dire comme ego susceptible d'opérer la

²¹ E. HUSSERL, *Philosophie Première*, T. II. Théorie de la réduction phénoménologique, trad. A.L.Kelkel, Paris, PUF, 1970, p. 191 (Hua VIII, p.137).

²² M. Maesschalck a mis en évidence la proximité des théories fichtéenne et husserlienne de l'"intersubjectivité" notamment en faisant valoir le rôle de la récursion dans le processus de reconnaissance réciproque (cf. op.cit., pp. 115-117). Nous lui reprenons la formule de la fonction récursive (cf. ibid., p. 103).

réduction à la sphère primordiale sous les conditions propres à cette opération, en l'espèce, la réduction transcendantale.

En vertu de l'effectivité de l'expérience de réciprocité Husserl considère, dès les *Ideen II*, qu'elle est constitutive, du point de vue de la monade, de son auto-détermination comme homme parmi les hommes:

«La représentation compréhensive que les autres ont, ou encore peuvent avoir de moi, me sert à m'appréhender moi-même en tant qu'«homme» social²³, donc à m'appréhender d'une tout autre manière que dans l'inspection caractérisée par la saisie directe. Par ce type d'appréhension, dont la construction est complexe, *je me range dans la communauté humaine*, ou plutôt je crée la possibilité constitutive de l'unité d'une telle «collectivité»²⁴.

Si l'extrait des *Ideen II* fait porter l'accent sur l'impact personnel de l'appréhension empathisante de l'ego par l'alter ego en soulignant le rôle joué par la compréhension qu'autrui a de moi pour l'élaboration de ma propre compréhension en tant que personne dans la communauté humaine, c'est dans le cadre d'une analyse qui inscrit d'emblée la monade dans la sphère sociale. Par contre, Husserl insiste davantage dans *Philosophie Première* sur la fonction originaire de la réciprocité empathique pour la constitution des actes du «rapport Moi-Toi», mais également des *Wir-Akte*, c'est-à-dire plus généralement pour la constitution de la sphère sociale comme telle²⁵:

«Ainsi, en raison de cette forme la plus originaire de l'être-présent-réciproquement-l'un-pour-l'autre, nous pouvons concevoir les actes spécifiques du rapport Moi-Toi et les actes spécifiques d'un *Nous* les plus divers, ce sont des actes qui à leur tour sont susceptibles d'être projetés par intropathie dans d'Autres et dans des pluralités communicatives en tant qu'elles constituent des unités. Ainsi devient possible la vie en communauté de formes extrêmement variées, qui a cette originalité singulière que non seulement quantité de sujets vivent en général, mais encore *vivent de telle sorte qu'à chacun d'entre eux tous les autres sont donnés comme ses autres grâce à l'intentionnalité de l'expérience*

23 Ce qui définit l'homme social n'est autre que l'unité de corps et d'esprit : «Par là je les comprends justement comme m'appréhendant moi-même de la même manière que je les appréhende, donc m'appréhendant en tant qu'homme social, en tant qu'unité compréhensive de corps et d'esprit» (E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. T. II. *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 332, Hua IV, p. 242).

24 *Ibid.*

25 Ce trait n'est évidemment pas absent des *Ideen II* où le rôle de la réciprocité est mentionné à titre de condition d'une unité collective, mais les analyses susceptibles de développer ce thème font défaut.

d'intropathie; en tant que sujets co-présents, c'est tantôt sous la forme d'un savoir déterminé, tantôt sous la forme d'un savoir indéterminé et disponible qu'ils sont donnés dans son champ existentiel»²⁶.

La constitution de la sphère sociale repose originairement sur l'expérience de réciprocité en tant qu'elle établit une aperception récursive des monades qui permet l'instauration originaire d'actes concertés entre le Moi et le Toi, puis d'actes concertés du Nous. La réciprocité permet plus spécifiquement une jonction des monades dans l'ordre spirituel où toutes les monades sont reconnues à titre de membres «d'une *communauté d'action personnelle* s'étendant sur des sphères infiniment ouvertes, et finalement comme membre d'une humanité»²⁷. Cependant, la constitution de la sphère sociale ne va pas sans la manifestation du lien social qui unit les monades, c'est pourquoi, en sus de la constitution des *Wir-Akte* nécessaire à la pensée d'une liaison concertée et agissante des monades, Husserl initie une pensée de la tercité qui n'est pas sans rappeler les analyses du Tiers développées par Sartre dans *l'Etre et le Néant*²⁸.

Dans l'extrait cité plus haut de *Philosophie Première* Husserl notait qu'un cas particulier de l'expérience d'empathie «dans laquelle un autre est donné comme quelqu'un qui à son tour saisit par l'expérience un autre est celui où c'est moi-même qui suis co-appréhendé dans l'expérience comme étant cet autre»²⁹. Cette description affirme plus que la simple proposition : «Un cas particulier de l'expérience d'empathie est celle où je suis l'objet d'un processus d'empathie dont je ne suis pas l'initiateur»³⁰. En effet, elle implique, de par sa structure, qu'«un cas particulier de l'empathie est celle dans laquelle l'autre est donné comme quelqu'un qui à son tour saisit par expérience un autre»³¹, et où, le cas échéant, cet autre n'est autre que moi-même. Par là, Husserl libère une double structure perceptive qui témoigne que la monade peut non seulement être l'objet d'un processus empathique mais également qu'elle peut vivre l'empathisation réciproque d'alter ego sans y être elle-même impliquée à titre d'objet ou de sujet. Loin d'être une évidence anecdotique, soulignée par souci de complétude dans la description du vécu, mon expérience effective de ce que d'autres, à côté de moi, sont impliqués dans un processus empathique sans que

26 E. HUSSERL, *Philosophie Première, T.II., op. cit.*, pp. 191-192 (Hua VIII, p. 137). Nous soulignons.

27 *Ibid.*, p. 192 (Hua VIII, p. 137).

28 Cf. J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 466 et sq.

29 E. HUSSERL, *Philosophie Première, T.II., op. cit.*, p. 191 (Hua VIII, p. 137).

30 Cf. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil, op.cit.*, Hua XIV, p. 504. Voir également *ibid.*, p. 421.

31 E. HUSSERL, *Philosophie Première, T.II., op. cit.*, p. 191 (Hua VIII, p. 137).

j'en sois concrètement partie prenante (bien que je le demeure à titre potentiel) *achève et définit en totalité* l'expérience de réciprocité. Positionné comme Tiers, je suis inclus dans la situation dans laquelle ces deux monades s'empathisent tout en étant *actuellement* exclu de ce processus et *potentiellement* susceptible d'en être, que ce soit comme objet ou comme sujet. Littéralement excentré de la situation et partie prenante d'elle, ce qui se donne à moi n'est pas la reconnaissance réciproque d'individus, ni même l'objectivation de l'un par l'autre, mais, originairement, l'émergence du lien social. Le lien social, la liaison à une pluralité située implique en effet, *simultanément*, l'inclusion dans une situation et l'exclusion de certains rapports singuliers qui se jouent dans cette situation.

Si l'on reprend maintenant la comparaison entre Fichte et Husserl, on peut voir que l'objectif de la fonction récursive est le même chez les deux auteurs: il s'agit chaque fois non pas tant de poser l'absoluité de la liberté de l'autre, que d'en viser l'exercice comme un exercice que je suis chaque fois, également, à même d'effectuer et de subir, sous des modalités identiques.

Toutefois, nous l'avons dit, la théorie du droit de Fichte, pas plus que la *Doctrine de la Science* dont elle reprend les principes, n'est une philosophie de la corrélation aux visées constitutives comme l'est la phénoménologie. La question de la constitution d'autrui comme celle du sens de l'altérité lui est étrangère. Cette distinction, pour fondamentale qu'elle soit, ne doit cependant pas obérer la proximité entre ces deux systèmes dans le cadre précis qui nous occupe. Cette proximité porte premièrement sur la fondation intuitive de l'intersubjectivité qui engage un processus perceptif de reconnaissance corporelle de l'autre qui rappelle l'empathie tant comme processus simple que comme base de la transposition analogique des vécus, et que la conception même du corps chez Fichte vient encore affermir. En second lieu, l'acte de reconnaissance réciproque, en dépit de son caractère volontaire *affiché*, fait écho à son tour, à la réciprocité empathique husserlienne telle qu'elle est décrite dans *Philosophie première*, c'est-à-dire comme l'épreuve d'un processus empathique dont je ne suis pas le sujet mais l'objet et qui me signifie l'identité de l'autre dans la liberté d'un exercice semblable au mien. Dans les deux théories la réciprocité de reconnaissance rend possible l'érection d'un espace commun d'interactions sociales sur lequel repose une créativité sociale opérée chez Fichte

par la transformation des coordonnées sociales et, chez Husserl, par la constitution de personnalités d'ordre supérieur..

II. Du destin de l'humanité : Les *Traits caractéristiques du temps présent*

La déduction du concept de droit, pas plus que celle du concept d'intersubjectivité juridique ne sont du ressort d'un traitement spéculatif, ce qui signifie négativement que l'instauration de l'Etat pas plus que la possibilité d'un «traitement raisonnable réciproque» ne sont le premier ou le dernier mot du système fichtéen et positivement que les ressources dégagées pourront être réagencées dans une authentique spéculation. Parmi les écrits de philosophie populaire de 1804-1805, tels que la *Destination de l'homme*, *L'Initiation à la vie bienheureuse*, tous spéculatifs, on trouve la série de leçons données en 1804-05 et publiées sous le titre *Les traits caractéristiques du temps présent*. Ce texte, comme les deux autres, sont à relier avec les développements de la *Doctrine de la Science* entre 1794 et 1804 où Fichte vient progressivement à établir que le «fait absolu» de la vie est identiquement le «fait absolu» qu'est la raison pour elle-même en tant que vivante. Cette ultime "réduction" au fait originaire de la vie est le sol sur lequel s'enlèvent les *Traits caractéristiques du temps présent* dont la visée explicite est la production d'une philosophie de l'histoire permettant de considérer, d'un point de vue spéculatif, le destin temporel de l'espèce humaine en le rattachant à l'être absolu qui en régit le cours phénoménal. C'est la raison pour laquelle les *Grundzüge* thématisent la destinée collective comme élucidation d'un plan divin du monde (*Weltplan*) en adoptant la forme d'un récit des âges de l'humanité dont le départ est le monde régit par l'instinct et le terme, le monde régit par la raison. Entre ces deux époques, trois périodes fondamentales sont encore à considérer: 2) l'époque de la raison comme autorité externe 3) la libération (immédiatement de l'autorité extérieure et médiatement de la soumission à l'instinct)³² 4) l'époque de la science de la raison.³³ Si «en soi et pour les sphères supérieures de la spéculation, la vie sur terre de l'homme et le temps terrestre ne sont eux-mêmes qu'une période nécessaire du temps un et de la vie éternelle une, et cette vie sur terre peut être déduite, avec toutes ses subdivisions à partir du concept unitaire de la vie éternelle, parfaitement possible ici-bas déjà»³⁴, il ne faudrait pas se méprendre et

32 Cf. J.G. FICHTE, *Le caractère de l'époque actuelle*, op. cit., p. 30

33 *Ibid.*, pp. 29-30.

34 *Ibid.*, p. 24.

concevoir l'enchaînement des époques comme un processus nécessaire dont les étapes successives sont autant de degrés d'une «utopie prophétique».³⁵ En réalité, le *Weltplan* ne traduirait alors le plan du divin *sur* le monde qu'en extériorité. Pour la conscience, il se présente comme un concept réflexif³⁶ par lequel la réflexion se représente l'histoire comme orientée vers une fin - ce qui est nécessaire dès lors que la pensée s'interroge sur le sens de la totalité- et doit, dans cette orientation, se figurer les étapes fondamentales de cette histoire. La figuration proprement dite ne possède pas de vertu purement représentative, bien plutôt comme idée de la réflexion, a-t-elle une valeur immédiatement pratique et éthique: elle ouvre pour la liberté actuelle, le «schème pratique qui doit la qualifier et lui offre le critère pour s'orienter dans le concret c'est-à-dire porter un jugement sur la position où se trouve le genre humain».³⁷ C'est la raison pour laquelle l'époque actuelle, prise dans ses traits caractéristiques, constitue le point nodal des *Grundzüge*, le centre à partir duquel l'humanité peut juger de ses progrès comme du chemin qu'il lui reste à parcourir pour atteindre ses fins. De ce point de vue, Fichte élabore une critique de son temps qui est aussi bien une définition de la troisième époque dont il articule les impasses et les progrès. La situation du monde moderne montre le refus par le sujet de toute autorité extérieure, rejet qui se traduit sur le plan juridico-étatique par la découverte de l'égalité du droit et la soumission de tous à l'«état naissant».³⁸ Cependant, la reconnaissance de l'égalité du droit, n'est pas encore la reconnaissance de l'égalité des droits «car les fins garanties aux divers individus peuvent être d'extension très différente, et, généralement, c'est la situation de fortune prévalant au début du règne des lois qui sert de norme en la matière».³⁹ Pour cette raison, la soumission de tous à l'Etat, revient à la soumission de la majorité aux dominants. L'état accompli serait donc l'état où prévaut une soumission de tous à tous (selon l'ordre des fins de tous en faveur de la totalité de l'espèce) et où par conséquent l'égalité des droits est enfin reconnue. Telle est donc la tâche éthique qui se dessine pour l'humanité moderne dans la tension entre la figure destinale ouverte par la liberté réfléchissante et la société concrète où elle s'inscrit, intégrant les réussites passées que lui lègue la mémoire individuelle et

35 Cf. M. MAESSCHALCK, *op. cit.*, p. 213.

36 Cf. M. IVALDO, « L'approche pratique et éthique de l'histoire dans la philosophie transcendantale de Fichte » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1996 (1), pp. 49-70, p. 61.

37 *Ibid.* En ce sens, la réflexion allie concrètement une idée, une vision *a priori* et un jugement *a posteriori* sur l'état du monde, de sorte que vivre dans la vision, revient pour la conscience à structurer sa réalité au moyen d'une incarnation libre de l'idée elle-même. (Cf. *ibid.*, p. 66).

38 J.G. FICHTE, *op. cit.*, p. 161 (SW VII, p. 150). Cf. M. Maesschalck, *op. cit.*, p. 203.

39 *Ibid.* (SW VII, p. 151).

sociale, et projetant les progrès qui reste à accomplir pour la pleine réalisation de l'espèce. On notera que la base de cette inscription concrète, trouve son germe, comme le souligne M. Ivaldo, dans cette « phénoménologie » de la manifestation, dans le corps vivant articulé, de la liberté agissant selon une fin » développée dans la théorie du droit d'Iéna, par laquelle « il devient donc possible de distinguer entre une manifestation mécanique, une manifestation du finalisme naturel, et une manifestation de la finalité libre, c'est-à-dire d'ouvrir un espace pour la conception d'une *rationalité de l'agir* ». ⁴⁰ La révolte du sujet moderne contre toute extériorité se manifeste également dans la culture et la science de l'époque. Sur le plan philosophique, c'est l'âge du concept qui fait sienne la maxime: « *n'admettre strictement comme existant et comme certain que ce que l'on comprend et conçoit strictement* ». ⁴¹ Si par le concept, l'humanité se libère du dogmatisme, elle s'enferme dans ses propres conditions d'existence dans la mesure où « il ne subsiste rien d'autre de réel que la vie individuelle avec ce qui y est lié et ce qui s'y rapporte ». ⁴² Pourtant l'âge du concept laisse une autre issue que l'individualisme méthodologique, car rien n'impose de vouer le concept à l'unique ordre des expériences sensibles. Par le concept, le sujet peut dépasser la sphère immédiate de ses conditions d'existence et se destiner à l'universel. ⁴³ La raison permet alors « au sujet de se rattacher à l'Idée de l'espèce, de chercher à se concevoir en fonction de sa contribution au bien de tous et non de soi seulement, tout en attendant des autres la même attitude, de manière à ce que se réalise effectivement cette Idée de l'espèce, c'est-à-dire la communauté humaine ». ⁴⁴

Aussi bien sur le plan juridico-étatique que sur le plan culturel, l'humanité de la troisième époque doit renoncer à son égoïsme, accepter sa limitation intérieure et extérieure pour s'ordonner à la raison du tout, car ce n'est qu'à cette condition qu'une création collective, qu'un agir dans l'histoire est possible. Si cette tâche se présente à toute conscience comme une exigence éthique individuelle qu'elle

40 M. IVALDO, *op. cit.*, p. 54, lequel se rallie à la thèse de L.FERRY, *Philosophie politique. T.II. Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, PUF, 1984, p. 244.

41 J.G. FICHTE, *op. cit.*, p. 37 (SW VII p. 21).

42 *Ibid.*, p. 38 (SW VII p. 23).

43 On pourrait rapprocher ce dépassement des conditions d'existence du "travail" de néantisation chez Sartre dans le cadre précis d'une évolution de la situation, d'un progrès de l'humanité. On se souvient en effet, que pour Sartre rien dans la situation n'y figure son propre dépassement. Pour qu'un progrès soit envisageable, il est nécessaire que je puisse imaginer, concevoir ou apercevoir en d'autres endroits du globe une situation différente qui me permette de juger qu'une autre situation est possible. Ce travail est le lot et l'oeuvre de l'intellectuel sartrien.

44 M. MAESSCHALCK, *op. cit.*, p. 208.

peut aussi bien refuser qu'accomplir, sa visée spirituelle est la vie de la vision, l'incarnation consciente de la vie absolue dans et par l'espèce: la création constante d'un *ordo ordinans* (et non d'un *ordo ordinatus* achevé), d'un ordre éthique du monde, par une «société pleinement consciente, collectivement, d'être fulguration de la vie absolue, en toutes ses sphères d'activité combinées par sa propre créativité sociale».⁴⁵

III. La compréhension schellingienne de l'intersubjectivité et de l'histoire : *Le système de l'idéalisme transcendantal*

Selon l'ordre d'exposition de l'argument, il convient maintenant de nous attacher à la conception schellingienne de l'intersubjectivité et d'examiner son impact social et spéculatif. A l'origine de la rupture philosophique et humaine entre Fichte et Schelling, le *Système de l'idéalisme transcendantal* publié en 1800 concrétise une divergence latente entre les deux auteurs qu'on pouvait déjà apercevoir dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*. L'essentiel du litige, tel qu'il se présente à la parution du *Système*, porte sur le statut qu'il convient d'accorder à la nature: faut-il la concevoir comme cet objet de la philosophie théorique, ce donné sensible auquel la conscience doit s'ordonner en tant que conscience de soi, en tant que conscience finie (Fichte), ou faut-il au contraire considérer que la nature est, à l'instar du moi, «un absolu qui est cause et effet de lui-même- dans l'identité absolue du subjectif et de l'objectif»⁴⁶, plus, un absolu qui à sa plus haute puissance «n'est à nouveau rien d'autre que la conscience de soi»⁴⁷ (Schelling)? La divergence est patente. Ressaisie sur le simple plan systématique, la nature est d'un côté intégrée à la partie théorique de l'idéalisme, tandis que de l'autre côté, elle ouvre une philosophie concurrente - la philosophie de la nature-, une science opposée et complémentaire à l'idéalisme transcendantal, qui forme avec lui le système total de la philosophie.⁴⁸ D'un point de vue fichtéen, la perspective est inadmissible, puisque la complémentarité indiquée suppose en effet que le Moi pourrait être expliqué par ce qu'il explique entièrement lui-même.⁴⁹ En outre, la

45 *Ibid.*, p. 225.

46 F.W.J. SCHELLING, *Le système de l'idéalisme transcendantal*, *op. cit.*, p. 22 (SW II, p. 356)

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*, p. 3, (SW II, p. 332).

49 Cf. X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir. T.I. Le système vivant (1794-1821)*, Paris, Vrin, 1970, p. 273. Nous suivrons pour ces pages, la lecture que ce grand exégète propose du *Système de l'idéalisme transcendantal*.

complémentarité suggérée induit en fait une hégémonie de la philosophie de la nature qui se manifeste par la potentiation du moi dans la puissance simple qu'est la nature.⁵⁰ Or, pour Schelling le moi-autothétique ne peut justement tout expliquer. C'est que, comme le souligne X. Tilliette «*l'ego transcendantal* de Schelling, proche en cela de Husserl, n'est (donc) nullement réduit à sa figure ultime dans la conscience théétique qui dit : Je suis. Il se précède et se prémédite dans toutes les formes où s'amorce une subjectivité»⁵¹, si bien qu'à la logique de l'auto-implication de l'idéalisme, il faut substituer une «logique du concret où est saisie dans les formes élémentaires de la vie la genèse de la perception et de la réflexion à titre de forces naturelles de la conscience»⁵², logique qui nécessite un nouvel ancrage dans la nature.

Sur le plan spéculatif, l'opposition n'est pas moins ferme et le débat s'envenime. Schelling accuse Fichte de faire tomber la nature hors de l'absolu pour ne lui restituer un semblant d'être que par l'instance pratique sous les traits abîmés du monde moral. La spéculation se mutile en déductions téléologiques: «Il n'y a (pour lui) de connaissance de l'absolu que morale et aussi pas d'autre rapports à l'absolu que par les êtres moraux de sorte que... l'univers et toute excellence et beauté se dissolvent en monde mora»l.⁵³ De son côté, Fichte n'est pas moins véhément. Dans la huitième leçon des *Grundzüge*, il s'en prend à cette *Schwärmerei*, à cette mystique du concept qui exalte l'irrationnel et travestit la spéculation en une incantation magique qui dissimule mal son élitisme et sa vanité.⁵⁴ La haine va croissant et l'épilogue n'est pas heureux.

Mais revenons au *Système de l'idéalisme transcendantal*. En tant que *Système*, il se divise en deux parties, l'une théorique qui est en même temps science transcendantale de la nature, et l'autre pratique, qui est en même temps philosophie de l'histoire. Le *système* englobe donc, du point de vue de l'idéalisme, et en tant que partie théorique du système idéaliste, la science qui, par ailleurs, doit se présenter comme le complément au système total de l'idéalisme transcendantal. C'est bien sûr problématique, mais seule la

50 *Ibid.*, p. 272. Avec cette conséquence également inadmissible que la philosophie pratique serait désormais fondée dans la philosophie théorique.

51 X. TILLIETTE, *op. cit.*, p. 209.

52 M. MAESSCHALCK, *Religion et identité culturelle chez Fichte*, Hildesheim/Zürich/NewYork, Georg Olms Verlag, 2000, p. 20, note 19.

53 F.W.J. SCHELLING, cité par X. Tilliette, *op. cit.*, p. 203.

54 Cf. J.G.FICHTE, *Les traits caractéristiques du temps présent*, *op. cit.*, pp. 129-134 (SW II, p.118-124)

philosophie de l'identité à venir pourra lever l'ambiguïté en même temps qu'elle destituera le Moi de sa place focale.⁵⁵ Pour l'instant, la question de l'absolu est par conséquent « réservée et la philosophie transcendante, notamment, enfermée dans sa sphère, dans le cercle du savoir ne se prononçant pas sur l'être, n'est un "savoir absolu" que dans sa sphère, par une restriction véritablement *de principe* ». ⁵⁶ Le caractère problématique de la philosophie de la nature à l'intérieur de l'idéalisme transcendantal ne doit cependant pas tromper et induire l'idée d'une simple inscription négative, comme si elle n'était en somme qu'un vecteur d'apories. La philosophie de la nature est avant tout l'agent d'une méthode génétique qu'elle a forgé indépendamment de l'idéalisme transcendantal et qui innerve littéralement la *totalité* du système: la montée en puissance, la potentiation. Au moment où nous saisissons le système, à l'entrée de la philosophie pratique, la potentiation a fait son oeuvre « naturelle » et inconsciente et la poursuit sous des auspices que nous relèverons en parcours.

Comme méthode aussi bien que comme logique, la potentiation induit une reprise de la question de l'intersubjectivité très différente de ce qu'elle était chez Fichte dans la théorie du droit d'Iéna. En effet, si pour Schelling l'émergence de l'acte de liberté suppose l'intersubjectivité, c'est en tant que simple condition *négative*.⁵⁷ De prime abord, la conditionnalité négative paraît ne devoir recouvrir que le fait qu'il ne peut y avoir d'impulsion immédiate, directe d'une intelligence sur une autre, du moins si l'acte de liberté, comme acte de la volonté absolue, doit être préservé précisément dans sa liberté. Seule donc une réciprocité indirecte des monades permet de garantir la liberté. Et on peut la comprendre, comme chez Fichte, sous la forme d'une exigence. De plus, la réciprocité indirecte des monades exige aussi et fondamentalement le partage d'un monde commun, de représentations objectives identiques ainsi qu'une nature commune. Jusque-là donc la proximité entre Schelling et Fichte est manifeste. Mais voilà que se produit le renversement. Le partage d'une nature commune, indique Schelling, recouvre le partage de limitations communes, et parmi celles-ci, la limitation de l'individualité. De ce fait, l'harmonie préétablie postulée des monades se transforme en une harmonie négative, dans la mesure où la simple position de mon individualité suffit à établir immédiatement une négation d'activité en moi. « Puisque l'individualité est déjà prédéterminée, c'est

55 X. TILLIETTE, *op. cit.*, p. 195.

56 X. TILLIETTE, *op. cit.*, p. 195.

57 F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, p. 182 (SW II, p. 539)

qu'elle contient en elle synthétiquement, *ipso facto*, d'autres intelligences avec leurs actions définies- sans qu'il soit besoin d'alléguer une causalité particulière». ⁵⁸ En d'autres termes «la position de l'individualité entraîne nécessairement une négation d'activité, *avant même qu'intervienne la considération des consciences étrangères: elle est liée à un temps, une existence organique, etc..*» ⁵⁹ Temps et existence organique ⁶⁰ dont la constitution émerge à la partie théorique du système, à la philosophie de la nature, à l'intelligence inconsciente, non-libre, qui s'élève à la puissance.

Or, dire que la position de l'individualité entraîne une négation d'activité *ipso facto*, avant que n'intervienne la considération d'autres intelligences, c'est affirmer, *contrairement à Fichte*, que la reconnaissance nécessaire de mon semblable par la perception de son corps n'est pas nécessaire à la position de mon individualité comme membre d'une espèce, plus, qu'elle n'est pas nécessaire à la position de la conscience de soi. Pourquoi n'est-ce pas une nécessité de la conscience de soi pour Schelling alors que cela l'est dans le système fichtéen et notons-le pour Husserl? Parce que la potentiation, dans sa genèse unitaire annule, c'est son dessein, l'assujettissement de la conscience à un donné, à la perception d'une chose sensible, *comme condition de la conscience de soi, comme condition de la conscience finie*. Or le geste n'est pas sans conséquences pratiques. En effet, nous avons vu ci-dessus que la perception du «corps vivant articulé, de la liberté agissant selon une fin» ⁶¹ est ce qui permet «d'ouvrir un espace pour la conception d'une *rationalité de l'agir*». En d'autres termes, la perception du corps vivant articulé constitue le point d'ancrage d'une *praxis* commune, son lieu d'ouverture. Et dès lors qu'elle n'est plus nécessaire chez Schelling, disparaît avec elle la dimension de la *praxis* inhérente à la théorie du droit, et faut-il l'ajouter, inhérente à *l'ordo ordinans des Grundzüge*. ⁶²

58 X. TILLIETTE, *op. cit.*, p.217.

59 *Ibid.*, p.218, nous soulignons.

60 F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, pp. 121-128 (SW II 468-477) pour le temps, pp. 138-147 (SW II, pp. 489-500) pour le corps.

61 M. IVALDO, « L'approche pratique et éthique de l'histoire dans la philosophie transcendantale de Fichte », *op. cit.*, p. 54.

62 On ne rendrait cependant pas justice à Schelling en soutenant que dès lors aucun espace pour une rationalité de l'agir n'est ouvert. Cet espace est ouvert dans la partie théorique du système. Le fait que le lieu d'ouverture soit le siège de l'activité inconsciente et non libre ne signifie d'aucune manière qu'il n'est ouvert que pour cette activité inconsciente. Au contraire, l'espace pour une rationalité de l'agir est ouvert par l'activité inconsciente, mais il n'est pas pour elle, tandis qu'il n'est pas ouvert par l'activité consciente mais est pour elle l'espace de sa rationalité.

Stricte conséquence de la pré-détermination de l'individualité et de l'absence de fondation perceptive de l'intersubjectivité, le processus de reconnaissance réciproque à l'origine et au fondement de la «communauté de traitement raisonnable réciproque» s'effondre, et l'interaction des êtres chez Schelling paraît bien devoir être confiée au hasard. Mais, dans un sursaut, la raison s'insurge: «ce qu'il y a de plus sacré ne saurait être confié au hasard». ⁶³ Aussi faut-il poser une contrainte par laquelle l'égoïsme naturel des êtres puisse être entravé. Ce sera une «seconde nature» (la constitution juridique), une loi naturelle en vue de la liberté (le droit). ⁶⁴ Providence mécanique et aveugle, la constitution juridique instituée par les hommes s'autonomise et ne tarde cependant pas à agir d'après ses propres lois comme la nature visible. Fruit de la contrainte et des circonstances, la constitution juridique semble ainsi contenir en elle les germes de son effondrement: d'une part, précisément parce que la constitution est issue des circonstances et, d'autre part, parce les hommes n'acceptent de se contraindre que tant qu'ils y trouvent un avantage contre l'oppression. Or cet avantage dépendra du mécanisme étatique qui exécute les lois, lui-même tributaire du niveau de culture ou du caractère de la nation, etc., ⁶⁵ En stigmatisant l'arbitraire de la puissance étatique, la suspension de la constitution si juste et raisonnable soit-elle à la bonne volonté des gouvernants, Schelling rompt l'enchantement de l'aveugle providence, pour en revenir au réalisme politique. C'est d'ailleurs en imputant les dérives du pouvoir exécutif à l'inertie du pouvoir législatif, «force retardatrice de la machine étatique», dérives d'autant plus dangereuses qu'elle sont nécessaires à la défense de la sécurité de l'état, que Schelling se distingue. On ne trouve pas chez lui, à la différence d'autres auteurs idéalistes, Fichte y compris, cette confiance naïve dans une flexibilité, dans une plasticité de la constitution épousant le progrès ou le désir de progrès des peuples, aussi l'insurrection, est-elle de son point de vue inévitable. ⁶⁶

Pour sortir de l'impasse, se soustraire au hasard comme à l'arbitraire, il faudrait envisager une fédération des états qui se garantiraient réciproquement leur constitution, ce qui suppose au premier chef la propagation des justes principes du droit, et la soumission de tous les états à une loi commune. Néanmoins, on

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*, p. 221 (SW II, p. 583).

65 *Ibid.*, p. 222-223 (SW II, p. 585).

66 Cf. M. MAESSCHALCK, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Louvain/Louvain-la-Neuve, éd. Peeters, 1991, p. 129.

conçoit mal, comment du jeu désordonné des ces Etats à l'état de nature pourrait émerger une société des nations, un «aréopage des peuples»⁶⁷ sans qu'une nécessité bienfaisante mais aveugle n'intervienne dans le cours de l'histoire humaine.

La question d'une convergence voire d'une identité entre l'arbitraire (la liberté) et la légalité absolue (la nature) est ainsi renvoyée devant le tribunal de l'histoire par une nécessité interne au développement transcendantal. En ce sens, la spéculation rejoint une nécessité immanente au processus réflexif transcendantal, plus, l'adoption du point de vue spéculatif est une nécessité immanente au processus transcendantal lui-même: le *produit de sa montée en puissance*. La possibilité transcendantale de l'histoire - concevable seulement comme réalisation progressive de l'espèce - est fondée dans la détermination individuelle, dans la mesure où toute individualité est inscrite dans une époque tandis que la nécessité transcendantale de l'histoire ressort de la tâche de l'espèce à réaliser l'institution juridique. L'histoire est ainsi conçue comme le lieu d'attache transcendantal de l'individu comme de l'espèce, où le présent de la tâche relie le passé transcendantal de l'individu à l'avenir transcendantal de l'espèce. La réalisation du droit reste ainsi «l'unique mesure du progrès de l'humanité».⁶⁸ Mais, la déduction du concept d'histoire ne permet pas encore de comprendre comment peut concrètement se réaliser l'institution juridique, ce qui revient à comprendre comment se composent, s'unissent liberté et nécessité. La liberté agissante est habitée par une nécessité secrète, la providence, qui prend l'atour d'une activité inconsciente de l'espèce transcendant l'activité consciente des individus. Il s'ensuit que la providence, où si l'on préfère, l'ordre moral universel n'est réalisable que par la volonté de tous les individus (liberté agissante) qui en tant qu'intelligences appartiennent à l'ordre moral (activité inconsciente).⁶⁹ L'harmonie de la liberté et de la nécessité, du conscient et de l'inconscient, du subjectif et de l'objectif, suppose une synthèse absolue qui les dépasse et les englobe toutes deux comme leur source commune, l'absolue identité, «le soleil éternel du royaume des esprits»⁷⁰, qui se manifeste sans jamais pouvoir se révéler intégralement, car sa révélation entière supprimerait la

67 F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, p. 224 (SW II, 587).

68 X. TILLIETTE, *op. cit.*, p. 224.

69 Cf. F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, p. 232 (SW II, p. 596-597).

70 *Ibid.*, p. 235 (SW II, p. 600).

liberté. Aussi l'histoire est-elle la manifestation progressive et continue de l'absolu.⁷¹

IV. Husserl et «L'idéal d'humanité de Fichte»

Prise dans sa généralité, l'opposition entre Schelling et Fichte sur le plan spéculatif dessine la ligne de crête entre une philosophie qui privilégie l'ordre de la *praxis* en tant qu'il exprime l'Absolu par le truchement de sa créativité sociale et une autre qui privilégie l'ordre de l'in-formation (*Einbildung*) où l'absolu s'exprime dans le sédiment génial qu'est l'œuvre d'art en tant que cristallisation de l'infini dans le fini. Sans exclure la possibilité d'une lecture de la phénoménologie husserlienne en termes d'*Einbildung*, notamment dans la sphère anté-prédicative, du point de vue des relations entre l'*Ego* et l'*Ur-archè originnaire*, il faut reconnaître que la connivence entre Husserl et Fichte paraît plus immédiate tant sur le plan systématique que sur le plan spécifique du devenir commun des monades. Dans ce cadre, le cycle de conférences que Husserl a consacré à Fichte, en 1917 et 1918 sous le titre de *L'idéal d'humanité de Fichte*⁷² sont un apport considérable, d'autant plus que Husserl se focalise sur les ouvrages de philosophie populaire écrits de 1800 à 1811, et en particulier sur la *Bestimmung des Menschen* de 1800.⁷³ Son attention est singulièrement retenue par l'idée, relativement ancienne (1799)⁷⁴ chez Fichte, de Dieu comme ordre éthique du monde, ou encore comme *ordo ordinans* dont nous avons décrit le principe ci-dessus. Cette idée de l'*ordo ordinans* est immédiatement en phase avec le projet husserlien entendu en son sens téléologique et exclusivement en ce sens particulier:

71 D'après X. Tilliette, le système de la philosophie transcendantale pourrait se clore ici: l'harmonie originnaire de l'objectif et du subjectif, de la nature et de la liberté est attestée. Cependant, au système s'ajoute comme un codicille qui entend répondre à la question de savoir comment le moi peut lui-même être conscient de l'harmonie originnaire du subjectif et de l'objectif: par la téléologie de la nature et par l'art génial entendu comme téléologie consciente. Un codicille qui a la vertu extrinsèque au système d'assurer la jonction entre la philosophie de la nature et la philosophie transcendantale, maintenant et assumant leur complémentarité posée dans la *Préface*. (Cf. X. Tilliette, *op. cit.*, p.226.) ce qui indique assez que le système ne peut se clore là.

72 E. HUSSERL, « Fichtes Menchheitsideal », *op.cit.*, Hua XXV, pp. 267-293.

73 Husserl renvoie par ailleurs aux *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, aux *Discours à la nation allemande*, aux leçons d'Erlangen sur l'*Essence du savant* ainsi qu'aux leçons de Berlin *Sur la destination du Savant*.

74 L'idée d'*ordo ordinans* est en effet contemporaine de la *Querelle de l'athéisme* de 1799. (Cf. à ce sujet, J.-C. GODDARD, *Introduction à La Destination de l'homme*, in J.G. FICHTE, *La destination de l'homme*, trad. J.-C Goddard, Paris, Flammarion, 1995, p. 24.)

« Un *ordre éthique du monde* (*sittliche Weltordnung*) est l'unique valeur absolue concevable et l'unique fin du monde, mais comme telle c'est le fond de la réalité effective du monde. Cet ordre n'est pas lui-même une effectivité réelle, mais il est comme un constant devoir-être et une idée normative. Et pourtant, il est plus qu'une réalité, c'est ce qui dirige toute la formation du monde dans le moi absolu, donc le principe créateur du monde. Ce n'est pas le moi qui crée le monde, assurément le monde se constitue-t-il en lui, dans son action, mais pourquoi; parce qu'il est toujours dominé par la pulsion de la raison, pulsion qui le pousse à réaliser cette idée normative d'un ordre éthique du monde. Cette idée est donc la cause téléologique de ce monde, en d'autres termes c'est Dieu. Car c'est en ces termes que l'on décrit toujours le fondement qui crée téléologiquement le monde. Dit en langage fichtéen : Dieu est l'ordre éthique du monde, il ne peut y en avoir d'autre. D'un autre côté ce Dieu est pourtant complètement immanent au moi absolu. Il n'est pas une substance, une réalité hors du moi qui agirait de l'extérieur sur le moi. Le moi est complètement autonome, il porte son Dieu en soi-même comme l'idée finale qui anime et conduit ses actions, comme le principe de sa propre raison autonome. »⁷⁵

L'*ordo ordinans* husserlien n'est donc pas repris du point de vue spéculatif *via* une réflexion religieuse, mais d'un point de vue spéculatif *via* la dimension intrinsèquement *vocative* de l'humanité, vocation qui n'est pas seulement éthique ou ontologique, mais, et c'est en cela qu'elle est spéculative, unitairement ontologico-éthique. En effet, selon le manuscrit intitulé *Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit und Glückseligkeit*⁷⁶ la destination de l'homme est de réaliser « l'idéal nécessaire, l'exigence pratique nécessaire »⁷⁷ de l'unanimité spirituelle de l'humanité et du monde.

Que recouvre ou que désigne cette unanimité dans le chef de Husserl ? Comme exigence pratique nécessaire l'unanimité détermine la figure typique d'une époque au sein de laquelle la totalité mondaine (objective et subjective) doit nécessairement être non seulement « la condition de possibilité théorique d'une unanimité de l'être mais aussi la condition de possibilité d'une unanimité de l'être valeur »⁷⁸. Concrètement, dans les *Leçons sur le renouvellement* Husserl

75 E. HUSSERL, *op. cit.*, Hua XXV, pp. 277-278. Trad. française de J. Benoist in *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, p. 204.

76 E. HUSSERL, *Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit* (1923), hrsg. U. Melle, in *Husserl Studies*, 1997 (13), pp. 201-235.

77 *Ibid.*, p. 233.

78 *Ibid.*

propose une analyse des « types formels de la culture dans le développement de l'humanité »⁷⁹ tels par exemple, la forme culturelle du Moyen-Age religieux dont il retrace les potentialités créatrices et les manques, c'est-à-dire un ordonnancement proprement créateur, mais qui n'est nullement le prélude à une philosophie spéculative de l'histoire. En établissant une typique des formes d'épanouissement de l'humanité, il s'agit pour Husserl, ni plus ni moins, que d'explicitier par une typique ce qu'est un ordre intrinsèquement créateur. En effet, la typique n'exprime que l'ordre vivant d'une époque, qu'elle reproduit dans sa vivacité, dans sa mouvance fluante sans qu'il soit possible d'y lire les raisons ou les motifs d'une transition vers une époque nouvelle. De fait, si pour Husserl il est impossible de penser l'histoire de l'humanité en lui retirant la possibilité d'un épanouissement progressif, cet épanouissement n'est pas conçu comme un épanouissement « vers » mais comme un épanouissement « dans ». C'est la raison pour laquelle, la véritable infortune de l'humanité ne réside pas, selon lui, dans l'incapacité à concevoir une humanité pleinement réalisée dans une cité des fins, mais dans le fait que l'humanité ne puisse plus concevoir et réaliser *in actu* et continûment le meilleur monde possible à partir de ce qu'elle est et des données situationnelles qu'elle a. Inversement, la félicité vécue de l'humanité réside dans l'épanouissement infini de l'infini de la valeur *in concreto*, dans la réalisation continue du meilleur des mondes possibles sans qu'un bien dernier ne soit souhaité ou attendu, car la valeur la plus haute réside dans l'épanouissement et non au-delà ou en de-ça. La valeur la plus haute consiste donc dans la capacité de l'homme à accomplir sa dimension vocative, non pas comme une simple fin posée devant lui, mais comme une fin qui est aussi son essence ontologique : il doit réaliser pour lui-même et en lui-même, l'unanimité de l'être et de l'être-valeur afin réaliser l'unanimité de l'être et de l'être-valeur en général.

Conclusion

Combien l'idée fichtéenne d'un *ordo ordinans* a pu séduire Husserl qui en retient l'orientation pratique dans sa philosophie de l'histoire, est désormais manifeste : l'*ordo ordinans*, dans son interprétation phénoménologique, est le résultat de la créativité incessante de l'humain en son essence, par laquelle le monde flue dans une typicité métastable qui manifeste comment cette humanité-ci fait et reprend l'unité ontologique de son destin et de celui du monde, en

79 E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, Hrsg. H.R. Sepp u. T. Nenon, Hua XXVII, pp. 59-94.

Collège Thomas More, place Montesquieu, 2 B-1348 Louvain-la-Neuve

Téléphone (32 10) 47 46 52 Fax (32 10) 47 86 01

E-mail : brand@cpdr.ucl.ac.be

créant chaque fois une figure originale de l'unanimité de l'être-valeur et de l'être.

Toutefois, ne pourrait-on considérer que la philosophie husserlienne du destin de l'humanité opère d'une certaine manière la synthèse entre d'une part, la conception fichtéenne du devenir de l'espèce en reprenant l'orientation pratique fichtéenne qui est engagée dès lors que la reconnaissance de l'autre s'ancre dans la perception de son corps et, d'autre part, une conception schellingienne de la téléologie consciente dont la phénoménologie conserverait l'idée d'une sédimentation de l'infini dans le fini via le concept d'harmonie absolue qui annonce le processus d'information propre à la période de l'identité ? A vrai dire le bien-fondé de cette hypothèse suppose que l'on tienne pour acquis, comme l'affirme X. Tilliette, que « *l'ego transcendantal* de Schelling, proche en cela de Husserl, n'est (donc) nullement réduit à sa figure ultime dans la conscience thétique qui dit : Je suis. Il se précède et se prémédite dans toutes les formes où s'amorce une subjectivité »⁸⁰, tandis que l'ego transcendantal fichtéen n'aurait d'autre consistance que ce monstre thétique qui s'affirme partout où il est actif. Dans cette hypothèse, les concepts schellingiens de sédimentation et d'information devraient alors être introduits pour faire droit à ces dimensions fondamentales que sont l'information et la sédimentation passives en phénoménologie. Seulement, il n'est pas vrai que la subjectivité fichtéenne ne se « prémédite » pas : l'usage de la charnellité comme articulation sensible des champs d'expérience atteste du contraire, de même que la réflexivité passive qui fait de la pulsion une tendance, ou encore de la sédimentation en habitus de la créativité « éthique », toutes thématiques fondamentales du fichtéanisme.

L'hypothèse suggérée au départ de cette recherche, d'une synthèse husserlienne entre les positions de Fichte et de Schelling ne s'avère par conséquent que si l'on croit nécessaire de devoir emprunter à Schelling ce supplément de nature, de passivité, d'« inconscience » pour pallier aux déficiences d'une conscience supposée maître de l'intégralité de son exercice, et transparente à elle-même dans l'effectivité de cet exercice, c'est-à-dire que si l'on accepte que la philosophie fichtéenne est une noétique pure. Or, nous l'avons indiqué, il n'est pas besoin d'adjoindre au système fichtéen un supplément de nature qui apparaîtra bien vite comme un supplément d'âme, pour en dénoétiser la subjectivité : contrairement à la philosophie pratique schellingienne, de part en

80 X. TILLIETTE, *op. cit.*, p. 209.

part noétique du fait même de la position théorique de la philosophie de la nature, la subjectivité fichtéenne, de même que la subjectivité husserlienne, est en son essence même une subjectivité dénoétisée. C'est pour cette raison que la charnellité et la perception y joue un rôle similaire dans l'ouverture d'un espace *pour* une rationalité, et que l'exercice *de* cette rationalité, conjoint dans la créativité, monde sensible et culture, être et valeur.

