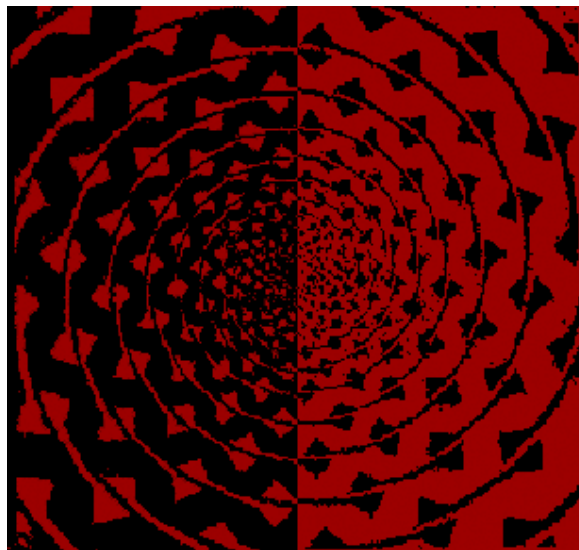


Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre : *Attention et liberté dans la dernière philosophie de Fichte*

Auteur (s) : Marc Maesschalck

N° : 109

Année : 2003

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2003

This paper may be cited as : Maesschalck Marc, «Attention et liberté dans la dernière philosophie de Fichte », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°109, 2003.

Attention et liberté dans la dernière philosophie de Fichte

Même si la recherche fichtéenne internationale se concentre avec bonheur actuellement sur les ouvrages majeurs de la dernière période¹, bientôt accessibles intégralement en édition critique², il est peut-être plus utile que jamais de préciser les diagnostics réalisés sur les périodes antérieures qui mènent au seuil de ce dernier monument. Cet intérêt nous semble d'autant plus justifié quand il s'agit de la partie pratique du système. Plusieurs des interprétations qui ont marqué l'image de Fichte en philosophie pendant ce dernier demi siècle ont globalement fermé l'accès à la dernière philosophie pratique de Fichte, soit – principalement en France – en la mesurant trop rapidement à l'aulne de la première dont elle recyclait des pans entiers (Philonenko³, Renaut⁴) soit – principalement en Allemagne – en revenant sur les soupçons des néo-kantiens pour relancer l'entreprise d'une métaphysique négative aux dépens du versant pratique de la dernière philosophie (Henrich⁵,

¹ Le congrès de Munich (2003) de la Fichte-Gesellschaft a voulu marquer, à l'instigation de Günther Zoller, un tournant décisif dans l'orientation des recherches fichtéennes internationales en proposant à plus de 100 conférenciers le thème général : *J.G. Fichte, Das Spätwerk (1810-1814) und das Lebenswerk*. Il faut remarquer qu'il s'agit de la confirmation d'un renouveau de l'approche de Fichte, puisque les journées d'études de la Fichte-Gesellschaft en 1997 reprises dans le volume 18 des *Fichte-Studien* portaient déjà sur la dernière philosophie. Le beau volume d'hommage à Reinhard Lauth dirigé par Marco Ivaldo, Erich Fuchs et Giovanni Moretto offre aussi des contributions majeures sur le sujet (E. FUCHS, M. IVALDO et G. MORETTO (hrsg.), *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit*, Frommann/Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 2001. Les colloques de la North American Fichte Society (annoncés par le *Fichteana* de avril 2002) convergent également dans cette direction. Dans le domaine francophone, le Groupe d'Etudes fichtéennes de langue française a emboîté le pas avec les actes de deux colloques rassemblés dans un volume homogène, dirigé par J-Chr. GODDARD et M. MAESSCHALCK, *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814)*, Vrin, Paris, 2003.

² On trouve un aperçu du gigantesque travail réalisé par les éditeurs dans l'article de E. FUCHS, « Die J-G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften », in E. FUCHS, M. IVALDO et G. MORETTO (hrsg.), *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit*, op. cit., pp. 553-569.

³ Cf. A. PHILONENKO, *L'œuvre de Fichte*, p. 41.

⁴ Cf. A. RENAUT, *Le système du droit*, p. 459.

⁵ *Fluchtlinien*, Suhrkamp, 1982.

Beierwaltes⁶). R. Lauth a souligné à plusieurs reprises le caractère erroné de cette perspective, en rappelant, notamment à partir des *Thatsachen des Bewusstseins* (1810-11) que « c'est originellement dans le devoir moral absolu que la vie de Dieu elle-même apparaît dans le monde de la manifestation »⁷.

Pourtant lorsque l'on considère le point d'aboutissement de la philosophie pratique dans les textes de 1812 et de 1813, force est de reconnaître que des déplacements importants se sont réalisés par rapport aux positions élaborées à Iéna⁸. Il est bien entendu possible de séparer les deux périodes et de s'intéresser plus spécifiquement à l'état dernier du système. Mais cette position est insatisfaisante du point de vue de l'interprétation au moins pour deux raisons. La première que défend brillamment Isabelle Thomas Fogiel, sur les traces de M. Gueroult, est que l'on fait ainsi bon marché de la question de l'unité du système de la Doctrine de la science. Le mouvement synthétique de la pensée de Fichte tel qu'il est formulé notamment dans l'architectonique de 1799 ou dans la WL de 1804 ou encore dans celle de 1813, devrait inciter davantage à comprendre le mouvement de production des WL lui-même comme une synthèse globale. Une deuxième raison nous semble pouvoir être invoquée : la répétition voulue par Fichte des grands ouvrages d'Iéna dans sa période berlinoise avec un parallélisme indique, pour le moins, que les orientations prises quelques vingt ans auparavant méritent d'être revisitées et reconstruites du point de vue de l'état d'accomplissement de la synthèse de la WL désormais atteint. Au plan pratique, un effet de réévaluation semble donc s'imposer. Il faudrait éviter de reproduire le mouvement antérieur de la recherche qui consistait à congédier la dernière philosophie au profit de la première en congédiant cette fois la première au profit de la dernière. Ce deuxième argument est encore renforcé par le fait que l'interprétation de la philosophie d'Iéna a évolué considérablement ces dernières années, prenant ses distances par rapport au point d'Archimède que semblait représenter l'intersubjectivité, pour revenir, à travers la reconnaissance (Fischbach⁹), à des perspectives plus centrées progressivement sur la liberté individuelle et la théorie morale, au sens d'une monadologie transcendantale (Ivaldo¹⁰). Cette évolution n'est pas étrangère aux transformations subies par le cadre interprétatif lui-même, c'est-à-dire par l'état des questions dans le champ de la philosophie morale et politique. On y a aussi observé comme un

⁶ *Denken des Einen*, Frankfurt, 1985. Habermas avait esquissé une critique de cette tendance dans *Rückkehr zur Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie ?* », in *Merkur*, 1985, n° 439-440. Il réagissait aux critiques de Henrich présentées dans des « Thesen gegen Jürgen Habermas », in D. HENRICH, *Konzepte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1987, pp. 11-43.

⁷ R. LAUTH, « Le progrès de la connaissance dans la première *Doctrine de la science* de Fichte », in *Les Cahiers de Philosophie*, hors série, Lille, 1995, pp. 29-45, p. 43.

⁸ Cette thèse est particulièrement bien défendue par E. DÜSING, « Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeption », in *Fichte-Studien*, 18 (2000), pp. 19-48.

⁹ F. FISCHBACH, *Fichte et Hegel, La reconnaissance*, P.U.F., Paris, 1999.

¹⁰ M. IVALDO, *Fichte et Leibniz, La comprensione transcendentale della monadologia*, Coll. *Fichtiana* n° 15, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Naples, 2000.

mouvement de balancier qui a consisté en un passage des questions plus procédurales liées à l'auto-organisation de l'espace public (comme interaction argumentée) aux questions plus substantielles visant un ordre politico-moral de reconnaissance (entre régimes de justification et entre régimes de régulation). Pourtant, malgré ses propres évolutions et les différentes lectures possibles, la philosophie pratique de Fichte reste déterminée par sa conception de l'intersubjectivité, c'est-à-dire par ce postulat théorique de la philosophie pratique (*Nova Methodo*, 1799) d'une pluralité de Moi.

La seule manière de rencontrer ces deux arguments est de travailler sur les liens qui se tissent entre les différentes périodes de la pensée de Fichte. En ce qui concerne la philosophie pratique, ce travail exige une argumentation appropriée. Au plan théorique, il est en effet possible de se situer immédiatement dans le processus d'auto-construction synthétique de la représentation. Au plan pratique, la seule reprise de la conformité à ce processus ne suffit pas pour éclairer les enjeux. Le fait de parler de la liberté dans le cadre d'une doctrine de la science, à travers le point de vue génétique d'une phénoménologie transcendantale, est déjà une position épistémologique en soi dont on ne peut présupposer l'acquisition quand on traite de concepts comme la reconnaissance réciproque, l'auto-limitation réciproque et l'influence réciproque. Le point de vue spéculatif de la doctrine rend possible une approche réflexive de la communauté des libertés dans une forme de destination partagée comme auto-réalisation de l'image de l'Absolu qui suppose une explicitation constante de l'enjeu épistémologique de ce point de vue. C'est pourquoi nous pensons qu'une réévaluation de la philosophie pratique de Fichte à partir de son point d'aboutissement nécessite une argumentation épistémologique spécifique. Une telle argumentation a ceci de particulier qu'elle doit indiquer les formes de traitements qu'elle mobilise pour construire son point de vue sur la pluralité des Moins, qu'il s'agisse d'une construction par nécessité d'essence (eidétique), par exemple, ou d'une construction par nécessité d'effectuation (pragmatique). Ce genre d'argumentation ne peut donc se limiter à prendre acte du passage d'un terme à un autre. Qu'il s'agisse d'intersubjectivité ou de reconnaissance, de société ou de communauté, la question primordiale est de savoir de quelle manière ces concepts sont déterminés dans l'ordre transcendantal et, de manière plus pointue encore, comment il détermine une conception originale de la liberté. C'est à l'ébauche d'un tel exercice que je voudrais me livrer en interrogeant le concept d'attention.

1. Provenance et usages du concept d'attention

Kant n'a pas accordé beaucoup d'intérêt au concept d'attention¹¹. Il en donne une définition subjective dans *L'anthropologie pragmatique* (§3)¹², selon laquelle il s'agit essentiellement du processus de prise de conscience de ses représentations et il note, en suivant la définition de Wolff, dans sa *Psychologie empirique*, qu'il en résulte un accroissement de clarté dans la conscience. L'attention joue un rôle-clé dans l'abstraction dans la mesure où pour clarifier un concept, on doit suspendre l'attention à la diversité que contient son usage ordinaire. Kant en conclut que la faculté d'attention est inférieure à celle d'abstraction. En effet, au-delà d'être une « attention négative », l'abstraction exige un processus d'acquisition pour devenir une disposition de l'intelligence, tandis que l'attention *correspond* à une tendance spontanée de l'intelligence à se fixer sur des détails, sur des déterminations spécifiques, plutôt que de s'orienter vers une représentation moins soumise aux impressions immédiates.

Les analyses de Wolff sont nettement plus développées que celles de Kant. Wolff ne consacre pas moins d'une trentaine de paragraphes à l'*attentio* dans sa *Psychologia empirica*¹³. L'objectif de ces analyses est d'établir le lien entre l'attention et sa conservation par le libre-arbitre. Conserver l'attention face aux sollicitations tant des sensations extérieures que des images de l'imagination exige un entraînement graduel de l'esprit dépendant à la fois de l'âge et du degré d'éducation. L'effort demandé à la volonté pour conserver l'attention est inversement proportionnel au degré d'habitude atteint dans l'exercice de l'attention. Pour atteindre la liberté d'indifférence face aux sollicitations, il faut procéder graduellement en s'exerçant d'abord sur un objet unique pour en arriver à diriger son attention face à une pluralité d'objets et saisir, enfin, le principe dont dépend cette direction de l'attention, à savoir la réflexion de notre libre-arbitre. On lit ainsi au § 257 de la *Psychologia empirica* : « *Attentionis successiva directio ad ea, quae in re percepta insunt, dicitur reflexio. Unde simul liquet, quid facultas reflectendi, scilicet quod fit facultas attentionem suam successive ad ea, quae in re percepta insunt, pro arbitrio dirigendi* ». Pour Wolff, ce qui entrave l'attention entrave aussi la réflexion et, en conséquence, l'aptitude même de l'agent à l'action (§ 264).

¹¹ On ne trouve qu'une mention de la notion d'*Aufmerksamkeit* dans la *Critique de la raison pure*. Il s'agit d'une note à la *Déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement* (B 156-157) où l'acte d'attention est donné comme exemple de la manière dont nous sommes affectés par nous-même quand nous tentons de saisir notre unité d'apparition dans le divers de l'intuition donné à notre sens interne. Il s'agit alors de la simple tentative de fixer une représentation.

¹² Le *Kant-Lexikon* se contente de cette référence (bearbeitet von R. Eisler, Olms, Hildesheim, 1964, p. 49 pour « Attention » et p. 50 si l'on veut compléter par « Aufmerksamkeit »). L'édition française augmentée par A.-D. Balmès et P. Osmo (Gallimard, Paris, 1994, pp. 63-64) renvoie explicitement à la rubrique Abstraction.

¹³ Chr. WOLFF, *Psychologia empirica*, Jean Ecole (hg.), in *Gesammelte Werke*, II-5, Olms, Hildesheim, 1968.

Fichte ne suit pas l'usage kantien. Avant 1810, il n'accorde aucun intérêt au concept d'*Attention*. Il ne mobilise le terme qu'une fois dans la WL de 1801 et, encore, de manière latérale, en relation à l'*Indifferenz*¹⁴ : la liberté formelle résulte de l'objectivation du savoir absolu en tant que pure négation de soi en soi-même, construction de soi *ex nihilo*, qui rend possible une intuition purement formelle de soi à laquelle le savoir absolu est lié uniquement par l'attention, sans nécessité de s'abandonner ou pas à cette intuition. Dans ce cas, l'attention est traitée de « terme plus usuel ou ordinaire » (*gebräulicher*) servant à éclairer l'auto-saisie formelle du savoir absolu.

L'intérêt de Fichte change du tout au tout, en 1810, quand il se lance, à Berlin, dans ses leçons d'hiver sur les états de fait de la conscience. Le concept d'attention ne se limite pas à l'usage qui en est fait alors. Il revient dans la *Logique transcendantale* de 1812, dans la WL de la même année et dans la nouvelle présentation des *Thatsachen* en 1813. On peut dénombrer 25 occurrences du terme entre 1810 et 1813, alors qu'il n'apparaît qu'une fois et encore au sens usuel avant 1810. Mon hypothèse de travail est que ce concept pourrait bien constituer un élément de compréhension important de la dernière philosophie de Fichte, non seulement au vu de sa nouveauté, mais aussi au vu de sa reprise sur différents plans en lien direct avec la question du devenir-libre du Moi et avec celle de la nature imageante de la liberté.

Dans la *Forschung*, il faut remonter à une cinquantaine d'années pour trouver des analyses systématiques de ce concept. Dans sa fameuse étude *Fichtes Lehre vom Bild* (1955), Julius Dreschler n'a évidemment pas manqué l'importance de ce concept et il a tenté d'en rendre compte essentiellement par le biais du rôle qu'il joue dans les *Thatsachen des Bewusstseins* de 1813 : le moi est libre parce qu'il se tient formellement au point de séparation entre l'abandon à la perception (l'attention) ou l'arrachement à celle-ci par le pouvoir de reconstruction de l'imagination (l'abstraction)¹⁵. Le Moi est ainsi le point médiant de toute effectivité, entre le sensible et le suprasensible¹⁶ et, en tant que tel, image de la manifestation de l'être absolu¹⁷. Ce dernier point ne peut se comprendre avec exactitude qu'en référence de nouveau à la forme de la manifestation et, plus précisément, à sa loi propre, c'est-à-dire sa réflexibilité. Or Dreschler ne reprend plus la question de l'attention quand il commente le rôle capital joué par ce concept à partir de 1812¹⁸. Cette carence a été relevée par Johannes Schurr¹⁹, dans son étude

¹⁴ F.W. II 59.

¹⁵ J. DRECHSLER, *Fichtes Lehre vom Bild*, Kolhammer, Stuttgart, 1955, p. 209.

¹⁶ *Ibid.*, p. 210.

¹⁷ *Ibid.*, p. 211.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 259, 282-285

¹⁹ J. SCHURR, *Gewissheit und Erziehung, Versuch einer Grundlegung der Erziehungslehre Fichtes nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Henn, Ratingen, 1965, p. 147, n. 17.

Gewissheit und Erziehung (1965), où il tente de mieux cerner le lien entre la liberté individuelle et l'attention à l'objet déterminé dans la perception²⁰. Le point est important car il introduit à la question de la communauté des Moins dans la perception²¹ qui permet de distinguer le schème d'une *égoïté transcendante* constituant l'unité de la manifestation du schème d'un *système des Moins* rendant possible un devenir un des images elles-mêmes dans l'acte de réalisation (*actus realisatiois*) de la manifestation²². On aurait donc pu conduire la recherche sur l'interpersonnalité sans écarter la dernière philosophie. Un article de Reinhard Lauth de 1986 sur « La constitution transcendante de l'expérience sociale »²³ le confirme, mais tardivement et sans effectuer la traversée.

2. La nature synthétique de l'attention selon les *Thatsachen*

Dans les *Thatsachen* de 1810, Fichte distingue, au plan de la faculté théorique, une double activité perceptive de la conscience qu'il nomme externe et interne. La perception externe est une forme de vie de la conscience se produisant soi-même comme une pensée objectivante²⁴, en transmettant donc à son environnement la faculté de se poser en objet pour l'intuition. Par le seul fait d'exister, la conscience exerce donc une causalité comme savoir. La perception interne ou la réflexion met en évidence le je pense en tant que libre principe de la perception externe qui advient effectivement à soi-même dans l'activité de penser. Ce principe n'exerce pas directement une causalité, mais dépend de la libre activité de la pensée objectivante²⁵ et de la réflexion qui permet le passage du savoir en activité au principe de la conscience, le Moi. Mais ce moi naissant à sa conscience par le simple développement de sa vie peut aussi désormais choisir de s'adonner à la perception externe ou à la perception interne²⁶.

C'est à ce moment que le concept d'attention entre en scène. Dès que la conscience naît à son libre principe, elle n'est plus immédiatement causalité par le seul fait d'exister avec son environnement. Mais cette perte est compensée par sa capacité de se remettre dans cette position grâce à l'attention²⁷. C'est à ce niveau élémentaire de la perception, dans la faculté théorique, que l'on peut comprendre une signification primordiale de la liberté pour le Moi : un « se faire

²⁰ *Ibid.*, p. 150.

²¹ *Ibid.*, p. 154, n. 19 (toujours le débat avec Dreschler).

²² *Ibid.*, p. 155 (F.W. IX 533).

²³ Lauth : p. 222 (« La costituzione trascendentale dell'esperienza sociale », trad. par M. Ivaldo, in LAUTH R., Fichtiana n° 6, pp. 207-227). On trouve l'original allemand dans LAUTH R., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg, 1989, pp. 209-226.

²⁴ F.W. II 548.

²⁵ F.W. II 555.

²⁶ F.W. II 556.

²⁷ F.W. II 557.

(*sich machen zu*) à une causalité », un « s'abandonner » (*sich hingben*) en demeurant libre (*mit bleibender Freiheit*)²⁸.

Fichte nous propose cet exemple : « ainsi se distingue la perception d'une plante par un enfant avant le développement de la conscience de soi chez lui de l'attention qu'un naturaliste peut porter à cette plante »²⁹. L'enfant est complètement dépendant du contact de son existence avec la manifestation sensible ; sa perception des détails dépendra de l'état de développement de sa sensibilité et de la persistance de son intérêt. Par contre, le naturaliste peut organiser son observation, se concentrer à souhait sur une partie plus précise jusqu'à atteindre le degré visé de satisfaction, et sa concentration est d'autant plus forte qu'il doit en même temps suspendre sa distraction, ce qui n'a pas de sens pour l'enfant au stade décrit. Ainsi, écrit Fichte, si l'on nomme x une perception externe, « dans l'état d'attention, ce x est pénétré de part en part avec liberté, son être-là est un produit de la liberté, son demeurer, tout autant qu'il demeure est un produit de la liberté »³⁰.

Je vais développer librement cet exemple retenu par Fichte, mais seulement très brièvement utilisé par lui. Fichte compare deux expériences perceptives, celle d'un jeune enfant et celle d'un botaniste. Tous les deux regardent une fleur. L'expérience perceptive de l'enfant est de l'ordre de l'observation. Il s'abandonne à la présence de la fleur qui a capté son attention. Le lien qui s'établit entre la chose perçue et l'enfant exprime une capacité de se laisser absorber par un objet. C'est une perception externe totalement dépendante des circonstances. Imaginons qu'un bruit vienne distraire l'enfant ou qu'un autre objet entre en scène, un papillon par exemple, et l'attention de l'enfant sera absorbée par cette nouvelle manifestation. L'expérience du botaniste est toute autre. Il organise sa perception intérieurement. Il veut sélectionner des traits de l'objet. Cet exercice d'abstraction inhérent à la perception interne qui se fixe sur des détails, telle la corolle ou le calice, la couleur d'un pétale, la position de l'hymen, – cet exercice exige de réduire l'intensité des autres sensations pour en extraire une plus particulière. A travers cette expérience, l'attention du botaniste est orientée vers la représentation de son imagination. Elle suit un principe d'ordre pour synthétiser les informations et les préparer à la recomposition d'images sélectionnées, de plans, de traits déterminés. Dès ce moment où elle cherche à diriger l'équilibre entre la perception externe qui subsiste en relation avec la perception interne, l'attention apparaît clairement déjà comme étant à part entière une activité synthétique. C'est pourquoi Fichte n'hésite pas à affirmer que c'est par elle, dans cet équilibre entre l'abandon à l'ordre d'un monde prédonné de la manifestation et

²⁸ *Ibid.*

²⁹ F.W. II 557.

³⁰ F.W. II 559.

l'abstraction informant l'imagination, que la liberté fait son entrée dans la vie humaine. Entre l'enfant et le botaniste s'inscrit à la fois toute la différence d'une éducation et toute la proximité d'une qualité d'observation qui se maintient dans le processus créateur de l'analyse scientifique. Pour pouvoir concentrer son attention, la suspendre ou la reprendre, il faut d'abord disposer de cette ouverture à la représentation qui permet tout simplement de s'adonner au monde, c'est-à-dire de porter son attention vers lui, de la lui confier. Mais apprendre c'est devenir attentif, c'est saisir progressivement le lien qui existe entre la perception et son principe, le sujet percevant, c'est soutenir son attention et pouvoir dès lors s'engager en fonction d'une volonté dans la construction de la manifestation.

Grâce à l'attention, la liberté peut donc se développer dans la réflexion et former son imagination grâce à la reproduction des perceptions extérieures³¹. L'attention est nécessaire à la reproduction d'un point déterminé d'une série de perceptions extérieures, mais elle ne suffit pas à engager la reproduction d'une image complète, à diriger une reconstruction d'ensemble, ce qui suppose en plus la maîtrise des règles mêmes de la construction et appartient en propre à l'imagination comme faculté autonome. De ce point de vue, l'attention n'est qu'une partie de l'usage de la reproduction que rend possible l'imagination.

Les *Thatsachen* de 1813 reprennent la question de la perception mais dans la perspective d'une théorie de l'image beaucoup plus développée où il s'agit plus largement de l'auto-compréhension de la vie de l'entendement selon sa modificabilité interne en différents moments de compréhension³² dans sa forme d'être. La démarche est déductive et l'on aboutit à poser le moyen terme du sensible et du suprasensible dans l'imagination avant d'avoir résolu la question de la multiplicité au sein de la manifestation³³. Le Moi apparaît dans un premier temps comme partagé entre l'abandon à la perception et l'arrachement au sens externe, un point de vue qui se révèle être à nouveau la signification première de sa liberté : être libre de percevoir ou de ne pas percevoir³⁴, c'est-à-dire pouvoir dans l'attention se faire image d'un devenir possible de l'être du Moi : le Moi empirique réaliserait donc dans l'attention l'image d'une vérité supérieure du Moi, celle d'un être autonome au-delà de sa manifestation sensible dans la libre construction de l'imagination³⁵.

Reste cependant à savoir à quelles conditions cette possibilité peut se réaliser effectivement en subsumant le multiple de l'activité imaginative sous l'unité de son activité productrice comme manifestation transcendante. Cette

³¹ F.W. II 565.

³² F.W. IX 412.

³³ F.W. IX 490.

³⁴ F.W. IX 491.

³⁵ F.W. IX 492.

fois, le problème est bien de nouveau celui de l'intuition du monde sensible en tant que factuel impossible à saisir génétiquement³⁶, un monde prédonné que nous considérons tous comme unique et identique pour tous les autres sujets³⁷. L'unité du système des états de fait provient de la forme originaire (*Grundform*) de la manifestation, à savoir le Moi. Mais il est aussi donné factuellement une pluralité de Moïs. Faut-il dès lors en conclure qu'il y a autant de manifestations de la nature qu'il y a de Moïs et que l'on ne peut parler que d'une multiplicité de principes de manifestation de la nature ?

Fichte propose alors un exemple : Si 100 personnes regardent une tour, il y aura sans doute 100 représentations de la tour, mais pas 100 tours différentes³⁸. La division relève d'une différence d'opinion ou de représentation à propos d'un objet, mais elle ne met pas en cause le fait que l'objet est dans son unité prédonné comme cet être unique et identique pour chacun. Un seul et unique monde est prédonné, mais les représentations peuvent être aussi multiples qu'il y a d'individus.

C'est à ce niveau qu'intervient la liberté³⁹, quand le Moi s'intuitionne comme principe d'une image⁴⁰, quand il se situe comme percevant face à un monde d'objet présents (*vorhanden*), donnés, comme créateur d'images. Ce qui s'accomplit alors **par l'attention** à cet état de percevant par rapport auquel le Moi est libre tout autant de s'engager que de s'abstraire, c'est la scission ou la division (*Spaltung*) du Moi jugeant et du Moi percevant, du Moi correspondant à la conscience universelle d'un monde commun et du Moi individuel correspondant à l'acte de s'auto-déterminer à percevoir.

Reprenons une fois encore le raisonnement en suivant un autre exemple donné dans les *Thatsachen* de 1813⁴¹ : imaginons un instant une salle de cours où se trouve un poêle. Je rentre dans cette salle, mais je ne prête pas attention à ce poêle. Là dessus, nous sommes d'accord. Qui est ce Moi ? Le Moi libre, individuel. Mais je ne dois pas pour autant dire : parce que je n'ai pas remarqué ce poêle, il n'existe pas et n'existait pas ; car alors les autres diront : il existe et il existait. Dans ce cas, le Moi jugeant se déplace hors de son individualité dans l'unique Moi commun, il rentre à nouveau dans la conscience universelle du monde, laquelle est totalement indépendante de l'auto-détermination personnelle à la perception. Cette intuition du Moi libre, c'est elle que l'on nomme interne ; celle-ci présuppose déjà l'individualité et ouvre à l'individu. Le Moi n'est pas le principe de l'objet présent – car celui-ci n'est pas une pure fantaisie –, mais il est

³⁶ F.W. IX 516

³⁷ F.W. IX 517.

³⁸ F. W. IX 517.

³⁹ F.W. IX 518.

⁴⁰ F.W. IX 519.

⁴¹ Je suis librement l'exemple donné en F.W. II 519.

le principe de soi-même en tant que percevant et donc en tant qu'il peut se trouver dans cette situation de pouvoir produire librement des images⁴². Ce pouvoir d'être principe de soi-même de la perception s'appelle l'attention. C'est par l'attention que survient dans l'individu cette séparation (*Spaltung*) par laquelle la liberté peut advenir. Par l'attention, le Moi est libre de se concentrer sur l'activité perceptive, de remplir sa perception ou il peut librement s'abstraire de la présence immédiate de l'observation et s'adonner à la libre production d'images, devenir ainsi principe à l'intérieur du monde empirique⁴³ du devenir de l'être, s'engager comme principe de construction de la manifestation⁴⁴.

Ainsi, **dans la scission de l'attention se détermine le sens premier de la liberté** : celui de pouvoir s'engager dans une individuation de la manifestation en se maintenant dans l'horizon externe de référence à un Moi transcendantal impersonnel et supra-individuel, indivisible, intuitionnant le monde comme l'image de la manifestation de son être.

A cette *intuition externe* de l'unité transcendantale de la manifestation du monde par l'image du Moi supra-individuel (ou commun) correspond *l'intuition interne* de la liberté du Moi individuel comme principe de ses images dans la perception. Par cette intuition interne, le Moi individuel peut produire une image de l'unité de son être formel en tant que principe, à son tour indivisible, des images qu'il forme. L'interaction de ces images avec celles d'autres Moïs individuels rend possible le concept d'une nouvelle unité, celle du système des Moïs imageant, répétant, par cette activité libre, l'unité formelle de la manifestation.

3. Confirmation de la nature synthétique de l'attention dans les textes de 1812 et de 1813.

Du point de vue de la *Logique transcendantale*, il y a deux aspects de l'auto-manifestation du Moi en tant qu'être libre. Il est à la fois, d'un point de vue *formel pur*⁴⁵, un être produit par soi-même, une pure image de soi et, d'un point de vue *formel qualitatif*, une image produite par la manifestation de son être, un produit fondé sur un être. Ces deux aspects sont *corrélatifs* dans l'intelligibilité du Moi. Fichte parle de *Zweiheit*⁴⁶ ou de *Duplicität*⁴⁷. Le contenu (*Inhalt*⁴⁸) du Moi comme vie est corrélatif de son contenant (*Gehalt*) comme

⁴² Cf. F.W. II 519.

⁴³ Cf. F.W. IX 492.

⁴⁴ Cf. F.W. IX 491.

⁴⁵ Cf. F.W. IX 209-210.

⁴⁶ F.W. IX 209.

⁴⁷ F.W. IX 220.

⁴⁸ F.W. IX 218.

effectivité ou comme substance ou, 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'image⁴⁹, comme « *frei Bilder-Princip* »⁵⁰.

Le Moi comme auto-position de soi⁵¹ produit ainsi l'image d'une manifestation de qualités à travers une forme pure⁵². 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*⁵³ 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 »⁵⁴ !

Cette conception dynamique de l'unité synthétique des « Moi » se retrouve également en 1812 dans la présentation de la volonté éthique par la *Sittenlehre*⁵⁵. Est éthique la volonté qui veut avant tout, comme son seul but, l'éthicité (ou la moralité-*Sittlichkeit*) de tous. Cette exigence d'une pensée synthétique de toutes les libertés entraîne, selon la division de la *Sittenlehre*, un critère « *formel pur* »⁵⁶ et un critère « *formel qualitatif* »⁵⁷. Le critère *formel pur* consiste à considérer la volonté éthique pour elle-même en tant qu'elle participe au concept d'un ordre absolu – « *sub specie aeternitatis* », réaliser l'image de Dieu – sans considération d'un processus temporel d'accomplissement de l'unité de cet ordre. Le critère *formel qualitatif* considère, au contraire, la volonté éthique en tant qu'elle participe au devenir de la manifestation de toute vie de manière à rendre possible, dans le monde des individus, le respect d'un commandement commun ou, encore, le dépassement de la multiplicité par la réalisation d'une « unité organique »⁵⁸, une communauté éthique (un schéma III).

La *Staatslehre* reprend d'ailleurs la distinction dans une terminologie voisine de celle de la *Sittenlehre*, tout en précisant clairement sa portée cette fois pour l'institution du droit et pas uniquement pour la déduction de son concept.

⁴⁹ F.W. IX 211.

⁵⁰ F.W. IX 212.

⁵¹ F.W. IX 217.

⁵² F.W. IX 215.

⁵³ F.W. IX 220.

⁵⁴ F.W. IX 218.

⁵⁵ F.W. XI 78.

⁵⁶ F.W. X 178.

⁵⁷ F.W. X 179.

⁵⁸ F.W. X 501.

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 série⁵⁹. 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 différemment⁶⁰ : 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. Cette duplicité des critères est essentielle à la compréhension de l'antinomie (*Widerspruch*⁶¹) dont procède le concept de Droits. 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 »⁶² 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**. On dépasse ainsi l'idée d'une balance à réaliser entre l'intérêt individuel de la liberté personnelle et l'intérêt général représenté par le maintien d'un ordre collectif au profit d'une conception dynamique de la réalisation de la liberté. Mais cette conception dépend alors, de manière cruciale, de sa capacité à exercer son jugement sur la destination de la liberté. C'est pour résoudre ce problème que la dernière philosophie mobilise le concept d'attention. Le se-faire-soi-même du Moi repose sur sa capacité à se laisser affecter, dans la manifestation de son auto-réalisation, par sa propre **attention** à ce devenir libre par soi-même.

4. Vers le troisième degré de l'attention

Si la liberté n'est en aucun cas un constructible, il n'en reste pas moins, comme le rappelle la *Logique transcendantale*, qu'elle se donne à elle-même par la double image contenue dans le principe de « se faire soi-même », à savoir l'image d'un construire et l'image d'un construit. *L'attention concerne donc l'image*. Elle renvoie au *concept* du Moi et permet d'en comprendre la *loi formelle*.

⁵⁹ F.W. IV 433.

⁶⁰ F.W. IV 434. Ce point est également souligné par M. IVALDO, « Politik, Geschichte und Religion in der Staatslehre von 1813 », in *Fichte-Studien*, 15 (1999), pp. 209-227, p. 216.

⁶¹ F.W. X 502.

⁶² *Ibid.*

Au *plan du concept*, l'attention renvoie à la corrélation des images du construire et du construit en tant qu'elles sont indissociables⁶³. Le concept du Moi comme autoposition de soi est donc bien, comme concept, l'image d'un rapport⁶⁴, lequel est en l'occurrence « l'image d'un se poser »⁶⁵. Il faut ainsi entendre que le Moi qui se voit comme construisant dans l'image du construire voit, du même coup, à travers cette image, l'image de soi comme construit, dans la mesure où, dans son image, le construire est bien en même temps son propre résultat, c'est-à-dire le construit.

Mais l'enjeu de l'attention n'est pas seulement de donner à concevoir la duplicité du construire grâce à la duplicité des images du construire et du construit. L'attention consiste aussi à saisir, selon une loi formelle, l'indépendance du construit, c'est-à-dire de saisir, dans l'acte du construire, une image du construit qui est indépendante de l'acte de construire⁶⁶ ; l'image du « constructum de la manifestation »⁶⁷, 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 » ?

Au *plan de la loi formelle* du Moi, le pur construit n'est lui aussi donné qu'en image à travers l'image du construire. C'est pourquoi nous avons suggéré de distinguer des images de premier et de deuxième ordre. Mais en quoi leur corrélation éclaire-t-elle la loi formelle de manifestation du Moi ? Construire, c'est poser dans l'être à travers des images. Le contenu propre de l'image, sa qualité, ne peut être construit⁶⁸. Toutefois, si on ne construit pas la forme nécessaire du Moi comme identité absolue de l'être et de l'image⁶⁹, on en construit bien *l'image* selon la loi formelle du Moi, celle d'une double liaison (*Verknüpfung*) de l'image à l'être et de l'être à l'image, elle-même synthétisée par la liaison de ces liaisons⁷⁰, selon le point de vue spéculatif de la philosophie⁷¹. Ainsi, l'image du « se poser » du Moi en tant que loi formelle est la *Grundbild* qui sous-tend toute image de la manifestation du Moi. Il en découle, dans la manifestation proprement dite, d'une part, un prédicat du Moi comme s'auto-posant (comment l'être est lié à l'image) et, d'autre part, l'image d'un Moi construit par le Moi lui-même, un Moi *soumis à la nécessité de*

⁶³ F.W. IX 277.

⁶⁴ F.W. IX 125.

⁶⁵ F.W. IX 217.

⁶⁶ F.W. IX 217.

⁶⁷ F.W. IX 216.

⁶⁸ F.W. IX 218.

⁶⁹ F.W. IX 219.

⁷⁰ F.W. IX 209.

⁷¹ F.W. IX 218.

*devenir ce qu'il est*⁷². Un lien est posé entre l'image fondamentale de la forme du Moi (x) d'un côté et, de l'autre côté, la duplication de cette image dans la manifestation à travers son prédicat comme image dérivée du Moi se faisant (a, image de premier ordre, liant l'être à l'image, schéma I) et le produit (*constructum*) de ce construire comme image du Moi fait par le Moi (b, image de deuxième ordre, liant l'image à l'être, schéma II).

Ce lien transcendantal résulte de la déduction de l'image comme mode de synthèse de la pensée à partir de la forme fondamentale de la manifestation⁷³. Ce lien permet d'éviter la réduction formelle de la manifestation à l'identité absolue du Moi = Moi (l'*Hinschauung*) et de saisir la non-contradiction du pouvoir d'auto-construction du Moi en tant que se réalise, selon la loi inconstructible de sa forme d'être, une manifestation du devenir soi-même du Moi. Cette duplication de la manifestation rend possible l'idée d'une prise de conscience de soi comme liberté pure par ce pouvoir d'*attention* à l'« être-construit-par-soi-même » du Moi se faisant. En effet, dans l'image de deuxième ordre, l'être-construit du Moi apparaît comme indépendant du « se faire » et se caractérise comme « libre de ne pas faire », comme « disposition pure », comme la déterminabilité séparée de la détermination, c'est-à-dire comme liberté propre capable de se qualifier dans sa forme.

Avec l'attention à la disposition de la liberté propre eu égard à la liberté formelle, c'est le principe de l'apprentissage, du « *sich machend zu einem Ich* »⁷⁴, du devenir « Moi » qui est mis en évidence. 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 sous la forme d'un « 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 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*.

L'usage du terme dans la WL de 1812 renforce encore cette analyse. Il s'agit cette fois de mieux élucider l'origine formelle de la liberté comme pouvoir

⁷² F.W. IX 220 (comment l'image est liée à l'être)

⁷³ F.W. IX 210.

⁷⁴ F.W. IX 221.

auto-imageant inhérent à l'auto-manifestation de l'Absolu. Selon la WL de 1812, l'autonomie de la forme découle de la possibilité de séparer/disjoindre le réel et le formel dans la manifestation⁷⁵. Cette séparation/disjonction provient de la réflexibilité de la manifestation : non seulement la manifestation est manifestation de Dieu qui lui donne sa réalité, mais elle est aussi auto-manifestation de la forme en laquelle elle reçoit ce réel. Cette réflexibilité de la manifestation en sa forme peut être pensée selon un concept pur, indépendant de son mélange avec le réel. Ce concept pur est la WL en tant que connaissance (*erkennen*⁷⁶) de la forme pure posée selon la réflexibilité de la manifestation. Cette forme pure est la liberté de la manifestation, liberté de réfléchir, de poser une image de soi-même dans **l'attention**⁷⁷ à l'acte de réflexion, c'est-à-dire dans l'auto-intuition aperceptive de soi-même comme subject-objectivité, le trait d'union (*vermittelnde Glied*⁷⁸) du multiple et du simple voir : le **flux** (écoulement) de l'unité sur le multiple (*Fluss, fliessen*).

A la lumière de l'analyse transcendantale de l'attention, le Moi se comprend donc dans sa liberté selon un triple 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'image⁷⁹, comme « *frei Bilder-Princip* »⁸⁰ ou « *je peux* ». Mais selon son engagement dans la pluralité phénoménale, il apparaît encore **grâce au flux** même de son attention comme capable d'une communauté de destin avec d'autres Moïs (Schéma III).

Une signification primordiale de la liberté pour le Moi est certes dans l'articulation du schéma I avec le schéma II, à savoir un « se faire (*sich machen zu*) à une causalité », un « s'abandonner » (*sich hingeben*) en demeurant libre (*mit bleibender Freiheit*)⁸¹. Mais ce qu'apporte de plus **la scission de l'attention à la détermination du sens premier de la liberté**, c'est son articulation avec un troisième schéma : celui de pouvoir non seulement s'engager dans une individuation de la manifestation en se maintenant dans l'horizon externe de référence à un Moi transcendantal impersonnel et supra-individuel, mais aussi de rendre possible par cette attention, la traversée d'un système des Moïs comme un **acte de réalisation** de cette unité transcendantale, le dépassement de la multiplicité des Moïs par la réalisation d'une « unité organique »⁸², une communauté éthique (un schéma III). Le point nodal de l'attention c'est de rendre possible la créativité sous toutes ses formes et donc en

⁷⁵ F.W. X 388.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ F.W. X 389: *Attention auf den Reflexionsakt*.

⁷⁸ F.W. X 390.

⁷⁹ F.W. IX 211.

⁸⁰ F.W. IX 212.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² F.W. X 501.

particulier de préparer la reproduction de l'ordre éthique du monde, en concentrant sur les traits qui permettent de le réaliser.

5. Droit et liberté selon le concept d'attention

Selon la *Rechtslehre* de 1812, le fondement régional de la science du droit est le *fait*⁸³ qu'une pluralité d'êtres libres, de Moi, soient réunis en une sphère d'activité commune⁸⁴. La condition du savoir d'un tel fait réside dans sa fermeture et dans son ordonnancement, c'est-à-dire dans son achèvement comme communauté de Moi de telle sorte que soit concevable une unité synthétique à partir de cette multiplicité, un système des Moi⁸⁵. Pour que cette unité synthétique soit effectivement concevable, elle doit encore satisfaire deux conditions réflexives, l'une concernant l'auto-intuition des Moi (*Sebstanschauung*) comme individu singulier dans ce tout, l'autre concernant l'auto-conception (*Selbstbegriff*) de l'unité relationnelle possible entre ces Moi.

La première condition réflexive met brièvement en scène une interprétation communautaire de la théorie de l'image si importante pour les *Wissenschaftslehre* tardives. En effet, si la tâche de la *Wissenschaftslehre* consiste à démontrer la réalité du savoir⁸⁶ à travers la réalisation (*Durchführung*) de la réflexion⁸⁷, elle doit porter à la clarté de l'évidence⁸⁸ l'idée fondamentale de l'auto-manifestation de soi du savoir comme vie se posant dans l'image : l'image de soi comme ce résultat et, indissociablement, l'image de ce résultat comme produit par soi dans son unité⁸⁹, c'est-à-dire l'image de soi dans sa duplicité comme ce produit qui est soi (sujet) et soi dans la forme de vie du produire ce produit (objet). La forme de vie est ainsi une image de l'image reproduisant, dans l'effectuation réflexive de la vie, l'image originaire du Principe absolu s'auto-produisant⁹⁰ : la Vie comme auto-représentation de soi au-delà de la conscience⁹¹ et comme suspension de toute factualité dans l'activité pure de la pensée.

La possibilité de cette forme de vie renvoie à la deuxième condition réflexive de la déduction qui ouvre la théorie du droit de 1812. Cette deuxième condition attire l'attention sur la possibilité absolue d'un conflit dans le partage de la sphère commune de représentation des Moi. La solution de ce conflit

⁸³ F.W. X 500.

⁸⁴ F.W. X 501.

⁸⁵ F.W. X 501.

⁸⁶ F.W. X 326.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ F.W. X 346 .

⁸⁹ F.W. X 347

⁹⁰ F.W. X 348.

⁹¹ F.W. X 324 ; ainsi que F.W. X 349.

réside dans la production d'un *ordre transitoire* rendant possible l'objectivation du pouvoir commun de représenter la liberté absolue. En effet, seule une force synthétique commune est susceptible de produire l'image de l'unité de la liberté absolue comme cette vie se manifestant⁹², c'est-à-dire de produire une *forme de vie* objectivant l'accord subjectif de la liberté avec soi-même dans son auto-détermination.

Ces deux conditions – portant sur l'auto-position des Moi dans la sphère de la représentation et sur la forme de vie susceptible de se constituer pour préserver cette sphère – indiquent qu'une reformulation importante des enjeux de la théorie du droit est en cours. En 1812, il n'y a plus de place, comme en 1796, pour une conception **rétrospective** de la source de la règle de droit en tant qu'elle pourrait supprimer l'incertitude qui frappe la sphère commune d'activité par la possibilité absolue du dommage (*Aufhebung der Störung*⁹³). La raison en est qu'au plan purement rationnel de la communauté des Moi, une destruction de cette unité organique n'a pas de sens, car elle se fonde sur le commandement donné à chacun de présenter sa part de l'image de Dieu. Par contre, il est possible de penser la règle de droit **prospectivement**, en passant du plan subjectif de l'image du Moi au plan objectif de la réalisation de cette image dans une forme de vie où tous pourraient se reconnaître comme ils sont connus dans l'image du commandement absolu. Dans cette optique, la règle de droit tire sa source du pouvoir de soumission de la liberté et détermine une économie particulière du lien social liée directement au processus synthétique de construction de l'unité des libertés. Cette économie est celle du développement (*Entwicklung*) de la liberté, celle de *l'apprentissage* de la liberté en tant que partie d'un tout (*Welt*) où doit se réaliser la loi authentique (éthique) de l'agir libre.

Ce point nous semble être d'une importance particulière pour l'interprétation de la philosophie sociale et politique de Fichte. Il concerne en effet directement l'idée reçue d'une « politique éducative » chez Fichte. La dernière philosophie présente un concept d'apprentissage en lien à la théorisation de l'attention qui aboutit à une conception nouvelle de la fonction sociale du droit. En 1796, l'Etat de droit apparaît comme possible en fonction de la réalisation d'un état social d'autolimitation réciproque des libertés par la médiation d'un accord libre entre les libertés. Un tel accord n'est pensable que par le concept d'une influence réciproque qui permet à l'autorité sociale de se traduire dans la forme d'une promesse mutuelle par laquelle les sujets de droit acceptent de former une communauté d'éducation mutuelle à la liberté. La *Rechtslehre* de 1812 opère le passage d'une communauté d'éducation correspondant à l'exigence d'autolimitation réciproque à une communauté

⁹² F.W. X 501.

⁹³ F.W. X 501.

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 »⁹⁴. Il y a ainsi, sur la trajectoire de l'économie sociale du droit un processus d'élargissement qui va, sous le régime de l'attention cette fois, de la simple dissociation organique des corps propres dans la nature à la dissociation poïétique des sphères d'activité humaine qui fonde la propriété dans l'agir humain (*Kunst*) pour poser, ensuite, le lien communautaire entre ces sphères d'appropriation du monde sensible par la volonté rationnelle de soumission (*Unterwerfung*) à la règle en vue de garantir des échanges.

C'est uniquement quand on passe de l'image – entendue comme « pensée vide »⁹⁵ – 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 destination⁹⁶ qui réalise la reconnaissance du droit d'autrui comme forme de vie commune me limitant par ma propre volonté de soumission à l'ordre commun⁹⁷. 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 régime⁹⁸.

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'*ordonnancement* 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

⁹⁴ F.W. X 502.

⁹⁵ F.W. X 504.

⁹⁶ F.W. X 503.

⁹⁷ F.W. X 507.

⁹⁸ F.W. X 505.

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

Dans l'exigence de soumission au principe d'ordonnement d'une sphère d'activité commune des Moi⁹⁹, le devenir-libre du Moi reconduit de nouveau à l'antinomie que recèle la « construction d'un inconstructible » ! Or celle-ci ne peut être dépassée qu'à une double condition : la capacité d'engager un processus de construction (*sich hingeben*) et la capacité de choisir de s'y soumettre en tant qu'il s'agit bien d'un processus de détermination provenant de la capacité de production du Moi (*frei bildender Princip*). La corrélation entre ces deux capacités dépend de l'*attention* comme acte de réalisation synthétique de ces deux capacités dans une série historique (*actus realisationis*).

6. Attention et réflexivité dans la réalisation de l'ordre juridique

La mise en œuvre de l'attention dans le domaine juridique rend donc possible une réalisation de l'ordre juridique où sont mises 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 est ainsi 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 »¹⁰⁰. Elle a aussi une dimension réflexive-imageante 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. C'est le schéma III.

Une fois que cette corrélation est bien saisie, il est possible de comprendre en fonction de l'acte synthétique de l'*attention* la théorie politique du devenir de la loi juridique proposée par la *Staatslehre* de 1813. 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 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

⁹⁹ F.W. X 502.

¹⁰⁰ F.W. X 503.

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 autre¹⁰¹, de manière telle que, à 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*¹⁰² consiste à amorcer un processus empirique que l'intelligence et la bonne volonté doivent ensuite rattraper¹⁰³. 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 met ainsi en évidence l'attention réflexive à laquelle doit conduire l'apprentissage social comme processus évolutif.

¹⁰¹ F.W. IV 434.

¹⁰² F.W. IV 436.

¹⁰³ F.W. IV 435

7. Les trois moments du processus libérateur de l'attention

On peut donc dire, d'un point de vue spéculatif, que la contrainte ne met entre parenthèses la libre détermination au plan des actes que pour rendre possible le passage effectif à un ordre volontaire de manifestation des libertés, qui est la base du règne éthique. Mais comment mieux définir ce mécanisme de contrainte en tant qu'il n'a de sens qu'en fonction d'un processus évolutif devant rendre possible la formation d'une attention réflexive ? Trois moments me semblent devoir être distingués : la mise entre parenthèses de la liberté formelle, l'engagement qualitatif de la liberté propre et la détermination quantitative de l'appartenance à un ordre commun.

Le **premier moment** est celui de l'omission volontaire ou de l'abnégation de la liberté comme pouvoir inconditionné de la volonté devant se traduire dans des actes inconditionnés. Ce moment conduit à la mise entre parenthèses de la liberté formelle pour s'en remettre au pouvoir transitoire de la liberté propre. Ce moment est la condition de l'entrée en scène de la *contrainte* comme forme d'affirmation possible de la loi¹⁰⁴.

Le **deuxième moment** est celui de la soumission en tant que manifestation qualitative de la liberté propre, la capacité singulière, au plan des actes, de se conformer à un ordre extérieur, d'obtempérer au commandement. Ce deuxième moment permet l'intégration à une *communauté* de soumission¹⁰⁵.

Le **troisième moment** est celui de la reconnaissance effective de cette communauté d'appartenance en fonction des limites quantitatives de sa sphère d'application¹⁰⁶. La communauté de droit englobe tous ceux qui se comprennent (ou se reconnaissent) comme concernés par le même ordre de soumission, celui que détermine une *constitution juridique* (en tant que *régime d'obligation*¹⁰⁷). Le troisième moment rend possible la formation d'une communauté d'apprentissage du rapport à la règle comme forme de vie pour des libertés, car il instaure le concept synthétique d'une reconnaissance du droit des autres comme condition de mon propre droit dans une sphère d'appartenance déterminée¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Ce moment correspond au schéma I, la capacité de s'abandonner à l'image de l'être.

¹⁰⁵ Le deuxième moment correspond au schéma II, le pouvoir d'abstraire le libre principe de l'image.

¹⁰⁶ F.W. X 506.

¹⁰⁷ F.W. X 507.

¹⁰⁸ Ce troisième moment correspond au schéma III celui qui inscrit la saisie de l'image dans la réalisation d'une communauté de représentation.

On peut ainsi mieux cerner la notion d'apprentissage ici en cause. De l'attention empirique à la limitation de mon droit par le respect du droit de tous les autres devrait se former une attention réflexive au régime de limitation mobilisé pour garantir cette attention. L'apprentissage comme processus devrait ainsi permettre un passage de l'empirique au réflexif en établissant un rapport, au plan de l'attention, entre le limité et le limitant, c'est-à-dire, dans ce cas, entre l'extension déterminée d'une communauté et l'engagement rationnel propre à l'égard de ce régime d'auto-limitation des libertés. Quel moyen terme pourrait rendre possible ce passage ?

Ce n'est évidemment ni la force de contrainte elle-même, ni la spontanéité d'une volonté générale qui surviendrait empiriquement. Ce moyen terme c'est le droit lui-même quand il n'est plus assimilé à son affirmation empirique par la contrainte, sans être réduit conceptuellement au résultat d'une convention arbitraire entre des volontés. L'enjeu de l'apprentissage est donc l'élévation au concept du droit comme médiation entre l'exercice empirique de la contrainte et le choix rationnel d'un régime de soumission pour assurer la réalisation d'un ordre des libertés. Dans l'apprentissage, le droit apparaît ainsi à la fois comme déterminant l'exercice de la contrainte (attention empirique) et comme déterminant la condition formelle d'adhésion de la liberté propre à cet ordre de contrainte (attention réflexive). Il ressort que le droit ne joue comme médiation réflexive dans l'apprentissage de l'attention que si et seulement si il s'exerce bien empiriquement comme auto-contrôle de l'usage de la force qui en découle et que cet auto-contrôle est bien lui-même saisi conceptuellement, par l'intelligence des libertés, comme ce pouvoir intériorisable et à intérioriser comme principe de réalisation d'un ordre des libertés.

Il est donc complètement erroné, de notre point de vue, de s'en tenir à une idée d'intériorisation du principe de contrainte pour comprendre la théorie du droit dans la perspective de la théorie politique. L'apprentissage social porte sur l'intériorisation de l'attention juridique comme acte objectif d'auto-contrôle (empirique et réflexif) de l'exercice de la contrainte dans un régime normatif. De cette intériorisation de l'auto-contrôle par l'apprentissage spéculatif de l'attention découle la possibilité effective d'un ordre juridique comme devenir libre des sujets grâce à la construction d'une attention à la nécessaire *transformation* des mécanismes de contrainte déterminé par une force externe à la liberté¹⁰⁹.

¹⁰⁹ La question n'est plus alors de savoir si l'ordre collectif n'est pas surdéterminé par la vision éthérée d'un ordre de liberté voulu par pure auto-détermination, comme le serait une communauté d'Ange (bien plus qu'une communauté éthique de fins en soi !). Il est possible d'imaginer l'évolution des formes de contrainte en lien aux modes d'auto-contrôle empirique. Ainsi, la contrainte peut être voulue comme un mécanisme d'auto-contrôle collectif de plus en plus « décentralisé ». Mais il est également possible de dissocier et d'envisager pour elle-même l'évolution de l'attention réflexive. C'est alors le type même du mécanisme polico-juridique susceptible de réaliser l'attention qui peut évoluer.