

Qu'est ce que faire violence ?

Intersubjectivité, corporéité et violabilité de la personne dans le *Fondement du droit naturel* (1796) de Fichte

Jean CLAM
Université d'Angers

I. — LE TEXTE ET SES THÉMATIQUES

Le *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* de Fichte est resté longtemps méconnu du public français. Il ne lui est en effet accessible que depuis la traduction donnée par A. Renaut dans le milieu des années 80¹. Aussi le traducteur a-t-il été le premier à en livrer une étude approfondie deux années après la parution de la traduction². Les travaux de Léon, Gueroult et Philonenko³ avaient déjà fait connaître une partie de l'œuvre de Fichte en France et surtout contribué de manière éclairante à situer Fichte dans la tradition de l'idéalisme allemand. Ils ont également souligné l'originalité de sa pensée à la charnière du criticisme et du romantisme en mettant en évidence son rôle essentiel dans le passage de l'un à l'autre. L'**apport** du *Fondement* à l'état de la question tel qu'il était résulté des travaux cités est cependant tout à fait appréciable, pour ne pas dire **primordial**.

¹ J. G. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* (1796-1797) : présentation, traduction et notes par Alain Renaut, Paris, PUF, 1984. Nous citons le texte du *Fondement* d'après l'édition des *Œuvres* de Fichte par son fils (Immanuel Herrmann Fichte) en 11 volumes (1834-35 ; 1845-46) qui a été reproimprimée chez Walter De Gruyter (Berlin 1971). Nous indiquons le numéro du volume en chiffres romains et le faisons suivre du numéro de page en chiffres arabes. Les références sans précisions de titre renvoient au *Fondement* paru dans le volume III. Nous avons préféré traduire nous-même les passages cités – au lieu de reprendre la traduction Renaut, qui en soi est tout à fait satisfaisante – pour que les rapports de notre traduction à la lettre du texte soient constamment clairs. La traduction Renaut contient d'ailleurs, ce qui la rend très commode, dans son corps de texte la pagination courante tant de l'édition des *Œuvres* que nous venons d'indiquer que celle de l'édition critique livrée par l'équipe de R. Lauth, H. Jacob et H. Gliwitzki sous les auspices de l'Académie Bavaoise des Sciences.

² Alain Renaut, *Le système du droit : Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986.

³ Xavier Léon, *La philosophie de Fichte*, Paris, 1902 ; *Idem*, *Fichte et son temps*, Paris, A. Colin, rééd. 1954 ; Martial Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 vol., 1ère éd. Paris, Belles Lettres, 1930, 2ème éd., New York (Olms), 1973 ; *Idem*, *Études sur Fichte*, Paris, Aubier 1974 ; Alexis Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968 ; *Idem*, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.

En effet, dans le *Fondement* Fichte développe avec une rigueur, une insistance et une clarté singulières un thème qui ne sera saisi et développé que dans l'œuvre tardive de Husserl et par la deuxième génération phénoménologique, à savoir celui de l'intersubjectivité. L'oubli où l'incapacité d'une fondation transcendantale de l'intersubjectivité se retrouve au centre des critiques de la métaphysique occidentale par la majorité des courants philosophiques du XX^e siècle⁴. Cette incapacité est le défaut essentiel d'une vision du monde fondée sur la conscience isolée et réfléchissante. Fichte est effectivement le premier penseur des temps modernes à avoir posé le problème de l'intersubjectivité comme cooriginnaire et inséparable de celui de la subjectivité transcendantale. La fondation où la déduction (dans la terminologie de Kant et des idéalistes allemands) de la conscience constituante comme origine et fondement de toute objectivité mondaine ne peut se faire sans la codéduction d'autres consciences non pas séparées mais essentiellement – donc toujours déjà – en relation les unes avec les autres ainsi qu'avec la conscience première dont la déduction prend exemplairement son départ⁵. Si l'idée d'intersubjectivité ou même une certaine **déduction de l'intersubjectivité** transcendantale se retrouvent dans les œuvres postérieures au *Fondement* et si elle n'a pas été négligée par certains traducteurs et commentateurs de Fichte, elle constitue dans le *Fondement* comme nulle part ailleurs le pivot central des déductions.

La cooriginarité des auto-positions des moi contemporains, c'est-à-dire de libertés singulières essentielles pose immédiatement, et dès le départ même de la déduction, le problème de la compossibilité de libertés singulières irréductibles. Comme l'a montré Renaut⁶, la problématique, telle que Kant l'avait formulée, se déplace de la possibilité d'insertion de la liberté personnelle dans le déterminisme naturel (*i. e.* le devenir phénomène de la liberté) vers celle de la compossibilité des libertés entre elles. Kant avait, on le sait, cherché la solution de son paradoxe sur un terrain tiers qui fut celui de l'esthétique et au bout de celle-ci de l'histoire et de ses finalités supposées et espérées⁷.

⁴ Le reproche formulé à l'encontre des philosophies de la conscience (solipsiste) a un caractère massif et pour ainsi dire irréfutable. En effet, ces philosophies sont perçues comme des constructions artificielles et profondément stériles, du fait qu'elles obstruent toute perspective sur l'aspect fondamental de la condition humaine, qui est celle d'une existence livrée à l'être-avec-autrui, à ses ambiguïtés et ses déchéances. Ce fut un exercice favori de la recherche que de détailler l'aveuglement des philosophies subjectivistes modernes – surtout du cartésianisme – à la problématique du *Mitsein*. Parallèlement, des chercheurs se sont ingéniés à réhabiliter certaines des philosophies incriminées en montrant qu'il fallait les lire autrement pour voir comment et au bout de quelles suites théoriques elles étaient finalement capables d'aborder le problème – cf. le travail récent de V. Hösle, *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg, 1988.

⁵ Rappelons les formules les plus prégnantes : « L'homme... ne devient homme que parmi les hommes... – si tant est qu'il y a des hommes, il faut que ces hommes soient plusieurs... Le concept de l'homme n'est donc nullement celui d'un individu (*Einzelnen*), car celui-ci est impensable, mais celui d'une espèce » (39). Cependant, c'est précisément la portée de ces lignes que Hösle (*ibid.*, p. 379 et s.) remet en question. Pour lui, la percée fichtéenne sur l'intersubjectivité est incomplète, alors que le système hégélien, lui, se révèle capable d'un véritable dépassement du subjectivisme. Notre travail apportera quelques éléments nouveaux au débat.

⁶ Voir en particulier l'exposé très clair de la question in Renaut, *op. cit.*, p. 98 et s.

⁷ L'idée d'une transition de l'esthétique à (une philosophie de) l'histoire est la suivante : l'esthétique telle que nous la présente la *Critique du jugement* amène la position de la question

Renaut décrit la transition accomplie par Fichte lui-même dans une évolution qui le mène, par le biais d'un commentaire déjà indépendant de la *Critique de la faculté de juger*, de l'**esthétique au droit** ⁸.

Une élucidation de la position fichtéenne qui s'appuie sur le *Fondement* pourra ainsi formuler la thèse qui paraît à première vue exagérée ou arbitraire : celle qui affirme que c'est le **droit** qui constitue le **centre** et le **fondement de la philosophie** tant pratique que théorique. Cette thèse qui est au cœur du travail de Renaut ne se comprend que si l'on déploie le concept fichtéen du droit dans le contexte d'une enquête philosophique sur le droit naturel en suivant le fil conducteur de la *Doctrine de la science*. Droit est finalement dans l'usage de Fichte un concept pratiquement coextensif à celui d'intersubjectivité, terme que Fichte ignore mais qui nomme très bien la corrélation originare des subjectivités ou des libertés individuelles telle qu'il la conçoit. Il faut donc apprendre à concevoir le droit « à l'origine/ou au jaillissement/de toute conscience » ⁹, dès les premiers actes d'auto-position, de résistance, de reconnaissance de soi et de l'autre qui sont l'activité (*Thätigkeit*) (ou comme dit Fichte l'« agilité » (*Agilität* ¹⁰)) première et absolue qui est la conscience même. Ainsi quand Fichte, et quand à sa suite nous parlons de droit dans ce contexte, nous n'avons nullement en vue un ensemble de normes nécessaires ou contingentes, une institution advenue ni un système d'idées quel qu'il soit.

La pensée de l'intersubjectivité et de sa juridicité constitue donc le noyau et l'originalité du *Fondement*. Au sein de la déduction de l'être-l'un-avec-l'autre des « êtres rationnels finis », c'est la **déduction de la corporéité** qui se distingue par son style et qui a suscité l'intérêt des commentateurs. Quant à nous, nous nous intéresserons à des passages précis de cette déduction du corps où nous pensons trouver l'ébauche d'une

téléologique. La nature, dans des domaines propres assez vastes, n'est pas pensable selon les schémas du déterminisme physicien. L'assomption d'idées finales dirigeant les processus naturels s'impose – sans pouvoir se justifier. Du coup, la compréhension même de la nature change. Une nature douée de fins est une nature douée d'intelligence et de volition. Or, dans le domaine de la liberté – dont l'insertion dans la phénoménalité naturelle est pour Kant théoriquement inaccomplissable –, un mouvement semblable s'ébauche : la succession des libertés dans le temps n'est pas elle non plus complètement sans ordre et sans direction. L'idée de finalités de l'histoire est tout aussi insistante que celle de finalités naturelles. En effet, l'idée d'une croissance de la conformité des actions humaines avec le droit au cours de l'histoire, c'est-à-dire l'idée d'un progrès de la légalité (c'est-à-dire du caractère policé et éclairé des sociétés) qui est au centre de l'idée d'un progrès de l'esprit humain ne peut être rejetée *a priori* comme une lubie. Elle a une apparence de fondement qui nous permet, comme pour la nature organique, de postuler une finalité directrice de l'histoire. Kant réunit finalement ces deux postulats en un, celui d'une Providence qui a son dessein avec la raison finie de l'homme. C'est dans le postulat de cette Providence que Kant verra une possibilité de résoudre l'antinomie du déterminisme et de la liberté. (cf. pour une lumineuse mise en perspective de la troisième critique kantienne comme dépassement de la dichotomie de la généralité de l'entendement et de la particularité de l'intuition dans les deux dimensions de la beauté artistique et de l'organicité naturelle le § 55 de l'Encyclopédie hégélienne. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß* 1830, I, § 55, Frankfurt, 1970 (sur la base de l'édition des *Werke* 1832-45)).

⁸ Nous ne pouvons rendre compte ici des détails de ce commentaire.

⁹ « *beim Ursprunge alles Bewußtseins* » (IV, 8), pour ainsi dire *in statu (conscientiae et mundi) nascendi*.

¹⁰ IV, 10.

théorie de la violence. De même que beaucoup de déductions aprioriques ou spéculatives des facticités de la nature ou de l'histoire ¹¹, celle du corps a été l'objet de critiques qui ont remis en doute sa capacité d'élucidation, et donc du coup son caractère substantiel ¹². Nous nous proposons de montrer, non pas pour les déductions fichtéennes en général ni même pour celle de la corporéité en particulier, mais d'une manière plus précise et plus adaptée au genre et à l'espace d'un article comme le présent, la substance phénoménologique de cette **déduction de la violence** dont nous ferons état. Ainsi, c'est sur l'exemple de cette dernière que nous voudrions montrer la possibilité d'un nouvel accès à ce genre de théorisation et en mesurer la fertilité.

Nous procéderons en proposant d'abord un exposé et une interprétation de la déduction de l'intersubjectivité présentée par le *Fondement* (II). Ensuite nous situerons la déduction du corps au sein de la première ¹³ et en donnerons un état détaillé ; ce qui nous permettra de procéder à une interprétation croisée de textes fichtéens, aristotéliens et merleau-pontiens autour de la perception et de la corporéité (III). Les structures corporelles de l'intersubjectivité nous amèneront à poser la problématique de l'interaction libre ou contraignante telle que la déduction fichtéenne la présente (IV). Enfin nous déroulerons la thématique de la violence et tenterons de l'enrichir d'un rapprochement avec des textes de Michel Foucault sur le pouvoir et le corps (V).

II. — INTERSUBJECTIVITÉ : ORIGINE DE LA CONSCIENCE ET RECONNAISSANCE

Caractéristique de la pensée fichtéenne sont sa pénétration et son insistance théoriques : la Doctrine de la science s'établit sur un terrain presque complètement en amont de la critique kantienne. On pourrait dire que la Doctrine finit là où la Critique commence. En effet, là où **Kant** ne voyait que simples entités logiques – par opposition à des déterminations métaphysiques substantielles – et impossibilité définitive d'une « *déduction objective* » ¹⁴ Fichte prétendait déployer l'essentiel d'une expérience fondatrice de la pensée dans son être et sa vérité. Si pour Kant, comme on le sait, le « je pense » n'est qu'un « jugement » pour ainsi dire tautologique ¹⁵, reflet d'une « simple aperception » qui constitue « le seul texte de la psychologie rationnelle » ¹⁶, le moi n'étant pour lui qu'une « simple représentation en elle-même complètement vide de contenu » ¹⁷, de fait « la plus pauvre entre toutes » ¹⁸, pour Fichte le moi est ce qu'il y a de plus réel ¹⁹ et de plus premier. Le moi est un « acte »

¹¹ Tant chez Fichte que chez Schelling ou Hegel – pensons à l'électricité, au magnétisme, à l'affinité chimique, à la formation biologique ou aux « âges du monde »...

¹² La critique de Hösle, *op. cit.*, p. 45 et s. cependant nous semble superficielle.

¹³ Cette situation est d'autant plus nécessaire qu'une malcompréhension des propositions fichtéennes – dans leur aprioricité – rendrait illusoire la mise en évidence de leur contenu descriptif.

¹⁴ *Critique de la raison pure*, A336/B393.

¹⁵ *Ibidem* A355.

¹⁶ *Ibidem* A343/B01.

¹⁷ *Ibidem* A345/B404.

¹⁸ *Ibidem* B382. Le moi est la « simple forme de la conscience » (A382).

¹⁹ Pour Kant « sujet réel » s'oppose à « sujet logique » (A350).

(*That, Thathandlung*), dont une expérience²⁰ est non seulement possible, mais également déployable dans une analytique transcendantale. Cette analytique livre le fondement de toute prétention scientifique pensable. Un vaste champ s'ouvre à une authentique connaissance synthétique *a priori*.

C'est donc dans cette région extrêmement dénudée où le criticisme ne pouvait se maintenir que juste l'instant nécessaire à en déclarer la vacuité et la stérilité – et par là sa propre forfaiture – que s'établit la déduction fichtéenne. Elle y dégage dans une prétemporalité transcendantale²¹ toute une vie de la conscience qui est d'une intense richesse. L'« **origine de la conscience** » – l'expression est à prendre dans le sens verbal, celui de jaillissement ou de prime-saut-hors (*Ur-sprung*) – représente une série d'actes, pour ainsi dire emboîtés les uns dans les autres, et dont la synthèse et le résultat sont le monde d'un sujet qui s'y oriente comme étant le *sien*. L'originalité de la synthèse fichtéenne, telle qu'exposée dans le *Fondement*, c'est la déduction du monde non pas seulement dans sa « mienneté » (*Meinigkeit*), mais dans son être-nôtre : dès le départ la conscience dans son activité et sa liberté originaires se pose tout en posant d'autres consciences contemporaines d'elle, pour lesquelles un monde commun – de choses – est là qui s'offre à leur disposition illimitée. Ainsi s'inscrit au commencement de la déduction la problématique intersubjective-juridique de l'insertion simultanée de libertés singulières dans un monde-chose, donc appelant dans sa passivité et sa médiété (son être-moyen) la disposition essentiellement appropriative des consciences coexistantes. Or, dès l'origine les consciences ne se rencontrent pas dans le sens interne – comme dirait Kant²² –, où elles ne sont données qu'à elles-mêmes dans une vie pour ainsi dire absolument et infailliblement « privée »²³. C'est par leurs corps qu'elles se rencontrent dans le sens externe, l'espace du monde commun. L'« incarnation » devrait, d'après les prémisses kantienne, se déduire *avant* la « coexistence » – avant signifiant une antériorité transcendantale et non temporelle. Une fois incarnées les consciences singulières ne se rencontreraient pas seulement autour de choses et de leur partage, mais également autour de leur corporéité même, dans l'échange pacifique, le désir ou la violence. Or ceci n'est pas l'ordre de raisons fichtéen.

La démarche déductive du *Fondement* – que nous ne pouvons thématiser pour elle-même, quelque intéressante qu'elle soit – passe de l'auto-position de l'activité originaire

²⁰ Kant nie qu'il puisse y avoir « expérience » (*Erfahrung*) du moi, celui-ci étant la simple « forme de l'aperception » qui s'adjoint à toute expérience (A354).

²¹ La déduction a cela de particulier qu'elle est un déploiement dans le temps, dans la successivité temporelle de l'exposition philosophique, d'« événements » qui ont lieu en dehors du temps empirique et à sa source. Cet aspect de la déduction transcendantale rappelle un style spéculatif pratiqué par certains scolastiques latins – surtout autour de la théorie de la création –, comme Duns Scot ou Henri de Gand (cf. l'imposant travail de K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham : Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden, 1975, p. 135-180).

²² Cf. les indications assez sèches qui coupent court à toute possibilité d'une occurrence ou d'une « rencontre » d'un autre moi dans l'extériorité dans le premier exposé des Paralogismes de la raison pure (*Critique de la Raison pure* A356 ; 364) et du coup à toute psychologie expérimentale (par ex. dans les *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* A IX).

²³ Nous usons ici d'un vocabulaire wittgensteinien.

circulaire²⁴ qu'est la conscience ou l'égoïté (*Ichheit*) à celle d'un monde sensible en dehors d'elle²⁵. Ce monde n'a aucune réalité en dehors de la raison²⁶, mais s'origine dans la tension créée par la finitude de l'être de la conscience originaire, laquelle, incapable d'une auto-position infinie, devra se maintenir dans un état de « flottement »²⁷ entre le vouloir et l'intuition, l'agir et l'être. Or en avançant dans l'analytique de la finitude de cette « origine de la conscience », à laquelle la **déduction transcendantale** nous fait assister, Fichte progresse d'un reflet, d'une répercussion de cette finitude dans la structure de la conscience et de son monde à l'autre. Le **monde** étant posé comme cette tension issue de la limitation de l'activité de position originaire, c'est le problème de l'impulsion de cette activité qui se pose. Poser une impulsion première qui précéderait l'auto-position de l'égoïté, c'est penser quelque chose qui précède la conscience de soi. Or un nouvel examen de la déduction nous convainc qu'il est impossible « d'expliquer la conscience de soi sans la présupposer comme étant toujours déjà là » (31). Ainsi cette **impulsion à la détermination libre**, à l'activité pure ne peut venir que de la conscience de soi elle-même. C'est là que s'impose la déduction simultanée de plusieurs consciences de soi²⁸, donc d'une intersubjectivité originaire. L'impulsion à l'activité d'auto-position s'entend alors comme une détermination de la conscience singulière à l'autodétermination²⁹. Le sujet reçoit une invitation, un appel à l'agir propre qui lui vient des autres sujets se posant contemporanément à lui. L'activité originaire doit donc être comprise « comme quelque chose d'exigé » (*etwas Gefordertes*) de lui et « dont on lui impute l'obligation » (*und ihm Angemuthetes*) (34)³⁰.

²⁴ C'est-à-dire qui retourne en elle-même (*in sich selbst zurückgehende Thätigkeit* 17). Nous suivons dans ces paragraphes le texte des §§ 1-6 du *Fondement*.

²⁵ Qui n'est cependant rien en lui-même, puisque qu'il n'est que le produit annexe de l'activité du moi sur soi-même. Celle-ci étant finie – elle n'est pas le fait d'un agent infini ou divin –, une limite à l'activité d'auto-position originaire retournant en elle-même apparaît : à côté de celle-ci que Fichte appelle « vouloir » (*Wollen*) – ou liberté – s'origine, dans le fait même que cette auto-position réfléchissante ne peut « aller indéfiniment devant elle », une limite, une altérité du vouloir que Fichte appelle l'« intuition » (*Anschauung*). Si le vouloir était infini, il serait, pour parler avec la métaphysique classique ou avec Kant qui y fait référence, *originarius* et par là simplement créateur de son monde et de ses objets, qui seraient indissociables de lui-même. Étant fini, ce qu'il pose dans son auto-position originaire doit, sous un certain aspect, lui paraître autre, soustrait à sa propre projection et activité. Ainsi naît l'apparence d'« indépendance » (*Selbständigkeit*, autonomie) des choses par rapport à la conscience. En réalité, les *choses* mondaines ne sont que le reflet d'un épuisement de la réflexion originaire qui n'arrive pas à être infiniment englobante et laisse naître ainsi en dehors d'elle quelque chose qui n'est pas elle, mais sa propre limite. Ce quelque chose n'est pas lui-même le monde et ses choses. Ceux-ci ne sont que le reflet de cet épuisement. Il n'y a aucune réalité transcendantale en dehors de l'activité réfléchissante de la conscience.

²⁶ Aucune réalité ne « resterait, après qu'on eut fait abstraction de la raison » (40).

²⁷ Qui est un flottement de la faculté imaginative (*ein Schweben der Einbildungskraft* (29)). C'est d'ailleurs ce flottement qui est à l'origine du temps (*ibidem*).

²⁸ Nous renonçons à détailler l'appareil argumentatif de la déduction ou à entrer dans une critique de sa consistance. Il y aurait ici beaucoup de compléments d'explication à apporter pour satisfaire un lecteur curieux d'effectuer à nouveau la démarche déductive dans toute sa rigueur. Il nous suffit de rendre compte de la démarche dans son ensemble.

²⁹ *Ein Bestimmtheit des Subjekts zur Selbstbestimmung* (33).

³⁰ Renaut traduit : et « qui lui est inspiré », ce qui affaiblit trop la nuance modale de l'obligation, nuance manifeste dans le contexte.

L'activité de la conscience réfléchissante est donc à comprendre comme interaction d'une pluralité de consciences de soi. L'interrogation qui s'insère à cet endroit de la déduction concerne la nature propre d'une **interaction entre consciences**. Pour Fichte, la réponse s'élabore autour de l'idée même de causalité rationnelle : une conscience ne peut jamais agir à la manière d'une cause naturelle, mais le fait essentiellement selon sa nature propre en posant une fin (*Zweck*). Or la fin d'une action rationnelle ne peut être autre que la production d'une connaissance (38). La fin première de l'action originnaire d'une conscience de soi sur l'autre ne peut alors être que celui d'être reconnue comme telle : c'est-à-dire précisément comme l'action d'une cause intelligente sur une autre. Cela implique que son but ne peut être autre que la production d'une connaissance, et primordialement celle de sa propre nature rationnelle. La première connaissance produite par un agent rationnel est donc celle de sa nature et de son statut ; cette reconnaissance emporte alors l'appel à ou l'exigence d'une autodétermination à l'action rationnelle de ma part également. Cette invitation à la libre activité propre (*zur freien Selbstthätigkeit*), Fichte l'appelle l'**éducation**. C'est « le caractère propre de l'humanité »³¹ que cette « action réciproque libre à l'aide et d'après des concepts », ce fait de « dispenser et de recevoir des connaissances » (40).

La détermination de la qualité de l'interaction humaine³² est d'une grande importance pour notre problématique de la violence comme nous le constaterons plus tard. Elle constitue également la transition vers la première définition de la juridicité dans la déduction du *Fondement*. Car une fois acquis le concept de cette interaction, Fichte va pouvoir développer un schéma d'analyse que nous pourrions qualifier de spatialisant et qui convient parfaitement à une approche juridique des faits. En effet, la détermination réciproque des agents humains à leur autodétermination respective est figurée comme issue d'une sphère d'autonomie et d'action dont le centre est constitué par un sujet partenaire de la communication et pénétrant dans une sphère semblable à la sienne qui est celle propre d'un autre sujet auquel la communication est destinée. Les consciences singulières se retrouvent donc dès leur première impulsion à l'activité dans des sphères d'autodétermination propre, au double sens de la relation génétive : d'une part ces sphères sont le résultat de l'auto-position elle-même, de l'autre elles définissent l'espace où a lieu celle-ci. Auto-position devient du coup « délimitation » (*Grenzbestimmung* (41)) d'une sphère que le sujet s'impute comme étant celle de son action propre. Il exclut de ce fait tout autre agent de cette sphère et son auto-position se spatialise dans le sens où elle se définit comme opposition (*Gegensatz* (41)) entre position d'une sphère propre et impulsion à cette position venant d'un être en dehors de lui, situé de son côté dans une sphère d'action propre semblable à la sienne. La spatialisation a donc sa raison profonde dans l'ambiguïté de la causalité rationnelle (*i. e.* de l'interaction entre agents intelligents et libres) : en effet celle-ci rend le sujet A cause de ce qui se passe dans le sujet B et comprend l'effet de cette action comme étant l'éveil de B à son être propre (son activité libre propre) ; sans pour autant que A ne se confonde cependant avec B, bien que B ne soit rien d'autre que position de soi, donc exactement l'effet de A sur lui. C'est cette contemporanéité de l'origine de la subjectivité et de l'intersubjectivité, c'est-

³¹ Fichte ne dit pas de la communication humaine, mais de l'humanité tout court.

³² Nous pouvons dire humaine du moment que Fichte très tôt assimile l'être rationnel fini à l'homme.

à-dire la **cooriginarité du moi et du nous** dans une même racine actuelle qui exige une schématisation des rapports transcendants. Dans les termes de la déduction fichtéenne, c'est la synthèse du « fondement de l'effectivité du sujet »³³ comme étant « en même temps dans l'être qui se pose et *en dehors*³⁴ de lui ». La délimitation de sphères propres permet au sujet B de se séparer complètement du sujet A qui agit sur lui et de s'imputer une effectivité propre. Elle fait naître également chez chacun des sujets en interaction une compréhension de soi comme être libre, déterminée et conditionnée réciproquement par celle de l'autre.

C'est à cet endroit que se déploie l'idée fichtéenne de **reconnaissance**. Si elle est bien moins connue que celle que Hegel a placée au centre de sa dialectique du maître et de l'esclave, elle n'en est pas moins subtile et profonde. En effet, le thème de la reconnaissance s'était annoncé un peu plus haut comme celui de la rencontre de deux agents singuliers et libres qui s'identifient comme tels. La reconnaissance de l'un par l'autre comme agent intelligent et libre constituait le message même de cette rencontre originaire et son effectivité propre. Car c'est en reconnaissant dans l'autre l'agent rationnel qu'il est que je me détermine à saisir ma propre liberté, c'est-à-dire à assumer ma propre autodétermination. L'action originaire a une effectivité pour ainsi dire théorique : l'effet qu'elle veut produire est une connaissance. Elle est la communication d'une connaissance. La reconnaissance fichtéenne est une connaissance (du style d'être) dispensée et reçue, ouvrant lieu à une double position réciproque de l'être-soi comme être-raison et être-liberté de moi et de l'autre.

Nous avons l'impression d'être très loin du désir hégélien, de sa dialectique et surtout de sa concrétude. Très loin donc de la puissance et de la luminosité de la déduction hégélienne. Car on croit avoir affaire ici à une théorie purement intellectuelle de la reconnaissance qui ferait de la reconnaissance originaire une perception pour ainsi dire purement mentale de l'autre, dont l'action serait d'un type tellement particulier que je serais incité à lui reconnaître un statut propre comparable au mien, auquel d'ailleurs elle me réveille. Les textes cependant ne se prêtent pas à une telle interprétation.

En effet, il nous faut les lire avec toute l'attention et l'habileté d'abstraction nécessaires. Comme nous l'avons vu, il faut prendre grand soin de ne pas confondre le niveau ni la successivité transcendants avec des semblants de correspondants ontiques. Ainsi la position d'un monde extérieur n'a rien à voir avec le schéma idéaliste d'une subjectivité primordiale qui constitue une objectivité en dehors d'elle, laquelle sera en elle-même un être objectif quoiqu'enveloppé d'une inconnaissabilité dernière. Le monde des choses n'est que le reflet d'une « résistance » – comme dira Fichte dans des textes plus tardifs que le nôtre – que l'activité originaire se pose à elle-même du fait de sa venue à ses propres limites, du fait de sa finitude. Nous ne nous trouvons à aucun moment de la déduction en dehors du point d'identité métaphysique – ou transcendantale³⁵ – antérieur à toute différenciation, séparation entre sujet et objet, nature et liberté. Comme idéalisme absolu le système fichtéen est un **système de l'identité** (*Identitätssystem*) et

³³ *Grund der Wirksamkeit des Subjekts* (41).

³⁴ Les italiques reproduisent les soulignés du texte de Fichte (*ibidem*). Nos propres emphases sont des soulignés au sens propre.

³⁵ Ou absolue, ou encore spéculative. Tous ces adjectifs renvoient au même type de philosophie idéaliste absolue inaugurée par Fichte et continuée par Hegel et Schelling.

c'est dans cette identité originaire qu'il nous faut placer et lire les contemporanéités, réciprocités, simultanités, coeffectivités qui caractérisent la double origine à la même racine, au même événement ou au même processus³⁶ de la subjectivité et de l'inter-subjectivité. Ainsi l'antériorité de l'impulsion à l'auto-position et à l'autodétermination partant de A par rapport à celles-ci en B n'est qu'apparente puisque l'effectivité en question est double ou mutuelle. La reconnaissance n'est pas non plus une activité transitive, mais bien médiale et réciproque. Elle n'est pas causée par un agent au moyen de quelque chose et produite au bout de cette action comme quelque chose de permanent et d'autonome par rapport à ce qui l'a produit. Dans les systèmes d'identité le produit n'est rien en dehors de sa production, l'être particulier n'est rien en dehors de son acte d'être et le concept n'est rien d'autre que son propre devenir. Rien n'est substantif (ou transitif), tout est verbal.

Tenons nous en à cette logique de l'identité et de l'origine et tentons d'interpréter la reconnaissance fichtéenne du *Fondement* pour passer ensuite à la problématique de la corporéité. Nous avons vu que Fichte spatialisait la pensée de l'interaction originaire créatrice pour ainsi dire d'un être-soi libre contemporain et coeffectif d'un être-soi-pour-l'autre. Cette spatialisation servait de manière implicite, c'est ainsi que nous l'interprétons, à faciliter la compréhension des choses en allégant l'abstraction de leurs « identités » – c'est-à-dire de leur coïncidence dans l'origine³⁷. Or, ce qu'il nous faut comprendre maintenant, notamment à l'aide de ce schéma spatial, c'est que l'« événement » de la reconnaissance tel que Fichte le conçoit est un événement complexe qui engage pour ainsi dire négativement la dimension du désir. En effet, la reconnaissance est dispensation et acceptation de connaissance parce qu'elle est contention ou négation d'un désir, d'un pouvoir ou d'un arbitraire possible. Fichte nous explique que la reconnaissance qui n'est rien d'autre que la révélation et l'éveil corrélatif de la liberté et de sa conscience en soi, est faite précisément d'un **renoncement** (du sujet A qui en faisant acte de sa liberté se révèle et révèle B à lui-même) à une action ou **interaction violatrice** des sphères de liberté propre. La liberté consiste précisément en cela : pouvoir dépasser la sphère de l'action propre et pénétrer ainsi dans celle de l'autre d'une autre manière qu'en lui donnant connaissance et signification de sa propre liberté et en se donnant ainsi à reconnaître comme tel. L'irruption de la liberté de l'un dans la sphère de l'autre peut, justement parce qu'elle est acte libre, se faire de manière à occuper complètement le champ d'agir libre de l'autre et à le priver ainsi de toute possibilité d'expression de sa liberté. La liberté se révèle du coup d'une manière d'autant plus prégnante qu'elle est renoncement à sa propre « exaction »³⁸. A a donc librement limité sa propre liberté pour se donner à reconnaître par l'autre comme agir libre. La révélation de la liberté est rétention de la liberté par elle-même. Cette révélation s'adresse à quelqu'un en qui elle suscite l'œuvre de la reconnaissance³⁹.

L'autolimitation de la liberté détermine la position par le sujet à qui elle s'adresse d'un être libre en dehors de lui. Présentée de cette manière l'interaction des libertés

³⁶ S'il est permis d'emprunter ces termes plus typiquement heideggerien (événement) et hégélien (processus).

³⁷ Le schéma spatial extranéise l'une par rapport à l'autre des relations implexes au même acte transcendantal.

³⁸ Au sens étymologique de réalisation totale.

³⁹ Notre interprétation se rapporte au texte p. 43.

semble être à sens unique, alors que la situation complète et réelle est réciproque et du coup beaucoup plus risquée. En effet, dans leur rencontre originaires les deux sujets sont soumis à l'indécidabilité à l'avance de leur action mutuelle : ils se retrouvent dans ce que les sociologues appellent une situation d'attentes à « double contingence »⁴⁰. Le conditionnement réciproque de la (rétention de la) liberté de l'un par celle de l'autre allant à l'infini, la **reconnaissance**, conclut finalement Fichte, est **mutuelle** où elle n'est pas : « aucun ne peut reconnaître l'autre, s'ils ne se reconnaissent pas tous deux réciproquement » (44). Elle a, de plus, dès le départ une qualité juridique parce qu'elle ne peut être réalisée que sur la base d'actes externes et visibles et non pas d'intentions restées sans expression ou manquant d'expression adéquate. En effet, Fichte en arrive à formuler le principe d'une reconnaissance fondamentalement **agissante**. Son raisonnement est le suivant : dans la situation que nous avons qualifiée de double contingence originelle, les intentions ne sont d'aucun secours tant qu'elles restent encloses dans un for intérieur (« ce que je pense, l'autre ne peut le savoir » (45)) ; il faut qu'elles prennent corps dans le monde sous la forme d'un agir qui contribue à jeter les bases d'une confiance dans le caractère intelligent et authentiquement libre de l'agent. Ce qui finalement veut dire que toute liberté retenue doit l'être effectivement et actuellement : une liberté retenue simplement en puissance ne peut fonder la reconnaissance qui est inséparable d'une rétention en acte devenue révélation d'une véritable liberté rationnelle et éveillant à celle-ci.

« Seul l'agir est une telle reconnaissance de validité générale » dit alors Fichte (47) qui quelques lignes plus loin emploie synonymement le verbe « traiter » – sans autre qualification – et le verbe « reconnaître » : « Pour autant que je le/l'autre sujet/reconnais, c'est-à-dire que je le traite (*behandle*)... » – qu'on pourrait traduire : que j'agis à son propos, ou que je l'ai comme objet de mon agir⁴¹. La formule sollicite la langue dans le sens où elle joue sur la dérivation de « *behandeln* » (traiter) à partir de « *handeln* » (agir) et se fait l'écho de l'insistance fichtéenne sur l'idée que l'acte de contentation de l'arbitraire, qui est un acte de « modération de la force par des concepts » (46), est le centre actuel de la reconnaissance. Cet acte est non seulement la preuve de la (volonté de) reconnaissance, il est l'**épreuve** même **de la reconnaissance** elle-même (est « critère infaillible et exclusif de la raison et de la liberté » (45)). Il est pour ainsi dire le signe et la chose elle-même.

Cet agir qui est retenue de l'agir brut est au niveau de sa structure transcendantale triplement réflexif : d'une part il retourne sur lui-même pour se modérer et se reprendre ; de l'autre il est l'origine d'autopositions réciproques (conscience de soi et de l'autre) ; enfin il constitue la matrice de la reconnaissance qui est un acte hautement réflexif puisqu'il est circulairement conditionné. Le *Fondement* a cela de particulier de thématiser cet

⁴⁰ Cf. T. Parsons, E. Schills, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge Mass. 1956. Le texte de Fichte est le suivant : « Car c'est uniquement à la suite de l'appel survenu d'agir librement, donc à la suite de l'autolimitation qui est advenue, que le sujet a, comme il a été indiqué, posé un être hors de lui. Mais son autolimitation était déterminée par la connaissance, au moins problématique, qu'il avait du sujet comme d'un être potentiellement libre. Par conséquent le concept que le sujet a de l'être hors de lui comme d'un être libre, est conditionné par le même concept que cet être a de lui et par une action déterminée par ce concept. » (43).

⁴¹ Renaut complète, dans sa traduction, la construction avec traiter par un complément de manière : « que je le traite en ce sens », sans indiquer son dépassement de la base textuelle.

acte central au confluent de trois développements transcendants essentiels (auto-position, position du monde et de l'autre et reconnaissance) d'une manière qui fait ressortir avec une force que nous ne rencontrerons nulle part ailleurs dans l'œuvre de Fichte – ni dans la tradition philosophique idéaliste jusqu'à Fichte – l'idée de la **corrélation originaire entre individualité et interindividualité**. En effet, le corollaire de la « Troisième proposition doctrinale » qui clôt la première déduction de l'égologie fichtéenne formule le plus clairement du monde la cooriginarité de l'être-soi et de l'être-avec-autrui : « Le concept d'individualité est un *concept réciproque*... En tout être raisonnable il n'est possible que dans la mesure où il est posé comme *accompli* par un autre. Il n'est par conséquent jamais *mien*, mais de mon propre aveu et de l'aveu de l'autre *mien et sien, sien et mien* ; un concept qui dénote un caractère communautaire ⁴² et dans lequel deux consciences sont réunies en une » (48). C'est immédiatement à la suite de l'acquisition de ce résultat que s'enclenche dans le *Fondement* la problématique proprement juridique avec la déduction de la *loi* comme directement fondée dans la nature « communautaire » (*gemeinschaftlich*) originaire de l'individualité.

III. — LE CORPS A PRIORI

Nous avons suivi Fichte dans sa double fondation de la conscience de soi comme individualité et communauté. Nous avons éclairé son concept de la reconnaissance et mis en évidence son caractère théoriquement circulaire et pratiquement réciproque. Il nous faut maintenant voir comment s'« incarnent » ces faits transcendants, c'est-à-dire de quelle manière la déduction de la corporéité s'insérera dans le cadre théorique déjà tracé.

A. — Le corps comme sphère d'activité de la personne

Le corps transcendantal a son origine dans ce que nous avons appelé plus haut la spatialisation des autopoitions réciproques, à un « moment » où celles-ci risquaient de ne plus être pratiquement démêlables. Nous avons interprété ce procédé comme étant relativement impropre et destiné à schématiser des relations trop interréférentielles. Effectivement, une lecture attentive des textes confirme cette interprétation dans la mesure où la chute (incongrue) du niveau d'abstraction représentée par la spatialisation s'explique par le fait que celle-ci faisait fonction d'« espace blanc » où devait s'enter précisément la déduction du corps. De fait, celle-ci ⁴³ débute par un retour au concept de sphère d'action propre et montre que cette sphère ne peut être posée qu'en générant quelque chose d'*opposé* (*entgegengesetzt*) à l'egoité, de limité par rapport à elle ainsi que d'exclusif d'elle. Ainsi cette sphère telle qu'elle se présentait dans la première partie de la

⁴² Renaut traduit par « un concept commun » le texte : « *ein gemeinschaftlicher Begriff* ». La traduction est ambiguë. Il faudrait rendre *gemeinschaftlich* par quelque chose comme : qui a relation à une communauté ou a un caractère communautaire.

⁴³ Qui occupe le § 5 du *Fondement* et inaugure la « déduction de l'applicabilité du concept du droit ».

déduction (correspondant à la « Première section principale » comprenant la « Déduction du/pur/concept du droit ») était incomplète et ne pouvait subsister telle quelle. Surtout parce qu'elle relevait d'un **processus transcendantal à effet concrétisant**. Comme nous l'avons vu plus haut, il peut y avoir dans la vie transcendantale des passages de la pure activité (qui est le domaine du pur esprit = pure liberté = vouloir pur) vers une activité limitée par la résistance, l'épuisement, la finitude du principe actif. Cette limitation donne lieu à la constitution de concrétudes dont la situation en dehors de l'esprit n'est rien d'autre que l'envers du reflux en elle-même de l'activité spirituelle aux limites de sa finitude. Tel est le passage du vouloir à l'intuitionner (*Anschauung*), de l'agir à l'être. Vouloir et agir (sphère du sujet) relèvent de la spiritualité pure qui est ouverte à l'infini à toutes les déterminations qu'elle veut se donner⁴⁴. L'intuition et l'être (sphère de l'objet) sont déterminés une fois pour toutes et se condensent du coup dans des concrétions qui sont comme les dérivés de la vie de l'esprit, à un niveau où toute la négativité (finitude) de l'esprit se rassemble. Tout ce qui a détermination et être a l'épaisseur de ce que l'esprit jette en dehors de lui comme l'ombre de sa finitude. L'intuitionner est l'ombre du vouloir, l'être celle de l'agir, le monde celle du soi.

Il est clair que nous aurions pu ajouter : et le corps celle de la sphère d'autoposition. Cependant la problématique du corps mène à un développement nouveau de cette théorie des processus transcendants. En effet, si la sphère restée purement spatiale dans la première déduction s'oppose à l'activité pure dont elle est la position, se délimite, se condense et tombe pour ainsi dire en dehors de la sphère du pur vouloir illimité et de sa mobilité inépuisable ; si elle prend **corps** – au sens littéral – et devient « *une partie du monde* » (57), elle n'en reste pas moins une **sphère d'activité**. Le corps n'est pas un déchet du processus transcendantal, quelque chose de clos ou de mort dans sa détermination définitive. Il est au contraire le dérivé transcendantal qui nous ouvre à un sens rénové de l'intuition (*Anschauung*) qui, tout en restant dans son opposition au vouloir, n'en est pas moins active ou productive. L'intuition n'est pas passive : elle demeure, tout comme le vouloir, une activité du moi ou de la raison, qui en elle est « absolument active » – comme « *imagination productrice* » (58). Il nous faut donc insister encore une fois sur le fait que le processus transcendantal, s'il connaît des mises en opposition (*Entgegensetzung*) de l'activité pure et de ce qui en elle ne supporte pas l'indétermination infinie et s'il mène à l'exclusion de celui-ci en dehors de l'esprit, ne renie jamais l'identité du déterminé et du déterminant, de l'exclu et de l'excluant, celui-ci ne cessant jamais d'être l'œuvre vivante de celui-là. Et c'est justement la démarche transcendantale qui permet de refluidifier toutes ces solidifications objectives pour nous montrer en dessous de leurs enveloppes la *vie des limitations mêmes* de l'esprit.

Le corps « se dessine » le long des contours de la sphère propre par « *un tracer des lignes* » (*ein Linienziehen*) qui est l'œuvre du « moi actif intuitionnant » (58). Si Fichte ne tarde pas à déduire l'extension dans l'espace de ce corps dessiné selon les formes de l'intuition pure comme quelque chose de déterminé, il n'affirme pas moins que ce « corps matériel dérivé » doit être posé comme « *ce qui englobe toutes les actions libres de la personne* » (59). Le corps est ainsi la sphère, l'univers des actions

⁴⁴ « Le moi est déterminable à l'infini ; l'objet... déterminé une fois pour toute à tout jamais » (28).

libres de la personne, la sphère dans laquelle le vouloir de la personne s'exprime et par le moyen duquel il est exclusivement effectif. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que Fichte ne met pas le vouloir au monde, la liberté dans la nature comme quelque chose d'antithétique à ce qui le contient. La **liberté** n'est pas dans le monde, elle est **dans le corps** qu'elle dessine. Tout vouloir détermine un changement dans le corps (59). Le corps est le lieu d'exercice du vouloir, son « pourtour » pour ainsi dire (*Umfang*)⁴⁵. Cette thèse aura sur la conception de la corporéité des conséquences d'une grande originalité.

Revenons d'abord à l'infléchissement que subit le concept de l'intuition dans ce contexte d'insistance théorique sur la permanence de l'activité pure dans les concrétions de ses limitations mêmes. Fichte, pour élucider l'aspect actif de l'intuitionner, aura recours à un exemple crucial. Il fera de la vision du peintre qui « voit » son sujet sur la toile, qui le « *projette visuellement pour ainsi dire* » (*gleichsam hinsieht*)⁴⁶ (58) sur elle, le paradigme de l'intuition sensible visuelle. Il transforme ainsi la sensibilité en activité productrice – et prétend en cela revenir au sens véritable de la théorie kantienne – et donc libre de l'esprit. Nous ne voyons, et plus généralement ne sentons, que ce que nous projetons activement de sentir. Or cela va à l'encontre de l'opinion générale : les choses sensibles sont perçues comme indépendantes de nous, nous affectant de l'extérieur quoique nous en ayons, puisque précisément toute une partie des intuitions correspondantes sont négatives, désagréables ou douloureuses, et ne peuvent logiquement être voulues, activement projetées par nous. La sensibilité représente en outre, dans la compréhension courante du criticisme, le modèle transcendantal de la passivité. L'idéalisme fichtéen, lui, évolue vers une **identité** en amont de la différenciation kantienne **entre affection et liberté**. Le corps transcendantal est pour lui le lieu de cette identité où pourra s'affirmer le privilège absolu de la liberté et de l'esprit. Pour la théorie du corps cela voudra dire pratiquement : « qu'aucune détermination ne peut avoir lieu en lui/le corps/, si ce n'est suivant une effectivité (*Wirksamkeit*) de la personne ». Nous en arrivons à la thèse selon laquelle toute détermination du corps est un effet de la liberté, dont la sphère intégrale et exclusive est précisément le corps lui-même. L'autre conséquence, qui n'est pas plus plausible à première vue, serait que les effets sur notre corps de causalités libres en dehors de nous – telles d'autres personnes – devraient être imputées à l'activité propre du principe libre en nous, qui est notre propre personne, agissant au sein de son cercle immédiat et exclusif de rayonnement.

La thèse paraît exagérée. La **négation de la passivité du corps** propre dans sa sensibilité fait l'effet d'une lubie transcendantale telle qu'on en rencontre de temps à autre chez nos idéalistes allemands. Cependant la thèse se précise en deux temps qui sont la théorie du corps articulé et celle des organes supérieurs et inférieurs. Ces précisions ne sont pas superflues et rapprochent la thèse fichtéenne de deux autres grandes phénoménologies du corps que sont celles d'Aristote et de Merleau-Ponty. Nous allons ainsi nous rendre compte que nous ne pouvons comprendre la corporéité sans être amené à étayer une prédominance de la vie « motrice » du corps sur sa réceptivité sensible et à

⁴⁵ Nous avons suivi Renaut dans sa traduction de « *Umfang* » plus haut quand nous avons cité Fichte parlant du corps comme de « ce qui englobe »... Nous tentons ici une traduction plus littérale.

⁴⁶ La traduction de Renaut (« prend en vue ») n'est pas assez expressive de l'activité projective du voir et à la violence faite à la langue par l'usage transitif du verbe *hinssehen*.

voir la dépendance directe de la performance sensitive par rapport à la présence active et projective du corps au monde.

La déduction du corps chez Fichte – comme la déduction fichtéenne en général – est une **démarche zététique** : elle n'est nullement une dérivation linéaire à partir d'axiomes ou de théorèmes généraux ; elle est souvent tâtonnante et se propose des thèses qu'elle formule, mais sur lesquelles elle revient parfois, une fois qu'elle a livré la conviction qu'elles sont incompatibles avec ses intuitions fondamentales. Or, l'épreuve de différentes thèses à la pierre de touche des acquis de la première partie de la déduction est très prononcée dans la théorie du corps. On a l'impression que la pensée se cherche avec une plus grande intensité que jusque-là. Fichte développe ainsi un concept de l'articulation corporelle qu'il va devoir sans cesse préciser au cours de la déduction.

B. — Eijvdoi aristotélicien et articulation fichtéenne du corps

« Le corps est nécessairement articulé » (61) dit Fichte sans quoi il ne pourra être pensé comme l'univers de l'action libre de la personne qui, par son vouloir, se pose en lui immédiatement comme cause. Comment cela ? Comment l'articulation ouvre-t-elle le corps au vouloir de la personne de manière à ce que celle-ci y diffuse sans cesse ses volitions qui seront à chaque fois cause d'un changement du corps ? Si c'est l'articulation qui fait du corps la sphère d'action propre de la personne, c'est que le corps représenté comme matière brute est incapable de l'être. La matière, impérissable et divisible à l'infini, ne peut assurer à la fois la permanence du corps et son altération continue. Nous devons donc recourir, comme Aristote déjà confronté au même problème, à un principe de forme. La forme permet en effet au corps de durer dans son identité tout en connaissant des changements tant de matière que de forme. De plus, le principe de forme permet, comme chez Aristote également, de concevoir les changements comme déterminés de l'intérieur de l'être hylémorphique total et un. L'**eijvdoi aristotélicien** de même que l'**articulation fichtéenne** vont dans la même direction de recherche, dans la mesure où ces deux concepts représentent un effort – d'une rare puissance intuitive d'ailleurs – de penser l'intimité du principe de détermination à l'être qu'il détermine. Il s'agit de penser le principe du changement du corps comme immanent à celui-ci, lié à celui-ci par des liens si profonds que l'un soit dans l'autre la réalité même de l'autre.

La tradition aristotélicienne dit – pour citer une formule qui fasse d'une certaine manière écho à celle de Fichte – : *anima forma corporis*, ou plus précisément : *anima forma substantialis materiae primae*. Ces formules en tant que telles, ainsi que certaines de leurs interprétations traditionnelles, ne nous sont pas d'un grand secours pour faire parler le texte fichtéen. Il nous faudra les lire à la lumière des recherches aristotéliciennes⁴⁷ des dernières décennies **pour restituer le concept aristotélicien de la forme** tel qu'il se déploie dans le *De Anima* (à travers tout l'ouvrage et de manière tout à fait prégnante autour de la définition de l'âme) et dans la *Métaphysique* (Z, H, TH, dans le contexte d'une élucidation du concept de l'oujsiav comme to; tiv h~jn ei~jnai). Ce concept restitué nous révèle une vision pour ainsi dire foudroyante de netteté et d'unité : l'ensemble des problèmes posés par la dualité hylémorphique

⁴⁷ Nous pensons tant aux recherches philologiques que philosophiques.

principielle immanente à l'étant, tel que le pense la philosophie dès le pythagorisme et surtout le platonisme, est tranché d'un coup.

C'est dans le livre II du *De Anima* qu'Aristote entreprend une recherche suivie de la **définition de l'âme**. Le fil conducteur de cette recherche est donné par les phénomènes biologiques primordiaux⁴⁸, à savoir le type d'être et les processus végétatifs⁴⁹. À ce niveau le plus bas de la vie, les problématiques du sentir, du désirer et du mouvement – encore moins ceux de la pensée – n'ont pas d'incidence. Or, l'intuition d'Aristote est de nature métaphysique et la pluralité des phénomènes vitaux en est une donnée principale. Aristote va effectivement se dégager de toute construction par couche de la vie – de ce que N. Hartmann appellera le « *Schichtungsgedanke* »⁵⁰. D'abord par le refus de tout dualisme et de toute conception de la vie comme quelque chose qui survient du dehors⁵¹ ou d'extérieur à un composant matériel : ainsi la formation de l'âme à part le corps et sa venue en lui à un moment contingent telle que Platon la concevait⁵² ; l'hypothèse d'une âme-harmonie⁵³ ou encore celle de l'âme comme capitaine dans le vaisseau du corps⁵⁴. Ensuite en affirmant le caractère actuel de l'âme : l'âme est ejntelevecia (swvmatovî tinovî – réalité effective d'un corps 414 a 18), iJnevgeia (l'acte ou l'actualité 412 a 28) ; ainsi que son caractère substantiel : elle est to; tiv h~jn ei~jnai (tiwîdi; swvmati – l'essence⁵⁵ d'un tel corps 412 b 11), enfin eijvdoi (forme) du corps (412 a 10).

La force de la conception aristotélicienne c'est d'évacuer les divers aspects de division extensive et de reconstruction synthétique du vivant (un corps, une âme, différentes parties du corps, différentes facultés – correspondantes ou non – de l'âme, différents niveaux de la vie : végétative, animale, intellectuelle...) au profit d'une vision intensiviste, actuelle, ontologiquement unitaire de la vie. « Être pour les êtres vivants c'est vivre » (to; de; zhjvn toivjî zwî~ to; ei~jnai, *esse viventibus vivere*, 415 b 14) : quelque soit l'état ou la composition matérielle et « psychique » de l'être vivant individuel (le composé réel de corps et d'âme, le suvnlon), quelque soit son niveau, son

⁴⁸ Et non pas par des phénomènes de conscience dont l'association à l'âme nous est familière depuis le cartésianisme. La débiologisation de la psychologie est d'ailleurs – si on veut bien le remarquer – constamment l'indice d'un recul de l'aristotélisme dans la tradition philosophique.

⁴⁹ Même quand d'autres entrent en ligne de compte, Aristote ne les considère d'abord que dans leur analogie à la vie végétative. Dans le progrès de la recherche, il posera alors explicitement la question du rapport de la « psychologie » végétative aux autres types d'animation. Nous suivons ici dans notre interprétation F. Inciarte, « Der Begriff der Seele in der Philosophie des Aristoteles », in Klaus Kremer éd., *Seele: Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, Leiden Cologne, 1984, p. 46-66.

⁵⁰ N. Hartmann, « Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie », in *Kleinere Schriften II*, Berlin, 1957.

⁵¹ Seul l'intellect agent vient du dehors (quvraqen, « par la porte », Gen. An. 2, 3, 9) dans le vivant doué de raison qu'est l'homme. Nous ne toucherons pas ici à la problématique de l'intellect qui nous mènerait bien loin de notre propos.

⁵² Par ex. *Timée* 36 d-e, où l'âme du monde (archétype même de l'âme), produite à part du corps, lui est après coup « ajustée » (proshvrmotw).

⁵³ *Phédon* 407 b 27 -408 a 30.

⁵⁴ Cette dernière hypothèse, évoquée à la fin du livre II du *De an.* n'est pas formellement rejetée par Aristote. À notre avis, le contexte ne laisse pas de doute qu'il faille le faire.

⁵⁵ Traduction peu précise mais sans alternative commode dans notre contexte.

activité vitale actuelle (végétative, désirante, motrice ou intellectuelle) son acte de vie est unitaire et c'est à chaque fois son acte d'être même. L'étagement des facultés de la vie, lequel reproduit la relation de puissance à l'acte (de l'inférieur au supérieur) paradigmatique de celle du corps organique à l'âme, n'implique aucune composition dans l'*actus essendi* de l'être individuel réel. Par une loi de l'inhérence du général dans le concret, plus l'entéléchie de l'acte vital est spéciale – ou parfaite⁵⁶ –, plus haut l'on monte dans la spécialité de la vie (au sommet de laquelle nous trouvons la pensée – le *noeijvn*, l'*intelligere*), plus grande est l'intensité (ou l'intensionnalité, pourrait-on dire) de l'acte de vie et d'être qu'il est : les différentes entéléchies de la vie ne sont pas des actes qui s'additionnent comme des grandeurs extensives pour former celles d'entre elles qui en présupposent d'autres à sa « base » comme l'acte présuppose sa préparation dans une puissance ; elles sont les unes dans les autres comme valeurs intensives du même acte. C'est la « découverte du **caractère d'acte de la forme** »⁵⁷ – passant par la découverte du caractère d'acte de l'âme – qui constitue la percée essentielle de l'ontologie aristotélicienne⁵⁸. C'est sur l'exemplarité de la vie qu'Aristote concevra l'idée d'un *actus essendi* lequel sera transposé dans toute sa radicalité à l'ontologie dans son ensemble par saint Thomas.

Nous présentons avec un certain détail cette restitution de la « psychologie » aristotélicienne non pas pour elle-même, mais pour éclairer nos textes. Or l'intérêt de celle-ci est justement l'analogie d'une conception de l'immédiateté d'un principe actif dans son « corps » éliminant toute composition dans l'acte du composé et faisant du principe actif l'intégralité de la réalité effective du *svnolon*. L'âme, forme indivisible (*ajvtomoi eijvdoi*), est toute la réalité du corps. La similitude avec Aristote va même plus loin, puisqu'en examinant les textes nous retrouvons l'idée même d'une **négation de l'affection passive** ou du changement exogène du corps. Ainsi, les conditions de possibilités de l'affection de l'être vivant sont dans l'âme et non dans la chose affectante. L'affection, en effet, présuppose une certaine disponibilité de l'âme pour recevoir l'impression du dehors. Or, cette disponibilité n'est rien d'autre qu'une mise de l'âme en état par elle-même pour recevoir les incitations de son environnement ou plus exactement pour solliciter son expression. Jamais l'impression faite sur l'âme par des

⁵⁶ L'étagement n'est ni fortuit ni axiologiquement neutre pour la métaphysique. C'est une hiérarchie qui nous fait monter des degrés de perfection. D'ailleurs très tôt *ejntelevecia* est rendue par *perfectio* dans les traductions de l'école – à la suite d'un infléchissement du sens du terme dû aux néoplatoniciens hellénistiques.

⁵⁷ F. Inciarte, *Forma formarum : Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Fribourg, 1970, p. 112. Inciarte thématise précisément la problématique de l'intensivité de l'être dans la même optique qui nous intéresse. La désignation de l'âme comme *ei~jdoi eijvdwn*, *forma formarum* (*De an.* III, 8) fait justement référence à l'acte intensif d'être qui fait que plusieurs formes sont actualisées en une seule sans composition aucune.

⁵⁸ Pour être complet il faudrait expliquer comment Aristote dans *Mét. Z-Th* – l'exposé ontologique essentiel de la *Mét.* – luttera avec le concept d'*oujsiva* et de *to; tiv h~jn ei~jnai* pour en trouver le sens essentiel du côté de celui de la forme (*eijvdoi*). Je renvoie à ce propos à deux ouvrages importants sur le sujet où l'on retrouvera des indications bibliographiques et thématiques plus amples pour le lecteur intéressé : M. Frede, G. Patzig, *Aristoteles Metaphysik Z : Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 volumes, Munich, 1988 ; M.-Th. Liske, *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus : Individuum, Art, Gattung*, Fribourg, 1985, p. 236.

objets extérieurs n'est « réelle » : car alors l'âme et l'objet affectant devraient devenir réellement identiques (par ex. rouges) – puisque Aristote conçoit l'affection psychique comme une assimilation, une identification de l'âme avec la forme de l'objet affectant. Cette relation ne peut être, comme l'a montré Brentano et comme l'avait interprété déjà les scolastiques, qu'intentionnelle⁵⁹. La nécessité d'être « sans mélange » (ajmighvi), d'être inoccupé, vide, disponible pour recevoir l'impression ou la forme (d'un objet sensible ou intelligible)⁶⁰ ne reflète pas une prédisposition à la passivité. Bien au contraire, elle témoigne du fait que la passivité la plus pure – celle de l'intellect s'élevant au sommet de la connaissance la plus abstraite, par ex. – est le résultat d'une projection active tant du corps que de l'âme dans la création de l'indétermination la plus complète (de la vacuité maximale), laquelle est la matrice de la conjonction la plus effective et la plus riche avec les contenus « objectifs » – dans notre exemple ceux de l'intellect agent. D'autres exemples – que nous ne pouvons citer – empruntés au domaine des *Parva Naturalia* illustreraient et corroboreraient notre thèse⁶¹. Enfin la deuxième condition de possibilité de l'affection⁶² est que celle-ci ne dépasse pas le seuil de sensibilité de l'organe corporel (ce sont les uJperbavllonta aijsqhi;tav) lesquels empêchent la sensation et blessent ou détruisent son organe. Aristote a recours – comme Fichte d'ailleurs – à l'imagination (fantasia) pour étayer sa thèse du caractère projectif et actif de l'âme dans le composé. L'**acte de vie** est un acte qui **projette un intérêt ou une intentionnalité dans le monde** et qui est dans l'attente ou l'effort de sa satisfaction. Une passivité dans une partie du composé – une double série d'événements, notamment physiologiques et psychologiques – rendrait impossible l'unité réelle de la vie comme acte d'être.

Le caractère d'acte de la forme forge, dans la doctrine aristotélicienne de l'âme, une telle unité entre le principe vital et sa matière que celle-ci ne peut plus faire fonction de porte d'entrée passive, dans le composé, de la facticité du monde. **Aristote** nous fournit ainsi le premier exemple d'une phénoménologie du corps animé à qui s'imposent des **conclusions « fortes »** et d'une grande économie théorique : en effet les phénomènes ne se décrivent et ne s'expliquent qu'en renonçant à un pluralisme des principes d'explication, menant ainsi à l'affirmation du privilège de l'autonomie et de l'activité propre des substances particulières. Ceci se fait chez Aristote sans aucun parti pris idéaliste bien sûr et sans fixation a priori sur le phénomène de la vie intellectuelle, c'est-à-dire de la conscience d'une substance pensante.

⁵⁹ Nous renvoyons ici encore une fois à F. Inciarte, *op. cit.* note n° 49.

⁶⁰ Dans la formulation de saint Thomas : « *quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium ut in potentia ad eas existens, oportet quod omnibus careat* ». *Summa contra gentiles*, II, 59.

⁶¹ Une illustration de la thèse à travers les domaines du désir et de la morale (sur la base du texte *Eth. Nic.* 1114 b 1-3, par ex.) se trouve chez F. Inciarte *op. cit.*, p. 24 et s. Certains passages du *De an.* posent par contre problème pour une application à la sensation (aijvsqhsii au sens strict) de notre interprétation (tel 426 a 10) ; on peut cependant leur en opposer d'autres (425 b 26). Nous ne pouvons aller ici dans le détail de ces incohérences.

⁶² Ici uniquement sensible, la problématique des uJperbavllonta ne s'appliquant pas à l'intellect et à son sfovdra nohtovn (le fortément ou excessivement intelligible).

C. — *Corporalité de l'être au monde chez Merleau-Ponty
et corporéité projective chez Fichte*

Le deuxième exemple que nous nous proposons d'examiner est celui de la phénoménologie du corps de Merleau-Ponty. L'approche qui y est développée fera son procès au physicisme trivial qui englobe dans son déterminisme le corps vivant humain. Elle montre comment le physicisme s'aveugle précisément sur toute l'indéterminité du composé corporel, lequel doit d'abord s'engager existentiellement dans une interprétation agissante du monde avant d'y être présent d'une manière où se sont creusés et consolidés des schématismes – plus où moins abstraitement objectivants⁶³ – du sentir et du faire. Le **carrefour** de toutes les **transcendances**⁶⁴ où se vit cette indéterminité de l'existence est **le corps**.

Le corps, « véhicule de l'être au monde », révèle le « paradoxe de l'être au monde » que Merleau-Ponty définit de la manière suivante : « en me portant vers un monde, j'écrase mes intentions perceptives et pratiques en des objets qui m'apparaissent finalement comme antérieurs et extérieurs à elles, et qui cependant n'existent pour moi qu'en tant qu'ils suscitent en moi des pensées ou des volontés »⁶⁵. Ce paradoxe est analogue à celui formulé par Fichte pour qui le corps ne peut être affecté que du dedans par la personne libre et du fait de la projection de celle-ci à travers lui dans un monde à elle. La phénoménologie de ce paradoxe passera pour Merleau-Ponty par une étude poussée des structures et des types de perception pathologique menant au constat que la **sensitivité est fonction** des projections primordiales **de la motricité corporelle** dans cet être au monde. C'est parce que la perception est le reflet d'une « puissance d'action » (126)⁶⁶ du corps, de sa capacité de mobilisation intentionnelle qu'elle est capable de se virtualiser éventuellement, c'est-à-dire de s'ouvrir à des situations fictives (dans la rêverie ou l'expérimentation volontaire), ce que ne peut faire un sujet atteint d'une pathologie psychique⁶⁷ qui atonise sa projection active⁶⁸. Frappant est alors le rapprochement avec le texte de Fichte qui s'impose quand on lit dans le *Fondement* quelques pages plus loin : « la représentation visuelle... est elle-même habitée par la même puissance de projeter un spectacle... » (134). Fichte avait en effet, et avec une audace dépassant celle de Merleau-Ponty (qui, lui, écrit dans le contexte d'un mûrissement constant de la critique du physicisme dans la philosophie de la première moitié du XX^e siècle), voulu comprendre la vue à partir de la vision, la sensibilité réceptive à partir du sens tracé dans ses linéaments dans et par le corps vivant. Ne pouvant se

⁶³ Ces schématismes sont objectivants dans la saisie des corrélats de leurs intentions thématiques dirigées sur le monde. Ils sont par là, par un effet en retour sur la conscience intentionnelle, subjectivement essentialisants, dans le sens où les limitations progressives du projet existentiel par ces schématismes contribuent à doter la conscience d'une essence dès lors inauthentiquement prédéterminante.

⁶⁴ Dans le sens justement de dépassement de déterminismes instantanés et sans horizon.

⁶⁵ *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. Nous soulignons ici la fin de la citation.

⁶⁶ Nous renvoyons à la pagination de l'édition citée dans la note précédente.

⁶⁷ Merleau-Ponty exploite, comme on le sait, le matériel psychopathologique livré par le cas de cécité psychique du patient Schneider.

⁶⁸ « La fonction normale est une fonction de "projection" par laquelle le sujet du mouvement ménage devant lui un espace libre » (129).

documenter auprès d'une recherche psychopathologique thématissant cliniquement la perception en tant que telle, il avait eu recours au paradigme artistique où le sens réceptif est immergé pour ainsi dire dans le sens projectif.

Toute réduction de la puissance de projection perceptive est, pour Merleau-Ponty, pathologique. Or, celle-ci est immanquablement amputée quand elle n'arrive plus à « habiter » (139) également toutes les fonctions perceptives (tous les sens) et à les fondre dans une présence active au monde – par un jeu assez complexe de coïmanence (des différentes fonctions de représentation) des sens les un(e)s aux autres⁶⁹. Ainsi l'étude d'un sens isolé chez le normal est impossible (« le tactile pur » par exemple « est un phénomène pathologique » (138)). Les données sensibles sont « représentatives les unes des autres », toute la conscience, indivisible dans l'acte⁷⁰ de sa présence au monde, est « un pur acte de signification » (141)⁷¹. Or, ces citations évoquent encore une fois une thèse centrale de la phénoménologie fichtéenne de la corporéité, à savoir que le corps est un sens (*Sinn*)⁷². De même, la mise en évidence par Merleau-Ponty⁷³ du caractère générateur de sens de la motricité rappelle la métaphorique fichtéenne du « *Linienziehen* » (tracer de lignes) qui dessine le long de mon corps la sphère d'activité propre de ma conscience. En effet, pour Merleau-Ponty l'espace mondain n'est que le corrélat construit de la spatialité du corps propre, celui de « l'espace... déjà dessiné⁷⁴ dans la structure de mon corps » (166). Le « dessin » merleau-pontien est tout aussi projectif, tout aussi verbal que chez Fichte : les lignes de l'espace de mon corps sont les lignes-force pour ainsi dire de la structuration de mon environnement par mon intentionnalité productive. Elles correspondent tout simplement aux vecteurs (sensibles) de ma motricité. C'est donc **dans la motricité** que « **s'engendre le sens** de toutes les significations »⁷⁵. La motricité est, dans sa spontanéité et son immédiateté, la « *Verrichtung* » dirait Fichte – passive et irréflexive – qui d'abord et toujours déjà dessine les lignes du corps propre tout en dessinant celles de son rapport aux choses du monde. Le corps propre est le dessin du « périmètre » (*Umfang*) intégral et exclusif du champ du sens et de la liberté.

Il est cependant loin d'être un « rond » uniforme et vague, un réceptacle aux contours quelconques « dans » lequel se trouvent ou se font des choses pour ainsi dire indifférentes à lui. Le corps comme « dessin » est un tracé actuel et effectif, à chaque fois variant dans son principe et libre. Le corps est structurant et structuré, et les structures, les lignes qu'il se trace ne sont pas préprogrammées en lui. Il les invente à mesure qu'il génère le sens (qu'il est) ou que le sens se génère pour lui. D'autre part, si ce dessin du sens est contingent et risqué dans son principe, il n'est pas pour cela tout à fait fortuit ou déréglé. Les lignes tracées sont des vecteurs selon lesquels je me meus

⁶⁹ C'est la théorie de « l'équivalence intersensorielle » (« les *données visuelles* n'apparaissent qu'à travers le sens tactile, les données tactiles qu'à travers leur sens visuel ») exposée dans le chapitre : La synthèse du corps propre, p. 173-179.

⁷⁰ Non scindé pathologiquement.

⁷¹ Nous soulignons le mot au début de la citation.

⁷² Nous remettons l'explication de cette thèse au moment où nous aurons achevé le passage à travers les analyses merleau-pontiennes.

⁷³ Qui suit et cite ici Grünbaum, *Aphasie und Motorik*.

⁷⁴ Nous soulignons.

⁷⁵ Grünbaum, cité par Merleau-Ponty, p. 166.

dans le monde qui est le mien. Ces vecteurs sont habituels⁷⁶, donc d'une certaine stabilité. Et c'est précisément à cet endroit là de notre phénoménologie de la perception – d'inspiration à la fois fichtéenne et merleau-pontienne – que nous rencontrons la problématique de la communication et de la reconnaissance. En effet, une fois accompli dans l'abstraction propédeutique du sujet isolé ce travail d'élucidation de ce que veut dire « être conscient, ou être au monde, dans un corps », la tâche prochaine est celle d'enquêter sur le **statut expressif de la projection du sens** par l'agir et tout autre mise en disposition corporelle. Car le sens, s'il est l'œuvre active de l'être incarné et s'il est indissociable de sa corporéité – plus précisément, généré par elle –, est un sens « communautaire » dirait Fichte : il n'est pas uniquement et isolément créé par des consciences singulières indépendantes les unes aux autres. L'être-dans-un-corps est un être-avec d'autres consciences incarnées et le sens créé par elles est originellement intersubjectif. C'est ce qui le rend dès le départ expressif, c'est-à-dire faisant sens pour les autres êtres incarnés. La question est donc : comment les corps comme sens se médiatisent-ils entre eux dans l'espace de leur coexistence ?⁷⁷

Si chaque être au monde se dessine selon les lignes-force d'une intentionnalité projective dans un monde qui, dans cette projection même est dès le départ le sien et celui des autres, et si cette projection est habituelle dans le sens où elle s'insère dans une histoire de cette présence individuelle au monde et dans les consolidations actives et passives de son expérience, on peut alors se demander si la communication entre ces consciences « inter-essées »⁷⁸ ne se réduit pas à un traitement idiosyncrasique du sens généré culturellement par leur communauté ?⁷⁹ En d'autres termes : sans mettre nullement en doute le fait transcendantal de l'intersubjectivité du sens (sa genèse « communautaire »), mais bien au contraire en le présupposant, l'expression de l'intérêt des consciences et des corps les uns pour les autres ne risque-t-elle pas d'être la projection d'un sens vécu à part soi et reconnu par l'autre simplement sur la base de

⁷⁶ Cf. les analyses pénétrantes de Merleau-Ponty sur l'habitude, p. 167 et s.

⁷⁷ Il est clair que la problématique de l'intersubjectivité telle qu'elle se construit dans le plan de la *Phénoménologie de la perception* est moins rigoureuse que dans la déduction fichtéenne. Celle-ci la perçoit et la déploie comme une problématique originnaire dans le sens fort du terme. C'est en voulant insérer la thématique de l'expression (telle que la présente Merleau-Ponty) dans le cadre d'un exposé médiatisant les deux phénoménologies fichtéenne et merleau-pontienne qu'on se rend compte de la difficulté. Cela ne veut toutefois nullement dire qu'il y aurait lieu de reprocher à Merleau-Ponty une omission de l'intersubjectivité. Merleau-Ponty a trop conscience de ce que celle-ci représente pour l'oublier. Il l'intègre explicitement dans certaines de ses analyses. Peut-être qu'après Scheler et Heidegger il ne sentait pas la nécessité d'une « déduction » existentielle de l'intersubjectivité. Cela n'en souligne pas moins les mérites de la déduction fichtéenne (profondeur, insistance et rigueur).

⁷⁸ L'inter-esse est le creux creusé en l'être par la « différence » (la non-indifférence) des choses pour moi. Il y va pour moi de cette différence et en premier de celle qui caractérise mon être propre, dont l'intérêt pour moi est coextensif à mon existence même.

⁷⁹ Il faudrait développer ici, pour clarifier pleinement notre questionnement, la problématique de la sédimentation du sens intersubjectif dans les objectivités culturelles et symboliques – surtout dans le langage. Ceci n'est malheureusement pas possible dans le cadre de l'article. Nous renvoyons à titre d'indication, à la très dense phénoménologie du langage proposée par Merleau-Ponty p. 218-222, en particulier pour le phénomène de la sédimentation.

l'analogie de sa constitution ontologique et de son expérience individuelle ?⁸⁰ Communauté culturelle du sens et solipsisme de l'expression sont-ils compatibles ? La réponse tant de Fichte que de Merleau-Ponty est négative : on ne peut penser l'intersubjectivité ou la communauté originariaire du sens sans poser des processus de reconnaissance⁸¹ originariaire qui doivent se retrouver dans la **phénoménologie** elle-même **de l'expression**. En effet, pour Merleau-Ponty le fait que la conscience puisse apprendre quelque chose de quelqu'un, présuppose qu'il y a «...une reprise de la pensée d'autrui à travers la parole, une réflexion en autrui, un pouvoir de penser *d'après autrui* » (208)⁸². L'expression de l'une des consciences n'agit pas mécaniquement ou réellement ni par le biais d'un déchiffrement de signes conventionnels comme une impression en l'autre : cette dernière doit se mettre en disposition de comprendre la première et cette disposition est celle de réeffectuer (*nachvollziehen*), de réépeler pour ainsi dire en la vivant dans son jaillissement l'intention qui s'exprime. Le *Nachvollzug* est une réeffectuation en soi du déroulement d'un vécu, d'une signification, selon les mêmes voies qui ont amené son émergence en l'autre. Or, pour revivre le cheminement du sens de l'autre en nous, il nous faut nous adonner à l'éclosion de ce sens, nous investir dans l'« intérêt » correspondant. De plus, d'après une loi fondamentale de l'intentionnalité, vivre un vécu, c'est en même temps s'interdire d'en vivre un autre. L'objet thématique de la visée intentionnelle occupe le champ entier de mon attention et de mon intérêt. Il n'est pas quelque chose qui se trouve à côté de mon intention ou en dehors d'elle et que j'intentionnerais par le biais d'une visée qui, seule serait en moi, alors que l'objet ne serait que son référent. « La "pensée" de l'orateur est vide quand il parle », dit Merleau-Ponty. Il n'y a pas nous, notre corps, et à côté de nous nos représentations (au sens objectif). La conscience n'est pas auprès d'elle-même et en même temps auprès de son objet : elle est toute perdue en ce dernier. Ainsi, **comprendre une intention étrangère** se fait **en deux temps** : celui d'abord de la mise en disposition de comprendre, c'est-à-dire d'être prêt à **s'investir** et se perdre dans l'intention aliène et cela en acceptant que le faisceau de notre vie intentionnelle se détourne de tout autre objet pour se diriger sur elle ; ensuite celui de la réeffectuation, du **revivre** en soi du vécu étranger dans les différents moments constituant progressivement sa signification.

Merleau-Ponty déconstruit – comme de règle dans sa *Phénoménologie* – la conception erronée qui cherche à construire des correspondances causales point par point entre des séries de données physiologiques, sensitives, motrices ou expressives. L'expression se révèle dans sa description comme un phénomène intersensoriellement et pour ainsi dire interintentionnellement tout aussi global que la perception elle-même. Sa pluridimensionnalité sensorielle ou encore motrice, sa stratification intentionnelle sont des faits d'analyse, des artefacts de mise en observation et de modélisation (causale) théorique. Essentiellement l'expression est « une modulation synchronique de ma propre existence, une transformation de mon être »⁸³ (214). Toute expression, quelque soit la

⁸⁰ p. 78-86.

⁸¹ Et de communication primordiale comme l'éducation (*Erziehung*) pour Fichte.

⁸² Une note du texte précise que cette dernière expression est une traduction embarrassée de composés verbaux avec la particule séparable « *nach* », à savoir *nachdenken*, *nachvollziehen*.

⁸³ Merleau-Ponty parle ici d'une forme d'expression précise qui est la parole - communiquant une pensée.

complexité de son *Aufbau* (sa con-struction) et le nombre de ses strates, est un *geste*. Même la parole⁸⁴, sous sa forme la plus strictement discursive ou abstraite, est essentiellement et globalement une telle « modulation synchronique de l'existence ». Elle est, quelque soit son élaboration, fondamentalement un *geste*, c'est-à-dire finalement quelque chose de profondément unitaire, une intention première de « saisir et de communiquer un sens » (226). **L'expression humaine est structurellement gestuelle**, c'est-à-dire qu'elle a une unité intentionnelle fondamentale et irréductible dans une « modulation » à chaque fois saisie (*ergriffen*), osée et déployée de l'acte d'être au monde⁸⁵. Dans l'être-avec-autrui cette expression, « signifiant » (faisant signe) que mon existence se module dans ce registre d'activité particulière et dans ce profil d'acte singulier correspondant à ma situation, suscite de la part des consciences incarnées autour de moi une « ressaisie », une réeffectuation de l'intention signifiante qui est le geste même – la formalité même du geste – de la compréhension⁸⁶. Celle-ci « s'obtient par la réciprocité de mes intentions et des gestes d'autrui » (215). À la modulation expressive de l'existence correspond chez moi une modulation empathique et synchrone elle aussi, dans le sens où elle accompagne pas à pas, en les réeffectuant pour soi, les séquences expressives ou significatives de son geste⁸⁷ : « Le geste dont je suis le témoin dessine en pointillé un objet intentionnel. Cet objet... est pleinement compris lorsque les pouvoirs de mon corps s'ajustent à lui et le recouvrent » (215 et s.).

Les descriptions phénoménologiques de Merleau-Ponty et de Fichte se recoupent encore une fois de manière frappante. En effet, il y a dans cette modulation corporellement et spatialement structurante⁸⁸, intercorporellement synchrone et empathique, la base objective⁸⁹ d'une pensée de la reconnaissance. Les moments structuraux de la ressaisie

⁸⁴ Dont l'intentionnalité se construit dans des complexes d'actes (physiologiques, sensitifs, élocutoires et significatifs – sémantiques, syntactiques et éventuellement tropiques) très denses. Nous renvoyons ici aux analyses des *Recherches logiques* husserliennes. Merleau-Ponty écrit pour sa part : « La parole repose... sur une stratification de pouvoirs relativement isolables », p. 227.

⁸⁵ Il y aurait encore beaucoup à dire sur la métaphorique de la gestualité dans ce contexte. Le geste, étant quelque chose de préprédicatif ou antédiscursif, est une expressivité essentiellement indigente et, comparé à la parole et aux possibilités de construction pour ainsi dire indéfinie de la signification en elle, quelque chose de profondément précaire. Cependant, la gestualité met ici en évidence le fait que quelque soit le niveau de construction discursive et d'affinement différentiel du sens dans la parole, celui-ci – comme contenu ou référant de la signification – relève au fond des quelques intentions fondamentales de l'existence – d'autres diraient d'une visée pragmatique et de son contexte. Ces intentions sont fort peu nombreuses et finalement assez « pauvres » du point de vue de leur contenu prédicatif. Cependant, elles sont, comme formes symboliques d'où se cristallisent toute donation de sens de l'être au monde, de structure abyssale (elles sont un fond sans fond, *Abgrund*) et d'un déploiement inépuisable. Ce déploiement se fait dans tous les modes de significations possibles et n'est pas restreint à la parole ou à des élaborations rationnelles. Pour satisfaire à une interprétation rigoureuse, ce sont les prolongements de cette problématique de la gestualité qu'il aurait fallu évoquer.

⁸⁶ « Le sens des gestes n'est pas donné mais compris, c'est-à-dire ressaisi par un acte du spectateur », p. 215.

⁸⁷ Elle est bien sûr également synchrone en elle-même dans le sens où elle est intersensoriellement et interintentionnellement unitaire.

⁸⁸ Fidèle à la métaphorique du tracer projectif de lignes spatio-corporelles.

⁸⁹ Plus précisément la formalité intentionnelle.

et de la réeffectuation inhérents à la conception d'une intersubjectivité fondée sur l'intermodulation existentielle la rapprochent beaucoup de la vision fichtéenne d'une **reconnaissance inscrite également dans les structures même de la corporéité**. La corporéité dans ses fonctions fondamentales de perception et d'expression est, pour Fichte, ainsi « faite »⁹⁰ qu'elle passe par une sorte d'inéluçabilité de l'écoute dans la compréhension, très semblable à l'idée de ressaisie dans la conception merleau-pontienne. Nous pouvons conclure que l'intersubjectivité, tant chez Fichte que chez Merleau-Ponty, est fondée bien en amont d'une communauté culturelle sédimentée du sens, pratiquée par des consciences qui ne se rencontrent finalement que dans l'analogie de leur constitution. Elle est inscrite dans les structures mêmes de l'existence corporelle qui font que tout geste de l'un suscite en l'autre la suspension de ses propres significations et l'éclosion d'un « sentiment », d'une remodulation pour soi de ce geste. C'est là qu'il nous faut chercher l'origine de la réciprocité des concepts (*Wechselbegrifflichkeit*⁹¹) « communautaires ».

D. — *Le corps articulé et ses niveaux organiques : corps subtil et corps matériel*

Nous avons jusque-là suivi une méthode d'interprétation croisée, éclairant les unes par les autres les intuitions d'Aristote et Merleau-Ponty d'une part avec celles de Fichte de l'autre⁹². Il nous faut maintenant revenir à Fichte pour achever d'expliquer sa déduction de la corporéité et passer à sa conception de la violence. Nous avons interrompu l'interprétation de cette déduction à un moment où un enrichissement phénoménologique de celle-là s'imposait. En effet, la déduction fichtéenne risquait de devenir opaque ou de paraître arbitraire. Les recoupements éclairants avec les « psychologies » aristotélicienne et merleau-pontienne vont nous permettre de poursuivre notre tâche.

Nous avons vu comment la personne s'attribuait complètement sa sphère d'action propre et libre qu'est son corps. Ce corps cependant, pour pouvoir constituer « le périmètre » d'exition immédiat des volitions libres ne peut être pure matière, mais doit être articulé. **Qu'est ce que cette articulation** et pourquoi est-elle nécessaire au corps

⁹⁰ Cette facticité chez Fichte est elle-même déductible, c'est-à-dire qu'elle n'est pas dernière. Nous ne pouvons malheureusement nous étendre sur ce point très important.

⁹¹ Pourrait-on dire à la suite de Fichte qui, comme nous l'avons vu plus haut, appelle l'individualité un « *Wechselbegriff* ».

⁹² Cette interprétation n'était pas sans péril. Cependant si elle a sollicité la lettre du texte, elle n'en a pas moins été soucieuse de respecter rigoureusement son sens global. Elle représente au fond un commentaire phénoménologique des analyses aristotéliciennes et merleau-pontiennes, commentaire qui parfois développe pleinement ce que la description du texte n'indique qu'en pointillés. Nous sollicitons ainsi le texte pour le « médiatiser » avec la déduction fichtéenne, créant ainsi un interface phénoménologique, et parfois accessoirement terminologique, entre les deux. L'interface terminologique ne déroutera pas le lecteur du moment que nous avons pris tout le soin nécessaire pour introduire les concepts dans des contextes sans ambiguïté, permettant ainsi leur imputation univoque à l'auteur respectif. Au-delà de cette introduction du concept nous nous sommes permis en effet des déplacements de concepts en dehors de leur contexte d'origine, déplacements, qui, étant tout à fait éclairants pour notre propos, se sont révélés indispensables pour la méthode d'interprétation qui est la nôtre. Ils ont été d'ailleurs le plus souvent rendus reconnaissables comme tels.

transcendantal□? ⁹³ Les développements qui commencent à cet endroit de la déduction et couvrent l'essentiel du paragraphe 6 sont d'une extrême subtilité et présentent des difficultés d'interprétation certaines ⁹⁴. Ces développements ne sont interprétables que si, d'une part, l'on garde bien en vue l'idée-force qui sous-tend la déduction de la corporéité à ce moment essentiel de son déploiement ; de l'autre, que si l'on réalise les deux temps essentiels de la démarche et les différents moments de chacun. En clair : l'idée-force est celle de la détermination libre du corps par la personne. Cette thèse implique la position du principe que la conscience de soi finie est un être structurellement incarné qui ne peut être affecté que par lui-même. Toute affection aliène doit donc passer par le détour d'une auto-affection – qui prendra diverses formes. Les deux temps principaux de la recherche sont d'une part celui de la déduction de la liberté dans l'action aliène sur le corps propre provenant d'agents quelconques ; de l'autre, c'est la même déduction dans le cas de l'action d'un agent intelligent et libre. Notre interprétation passera par une mise en ordre des différentes argumentations pour aboutir à une synthèse de la pensée fichtéenne de la corporéité.

Le concept-clé du § 6 est celui d'articulation. Ce concept difficile à saisir rassemble en lui tous les prolongements de l'idée-force énoncée plus haut. En effet, l'articulation est pensée comme l'expression même de la déterminabilité du corps propre par la volonté de la personne. Ainsi Fichte part du principe que l'action de la personne sur l'organisme doit être illimitée dans sa liberté. Or, cette action doit avoir des effets sur l'organisme lesquels ne peuvent être que des changements de position ou de relation des parties entre elles, sans que ces changements soient entravés le moins du monde par l'organisme. Pour cela, il faut que la composition du corps soit telle qu'elle puisse être pensée comme ce qu'on pourrait appeler une combinatoire mobile de ses éléments. En effet, l'organisation des parties du corps doit être arbitraire, dans le sens où la personne

⁹³Notons à cet endroit une différence profonde entre les théories de la corporéité fichtéenne et hégélienne. Celle-ci ne connaît pas la différenciation entre organicité et articulation. Hegel semble penser le corps à partir de sa facticité et de l'espèce de discontinuité existant entre le corps qu'on a et le corps qu'on est. Le premier est déjà là ; il est trouvé par la conscience et lui est donné comme un fait brut : il est « un Ne-pas-avoir-fait » (*ein Nichtgetanhaben. Phänomenologie des Geistes* (Meiner p. 227)). Le corps peut cependant devenir expression de l'esprit qui alors s'y incarne si intensément que le premier devient comme l'épiphanie du second. C'est autour de cette problématique de l'expression (de la pénétrabilité spirituelle du corps) que tourne la réflexion de Hegel et surtout sa polémique avec Lavater et la physiognomonie (cf. la *Phänomenologie* C, V, A, a ; ainsi que le commentaire très utile de E. Fink, *Hegel*, Frankfurt, 1977, p. 255 et s. et 295 et s.). La force de la conception fichtéenne réside dans le fait qu'elle dépasse la problématique de l'intérieur et de l'extérieur (essence et expression) et qu'elle saisit le corps, grâce à l'idée d'articulation, à un tel niveau d'apriorité qu'elle peut le penser dans son identité avec l'effectivité de la personne. Dans les parties plus anthropologiques de son exposé (80-85) Fichte rejoint cependant Hegel dans son analyse de l'expressivité de certains membres du corps (le visage, l'œil, la bouche ; Hegel parlera de la bouche et de la main).

⁹⁴ Ces difficultés s'estompent si on fait un saut vers la fin du § 6, où les idées que nous avons beaucoup de peine à expliciter ici, sont présentées à un niveau d'abstraction moindre, en transition par moment vers celui de l'anthropologie. Nous nous refusons à faire des emprunts à ces passages et tentons d'expliquer le texte tel qu'il se présente dans son apriorité et abstraction propres. Nous pensons qu'il y a dans celles-ci – et cela est vrai pour les idéalistes allemands en général – une richesse particulière que toute réduction anthropologique menace de gaspiller.

puisse la penser de la manière qu'elle désire ; le corps n'étant pas un amas de matière brute, mais relevant – comme nous l'avons vu plus haut – d'un principe de forme, ses parties sont autant de *membres* (*Glieder*) de tous organisants. Ces tous sont essentiellement variables selon la volonté de la personne, de manière que celle-ci peut subordonner les membres de tel tout, subsistant dans telle forme d'organisation arbitraire voulue par elle, à d'autres formes d'organisation au sein de tous organisants complètement différents. **Le corps** est ainsi une sorte d'**outil des outils** (ojvrganon ojrgavnwn), comme la main aristotélicienne qui n'est pas un outil particulier, ordonné à une fin particulière, mais dans son indéterminité même l'outil le plus libre et le plus spirituel qui soit. De même, le corps propre n'est prédéterminé à rien, n'est ordonné à aucune fin ou tâche ou procès particuliers. Sa forme d'organisation n'est nulle autre que celle du maintien des parties-membres dans un état d'ouverture maximale à toute forme d'organisation possible, dans une indéterminité totale qui est indifférence par rapport aux totalités organisantes arbitraires et provisoires dans lesquelles elles pourraient entrer.

Nous retrouvons donc ici un réfléchissement des formules aristotéliciennes revisitées plus haut, mais un réfléchissement dont l'intérêt n'est pas seulement d'avoir livré un « devis » heuristique pour l'interprétation des passages extrêmement difficiles que nous parcourons⁹⁵ ; nous entrevoyons au-delà un fascinant **éclaircissement en retour des formules aristotéliciennes** elles-mêmes par le texte fichtéen interprété grâce à elles. En effet, nous apercevons ici une possibilité de remise en cause de l'organicité aristotélicienne qui servait de matière ou de puissance à l'acte d'être de la forme, expressément à l'endroit de son application au corps humain vivant. Fichte a conséquemment recouru à une innovation terminologique en prenant ses distances par rapport au terme « organisme » ou « organisation » et en lui préférant celui d'« articulation ». Pour lui, il était essentiel de penser le corps transcendantal comme l'univers de diffusion premier et exclusif de la liberté humaine. Pour cela, le vivant humain ne pouvait être pensé que dans l'unité de l'acte d'être de l'indéterminité qu'est sa propre liberté. Ainsi, il semble que la déduction fichtéenne pense plus profondément l'âme comme « *forma formarum* » qu'Aristote ne l'a fait. En effet, l'âme, acte de tous les actes, ouverte à toutes les déterminations pensables demande un corps qui fonde avec elle l'unité de l'acte d'être de cette indétermination même. Aristote ne semble pas avoir mesuré les conséquences de sa formule sur sa conception du corps humain, conséquences qui auraient exigé d'aller à rebours du biologisme caractéristique de son approche et qui auraient imposé l'extension de la formule réservée à la main à tout le corps humain. Une telle extension aurait mené droit à une conception pour ainsi dire spéculaire du corps, dans la mesure où dans celui-ci se seraient immédiatement reflétées toutes les volitions de l'âme, l'unité de l'un et de l'autre dans un acte indissociable étant maintenue ou même présumée⁹⁶.

⁹⁵ Nous avouons que nous ne voyons pas d'autres moyens d'interpréter les passages en question que l'intuition aristotélicienne d'une organicité réflexive – on dirait aujourd'hui autoréférentielle.

⁹⁶ L'interprétation à rebours d'Aristote développée à partir de Fichte n'a pas la prétention d'être passée à travers toutes les combinaisons interprétatives nécessaires des textes aristotéliciens. Elle n'a donc pas de prétention à être, aux normes d'exactitude de la recherche aristotélicienne, véritablement « *kritikfest* ». Nous la présentons plutôt comme une suggestion à l'attention des aristotélisants.

Après avoir posé le principe de l'articulation comme celui de la détermination illimitée du corps propre par la volonté de la personne, Fichte se tourne vers la possibilité d'une entrave à la détermination arbitraire de l'articulation. En accord avec son principe, Fichte ne peut concéder qu'une telle entrave puisse advenir sans que la volonté libre n'ait la possibilité de la supprimer. C'est-à-dire que s'il y a entrave, elle ne peut être que librement admise : la volonté la laisse être. C'est donc la volonté qui use de réserve quant à sa capacité de supprimer l'entrave en question et, librement, lui donne cours⁹⁷. La **détermination aliène** qui en résulte n'est que l'envers d'**une autolimitation** explicite de la détermination propre. Elle est donc pure privation (*stevrhsi*), résultat non pas d'une action positive, mais du manque d'activité de la cause propre. Ce manque d'activité est, de son côté, en fait une activité tout à fait réelle ou substantielle, dans le sens où ce non-agir est un agir on ne peut plus voulu et libre, un renoncement exprès et volontaire à l'activité. Ce renoncement est une suppression productive (*Aufhebung*) qui est une production (*Hervorbringung*) propre de la détermination aliène.

En effet, celle-ci ne peut s'exercer directement sur le corps articulé et doit passer au travers d'une double activité de la personne : d'abord le consentement libre de la volonté, la réserve librement consentie par elle de ne pas supprimer dès le départ l'entrave en continuant à occuper à elle seule l'espace d'articulation du corps, mais en la laissant en occuper la partie dont elle a besoin ; ensuite, une espèce de reprise active à son propre compte de cette détermination aliène, reprise qui en constitue la suppression-re-production dans le sens où la volonté produit elle-même la détermination du corps articulé dont cette entrave est porteuse. Nous allons voir qu'il s'agit ici au fond du même **phénomène de ressaisie ou de réeffectuation** (*Nachvollzug*) décrit plus haut : rien ne peut me parler si je ne vais au-devant de lui, le laisse être ce qu'il veut être pour moi, c'est-à-dire si je ne me mets à son écoute, n'arrête de produire mes propres significations et lui donne ainsi accès à moi ; une fois le vide de la réserve d'activité qu'est l'écoute établi, je dois encore me réapproprier positivement ce que « dit » ce dont je consens l'approche, en re-formant en moi sa détermination. Rien ne peut m'affecter que je ne cesse de m'affecter moi-même, c'est-à-dire que je ne supprime la suppression de l'entrave, donc que je ne sauve-garde celle-ci, ne la reprenne à mon compte et ne la traduise dans le registre de ma modulation existentielle. Je suis certes dès le départ « aux choses », présent à elles et auprès d'elles avant toute réflexion et tout être pour moi, mais je ne suis pas à la manière d'un objet qui, du fait de son insertion dans l'espace de l'interactivité causale de ces choses, ne peut échapper à être déterminé par elles. Je suis au monde et aux choses à travers ma projection primairement « motrice » en elles, une projection par laquelle je dessine et re-dessine activement leurs contours à travers le dessin des miens. L'idée de motricité et de son caractère originaire rencontrée chez Merleau-Ponty dans le contexte d'une phénoménologie de l'« *Entwurf* » existentiel, nous aidera à comprendre ici la description fichtéenne de l'auto-articulation corporelle et de son caractère originairement projectif et actif dans l'affection perceptive, l'intuition ainsi que (et surtout) la compréhension intersubjective.

⁹⁷ Le développement de cette pensée, dans le texte, est d'une manière fortement insistante et subtile. Nous nous détournons d'un certain nombre de détails d'interprétation intéressants et nous nous concentrons sur l'essentiel qui sera développé une page plus loin.

Fichte introduit ici une distinction destinée à rendre compte de ce double comportement de la volonté dans sa sphère d'activité libre. En effet, tant que la volonté se contentait pour ainsi dire de déterminer directement l'articulation du corps, nulle différenciation de l'idée d'articulation ou du corps articulé ne s'imposait. Dès lors qu'une posture de la volonté est pensable qui consent à ne pas supprimer une entrave donnée à sa détermination positive, la question se pose si une telle non-détermination propre, dont le corrélat est une détermination aliène purement privative, peut toucher l'articulation dans son ensemble ou encore conditionner le corps dans n'importe laquelle de ses modulations. Le processus de la réserve d'action mène justement, pour Fichte, à la **distinction de deux « organes »** (64) dans le corps articulé : un organe, que Fichte appelle supérieur (*höheres*), est celui où s'exerce l'activité positive de (re)production de l'affection dont la suppression a été supprimée – ou la non-suppression consentie –, activité de sauvegarde progressive et (re)constituante (des différentes séquences) de l'affection ; un second « organe » que Fichte appelle « inférieur » (*niederes*), lequel représente dans le corps l'articulation correspondant à la pure réserve d'activité, à la non-suppression de l'entrave, c'est-à-dire au fond à l'ouverture ou au maintien d'un espace d'incidence de l'affection. L'organe inférieur a donc pour fonction de maintenir une réceptivité fondée dans l'arrêt de la détermination propre et la création d'un « vide » intérieur où puisse avoir lieu, dans les termes de l'aristotélisme médiéval, la « conjonction » des formes. Le recours aux formules aristotéliennes s'impose ici encore une fois. La structure de la perception a, chez Aristote, un aspect spéculaire – à côté de l'aspect intentionnel de saisie et d'identification des formes. Le *leitmotiv* de la phénoménologie de cet aspect de la perception, c'est qu'un organe dont les surfaces réceptives sont occupées par des contenus quelconques ne peut être réceptif pour d'autres. De même qu'un miroir ne reflète que parce qu'il représente le « vide formel » pour ainsi dire total. À la différence d'un tableau peint dont la détermination est accomplie désormais, le miroir se maintient dans l'indétermination pure et du coup arrive à refléter indifféremment tout ce qui se place en face de lui. On sait l'usage qu'Aristote a fait de cette structure de la specularité dans sa théorie de l'intellect. L'essentiel pour nous ici, c'est de saisir la nécessité d'une articulation organique « inférieure » du corps correspondant à une activité de suppression de la suppression qui représente une mise en disposition corporelle retenant la tendance à l'autooccupation et à la « cécité psychique » de la personne.

La suite du texte fichtéen se lit aisément à partir de là. Notre interprétation donne clarté aux phrases suivantes qui récapitulent les moments structuraux de l'affection⁹⁸ : « il faut que la personne se tienne tranquille pour que l'affection se fasse en elle (*Die Person muß der Einwirkung stillehalten*)⁹⁹, elle doit s'y abandonner, elle ne doit pas supprimer la modification produite dans son organe... En outre, elle doit re-former d'après l'original (*nachbilden*)¹⁰⁰ intérieurement et librement la modification de son organe produite en elle » (64). Dans notre traduction nous essayons de marquer les

⁹⁸ Perceptive ou compréhensive (=intersubjective), pour le moment indifféremment.

⁹⁹ Nous nous éloignons décidément de la traduction Renaut qui rend – au fond correctement – le texte par : « il faut que la personne se soumette à l'influence ». Pour notre interprétation cependant, le moment du *Stillehalten* est si important que nous tenons à le rendre le plus littéralement possible.

¹⁰⁰ Renaut traduit *nachbilden* par reproduire.

connotations des termes qui sont au centre de notre interprétation. Ainsi, dans le moment du « *Stillehalten* » (se tenir coi, tranquille), si important pour nous, il y a d'abord **l'idée d'un moment d'arrêt** qui correspond à une articulation spécifique du corps et même à la constitution d'un niveau d'organicité spécifique. Il nous faut donc souligner ce moment en tant que tel. De même, le moment de ressaisie et de réeffectuation exprimé par « *nachbilden* » doit être mis en évidence par une insistance sur la notion de reprise à neuf, de reconstitution à nouveaux frais et originellement de l'affection non supprimée.

Tout au long de cette partie de la déduction de la corporéité comme articulation se confirme l'idée-force du caractère primordialement actif de l'intuition, que nous arrivons à éclairer par des rappels de la phénoménologie de la réceptivité et de la motricité d'un Aristote ou d'un Merleau-Ponty. Avec la distinction de deux niveaux organiques dans l'articulation du corps transcendantal, Fichte introduit une **distinction d'aspect** d'une grande originalité. Ne recouvrant aucun des schématismes voyants et usuels de la constitution corporelle, cette distinction n'a jamais fait partie du « stock » des représentations et découpages traditionnels ¹⁰¹ repris par les philosophies de la sensibilité. Surtout, cette distinction sera au centre d'une réflexion sur le commerce intersubjectif et nous vaudra des vues d'une grande pertinence sur la structure de ce commerce et sur l'émergence d'un facteur de contrainte en lui.

Fichte résume l'acquis déductif actuel ¹⁰² par la formule : « le corps articulé de l'homme est *sens* ». La formule reste ambiguë tant que le contexte où elle s'énonce est mal compris comme mise en évidence de l'inaliénable liberté de la perception (« la personne reste face à une affection de ce genre/la perception/totalement et parfaitement libre » (65)). En effet, Fichte illustre les formules abstraites des passages précédents par les exemples de la vue et de l'ouïe : on ne peut voir ni entendre, dit Fichte, si, après avoir laissé se faire l'affection, on n'imitait (*nachgeahmt*) pas intérieurement les lignes et les sons. Cette imitation doit se faire par le même organe qui en nous produit de telles lignes et de tels sons. La correspondance entre les organes de retenue (ceux qui se tiennent pour ainsi dire activement cois en supprimant la suppression de l'affection) et les organes de reproduction (ceux qui re-forment pour soi à neuf et d'après l'original l'affection) est celle qui existe entre organes inférieurs et supérieurs. Parfois ces organes sont physiologiquement identiques, comme dans le regarder et le voir où c'est l'œil qui d'une part projette les lignes dans le regard (productif, du *hinsehen*), en même temps qu'il se prête, dans le voir, comme une surface non occupée (par une volition déterminante) à l'affection. Il permet ce faisant la re-formation de l'intention affectante par le

¹⁰¹Nous faisons allusion au dénombrement et au classement des sens, à leurs objets dans la réalité (*sensata*). Il est sûr que nous trouvons également dans la tradition philosophique des tentatives d'aesthesiologie plus différenciée. Le trait le plus saillant en est une fixation sur la vue et accessoirement l'ouïe comme sens philosophiques (dès Platon, suivi tant par les Pères que par les scolastiques). Il nous est difficile de trouver des points de comparaison avec la théorie fichtéenne des aspects sensitif et projectif de la sensation. Il est à noter que la spéculation hermétique ou mystique a élaboré sur les indications aesthesiologiques de la tradition – comme celle d'Origène, *Fragm. gr.* 81 : il y a « d'un côté les deux sens plus philosophiques : la vue... et l'ouïe, par où nous vient l'enseignement du Verbe... Les trois sens qui restent... sont serviles ».

¹⁰² Au niveau de ce premier tiers du § 6.

regard intérieur comme un spectacle du sens de la vue¹⁰³. Ailleurs, comme dans l'entendre et le parler ce sont deux organes différents, l'oreille et la bouche, qui correspondent aux deux aspects de la perception. Quelque soit le cas de figure (distinction ou indistinction organique), l'actualité perceptive (ou la réalité même de la perception) exige, dit Fichte, de « réunir par la volonté les organes supérieur et inférieur » qui dans leur distinction aspectuelle sont « un seul et même organe » (64). Le **corps transcendantal** est sens¹⁰⁴, dans la mesure où il est cette **unité des deux organicités** inférieure et supérieure et par là l'incarnation de la liberté. Est-il besoin de souligner encore une fois l'utilité et l'intérêt du rapprochement avec la modulation existentielle sensitivo-motrice chez Merleau-Ponty ?

IV.— INTERACTION LIBRE ET CONTRAINTE

Ceci établi, Fichte se pose alors la question du statut et des modalités de l'affection de consciences incarnées entre elles. Et c'est ce questionnement qui va révéler la richesse de la déduction de la corporéité et fera ressortir ses éléments les plus originaux, en particulier la distinction d'aspect de deux organicités. En effet, une des conséquences de cette distinction, c'est l'acquisition d'un **principe d'inaffectabilité (aliène) de l'organe supérieur**. De fait, l'organe supérieur représente le pôle purement projectif ou encore imaginaire-productif de la perception ; il est l'articulation active du corps qui re-forme en celui-ci l'intention contenue dans l'affection à laquelle l'organe inférieur a ménagé un espace de déploiement. Le regard, la parole (ou la voix parlante) sont en dehors de la portée de l'affection, aux sources de sa production originaire même. Or, ce principe est central à l'interaction de consciences raisonnables incarnées. En effet, Fichte avait

¹⁰³ Ceci est une interprétation qui va expressément à l'encontre d'un passage quelques pages plus loin (71) où Fichte explique que la perception d'une figure dans l'espace a pour pendant la re-formation par le toucher de cette figure. En la « sculptant » le toucher réappelle pour ainsi dire sa présence sensible (par le vécu imaginaire de la pression nécessaire pour la produire). Nous aurions donc ici une correspondance intersensorielle deux à deux d'un sens réceptif et d'un sens moteur : voir-toucher, entendre-parler. Nous pensons cependant que le premier couple peut parfois laisser la place au couple voir-regarder dans les cas où notre modulation perceptive n'est pas axée en priorité sur le sentir actif (*Erführung*) de la masse, mais sur celui des formes. Ainsi, le cas de figure voir-toucher présenté par Fichte se prête à merveille pour une phénoménologie d'une certaine vision architecturale telle que H. Wölfflin (*Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, 17^{ème} éd., Bâle, 1984) la pensait, où le sentiment de la masse, du poids et du modelage physique comme dépense de travail et de force sont déterminants. Il est beaucoup moins pertinent quand – comme dans la construction moderne – les portées horizontales et verticales des matériaux dépassent toute empathie dans le travail humain nécessaire à les modeler et ainsi irréaliment le rapport à la masse – tel que le ferait un Eupalinos-Amphion qui construirait des temples aux accords de sa lyre. Nous maintenons notre interprétation du couple voir-regarder par ailleurs pour deux autres raisons : d'abord pour souligner encore une fois l'originalité de la conception fichtéenne d'un voir actif dans lequel l'œil est un « organe agent » (*thätiges Organ* p. 71) ; ensuite pour marquer le fait que l'équivalence intersensorielle est affaire à chaque fois d'une modulation existentielle qui se fait dans les registres les plus différents.

¹⁰⁴ Fichte dit : « est posé comme sens ». Cela veut dire posé par la conscience de soi réveillée à son auto-position par l'auto-position réciproque d'une autre conscience incarnée.

dégagé les grandes lignes d'une telle interaction en montrant qu'elle présuppose des deux consciences impliquées (mettons A et B) une autolimitation qui est le caractère propre de la rationalité de leur action réciproque. Ainsi, A devait limiter librement son action sur B pour signifier à B son statut d'agent rationnel et libre. D'autre part, et c'est là un des résultats des dernières parties de la déduction, B devait auto-limiter sa capacité de supprimer l'affection exercée par A sur lui en renonçant à une telle suppression et même en la re-produisant pour soi. Cette double autolimitation correspond à un type d'interaction qui s'oriente sur l'idée d'une fin (*Zweck*) qui est sienne (66). L'objet d'une telle interaction a alors un « *sens* » (*Sinn* (68)). L'action d'un agent raisonnable sur un autre n'est possible que si cet autre reconnaît l'action du premier comme ayant pour fin de se communiquer à lui. La reconnaissance de cette fin ouvre alors la voie à la réalisation, à l'accomplissement de la fin (*i. e.* l'intention communicationnelle) du premier par le second. Reconnaissance et réalisation sont donc l'œuvre de l'être raisonnable à qui s'adresse l'intention. Ce type d'interaction est pour Fichte le paradigme même de l'affection libre. Fichte va montrer que cette affection ne peut impliquer que l'activité d'un organe supérieur, excluant expressément celle d'un organe inférieur. Liberté et inaffectabilité de l'organe supérieur sont donc essentiellement liées.

L'argumentation fichtéenne est là encore très subtile. Elle consiste à dire que l'interaction libre telle qu'elle a été décrite – comme autolimitation réciproque – ne peut être définitivement établie que si l'on peut exclure que cette autolimitation soit la seule option d'agir de l'être raisonnable. Il faut donc qu'il y ait à côté de l'interaction libre une autre interaction possible qui ne le soit pas et qu'on appellera la « contrainte » (*Zwang*). Ce cas de figure de l'interaction devrait être caractérisé par le fait que l'affection de B par A n'est plus bridée par l'autolimitation de A et du coup ne laisse pas à B le choix ou la liberté de remarquer (reconnaître et ressaisir) ou pas l'affection produite en lui. **L'action contraignante d'un être raisonnable sur un autre** n'est dès lors plus supprimable par pure volition de l'autre. Une continuation de l'occupation de l'espace articuloire du corps par l'influx partant des organes supérieurs n'est plus possible. En excluant la possibilité pour B de supprimer la suppression de l'affection, c'est-à-dire en ne laissant pas loisir à B de s'ouvrir à son influence par un acte exprès de renoncement à la suppression de celle-ci, A fait violence à B. La « simple causalité de la volonté » de B au sein de sa sphère d'activité propre est inhibée : elle ne peut plus s'exercer dans le sens de la suppression, ce qui a pour conséquence qu'elle ne peut le faire non plus dans le sens du consentement à l'affection, puisque précisément pouvoir se fermer à l'affection est la présupposition de la réserve active (le « *Stillehalten* ») qui lui laisse cours. L'organe supérieur ne peut plus faire obstacle à l'affection, ni surtout la reprendre à son propre compte – et du fait la comprendre. La forme produite l'est sans son ouverture à elle, sans son écoute préalable pour elle et ne peut donc être reproduite par l'organe supérieur. Elle est « ferme » et « indestructible » ; en elle mon corps est « lié et complètement entravé dans ses mouvements » (67). Ainsi « advient un sentiment de la contrainte » (*es wird... der Zwang gefühlt* (68)).

Après avoir méthodiquement caractérisé l'interaction libre, pour ensuite en établir la réalité apriorique par une déduction de la contrainte intersubjective, Fichte se tourne vers une **description du mécanisme de la contrainte**. C'est dans le contexte de cette description qu'il fera un usage décisif des concepts de l'articulation et de la double organicité projetés par lui. En effet, Fichte comprend la contrainte comme l'entrave

d'une motion libre dans mon corps, c'est-à-dire l'entrave au rayonnement de mes volitions libres en lui. En termes merleau-pontiens, la motricité projective de mon être dans le monde, la modulation existentielle de cet être mien est inhibée. Cependant, ces termes restent en-deçà de la précision fichtéenne, puisque cette inhibition peut avoir les raisons les plus diverses, alors que Fichte a en vue le phénomène de la contrainte venant d'un « autre », c'est-à-dire au fond le phénomène de l'interaction non libre ou de ce que nous appellerons la violence (légitime, légale, rituelle,... ou pas, cela est complètement indifférent en ce premier temps). C'est la possibilité et la réalité de cette interaction qui mène chez Fichte à une espèce de deuxième matérialisation du corps et du monde sensible. En effet, c'est à travers le phénomène de la contrainte sentie comme venant de l'autre que s'impose à nous un complément à la déduction du corps transcendantal. Le corps inhibé doit poser, du fait de cette opposition (dépourvue de fin ou d'un sens qu'il puisse re-produire), comme condition de la contrainte sentie une « matière résistante et ayant consistance » (68) capable d'entraver l'articulation arbitraire de mon corps suivant les lignes qu'il projette de par lui-même dans l'espace de son existence charnelle.

Le corps qui ressent la contrainte et est conduit à poser une matérialité accrue du monde et du corps va se découvrir cependant une nouvelle effectivité. De fait, **le corps entravé** par la contrainte ne l'est pas totalement : il demeure une partie du corps articulé qui échappe à l'inhibition et qui pour être posée exigera la position du même complément de matérialité qui a solidifié, épaissi un peu plus le monde sensible. Le corps transcendantal comme sphère propre d'irradiation de la liberté originnaire ou univers de l'activité libre du moi, doit¹⁰⁵ se réfléchir dans cette opposition créée en lui : dans cette réflexion, une partie de cette sphère se matérialisera et **acquerra** la résistance et **la consistance de la matière** issue du « deuxième » type d'interaction. Par le moyen de cette partie, la liberté peut réoccuper une portion du terrain cédé tant au sein de sa sphère propre qu'au sein de la partie du monde qui l'intéresse : elle peut notamment résister à la résistance de la contrainte en agissant sur elle au même niveau de matérialité – à savoir par sa partie désormais « résistante et consistante ». Elle peut s'armer de cette même matière solide pour contrer les effets (les entraves) de celle-ci. Le corps est ainsi en possession d'une causalité et d'une « force physique » (*physische Kraft* (68)) qu'il manie par le moyen de ses propres parties solides pour agir sur son nouvel environnement.

Le monde sensible a donc – c'est ainsi que nous interprétons ces compléments – cette fermeté, cette solidité, ce caractère opaque et réfractaire à l'immanence en lui d'une conscience entièrement translucide et d'une liberté souveraine dans son ouverture à l'autre et au monde, précisément de cet envers, de ce corrélat négatif ou sombre de l'interaction libre qu'est l'interaction contraignante. C'est à partir du moment où deux consciences – c'est-à-dire pour Fichte deux actes originaires de liberté¹⁰⁶ – cessent de se rencontrer sous le mode de cette prévenance pourrait-on dire qui consiste à s'inviter à l'interaction réciproque en donnant à l'autre accès à soi par un acte de réserve et d'écoute qui est libre ressaisie de l'intention de l'autre ; c'est à partir de ce moment que les choses du monde cessent de nous toucher avec « respect », pour parler avec Male-

¹⁰⁵ Dans le sens de : n'a pas d'autre choix que...

¹⁰⁶ La conscience n'est rien en dehors de la *Thathandlung* (acte-agir) unique et originnaire de la position de soi qu'est la liberté.

branche. Dans un « **royaume des fins** » où les consciences ne se feraient pas violence, le monde sensible et le corps propre conserveraient une certaine subtilité (matérielle). En effet, dans sa première matérialisation, le monde sensible est encore subtil dans le sens où il n'est que le reflet de la finitude de la conscience, le reflet d'une pure privation qui n'était nullement un « mal » positif et encore moins radical. Le corps transcendantal était encore un « périmètre » de pure activité et de pure liberté. Le monde ne lui opposait qu'une résistance de simple chose dans un réfléchissement aux limites des pouvoirs du moi. Intuitionner ce monde était encore un acte tout projectif et figuratif et l'affection passive n'était qu'apparence. Le monde était donc intersubjectivement vécu comme dessiné par nos projections de sens dans une articulation corporelle indéfiniment libre. Le schéma de l'interaction intersubjective posé au fondement de ce premier moment était cependant celui de l'interaction libre, celle qui aurait eu lieu dans un « royaume des fins » originairement ou définitivement réconcilié. Dans un tel monde, la prévenance du commerce intersubjectif détermine pour ainsi dire le « respect », la subtilité ou la légèreté des choses. Dans un monde sans contrainte, les corps sont moins épais et les choses moins opaques.

Tentons d'ébaucher à présent une vision générale de l'interaction entre êtres raisonnables à partir des descriptions et des conceptualisations que nous avons présentées. D'abord, commençons par noter que pour Fichte, l'interaction entre êtres raisonnables *en tant que tels* (72) recouvre l'interaction libre purement et simplement. Celle-ci a un critère unique : agir sur un objet qui a un *sens*¹⁰⁷ (69) – ou une fin. Elle s'oppose à l'action sur la « simple matière » (ou simples choses matérielles) que l'être libre modifie pour ses fins par le moyen de sa force physique et grâce à la supériorité (*Übermacht*) que lui donne sur elle son mode d'action libre « suivant des concepts » (*aus der Freiheit nach Begriffen* (68))¹⁰⁸. La prise en considération du *sens* par l'être raisonnable, c'est précisément l'autolimitation exposée plus haut comme le critère même de la liberté (de l'intention d'éveil à la liberté propre et aliène). Or, ce « respect » du sens implique un mode d'action qui rende incessamment possible la suppression de l'affection par la simple volonté et précisément, par l'organe supérieur qui peut se fermer à son action. Cette condition ne peut être satisfaite que si l'affection ne se fait pas par le moyen de la matière ferme et consistante, sur laquelle l'organe supérieur est sans force. L'affection étant cependant toujours matérielle, puisque dès leur première autoposition les consciences s'incarnent dans des corps d'une certaine matérialité, Fichte en arrive à poser une matière subtile en corrélation avec l'affection et l'action de l'organe supérieur lui-même. C'est une espèce de spiritualisation de la motricité à laquelle nous avons affaire ici – spiritualisation que l'on peut voir d'ailleurs inscrite, phénoménologiquement, dans l'aspect intentionnel et projectif de la motricité. Avec le principe de ce corrélat matériel spécial de l'organe supérieur est posée non seulement la possibilité de la suppression de l'affection par celui-ci mais également celle de sa modification. La matière subtile est modifiable et supprimable par l'organe supérieur lequel reste

¹⁰⁷ « Objet qui a un sens » peut être compris au double sens de ce qui a une signification et de ce qui comme le corps *est sens*, dans la mesure où il réunit les deux organicités projective et sensitive. Les deux compréhensions du terme se rejoignent d'ailleurs et le double sens n'est au fond qu'apparent.

¹⁰⁸ Alors que la matière résistante ne connaît qu'un seul mode d'action et de passion, à savoir le mode mécanique, l'être libre en connaît plusieurs.

impuissant devant une affection de l'organe inférieur par la matière ferme. Car c'est ici que Fichte déduit le **principe de l'autonomie de deux organicités** : chaque organe n'est affecté par et ne peut agir que sur la matière qui lui correspond (l'organe supérieur par et sur la matière subtile, le matériel par et sur la matière ferme). Ainsi, non seulement l'organe supérieur ne peut avoir aucune influence sur la matière ferme, mais celle-ci également ne peut affecter que l'organe inférieur. Si celui-ci par sa réserve ¹⁰⁹ donne cours à l'affection, le supérieur reste inaffecté et inaffectable par la matière qui agit sur l'inférieur. Ainsi, si la réserve est rendue impossible par le fait que l'autre personne agit sur moi comme sur de la simple matière sans voir en moi un sens, l'organe inférieur est violé alors que le supérieur reste, lui, inaffecté, en même temps qu'impuissant. L'interaction libre est donc celle où l'organe inférieur ne subit pas l'action dominante et irrésistible de la matière grossière et où l'organe supérieur n'est pas incapable de re-produire la forme de l'affection à cause de sa violence même.

Qu'est-ce que cela veut dire dans un langage phénoménologique plus clair ? D'abord que l'action réciproque libre (c'est-à-dire sans contrainte) d'êtres raisonnables est toujours médiatisée par une reproduction en soi de ce que « veut » l'autre. Elle s'effectue donc essentiellement dans l'organe supérieur, celui qui ressaisit l'intention et la re-forme pour moi. Une interaction qui manque de cette prévenance face au sens dans l'autre, qui ne refuse pas d'agir sur lui comme simple matière en ne se dématérialisant pas et en n'acceptant pas de s'accomplir dans le médium de la matière subtile, fait violence à l'autre. L'absence de contrainte semble donc passer chez Fichte par une sublimation de la communication à un niveau pour ainsi dire supracharnel. **Les consciences, pour ne pas se violenter, doivent toujours agir « par le moyen de la matière la plus subtile »** ¹¹⁰ (75). La situation originaire de reconnaissance de la liberté en l'autre et en soi (qui est le modèle transcendantal de toute interaction ontique libre) met en présence des libertés incarnées qui auto-limitent leur interaction à celle médiatisée par la matière subtile. Le renoncement au médium grossier réduit l'action de l'un sur l'autre à une espèce d'agir par la seule apparence ou la seule voix. « *Air, lumière* » (76) dit Fichte, pour désigner le médium matériel de l'interaction libre. La « *simple figure (Gestalt) en repos* » (75) dans sa coprésence à celle de l'autre suffit à la reconnaissance mutuelle : la corporéité humaine étant cette sphère immédiate de rayonnement de la liberté représente le cas unique d'êtres articulés dont la figure n'est destinée à aucune vie organique déterminée, à aucune fin biologique donnée à l'avance. La simple vue de l'homme suffit à son semblable pour reconnaître en lui un « autre » parce que l'apparence de l'homme ne peut être recollectée sous ses différents aspects et dans ses différentes parties que comme celle d'un être libre ¹¹¹ (77). Elle est autrement impossible à identifier et à comprendre. Le corps transcendantal n'est pas un corps abstrait, mais un corps figuré qui se perçoit et se comprend originairement comme l'incarnation d'un être libre qui ne s'approche que dans l'air ou la lumière (par la voix ou

¹⁰⁹ Conjointe avec l'organe supérieur...

¹¹⁰ *Der subtileren Materie* : la plus subtiles des deux.

¹¹¹ Nous avons dans cette partie de la déduction une description phénoménologique dans le plus pur style husserlien – avant la lettre. La constitution de l'objet de la perception dans la synthèse des multiples intentions et données aspectuelles, avec ses mouvements anticipants et rétentionnels y sont thématés.

le regard) ¹¹². Fichte écrit : « Des personnes ne se traitent entre elles réciproquement comme personnes qu'uniquement dans la mesure où chacune n'agit que sur le sens supérieur de l'autre et laisse ainsi à la liberté de celle-ci/le soin/d'accepter son action, mais laisse l'organe inférieur entièrement sauf et inentravé » (87).

V. — LA VIOLENCE ET LE CORPS

Nous pensons que ces dernières lignes peuvent être lues non seulement comme la conclusion d'un effort de penser l'interaction libre de consciences incarnées comme reconnaissance réciproque de leur corporéité humaine, mais également comme **l'ébauche d'une théorie de la violence**. Notre lecture procédera, pour s'étayer, à une interprétation croisée de textes de Michel Foucault avec ceux de la déduction fichtéenne que nous venons de commenter ¹¹³. Pourquoi Foucault ? Tout simplement parce qu'au centre de l'œuvre entière de Foucault se trouve l'idée d'une violence qui, justifiée par un certain « discours », va s'exercer subrepticement mais minutieusement sur les corps. Cette obsession de l'œuvre suscitera une critique du « discours » et de la « représentation » comme stratégies d'« assujettissement » ayant pour cible primaire et ultime les corps. Cette critique traquera toutes les incarnations du discours dans des pratiques, des contraintes, des disciplines forgées au plus près du corps et les démasquera comme telles. Notre interprétation, en confrontant les textes ¹¹⁴, pourra montrer tout le profit à tirer de la déduction fichtéenne dans le sens d'une précision du concept de violence ; en retour, les analyses foucaultiennes donneront une substance historique et concrète aux abstractions fichtéennes et en montreront ainsi la richesse virtuelle.

Pour Foucault, toute violence est une pratique coercitive ¹¹⁵. Le champ de ces pratiques est aussi divers que celui de la relation de pouvoir que Foucault pense comme ubiquitaire. Foucault voit dans toutes les « représentations » porteuses de la modernité

¹¹² Fichte marque même l'idée de cette prévenance de l'approche par une sacralisation de la corporéité spécifique de l'homme – chose qui ne s'imposait nullement à Kant lequel ne disposait pas d'une théorie de l'incorporation intersubjective. Fichte écrit : « La figure de l'homme est nécessairement sacrée pour l'homme », p. 85.

¹¹³ Le procédé est bien sûr exactement analogue à celui que nous avons éprouvé plus haut sur les textes d'Aristote et de Merleau-Ponty.

¹¹⁴ Nous nous limiterons essentiellement, pour Foucault, à *Surveiller et punir* – les numéros de page entre parenthèses dans notre texte renvoient à cette œuvre. Une prise en compte de la sexualité et des pratiques de l'assujettissement sexuel aurait exigé un affinement de la problématique impraticable dans les limites de l'article, l'« hypothèse répressive » y étant remise en question - cf. sur ce sujet le très intéressant chapitre d'Anthony Giddens, « Foucault à propos de la sexualité », in *Société : Revue des sciences humaines et sociales*, n° 48, 1995. De plus, l'œuvre choisie a l'avantage de formuler une théorie de l'immanence universelle du pouvoir aux mécanismes de brime des corps, en somme d'une ubiquité de la problématique dominationnelle.

¹¹⁵ Les associations et assimilations foucaultiennes sont souvent péremptoires – et feraient d'ailleurs la faiblesse de son œuvre si elle devait se présenter comme science humaine. C'est sur elles cependant que repose l'agilité critique de sa pensée et son caractère percutant. Notre tâche étant essentiellement philosophique, nous allons devoir affaiblir ou préciser certaines de ces assimilations. Nous ne le ferons que dans la mesure où la conceptualisation fichtéenne nous l'impose et ne discuterons pas de la légitimité de la plupart.

européenne une logique de la domination de soi et de l'autre qui investit tous les domaines du monde de la vie. Coercition, discipline, dressage, entraînement... sont les types fondamentaux de contrainte qui investissent la pratique des sociétés classiques. Foucault affirme ainsi la **pénétration de la relation sociale par le pouvoir disciplinant**. C'est ainsi qu'il en arrive à l'idée d'une « anatomie » ou « physique » ou « microphysique du pouvoir »¹¹⁶, qui reflète une immanence de la politique¹¹⁷ aux mécanismes généralisés de coercition. Corrélativement c'est l'idée d'une science où d'une critique de ces phénomènes – portant le même nom – qui s'impose. Le caractère « anatomique » universel de la coercition s'exprime dans la thèse centrale qui se trouve au point de convergence de toutes les « insinances » théoriques et rhétoriques de Foucault : **l'adresse de toute coercition est fondamentalement et ultimement le corps**.

Foucault montre que le reflux massif du châtement corporel dès le XVIII^e siècle ne reflète nullement une soustraction du corps à la tutelle contraignante du pouvoir. Précisément au moment où la furie vengeresse du souverain cesse de se dépenser ostentatoirement sur le corps supplicé, au moment où les pénalités (physiques) s'adoucissent et se dérobent au regard, se marque le tournant d'une nouvelle emprise coercitive sur le corps. La « pénalité de l'incorporel » (23) se détourne certes désormais du corps pour s'appliquer à l'âme dans un but de réformation et de correction. Elle n'en reste pas moins physiquement supplicante et « c'est bien toujours du corps qu'il s'agit » (33). L'âme en devenant cible déterminera l'élaboration de normes, de normalités, de mesures qui n'étaient pas envisageables quand la peine, le châtement ou l'ordre ciblait le corps. Or, l'éducation ou **la correction de l'âme se fait toujours sur le corps**. On n'amène pas l'âme à devenir autre qu'elle n'est que par un pouvoir exercé sur « son » corps : c'est par la castigation, la mortification, la privation... du corps que l'on amende l'âme. Cette violence à faire sur le corps est d'autant plus rigoureuse qu'elle s'oriente désormais à l'âge classique sur des standards de rationalité et d'efficacité qui la dépouillent de son caractère vindicatif, ostentatoire, symbolique et emphatique. Discontinuité, occasionnalité, manque de systématisme des déchaînements répressifs font place à une nouvelle économie du pouvoir qui établit une emprise quotidienne et continue sur le corps et se pense en termes de coûts, de généralité et de technique. La pression coercitive du pouvoir devient « coextensive au corps social » (107).

À rebours, « la soumission des corps » est facilitée par « le contrôle des idées » (121). L'un et l'autre sont des dispositifs qui se renforcent mutuellement et qui ont pour but le conditionnement durable du comportement par la création d'habitudes. C'est là que l'économie du pouvoir déploie toute une nouvelle technicité de la coercition et du dressage dont le point d'application est le corps, « pris » désormais « à l'intérieur de pouvoirs très serrés, qui lui imposent des contraintes, des interdits où des obligations » (161). C'est un « investissement politique et détaillé du corps » (163) dont le caractère est méthodique et général : école, caserne, hôpital, atelier. L'idée ou le complexe pénal recule ici complètement au profit d'une forme de contrainte infiniment plus « douce »,

¹¹⁶ Il faut lire l'exposé des intuitions méthodologiques et théoriques de cette physique politique p. 31.

¹¹⁷ Il y a là encore une assimilation foucaultienne du pouvoir et de la politique sans conceptualisation à partir des phénomènes.

mais essentiellement continue, englobant les « moindres parcelles de la vie du corps » (165) et surtout sans lien à un comportement illicite objectif. Bien en-deçà de l'infraction, la surveillance soumet le corps à son regard examinateur, fouilleur, curieux de tout agissement sans distinction. Elle institue un « quadrillage » de l'espace de la vie qui devient partout un espace disciplinaire ¹¹⁸. Le temps également, sous la forme de temps utile, « pénètre le corps » (178) et institue le contrôle politique minutieux de ses rythmes de vie. La discipline mène finalement « à un codage instrumental du corps » (179) qui objectivise ses articulations, analyse ses fonctions et les réduit et ordonne suivant une syntaxe contraignante de l'utilité. Les « petites techniques » de l'assujettissement reconduisent tous les effets de pouvoir jusqu'au corps, un pouvoir « qui est en apparence d'autant moins "corporel" qu'il est plus savamment "physique" » (208). La docilité est désormais produite mécaniquement, c'est-à-dire dans une certaine indifférence par rapport aux motifs et aux idéologies du pouvoir. La discipline rend **l'assujettissement** réel indifférent à son sens ou sa fin. Elle « ne peut s'identifier ni avec une institution ni avec un appareil ; elle est un type de pouvoir, une modalité pour l'exercer » (251). Un « *continuum* carcéral » (348) investit par ses techniques universellement appliquées le champ social. Les **techniques disciplinantes** d'éducation, de correction, de réformation morale et sociale sont des sortes « d'orthopédies » de l'âme qui s'orientent toujours sur des normes-fins de leur fonction : elles sont toutes vouées à la réalisation d'une certaine norme (au redressement des anormalités qui rapproche de cette norme) dans les âmes déviantes. Dans la « mise en place d'objectivités nouvelles », à savoir de normes authentifiées scientifiquement, Foucault voit « une grande montée en puissance de ces dispositifs de normalisation » (358), l'« émergence d'un pouvoir de normalisation » (359). L'étau se serre autour du corps : plus la culture moderne se scientifie ¹¹⁹, plus la contrainte de la norme devient exacte.

Nous venons d'évoquer le tableau tracé par Foucault des sociétés classiques vues au travers des mécanismes de coercition qui sont en leur cœur. Le problème de la violence faite aux corps se présente dans ce cadre comme un problème central de notre culture. Il est donc urgent de le penser philosophiquement et d'en mesurer les enjeux. C'est dans ce sens que nous nous tournons vers la déduction fichtéenne et nous demandons si elle peut nous aider à clarifier l'idée d'une violence essentiellement corporelle.

Pour Fichte, toute action contraignante d'une personne sur l'autre passe non seulement par le corps, mais plus précisément par la matière grossière et l'organe inférieur du corps. Fichte se rencontre d'une manière frappante ainsi avec Foucault dans l'idée que le point d'application de toute contrainte est le corps et que même là où la contrainte se dé-corporalise et s'intellectualise au plus haut point, elle reste fondamentalement (en langage fichtéen) une entrave à l'irradiation du corps par les volitions libres de la personne. La thèse, telle que Fichte la formule, suscite immédiatement deux objections : **N'y a-t-il de violence que physique ?** Et corrélativement : Pourquoi toute action libre doit-elle passer par le « sens supérieur » et choisir l'organicité la moins charnelle pour

¹¹⁸ Qui est souvent un « espace sériel » (p. 172) où les individus sont « alignés » de manière à subir simultanément l'apprentissage de l'habitude à inculquer, c'est-à-dire à être transparents à la surveillance et au dressage. On connaît les intéressantes lectures de l'espace carcéral et scolaire proposées par Foucault.

¹¹⁹ Même l'approche critique des sciences humaines ne fait que promouvoir ce « pouvoir de normalisation » par son incapacité de concevoir un savoir non normatif.

se réaliser□? ¹²⁰ Dans sa formulation foucaultienne, la thèse suscite parallèlement l'interrogation suivante : L'insistance sur la contrainte corporelle n'est-elle pas au fond en grande partie rhétorique, destinée, par une peinture du procédé coercitif comme un tourment incessant du corps, à susciter et renforcer le malaise et le rejet de toute forme de « pouvoir » aliène sur « moi » ? La complaisance à narrer les raffinements coercitifs des dispositifs disciplinaires ne va-t-elle pas de pair avec une occultation de différenciations réelles et incontournables du phénomène de la contrainte ? L'entreprise d'une mise à nu des mécanismes d'oppression insidieuse s'intégrant dans un système de la violence inhérent à la modernité, n'aurait-elle pas dû élaborer une approche de la violence culturelle-structurelle qui se retrouve dès le départ de l'homination et sur le fond de laquelle la violence sociale moderne devrait se détacher ? La **violence**, symbolique, expiatoire et disciplinante n'est-elle pas au **fondement de toute communautarisation** (*Vergemeinschaftung*) humaine, telle qu'elle est rituellement, culturellement et idéologiquement (c'est-à-dire mythologiquement) attestée ¹²¹ ? Si les sociétés occidentales modernes sont « plus violentes » que d'autres – ou encore que ce qu'elles étaient au Moyen Âge –, cela ne tient-il pas au phénomène mutationnel central de cette modernité, à savoir la rationalité ? Ce phénomène n'est-il pas suffisamment et correctement thématiqué par les sociologies classiques et les philosophies critiques de la rationalité elle-même ? Ne peut-on pas approcher ce problème de la violence et surtout celui de son point d'application dans la corporéité avec les catégories de ces sociologies et de ces philosophies de la rationalité ? ¹²² Nous pensons trouver ici un lieu de convergence des problématiques qui permettra une discussion croisée des thèses fichtéenne et foucaultienne.

En effet, nous avons devant nous le cas de figure où une philosophie de la raison et de son auto-fondation absolue rejoint une remise en question de cette même raison comme « discours » exclusif de son altérité (la déraison, l'anormalité) dans l'idée que la violence est de nature physique. Comment cela se fait-il ? D'abord, il faut tenir compte du fait que la présentation des philosophies du savoir absolu ¹²³ comme des systématisations rationalistes incapables de penser l'intersubjectivité dans sa transcendance de la

¹²⁰ On pourrait également s'interroger : la caresse est-elle toujours violence ? La réponse cependant ne fait pas difficulté. Nous avons vu que le statut du toucher chez Fichte est ambigu et qu'il peut très bien faire fonction d'organe supérieur appropriant dans une construction fictive les perceptions de la vue (cf. note n° 100). D'autre part, la caresse est précisément destinée à être réépelée, re-formée par le caressé dans l'expérience d'un sens à horizon ouvert (il n'est pas prévisible quelle ligne suivra la caresse dans le moment suivant), dont les linéaments sont tracés par le caressant sur le corps de l'autre. Le corps caressé devient ainsi dans sa totalité matière subtile et sens supérieur. Son élément est quelque chose de semblable à l'air ou la lumière. La caresse peut ainsi exprimer la reconnaissance corporelle la plus forte.

¹²¹ Parmi la masse d'auteurs et d'écrits qu'on pourrait citer ici, choisissons de préférence : R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, et W. Burkert, *Homo necans : Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York, 1972.

¹²² Nous ne prétendons nullement livrer une critique globale de la position foucaultienne, quoique les interrogations formulées ici soient d'une portée fondamentale. Une telle critique exigerait une approche beaucoup plus précautionneuse et détaillée. Nous nous limitons ici à montrer la nécessité d'une précision des concepts impliqués.

¹²³ Essentiellement celles de Fichte et de Hegel. Celle de Schelling dépasse très tôt le cadre réflexif d'une philosophie de la raison absolue pour devenir une philosophie spéculative du fond (prérationalnel) absolu.

conscience auto-ponante, est un préjugé. Ensuite, Fichte, en renouant implicitement ¹²⁴ avec la conception aristotélicienne de l'intentionnalité, aboutit à un résultat des plus intéressants dans sa déduction de la reconnaissance intersubjective des consciences incarnées. L'interaction libre et non contraignante suppose deux temps et deux organes qui sont celui d'une part de l'autolimitation originaire permettant à la fois la prévenance du sens et l'ouverture au sens de l'autre, et celui de la re-production libre de ce sens à part moi. « Il est impossible que celui qui entend puisse en même temps parler car il lui faut imiter par l'organe locutoire les sons extérieurs » (71) pour les comprendre et saisir l'intention de l'autre. Toute interaction libre passe ainsi pour lui par cette réappropriation par l'organe supérieur de l'intention communiquée dans la matière subtile de l'air ou de la lumière. Cette réappropriation est nécessairement volontaire, c'est-à-dire libre, et ne peut donc être le lieu d'une **violation de la personne**. Celle-ci ne peut se faire **qu'au niveau de l'organe matériel** qui peut être soumis à une action matérielle massive laquelle ne s'oriente plus sur le sens mais sur la simple maîtrise de la chose. Le point d'application de la violence est donc bien le corps, mais non pas dans l'organe de sa projection réappropriante de l'intention : il l'est dans son organicité sensitive, dont la matérialité pour Fichte est pour ainsi dire double.

L'interaction libre est chez Fichte le paradigme de la reconnaissance, alors que la violence est le pur déni de celle-ci. Si l'organe de la liberté est certes inviolable, le déni de la reconnaissance qui est un refus de l'interaction par le sens dans l'étalement temporel nécessaire à sa formulation, à son accueil et à sa réappropriation, peut mener à une entrave de la production du sens elle-même. Si l'éducation d'un sujet par l'autre ne se fait pas, c'est qu'elle est nécessairement rendue impossible par une violence faite par l'un à l'autre. Tout refus de la reconnaissance et donc de **l'éducation comme ouverture à l'appropriation du sens intersubjectif** est toujours déjà une rencontre de l'un et de l'autre dans un autre élément que celui de la reconnaissance de la figure humaine, à savoir celui de sa saisie comme simple matière ¹²⁵.

La distinction entre deux modes d'interaction – et encore moins celle entre deux aspects de la corporéité – permettant de rendre compte d'un succès de l'interaction positive, manque chez Foucault. Nous avons souvent l'impression d'avoir affaire chez lui à un monisme de la violence. Un monisme qui ne se justifie pas. En effet, toute communication suppose des normes auxquelles elle est elle-même « convertie » et auxquelles elle doit structurellement con-vertir. Elle doit amener le regard de l'autre à s'y tourner dans une réappropriation du sens que ces normes enveloppent. Aucun sens n'est en pure dérive axiologique, sans attache à nulle vision normative des choses. Car cela supposerait un sens sans inter-êt, un monde sans différence entre les choses dans ce qu'elles valent pour moi, un monde qui n'en est plus un. Or, toute présentation de sens à l'appréhension d'autrui propose à celui-ci nécessairement une « entrée » (empathique)

¹²⁴ Un retour explicite à Aristote est difficile à documenter. Notre interprétation a plutôt montré une convergence et une rencontre triangulaire des descriptions phénoménologiques d'Aristote, de Fichte et de Merleau-Ponty.

¹²⁵ Entre l'interaction libre et la contrainte il n'y a pas de milieu : l'interaction suppose la coprésence de l'un à l'autre et ne peut avoir un résultat nul. Soit je reconnais dans l'autre la figure humaine et me limite moi-même dans mon aller au devant de lui ; soit je ne le fais pas et alors l'autre est condamné à m'apparaître comme simple chose s'offrant à ma disposition sur elle.

dans l'intérêt où s'origine la différence qui fait (ce) sens. D'autre part, nul sens n'est absolument individuel – pour ainsi dire en dérive autistique. Le sens est un concept éminemment « communautaire », comme dit Fichte, dans lequel sont sédimentées les positions de différence et de valeur les plus diverses. Ces positions sont autant d'exclusions des positions contraires et leur relèvement dans un néant du sens. Cela veut dire que **tout sens culturel sédimente une force de rejet**, une violence immense, celle justement qui est nécessaire pour tenir ensemble, pour con-stituer (l'ébauche du sens du) monde dans lequel vivent les individus et leur communication. Ce monde est surtout fondamentalement l'espace où l'individu est présent par sa corporéité : c'est la vie de son corps qui est la vie de ce monde et l'univers de son sens ¹²⁶.

Toute vie culturelle implique de plus un apprentissage du sens, lequel fait entrer nécessairement en jeu un rapport de forces : force de l'évidence culturelle déjà acquise et prédisponible, poids de l'autorité qu'elle sédimente, poids de la confiance comme tendance « naturelle » de l'être au monde à croire et comprendre la valeur et le sens déjà là des choses et des mots. Aussi, l'enjeu de l'apprentissage est loin d'être purement théorique. Il conditionne au contraire la subsistance personnelle et sociale elle-même de l'individu. Il y a donc structurellement un « **intérêt** » **patent** à une acceptation et une **intériorisation des normes** culturelles et sociales. L'individu se trouve dès les premiers moments de son existence soumis à une « éducation » au sens fichtéen du terme, laquelle l'initie à une vision du monde et une manière d'être qui est, tant que dure son processus, sans alternatives. Il n'y a donc socialement aucune région franche de la violence inhérente au maintien d'une relation « communautaire » normante et normée, sans laquelle la communication entre individus ne serait pas possible. L'« assujettissement » est à l'œuvre dès l'origine. La con-stitution du monde par l'intersubjectivité suppose une condensation de l'expérience du monde autour de projections de sens axiales impliquant l'écartement des projections concurrentes. Une conscience (communautaire) qui ne cesserait d'ébaucher des fondations de sens incohérentes ou labiles empêcherait la constitution de la forme-monde. Éliminer la contrainte de cette articulation première du sens livrerait le monde et ses phénomènes à la déliquescence.

Toute expérience personnelle est ainsi un cheminement, dans des horizons temporels variables, d'un certain niveau d'évidence et de consistance du sens à un autre. Les donations de sens fondamentales (ou régionales dirait Husserl) qui ouvrent l'accès aux grands domaines d'objets de la nature et de l'esprit, se nourrissent d'expérience pour nourrir celle-ci. Toute modification des signi-fications passe par une série plus ou moins longue d'expériences singulières qui se structurent autour d'un nouvel aspect émergeant des choses et de leur aperception. Rien ne peut nous faire faire l'économie de l'expérience comme d'un cheminement à travers l'erreur ou la vérité simplement relative et en évolution. Ce cheminement présuppose donc toujours la constitution quelque provisoire qu'elle soit d'horizons de sens d'une certaine stabilité et cohérence. Il présuppose donc des systèmes de représentation qui ne peuvent être ce qu'ils sont qu'en rejetant normativement d'autres systèmes alternatifs et en les anéantissant d'un geste toujours

¹²⁶ Ce rappel de connaissances phénoménologiques élémentaires serait en principe superflu, si la position foucaultienne ne semblait les ignorer.

décisif et décidé ¹²⁷. À cette impossibilité de faire l'économie de la cruauté du geste d'exclusion, correspond **l'impossibilité de faire l'économie d'une expérience de la dépendance** et d'un cheminement à travers des figures inauthentiques du moi. Tout système de représentation présuppose sa propre « validité » au double sens du bien-fondé de sa prétention de vérité, mais aussi de sa force et de sa résolution à se défendre et à s'imposer (*validus, wehrhaft*). Ses gestes excluants ou anéantissants sont réellement couplés à une détermination de mobiliser le potentiel de violence nécessaire pour contrer toute menace de déstabilisation de son ordre normatif. Sans cette détermination, il serait lui-même néantisé et entraînerait la néantisation de la communication interindividuelle elle-même.

La **distinction fichtéenne** permet à première vue de **dépasser le monisme** du pouvoir-contrainte et de qualifier d'une manière plus différenciée la violence physique. En effet, elle ménage dans l'organe supérieur et l'interaction libre un champ de commerce intersubjectif tant fondateur de la personne – en tant qu'il l'éveille à sa liberté – que garant de son accès au sens « communautaire » ou culturel. La personne est ainsi, dans la position fichtéenne, capable de s'ouvrir librement et positivement au sens intersubjectivement constitué quand, dans l'éducation, on lui ouvre l'horizon temporel d'une expérience progressive et du mûrissement de ses réappropriations sémantiques et normatives. L'interaction libre renonce à une affection non réfrénée de l'autre : son autolimitation représente précisément la sauvegarde des chances d'appropriation effectivement libre du sens nécessaire dans la reconnaissance et l'éducation

Toute **éducation** est cependant aussi un cheminement à travers des oppressions qui briment le corps et peut être vue comme le modèle d'un dressage d'autant plus insidieux qu'il affiche un semblant d'initiation au sens. L'appropriation d'une représentation du monde passe par celle de ses attitudes, de ses gestes, de ses comportements et de ses vérités. Au sens du monde tel qu'il est projeté et perçu correspond un devoir-être de celui qui adhère à cette vision du monde et communie dans ses donations de sens. Non seulement l'apprentissage d'une tenue, d'un maintien, d'une pratique rituelle ou hygiénique, d'un code vestimentaire ou d'un code de ségrégation des sous-groupes sociaux se fait au plus près du corps et y est ancré par ses mille mécanismes disciplinaires ; mais l'apprentissage des « vérités » théoriques les plus neutres (celles de l'arithmétique élémentaire par exemple) ne semble pas pouvoir se faire autrement que par un accaparement de l'attention, par la retenue du corps dans un espace d'enseignement ainsi que de son exposition à toutes les **techniques** de l'inculquage et de l'**inhabitation autoritaires**. Même une conception « naturaliste » de l'éducation non contraignante comme celle de l'*Émile* où l'enfant cesse d'être l'objet de l'éducation pour en devenir le sujet, s'appropriant vérités, croyances et pratiques à un rythme qui lui est propre et sans pression externe, présuppose justement l'existence d'un développement « naturel » de l'intelligence et de l'affectivité sur lequel l'humanité eût été bien heureuse de pouvoir se reposer. Toutes les éducations classiques – que ce soit celle plus autoritaire de Fichte ou celle plus développementaliste de Rousseau – ont leur assise dans la présupposition d'apodicticité d'un savoir (transcendantal) ou d'une nature (substantielle).

¹²⁷ La gestualité de l'exclusion comme anéantissement est au centre des analyses de *l'Histoire de la folie à l'âge classique*.

S'il n'y a donc pas de retour derrière une violence communautaire structurelle ni derrière la coercition dans le partage de la « représentation » par l'inéluctable appropriation éducative de celle-ci, la question se pose alors si l'élucidation fichtéenne des processus transcendants de la reconnaissance (interaction libre) et de son déni porte encore véritablement. La distinction fichtéenne entre une interaction qui fait violence et s'applique nécessairement au corps et une autre qui est retenue et entrée dans le sens de l'autre, garde-t-elle une pertinence quelconque ? La distinction reste-t-elle différenciante par rapport au monisme foucaultien ? Une limite peut-elle être trouvée qui démarquerait un domaine de violabilité physique de la personne d'un domaine où celle-ci serait traitée dans l'élément d'un sens supérieur non charnel et qui du coup ne pourrait être violent ? L'esquisse d'une figure de commerce intersubjectif « subtil » à l'abri de toute contrainte est-elle illusoire ? Nous aurions tendance à rejeter ces doutes ¹²⁸. D'abord sur le témoignage de la phénoménologie religieuse qui fait état d'une distinction « archétypique » de deux corps, un corps subtil et un corps matériel, le premier étant la réalité, dont on ne peut se saisir, de l'autre. **La figure humaine ne semble pas pouvoir être dé faite** : le visage de l'homme semble être « transcendant ¹²⁹ » à l'atteinte, quelque violente qu'elle soit. La matérialité subtile du corps le soustrait *ad ultimum* à toute coercition. Reste à rendre plausible qu'une interaction humaine peut s'établir dans cet élément et faire que les consciences ne se touchent qu'avec « respect ». Pour cela il faut se libérer d'un préjugé qui veut qu'une telle interaction doive être fondamentalement désintéressée pour être sans violence. D'ailleurs Fichte met l'accent non pas sur un angélisme ou un neutralisme du vouloir, mais sur la positivité active d'un moment de réserve, de retenue, de renoncement auto-limitant qui révèle le « respect » agissant ou le « sens supérieur » de l'interaction. La non-violence de celle-ci n'est pas son désintéret – qui serait sa non-existence –, mais bien l'effort d'empêcher à chaque fois une matérialisation ou solidification de l'intention qui empêcherait qu'elle ne soit détruite à volonté par l'autre (quand il veut, comme il veut...). **Se maintenir** et maintenir ses intentions à l'adresse de l'autre **dans un sursis** de défection et **d'anéantissement arbitraire par l'autre**, tel est le critère de l'interaction libre. Dans cette posture, l'interaction est dans l'impossibilité de se matérialiser et de redoubler la matérialisation du corps. Elle est en deçà du corps dense et ne peut l'atteindre. Elle n'a plus de prise sur, plus de point d'application dans le corps matériel et ne peut donc constituer violence. L'adresse corporelle de l'interaction change selon que celle-ci est libre ou contraignante. On ne vise pas le même corps dans l'une et dans l'autre. Il faut donc maintenir les deux thèses : toute violence s'exerce sur le corps ; il existe une forme d'interaction qui ne peut s'exercer sur le corps (non subtil) et qui du coup ne peut être violente.

¹²⁸ Répondre en détail à ces questions exigerait des développements considérables. Qu'il nous suffise ici d'avoir présenté et souligné sans la démontrer la pertinence de la position fichtéenne.

¹²⁹ Pour parler avec Lévinas.