

La Bildung et son paradigme interactionniste chez Fichte

Marc Maesschalck

Abstract – *Starting from the anthropological schema of reciprocal influence on which the educational community of law is based, this contribution aims to shed light on the different levels of interactionism conceived of by Fichte, by examining its ontological and linguistic dimensions. The objective is to show that one of the great originalities of his pedagogical conception of the collective spirit's philosophical Bildung lies in its therapeutic dimension. It is indeed at this level that emotional influence gives way to cognitive influence, conditioning the construction of an authentic common destiny in the form of a cosmopolitanism.*

Résumé – *En partant du schéma anthropologique de l'influence réciproque à la base de la communauté éducative du droit, la contribution tente d'élucider les différents niveaux de l'interactionnisme envisagé par Fichte à travers ses dimensions à la fois ontologique et linguistique. L'objectif poursuivi est de parvenir à montrer qu'une des grandes originalités de sa conception pédagogique de la Bildung philosophique de l'esprit collectif réside dans sa dimension thérapeutique. C'est de fait à ce niveau que se joue le passage de l'influence émotionnelle à l'influence cognitive, conditionnant la construction d'un authentique destin commun sous la forme d'une cosmopolitique.*

Keywords – *Influence, interactionism, identity, reciprocity, ontology, therapeutics.*

Mots-clés – *Influence, interactionnisme, identité, réciprocité, ontologie, thérapeutique.*

Marc Maesschalck est professeur agrégé de philosophie à l'Université catholique de Louvain. Il est également directeur du Centre de philosophie du droit (CPDR), une entité de l'institut pour la recherche interdisciplinaire en sciences juridiques. Spécialiste de l'idéalisme allemand, il a publié de nombreuses études en éthique et en théorie du droit ainsi qu'en philosophie sociale et politique. Ses derniers ouvrages sont : *Transformations de l'éthique* (2010), *La cause du sujet* (2015) et *Reflexive Governance for Research and Innovative Knowledge* (2017).

1. Introduction

Dans un article célèbre intitulé *Arbeit und Interaktion*,¹ repris comme un chapitre de *La technique et la science comme idéologie*,² Habermas attribuait à Hegel une conception innovante pour son époque de l'interaction sociale. Mais comme le souligne Frank Fischbach, "on pourrait montrer que l'opposition, qu'il déploie dès ses premiers écrits, entre le travail et l'interaction trouve sa source bien plus dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling que dans les Premières philosophies de l'esprit de Hegel".³ Toutefois, même si Habermas est un bon connaisseur de la philosophie intermédiaire de Schelling qu'il a étudiée dans sa dissertation de 1954, *Das Absolute und die Geschichte*,⁴ et sur laquelle il revient abondamment dans *Theorie und Praxis*, pour donner son interprétation du "dieu inversé de l'histoire",⁵ attribuer à Schelling plutôt qu'à Hegel une conception de l'interactionnisme social nous détourne toujours de la véritable source de cette innovation. Cette conception de l'interaction apparaît chez Schelling et reçoit un écho dans le débat idéaliste postkantien à l'occasion de l'ouvrage majeur que celui-ci consacra à Fichte, à savoir le *Système de l'idéalisme transcendantal*. Cette notion est donc reprise de Fichte⁶ et comme nous le verrons, elle se démarque assez radicalement des premiers essais de théorie du droit chez Schelling. En outre, si cette question est, somme toute, secondaire chez Schelling, elle est au cœur de la philosophie de Fichte et de sa théorie sociale.

Il est essentiel de fixer, dans toutes ses nuances, cette conception originale de l'interaction sociale proposée par Fichte à partir d'un schéma d'abord anthropologique, car elle dirige fondamentalement sa pensée de l'apprentissage social, laquelle se réalise bien évidemment dans la communauté juridique, mais sous-tend également les multiples autres applications de cette relation d'auto-transformation de liberté, depuis la genèse la plus élémentaire de la conscience dans l'enfance jusqu'aux constructions les plus élaborées de la République des savants. La *Bildung* comme forme génétique de l'auto-transformation de la liberté traverse tout autant les relations entre individus et entre groupes sociaux que les relations entre États, entre religions et entre cultures. Elle dirige en fait la téléologie interne de la réalisation de l'humanité comme communauté possible de destination.

Pour parvenir à mettre en perspective cette théorie générale de l'éducation au sens le plus large, il faut la rapporter à son paradigme interactionniste. C'est celui-ci qui détache Fichte des visions traditionnelles de l'éducation de l'humanité héritée de l'*Aufklärung* et de sa poursuite

¹ Publié à l'origine en 1967 dans le *Festschrift* offert pour les 70 ans de Karl Löwith.

² J. Habermas, *La technique et la science comme "Idéologie"*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 163-211.

³ F. Fischbach, *La pensée politique de Schelling*, in "Les Études philosophiques", 56/1, 2001, p. 32. En fait, Habermas suit les lectures de Lukács et de Löwith sur la philosophie d'Iena et ses conséquences (cf. en particulier, J. Habermas, *La technique et la science*, cit., pp. 191-192, ainsi que pp. 208-209).

⁴ J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte*, Diss., Bonn, s.n., 1954.

⁵ J. Habermas, *Théorie et pratique*, 2 tomes, Paris, Payot, 1975, t. I, p. 202.

⁶ Qu'Habermas réduit alors à une lecture convenue de la *Grundlage* de 1794 suivant laquelle "Fichte n'a fait qu'approfondir l'idée kantienne de l'unité transcendantale de la conscience de soi" (J. Habermas, *La technique et la science*, cit., p. 169).

dans l'anthropologie pragmatique de Kant, où les dimensions technico-pratiques et morales continuent à être séparées dans une idée du progrès matériel distincte du perfectionnement moral. Le paradigme interactionniste dépasse cette séparation entre le collectif et l'individuel, entre la marche civilisationnelle et la destination morale des individus. Le processus d'influence réciproque des libertés crée les conditions d'une rationalisation des comportements qui se traduit, en même temps, par un accroissement de l'intelligence collective dans la production des solutions. Cette interaction permet non seulement d'envisager des évolutions linéaires, mais aussi de prendre en compte le rôle joué par la construction de dispositifs de réflexivité permettant ainsi de travailler sur les répétitions et les blocages, de déplacer les schémas représentatifs et d'accroître la conscience collective.

C'est ce genre de processus qu'il faut parvenir à fixer pour mettre les intuitions de Fichte en perspective avec d'autres grandes pensées de l'éducation sociale comme celles de Dewey ou de Mead, de Piaget ou de Vygotski ou, encore, de Kohlberg ou de Schön. Nous allons tenter de contribuer à cette étape préalable qui consiste à fixer le paradigme interactionniste de la *Bildung* fichtéenne.

De façon générale, nous rappellerons deux caractéristiques fondamentales des considérations récurrentes de Fichte sur l'éducation et qui constituent nécessairement le cadre dans lequel se situe notre démarche. La première grande caractéristique est que, Fichte a une conception extensive et concrète de l'éducation. Celle-ci concerne tous les âges de la vie, de la petite enfance à la vie adulte et professionnelle. Elle couvre tous les secteurs de l'existence, de la science aux arts et de la morale à la religion. Elle ne se limite pas à l'esprit, mais aux gestes pratiques des corps en rapport aux métiers de la terre ou de l'artisanat. C'est l'activité humaine dans son ensemble qui est concernée, donc ce qu'Alain Renault appelle avec raison l'éducabilité de la liberté.⁷

La deuxième grande caractéristique est que cette une pédagogie au sens large traverse tous les sous-secteurs de l'auto-transformation de la liberté. Si l'on peut distinguer l'éducation scientifique, morale, technique, religieuse, sociale, juridique, artistique de l'être humain, ce n'est pas d'abord l'objet spécifique enseigné qui caractérise le processus, mais au contraire le sujet à enseigner, celui qui doit être enseigné ou l'apprenant, c'est-à-dire la manière dont la liberté agit sur elle-même ces différents secteurs pour réaliser sa finalité.

Cet horizon étant précisé, il nous faut encore spécifier notre porte d'entrée. S'il ne fait aucun doute que Fichte accorde à la formation (*Bildung*) de l'esprit un rôle prépondérant dans sa philosophie dans la mesure où l'auto-activité qui est mobilisée par un tel processus transforme le rapport à soi et aux autres de manière unique, un élément déterminant doit être élucidé, qui constitue à notre sens la clé interactionniste qui donne accès à tous ces domaines d'application multiples du processus d'auto-réalisation de la liberté. Au centre du processus en question, il n'y a pas seulement l'agent-sujet qui apprend et se forme, ni la science communicable qui

⁷ A. Renault, *Présentation*, in J.G. Fichte, *Discours à la nation allemande*, Paris, Imprimerie nationale, 1992, pp. 7-48, en particulier pp. 42-43. Par référence à la *Bildsamkeit* (GA, I, 3, p. 379) : "Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit".

résulte de cet effort, il y a ce point de fusion des horizons très spécifique que Fichte dénomme *der gegenseitige Einfluss*.⁸ La question centrale n'est pas d'abord le processus de formation comme tel, mais la capacité d'être formé, ce qui signifie de pouvoir se laisser influencer par une liberté semblable à soi dont le concept n'est pas naturellement donné, mais dépend de la manière dont la conscience de soi reconnaît sa non identité première, c'est-à-dire la figure de tout autre comme concept de soi.⁹ De la construction du moment particulier de l'influence réciproque des esprits dépend la réalisation d'une communauté intelligente d'êtres libres capables de délibération et d'orientation commune. Fichte défend une vision interactionniste des normes, comme il entend de manière interactionniste la relation d'apprentissage et d'éducation sociale. Le droit, la politique, la religion, l'art, la science renvoient, dans leurs constructions, à ce point crucial de communication des esprits par l'influence réciproque.

Chez Fichte, ce jeu en miroir est plus complexe qu'il n'y paraît parce qu'il traverse tout autant les structures primitives de la relation mère-enfant, les structures de pouvoir de l'autorité politique et juridique, ainsi que les structures pédagogiques d'une approche fondamentalement constructiviste de la production du savoir. L'influence concerne tout autant le rapport à l'estime de soi, que l'autorisation de la libre reproduction de la science ou l'acceptation d'un processus relationnel qui ne peut se vérifier qu'en l'essayant. Tout repose sur cette fluidité primitive du lien social par lequel le choc de la pluralité des libertés peut devenir une communauté de destin.

Le processus formel de l'influence réciproque est cerné par Fichte dès sa première philosophie à partir de la communauté d'éducation que forme l'ordre juridique. Les différentes formes psycho-sociales de relation pédagogiques, parents/enfants, chef/subalterne, prof/élève, maître/disciple, renvoient toutes au rapport juridique d'influence réciproque, lequel est aussi le cadre de référence de la *république* des savants dont la fonction est la co-construction d'une intelligence collective, suivant la forme de l'interaction juridique, à savoir un libre accord des libertés pour des normes communes.

Commençons par rappeler le schéma fondamental de l'influence réciproque dans le cadre de la *Doctrine du Droit*.

2. Le fondement de l'*Einfluss* dans l'anthropologie juridique

Fichte conçoit le fondement de l'engagement juridique sur le modèle d'un processus d'autolimitation réciproque des parties en présence, chacune réduisant ses incertitudes sur les visées et intentions de l'autres en postulant simplement et minimalement, dans sa décision de

⁸ "Die Möglichkeit alles Rechtsverhältnisses bedingt ist durch wirklichen *gegenseitigen Einfluss* mit Bewusstseyn" (GA, I, 4, p. 152. Nous soulignons).

⁹ "Durch die Unmöglichkeit, einer Menschengestalt irgendeinen anderen Begriff unterzulegen, als den seiner selbst, wird jeder Mensch innerlich genöthigt, jeden anderen für seines Gleichen zu halten" (GA, I, 3, p. 379).

passer à un lien contractuel-formel, la même postulation chez l'autre partie.¹⁰ On obtient de la sorte un "corps de la règle" établissant un lien entre les parties A et B. Celui-ci consiste en ce que chacun lorsqu'il est sujet de son engagement postule la postulation d'autrui : il envisage donc une réversibilité de la règle d'engagement, tout en admettant son asymétrie puisque la confiance qu'il pose dans la règle l'amène à postuler plus que ce qu'il attend de l'autre : non seulement reconnaître l'autre postulant, mais aussi soi-même postulant également et dès lors postulé par l'autre. Il y a donc dans la fonction de la règle à la fois une image de l'autre, mais aussi une image de soi par l'autre (l'attente que je place en l'autre mais d'emblée renvoyée). C'est ce chiasme qui définit le schéma fondamental de l'influence réciproque selon Fichte et qui ouvre la porte à un type d'action collective qui garantit une communauté juridique d'autolimitation réciproque.

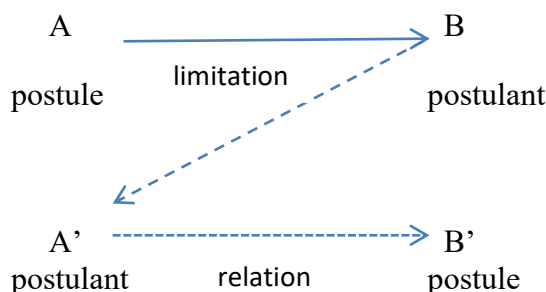


Figure 1: le chiasme fichtéen

Ce chiasme a un double intérêt sur le plan épistémologique d'une part parce qu'il établit la relation juridique dans une forme d'intersubjectivité qui procède du rapport symbolique au réel incarné par le pouvoir de l'altérité et, d'autre part, parce qu'il rattache ce rapport à une dialectique de l'acte et de la puissance qui suspend le jeu imaginaire de la reconnaissance. Ce qui se produit en effet dans la relation juridique ce n'est pas une forme de reconnaissance de l'autre, comme une soumission volontaire, voire une obéissance à une extériorité posée comme supérieure ; c'est une incitation à partager la possibilité incertaine ouverte par l'entrée en relation, le partage d'influences, en déplaçant les imaginaires mutuels et en progressant vers un savoir de soi différant parce que médié par l'autre. Ce que rend possible l'acte initial de la confiance en l'avenir commun qui s'ouvre grâce à la relation d'influence, c'est une modification des rôles attendus au départ d'un pouvoir d'échange ; celui qui consiste à se réaliser/limiter comme ce soi que rend possible la confiance d'autrui lui-même advenant par là à d'autres

¹⁰ J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel* (1796), Paris, PUF, 1984, p. 103 (GA, I, 3, pp. 385-386). Cf. notre commentaire dans M. Maesschalck, *Normes et contextes*, Hildesheim, Olms, 2001, pp. 222 ss. ; ainsi que M. Maesschalck, J. Lenoble, *L'action des normes*, Sherbrooke, Revue de Droit, 2009, pp. 246-249.

modalités de son être-à-soi par l'influence qu'il peut autant produire que recevoir par libre décision.

La base de l'anthropologie juridique, c'est l'intercorporéité.¹¹ Tout rapport à la *Bildung* dépend en première instance de cette anthropologie du corps vécu. Se poser en corps vécu, c'est admettre sa disposition à l'influence d'autrui dans un échange médié par l'interaction des corps. Le sujet de l'influence n'est pensable qu'en fonction du corps qui le dispose à cette influence avant même sa décision. C'est cet arrière-plan propre à l'anthropologie juridique qui fournit la matrice spéculative de l'*Einfluss*. De fait, avant de s'appliquer à démontrer comment le concept de droit peut devenir opératoire dans l'expérience sociale des êtres humains, Fichte prend le temps de préciser les fondements de sa *conception anthropologique*.¹²

"La personne ne peut s'attribuer un corps sans le poser comme se trouvant sous l'influence (*Einfluss*) d'une personne en dehors d'elle, et sans par là le déterminer davantage".¹³

L'être humain n'est donc pas simplement un moi pensant. Il se constitue d'abord en fonction de l'évidence du corps d'autrui comme influenceur potentiel. Ce corps-autre se manifeste à lui dans sa différence par sa vulnérabilité comme "vie nue". "L'homme naît nu, les animaux vêtus".¹⁴ Cette fragilité est compensée par une capacité d'éducation, notamment celle des membres qui servent à toucher, à fabriquer, à produire des outils. Tout le développement physiologique de l'être humain, tous ses efforts d'adaptation à sa vulnérabilité constituent autant d'étapes par lesquelles sa liberté s'inscrit dans la sphère d'action confiée au pouvoir de son corps. En posant ces choix d'adaptation par la maîtrise des mains et par la mobilité bipédique, l'espèce humaine s'est engagée dans un "perpétuel devenir".¹⁵ Tous ces processus adaptatifs ont eu pour résultat de concentrer l'ensemble de son développement dans l'unité centrale du visage et, plus particulièrement encore, dans le regard et la bouche, le voir et le dire. Ces deux facultés sont devenues les éléments centraux du devenir formatif de la vie nue, les points centraux du rapport d'influence. De fait, c'est dans ces facultés corporelles que se concentre l'écart où se constitue la sphère d'action de la liberté, l'écart entre la force d'âme d'une personne, son "intérieurité créatrice" et l'expression de ses sensations, la traduction de son vécu dans une attente d'influence adressée à l'extériorité de soi.¹⁶ C'est cet écart constitutif du visage qui signale l'évidence du sacré pour l'être humain dans l'expérience du corps d'autrui, qui détient ce pouvoir fondamental d'influence.

Ce concept d'influence permet de saisir la manière dont les parties en présence parviennent à se lier dans un devenir commun par une forme spécifique d'autolimitation réciproque. Un tel effet repose sur un élément qui achève l'interaction des corps, à savoir le pouvoir langagier. En

¹¹ Dont on trouve une belle formule en GA, I, 3, p. 405 et p. 409 : d'une part, la liberté ne pénètre dans le monde sensible que par la manifestation de son corps propre et, d'autre part, cette manifestation ne se maintient que par le respect de son pouvoir d'influence, ou de libre causalité, dans la relation aux autres.

¹² Il s'agit en particulier des deux corollaires au cinquième théorème (GA, I, 3, pp. 380-383).

¹³ J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel* (1796), Paris, PUF, 1984, p. 77 (GA, I, 3, p. 365).

¹⁴ GA, I, 3, p. 381.

¹⁵ GA, I, 3, p. 382.

¹⁶ GA, I, 3, p. 383.

effet, "postuler" suppose de pouvoir aller au-delà de l'immédiatement perceptible/sensible grâce à un régime de croyance basé sur une non-identité de soi à soi des corps concernés. D'un côté, le corps disposé à l'influence est guidé par l'auto-intuition de son activité ; il s'éprouve désirant de se lier à autrui. D'un autre côté, il diffère la jouissance de son acte d'influence en dissociant la vérité qu'il produit dans l'immédiat de l'effet qu'il engage à terme comme relation. Il se trouve ainsi dans un rapport spécifique au langage corporel entre une certitude immédiate de vouloir et l'impossibilité d'affirmer la vérité de cette certitude dans l'immédiat. C'est ainsi la postulation de la vérité qui se substitue à la jouissance immédiate, une croyance dans la réalisation de l'influence, sous le mode d'un désir du désir ou d'un vouloir du vouloir d'autrui. Une telle postulation ne peut se concrétiser par un acte d'engagement dans le langage que parce qu'elle procède d'un écart déjà présent dans cet acte même : le corps vécu se signifie au-delà de soi-même comme forme de vie, comme l'Un réel d'une existence qui ne cesse de s'éprouver en se dissociant. La postulation de la postulation d'autrui repose sur une faculté de parole qui s'ouvre à une telle relation d'influence en fonction de la non-identité de soi à soi constitutive du rapport à autrui.

Dans ce cas, l'idée du soi comme corps vécu n'est jamais dissociable de l'idée de sa pluralité comme mode d'être : ce qui se joue dans la réalisation de chaque liberté, c'est l'assomption progressive d'une communauté d'influence réciproque par laquelle le soi de l'humanité devient liberté partagée ou effective. La réalisation d'une telle destination suppose un mode d'être à soi des libertés qui se traduit, sur le plan théorique, par le postulat d'une ontologie de la pluralité et de la relation des existants. Une telle ontologie ne devient effective que par le langage dont la fonction première ne se limite pas à l'interaction communicationnelle ou au commerce des signes et des idées, mais réside dans l'influence réciproque, dans la faculté d'apprendre mutuellement à s'engager sur la durée dans des régimes normatifs.¹⁷

3. Influence réciproque et ontologie de la liberté

A la base de l'ontologie de la liberté se trouve une ontologie du langage juridique basée sur la pluralité des corps et sur la pulsion à la relation qui les détermine. Souvenons-nous en effet que la théorie du droit qui fonde la communauté juridique sur le chiasme de l'influence réciproque procède des recherches menées par Fichte, à la même époque, sur le soi fracturé de la vie pulsionnelle¹⁸ et sur l'origine de la faculté de parole.

¹⁷ Et donc, diront les *Dialogues patriotiques*, à créer la possibilité d'un ordre spirituel en général (GA, II, 9, p. 443).

¹⁸ Une expression que nous devons à l'ouvrage éclairant de M.C. Altman, C.D. Coe, *The Fractured Self in Freud and German Philosophy*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.

Pulsion et langage

Ainsi quand il écrit sa *Théorie du droit*, publiée en 1796, le jeune Fichte s'intéresse à la théorie des tendances, notamment en réaction à l'anthropologie proposée par Schiller et en écho aux théories médicales de Platner.¹⁹ La question de la non-identité de soi à soi est cœur de la problématique occupée à se dessiner, d'une part sur le plan d'une théorie des pulsions et, d'autre part, sur le plan d'une théorie du langage. Dans son écrit contre Schiller,²⁰ Fichte propose une première approche de la fracture du soi comme existence pulsionnelle. Il situe la "pulsion esthétique" au lieu de partage des pulsions théorique et pratique, comme une forme originaire de la pulsionalité. Là où c'est l'intérêt du dualisme et de la symétrie qui semble l'emporter, ce qui préoccupe Fichte concerne l'origine de l'anthropologie des tendances, le rapport que l'esprit peut entretenir avec la prise de conscience de son existence pulsionnelle. Il s'agit donc de prendre distance avec l'idée que les tendances pourraient être utilisées comme des règles de fonctionnement de la raison, fondatrices de domaines spécifiques de détermination du réel, pour cibler plus particulièrement l'impact que ce genre de description de la vie de l'esprit produit sur son appréhension réflexive de soi, susceptible tout autant de creuser l'angoisse que de créer le bonheur. L'esprit apparaît ainsi partagé par cette mise en miroir théorique de soi, tantôt repoussé par elle et projeté dans un rapport antilibidinal à soi,²¹ tantôt au contraire captivé et entraîné involontairement dans un rapport libidinal à cette révélation de soi. Cette observation analytique fait apparaître une mobilité première du désir de saisie de soi partagée d'emblée dans son rapport à soi-même, fait d'impulsion et de répulsion. On y remarque que le volontaire surdétermine, là où l'insu libère. Mais dans tous les cas, de telles observations renvoient à l'intériorité signifiante du désir qui procède d'un soi fracturé disposé à l'influence dès le moment le plus originaire de l'auto-saisie pulsionnelle de soi. Fichte nomme ce rapport primitif de non-identité de soi à soi *l'auto-activité de la conscience*.

Le texte de Fichte sur les pulsions emprunte plusieurs notions à Platner²² parce qu'il se concentre sur l'expérience que l'esprit peut faire de lui-même en tant que conscience de soi. Malgré leur manque de rigueur conceptuelle, les aphorismes philosophiques du professeur de physiologie donnent de la force de la raison une approche nouvelle, en tension avec elle-même comme activité, pressée par les représentations d'un côté, mais aussi désireuse de s'attacher à elles de l'autre côté.²³ C'est cet acharnement à représenter qui produit l'activité consciente et qui en fait une activité spirituelle-immatérielle, une tendance à rationaliser les choses, à les

¹⁹ Le dossier est repris dans les *Vorlesungen über Platners "Philosophische Aphorismen" 1794-1812*, in GA, II, 4.

²⁰ J.G. Fichte, "Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie", in GA, I, 6, pp. 331-361 ; ainsi que notre étude sur le sens de la pulsion dans ce texte, M. Maesschalck, *Esthétique et psycho-analyse*, in "Revue roumaine de philosophie", 56/1, 2012, pp. 5-22.

²¹ Nous recourons ici au modèle de W.R.D. Fairban (*An Object Relation Theory*, New York, Basic Books, 1954) tel qu'il est repris notamment par la psycho-analyse relationnelle (E. Greeberg, S.A. Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1983).

²² E. Platner, *Philosophische Aphorismen*, Leipzig, Schwickert, 1776.

²³ *Ibidem*, § 66.

rassembler,²⁴ à construire constamment de nouveaux concepts, qui trouvent leur aboutissement dans la communication de ces structures, dans l'expression du sens. La dissociation interne de la conscience constamment partagée entre sa force signifiante et son ordre de signifiés trouve son équilibre dans une forme d'organisation externe du réel contrôlée par l'entendement.²⁵ On le voit Platner suggère, à sa façon, qu'une théorie du langage pourrait se construire comme une forme d'élucidation de la vie pulsionnelle de la conscience partagée entre puissance signifiante et délimitation de signifiés. Selon lui, c'est à travers sa capacité de parole que l'activité spirituelle trouve son équilibre, sa sérénité. Mais il en résulte aussi, comme le saisisent très bien les essais de classification de la psychiatrie allemande naissante,²⁶ que les troubles de cette capacité de parole renvoient vers l'intérieur de l'âme, à un déséquilibre plus fondamental du rapport que la conscience entretient avec soi-même, lequel se manifeste par la perte de constance et de limitation dans l'activité d'attention.²⁷ Or, cette question de l'attention est centrale dans l'analyse du développement de la faculté langagière chez Fichte. Elle reste ainsi fortement indexée à la théorie des pulsions et des troubles qui les affectent.

La théorie du langage que construit Fichte à la même époque²⁸ sur la base de leçons sur les *Aphorismes* de Platner permet de fait d'éclairer la portée du schéma pulsionnel mobilisé dans les lettres destinées à Schiller. L'approche généalogique de la faculté de parler proposée en 1795 est entièrement basée sur un processus de dissociation : dissociation du signe et du son, de la correspondance et de la référence, de la notion et du concept, de l'abstraction et de la spéculation. L'intérêt de ce schéma est qu'il tente parallèlement de suivre la constitution de la communauté langagière qui accompagne les différents degrés de dissociation de la langue, une communauté typique d'influence réciproque. L'ensemble du processus ainsi décrit permet de voir se constituer une forme d'autorité de désignation, puis de délibération, qui explique les fonctions de plus en plus spécialisées que prennent les registres langagiers dans l'histoire sociale. Mais l'aspect le plus remarquable dans cette progression demeure la comparaison qu'il rend possible entre son point de départ et son point culminant. L'instinct du signe rivié à l'immédiateté visuelle prend un autre sens quand il est rejoué dans le moment conceptuel de l'intuition intellectuelle. En dépassant le pouvoir donné aux accords sonores, le concept spéculatif relance un problème que l'usage des sons pensait définitivement résolu, celui de l'accord entre l'acte de parole et l'*attention* intellectuelle. Le signe est menacé par cette non-identité qui se manifeste d'abord sous la forme de la distraction. Le son capture l'attention et la

²⁴ *Ibidem*, §§ 772-773.

²⁵ *Ibidem*, §§ 774 et 776.

²⁶ Nous pensons notamment à J.C. Hoffbauer, *Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und die verwandten Zustände*, Halle-Hannover, Hahn, 1802. De manière générale, D.B. Weiner, *The Madman in the Light of Reason. Enlightenment Psychiatry. Part II: Alienists, Treatises, and the Psychologic Approach in the Era of Pinel*, in E.R. Wallace, J. Gach (eds.), *History of Psychiatry and Medical Psychology*, New York, Springer, 2008, pp. 281-312.

²⁷ J.B. Friedreich (hg.), *Zur psychiatrischen Literatur des 19. Jahrhunderts (1801-1836)*, Regensburg, Manz, 1842, pp. 33-35 (un article de J.C. Reil, *Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerüttung*, Halle, 1803).

²⁸ "Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache" (GA, I, 3, pp. 97-127).

concentre sur la relation d'influence. Mais le prix à payer est celle d'une identification progressive entre la vérité de la parole et l'adéquation au monde sensible, la mise en ordre des choses par la grammaire de la désignation. Le langage de l'esprit remet en question cette identification. Il reproduit la non-identité primitive de la parole et de l'attention, de la désignation comme jouissance et de l'autre comme vérité dans le rapport d'influence réciproque : le plaisir de signifier et la vérification que l'autre a compris. Le langage de l'esprit procède de l'intuition d'une auto-activité qui ne se saisit pas totalement elle-même comme objet de savoir, mais dépend d'abord d'une croyance dans la capacité à influencer au-delà de soi-même.

Le monisme volontariste de Schelling

Fichte n'est pas le seul à envisager cette voie anthropologique pour refonder la théorie du droit sur l'ipséité de la vie dans sa non identité à soi. Chez Schelling, le premier texte à verser au dossier est la *Nouvelle déduction du droit naturel* écrite en 1795.²⁹ 1795 est non seulement l'année qui précède la *Théorie du Droit* de Fichte, mais aussi l'année de l'écrit de Kant sur la Paix perpétuelle. Le droit est au centre des préoccupations à ce moment chez les romantiques et les théoriciens de la nouvelle philosophie transcendante. La question de la non-identité de la volonté dans l'ordre juridique est patente. Saisir et maintenir celle-ci comme dissociation primitive semble fondamental pour penser le rapport aux normes. L'opposition de Kant à une sorte de *Real Politik* des puissances pourrait aisément se relire sous ce thème. Beaucoup de spécialistes se sont étonnés du caractère chaotique et inachevé du texte de Schelling.³⁰ Pourtant, cette anthropologie juridique radicale de la non-identité trouve facilement son pendant dans les articles préliminaires de l'écrit kantien, dont Fichte fera la recension, alors même qu'il est déjà occupé à la rédaction du sien.³¹ Chez Kant, il est bien entendu question d'État et de droit international. Mais il est aussi question dès lors de volonté "individuelle" et d'inscription de ces volontés dans un ordre collectif sanctionné par le droit et non par des lois morales. Ce qui est en jeu, c'est la construction de la volonté singulière des États comme puissance politique et la possibilité pour cette volonté d'être reconnue par d'autres sans pour autant limiter ces rapports aux autres ou ces rapports d'influence à des calculs d'intérêt et dès lors à un équilibre instrumental. Comment les États peuvent-ils parvenir à établir des liens de droit dans le respect de leur volonté singulière sans utiliser le droit comme une simple variable d'ajustement des politiques de la force ? De nouveau, la solution réside dans une théorie de la non-identité de soi à soi de ces entités politiques. L'État est à la fois une forme publique de souveraineté sur

²⁹ F.W.J. Schelling, *Neue Deduction des Naturrechts*, in *Werke*, Bd. III, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman Holzboog, 1982, pp. 136-175, tr. fr. *Nouvelle déduction du droit naturel*, in "Cahiers de philosophie politique", 1, 1983, pp. 96-127).

³⁰ A commencer par X. Tilliette, *Une introduction à Schelling*, Paris, Champion, 2007, p. 26. Mais également, J. Rivelaygue, *Schelling et les apories du droit*, in "Cahiers de philosophie politique", 1, 1983, pp. 13-62 ; F. Fischbach, *La pensée politique de Schelling*, cit., pp. 31-48.

³¹ J.G. Fichte, *Compte rendu pour la paix perpétuelle*, in E. Kant, *Pour la paix perpétuelle*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

soi et un corps social complexe constitué de citoyens. Pour interagir dans un cadre légal et trouver le juste équilibre du rapport d'influence, les États doivent tenir compte de cette indétermination interne qui les constitue, favoriser un climat de paix sociale dans leur politique intérieure de manière à devenir eux-mêmes une matière déterminable pour un accord collectif. L'État dont la volonté individuelle est une détermination provisoire du contrat de paix sociale avec ses citoyens est formellement fiable pour constituer la base matérielle d'un accord international (articles *préliminaires*).

Le texte de Schelling sur le droit naturel est construit sur la dissociation entre une approche impérative des normes (dite négative : "tu dois ne pas") et une approche problématique de la normativité (dite positive : "suivant cette situation, il faut"). Il apparaît ainsi que loin de se viser dans son rapport pratique à la loi comme une simple identité de soi à soi, la conscience ne parvient à s'appréhender comme activité rationnelle qu'à travers le choc de sa dissociation comme volonté de déterminer le monde dans son unité et comme désir de singulariser sa position comme être-à-soi. La tendance impérative du Moi moral entre en conflit avec la résistance libidinale du Moi désirant détaché de toute nécessité de correspondance à l'idéal moral de soi. Tout le texte est partagé par cette frontière entre la morale universelle et le droit à l'individualité. Dans ce cadre, Schelling réduit la disposition d'influence du soi à sa dimension active, volontaire, comme pour préserver sa forme subjective.

Pour le jeune Schelling, le droit est ce moment par excellence où la raison se confronte avec la non identité de soi à soi de la volonté. Le droit concerne en effet la volonté dans sa forme individuelle et son pouvoir d'opposabilité à toute forme générale et universelle de loi. Il y a, selon Schelling, fondamentalement, une problématique du droit comme expression de l'individualité, comme protection du soi en fonction de sa différence. L'éthique agit sur chaque volonté individuelle en les traitant comme une seule dans l'ordre idéal de l'action morale ; elle suppose *l'harmonie universelle de la volonté de tous les individus*.³² Le droit procède tout différemment : il s'applique à soi-même une forme problématique de généralité, de telle sorte que toute autre volonté puisse la respecter comme forme de vie possible, *sous une condition déterminée*.³³ Le droit affirme la *possibilité pratique* de la volonté individuelle en lui conférant la forme de la volonté générale.³⁴ C'est ce décalage pratique de la possibilité qui permet de "problématiser" le rapport à la loi et de le rendre positif, là où l'éthique fonctionne de manière négative par l'interdit et le commandement exigeant la soumission. D'une loi morale, je peux démontrer la nécessité du devoir-être pour ma liberté et la considérer comme un devoir. Par contre, il se peut aussi que des actes soient simplement possibles pratiquement, sous la forme d'un pouvoir-être, sans pour autant constituer une obligation morale. Dans ce cas, le choix singulier de cette possibilité pratique est un droit,³⁵ c'est-à-dire une libre expression de la

³² F.W.J. Schelling, *Neue Deduction des Naturrechts*, cit., § 43.

³³ *Ibidem*, § 62.

³⁴ *Ibidem*, § 67.

³⁵ *Ibidem*, § 65.

volonté individuelle dans sa non-identité de soi à soi et aux autres produisant, sous la forme d'une causalité spécifique,³⁶ sa règle d'action provisoire et limitée.

Selon Schelling, tous les problèmes de la philosophie du droit proviennent de cette non-identité de la volonté individuelle entendue comme possibilité pratique, donc comme "pouvoir-être". Alors que la loi morale soumet la matière de la volonté individuelle à la forme de la volonté universelle comme devoir-être universel des libertés, la loi juridique procède d'une non-identité de la forme et de la matière de la volonté individuelle. Le choix d'une possibilité pratique qui s'impose comme singularisation provisoire et limitée d'une liberté dans l'existence suppose une déterminabilité de soi par soi qui implique de concevoir un rapport spécifique entre une matière non déterminée de la volonté individuelle et une forme déterminée de celle-ci,³⁷ ou plus précisément encore un indéterminé-déterminable et un déterminé-déterminant : une puissance signifiante est ainsi dissociée dans la volonté individuelle d'une activité signifiée, une matière déterminable est dissociée d'une forme déterminante. Si le terme de dissociation est ici important en lien à celui de non-identité, c'est parce que ce rapport de soi à soi que met en évidence la non-identité n'est pas un rapport à un objet de détermination permettant l'application d'une force à une réalité extérieure à soi. Il s'agit d'une causalité interne à la volonté comme sujet qui oriente le flux de son indétermination signifiante vers une destination révisable manifestant et réalisant une singularité, une forme du soi désirant qui se corporise.³⁸ D'où cette affirmation de Schelling : "Je possède un droit à toute action par laquelle j'affirme l'ipséité de la volonté",³⁹ c'est-à-dire la non-identité de soi à soi de la volonté individuelle dans son pouvoir d'influence.

Le pluralisme relationnel de Fichte

Schelling anticipe donc l'angle d'approche anthropologique que va privilégier Fichte. Mais, en même temps, il manque l'articulation ontologique décisive pour le rapport d'influence réciproque entre un pluralisme des essences et une forme relationnelle de l'être. Là où le jeune Schelling fait le choix d'un monisme volontariste qui rappelle à la fois Spinoza et Duns Scott et qui va le conduire à une thèse forte privilégiant, dans un premier temps, le rapport d'identité de soi à soi, Fichte est en quête d'une combinatoire sur le modèle d'une monadologie sociale, plus proche sur ce point d'autres ontologies traditionnelles, comme celles héritées de Eckhart ou Nicolas de Cues, une quête qui le rend d'emblée attentif à la question d'une non identité de soi à soi, inhérente à la vérité pratique du soi. L'orientation anthropologique de Fichte est guidée par cette question ontologique fondamentale du rapport d'influence réciproque des essences, suivant la manière dont il a élaboré la faculté langagière.

Dans le *Droit naturel*, cet écart de soi à soi de l'être humain n'apparaît lui-même d'abord que dans sa *condition externe*, comme la modalité de l'expérience du *corps-autre du semblable*

³⁶ *Ibidem*, § 93.

³⁷ *Ibidem*, § 92.

³⁸ *Ibidem*, § 105.

³⁹ *Ibidem*, § 145.

pour ma conscience. Tout être humain est posé dans sa différence comme vie nue et dans son écart comme visage à la manière d'une matière qu'il est possible de former, d'éduquer,⁴⁰ d'influencer. Reste à comprendre ce qu'une telle modalité anthropologique de la condition externe de la conscience de soi signifie pour la conscience elle-même du point de vue de sa *condition interne*. Elle indique que chaque conscience porte en elle "le concept de l'autre comme être libre",⁴¹ comme condition nécessaire de son humanité et donc comme disposition à l'influence réciproque. Fichte fixe épistémologiquement ce moment de manière très précise sur la base du chiasme que nous avons cerné plus haut. L'autre perçu dans sa vie nue apporte à mes sens un phénomène qui oblige le percevant à former le concept d'un semblable-là-devant-lui : la connaissance qui se produit de cette manière à partir du phénomène extérieur suscite, par la détermination conceptuelle, une "déclosion" des intériorités ainsi spéculativement mises en contact sous le mode d'une influence réciproque ; la connaissance extérieure se dédouble ainsi d'une reconnaissance intérieure. De ce rapport de dédoublement naît un nouvel écart qui n'est plus celui du visage, mais celui de la communauté d'influence réciproque : le corps n'apparaîtra jamais comme phénomène déterminable en dehors de cette communication des intériorités qui suspend toute détermination à la co-action possible des volontés saisie dans la déclosion des intériorités. La connaissance du corps-autre du semblable déclôt la possibilité d'une limitation de soi pour engager une relation d'un genre particulier, la relation d'influence, parce que résultant d'un ajustement permanent des libertés entre elles dans un processus régulé ou co-géré d'influences réciproques.

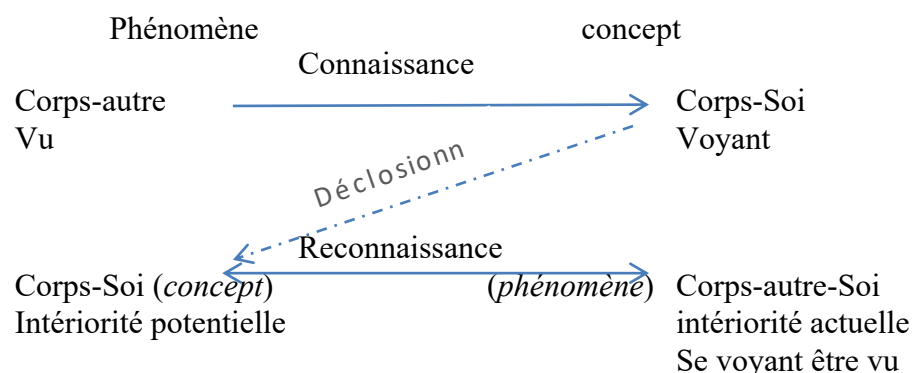


Figure 2

La vie nue force sa reconnaissance par son semblable sans que sa liberté ait le moindre rôle à jouer. Mais cette communauté d'influence réciproque qui constitue l'identité de notre conscience de soi dans la reconnaissance de la "vie nue" d'autres soi semblables signifie pour

⁴⁰ GA, I, 3, p. 384.

⁴¹ *Ibidem*.

soi que la différence constitutive de cette vie nue est aussi réciproquement, par son influence (Einfluss) et son action sur moi (Einwirkung), la différence que j'apprends à travers l'autre par mes déterminations conceptuelles. Etant ce que je suis par la non-identité de ce que l'autre est en devenir dans sa dépendance à l'égard de notre communauté de destin, je me saisis également par cette non-identité de ce que j'apprends à travers l'influence d'autrui. Dès lors, ce que je ne peux vouloir absolument suspendre – à savoir cette différence que je ne cesse de devenir – je peux choisir d'essayer de la co-vouloir, dans sa contingence, en acceptant de devenir concrètement, de manière conditionnée, à travers cette communauté d'influence. Pour construire cette forme durable de relation réciproque, limitée et conditionnée, je dois envisager des règles qui reposent sur l'hypothèse d'un tel co-vouloir du devenir produit par l'influence réciproque⁴² de nos différences relatives. C'est cela le droit :

Je ne veux rien d'autre que me trouver avec lui dans une communauté de traitement (*Behandlung*) raisonnable ; la manière de se comporter doit être réciproque. Nous voulons tous deux nous traiter ainsi. Lui à mon égard, moi au sien ; moi à son égard, lui au mien. Donc, je n'ai rien posé dans ce projet pour le cas où lui ne me traite pas ainsi ; et si en cette matière, il n'y a plus rien de ce projet, je n'ai absolument rien posé pour ce cas.⁴³

Le droit a donc pour vocation d'insérer les rapports entre volontés dans des schémas quantifiables déterminant la sphère d'influence que chacun projette de concéder pour rendre possible une action commune. Il s'agit d'un accroissement collectif et progressif de la qualité rationnelle que ces volontés acceptent de réaliser ensemble comme communauté de personnes. Tout le schéma fichtéen de limitation repose en dernière instance dans son application sur une non-identité de soi à soi fondant la personne juridique comme agent rationnel et relationnel : la limitation renvoie à cette communauté d'influence réciproque qui constitue l'identité de notre conscience de soi dans la reconnaissance de la "vie nue" d'autres soi semblables et qui signifie pour soi que la différence constitutive de cette vie nue est aussi réciproquement la différence que j'apprends à travers l'autre par mes déterminations conceptuelles. C'est ce qu'impose cette vulnérabilité qui s'inscrit dans le visage entre la parole qui peut appeler ou répondre et le regard qui peut se soustraire, excéder la parole ou la confirmer. Elle exprime la forme de la personne juridique qui n'existe que par le décalage entre le traitement (*Behandlung*) qu'elle sera "en droit" d'attendre de tout autre et l'effet (*Einwirkung*) ou l'influence qu'elle revendique en même temps déjà sur chaque proposition de traitement pour en décider avec celui qui l'avance.⁴⁴ L'influence réciproque c'est dès lors, dans le processus des autolimitations croisées, le déséquilibre répondant à l'écart creusé par la non-identité de soi à soi, à savoir la possibilité incertaine de la relation, d'un destin dont la norme

⁴² GA, I, 3, p. 385.

⁴³ GA, I, 3, p. 386, tr. fr. cit., pp. 103-104.

⁴⁴ Le concept de personne juridique trouve sa source sur ce plan fondationnel d'après Fichte. Est reconnu comme personne : d'un côté, l'être libre qui reçoit un traitement qui s'adresse à sa liberté et suppose donc sa capacité d'assentiment, d'acceptation pratique ; d'autre part, le même être libre qui a en même temps lui aussi le pouvoir d'impacter sur l'action d'autrui (et pas uniquement à l'égard des actions dirigées vers ses actions).

est fondamentalement à construire par l'échange des volontés (*als Resultat eines Wechselwollens*).⁴⁵ Ainsi, dans la pratique, l'identité de principe de la conscience comme moment rationnel perd de son intérêt au profit d'une autre relation à soi, celle de la non-identité.⁴⁶

4. Le conflit d'arrière-plan des ontologies : identité, non identité et transformation de soi

Seul le langage de l'influence réciproque permet le passage à une communauté de destin. Grâce à son usage, les agents humains peuvent passer à un régime d'anticipation des comportements futurs qui prend le risque d'aligner les préférences en fonction d'un bénéfice collectif. De cette manière, ils se détachent de la relation indirecte de soi à soi que maintient encore la morale transcendantale à travers l'idée du "soi-même comme un autre" et se rapportent désormais à la possibilité d'une unité supérieure, d'un Nous toujours à redéfinir et, pour cette raison, base d'un commun constamment à reconstruire. C'est ce commun continuellement à apprendre, à former (*ausbilden*) ou à édifier qui est la base d'une communauté d'influence réciproque fondée sur la non-identité à soi. La nature fondamentale du discours juridique réside ainsi dans la mise en œuvre d'une auto-limitation du désir de jouissance immédiate au profit d'un travail collectif qui diffère la réalisation du désir et permet de traverser le fantasme d'un autre complémentaire à soi, qui serait chargé de remplir le manque révélé par le désir.

Dès que ce point de départ anthropologique est acquis chez Fichte, il permet de poser les deux orientations fondamentales d'une pensée de l'influence fondant la relation juridique : celle qui concerne sa réflexibilité (la forme de son applicabilité comme processus autolimitant de toutes les actions engageant les relations intersubjectives dans une communauté basée sur la réciprocité) et celle qui concerne sa destinabilité (à savoir son application comme processus téléologique, doté d'une finalité interne et instituant le jeu des différences entre sujets comme ordre social spécifique, public et privé). Dans le schéma fichtéen, ces deux orientations viennent compléter l'idée de postulation qui est à la base du schéma de l'influence réciproque. D'un côté, la relation entre les sujets est suspendue à un modèle théorique qui semble déterminer le sens de la pratique : un point de vue théorique sur l'action est donc postulé pour en construire le sens premier et en saisir les enjeux, notamment l'asymétrie du rapport ainsi créé et sa réversibilité. D'un autre côté, cette théorisation n'est pas un point de vue ultime sur l'action, mais uniquement

⁴⁵ GA, I, 3, p. 386, tr. fr. cit., pp. 103-104.

⁴⁶ On ne peut donc poser l'identité de la conscience de soi sans supposer en même temps que les autres agissent à son égard en lui conférant cette identité d'être rationnel. La seule manière de suspendre cette circularité (pas d'être rationnel sans une influence limitée aux effets rationnels, et pas d'influence limitée aux effets rationnels sans la volonté d'être rationnels) qu'en recourant à un postulat selon lequel : fonder une communauté d'influence réciproque entre êtres libres dépend uniquement de leur volonté de s'engager dans une telle communauté de traitement, en admettant donc la non-identité constitutive de leur existence rationnelle pratique.

(GA, I, 3, p. 385 et p. 386, tr. fr. cit., pp. 103-104).

une perspective, laquelle ramène de nouveau à l'action, mais cette fois à la manière d'un deuxième postulat sur la théorie elle-même : le détour théorique possède un intérêt pratique qui ne peut se vérifier qu'en cours d'action, dans le processus même par lequel la raison en vient à se guider et à maîtriser les conditions de ce guidage, la *Bildung* au sens fort. Ainsi, pour faire court, la pratique suppose une théorie et la théorisation suppose un point de vue pratique de second degré qui la considère à son tour comme action dans le cours des actions, comme *Bildung*.

Reprenons ce raisonnement à partir du modèle de la relation d'influence réciproque. A un premier niveau, le modèle de la promesse permet de distinguer deux modalités enchâssées de la postulation : A postule que B postule de la même manière que A les attentes à l'égard de l'autre partie. De ce modèle découle à la fois une image de B pour A et une image de A pour A à travers B. Si l'on repart de l'image de A pour A, on trouvera de nouveau une image de B pour l'image de A et ainsi de suite. Un processus récursif s'est mis en place et détermine une perspective de réalisation de la relation encore indéterminée.⁴⁷ A ce niveau, il est possible de prendre comme exemple la parole que A donnerait à B. Cette parole donnée à B est auprès de B, elle devient à sa façon partie de B et apparaît à A comme cette part qu'il est auprès de B.

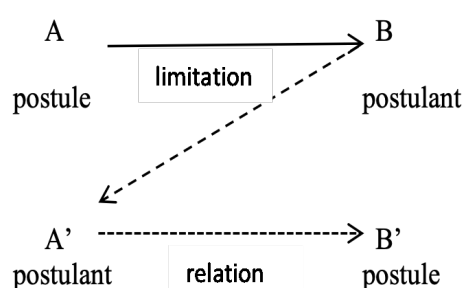


Figure 3: le chiasme fichtéen

A se rapporte autant à l'image de soi (A') par B qu'à l'image de B postulant. De plus, l'image (B') de B contenue par A' peut se prolonger dans la durée par une nouvelle image (A'') de soi supposant déjà le premier chiasme.

Ce schéma a un correspondant théologique dans le *Prologue* de l'Evangile de Jean que Fichte analysera en détails dans son *Initiation à la vie bienheureuse*.⁴⁸ C'est le lien entre l'être

⁴⁷ P. Livet, *Intersubjectivité, réflexivité et récursivité chez Fichte*, in "Archives de Philosophie", 50/4, 1987, pp. 581-619. Une intuition que sont venues corroborer les études J.-C. Goddard, *Moi absolu et réflexivité récursive*, in *Fichte. La philosophie de la maturité, Tome III : Confrontations et interprétations*, Toulouse, EuroPhilosophie, 2017, pp. 129-146 ; ainsi que A. Bertinetto, *Genèse et récursivité: la déduction des catégories dans la Doctrine de la Science 1805 de J.G. Fichte*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 3/4, 2007, pp. 521-553.

⁴⁸ Voir notre étude, M. Maesschalck, *La clé du prologue Johannique dans L'Anweisung de Fichte*, in P. Cerutti (dir.), *Lire L'initiation à la vie bienheureuse de Johann Gottlieb Fichte*, Paris, Vrin, 2017, pp. 123-153.

et l'apparaître qui prévaut dans ce cas : la parole de A se combine à l'être de B. Ce lien permet d'envisager un deuxième niveau d'analyse, celui qui renverse la perspective privilégiant l'asymétrie accordée à la réception dans l'être de B, qui est la clé de l'obligation dans la relation juridique. Dans la *Bildung* au sens fort, la parole de A exprime plus qu'un désir de jouissance de sa relation avec B. Elle veut créer l'occasion d'une réponse de B et donner ainsi place à l'imprévisible. Ce vouloir est d'abord purement théorique et repose sur le vide de la position de A par rapport à ce qu'il ignore de B. Mais ce vide n'a rien d'absolu et ne fait qu'indiquer un point de passage possible vers une vérité relative de soi que la capacité pratique du vouloir peut traverser. Ce qui se modifie alors c'est le rapport à la vérité de soi comme savoir "insu" procédant des formes de vie que nous sommes en mesure de tenter avec autrui. La réflexibilité du désir de relation ouvre sur une dimension de destination de soi qui traduit en savoir l'idée d'une vérité arrêtée de l'extérieur une fois pour toute. Dans ce cas, c'est le désir inhérent à la parole de A qui s'ouvre à la production d'un autre rapport à la vérité en endossant la force symbolique de son engagement. On n'est plus sur le plan de l'image d'autrui, mais sur celui de la co-construction de formes de vie, le plan de la *Bildung*.

Il faudrait ainsi distinguer un premier plan d'analyse qui est celui du lien imaginaire sur lequel se fonde nécessairement toute relation juridique d'engagement et d'obligation réciproques. Dans ce cas, l'objet qui se livre à l'analyse philosophique est un lien social basé sur l'influence réciproque des consciences *suivant un processus d'incorporation mutuelle dans la loi*. Sa limite interne réside dans sa dimension réursive.

Sur un deuxième plan d'analyse, c'est la puissance désirante surdéterminant le lien imaginaire qui est visée spécifiquement. Dans ce cas, l'objet d'analyse est le processus de subjectivation inhérent à la relation qui s'impose. Il permet d'envisager le déploiement de la relation juridique comme *Bildung*, à la fois par son auto-renforcement dans l'ordre théorique (l'interprétation dogmatique) et par sa projection pratique de soi comme "forme totale-idéale" (la jurisprudence).

Dans un récit anthropologique simple, il est possible de reprendre ces différents moments d'incorporation et de transformation, de mise en relation et de *Bildung*. Sur le premier plan, celui de l'imaginaire, on pourrait dire que A recherche instinctivement une manière de s'attirer les bonnes grâces de B et de lever ainsi l'incertitude qui pèse sur son avenir. B peut le lui donner sous la forme d'un accord sur un ordre autoritaire par lequel le contrôle extérieur sur la relation mutuelle permet de réduire au maximum l'incertitude. Sur le deuxième plan, la limitation de cette solution imaginaire peut être envisagée en fonction du désir d'intériorisation des formes de contrôle pour dépasser la simple soumission à une autorité extérieure définissant également les rôles. Le désir de A peut révéler le vide sur lequel se fonde l'autorité extérieure et engager un passage vers la production d'une vérité différente du lien social.⁴⁹ C'est la *Bildung* qui devient

⁴⁹ Suivant le schéma général du développement humain des *Grundzüge* rappelé en introduction de la Cinquième Leçon (GA, I, 8, p. 242). *Les Dialogues patriotiques* reviennent sur la nécessité de la référence à un tel schéma pour former le jugement politique en GA, II, 9, p. 400.

le principe générique de la réalisation du droit comme forme de vie, la forme nécessaire d'une communauté de destination pour A et B.

Reste à savoir si ces deux plans sont articulables ou si l'économie du rapport au droit comme forme de la communauté de destin ne dépend que du dernier moment, à savoir la dimension pratique de la *Bildung* avérée par l'analyse du sujet désirant. Mais si cette dernière hypothèse devait être validée, elle signifierait aussi que le premier plan n'aurait d'autre intérêt que celui d'une propédeutique au deuxième. Or la source anthropologique de la relation juridique se situe sur ce premier plan. La théorie du désir n'élimine pas la théorie de l'image. Mais quel est leur rapport ? Le devenir de la relation juridique se joue en fait sur ces deux plans car ils combinent l'incorporation imaginaire des sujets dans l'ordre du droit et l'investissement libidinal dans la *Bildung* d'une forme de vie.

Sur le plan ontologique, l'enjeu est la transformation du rapport imaginaire à l'identité de soi au profit de l'attention à la non identité de soi à soi comme condition de la réalisation de la liberté dans un rapport d'influence réciproque. Sur le plan pratique, cette transformation est à la base de la capacité qui permet de former une communauté de destination.

5. Le plan pratique de l'influence réciproque

S'il est certain que l'anthropologie que Fichte hérite de Kant, mais aussi de Rousseau et de Platner, est déjà focalisée sur l'interaction dans le processus d'acquisition des significations, ce n'est pas pour autant que la dimension pratique de ce processus va immédiatement être cernée complètement comme un processus de *Bildung* résultant d'une relation d'influence. De fait, avec la république des savants mise en valeur par l'Éthique ou avec la communauté éducative présentée par la théorie du Droit et sur laquelle doit s'élaborer l'ordre républicain visé par Kant comme condition de la paix intérieure, la dimension interactionniste, voire communicationnelle, du rapport d'influence réciproque est encore très partielle. Ce rapport est d'abord pensé à partir du schéma d'un libre jeu entre facultés séparées ou entre sphères délimitées en vue de rendre possible un accord sensible sur des normes (avec leurs contraintes de sanction) ou un consensus moral sur des principes. Le processus long de la construction d'une destination commune et le rôle productif de la *Bildung* à cet égard sont encore secondaires par rapport à la détermination des conditions d'un effet d'équilibre réflexif capable de garantir la réciprocité, ce que nous avons nommé le chiasme fichtéen pour désigner la structure fondamentale de l'influence réciproque.

La *Nova Methodo*, puis la rencontre de Pestalozzi, les réflexions sur l'économie publique, enfin la confrontation au populisme patriotique vont amener, à travers des terrains d'expérimentation différents, une conception plus structurée du sens et de la fonction de l'influence réciproque dans l'ordre de la durée grâce à la dimension pratique de la *Bildung*.

Si formellement, la question de l'interpersonnalité ou de la relation intersubjective est traitée très tôt par Fichte, notamment par le biais de la communication dans les premières *Leçons sur le Savant*, la question fondamentale pour l'influence d'un rapport à l'autre-semblable comme miroir de soi va prendre un certain temps à se thématiser comme *Gleichheit* – où la *Gestalt*

devient expression de l'inachèvement de soi sans la médiation d'une extériorité à soi ou d'un être-autre dont la non-identité par rapport à soi-même. Dans ce cas, et à la différence du schématisme de l'anthropologie juridique, l'altérité ou la transcendance est réduite à ce qui apparaît ou se manifeste dans le semblable de la *Nova Methodo*, c'est l'identité inachevée de soi-même dépendant pour sa clôture du regard qui la constitue en sphère d'action ouverte vers autrui et vers le monde, en sphère de projection de soi, dont le centre ou l'origine est incomplet et se relie par sa non identité originaire à d'autres que soi, qui à la fois apparaissent en supplément et le font aussi définitivement "jamais un". Pour interpréter cette *complexio* du soi, il ne faut pas uniquement s'arrêter à son processus objectif. Ce sont différentes opérations qui s'imbriquent entre le soi et les autres soi, lesquelles renvoient à une classe d'actes spécifiques liés à l'identification de soi ou à la subjectivation dans le processus pratique de la *Bildung*. On comprend qu'il y a certainement, dans la relation d'influence réciproque de la *Bildung*, affection de soi à partir du regard d'autrui, mais qu'en même temps, il n'y aurait pas certitude de l'incomplétude sans acceptation du regard manifestant le manque, ni dépassement vers le soi toujours relatif à un nous sans que l'affection de soi ne devienne aussi une forme de co-affection qui élargit le sens primitif de l'auto-affection. Donc trois actes différents dans une même classe d'actes liée à la subjectivation dans le processus d'influence mis en œuvre comme *Bildung*.

A cet égard, la rencontre de Pestalozzi s'est jouée en plusieurs temps⁵⁰ et elle a un rôle déterminant parce qu'elle pose à la question primordiale de la construction du rapport au tiers dans le processus d'influence. Le *Livre des Mères* devient dans ce sens un lieu philosophique pour la constitution du soi influencé/influençant. Ce qui préoccupe Fichte est moins la progressivité nécessaire de la formation du soi, l'ordre objectif de développement de l'esprit suivant des degrés de difficulté que les éléments qui garantissent une telle progressivité, à savoir le type de rapport à soi, l'intuition réfléchie,⁵¹ instituant dès l'origine dans le soi influencé, le soi qui s'auto-affecte et gagne en estime de soi⁵² en se réalisant soi-même comme soi apprenant ou "progressant".

C'est aussi dans le cadre du rapport à soi que la matérialité et le corps jouent un rôle fondamental pour Fichte ; – rôle de nouveau qu'il faut approcher dans un cadre expérimental, celui de la *Gestalt* des "petits Etats commerciaux fermés"⁵³ ou de l'ordre communaliste. L'entité communautaire de proximité est fondamentale dans la mesure où elle fournit des affects d'un genre particulier. La reproduction de l'existence matérielle et biologique nécessite un partage des corps et du choses, l'acquisition d'habiletés et l'apprentissage de modes de coordination, où l'influence est constamment mise en jeu à travers des choses à réaliser, des procédés à

⁵⁰ Dès les *Dialogues* en GA, II, 9, pp. 436-445 et dans les *Discours à la Nation* en GA, I, 10, pp. 229-237.

⁵¹ GA, II, 9, p. 442. Y compris dans la reconstruction du rôle intuitif du rapport au corps chez l'enfant apprenant pour Pestalozzi (GA, II, 9, pp. 440-441), soit la capacité de prendre appui sur le corps sentant comme intuition de la vie effective du sujet (GA, II, 9, p. 434). Ce thème de la *reconstruction* est un aspect fondamental de l'approche défendue par Fichte (GA, II, 9, p. 443 : *Nachkonstruktion des Gefühls* d'abord et surtout *Nachkonstruktion der eigentlichen Anschauung*).

⁵² GA, I, 10, p. 120 ; ainsi que GA, I, 10, p. 231.

⁵³ GA, I, 10, p. 237.

répéter et dont la finalité réside dans le maintien du collectif dans la durée. Cette classe d'acte n'appartient plus à la nécessaire estime de soi (suivant Pestalozzi), mais à l'estime du nous implicite⁵⁴ par lequel nous nous perpétons dans l'existence comme espèce, c'est-à-dire comme corps collectif par la coopération des ressources de tous les corps individuels avec leur visée intelligente. Ce corps prend substance du commun qui s'élabore dans les solidarités de proximité. C'est la *Bildung* nécessaire à tout modèle de co-construction sociale, avant la formalisation contractuelle des échanges et les processus de plus en plus sophistiqués d'équivalence.

Reste la forme la plus problématique d'actes liés à la subjectivation, mais qui est nécessaire pour garantir la consistance processuelle des deux autres types d'acte de cette classe. Les actes qui conduisent au renforcement de soi comme identité apprenante ou capable, de même que les actes qui consolident le rapport au destin commun d'un soi-relatif à un nous communautaire capable de combiner ses efforts, – ces types d'acte sont arrimés à un troisième type qui consiste à envisager le non-être inhérent à toute forme relationnelle : ni soi, ni nous, dans un milieu incertain, où prédomine un voir du non voir, un voir du manque que le soi autre manifeste en renvoyant le soi à sa non identité, mais sans que celle-ci puisse être dépassée ou abolie par une fusion imaginaire réconfortante dans le Tout-Un.

C'est à notre sens le moment critique de la *Bildung*, la classe d'actes correspondant à la strate qu'explore les dialogues sur le "populisme patriotique". Avec cette classe d'actes se pose la question de la dimension thérapeutique de la relation d'influence réciproque traduite en *Bildung* sociale, dimension qui affronte la question de la violence latente, du mensonge, de la trahison, dans une société en apparence fracturée, divisée contre elle-même, sans possibilité d'un commun.

6. La dimension thérapeutique de l'influence réciproque

Les *Dialogues patriotiques* tournent autour du problème de l'intérêt général mais considéré sous la forme d'un choix sur le mode d'être en commun, de partagé une forme de communauté de destination. Deux formes de communalisme s'affrontent : l'un sécessionniste et discriminatif ; l'autre est cosmopolitique et coopératif. La question qui nous importe est celle de la manière dont fonctionnent les actes de *Bildung* que Fichte va proposer dans ce contexte d'influence réciproque typique qu'offrent des dialogues.

La critique de l'enfermement identitaire : la mentalité

L'opposition qui structure le dialogue de 1806 est celle d'un nationalisme ou d'un patriotisme malsain et celle du cosmopolitisme ou du patriotisme authentique. Fichte met en évidence

⁵⁴ GA, I, 10, pp. 128-130. La notion de "nous implicite" est ici utilisée pour signifier un "commun" en cours de construction à travers l'expérience de la coopération dans les micro-sociétés créées à des fins pédagogiques.

certaines traits religieux du patriotisme auquel il s'attaque. Ce dernier est une sorte de religion avec ses adeptes. D'une part, ceux-ci consacrent quotidiennement une partie de leur temps à des exercices patriotiques comme le croyant modèle pratique les exercices pieux.⁵⁵ D'autre part, ces adeptes sont aussi porteurs d'un message, d'une bonne nouvelle⁵⁶ destinée au plus grand nombre⁵⁷ et formulée de manière à toucher la sensibilité des gens les plus simples. Pas besoin de grandes démonstrations, ni de réflexions complexes. Le mécanisme mobilisé est plus direct. Il consiste à offrir une identité consolatrice, c'est-à-dire capable de combler de l'extérieur le sentiment de manque,⁵⁸ la frustration, voire le ressentiment à l'égard des idéaux imposés par l'élite socialement reconnue. Le processus d'identification mis en évidence par Fichte dans la relation dialogique avec un adepte consiste dans la destruction des idéaux imposés par les élites grâce à une culture égalitaire du peuple,⁵⁹ porteuse de l'unité authentique de la majorité silencieuse, à savoir les méprisés,⁶⁰ les invisibles, les indigents.

Une "religion politique" capable de s'adresser aux masses ignorées et de les toucher transforme leurs frustrations en adhésion entière au pouvoir qui valorise leur identité impuissante et y suscite la véritable compassion nécessaire à son existence comme autorité. Une telle religion politique est en mesure de créer une identité politique totalement dévolue à l'autorité qui lui donne une hauteur inespérée.⁶¹ Cette autorité est même autorisée à répercuter, contre ceux qui s'opposent à elle, la haine née de la frustration et du ressentiment, à les harceler pour les réduire à leur tour au silence.⁶²

Quel est l'apport de la critique spécifiquement religieuse de ce type d'orientation politique dans le processus dialogique ? Il réside, à notre sens, dans la déconstruction de ces mécanismes d'identification sous la forme d'une perversion de la relation d'influence réciproque. Le culte n'est pas un symptôme, mais la condition d'existence de l'identité patriotique comme "identité sous influence", une identité réifiée, sous emprise, sans réciprocité, une identité "massifiée". Cette identité se constitue par la louange et l'action de grâce à l'égard de l'autorité qui "relève ceux qui sont abaissés". Suivant cette approche critique, la parole apparaît comme le mécanisme central de réification du comportement, l'élément moteur de l'emprise identitaire. D'une part, elle se déporte vers le vide de la conscience frustrée, bloquée par le refoulement de son manque d'être eu égard à l'idéal de soi que lui renvoie le miroir de la société. La parole a, dans ce cas, une fonction de réconciliation avec soi, d'acceptation de la faiblesse et de la pauvreté du manque d'être. Ce dernier est dès lors perçu, sous l'effet de l'emprise, comme un cadeau, une opportunité d'échapper à l'illusion élitiste de l'idéal de soi. D'autre part, la parole

⁵⁵ GA, II, 9, p. 397.

⁵⁶ GA, II, 9, p. 410.

⁵⁷ GA, II, 9, p. 406.

⁵⁸ GA, II, 9, p. 410.

⁵⁹ GA, II, 9, p. 409.

⁶⁰ GA, II, 9, p. 407.

⁶¹ "Wir lassen uns herab zu Allen, um Alle zu uns herauszuheben, und uns mit Alle zu trösten" (GA, II, 9, p. 410).

⁶² GA, II, 9, p. 411 ; ainsi que GA, II, 9, p. 416.

transporte au-delà de soi vers une poétique de résistance qui utilise le rêve, l'ironie⁶³ et la contradiction,⁶⁴ voire le scepticisme le plus radical, pour battre en brèche le modèle injustement dominant de la prétention à la vérité.⁶⁵ Dans ce cas, la parole réserve la vérité aux faibles et aux petits. Elle se soustrait à la vérité des savants, elle leur échappe à leur pouvoir d'influence, offrant ainsi un juste retour des choses aux masses exclues.

Le culte et l'annonce de la parole, la piété et le kérygme sont autant d'éléments qui se combinent pour soutenir l'influence d'un pouvoir qui régénère le caractère d'un peuple humilié, enfermé dans le déni de son impuissance. Il en résulte la soumission à un sujet-ordre imaginaire suivie de l'acceptation d'un rôle d'agent de répression violent contre toute déviance à l'égard d'un supposé idéal commun.

A première vue, la résistance à cette forme d'influence politique semble difficile. Elle adopte une posture anti-intellectualiste au nom de la majorité refoulée dans l'ignorance et la stupidité. De ce fait, elle suspend tout recours à une *Bildung* sociale basée sur l'influence réciproque. Elle refuse les prétentions à la vérité en tant qu'elles relèvent d'un mode de domination et d'exclusion de tous ceux qui n'en maîtrisent pas les codes. Elle s'érige en héritière légitime du ressentiment et de la frustration subis par ceux qu'elle a choisis de reconnaître pour s'allier avec eux. Enfin, elle refuse le terrain de l'influence savante basée sur les concepts et leur justification au profit du domaine des opinions où la quantité l'emporte sur la qualité. Expliquer, suivant la relation d'influence réciproque propre à la *Bildung*, en quoi on a raison, élaborer des argumentaires, dénoncer les contre-vérités ne sert donc à rien dans une telle bataille. Il faudrait pouvoir se déplacer sur le terrain de la doxa, sans pour autant utiliser les mêmes armes. L'enjeu réside dans un préalable thérapeutique à la relation d'influence réciproque. Il s'agit d'abord de s'appuyer sur une catégorie pratique pour appréhender un comportement de croyance confronté à la culpabilité, au ressentiment et au besoin de s'en sortir pour rétablir une meilleure image de soi. Le patriote populiste sous influence est prisonnier d'une *mentalité*. Reste à bien cerner laquelle exactement.

De l'influence cognitive à l'influence émotionnelle

Comme forme de mentalité, l'anti-intellectualisme, voire un certain scepticisme, ne cernent encore qu'une face du problème qui exprime surtout la frustration des intellectuels aux prises avec ce type de comportement sous influence qui contredit leur propre idéal d'influence. Le scepticisme est justement une catégorisation philosophique qui permet de cerner la mentalité problématique sous la forme d'une contre-poétique de l'entendement susceptible d'être reconstruite dans sa structure argumentative. Or cet aspect de la religion patriotique est somme toute secondaire. Tous les contre-arguments, toutes les techniques seront bonnes pour déstabiliser la caste intellectuelle et faire bloc avec les humiliés. La force d'influence de la

⁶³ GA, II, 9, p. 412.

⁶⁴ GA, II, 9, p. 414.

⁶⁵ GA, II, 9, p. 409.

religion patriotique comme mentalité est ailleurs : elle s'adresse prioritairement à l'*émotion*. Tout d'abord, elle entend répondre à une frustration et offrir l'espoir d'un relèvement, d'une reconnaissance des masses méprisées. Ensuite, elle s'appuie sur le potentiel d'unité que recèle l'allégeance aveugle à une force qui est extérieure à soi, qui promet la suppression du manque ressenti grâce à l'identification à elle, à la foi en elle. Enfin, elle dissout les conditions d'existence d'un espace de débat constructif qui permettrait la prise de conscience d'éventuelles illusions et la réflexion critique sur leur provenance. Il y a suppression des conditions déontologiques de la discussion rationnelle, comme la sincérité, la prétention à la vérité ou la visée de justesse normative. Seule vaut la prolifération des opinions et des tactiques rhétoriques pour imposer un sentiment de victoire, de supériorité, de résurrection.

De ce point de vue, le premier gain essentiel de l'approche de Fichte à travers la catégorie pratique de religion patriotique ou d'évangile populiste, c'est d'éviter de s'orienter d'emblée vers une critique intellectualisante d'une mentalité qui revendique de ne pas être basée sur la relation d'influence cognitive propre à l'entendement et à ses concepts. De fait, une telle stratégie alimente la cassure entre vérité et scepticisme, laquelle est redoublée par la cassure entre détenteurs savants de la Vérité et les pauvres non savants méprisés par les premiers. Dans ce cas, aucune réciprocité n'est plus envisageable. Il en résulte un accroissement du vide identitaire ressenti par ceux qui sont dépossédés du caractère technique des débats et qui sont alors prêts à se laisser séduire par la jalousie, la haine ou le cynisme, autant de sentiments qu'ils peuvent précisément ressentir.

A l'inverse, en ne s'engageant pas sur la voie du mépris, Fichte met en évidence un aspect récurrent dans les attentes du patriotisme. La foi qu'il cherche à susciter par identification dépend d'une attente démesurée dans sa vertu libératrice, d'un espoir d'inversion de la situation de mépris, un espoir de retour des choses par une sorte de justice vengeresse. Fichte tente de se soustraire à cet effet inflationniste de la contradiction et du mépris entretenu par la mentalité éclairée. En agissant de la sorte, il révèle aussi la dimension surrogatoire de la mentalité insufflée par la foi patriotique : à la manière des conseils évangéliques, elle engage dans des pratiques qui dépassent l'ordre des devoirs et provoque l'excès de zèle. Elle tente de combler le vide de chacun en le remplissant de manifestations de contentement qui préviennent même les errements et les erreurs éventuelles de la cause, en détachement complet avec la réalité. Le choix est alors de louer la cause du peuple ou de taire ce qui n'est pas louable.⁶⁶

La foi de la religion patriotique joue ainsi comme une catégorie pratique, une mentalité à partir de laquelle une série comportementale se définit et oriente la production des actions sous influence émotionnelle. Le militant patriotique ou le croyant de cette religion va agir comme un prosélyte. Il entend partager la vérité qui le reconnaît dans son manque et lui promet de sauver la masse des méprisés à laquelle il appartient. Pour y arriver, il va adhérer au caractère polémique de sa croyance, s'engager dans un combat contre ceux qui la menace ou veulent la disqualifier pour des raisons intellectuelles. Dans ce combat, les raisons avancées valent peu. Ce qui importe, c'est au contraire de reconnaître la vacuité dans laquelle se cache l'élite

⁶⁶ GA, II, 9, p. 397.

intellectuelle pour maintenir ses avantages et continuer de jouir de sa supposée supériorité. Le seul contenu d'action qui vaut contre cette vacuité des concepts réside dans la méthode de déstabilisation des prétendues élites grâce à l'antagonisme social généralisé, l'agonistique ou le *polemos*, recherché comme forme ultime du primat du désir de reconnaissance.

La restauration de l'influence cognitive comme issue thérapeutique

Ce n'est qu'une fois campée cette forme objective de la mentalité patriotique, telle que mise en scène dans la figure du croyant patriote interlocuteur des *Dialogues*, que Fichte peut envisager une réplique adéquate sur le plan subjectif et proposer une approche de nature *thérapeutique*. L'enjeu est de restaurer les conditions subjectives de l'influence réciproque dont dépend la co-construction du commun. De ce point de vue, le cosmopolitisme proposé par Fichte n'est pas une fiction théorique comme essaie de le suggérer, à plusieurs reprises, le croyant patriote. Il s'agit d'une réplique pratique au fantasme identitaire produit par la religion patriotique, une "contre-mentalité". Toute la démarche de Fichte est basée sur l'initiation à un passage vers un autre ordre de relation entre les soi, un ordre qui ne soit pas fondé sur la fusion des ressentiments, mais sur l'adhésion réfléchie à une communauté de destination qui procède en elle-même d'une autre forme d'élévation vers un commun. Ce qui est typique du commun promis par la religion patriotique, c'est qu'il résulte d'un abaissement et se base sur la frustration engendrée par une société malade, définitivement injuste tant que les rôles fixés resteront comme ils sont, déterminés par des places : haut/bas, forts/faibles, lettrés/illettrés. Au contraire, le cosmopolitisme de Fichte indique une autre forme pratique d'élévation : celle-ci résulte du passage vers un champ de relations élargies, sans rôle prédéterminé, grâce à la construction d'une totalité de destination fondée sur un principe général d'égalité entre les peuples. Le commun patriotique favorise une autre voie, celle de l'agrégation des peurs et des haines pour former un bloc imaginairement identique, homogène. Le commun cosmopolitique favorise, à l'inverse, un mélange d'influences réciproques qui laisse place aux interactions et aux bifurcations identitaires.

Le défi thérapeutique qui se pose est le suivant : une société peut être bloquée, dans son développement, par une forme pratique de l'entendement, une mentalité dont elle ne parvient pas à se défaire, parce que la mentalité en question l'enferme, grâce à son influence émotionnelle, dans un rapport identitaire à soi, une représentation unitaire de soi produite par l'imagination. La question qui se pose alors est celle du rapport à soi qui est pratiquement mobilisé par une telle mentalité et du processus dans lequel elle bloque le soi par l'exercice de soi qui lui est ainsi proposé.

Objectivement, la religion patriotique enferme le soi dans un fantasme identitaire qui le coupe du réel et induit un comportement paranoïaque à l'égard des élites qui persécutent les masses. De son côté, subjectivement, le discours cosmopolitique cherche à ouvrir une brèche dans ce pouvoir d'influence vers la non identité du soi en s'affirmant comme une autre possibilité sur l'horizon de son déni. Ainsi, la fonction d'une énonciation de la Vérité ne perd pas son intérêt, car il ne s'agit pas, pour Fichte, de faire des concessions par rapport au rôle de l'influence réciproque. Mais, dans l'approche thérapeutique, c'est le rôle de l'énonciation de la vérité qui

se modifie. Elle n'est pas posée comme une instance de contre-discours soumise à des critères de validité qui, précisément, n'existent pas dans ce contexte strictement polémique. L'énonciation de la vérité atteste plutôt, par sa continuité, la possibilité d'accéder à un stade de discours supérieur, pour autant que les modalités d'évaluation changent et qu'un point de vue différent sur le sens même de la majorité, de la masse, de l'unité des humains, soit pris en compte. L'enfermement du soi dans l'influence émotionnelle ne tient qu'à la fermeture paranoïaque de l'horizon sur la supposée unité des masses persécutées, alors que l'élargissement du socle de références de la sphère relationnelle fait éclater cette fermeture paranoïaque. Est-ce la frontière locale entre lettrés et non-lettrés dans une culture déterminée qui importe, la cassure sociale entre masses et élites qui se répercute sur l'accès au pouvoir, ou bien est-ce une frontière plus globale entre cultures et civilisations, entre peuples et nations, qui empêche l'accès à la destination réelle de l'humanité et à un sens productif de l'influence réciproque ?

Husserl avait bien perçu l'intérêt de ce concept pratique d'humanité chez Fichte.⁶⁷ Il s'agit effectivement d'un idéal d'action qui ouvre le passage vers un ordre différent de réalisation des libertés. Il ne s'agit pas uniquement de la réalisation de celles-ci dans la limite des solidarités naturelles, mais de la capacité à dépasser ces limites en passant à une nouvelle sphère d'échange et d'égalité. Dans les *Grundzüge*, elle est caractérisée par l'entrée dans une nouvelle époque, au-delà des subjectivités vides, forcloses, celle dite de la "justification naissante"⁶⁸ de la communauté des libertés. Dès 1796, Fichte pensait que le cosmopolitisme inaugurerait un type supérieur de rapport au droit, à savoir le "droit au droit",⁶⁹ le droit pour tout humain d'entrer dans une communauté d'influence réciproque, une première formulation de ce qu'Étienne Balibar appelle aujourd'hui l'égaliberté.⁷⁰

La clé de ce passage chez Fichte réside dans la transformation du rapport à soi de la liberté. Alors que le principe de la religion patriotique réside dans l'abaissement pour créer ensuite l'illusion d'une élévation en *faisant avec* la médiocrité et en prenant de haut ceux qui se croient investis d'un savoir supérieur, le principe du cosmopolitisme inhérent à la WL repose sur l'élévation de soi à une destination supérieure, celle que rend possible la relation de co-construction de la *Bildung*. Celle-ci n'est pas, comme le laisse entendre la religion patriotique, une affaire de sélection naturelle, une sorte de darwinisme social ne favorisant que la reproduction des plus aptes aux jeux de l'esprit. Ce qui est en cause, c'est le rapport d'identification à une unité sociale supposée donnée, reposant sur une égalité imaginaire de condition, constituant une masse silencieuse, un peuple disposé à se projeter dans les rêves de grandeur d'un pouvoir capable de le reconnaître. Un imaginaire aliène la conscience en fusionnant les volontés dans les actes répétitifs d'un culte politique. Cette situation est aliénante parce qu'elle bloque la genèse de la conscience dans une image fusionnelle du soi, entretenue par l'influence émotionnelle de la mentalité politique. Dès le moment où l'acte d'identification

⁶⁷ E. Husserl, *L'idéal de l'humanité selon Fichte. Trois leçons (1917)*, in "Philosophie", 90/3, 2006, pp. 11-32.

⁶⁸ GA, I, 8, p. 201.

⁶⁹ GA, I, 4, p. 463 (*Zweiter Anhang des Naturrechts, Grundriss des Völker- und Weltbürgerrecht*, § 22).

⁷⁰ É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010, pp. 55 ss.

qui attache la conscience à une unité supposée donnée est remis en question, le monisme sous-jacent à ce processus éclate, parce qu'il ne se soutient que d'un rapport psychotique à la réalité. Ce que Fichte tente de mettre en évidence par ses *Dialogues*, c'est l'enfermement progressif du soi dans un rapport paranoïaque à l'autre qui va jusqu'à un désir d'élimination. L'élévation ne peut intervenir dans ce contexte sans une confrontation à ce désir mortifère. De fait, cet autre qui de plus en plus s'efface tout en se mettant, dans les *Dialogues*, à l'écoute des délires de vengeance, voire même du plan visant sa propre manipulation,⁷¹ cet autre se maintient aussi comme possibilité d'un autre mode relationnel, d'une autre forme d'influence, sans désir de destruction, sans besoin d'identification et d'égalité. Il offre un point fixe qui permet de jauger différemment le discours de la religion patriotique qui multiplie à son niveau les critères de valeur propres à son registre d'action. A l'excitation et à la haine de l'adepte de la religion patriotique, Fichte oppose une forme d'influence subjective basée sur l'égalité d'âme. Il refuse le jeu du contre-discours et opère ainsi un décalage thérapeutique : non seulement, il ouvre une scène où le pluralisme l'emporte jusqu'au bout sur le monisme, qui tente de déployer tous ses stratagèmes pour réduire le pluralisme à la polémique, mais en outre, il dégage une issue vers un autre mode relationnel possible, celui de la construction d'une unité en aucun cas donnée d'avance.

Dans ce processus thérapeutique que Fichte parvient à mettre en place contre l'idée moniste d'un *faire avec* la frustration immanente de l'être à soi, il y a d'une part le point fixe de l'interlocuteur qui libère de plus en plus la parole du parlant en s'attachant à ses délires et à la boucle auto-confirmante qu'ils engendrent. D'autre part, il y a l'exposition de la dispersion du soi dans une réaction hyperactive face à la dénonciation imaginaire de sa faute. Un point fixe est ainsi opposé au flux des représentations. La constance du concept vient en quelque sorte contredire – à la manière d'une "zone prochaine de développement" d'un autre mode d'influence – une prétention à l'unité qui part dans toutes les directions au gré de la prolifération des signifiés.

Trouver l'égalité est sans doute une attente légitime pour les masses souffrant du mépris, mais celle-ci n'est pas donnée d'avance, elle se construit. En outre, la voie de la religion patriotique possède un rapport ambivalent avec l'égalité, car elle la tient comme déjà donnée, mais en même temps, elle en conditionne la pleine jouissance par la destruction de menaces imaginaires. Par contre, le cosmopolitisme envisage l'égalité comme une destination que les humains peuvent construire pour autant qu'ils parviennent à se vouloir comme humanité, c'est-à-dire comme communauté pratique de destin fondée sur l'influence réciproque. Ce n'est donc pas uniquement la structure mentale sous-jacente aux *Dialogues* qui est thérapeutique. Ces derniers indiquent aussi directement la manière dont il faut changer la donne face à une telle religion politique. La religion patriotique se contente en fait de consacrer la restriction émotionnelle d'un groupe social en l'absolutisant. Par contre, le cosmopolitisme est une voie

⁷¹ L'idée serait de fait d'utiliser la publication des *Dialogues* et la discussion avec Fichte, une figure intellectuelle reconnue, pour renforcer la mentalité patriotique... (GA, II, 9, p.415).

complexe qui exige de créer progressivement les conditions de l'extension réelle d'une communauté de destin entre les peuples.

Un autre rapport à l'identité : le tiers et la relation d'influence

L'élévation vers un Nous explicite des humains commence dès le moment où le rapport au nous se dissocie du lien fusionnel avec la masse, de l'identité à soi, et se fixe sur un type d'égalité différent, inhérent au discours spéculatif, l'égalité d'inclusion ou d'alliance, la construction d'une sphère d'influences réciproques basée sur la non identité à soi. Dans le processus thérapeutique propre aux *Dialogues*, c'est le rapport induit au cosmopolitisme qui vient remplir cette fonction. La question vers laquelle l'influence cognitive de Fichte oriente est la suivante : que faites-vous des autres peuples ? Quel rapport aux autres nations se construit en tenant compte du nous implicite propres aux actions humaines ? Jusqu'où s'étend notre responsabilité ? Comment nos comportements sont-ils en mesure de s'adresser réellement au droit de tous au droit au lieu de se limiter émotionnellement à reproduire les conditions géolocalisées d'une mentalité identifiant à nous imaginaire déjà donné ? Restriction émotionnelle ou extension cognitive ? Pas de chemin thérapeutique sans cet élargissement premier d'une liberté vers une sphère d'influence cognitive. Une telle influence intervient d'abord à travers la fonction de tiers que mettent en scène les *Dialogues* en mettant en scène la résistance de Fichte aux assauts de son interlocuteur patriote convaincu. C'est par cette relation *au rôle du tiers* que s'active et se maintient l'attention à une autre forme d'influence, celle de l'élévation vers une communauté de destin. Le rapport au tiers permet de modifier le rapport à l'égalité en partant de la pluralité et de l'exigence de construction relationnelle qui en découle.

En finale *du premier Dialogue*, ce rôle du tiers devient patent dans l'évolution de l'interaction qui a guidé le dialogue. L'adepte de la religion patriotique s'est convaincu d'accepter le jeu de Fichte tout en croyant le prendre à son jeu.

"Au cours de ma conversation avec vous les règles et les principes de notre engagement me sont devenus, contre toute attente et à mon insu, clairs et il s'est formé en moi un art presque parfait de ce comportement. Je souhaiterais communiquer cet avantage à ceux qui débutent aussi dans cet art. Accepteriez-vous que je fasse publier notre entretien ?".⁷²

Ce moment est décisif, car tout en feignant de maintenir sa stratégie, cet adepte admet d'emprunter une voie qu'il ne maîtrise pas. Il s'est laissé déplacer, déstabiliser. L'enjeu est qu'il agit désormais sur un autre plan. Son rapport au rôle s'est modifié : le partage initial est remis en question, le recours au discours savant pourrait servir la cause, ce dernier viendrait corroborer de lui-même son ridicule.⁷³ En même temps, une élévation vers une autre pratique semble possible. Or ce passage n'est possible qu'en fonction de l'acceptation de l'influence de l'interlocuteur savant. Le passage vers une communauté d'influence est ainsi entrouvert dans

⁷² GA, II, 9, p. 415, tr. fr. *Machiavel et d'autres écrits*, tr. fr. A. Renaut, Paris, Payot, 1981, p. 109.

⁷³ GA, II, 9, p. 417, tr. fr. cit., p. 111.

l'ordre même de la narration dialogique proposée et constitue le premier pas vers un processus thérapeutique, permettant à terme la lente élévation vers une communauté de destin.

Le *deuxième dialogue patriotique* (1807) confirme la visée thérapeutique de la démarche de Fichte et la manière dont elle entend se réaliser. S'il est définitivement question d'un processus de développement de la liberté comprenant différents stades, il apparaît aussi que la religion patriotique participe à la clôture d'un stade sur lui-même, ce qui a pour conséquence de le rendre réfractaire à toute progression ultérieure. C'est la raison pour laquelle le lecteur de Fichte pourrait se méprendre et penser qu'il est pris dans un cercle vicieux. A quoi sert de renvoyer des esprits qui s'identifient à un stade précoce de développement vers les avantages d'un stade supérieur dont ils ignorent tout et dont leurs pratiques les détournent ? Ils sont en quelque sorte intolérants au remède qu'on veut leur imposer. Comment, de fait, en appeler au cosmopolitisme dès lors que les adeptes d'une religion politique se reconnaissent dans le repli identitaire et la communauté créée par les solidarités naturelles ? Comment en appeler à l'intelligence universelle d'un esprit rassemblant les humains dans une communauté de destination face à des adeptes qui se reconnaissent dans une doctrine sans esprit fondée sur leurs ressentiments à l'égard d'une société valorisant l'intelligence ? Rien ne sert d'inoculer ce remède. Les adeptes en question ne pourront pas l'assimiler. Ils sont sous l'emprise de l'influence émotionnelle.

Mais ce cercle vicieux n'est qu'apparent. Il aide en fait à mieux comprendre qu'on est effectivement devant un processus thérapeutique. Un travail progressif est à fournir, un plan doit être établi avec un protocole de soins. La religion patriotique ne disparaît pas par simple appel à une conscience éthique supérieure. Elle doit d'abord être désarmée, rendue inopérante dans la conscience, pour qu'un passage puisse s'y ouvrir.

Fichte envisage une action en deux temps. Le premier réside dans la prise de conscience de la situation de non liberté dans laquelle se trouve l'esprit assujéti à l'influence de l'ordre patriotique. Le deuxième temps consiste dans la volonté de poursuivre par soi-même cette prise de conscience, en s'orientant vers un mode relationnel où l'esprit se construit sans assujettissement par le travail d'influence réciproque de la *Bildung*. Le travail thérapeutique à effectuer sur l'état de non liberté de l'esprit suppose donc deux types de prise de conscience différents selon les temps envisagés, deux remèdes. Le premier remède est l'éveil de la capacité à prendre conscience. C'est une phase d'initiation à l'analyse, d'apprentissage. Le deuxième type correspond à l'exercice ou à l'application de cette capacité au monde réel de la conscience. Dans le premier cas, l'éveil suppose un éveilleur, un maître ou un guide, qui provoque l'attention du soi et l'oriente vers ce que vit la conscience imaginativement, à savoir le vide d'un idéal de soi. Le vide en question résulte de l'agrégation des frustrations hétéroclites qui engendre une unité imaginaire. Dans le deuxième cas, le soi éveillé remplit ce vide par l'expérimentation d'un nouveau degré relationnel. Ce genre de relation dépasse le cadre homogène des solidarités naturelles pour prendre en compte non plus la masse, mais la multitude de la diversité humaine ; non plus la famille, le clan, la tribu ou le peuple, ni même une supposée espèce nationale, mais un genre dont la totalité ne prend sens qu'à travers la construction progressive d'une communauté de destin ou d'une "société universelle des nations". Le jugement ne se fixe plus dès lors sur l'unité de référence de l'identité individuelle, ni sur l'unité du destin national, mais sur la construction d'une totalité capable de composer

avec des destins pluriels, en fonction de leur coopération et de leur solidarité mutuelle, le cosmopolitisme.

Si l'on tient compte de ces deux remèdes permettant d'assurer un processus de guérison de l'esprit assujéti à la religion patriotique, comment Fichte entend-il soigner pratiquement les adeptes d'une telle religion ?

Dans un premier temps, il préconise un travail d'analyse qui consiste à intuitionner le vide auquel correspond l'identification par influence réciproque des masses ignorées par les élites. Cet être ou l'Un de cette masse n'est pas un prédicat réel : ni peuple, ni communauté réelle, il est la forme sublimée d'un ressentiment profond à l'égard du message d'impuissance qu'envoie un idéal de soi hors de portée. Le travail sur ce vide est essentiel pour restaurer un nouvel espace de développement du soi, libéré de l'idéalisation de sa situation d'impuissance, laquelle tend à galvaniser le soi dans son ignorance et sa médiocrité pour les rendre supportables.

Ce premier temps d'analyse dépend d'un guide, du rapport à un tiers. L'intuition de la non liberté, l'attention au vide suppose l'incitation d'un rapport à soi qui procède d'un acte libre, lui-même désassujéti. Il s'agit en fait de la tentative d'un rapport à l'autre qui s'écarte de la logique de l'assujétissement, non seulement parce que cet autre n'est ni dominant ni dominé, mais parce qu'il ne revendique *rien*, sinon d'initier le soi à s'analyser, à trouver un rapport libre avec soi-même, hors des conditions imposées par l'idéal méta-social des dominants ou par l'unité infra-sociale des dominés. Le tiers est un point vide externe (dont le contenu comme tel n'importe pas) qui permet d'identifier le rapport à un vide interne.

Dans cette relation thérapeutique particulière (qui devrait être au centre de tout processus éducatif)⁷⁴ se constitue un "espace proximal de développement", comme le dira plus tard Vygotski.⁷⁵ Les énoncés, les constats qui se font à ce niveau, n'ont encore rien de scientifique, l'esprit se ressaisit dans l'expérience de sa non liberté, mais il transforme du même coup celle-ci en "zone prochaine de développement". C'est ce que rend possible ce premier temps d'analyse.

Le deuxième temps consiste à partir de l'intuition restaurée de la pensée désassujétie. En s'écartant du vide, cette intuition s'oriente nécessairement vers ce qui la remplit originellement, à savoir la vie, l'auto-activité libre et sa réalisation. Cette saisie de soi comme vie dans son pouvoir d'engendrement ou comme "esprit vivifiant",⁷⁶ indique cette connexion primitive entre réflexivité et destination qui caractérise le soi comme sphères d'activité ouverte à l'influence réciproque. Ce soi ne s'éprouve comme vie qu'en se pensant effectivement comme partie prenante librement d'une communauté d'éducation mutuelle. Développer en lui sa libre pensée

⁷⁴ Au moins pour ceux qui tentent la voie d'un interactionnisme constructiviste, comme le propose par exemple J.-P. Bronckart, *Contribution of Piagetian Constructivism to Social Interactionism*, in E. Martí, C. Rodríguez (eds), *After Piaget*, Piscataway, Transaction Publishers, 2012, pp. 43-58 ; ou les travaux de Kersten Reich, notamment *Interactive Constructivism in Education*, in "Education and Culture", 23/1, 2007, pp. 7-26.

⁷⁵ L. Vygotski, *Pensée et langage*, tr. fr. F. Sève, Paris, La Dispute-SNÉDIT, 1997, pp. 365-368. Sur ce point, O. Bernaz, *Anthropologie et pédagogie chez Tolstoï et Vygotski*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", 142/3, 2017, pp. 325-340.

⁷⁶ La "*belebende Kraft*" de la première lettre de 1795, cf. GA, I, 6, p. 336.

doit lui permettre de découvrir son activité comme le passage à un ordre générique du soi renvoyant théoriquement à une pluralité et pratiquement à l'horizon d'une communauté de destin. Ce qui se joue en chaque esprit intuitionnant sa liberté, c'est le soi du genre humain qui tente de s'élever à un ordre éthique du monde, le cosmopolitisme comme horizon de l'éducation du genre humain. Sans cette dimension supérieure, à quoi bon intuitionner une liberté, si elle ne vaut que pour soi et contre tous ?

Fichte envisage donc un protocole de soins en deux temps : 1) la constitution via un tiers d'une zone prochaine de développement par le repérage d'un trou dans le rêve identitaire ; 2) le remplissement de ce trou par l'intuition du passage vers la co-construction d'un ordre éthique du monde. La prise de conscience de la non liberté constitue un point de passage vers la découverte du rôle d'un accord des libertés pour leur réalisation, l'influence réciproque propre à la *Bildung*.

Le rapport au tiers dans l'analyse du vide de la représentation fusionnelle de la masse (temps 1) est ainsi ce qui permet de produire en soi le passage par ce trou vers un stade supérieur de liberté (temps 2), lequel engendre un autre rapport à soi, un rapport incluant la non identité à soi (*trou*) et la construction collective d'une communauté d'éducation mutuelle (*noëud*).

7. Conclusion

Une telle extension de la théorie de la *Bildung* dans sa force thérapeutique et grâce au recours à ses présupposés ontologiques a aussi des conséquences critiques. Elle permet d'opposer un rapport aliénant à l'idéal de soi et un rapport émancipateur aux figures déformées de l'idéal de soi. Il n'y a pas d'existence réconciliée incarnée dans la figure identitaire produite par l'influence émotionnelle, mais un écart à saisir dans l'existence quotidienne suivant ses différentes formes, un écart qui laisse place à un processus curatif.

Ce processus, la conscience n'a pas le pouvoir de l'achever seule, mais il ne peut aboutir qu'à travers la découverte progressive de la communauté d'influence cognitive des libertés. C'est la raison pour laquelle les responsabilités du tiers-savant sont entrées en ligne de compte suivant cette posture particulière du tiers-écoutant, résistant au transfert des émotions et renvoyant progressivement à d'autres formes relationnelles possibles. Dans ce cas, parler d'une "mission sociale" du savant prend tout son sens, à la condition de se détacher de toute posture extérieure de détenteur de la vérité au profit d'une relation thérapeutique à un devenir partagé. Le travail de la *Bildung* est alors prioritairement de traiter les errements engendrés par le jeu des influences émotionnelles, de remettre en cause les processus pervers d'enfermement des libertés, de façon à ouvrir une "zone prochaine de développement" pour l'influence cognitive permettant la co-construction des libertés.

Un telle affirmation oriente non seulement l'éducation vers une forme spécifique de devenir-libre à travers la relation à autrui et grâce à la construction de nouveaux rôles avec lui, mais elle amène aussi à des considérations ontologiques, dans la mesure où la question d'une communauté des libertés tire définitivement sa forme du dépassement ontologique d'une simple unité organique du corps social produite par la sympathie des organes au profit d'une

communauté d'influence réciproque basée sur la communication des esprits. Seule cette matrice relationnelle est à même de supporter en pratique l'idéal de co-construction d'un ordre d'existence spécifique, à savoir un régime cosmopolitique des libertés.

Toute cette démarche a ainsi tenté de montrer comment une élucidation des différents aspects structuraux de la *Bildung* chez Fichte passe par la reconstruction de l'influence réciproque à partir de son schéma anthropologique et de ses conditions ontologiques, ensuite à travers son déploiement dans différentes classes d'actes, enfin jusqu'aux tentatives de mise en scène de son effectivité thérapeutique.

8. Bibliographie

Altman, M.C., Coe, C.D., *The Fractured Self in Freud and German Philosophy*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.

Balibar, É., *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010.

Bernaz, O., *Anthropologie et pédagogie chez Tolstoï et Vygotski*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", 142/3, 2017, pp. 325-340.

Bertinetto, A., Genèse et récursivité : la déduction des catégories dans la Doctrine de la Science 1805 de J.G. Fichte, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 3/4, 2007, pp. 521-553.

Bronkard, J.-P., *Contribution of Piagetian Constructivism to Social Interactionism*, in E. Martí, C. Rodríguez (eds.), *After Piaget*, Piscataway, Transaction Publishers, 2012, pp. 43-58.

Fairban, W.R.D., *An Object Relation Theory*, New York, Basic Books, 1954.

Fichte, J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. R. Lauth et al., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2012. (= GA)

Fichte, J.G., *Compte rendu pour la paix perpétuelle*, in E. Kant, *Pour la paix perpétuelle*, éd. J. Lefebvre, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

Fichte, J.G., *Fondement du droit naturel* (1796), tr. fr. A. Renaut, Paris, PUF, 1984.

Fichte, J.G., *Machiavel et d'autres écrits*, tr. fr. A. Renaut, Paris, Payot, 1981.

Fischbach, F., *La pensée politique de Schelling*, in "Les Études philosophiques", 56/1, 2001, 1, pp. 31-48.

Friedreich, J.B. (Hg.), *Zur psychiatrischen Literatur des 19. Jahrhunderts (1801-1836)*, Regensburg, Joseph Manz, 1842.

Goddard, J.-C., *Moi absolu et réflexivité récursive. Fichte saisi par la théorie de l'auto-organisation*, in Fichte. *La philosophie de la maturité*, Tome III : Confrontations et interprétations, Toulouse, EuroPhilosophie, 2017, pp. 129-146.

Greeberg, E., Mitchell, S.A., *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

Habermas, J., *Das Absolute und die Geschichte, Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss., Bonn, s.n., 1954.

Habermas, J., *La technique et la science comme "Idéologie"*, tr. fr. J.R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973.

Habermas, J., *Théorie et pratique*, tr. fr. G. Raulet, 2 tomes, Paris, Payot, 1975.

- Hoffbauer, J.C., *Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und die verwandten Zustände*, Halle-Hannover, Hahn, 1802.
- Husserl, E., *L'idéal de l'humanité selon Fichte. Trois leçons (1917)*, tr. fr. H.-S. Afeissa, in "Philosophie", 90/3, 2006, pp. 11-32.
- Livet, P., *Intersubjectivité, réflexivité et récursivité chez Fichte*, in "Archives de philosophie", 50/4, 1987, pp. 581-619.
- Maesschalck, M., Esthétique et psycho-analyse. La réponse du jeune Fichte à Schiller concernant l'éducation, in "Revue roumaine de philosophie", 56/1, 2012, pp. 5-22.
- Maesschalck, M., La clé du prologue Johannique dans L'Anweisung de Fichte, in P. Cerutti (dir.), *Lire "L'initiation à la vie bienheureuse" de Johann Gottlieb Fichte*, Paris, Vrin, 2017, pp. 123-153.
- Maesschalck, M., Lenoble, J., *L'action des normes*, Sherbrooke, Revue de Droit, 2009.
- Maesschalck, M., *Normes et contextes*, Hildesheim, Olms, 2001.
- Platner, E., *Philosophische Aphorismen*, Leipzig, Schwickert, 1776.
- Reich, K., *Interactive Constructivism in Education*, in "Education and Culture", 23/1, 2007, pp. 7-26.
- Renaut, A., *Présentation*, in J.G. Fichte, *Discours à la nations allemande*, Paris, Imprimerie nationale, 1992, pp. 7-48.
- Rivelaygue, J., *Schelling et les apories du droit*, in "Cahiers de philosophie politique", 1, 1983, pp. 13-62.
- Schelling, F.W.J., *Neue Deduction des Naturrechts*, in *Werke*, Bd. III, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1982, p. 136-175, tr. fr. *Nouvelle déduction du droit naturel*, in "Cahiers de philosophie politique", 1, 1983, pp. 96-127.
- Tilliette, X., *Une introduction à Schelling*, Paris, Champion, 2007.
- Vygotski, L., *Pensée et langage*, tr. fr. F. Sève, Paris, La Dispute-SNÉDIT, 1997.
- Weiner, D.B., The Madman in the Light of Reason. Enlightenment Psychiatry. Part II: Alienists, Treatises, and the Psychologic Approach in the Era of Pinel, in E.R. Wallace, J. Gach (eds.), *History of Psychiatry and Medical Psychology*, New York, Springer, 2008, pp. 281-312.

Received: December 31, 2019

Revisions received: February 08, 2020/February 06, 2020

Accepted: March 31, 2020