

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
Interpretationes
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA
VOL. VIII / NO. 1 / 2018

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANA
VOL. VIII / NO. 1 / 2018

UNIVERZITA KARLOVA
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea is a scientific journal founded by the program Master Erasmus Mundus Europhilosophie – German and French Philosophy in Europe. It is edited by the Amicale des étudiants Europhilosophie / Studienfreundeskreis EuroPhilosophie and published by the Karolinum Press and the Faculty of Human Sciences of the Charles University. The journal is published since 2011 and specializes in French and German philosophy of the 19th and 20th century (German idealism, phenomenology, French philosophy).

Issue editors – Editeurs du numéro – Herausgeber dieser Ausgabe

Manuel Tangorra, Óscar Palacios Bustamante

Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat

Lamia Abi Rached, Paula Angelova, Lucia Belloro, Juliano Bonamigo, Xavier Briere, Kyla Bruff, Óscar Palacios Bustamante, Élise Coquereau, Irakli Dekanozishvili, Stephan Dorf, Melina Duarte, Phillipe G. El-Hajj, Blerina Hankollari, Kouamen Hoeradip, Ivan Jurkovic, Abbed Kanoor, Ellen Moysan, Philipp Nolz, Michele Pepe, Anne Perinne, Rebecca Reichenberg, Marius Sitsch (editor-in-chief), Semyon Tanguy-André, Hanna Gonçalves Trindade (editor-in-chief), Daniel Weber

Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Poitiers), Jean-Christophe Goddard (Université Toulouse – Jean Jaurès), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université Toulouse – Jean Jaurès), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Karlova Univerzita), Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal)

Referies – Rapporteurs – Gutachter

Oleg Bernaz (Haute Ecole Libre de Bruxelles – Ilya Prigogine), Gilbert Gérard (Faculté de Philosophie, Arts et Lettres – Institut Supérieur de Philosophie, Université catholique de Louvain), Jean-Christophe Goddard (Université Toulouse – Jean Jaurès), Quentin Landenne (Université Saint-Louis Bruxelles), Jean Leclercq (Archives Michel Henry – Institut Supérieur de Philosophie, Université catholique de Louvain), Jacques Lenoble (Centre de Philosophie du Droit, Université catholique de Louvain), Marc Maesschalck (Centre de Philosophie du Droit, Université catholique de Louvain), Ives Radrizzani (Ludwig-Maximilians-Universität München), Ricardo Salas (Universidad de Concepción), Claudia Serban (Université Toulouse – Jean Jaurès)

<http://www.karolinum.cz/journals/interpretationes>

© Charles University, 2019

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)

CONTENT/ TABLE DE MATIÈRES/ INHALTVERZEICHNIS

Introduction MANUEL TANGORRA, ÓSCAR PALACIOS BUSTAMANTE.....	7
Le cœur transcendantal de la sociabilité: Corps et jugement à l'origine de la théorie de la reconnaissance de Fichte DIOGO FERRER	12
La pertinence contemporaine de la théorie fichtéenne de la reconnaissance LUIS FELLIPE GARCIA	27
Hegel et le seuil de la rationalité historique. Le concept de barbarie dans les <i>Leçons sur la Philosophie de l'Histoire</i> MANUEL TANGORRA	49
Das Dilemma der Liebe und die Poetik der Aufrichtigkeit. Heinrich Heine und Alain Badiou ÓSCAR PALACIOS BUSTAMANTE	66
L'intersubjectivité dans l'espace virtuel et le corps charnel virtuel. Essai d'une recherche phénoménologique SERHII HRYSHKAN	80
Modernité et colonialité. Une approche décoloniale pour comprendre la constitution de la subjectivité moderne JHON JAIRO LOSADA CUBILLOS	96

Entretien avec Marc Maeschalck ENTRETIEN RÉALISÉ PAR M. TANGORRA ET Ó. PALACIOS BUSTAMANTE.....	113
Obituary for Enrique Hülsz Piccone (1954–2019) BY ÓSCAR PALACIOS BUSTAMANTE	123

INTRODUCTION

MANUEL TANGORRA, ÓSCAR PALACIOS BUSTAMANTE

Sans aucun doute, la réflexion sur la dimension sociale de la vie humaine parcourt et traverse l'ensemble de ce à quoi nous donnons le nom d'histoire de la philosophie. La modernité tardive expérimente pourtant un basculement singulier à l'égard du fait intersubjectif dont il convient de saisir les enjeux spécifiques. D'abord, à partir de la fin du XVIII^{ème} et début du XIX^{ème}, la philosophie accompagne et étaye l'éclosion des nouveaux savoirs tels l'anthropologie, la sociologie, la psychologie sociale, la linguistique parmi d'autres discours qui définissent la compréhension moderne du social. La connaissance positive des modes d'interaction des individus et des structures fondamentales de la société s'avère nécessaire là où la réalité intersubjective perd les bénéfices de la transparence du donné naturel, de l'émanation spontanée et harmonieuse d'une essence humaine identique à elle-même. Le développement des *Geisteswissenschaften* suppose ainsi une opacité constitutive de la sociabilité, qui fait de la vie en commun non pas une évidence à rationaliser, mais une unité problématique à construire. Toutefois, la philosophie moderne, que ce soit dans son versant idéaliste, romantique ou phénoménologique, ne s'est point bornée à une simple propédeutique vis-à-vis d'un savoir du social qui la dépasse. Au contraire, la question de l'intersubjectivité vient se loger au cœur de la réflexion transcendantale, laquelle ne peut plus concevoir les opérations de la conscience sans incorporer d'emblée le rapport de l'existence finie avec la pluralité des sujets qui l'entourent. La réflexion philosophique s'acquittera de délimiter un champ de savoir propre à la vie spirituelle, en assumant l'agir de l'être-autre comme condition – anthropologique, ontologique, voire même logique – de l'identité du soi.

Dans ce sens, l'irruption du problème de l'intersubjectivité en tant que motif philosophique ne relève pas uniquement du discernement des principes issus de la conformation de la raison et donc de la seule intellection de la logique normative d'une société rationnelle. Bien au-delà, il s'agit, d'après les pensées ici mobilisées, d'une réflexion portée sur la subjectivité et sa relation à l'être-autre dans le devenir effectif d'une telle rationalité sociale. Le discours philosophique ne se limite pas à l'identification des structures *a priori*, mais prend conscience de l'affectation contextuelle de la pensée, de la contrainte pathologique inhérente aux développements conceptuels et de l'événement déstructurant d'autrui au sein même de la construction des formations éthiques et sociales.

Le présent numéro d'*AUC Interpretationes* se fait écho, dans un effort toujours voué à l'incomplétude, de la multiplicité des problématiques qui parcourent la réflexion moderne sur l'intersubjectivité et de sa récupération critique par certaines approches contemporaines. Il sera donc question de réhabiliter des réflexions modernes sur la condition intersubjective du sujet pratique et de soulever leurs répercussions contemporaines pour penser, de nos jours, les conditions des expériences concrètes de l'altérité et ses avatars. C'est à cet égard que les textes ici rassemblés¹ viendront mobiliser des topiques tels la corporalité, l'affectivité, l'histoire, la langue et bien d'autres lieux qui manifestent la rationalisation d'une vie intersubjective ancrée dans la finitude de l'existence. Ces éléments pourraient nous permettre de projeter des nouveaux horizons épistémologiques pour la construction des savoirs du social, et en même temps de renouveler la critique sociale par un travail conceptuel qui se sait toujours affecté par les transformations des expériences et des pratiques situées.

Le numéro s'ouvre avec l'article de **Diogo Ferrer**, intitulé « **Le cœur transcendantal de la sociabilité : corps et jugement à l'origine de la théorie de la reconnaissance de Fichte** ». A travers une lecture qui va des *Considérations sur la révolution française* jusqu'à la *Nova Methodo*, l'auteur se propose de montrer comment l'ouverture du sujet à une existence sensible et sociale ne relève pas d'une donnée empirique, mais plutôt d'une nécessité interne à la structure transcendantale du jugement. Le parcours argumentatif retrace le geste fichtéen qui considère la matérialité de la rencontre intersubjective en tant que condition nécessaire du devenir conscient de la liberté humaine. Cette déduction commence par la notion de « corps propre » comme espace d'affectation de la liberté à une existence située

¹ La plupart des textes sont des réélabores d'interventions faites à l'occasion d'un atelier organisé à la Bergische Universität Wuppertal en février 2017, sous le titre « Le transcendantal et la sociabilité au cœur de la rationalité moderne », dans le cadre du Stage d'hiver du programme Erasmus Mundus Europhilosophie.

et comme milieu de déterminabilité de la volonté. La démarche argumentative se poursuit avec une analyse de la structure logique de l'« exhortation » comme exigence impérative à l'égard d'autrui, inhérente à l'auto-conscience effective du Moi. L'auteur parvient à démontrer que le corps propre et l'altérité que celui-ci habilite, n'ont pas dans le système fichtéen une portée exclusivement normative, mais des implications spécifiquement ontologiques.

La philosophie pratique de Fichte est à nouveau revisitée dans l'article de **Luis Felipe Garcia**, « **La pertinence contemporaine de la théorie fichtéenne de la reconnaissance** », lequel vise à identifier l'apport de la réflexion fichtéenne au paysage actuel des débats sur la reconnaissance. D'après l'argument présenté par l'auteur, dans les discussions contemporaines s'affrontent, d'une part, les théories axées sur la structure normative de la reconnaissance, et d'autre, celles qui se basent, au contraire, dans la performativité ontologique des processus sociaux de reconnaissance réciproque et les dispositifs d'aliénation qui y sont impliqués. Dans ce contexte, la pensée de Fichte fournit les outils conceptuels pour réfléchir sur la lutte des sujets qui sont, non pas simplement en quête de valorisation sociale, mais plus profondément onto-socialement exclus, sans que cela signifie abandonner l'horizon normatif exigé par l'appel issu de la présence d'autrui. En contraste avec la dialectique hégélienne – qui permet certes une interaction entre les luttes ontologico-sociales et les cadres de reconnaissance réciproque, mais au prix d'un dépassement des conflits dans le mouvement totalisant de l'esprit – la théorie fichtéenne rend possible une réflexion sur les critères et le devenir effectif d'une vie intersubjective rationnelle, tout en prenant pied dans la prolifération inépuisable des singularités conflictuelles.

Toujours autour des penseurs de l'idéalisme allemand, **Manuel Tangorra** présente le texte « **Hegel et le seuil de la rationalité historique, le concept de barbarie dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*** ». Cet article se propose de retracer la figuration et la fonction de l'altérité radicale au sein de la grammaire ontologique à l'œuvre dans le concept hégélien d'histoire. Pour ce faire, l'auteur s'intéresse, dans un premier temps, à la réflexion sur les « nations anhistoriques » que Hegel développe notamment vis-à-vis de l'Afrique, où il s'agit de décrire des existences spirituelles qui ne parviennent pas à réaliser objectivement leur auto-conscience et qui demeurent donc dans les marges du cheminement conscient de l'esprit. Dans un deuxième temps, il s'agira de montrer le rôle de la détermination spatiale dans la compréhension des modalités pathologiques sous laquelle l'esprit s'enracine à un environnement naturel déterminé. Tout en mobilisant un savoir positif sur l'existence humaine, en l'occurrence une géographie qui distingue des zones pour la formation des cultures, le discours hégélien n'associe pas la bar-

barie à une réalité naturelle donnée une fois pour toutes, que ce soit la race biologique ou le milieu physique. Il s'agit de montrer pourtant, d'après l'hypothèse de l'article, comment le clivage civilisation-barbarie subsiste là où s'affirme l'universalité du genre humain, c'est-à-dire là même où est proclamée l'univocité de l'histoire du monde qui conduit à l'institution des États modernes européens.

Le numéro continue avec l'article d'**Oscar Palacios Bustamante** intitulé « **Das Dilemma der Liebe und die Poetik der Aufrichtigkeit. Heinrich Heine und Alain Badiou** », qui propose, dans le cadre de ce que l'auteur appelle « une herméneutique de l'amour », une courte analyse littéraire d'un poème de Heinrich Heine, et ensuite, une approche philosophique du même poème, du point de vue de la théorie de l'amour d'Alain Badiou. Tandis que la théorie badiouienne de l'amour offre quatre façons de concevoir l'expérience amoureuse dans la modernité, ainsi que leurs formes de relation avec le social, le poème de Heine parle non seulement du conflit de l'individu qui souffre en tant qu'aimant, au moment où il fait l'expérience de son amour comme une opposition de deux de ces quatre façons d'aimer, mais il ajoute un élément manquant à la théorie de l'amour (et de la vérité en général) de Badiou, à savoir, ce que l'auteur appelle « le concept de sincérité ».

Le courant phénoménologique, particulièrement dans la forme d'une phénoménologie de la technique, est aussi présent dans ce numéro d'*AUC Interpretationes* avec le texte de **Serhii Hryshkan**, intitulé « **L'intersubjectivité dans l'espace virtuel et le corps charnel virtuel. Essai d'une recherche phénoménologique** », dans lequel l'auteur esquisse le concept de « corps charnel virtuel » à l'aide d'une relecture de la description de l'outil, menée par Martin Heidegger dans son analyse du *Dasein*, ainsi que des recherches d'Edmund Husserl sur la corporéité vivante et ses kinesthésies. L'auteur trouve ainsi le corrélat de ce « corps charnel virtuel », à savoir, un « espace virtuel », qui serait la scène où des conflits semblables à l'affrontement hégélien entre le Maître et l'Esclave peuvent être suscités.

Ensuite, **Jhon Jairo Losada Cubillos** introduit le tournant décolonial dans ce débat autour de l'intersubjectivité et la modernité, avec son article intitulé : « **Modernité et colonialité : une approche décoloniale pour comprendre la constitution de la subjectivité moderne** », dans lequel l'auteur entreprend un décentrement des processus modernes de subjectivation, pour les confronter à la réalité coloniale dans laquelle ils prennent racine. En faisant appel à un ensemble de penseurs du courant décolonial latino-américain, l'auteur tente de montrer comment la rationalité philosophique européenne opère par une mythologisation qui oblitère ses propres conditions d'émergence, signées par la violence et la domination. Dans ce sens, deux mouvements fondamentaux expliquent le rapport entre colonialité et constitution de la subjectivité moderne : en premier lieu, il s'agit de

« l'ascèse épistémique », c'est-à-dire du processus de construction d'un savoir qui prétend effacer ses conditions de production, et d'atteindre, par ce biais, la neutralité d'un « point zéro » comme cadre épistémologique de la scientificité moderne ; dans un deuxième temps, on a affaire à ce que l'auteur appelle « l'expérience raciale moderne », c'est-à-dire à la manière dont la raison européenne dispose une ontologie fondamentale de l'existence humaine au moyen d'une hiérarchisation raciale des subjectivités. L'ascèse épistémique et la racialisation moderne seraient ainsi deux des éléments constitutifs de la rationalité moderne qui parcourent l'ensemble de ses manifestations scientifiques, culturelles et politiques.

Finalement, nous proposons la lecture d'un **entretien** avec le philosophe belge **Marc Maesschalck**, Professeur et Directeur du Centre de Philosophie du Droit (CPDR) de l'Université catholique de Louvain (UCLouvain). Dans cet entretien, réalisé à Louvain-la-Neuve en avril 2019 et intitulé : « **Savoirs modernes et intersubjectivité** », Maesschalck nous parle des jalons de ses recherches passées et récentes autour de la rationalité philosophique naissante à l'aube du XIX^{ème} siècle (notamment chez Schelling et Fichte) et des points de contact et de divergence des approches de cette époque avec la phénoménologie. Collaborateur de Jacques Lenoble et du philosophe moldave Oleg Bernaz, Maesschalck développe la portée philosophique du structuralisme linguistique russe et les enjeux du tournant décolonial (deux lignes de recherche issues de son groupe de travail au CPDR), pour conclure avec une exposition de la relation de son hypothèse critique sur un retour à la puissance du sujet, avec le problème de l'utilité sociale du savoir scientifique contemporain.

Bruxelles/Louvain-la-Neuve, mai 2019

LE CŒUR TRANSCENDANTAL DE LA SOCIABILITÉ: CORPS ET JUGEMENT À L'ORIGINE DE LA THÉORIE DE LA RECONNAISSANCE DE FICHTE

DIOGO FERRER

Abstract

Considering J. G. Fichte's texts from his period in Jena, I discuss the insertion of the second person in the transcendental structure of judgement and its relations to the embodiment of the self. Recognition of the other and embodiment are not a result of experience, but *a priori* elements without which experience is not possible. For this purpose, I address the following points: (1) freedom and objective experience are interdependent concepts; (2) the theory of the 'thetic' judgement, exposed in the *Grundlage* of 1794/95, is the demonstration of the previous point; (3) in order to reflect and to be self-conscious, the I must posit a passive element for itself and in itself; (4) the passivity required by the reflective determination of the I, named 'determinability', is the I's body; (5) the I is thus always a body, where its will expresses itself immediately; (6) the determinability has also the form of a plural 'spiritual' world of recognition; (7) Fichte's theory of self-consciousness connects systematically the theories of judgement, human freedom, objective experience, embodiment and intersubjectivity. As a conclusion, I argue that Fichte's theory of intersubjective recognition has not only a normative, but also a metaphysical or ontological scope.

Introduction

Si la philosophie se définit comme création de concepts, Fichte doit être considéré comme un penseur particulièrement fertile dans l'histoire de la philosophie. Au-delà des innovations méthodologiques qui ont déterminé le cours de la pensée

<https://doi.org/10.14712/24646504.2019.13>

philosophique suivante, des nouveaux concepts comme « *Tathandlung* », « *Selbstsetzung* », « *Nicht-Ich* » (« état d'action », « autoposition », « Non-Moi »), de l'usage qu'il fait, comme substantifs, des termes comme « Moi », et des particules « *Durch* », « *Als* », « *Für* », « *Von* » (« à travers », « en tant que », « pour », « de ») et d'autres encore, pour exprimer de pures relations catégoriales, Fichte a marqué l'histoire de la philosophie par son approche systématique de deux thèmes, dont l'importance sera redécouverte au XX^{ème} siècle par différents courants philosophiques.¹ Ces deux thèmes, que Fichte est le premier à aborder de façon systématique, sont les concepts philosophiques de corps propre (*Leib*) et de reconnaissance (*Anerkennung*). Ceux-ci sont les principaux thèmes avec lesquels Fichte conclut les *Principes de la Doctrine de la science* de 1794/1795 dans la *Doctrine de la science nova methodo* à partir de 1795 à Iena.

Dans cet article, mon but est de montrer comment Fichte inscrit la deuxième personne dans la structure transcendantale du jugement et la met en relation avec le corps propre et l'objectivité en général. Jugement, reconnaissance et corps propre ne sont pas, dans le transcendantalisme fichtéen, des objets d'expérience, mais des éléments *a priori* sans lesquels l'expérience n'aurait aucun sens. Je commencerai donc par analyser la fondation de la liberté humaine dans la doctrine du jugement ; ensuite, la fondation théorique de la corporalité dans la théorie de la détermination logique-transcendantale ; et je finirai par l'étude de l'articulation originelle du jugement et du corps dans la théorie de l'« exhortation » (*Aufforderung*), qui est à la base, selon Fichte, de la reconnaissance intersubjective.² En conclusion, je soutiendrai que la rigoureuse dépendance transcendantale entre le jugement, la corporalité et l'intersubjectivité interdit de comprendre le concept fichtéen de « exhortation » et, donc, de reconnaissance, d'une façon seulement normative, mais qu'il a des implications, sinon métaphysiques, ontologiques.³

¹ Ce fait est souligné par R. Williams: « My thesis is that Fichte and Hegel do raise and treat the topic of intersubjectivity, and begin a massive transformation of philosophy into social and historical modes of thought. » (Williams Robert, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, New York, SUNY Press, 1992, p. 6.) Voir aussi les références dans Zöller Günter, « Die zweite Person : Fichtes systematische Beitrag », in Ch. Asmuth (dir.), *Transzendentalphilosophie und Person : Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript, 2006, pp. 125–145, p. 126n.2.

² Sur la différence entre « reconnaissance » et « exhortation » voir Zöller, « Die zweite Person », *op. cit.*, p. 141 : « Fichtes Terminus für den kognitiven Akt des auffordernden Ich, in dem dieses die manifeste Fähigkeit des der Aufforderung ebenso fähigen wie bedürftigen Ich erfasst, lautet 'Anerkennung'. »

³ Il est vrai que « it is the *consciousness* of freedom, and not the *ontological capacity* or potentiality of freedom, that requires intersubjective mediation » (Williams, *Recognition*, *op. cit.*, p. 59). Néanmoins, une fois que l'intersubjectivité obéit à des règles transcendantales suffisamment déterminées, la conscience de la liberté constitue un monde avec une 'ontologie' spécifique. À propos de l'ontologie, Radrizzani a montré que « la doctrine de l'intersubjectivité s'intègre parfaitement dans

I. Liberté et jugement

Dans l'un de ses premiers écrits, les *Considérations sur la Révolution française*, de 1793, Fichte cherche à établir la thèse d'après laquelle la forme essentielle et absolument immuable du Moi est son auto-activité, c'est-à-dire la liberté comprise comme l'autonomie du sujet. Il s'ensuit que le droit et les institutions juridiques, en tant que conditions de l'effectuation réelle de la liberté, ne peuvent être fondés autrement que sur l'auto-activité du Moi : « Nul homme ne peut être obligé que par lui-même ; nul homme ne peut recevoir de loi que de lui-même. Que s'il se laisse imposer une loi par une volonté étrangère, il abdique sa dignité d'homme »⁴. Toute la législation pratique est fondée dans l'égalité de tous les hommes, de laquelle s'ensuit leur égale liberté. Selon Fichte, l'ordre civil ne peut exister comme loi que par la libre acceptation des individus dans une position transcendante d'égalité.

L'année qui suit les *Considérations sur la Révolution française*, dans les *Principes de la Doctrine de la science* de 1794/1795, cette thèse politique et juridique acquiert une fondation épistémologique. La condition énoncée, que le Moi ne peut que « recevoir loi de soi-même », apparaît maintenant sous la forme du principe absolu de toute l'auto-conscience et de l'expérience objective: l'auto-position pure et simple du Moi. Celle-ci est la condition simultanée de possibilité de la conscience des deux grands domaines de la vie humaine : l'expérience objective et la liberté. Une première thèse du projet transcendantal de Fichte consiste à dire qu'étant liberté et expérience fondées sur le Moi absolu,

(1) Liberté et expérience objective sont des concepts interdépendants.

Cependant, étant donné que selon les principes de la logique transcendante les formes du jugement correspondent aux formes de la constitution objective de l'expérience,⁵ ce lien entre égalité et intersubjectivité doit être aussi impliqué dans la structure transcendante de la raison. Ce lien est une fonction qui doit participer à la constitution de l'expérience objective, aussi bien que se traduire dans une

le projet de philosophie transcendante voulu par Fichte, sans impliquer la moindre concession à l'ontologie dogmatique ni la moindre trahison à sa philosophie des *Principes* » (Radrizzani Ives, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993, p. 188).

⁴ Fichte Johann Gottlieb, *Considérations sur la Révolution française*, trad. J. Barni, Paris, Payot, 1974, p. 110.

⁵ On rappelle les considérations de la *Critique de la raison pure* sur le sujet : « Diesselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedenen Vorstellungen in einer Anschauung Einheit » (Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1998, A 79/B104–105 / Kant, *Akademie-Ausgabe*, Band III, p. 92).

forme spécifique du jugement, avec un énoncé particulier. La fondation épistémologique, et l'inscription dans les conditions du jugement discursif de cette thèse éthique et juridique de la liberté et de l'égalité entre les hommes, est effectivement mise en œuvre dans les *Fondements de la Doctrine de la science* dans la doctrine du jugement thétique.

Bien que la méthode fichtéenne de définition et de caractérisation des catégories de l'expérience possible, n'étant pas dépendante d'une table des formes du jugement, soit entièrement différente de la *Critique de la raison pure*, Fichte présente, à propos du troisième principe de la raison, une théorie du jugement qui établit une relation des catégories de la raison avec la forme du jugement. Selon cette théorie, la base du jugement est une comparaison entre des représentations, laquelle permet soit sa partielle identification, soit sa partielle différence ou opposition.⁶ Cette liaison et identification partielle des objets dans un concept supérieur est la synthèse. Son opposition en concepts inférieurs constitue l'analyse. Tout jugement suppose une raison ou un fondement de liaison (*Beziehungsgrund*) et un autre de distinction (*Unterscheidungsgrund*). Dans le jugement analytique, le Moi réfléchit sur le fondement de distinction et fait abstraction du fondement de liaison. Dans le jugement synthétique, au contraire, il réfléchit sur le fondement de liaison et fait abstraction du fondement de distinction.⁷ Cet exercice de comparaison, qui identifie et différencie systématiquement les représentations, constitue également la tessiture du monde de l'expérience objective. Il permet de définir des représentations objectives et, par-là, un monde substantiel déterminé par des régularités causales.⁸ Ainsi, « l'acte par lequel on cherche la caractéristique en laquelle des termes comparés sont opposés est appelé : le procédé antithétique [...] ». Le procédé synthétique consiste en effet à chercher dans des termes opposés la caractéristique en laquelle ils sont identiques »⁹. La position de chaque objet est conditionnée par la comparaison avec les autres.

⁶ Voir Fichte J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie*, [=GA], Band I/2, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1965, p. 272. Trad. française : Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990 [=Principes], p. 31.

⁷ GA I/2, p. 276 ; *Principes*, pp. 33–24.

⁸ Que les concepts d'incompatibilité et d'exclusion de prédicats soient à la base de concepts de « counterfactually robust inference[s] », lesquelles sont à leur tour indissociables des « concepts [of] necessity and law », est montré, à propos de Hegel, dans Brandom Robert, « Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology », in *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge Mass., Harvard U.P., 2002, pp. 178–209, pp. 179 et pp.197–198. Le même principe peut être appliqué à la théorie du jugement de Fichte.

⁹ GA I/2, p. 273–274 ; *Principes*, p. 32.

Le domaine de comparaison et de détermination correspond à la définition basique du domaine des phénomènes comme le domaine de la « nécessité naturelle » (*Naturnotwendigkeit*)¹⁰. Et étant donné qu'au conditionnement logique du domaine discursif correspond aussi le conditionnement réel des objets de l'expérience possible, on comprend que Fichte considère que son troisième principe, le principe de la divisibilité et de la comparaison, se trouve à la base du principe de raison suffisante. Ce troisième principe de la *Doctrine de la science* est à la base de la forme de « la proposition logique, jusqu'ici nommé : principe de raison [*Grund*] »¹¹. Le troisième principe comme l'acte spontané de comparaison et de distinction entre des représentations, délimite le domaine d'application du jugement, de ses synthèses et antithèses en tant que champ d'actuation du principe de raison suffisante, de la relativité et de la soumission à la nécessité et au conditionnement de la nature, c'est-à-dire au domaine de la force physique.

Cependant, dans cette discussion il s'agit de montrer que ni l'antithèse ni la synthèse sont possibles sans une « thèse » préalable et Fichte argumente qu'il n'est pas possible d'analyser, c'est-à-dire d'opposer, sans la présupposition d'une certaine unité des opposés, ni d'unifier sans présupposer la différence des représentations à unifier dans la synthèse. En conséquence, il n'est pas possible d'avoir ni d'analyse ni de synthèse sans présupposer une unité préalable, ce que Fichte appelle « thèse ». « De même que l'analyse n'est possible sans la synthèse, ni la synthèse sans l'antithèse, de même sont-elles toutes les deux impossibles sans thèse »¹².

Ce conditionnement de tout le domaine du jugement objectif par une thèse préalable ne va pas sans conséquences pour la conscience objective du Moi. C'est pourquoi avec la théorie du jugement analytique et synthétique comme définissant le domaine de la nécessité naturelle, « on ne veut pas dire [...] que tout ce qui est pour la conscience doit absolument et sans condition être identifié à ceci et opposé à cela »¹³. C'est-à-dire que nous sommes bien sûr conscients des propriétés objectives, mais aussi des propriétés des objets qui ne sont pas données dans le domaine de l'application du principe de raison. L'enjeu de la *Doctrine de la science* est donc de présenter le fondement de l'attribution de ces propriétés dans le jugement. Cette attribution est faite par une forme spécifique du jugement, qui n'est ni synthétique ni analytique, mais jugement « thétique ». L'objet du jugement thétique

¹⁰ GA I/2, p. 277 ; *Principes*, p. 35.

¹¹ GA I/2, p. 272 ; *Principes*, p. 31.

¹² GA I/2, p. 276 ; *Principes*, p. 33.

¹³ GA I/2, p. 273 ; *Principes*, 31–32.

n'est pas comparable avec un autre objet, ni subsumé à aucun concept plus élevé, mais il est simplement « posé dans son identité à soi-même »¹⁴.

Les deux exemples de jugement thétique donnés par Fichte sont « A est beau » et « l'homme est libre ». Dans les deux cas, le spécifique de la thèse n'est pas la forme logique extérieure du jugement en tant que telle, mais le fondement de « détermination », c'est-à-dire de sa vérification. Dans les deux cas, la vérification n'arrive pas par une détermination objective de l'expérience, mais par la référence à un idéal, dont le paradigme est le Moi absolu. L'objet des jugements thétiques est, en fait, le Moi absolu, « même s'ils n'ont pas toujours effectivement le Moi comme sujet logique »¹⁵. Le champ propre d'application du jugement thétique est le domaine de l'idéal et son objectivité est celle de ce qui est posé simplement.

En donnant comme exemple de jugement thétique la proposition « l'homme est libre », Fichte cherche à montrer que la propriété de la liberté n'est pas attribuable à l'homme par comparaison avec d'autres êtres raisonnables non libres. La liberté n'est pas la propriété d'une classe d'êtres dans la nature, mais la condition de tout accès au monde humain. Par conséquent, la division des êtres raisonnables entre les êtres libres et ceux non libres fait retomber la rationalité dans le domaine de la nature et les soumet immédiatement au principe de raison suffisante, à l'hétéronomie et à la transformation de l'ordre juridique dans un ordre purement naturel, d'inégalité et de soumission à la nécessité causale.¹⁶

En revanche, si d'un côté le jugement thétique sauvegarde la liberté comme propriété incomparable, en l'exemptant de la loi naturelle, d'un autre côté il a pour conséquence d'admettre que la liberté n'est pas une propriété objectivement déterminable dans le monde de l'expérience objective, qu'elle ne définit pas un genre

¹⁴ GA I/2, p. 277 ; *Principes*, p. 34.

¹⁵ GA I/2, p. 276 ; *Principes*, p. 34.

¹⁶ La théorie du jugement thétique explique au niveau logique comment « Fichte shows us that we cannot be free by ourselves, and that we are unfree to the extent that we deny the freedom of others ». (Nance Michael, « Recognition, Freedom, and the Self in Fichte's *Foundations of Natural Right* », in *European Journal of Philosophy*, t. XXIII, 3, 2012, pp. 608–632, p. 609. DOI: 10.1111/j.1468-0378.2012.00552.x). Selon Nance, l'argument de Fichte sur la liaison transcendantale entre la conscience de soi et la reconnaissance de l'autre ne peut pas avoir un sens métaphysique, car il est certainement possible d'avoir conscience de soi et de nier en même temps le droit de l'autre à la reconnaissance; et il ne peut également pas avoir un sens normatif, parce qu'il n'y a pas une « obligation morale », un « devoir » de reconnaissance chez Fichte. En l'absence d'une troisième possibilité, il faut, selon Nance, établir une obligation éthique de la reconnaissance, et il faut aussi admettre que la reconnaissance est un procès graduel (Cf. *Ibid.*, pp. 614–616, 620). Il faut pourtant remarquer, comme Nance d'ailleurs le signale lui-même (*Ibid.*, p. 611), que l'*Aufforderung* est premièrement un fait éducatif, et que, dans ce sens, il y a vraiment une nécessité métaphysique, aussi bien qu'empirique et anthropologique, et non pas seulement normative, d'avoir été soumis à l'*Aufforderung* pour pouvoir développer une conscience de soi.

naturel d'êtres. C'est la position d'une thèse absolue et idéale qui crée le champ d'interaction par libre attribution de liberté et d'autonomie, un champ d'objectivité spécifiquement humain, qui ne peut exister que dans la réciprocité des intelligences finies. C'est pourquoi « si en général il doit y avoir des hommes, il faut qu'ils soient plusieurs »¹⁷.

La reconnaissance permet de transformer un jugement, ou, à vrai dire, au moins deux jugements, lesquels seraient dans la conception kantienne seulement réflexifs et sans capacité de détermination objective – l'attribution de propriétés comme la liberté ou la beauté –, en un jugement déterminant dans un domaine de détermination qui est d'abord interpersonnel ou intentionnel,¹⁸ et qui a la capacité de s'objectiver comme sphère éducative, juridique, politique et historique. Qu'il n'y ait pas de possibilité d'exercice d'aucun jugement synthétique ou analytique en l'absence de cette sphère et, en conséquence, aussi peu d'objectivité et de jugement discursif et articulé, c'est une conclusion immédiate. Toutes les formes du jugement ont pour condition de possibilité la libre autoposition du Moi et un domaine d'égalité et réciprocité.

En conséquence, dans le domaine de l'intersubjectivité, on peut affirmer que

(2) La théorie du jugement thétique exposée par Fichte dans les *Principes* de 1794/1795 a pour fonction la démonstration du point (1) au-dessus, c-à-d. l'unité originnaire de l'expérience objective avec la liberté.

Mais une fois que le domaine de la liberté n'est pas contenu et ne peut pas être trouvé dans le monde objectif de l'analyse et de la synthèse, il faut déterminer quel est son domaine propre.

II. La liberté et les conditions de sa détermination

L'idée générale des *Principes* de 1794/1795 est que la libre activité inconditionnée de l'autoposition du Moi exprimée dans le jugement thétique doit être présumée à tout énoncé rationnel, à toute expérience objective et à toute action libre. Mais le Moi est saisi par un problème : si pour être sujet d'expérience objective et de liberté le Moi doit se poser à soi, il faut aussi qu'il réfléchisse. Le Moi qui

¹⁷ GA I/3, p. 347. Trad. française : Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, Trad. par Alain Renaut, Paris, PUF, 1998, [=Fdm], p. 54.

¹⁸ Sur l'intentionnalité au sens fichtéen, et en particulier aussi sur la relation systématique de la reconnaissance avec le corps, voir Manz Hans Georg von, « Die praktische Erfahrung des Anderen und die Funktion der Vergemeinschaftung bei Fichte und Husserl », in *Fichte-Studien* 37 (2012), pp. 175-192, pp. 184-185.

se pose à soi n'est soi-même¹⁹ que si, au-delà de la pure autoposition, ou liberté et activité, il réfléchit sur soi-même.²⁰ Mais la réflexion implique que l'identité du Moi est soumise à une différence réflexive. C'est-à-dire que pour réfléchir, le Moi, sans cesser d'être pure activité, doit néanmoins se trouver soi-même comme différent de soi et, par-là, limité. Une fois que le Moi absolu est pure activité, ce qui est différent de lui ne peut être en général défini que comme passivité. Donc, pour être un Moi, le Moi absolu doit admettre en soi un moment de passivité et de différence en relation à soi-même, et une double implication est dès lors établie : d'un côté, le Moi absolu ne peut réfléchir sur soi-même que sous la forme du Moi fini ; mais, d'un autre côté, le Moi fini ne peut réfléchir que sous la présupposition de l'activité inconditionnée du Moi absolu. L'autodétermination du Moi est située dans cette double implication qui se traduit dans une inter-détermination entre activité et limitation.²¹

La deuxième exposition de la *Doctrine de la science* par Fichte, la *Nova methodo*, va, dans les années suivantes, étudier les conditions concrètes de la détermination de la liberté comme monde capable de supporter une objectivité spécifique. Fichte l'appellera le « monde spirituel ». La *Nova methodo* tirera des conclusions plus concrètes des concepts établis dans les *Principes* de 1794/1795, conduisant à la matérialisation, dans un domaine d'objectivité pratique, corporelle et intersubjective, des principes établis. L'activité de la pure autoposition du Moi exprimée par le jugement thétique doit intégrer, donc, des limitations nécessaires qui lui sont au moins aussi originaires que l'objet de la nature, notamment l'autre Moi – qui s'oppose à l'autoposition – et le corps propre qui est le Moi posé en tant que partie empirique et passive de la nature. Le corps propre

¹⁹ Le Moi absolu n'a pas de conscience de soi. Voir Vrabc Martin, « Verfügt das absolute Ich aus der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* über ein Selbstbewusstsein? » in *Fichte-Studien* 42 (2015), pp. 95–105, et Zöller, « Die zweite Person », *Op. Cit.*, p. 128. On pourrait donc se demander pourquoi Fichte nomme « Moi » absolu une activité sans conscience de soi. Sur cette question, et pour une exposition systématique de la deuxième personne chez Fichte, cf. *Ibid.*, pp. 128–129.

²⁰ C'est-à-dire qu'il faut que le Moi se présente comme un « reflexiv-gedoppelten Sichselbstsetzen als Sichselbstsetzen » (*Ibid.*, p. 134).

²¹ Patrick Grüenberg considère que la méthode transcendantale fichtéenne, qu'il appelle une « ideal-realistische Dialektik » peut résoudre les apories naturalistes propres de la dichotomie corps-esprit, dans la mesure qu'elle assume et démontre la « doppelten einerseits widersprüchlichen andererseits interdependenten Struktur des Bewusstseins ». Cette dialectique est structurelle pour la conscience, et « nie vollendens synthetisiert bzw. aufgelöst werden kann, da die endliche Struktur des empirischen Bewusstseins maßgebend ist » (Grüenberg Patrick, « Die transzendentalphilosophische Methode Johann Gottlieb Fichtes und die Leib-Seele-/Körper-Geist-Dichotomie », in Ch. Asmuth (dir.), *Transzendentalphilosophie und Person*, pp. 93–110, 105–106).

et l'intersubjectivité constituent l'ensemble des conditions premières du monde de la liberté.²²

La liberté inconditionnée du Moi rencontre ainsi ses deux limites qui constituent les conditions de l'émergence de la conscience, à savoir, son propre corps, organique et articulé, par lequel il est une partie intégrante et dépendante de la nature, et l'autre Moi qui est la condition qui donne sens à l'autolimitation de la libre-activité du Moi. Comme troisième point, on peut donc admettre que

(3) Pour réfléchir, le Moi a pour condition la position, pour lui et en lui, d'une passivité.

III. Le corps propre et la théorie de la détermination

L'auto-position sous une forme réfléchie et déterminée est définie par Fichte comme « auto-détermination ». La *Nova methodo* argumente en deux lignes sur ce concept. Dans une première ligne d'argumentation, il faut considérer que l'auto-détermination est aussi en général une détermination, ce qui doit être défini, selon Fichte, comme un passage, ou « transition » (*Übergehen*) de l'indétermination à la détermination. « Toute conscience de l'auto-activité est conscience de la limitation de notre activité. Or, je ne puis m'intuitionner comme limitant sans poser un passage de l'indéterminé à la détermination [...] ; nous souhaitons appeler cet indéterminé 'le déterminable' [...] »²³. Ainsi, selon Fichte, toute « transition » à la détermination a une présupposition, qu'il appelle le « déterminable », ou, en général, la « déterminabilité ». Celle-ci désigne le lieu, le présupposé, l'horizon à l'égard duquel on transite à la détermination. L'activité a un horizon de passivité qui lui appartient essentiellement et inséparablement. La nécessaire appartenance du corps propre au sujet transcendantal est fondée sur cette transition de l'indéterminé à la détermination, et sur cette conception de l'indéterminé comme déterminable, c'est-à-dire comme une matière qui doit être immédiatement liée à la liberté et qui, dans cette liaison avec son corps propre déterminable, est la volonté.²⁴

²² Informatif et suivant la théorie fichtéenne du corps « innerhalb des Gesamtwerkes Fichtes », voir Benedetta Bisol, « Der Leib ist ein Bild des Ich », in Ch. Asmuth (dir.), *Transzendentalphilosophie und Person*, pp. 45–64.

²³ GA IV/3, p. 351. Trad. française : Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, trad. par Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Le livre de poche, 2000 [=Dsmm], pp. 98–99.

²⁴ Sur l'intersubjectivité en général, avec un commentaire de la *Nova methodo*, voir Radrizzani I., *Vers la fondation*, op. cit. ; sur l'importance de la volonté, cf. pp. 98, 253–154.

Ainsi, selon la logique de la détermination,

(4) La passivité exigée par la détermination de l'autoposition, désignée comme « déterminabilité », est le corps propre du Moi.

Dans cette concrétisation comme corps propre, le Moi ne sacrifie qu'en partie son auto-détermination inconditionnée. L'activité absolue du Moi se traduit dans un effort volontaire de détermination du déterminable, qui est d'abord son propre corps. Le corps propre articulé, c'est-à-dire soumis à la volonté libre et autodéterminée du Moi est donc, selon Fichte, « le système de ma limitabilité et de mon effort, pensé dans leur liaison synthétique »²⁵.

Ainsi, « la somme de notre déterminabilité serait notre corps »²⁶. Le corps propre articulé est donc une condition transcendantale réelle de la réflexion du Moi et c'est pourquoi « nous ne pouvons pas apprendre par expérience que nous avons un corps, nous devons savoir d'avance qu'il est tel, qu'il est nôtre ; c'est la condition de toute expérience [...] »²⁷. Ce résultat de la *Doctrina de la science nova methodo* signifie aussi que la conscience n'a pas accès à son moment initial, mais a toujours un horizon de non-réflexivité comme condition de sa réflexion, raison pour laquelle le Moi a un corps et est par là inséré dans une chaîne naturelle, et aussi, comme on le verra, inséré dans une chaîne intersubjective. « Moi et mon corps, moi et mon esprit signifient la même chose »²⁸. « Ainsi, [...] le moi-âme, le moi-corps sont un et même ; ils sont simplement envisagés sous un double aspect »²⁹. Pour cette raison dans certaines situations, nous considérons que nous « sommes » notre corps, tandis que dans d'autres, que nous ne sommes pas identifiables avec notre corps, mais qu'il est quelque chose que nous « avons »³⁰.

Comme point suivant, on peut donc établir que

(5) En vertu de son auto-détermination, le Moi se trouve toujours dans un corps, qui est le lieu où sa volonté déterminée se manifeste immédiatement.

²⁵ GA IV/2, p. 111 ; *Dsnm*, p. 196.

²⁶ GA II/4, p. 131 ; *Dsnm*, p. 218. Cf. aussi, GA IV/2, p. 155–156 ; *Dsnm*, p. 240–241.

²⁷ GA IV/2, p. 169 ; *Dsnm*, p. 253.

²⁸ GA IV/2, p. 156 ; *Dsnm*, p. 240.

²⁹ GA IV/2, p. 279 ; *Dsnm*, p. 299.

³⁰ Suivant H. Plessner, B. Bisol remarque cette dualité, qui est transcendentale fondée, dans Bisol B., « Der Leib ist ein Bild », *op. cit.*, p. 53.

IV. Le monde pratique comme autolimitation de la liberté

Cependant, une deuxième ligne de l'argumentation sur le concept d'autodétermination a les mêmes implications juridiques que nous avons trouvées dans les *Considérations sur la Révolution française*.³¹ En comprenant comment et pourquoi l'activité inconditionnée est compatible avec des formes de passivité, ce même concept d'autolimitation de la liberté peut être reconsidéré d'une autre perspective.

Par définition, selon les principes établis, « un être libre, en tant que tel, ne peut être déterminé que par la tâche qui consiste à se déterminer soi-même avec liberté »³². Il se suit du concept d'autodétermination que toute restriction qui respecte la liberté ne peut être qu'autolimitation et ne peut advenir que comme tâche, c'est-à-dire comme loi pour la liberté. Sur cette base, la réalité humaine en tant que telle est la liberté autolimitée par la loi morale et juridique.³³ On conclut qu'un état fondé sur quelque autre principe n'est pas légitime, qu'il est soumis aux lois aveugles de la nature et, de ce fait, qu'il est illégitime et précaire.³⁴

Fichte appelle ce monde de l'autonomie et de l'autolimitation le monde « des esprits »³⁵, puisqu'il est toujours un monde partagé et régi par une loi qui n'est pas une loi formelle ou de contenu général, mais seulement l'auto-restriction réelle de la liberté en vertu de l'identification de la deuxième personne. Mais afin que la loi morale soit plus qu'une construction sans effet et sans aucune attestation dans le monde des phénomènes,³⁶ Fichte cherche un objet naturel qui pourrait

³¹ Les deux conditions de la réflexion, le corps et l'intersubjectivité, ont des conséquences juridiques directes, comme, par exemple, l'interdiction de toucher le corps de l'autre sans son consentement (cf. I/3, pp. 405, 409 ; *Fdn*, pp. 129, 134). Ce sont des conséquences juridiques de portée transcendante qui excèdent les limites de notre étude.

³² GA IV/2, 233 ; *Dsnm* 315.

³³ La différenciation des types de raisons propres à des types de réalité différents pourrait bien aider à fonder la discussion sur le « wrong kind of reason » dans Darwell Stephan, *The Second Person Standpoint : Morality, Respect and Accountability*, London, Harvard U. P., 2006, pp. 16, 22, 66. Fichte essaie de fonder le motif de cette différence entre types de raison sur les principes de l'autodétermination.

³⁴ Ne pouvant pas revendiquer une légitimité rationnelle, il ne peut pas non plus revendiquer de protection rationnelle par un argument contre sa rupture – ce qui était justement l'objet des *Considérations sur la révolution française* (GA I/1, pp. 235ss.; *Considérations sur la Révolution*, pp. 109ss.)

³⁵ « Geisterwelt » (GA IV/2, p. 140 ; *Dsnm*, p. 186, où la traduction « monde spirituel » fait perdre le pluriel du terme allemand).

³⁶ C'est la position kantienne, qui ne trouve qu'une relation réflexive, et qui répond seulement aux intérêts du sujet. Il n'y a pas de phénomène de la liberté, et l'« *Übergang* » entre les deux législations dans la *Critique du jugement* n'est donc que réflexive, sans objectivité. Cela découle d'une construction monologique de la raison et du sujet. Fichte essaie dans la *Nova methodo* et le *Fondement du droit naturel* de construire la raison et le sujet de façon originellement dialogique, et son hypothèse est que cette construction permet de lier les deux législations.

se donner sans être posé comme opposé à la liberté. Le corps articulé est déjà un tel objet, comme système de limitation et d'effort du Moi, mais il ne permet pas de construire un monde de l'autodétermination au sens de la libre limitation de la liberté.

Kant a cherché un objet naturel qui ne se donne pas comme opposé à la liberté dans l'organisme ou l'objet esthétique, avec des résultats qui ne sont d'ailleurs que simplement subjectifs. En vue des résultats objectifs pour la fondation du monde moral, il faut chercher dans une autre direction qui permette d'affirmer la réalité objective du monde juridique et historique. Il faut chercher un objet, en dehors du Moi, où il n'est pas encore donné d'opposition entre l'activité du Moi et l'objet naturel, c'est-à-dire un objet qui ne supprime pas simplement l'activité, où « la causalité du sujet est elle-même l'objet aperçu et conçu, que l'objet n'est pas autre chose que cette activité du sujet, et donc que les deux termes font un »³⁷. Un tel objet permettra une effective intuition sensible de la liberté, et de lier par-là la nature, où les choses sont *trouvées*, avec l'esprit, où les choses sont *produites*, de lier la causalité naturelle avec la législation morale.

Dans un tel objet, où les législations de la nature et de la liberté ne sont pas opposées, la conscience trouve sa propre action. Le concept synthétique est donc le concept d'une liberté trouvée. Cet objet serait tel qu'il nie son statut même d'objet dans sa fonction d'opposition et de suppression de la libre causalité du sujet. Là, « les deux caractères [de libre activité et d'objet extérieur au Moi] doivent être maintenus et on ne doit en laisser perdre aucun. Comment cela peut-il être bien possible ? Les deux caractères sont parfaitement conciliés, si nous nous représentons *une détermination du sujet à l'auto-détermination*, un appel [*Aufforderung*] à se décider à agir causalement »³⁸. La « détermination à l'auto-détermination » signifie donc, d'un côté, une détermination objective, réelle et extérieure au sujet, une détermination qui s'impose sur lui. Mais, d'un autre côté, cette détermination objective et extérieure ne doit pas déterminer simplement le sujet, mais le déterminer à l'auto-détermination. Fichte appelle ce phénomène apparemment contradictoire, qui est à l'origine de la reconnaissance intersubjective, l'*exhortation* (*Aufforderung*).

Un tel phénomène est aussi bien, selon Fichte, une des conditions de possibilité de la réflexion, c'est-à-dire de toute la conscience en général. On peut conclure que la sociabilité est également condition de toute la conscience objective.

³⁷ GA I/3, p. 342 ; *Fdn*, p. 48.

³⁸ *Idem*. Dans les deux traductions utilisées, *Aufforderung* est traduit par « appel » ou « exhortation ». Je maintiendrai les traductions sans altération sur ce point, et j'ajouterai aussi « invitation » comme troisième possibilité.

L'être raisonnable ne peut se poser comme tel, à moins que s'adresse à lui un appel à l'action libre [...]. Mais si un tel appel à l'agir lui est adressé, il faut nécessairement qu'il pose un être raisonnable hors de lui comme la cause de cet appel, donc qu'il pose en général un être raisonnable hors de lui³⁹.

Ainsi, « si en général il doit y avoir des hommes, il faut qu'ils soient plusieurs. [...] C'est une vérité qui est à établir rigoureusement à partir du concept de l'homme »⁴⁰ et la position de la deuxième personne est la condition de toute l'autodétermination,⁴¹ et par là, du Moi lui-même. La liberté ne peut pas commencer par être donnée comme telle, ni produite, mais seulement proposée, comme une question, et le Moi doit se *rencontrer* comme proposé à soi avant d'être posé par soi-même. Il faut donc ajouter à la définition donnée du corps propre que

(6) La déterminabilité a pour le Moi aussi la forme d'un « monde » spirituel pluriel.

De même que le corps, l'autre Moi est une forme de la déterminabilité.⁴² Fichte caractérise donc la reconnaissance de l'autre par l'« exhortation » comme une conclusion à partir de l'« observation » du corps articulé de l'autre. Mais cette conclusion est aussi une condition de possibilité de toute la conscience et doit être posée avant l'émergence de l'auto-conscience du Moi.⁴³ Les consciences ont nécessairement des corps, mais il n'y a rien qu'un corps puisse faire pour inviter l'autre et poser un monde éthique, si l'exhortation n'était pas la condition de possibilité de l'autoréflexion de chaque conscience. La relation réflexive de l'égalité du Moi avec soi-même qui constitue la conscience est préfigurée par l'égalité comme réciprocité, au début asymétrique, entre les différentes consciences. Ainsi, « l'appel à la libre

³⁹ GA I/3, p. 347 ; *Fdn*, p. 54.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ On pourrait formuler comme ça le « Fichte's point » selon Darwell, *The Second Person*, *op. cit.*, p. 21.

⁴² Voir WLN, p. 234 ; *Dsnm* p. 325.

⁴³ Pour une comparaison entre l'intersubjectivité chez Fichte et Husserl, v. Kloc-Konkołowic Jakub, « Das Ich und der Andere Intersubjektivität in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und in der Phänomenologie Edmund Husserls », in *Fichte-Studien*, 37 (2012), pp. 163–174. La dimension plutôt éthique et liée à la réciprocité de l'intersubjectivité fichtéenne, en contraste avec la conception husserlienne, est signalée par Kloc-Konkołowic (cf. *Ibid.*, pp. 171, 173) ; la dépendance de la conception husserlienne à l'égard de l'*Aufforderung* fichtéenne est soulignée aussi par von Manz, « Die praktische Erfahrung », *op. cit.*, pp. 190–191. Sur le caractère immédiat ou intellectuel de la reconnaissance, on peut justement dire que « die transzendente Anerkennungstheorie besteht weder in einer Behauptung der unmittelbaren Gegebenheit des Anderen aufgrund eines individuellen Gefühls [noch] in einer lediglich intellektuellen Konstruktion des Anderen ». (Bisol B., « Der Leib ist ein Bild », *op. cit.*, p. 62).

spontanéité est ce qu'on nomme éducation »⁴⁴, action à laquelle Fichte fait lier toute la chaîne des exhortations et de reconnaissance qui constitue l'histoire.

Sur le plan discursif, l'exhortation est comparée explicitement non pas à une forme de jugement, comme c'était le cas pour la liberté, mais à une « question »⁴⁵, c'est-à-dire à un énoncé défini et déterminé mais simultanément ouvert et indéterminé, ou déterminable. Ainsi, l'intersubjectivité est centrée dans l'acte illocutionnaire de la demande, qui adresse l'exhortation, l'appel ou l'invitation, qui détermine sans pour autant juger objectivement.

Le phénomène est donc le suivant : je me trouve en moi-même appelé à agir dans une sphère déterminée. L'exemple le plus approprié pour illustrer cela est celui d'une question. Dans la question se trouvent la détermination et la déterminabilité ; il y a ici détermination déterminée, passivité ou être affectée, et liberté⁴⁶.

La question est l'énoncé de la forme transcendantale du sujet, c'est-à-dire pleinement déterminée en soi-même, par force de son autoréférence et des formes établies *a priori*, et pourtant indéterminée. Mais cette indétermination doit être comprise positivement comme une déterminabilité, de la même façon que le sujet transcendantal est déterminable en ce qui concerne les possibilités empiriques, qui ne sont pas prédéterminées ou préétablies. Le jeu entre l'*a priori* et l'empirique est énoncé dans la question, comme clef de la pensée transcendantale.⁴⁷

La caractérisation que Fichte donne à la question, notamment comme lien entre déterminabilité et détermination, correspond bien au principe susmentionné de toute l'argumentation de la *Nova methodo* et est aussi à la base de sa théorie transcendantale de la corporalité, donnant une cohérence générale entre les conditions matérielles de la conscience humaine et les formes discursives du jugement et de la question, comme des données qui ne peuvent pas être dégagées de l'expérience, mais qui constituent, au contraire, ses conditions. On peut dire donc que

(7) L'argumentation de Fichte sur les conditions de possibilité de la conscience fait lier systématiquement les théories du jugement, de la liberté humaine, de l'expérience objective, du corps et de l'intersubjectivité.

⁴⁴ GA I/3, p. 347 ; *Fdn*, p. 55.

⁴⁵ « Frage » (GA IV/3, p. 252 ; *Dsnm*, p. 322).

⁴⁶ GA IV/3, p. 230 ; *Dsnm*, p. 321.

⁴⁷ « Soit une question quelconque, cette question est un déterminable par rapport à ma réponse mais est aussi quelque chose de déterminé en soi, du fait que mon interlocuteur pose telle question et non telle autre. L'appel se trouve, par conséquent, au centre et peut être saisi comme étant déterminé et déterminable [...] » (GA IV/3, p. 230 ; *Dsnm*, p. 321).

Conclusion

L'intersubjectivité et le corps propre en tant que problèmes philosophiques systématiques sont des inventions du jeune Fichte qui seront des thèmes philosophiques particulièrement importants, lesquels suivront des destinées bien différentes en plusieurs moments de la pensée postérieure de l'auteur, aussi bien que dans sa postérité philosophique, jusqu'à nos jours. Le jeune Fichte comprend pourtant les deux thèmes comme systématiquement indissociables, de telle façon que l'achèvement des *Principes* de 1794/1795 dans un système complet, selon la *Nova methodo*, dépend du corps propre comme un point 0 de la détermination de la conscience humaine, auquel se lie aussi le système de la reconnaissance en tant qu'*origo* du monde de la sociabilité éthique, juridique et historique.

Comme j'ai essayé de montrer, la dépendance de la conscience objective en relation au corps propre et à l'intersubjectivité semble aller bien au-delà d'une théorie normative, comprise comme une théorie sur les normes nécessaires à la vie humaine dans des institutions de reconnaissance réciproque, sans conséquences métaphysiques.⁴⁸ Pour Fichte, il s'agit de montrer que le monde juridique, des obligations, de la responsabilité et des droits devant l'autre personne n'est pas seulement ni une conséquence de la biologie humaine, ni une illusion, même s'il s'agissait d'une illusion nécessaire à la vie en société, ni un ensemble de normes arbitraires desquelles dépend notre approbation par la communauté, mais un monde aussi nécessaire et bien déterminé que le monde de la nature.

Diogo Ferrer est professeur de Philosophie à l'Université de Coimbra, Portugal. Ses principaux intérêts de recherche sont la philosophie classique allemande et sa présence dans la pensée du XX^{ème} et du XXI^e, la philosophie de l'art et la métaphysique.

E-mail : ferrer.diogo@gmail.com

⁴⁸ Pour le dire d'une autre manière, « it should be noted that Fichte's aim is not merely to show that it is highly convenient for us to believe the world is ordered in a certain way and imprudent to believe otherwise. He maintains we are under a strict requirement binding upon any rational being to hold such beliefs » (McNulty Jacob, « Transcendental Philosophy and Intersubjectivity: Mutual Recognition as a Condition for the Possibility of Self-Consciousness in Sections 1–3 of Fichte's *Foundations of Natural Right* », in *European Journal of Philosophy*, XXIV, 4, 2016, pp. 788–810, p. 801. DOI: 10.1111/ejop.12131).

LA PERTINENCE CONTEMPORAINE DE LA THÉORIE FICHTÉENNE DE LA RECONNAISSANCE

LUIS FELLIPE GARCIA

Abstract

This paper suggests the hypothesis that a new reading of Fichte's theory of recognition can enrich the contemporary debate on the subject, since it makes possible to link the question of recognition to the construction and maintenance of a community. We propose that this link would enlarge the juridical-political field of the contemporary discussion so as to include in it a symbolic-cultural dimension of recognition.

Introduction

La reconnaissance (*Anerkennung*) est devenue depuis le début des années 1990 un opérateur conceptuel central de la pensée politique occidentale dont on remarque en effet l'influence sur plusieurs domaines de la réflexion, comme la sociologie, la philosophie, les sciences politiques, le droit, la psychologie et les sciences de la culture, entre autres. Sa portée a pris une telle ampleur qu'il n'est pas exagéré de dire que « la 'lutte pour la reconnaissance' est rapidement devenue la forme paradigmatique du conflit politique à la fin du XXème siècle »¹.

Le développement du concept de reconnaissance est historiquement lié à la justification de l'État de droit démocratique et renvoie à une tradition intellectuelle dont les grands maillons incluent Hobbes, Locke, Rousseau et Kant et qui abou-

¹ Fraser Nancy, « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », in *Revue du MAUSS*, n. 23, 2004, p. 152.

tit à l'articulation d'une théorie systématique de la reconnaissance chez Fichte et Hegel.² L'attention portée à ce concept fut pourtant éclipsée à partir du milieu du XIX^e siècle par l'avènement du marxisme et d'une pensée matérialiste, mettant en œuvre une puissante problématisation de *la lutte des classes*, qui est érigée à l'intérieur de cette tradition, en opérateur conceptuel fondamental de la pensée politique. Au cours des années 1930, la notion de reconnaissance refait ses premiers pas dans le scénario philosophique, à partir notamment des leçons hégéliennes d'Alexandre Kojève³ qui influencèrent toute une génération de penseurs français tels que Jacques Lacan, Jean Hyppolite, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty et Jean-Paul Sartre ; son usage demeura pourtant limité, comme le fait remarquer Vladimir Safatle⁴, au niveau éthique et clinique.

Ce n'est qu'au début des années 1990, avec l'effondrement de l'Union Soviétique, que l'usage politique de ce concept a retrouvé sa potentialité ; en effet, le mouvement de démocratisation qui s'en est suivi a cherché à réarticuler la pensée politique autour d'un concept moins immédiatement rattaché aux déploiements du marxisme, comme l'était celui de *lutte des classes* ; c'est dans ce contexte que la notion de *reconnaissance* sera logée au centre de la discussion *politique* à partir notamment des œuvres d'Axel Honneth et de Charles Taylor.⁵ Cette réappropriation politique de la reconnaissance, puissamment manifestée par la troisième génération de l'École de Francfort, s'effectue à travers un affaiblissement progressif de l'influence marxiste au profit, encore une fois, d'une relecture de Hegel souvent ponctuée d'un accent kantien.⁶ C'est également à partir de la pensée de Hegel que

² Frischmann Bärbel, « Zum Begriff der Anerkennung – philosophische Grundlegung und pädagogische Relevanz », in *Sozialen Passagen*, n. 1, 2009, p. 148.

³ Il s'agit d'une série de leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées à l'École des Hautes Études de Sciences Sociales à Paris entre 1933 et 1939 et qui furent suivies par des personnalités telles que Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille, Éric Weil, Raymond Aron, Jean Hyppolite, entre autres. Les lectures de Kojève reconstruisaient le système hégélien autour de la notion de reconnaissance.

⁴ Safatle Vladimir, *O Circuito dos Afetos – Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*, São Paulo, Cosac Naify, 2015, p. 286.

⁵ Même si Ludwig Siep en 1979 (Siep Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg, Heder, 1979) et Andreas Wildt en 1982 (Wildt Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Spiegel Fichterezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982) explorait déjà les enjeux politiques de la notion de reconnaissance, ce n'est qu'en 1992, avec les travaux d'Axel Honneth (notamment: Honneth Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992) et de Charles Taylor (Taylor Charles, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992) que la reconnaissance deviendra un concept majeur de la grammaire politique occidentale.

⁶ L'affaiblissement de l'influence marxiste au profit d'un retour à Kant et à Hegel est confirmé par la transformation des travaux de l'École de Francfort au fil des générations qui se succèdent : ainsi, si Marx était si puissamment présent dans les œuvres d'Adorno, d'Horkheimer et de Marcuse

les limites de ce riche chantier conceptuel seront explorées en vue d'une refondation de la théorie de la reconnaissance afin de répondre aux critiques issues notamment de la tradition matérialiste.⁷

L'hypothèse avancée par cette étude suggère qu'une relecture de la théorie fichtéenne de la reconnaissance permettrait d'enrichir le débat contemporain autour de ce sujet dès lors qu'elle associe la question de la reconnaissance à celle de la construction d'un espace de partage. Nous suggérons l'idée qu'une telle approche permet d'élargir le terrain juridico-politique au sein duquel ce débat s'articule pour tenir compte d'une dimension symbolico-culturelle de la reconnaissance, en ouvrant l'horizon à la thématization de blocages des processus de constitution identitaire. Le parcours argumentatif sera structuré de la façon suivante : (i) en partant des développements plus récents de la théorie de la reconnaissance apportés entre autres par la nouvelle génération de l'École de Francfort,⁸ on va en reconstruire les enjeux afin d'articuler les potentialités et une éventuelle limite de la perspective hégélienne ; ensuite, (ii) il sera question de revisiter, à partir de cet arrière-fond, la structure fichtéenne de la reconnaissance afin, finalement, (iii) d'explorer les possibles contributions d'une telle approche.

1. L'articulation entre lutte et reconnaissance d'une perspective hégélienne

Le début des années 1990, profondément marqué par la désintégration du bloc soviétique et par la subséquente accélération du processus de globalisation, fut aussi une époque de grand développement du droit international : les *Droits de l'Homme* ont fait un retour en force dans l'actualité, plusieurs facultés de re-

(première génération), on constate un mouvement de retour à Kant et aux questions de normativité chez Habermas (deuxième génération), auquel répondra une problématisation plus riche du contexte social au sein duquel opèrent les normes avancées par Honneth (troisième génération) à partir d'une relecture de Hegel. L'accent kantien de cette lecture hégélienne se manifeste dans la teneur normative de la conception de reconnaissance avancée par Honneth.

⁷ Cette perspective hégélienne peut être vérifiée même dans les tentatives les plus récentes de refondation d'une théorie de la reconnaissance : elle se manifeste par exemple chez Vladimir Safatle (Safatle V., « Towards an anti-predicative theory of recognition », in *Grand Hotel Abyss - Desire, Recognition and the Restoration of the Subject*, Leuven, Leuven University Press, 2016, pp. 271-299), et chez Robin Celikates (Bertram George W. et Celikates Robin, « Towards a Conflict Theory of Recognition: of the Constitution of Relations of Recognition in Conflict », in *European Journal of Philosophy*, n. 23, 2015, pp. 838-861).

⁸ C'est-à-dire la génération qui succède à celle d'Axel Honneth : celle qui inclut aussi des auteurs comme Robin Celikates, Rahel Jaeggi, entre autres.

lations internationales ont émergée et l'on a même cru, même si seulement de façon éphémère, en la capacité des Nations Unies à agir avec efficacité sur la scène internationale.⁹ L'articulation de la notion de « reconnaissance » comme opérateur conceptuel clé dans la rationalisation des demandes politiques a trouvé une résonance précisément dans ce contexte de reprise de la foi en la normativité juridique et de déception devant les déploiements du marxisme : en effet, la reconnaissance, en tant qu'horizon de rationalisation de l'histoire, devient une sorte de remplaçant normatif du concept matérialiste de lutte des classes.¹⁰

Ce n'est donc pas un hasard si l'un des principaux axes critiques de la théorie de la reconnaissance vise justement à y réintroduire le concept de « lutte » et de « conflit ».¹¹ Dans un article récent co-écrit avec Georg Bertram, Robin Celikates, l'un des principaux auteurs de la nouvelle génération de l'École de Francfort, identifie deux traditions majeures de la théorie de la reconnaissance :¹² (i) l'une qu'il qualifie de *positive*, héritière de Fichte et de Hegel, qui aborde la reconnaissance dans sa dimension positive et émancipatrice et dont l'expression la plus aboutie est la théorie d'Axel Honneth ; (ii) et l'autre appelée, par contraste, *négative*, héritière de Rousseau et de Marx, au sein de laquelle la reconnaissance est critiquée en tant que structure idéologique empêchant une véritable émancipation, et dont l'expression contemporaine la plus aboutie est le travail de Judith Butler. D'un côté comme de l'autre, il existe, selon les auteurs, un défaut structurel empêchant de thématiser le conflit.

Chez Honneth, affirment les auteurs, il y a une insistance exagérée sur le normatif qui permet certes d'explorer la possibilité de *lutte pour la reconnaissance* (qui est bien le titre de son ouvrage célèbre), mais cette lutte se restreint à la quête de reconnaissance de certains *attributs identitaires d'un sujet partiellement reconnu*, c'est-à-dire le sujet A cherche à se faire reconnaître en tant que sujet *ayant les attributs* x, y, z ; cependant, dans la mesure où les rapports de reconnaissance

⁹ Cet éphémère instant de foi si rapidement dissout par l'éclatement de la Guerre du Golfe est bien saisi par le récit de Stanley Meisler – cf. Meisler Stanley, *United Nations – A History*, New York, Grove Press, 1995, pp. 157–177.

¹⁰ Pour une reconstruction du contexte social et intellectuel contribuant au remplacement de la notion de lutte des classes par celle de reconnaissance, voir le dernier chapitre de *Grand Hotel Abyss*, « Towards an anti-predicate theory of recognition », cf. Safatle V., *op. cit.*, pp. 271–299.

¹¹ L'œuvre de Honneth, dans laquelle la notion de reconnaissance est pour la première fois articulée, s'intitule certes *Lutte pour la reconnaissance* ; cependant, du fait que la constitution des sujets est essentiellement liée aux relations de reconnaissance, il doit toujours y avoir un degré minimum de reconnaissance pour que le sujet puisse entrer en conflit ; c'est pourquoi la théorie de Honneth s'avère insuffisante pour traiter la question de l'invisibilité sociale et les luttes propres aux sujets se trouvant dans cette situation – cf. Bertram G. et Celikates R., *op. cit.*, p. 6.

¹² Il s'agit de l'article susmentionné de Georg Bertram et Robin Celikates.

apparaissent comme une condition de possibilité de la constitution ontologique du sujet A, une telle approche empêche de traiter la question d'un conflit pour la reconnaissance d'un sujet ontologiquement oblitéré, c'est-à-dire pour *la reconnaissance d'un sujet en tant que sujet*.¹³

Chez Butler, en revanche, il y a une puissante critique de la reconnaissance en tant que structure idéologique ayant des effets de marginalisation sociale politique ; cependant, on y trouve, d'après les auteurs, une exagération des effets politiquement pervers de la structure de la reconnaissance, qui rendent difficile l'exploration de l'horizon normatif à partir duquel l'on pourrait prendre un écart critique par rapport à la situation sociohistorique elle-même et engendrer des conflits. En d'autres termes, l'omniprésence de l'idéologie rend difficilement intelligible les impératifs à partir desquels on peut la critiquer et engendrer des conflits.¹⁴

Il y aurait ainsi, d'un côté, *un défaut ontologique qui empêche la problématisation de la lutte de ceux qui sont ontologiquement oblitérés, de ceux qui ne sont pas reconnus en tant que sujets* ; de l'autre, *un défaut normatif qui entrave l'exploration de l'horizon à partir duquel une prise de conscience critique par rapport aux idéologies serait possible*. Face à ce défi, Celikates suggère une réinterprétation de la théorie hégélienne de la reconnaissance, qui serait susceptible de rétablir la centralité du conflit pour tout acte de reconnaissance, en signalant ainsi l'un des problèmes centraux de la réflexion philosophique contemporaine, à savoir : la nécessité de réarticuler le normatif et le socio-ontologique, l'idéalisme et le matérialisme, la reconnaissance et la lutte des classes.

Afin de réarticuler la normativité contenue dans la notion de reconnaissance avec la problématisation des structures idéologiques entravant son accomplissement, il faut que le schème de la reconnaissance puisse thématiser les échecs issus de la mise en œuvre de la structure même qui la rend possible ; en outre, il est

¹³ Même si Honneth problématisé la question de l'invisibilité sociale, ses analyses, portant presque exclusivement sur les mécanismes épistémologiques empêchant la vision, ne thématisent guère la lutte de ceux qui sont relégués à cette invisibilité ; autrement dit, la lutte pour la reconnaissance d'un sujet ontologiquement oblitéré n'est pas traitée – voir : Honneth A., « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », in *Revue du Mauss*, n. 23, 2004, pp. 137–151. D'après Bertram et Celikates eux-mêmes : « We can summarize the tensions in Honneth's approach as follows: Honneth does not manage to unify the social-ontological and normative-critical aspects of the concept of recognition. To the extent that recognition is established as a normative-critical concept, it becomes unclear how it functions as a basic concept with social-ontological import. Doesn't Honneth have to deal with the possibility that practices can be utterly forgetful of recognition or that individuals remain utterly socially invisible? How can subjects in such a situation enter into conflicts, insofar as their constitution depends on relations of recognition? » (cf. Bertram G. et Celikates R., *op. cit.*, p. 844).

¹⁴ Selon Bertram et Celikates : « it becomes unintelligible, under conditions of comprehensive normalization, where the resources come from that enable agents to enter into conflicts at all – i.e., that ground their capacity for conflict in general. ». (*Ibid.*, p. 845)

nécessaire que le schème de la reconnaissance renferme la possibilité d'être abordé aussi bien au niveau de la normativité qu'il met en marche qu'à celui des effets socio-ontologiques (l'oblitération de sujets) qu'il comporte, puisqu'autrement on ne saurait problématiser les échecs issus de la propre mise en marche du processus de reconnaissance. C'est sur ce point que le système hégélien manifeste sa fertilité.

Une reprise de la première thèse du chapitre central de la *Phénoménologie de l'Esprit* concernant la reconnaissance, celui portant sur la relation maîtrise-servitude, nous permet de visualiser les échecs issus de la structure de la reconnaissance. Ce célèbre chapitre commence ainsi: « La conscience de soi n'est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu [*als ein Anerkanntes*] »¹⁵.

Hegel avance l'idée que la conscience au sens strict ne surgit que dans un contexte intersubjectif fondamentalement réciproque, c'est-à-dire que *la conscience doit reconnaître qu'elle est reconnue par une conscience qu'elle reconnaît*. Autrement dit, tant que l'intersubjectivité n'aboutit pas à une telle réciprocité, ce qui résulte d'un tel rapport ne saurait être appelé au sens strict « conscience ». Or, si ceux qui sont engagés dans une relation intersubjective non-réciproque ne se constituent pas à proprement parler comme consciences, que sont-ils alors ?

Voici la réponse qui ressort du texte hégélien :

L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme personne ; mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience indépendante [*als eines selbständigen Selbstbewusstseins*]¹⁶.

Autrement dit, un individu peut être reconnu *comme personne* sans pour autant se faire reconnaître *comme conscience de soi* ; cela veut dire que la structure de la reconnaissance, même lorsqu'elle habilite l'accueil d'autrui en tant qu'être humain, peut néanmoins rester bloquée à ce niveau et ne pas parvenir au niveau de la saisie d'autrui en tant que *conscience indépendante* aussi longtemps qu'une condition supplémentaire ne sera pas remplie, à savoir : *la mise en jeu de sa propre vie*. En l'absence d'une telle condition, la structure de la reconnaissance, en tant

¹⁵ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. par J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, t. I, p. 155. Texte original: « Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein Anders an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes » (Hegel G. W. F., *Phänomenologie des Geistes – Werke* 3, Suhrkamp, 1986, p. 145).

¹⁶ Hegel G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, t. I, p. 159. Texte original : « Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewusstseins nicht erreicht » (Hegel G. W. F., *op. cit.*, p. 149).

que mise en œuvre d'un rapport symétrique entre consciences, est vouée à l'échec dès lors que l'indépendance ou l'autonomie (*Selbständigkeit*) de la conscience demeure non-reconnue.

Cette dimension de la pensée hégélienne s'avère fondamentale pour l'articulation des notions de reconnaissance et de lutte, puisqu'en effet, en l'absence d'une véritable *lutte* pour la liberté (une lutte dans laquelle on est prêt à risquer sa vie), la *reconnaissance* réciproque des consciences autonomes ne saura advenir ; en d'autres termes, *la lutte se révèle un composant constitutif de la réciprocité de la reconnaissance*. Il y a dès lors une interdépendance entre l'opérativité de la structure normative (reconnaissance) et l'engagement social effectif (lutte), ce qui indique les potentialités de la théorie hégélienne pour combler le double défaut, normatif et socio-ontologique, issu de la discussion contemporaine autour de la reconnaissance.

C'est précisément à cet engrenage de la machinerie hégélienne que puiseront des auteurs comme Robin Celikates, Vladimir Safatle et, bien avant eux, Frantz Fanon, pour repenser le schéma de la reconnaissance en y insérant des questions urgentes de la contemporanéité. En effet, ce rapport constitutif entre reconnaissance et capacité de conflit (*Konfliktfähigkeit*) chez Hegel servira de base à Celikates pour articuler la nécessité d'une flexibilisation des institutions afin d'y intégrer la possibilité de remise en cause des normes de reconnaissance ;¹⁷ c'est également du rôle clé joué, au sein du système hégélien, par le courage de risquer sa vie dans le processus de constitution identitaire que s'inspirera Safatle pour souligner l'existence d'une dimension affective (pré-prédicative) antérieure à toute identité constituée, ce qui ouvre l'horizon politico-épistémologique de la reconnaissance à des modèles de subjectivation irréductibles à l'individualisme ;¹⁸ de même, cette idée hégélienne selon laquelle la lutte à mort pour la liberté est une condition nécessaire du passage de la *reconnaissance comme personne* à la *reconnaissance comme conscience* a servi à Frantz Fanon pour dénoncer la persistance du rapport maître-esclave au sein de la structure psychique de la relation entre Noirs et Blancs – au sein de laquelle les Noirs sont reconnus comme personnes, mais pas encore comme consciences.¹⁹

¹⁷ Bertram G. et Celikates R., *op. cit.*, p. 864.

¹⁸ Safatle V., *Grande Hotel Abismo*, *op. cit.*, p. 322.

¹⁹ Frantz Fanon, dans son puissant étude des effets psycho-sociaux de la colonisation, trouve un exemple historique de l'essentialité du rapport entre lutte et reconnaissance réciproque de consciences autonomes ; il affirme ainsi qu' « historiquement, le nègre plongé dans l'inessentialité de la servitude, a été libéré par le maître. Il n'a pas soutenu la lutte pour la liberté. [...] Le nègre est un esclave à qui on a permis d'adopter une attitude de maître. Le Blanc est le maître qui a permis à ses esclaves de manger à sa table. » – cf. Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952, p. 212. Autrement dit, tant que la libération de l'esclave ne constitue pas le résultat

On voit que cette articulation apportée par le système hégélien entre l'avènement de la conscience et le courage de risquer sa vie dispose d'une puissance conceptuelle dans laquelle des branches diverses de la pensée contemporaine (comme la théorie critique, la psychologie sociale et le post-colonialisme) peuvent puiser pour repenser, voire refonder, la théorie de la reconnaissance en y articulant, d'un côté, la dimension proprement normative de l'accueil d'autrui au sein d'un système de normes et, de l'autre, *la dimension socio-ontologique du conflit pouvant éventuellement remettre en cause le système normatif lui-même*. D'une part, la dimension normative de la reconnaissance n'empêche pas la thématization des luttes de subjectivités obliérées, dès lors que *la lutte est précisément ce qui rend possible la reconnaissance des consciences* (et donc la reconnaissances des *sujets en tant que sujets*) ; d'autre part, la dimension socio-ontologique n'empêche pas la prise de conscience critique, puisque, bien qu'il soit pris dans le monde du seigneur, le serf peut toujours engendrer un conflit avec ce monde, soit directement à travers l'affrontement de la mort, soit indirectement, comme indique le célèbre chapitre de Hegel, à travers le travail.

Si l'arrière-fond hégélien est certes puissant pour remettre à l'ordre du jour la question de la lutte, il semble pourtant moins performant lorsqu'il est question de cerner les défauts structurels bloquant le rapport à soi et d'élaborer une stratégie d'action pour les combattre ; en effet, selon une image célèbre avancée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* :

Les blessures de l'esprit [*die Wunden des Geistes*] se guérissent sans laisser des cicatrices. Le fait n'est pas l'Impérissable, mais l'esprit le réabsorbe en soi-même [*von dem Geiste in sich zurückgenommen*], et le côté de la singularité qui, soit comme intention, soit comme sa négation et sa borne dans l'élément de l'être-là, est présent dans le fait, est ce qui immédiatement disparaît²⁰.

Autrement dit, l'Esprit constitue ce qui dissout les singularités des faits historiques en permettant de les re-signifier de la perspective de la totalité du mouvement ; de cette perspective du tout, les blessures (les particularités bloquant le processus) sont réabsorbées par l'Esprit et incorporées dans son mouvement. Cela

d'une véritable lutte, la structure de la reconnaissance demeure asymétrique et l'esclave reste esclave puisque son indépendance et son autonomie ne sont pas véritablement reconnues.

²⁰ Hegel G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., t. II, p. 197. Texte original : « Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben; die Tat ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen, und die Seite der Einzelheit, die an ihr, es sei als Absicht oder als daseiende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar Verschwundene. » (Hegel G. W. F., op. cit., p. 492).

veut dire que *sur la longue durée*, l'Esprit, grâce à ce pouvoir de réabsorption dépassant les singularités, tend au dépassement et même à la réintégration des obstacles qui les bloquent. Cette tendance de l'Esprit à s'affranchir de ses entraves se manifeste dans des outils conceptuels clefs du système hégélien, tels que la notion de « ruse de la raison »²¹, développée dans sa philosophie de l'histoire, ou l'omniprésent opérateur conceptuel de l'*Aufhebung*.²²

La tradition matérialiste, fort influencée par l'hégélianisme, critiquera précisément ce point du système. Déjà le jeune Marx dans sa critique de la philosophie politique de Hegel insista sur le fait que l'État, l'institution devant réaliser l'*Aufhebung* des contradictions de la société civile, au lieu de dépasser les entraves incarnées dans les conflits sociaux, tend plutôt, en fonction des fractures socio-économiques à l'intérieur de la société civile, à reproduire les contradictions à un autre niveau ; puisqu'en effet, il s'avère que la domination exercée par une classe (les propriétaires) au niveau de la société civile tend à se traduire par une domination au niveau de l'État où les propriétaires contrôleront le pouvoir politique, de sorte que, d'après Marx, l'État peut prendre la forme d'une propriété privée au sein de laquelle les contradictions de la société civile, au lieu d'être dépassées, tendent plutôt à se consolider.²³ En d'autres termes, la guérison naturelle et sans cicatrices de l'Esprit se révèle dans ce cas plutôt comme une reproduction de la blessure.

²¹ Dans les manuscrits de ses cours de philosophie de l'histoire, Hegel explique que *la ruse de la Raison* consiste dans le fait que même si « c'est leur bien propre que peuples et individus cherchent et obtiennent dans leur agissante vitalité, [...] ils sont les moyens et les instruments d'une chose plus élevée, plus vaste qu'ils ignorent et accomplissent inconsciemment » (cf. Hegel G. W. F., *La Raison dans l'Histoire*, trad. par K. Papaioannou, Paris, Plon, 1965, p. 110) ; cet accomplissement inconscient de ce qui est parfois nommé « Esprit du Monde » ou « Raison immanente dans l'Histoire » constitue précisément « la ruse de la Raison », ce qui, de la perspective de l'Absolu, peut être nommé la « ruse absolue » ou même « la Providence divine » (cf. Hegel G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques I – La science de la logique*, trad. par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2014, p. 614). Cette notion, en ceci qu'elle implique une sorte d'inconscient collectif (*bewusstlose Instikte der Menschen*), contient certes un puissant outil épistémologique pour reconstruire l'histoire ; cependant elle manifeste également une considérable confiance dans la tendance de l'Esprit à dépasser les obstacles à son accomplissement progressif.

²² Selon Hegel, « Par *aufheben* nous entendons d'abord la même chose que par *hinwegräumen* (abroger), *negieren* (nier). [...] Mais, en outre, *aufheben* signifie aussi la même chose que *aufbewahren* (conserver) » – cf. Hegel G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques I, op. cit.*, p. 530 ; c'est ce double mouvement de négation et conservation qui permet à l'Esprit de dépasser les obstacles tout en les incluant dans son mouvement.

²³ Comme le formule Marx lui-même dans sa *Critique de la philosophie politique de Hegel* : « Le fait que la propriété privée se rattache à la fonction publique se traduit dans le majorat en ce que l'existence de l'État semble être une inhérence de la propriété privée immédiate, de la propriété foncière, un accident de celle-ci. », cf. Marx Karl, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. III, p. 997. Autrement dit, l'État ne serait plus la concrétisation d'une structure au sein de laquelle « mon intérêt particulier et mon intérêt substantiel sont conservés et maintenus dans le but d'un autre »

De même, la structure de la critique marxienne est similaire en ce qui concerne le « travail », du fait qu'il devrait, d'après le système hégélien, entamer un mouvement de dépassement (*Aufhebung*) de l'asymétrie du rapport entre maître et esclave. En effet, selon le jeune Marx, le travail – qui idéalement est cette opération décrite par Hegel permettant à la conscience « de se redécouvrir elle-même par elle-même »²⁴ – devient souvent, au sein des rapports économiques asymétriques, l'activité par laquelle le travailleur est rendu « esclave de son objet »²⁵ et du « maître de son travail »²⁶, dans un processus que Marx appelle l'aliénation du travail ;²⁷ autrement dit, l'opération qui devrait mettre en marche le mouvement de dépassement d'asymétrie entre les consciences peut, à l'inverse, en creuser le fossé. C'est pourquoi l'*Aufhebung*, censée dépasser la contradiction, ne fait encore une fois que la reproduire à un niveau où elle est plutôt élargie.²⁸

On peut ici reconnaître le même schéma critique que celui auquel feront appel les théories « négatives » de la reconnaissance, c'est-à-dire celles qui soutiennent que l'idée de reconnaissance introduit une structure empêchant la réalisation de la liberté. Il s'agit en effet de montrer comment l'activité censée dépasser (dans le sens d'*Aufhebung*) une asymétrie intersubjective finit par la reproduire de façon systématique. C'est pourquoi la critique de la notion de reconnaissance puise constamment dans les outils conceptuels propres à la tradition matérialiste lorsqu'il est question de problématiser ces *blessures* qui, au lieu de « guérir sans laisser de cicatrices », finissent par se multiplier. C'est précisément dans le but de thématiser ces blessures systématiques – que j'appellerai ici, faute de mieux, « des blocages » – et d'ouvrir ainsi le terrain à l'élaboration de stratégies pratiques pour

(cf. Hegel G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. par A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940, p. 261) en permettant ainsi le dépassement des contradictions d'intérêts particuliers exprimés dans la société civile, mais plutôt un mécanisme de reproduction de ces mêmes contradictions.

²⁴ Hegel G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 166.

²⁵ Marx K., *Manuscrits de 1844*, trad. par J.-P. Gougeon, Paris, Flammarion, 1996, p. 110.

²⁶ *Ibid.*, p. 119.

²⁷ L'aliénation du travail est un processus qui, en raison de l'asymétrie économique, finit par rendre l'homme « étranger à son propre corps, au monde extérieur aussi bien qu'à son essence spirituelle, à son essence humaine », cf. Marx K., *Manuscrits de 1844*, op. cit., p. 116.

²⁸ La structure du problème est très bien articulée par Louis Althusser lorsqu'il confronte « la logique du dépassement » issue de Hegel avec la notion de survivance du dépassé (*aufgehoben*), où il est justement question des structures positives et actives conditionnant nos rapports à nous-mêmes et nos propres passés, cf. Althusser Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, pp. 114–116. Adorno s'attaque également à la logique de l'*Aufhebung* qui incarne la tendance à dépasser le conflit entre l'identique et le non-identique sous la figure de l'identique, ce qui implique un mépris du particulier et de la différence, qu'Adorno prétend remettre en valeur avec sa dialectique dans laquelle le négatif n'est pas dépassé par l'*Aufhebung*, cf. Adorno Theodor W., *Dialectique négative*, trad. par G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut et D. Trousson, Paris, Payot, 1978.

les affronter que l'on va faire jouer le cadre conceptuel fichtéen qui, d'après notre hypothèse, pourrait apporter d'importants outils pour repenser l'articulation entre le socio-ontologique et le normatif sans pour autant tomber dans le piège d'un mouvement d'auto-guérison de l'esprit – une articulation entre les *blocages matérialistes* et l'*idéologie de la conscience*.

2. L'approche fichtéenne

Au début des années 1990, Daniel Breazeale, l'un des responsables du développement récent de la *Forschung* fichtéenne dans le monde anglo-saxon, écrit un court mais influent article intitulé « Why Fichte now ? »²⁹, dans lequel il énumérait les raisons pour lesquelles les études fichtéennes bénéficiaient à l'époque d'une remarquable renaissance.³⁰ Breazeale souligne, parmi d'autres raisons, (i) la priorité du pratique sur le théorique, (ii) la thèse de l'intersubjectivité comme une condition de possibilité de la conscience et (iii) les limites souvent dénoncées par Fichte

²⁹ Breazeale Daniel, « Why Fichte now? », in *The Journal of Philosophy*, v. 88, n. 10, 1991, pp. 524–531.

³⁰ Au cours de ces dernières années, cette renaissance a connu une impulsion renouvelée dans diverses régions du globe ; aux Etats-Unis, Tom Rockmore trouve chez Fichte des outils conceptuels pour construire une philosophie de l'activité comme alternative à la philosophie hégélienne du concept (*Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition*) ; en France, Jean-Christophe Goddard y souligne le cadre conceptuel psychanalytique qui ouvre la porte à des problématisations sur la contingence et les blocages dans les mouvements de l'esprit (*La philosophie fichtéenne de la vie, le transcendantal et le pathologique*) ; en Belgique, Marc Maesschalck met l'accent sur la dimension émancipatrice du projet fichtéen (*Droit et création sociale chez Fichte*), Quentin Landenne y propose l'articulation d'un suggestif perspectivisme transcendantal, capable de penser une politique perspectiviste qui ne perde pas de vue son horizon transcendantal (*Le perspectivisme transcendantal de Fichte*), tandis qu'Augustin Dumont explore pour sa part l'originalité du paysage conceptuel inauguré par la philosophie fichtéenne et déployé par le romantisme allemand en ce qui concerne notamment les rapports entre imagination et langage (*L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis : Théories et pratiques de l'imagination transcendantale à l'épreuve du langage*) ; en Italie, Alessandro Bertinetto explore les instruments conceptuels pour penser une philosophie de l'imagination, en guise d'alternative à une philosophie de la raison, à partir notamment des dernières versions de la *WL* (*La forza dell'immagine : argomentazione transcendentale e ricorsività nelle filosofia di J.G. Fichte*) ; en Allemagne, la redécouverte de ses exposés de philosophie populaire a motivé l'exploration de la dimension pédagogique du système fichtéen, bien incarnée dans les travaux de Peter Österreich et Harmut Traub (*J.G. Fichtes Populärphilosophie et plus récemment Der ganze Fichte : die populäre, wissenschaftliche und metaphysische Erschließung der Welt*) ; au Japon, la création récente de *Japanische Fichte-Gesellschaft* suit le chemin ouvert par Nishida Kitaro, fondateur de l'école de Kyoto, qui a proposé une originale interprétation de la *Tathandlung* où il trouvait des éléments proches de la philosophie bouddhiste ; en Amérique Latine, la récente création, en 2010, de l'*Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte* (ALEF) a multiplié le nombre de chercheurs se consacrant aux études fichtéennes et tend à ouvrir des portes pour une approche renouvelée de la pensée du philosophe.

de la raison spéculative. C'est aussi sur cette insistance sur l'intersubjectivité où le pratique prend la relève sur la raison théorique (au sens kantien) et même sur la spéculation (au sens hégélien), que s'appuya Tom Rockmore pour traiter des univers conceptuels de Fichte et de Marx comme des sources permettant d'articuler une *philosophie de l'activité* par opposition à une *philosophie du concept* de type hégélienne. En effet, comme le souligne cet auteur, les questions philosophiques fondamentales, aussi bien chez Marx (l'autoréalisation de l'homme) que chez Fichte (l'identité métaphysique entre le moi individuel et la conscience absolue³¹), ne pourront être résolues que par *la mise en œuvre d'une pratique collective*.³² En s'appuyant sur ces points soulevés par Breazeale et Rockmore, on prétend avancer que la théorie fichtéenne de l'intersubjectivité peut, en fonction de sa façon particulière d'articuler idéalisme et matérialisme,³³ enrichir les discussions contemporaines portant sur la reconnaissance, particulièrement en ceci qu'elle nous permet d'envisager l'élaboration de stratégies collectives de lutte face aux défauts structurels des schèmes de reconnaissance.

Nous voulons suggérer qu'une nouvelle perspective peut s'ouvrir autour des discussions contemporaines concernant la reconnaissance, en fonction notamment de la distinction fichtéenne entre deux moments de la reconnaissance : (i) *la position du problème issu de la seule présence d'autrui* et (ii) *le moment pragmatique de la mise en œuvre d'une praxis pour affronter le problème*.³⁴ Suivant cette hypothèse, une telle distinction permet de réarticuler le normatif avec le socio-ontologique grâce au rapprochement de la question de la reconnaissance de celle de la constitution d'une communauté, ce qui permet d'affronter les problèmes des

³¹ L'« identité métaphysique », selon l'auteur, ne se réduit ni à l'identité numérique, l'identité d'une chose à elle-même, ni à l'identité qualitative, celle entre deux choses à l'égard d'une propriété commune ; mais elle doit être comprise plutôt comme « a nonnumerical, nonqualitative unity in difference, which is brought about by the subject between the subject and the object it generates through its activity » (cf. Rockmore Tom, *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition*, Southern Illinois University Press, 1980, p. 69).

³² *Ibid.*, pp. 84–86.

³³ En effet, comme le fait remarquer Jean-Marie Vaysse, « l'objectif de la *Wissenschaftslehre* est de renvoyer dos à dos l'idéalisme kantien et le dogmatisme spinoziste » (cf. Vaysse Jean-Marie., « Dynamique et subjectivité selon Fichte : effort, pulsion, aspiration » in *Revue Germanique*, n. 18, 2002, p. 158), il s'agit d'articuler une tradition d'après laquelle le sujet est *constituant* (l'idéalisme) avec une autre selon laquelle le sujet est plutôt *constitué*, c'est-à-dire qu'il est secondaire par rapport au principe de sa constitution (ce que l'on a appelé ici « tradition matérialiste ») ; sur ce projet de synthèse entre Kant et Spinoza, voir aussi l'étude récemment parue d'Allen Wood : Wood Allen, *Fichte's Ethical Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 5–6.

³⁴ Concernant la centralité du problème de l'intersubjectivité dans la pensée fichtéenne à l'époque de Léna, voir en particulier les excellentes études d'Alexis Philonenko (Philonenko Alexis, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966) et Reinhard Lauth (Lauth Reinhard, « Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte », in *Archives de Philosophie*, v. 25, n. 3/4, pp. 325–344, 1962).

blocages systématiques grâce à la *problématisation du rôle central de la production conceptuelle au sein du processus de constitution de chaque communauté*.

Voyons d'abord en quoi consistent ces deux moments identifiés par Fichte pour pouvoir, dans la session suivante, en extraire les potentielles contributions à la discussion contemporaine. Premièrement, selon le penseur de Rammenau, la genèse de la conscience de soi dépend du fait que l'être humain trouve une espèce particulière de résistance au déploiement de sa puissance ; résistance qui ne saurait être posée que par la seule présence d'un autre être libre. Fichte l'explique dans la *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* de la façon suivante :

[A]u fondement de toute action réciproque arbitraire d'êtres libres, il y a de leur part une action réciproque originaire et nécessaire, à savoir celle-ci : l'être libre force [nötigt] par sa simple présence dans le monde sensible, sans plus [durch seine blossе Gegenwart in der Sinnenwelt, ohne weiteres], chaque autre être libre à le reconnaître pour une personne. Il donne le phénomène déterminé, l'autre donne le concept déterminé. L'un et l'autre sont réunis nécessairement, et la liberté n'a pas dans cette affaire le moindre rôle à jouer. Il en naît une connaissance qu'ils ont en commun, et rien de plus. Tous deux se reconnaissent réciproquement en leur intériorité, mais ils sont isolés, comme auparavant³⁵.

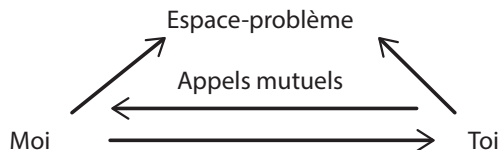
Il en ressort que la simple présence corporelle d'autrui dans l'horizon du déploiement de la puissance humaine d'action pose immédiatement un problème, à savoir celui de la résistance au déploiement de la puissance. Le ressenti de cette

³⁵ Fichte Johann Gottlieb, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. par A. Renaut, Paris, PUF, 1984, pp. 100–101. Texte original : « Aller willkürlichen Wechselwirkung freier Wesen, liegt eine ursprüngliche und nothwendige Wechselwirkung derselben zum Grunde, diese: das freie Wesen nöthigt durch seine blossе Gegenwart in der Sinnenwelt, ohne weiteres, jedes andere freie Wesen es für eine Person anzuerkennen. Es giebt die bestimmte Erscheinung, der Andere giebt den bestimmten Begriff. Beides ist nothwendig vereinigt, und die Freiheit hat dabei nicht den geringsten Spielraum. – Hierdurch entsteht eine gemeinschaftliche Erkenntniss, und nichts weiter. Beide erkennen einander in ihrem Inneren, aber sie sind isoliert, wie zuvor. » (Fichte J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, éd. par Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth et Peter K. Schneider, *Reihe I : Werke II, Reihe II : Nachgelassene Schriften Reihe III : Briefe, Reihe IV : Kollegnachschriften*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962–2012, Reihe I, t. 3, p. 384 – dorénavant: GA). Ce passage se trouve au §7 de l'ouvrage qui conclut la déduction de l'applicabilité du concept de droit. Il s'ensuit dès lors (i) de la déduction du concept de droit (§§1–4), basée sur le fait que l'attribution à soi-même d'une causalité libre conduit à la question de la limitation réciproque de libertés constituant ce que Fichte appelle une « relation juridique » ; et (ii) des deux premières conditions de son applicabilité, à savoir l'attribution à soi-même d'« un corps matériel articulé [materiellen Leib] » (§5) et la position de son propre corps sous l'influence d'autrui (§6), que la relation juridique s'inscrit nécessairement dans le monde matériel. Ce parcours conduit de la sorte à la question de savoir « comment une communauté d'êtres libres en tant que tels est possible ? » (§7).

résistance issue de la présence d'autrui est immédiat, de sorte que « la liberté n'a pas dans cette affaire le moindre rôle à jouer », la résistance *est là* par *la seule présence* de l'autre, sans plus (*ohne weiteres*), c'est pourquoi elle constitue en quelque sorte une « action réciproque originaire ».

De plus, de cette « action originaire », il découle une connaissance en commun, ou un premier moment de reconnaissance, où *les sujets restent pourtant isolés*. Autrement dit, on y trouve une résistance réciproque, mais cela ne se traduit pas encore dans la constitution d'un espace intersubjectif. En effet, si la simple présence d'autrui conduisait immédiatement à la concrétisation de l'autolimitation réciproque, alors aucune conscience *de la liberté* ne saurait y advenir, mais seulement celle d'un instinct agissant de façon nécessaire face aux résistances trouvées ; dès lors, la conscience ne ressort de ce rapport intersubjectif que si la limitation n'est pas prédéterminée, mais tout simplement *exigée par la présence sensible* de ce qui résiste à la force – une telle présence constitue un « appel [*Aufforderung*] à agir adressé au sujet »³⁶. Par conséquent, ce premier moment articule seulement une sorte de saisie de la limitation originaire, et pas encore un concept du *modus operandi* de la limitation – c'est-à-dire aucune limite effective n'est encore donnée et ils demeurent « isolés, comme auparavant ».

L'être humain est ainsi toujours déjà inscrit dans l'entrecroisement d'appels mutuels issus de la présence d'autres êtres humains et le premier moment de la reconnaissance se joue au niveau du surgissement *du simple concept* d'autres sujets, bien que la façon dont ce concept détermine mes actions ne soit pas encore établie. Il en ressort que la saisie de l'appel d'autrui renferme deux aspects constitutivement liés : (a) celui de la saisie des limites de ma force et donc de ma propre finitude et (b) celui de la saisie de la similarité entre ma force et celle qui me résiste. Ainsi, une fois que le moi et son autre (le toi) révèlent l'un à l'autre leurs finitudes et leurs similarités, *l'appel issu de la présence d'autrui* conduit à *la reconnaissance du problème de la construction d'un espace de coexistence*. Ce premier moment de la reconnaissance peut être ainsi illustré :



³⁶ Fichte J. G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, op. cit., p. 49 (GA, I, 3, p. 342).

Le résultat du premier moment indique ainsi que la reconnaissance ne saurait s'achever qu'à travers l'engagement réciproque dans la construction d'un espace d'intersubjectivité, espace où le moi et le toi ne seront plus « isolés, comme auparavant ».

Le deuxième moment de la reconnaissance est celui qui pose le problème proprement *politique*. Si, comme on l'a vu au sein du premier moment, la seule présence d'autrui implique une connaissance en commun sans engagement mutuel, alors l'établissement relation d'autolimitation réciproque *effective* de libertés ne saurait se réaliser à moins « qu'une communauté entre des êtres libres comme tels [...puisse] trouver une existence durable »³⁷, puisque la reconnaissance réciproque ne s'opère de façon durable que « sous la condition et pour le cas où une communauté, une activité d'influence réciproque, doit exister entre des êtres libres comme tels, sans dommage pour leur liberté »³⁸. Cela veut dire qu'*une reconnaissance réciproque durable exige que les êtres libres, auparavant isolés, entrent en communauté*, car ce n'est que celle-ci qui peut rendre effective la reconnaissance mutuelle.

Dès lors, si le premier moment de la reconnaissance porte sur le surgissement d'un concept de soi-même et d'autrui opérant ainsi sur le niveau du *savoir mutuel*, le second moment porte sur l'engagement réciproque et opère sur le niveau du *vouloir mutuel* : d'un côté, il est question de la constitution nécessairement intersubjective du savoir de soi (le premier moment de la reconnaissance, celui de l'appel), de l'autre, de l'engagement effectif dans la construction volontaire d'un espace de partage (le moment de concrétisation de la reconnaissance, celui de la construction de la communauté)³⁹. Il est important de souligner que le premier moment est la condition du second, c'est-à-dire que ce n'est qu'en fonction de l'appel issu de la présence d'autrui que *le problème de la construction se pose*, tandis que le second moment est celui où *la reconnaissance peut effectivement s'accomplir*,

³⁷ *Ibid.*, p. 103 (GA, I, 3, p. 385).

³⁸ *Ibid.*, p. 106 (GA, I, 3, p. 388).

³⁹ L'importance d'un « engagement mutuel de volontés » au sein d'un processus commun de réalisation de la communauté caractéristique de ce deuxième moment de la reconnaissance est mise en avant par Marc Maesschalck dans son excellente reconstruction de la structure fichtéenne de la reconnaissance. Il s'agit de montrer que l'articulation de deux moments va au-delà de tout schématisme de type kantien puisque, dans la mesure où elle implique l'investissement affectif mutuel, son opérativité est constitutivement liée aux enjeux de chaque contexte ; ce que Fichte avance serait, ainsi, non un schématisme de la reconnaissance, mais plutôt une typique de la reconnaissance – c'est pourquoi comme l'affirme l'auteur, « le concept de l'autre est insuffisant pour expliquer la communauté d'êtres libres, il faut encore un engagement concret pour la reconnaissance d'autrui », un schéma conceptuel de la reconnaissance d'autrui ne s'avère pas suffisant, il faut qu'il existe une typique opérant sur les vouloirs réciproques ; cf. Maesschalck Marc, *Normes et Contextes – les fondements d'une pragmatique contextuelle*, Hildesheim / Zürich / New York, Georg Olms Verlag, 2001, pp. 205–231.

puisque ce n'est que dans la construction de l'espace commun que le problème posé par le premier moment peut trouver une solution effective.

Si la *Grundlage des Naturrechts* (GNR), en vertu de la portée de l'ouvrage, va explorer la condition juridique fondamentale d'une telle construction commune, le *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, composé deux ans plus tard en 1798, en ceci qu'il touche des questions irréductibles au domaine juridique, offre pour sa part une vue d'ensemble des enjeux d'une telle construction commune. Dans cet ouvrage, suite à la déduction du principe de la moralité (Ch. I) et à celle de l'applicabilité d'un tel principe (Ch. II), Fichte aborde finalement ce qu'il appelle « l'éthique au sens strict [*Sittenlehre im engern Sinne*] »⁴⁰ (Ch. III), c'est-à-dire l'application effective et systématique du principe de la moralité ; ce qui nous intéresse ici, c'est la deuxième section de ce chapitre qui porte « sur l'élément matériel de la loi morale », puisque c'est là où Fichte va identifier les structures qui permettent une véritable concrétisation de l'autonomie et donc de l'intersubjectivité – dès lors que, comme l'avancait déjà la GNR, on ne peut se poser comme libre (comme autonome) que dans un rapport intersubjectif.⁴¹

Si l'intersubjectivité se pose comme un problème en fonction de l'action réciproque originaire reprise dans la *Sittenlehre* sous la dénomination de « limitation originaire »⁴², sa mise en œuvre effective exige la formation d'une *communauté* (l'intersubjectivité concrète) ; du point de vue de l'éthique, cela veut dire que l'autonomie de la raison dépend de cet engagement mutuel puisque « vivre et demeurer en société »⁴³ est une condition *sine qua non* de la réalisation de l'autonomie de la raison. Fichte identifie trois dimensions dont l'articulation permet la concrétisation d'un espace commun : la religion (dimension symbolique) ; le droit (dimension juridique) ; et le forum des savants (dimension de la production culturelle).⁴⁴

Le premier point fondamental dans l'établissement de cet espace de partage est ce que Fichte appelle le symbole : c'est-à-dire la marque du fait qu'« il y a en général quelque chose de suprasensible et de supérieur à toute nature ». Dans la mesure où « ce sur quoi [les membres d'une collectivité] sont tous d'accord, se nomme son

⁴⁰ Fichte J. G., *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, trad. par P. Naulin, Paris, PUF, 1986, p. 151 (GA, I, 5, p. 147).

⁴¹ Cela signifie que si la moralité peut être déduite d'un point de vue formel, sa mise en œuvre effective, l'éthique, est foncièrement sociale et intersubjective ; sur ce caractère fondamentalement concret de l'éthique fichtéenne, voir l'étude classique de Georg Gurvitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Hildesheim / Zürich / New York, Georg Olms Verlag, 1984.

⁴² Fichte J. G., *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, op. cit., p. 215 (GA, I, 5, p. 205).

⁴³ *Ibid.*, p. 224 (GA, I, 5, p. 212).

⁴⁴ Le développement complet de l'argument figure dans : Fichte J. G., *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, op. cit., pp. 225–241 (GA, I, 5, pp. 213–227).

symbole », le partage d'un bassin symbolique est ce qui permet à une collectivité de se rassembler autour d'une fin commune. Cette finalité commune dépassant les individualités et constituant leur point d'articulation met en relief ce qui est sous-jacent à la formation d'une communauté en montrant de la sorte, d'une part, que *toute communauté s'instaure et se maintient à l'intérieur d'un espace symbolique qui donne un horizon d'action à ses membres* et, d'autre part, que *ce symbole fonctionne comme une sorte de boussole orientant les forces dans la construction de l'espace commun*. Le contenu de ce symbole change évidemment en fonction du contexte sociohistorique, c'est pourquoi Fichte insiste sur le fait qu'il doit pouvoir se transformer continuellement. Ce qui pourtant ne peut pas changer, c'est la présence même d'un symbole quelconque, puisqu'« à défaut d'un accord sur une chose quelconque, aucune action réciproque en vue de produire des convictions communes ne serait possible »⁴⁵.

Si le symbole donne un horizon de partage possible, il ne fournit aucune garantie d'une véritable limitation réciproque assurant la coexistence au sein de cet espace de partage. C'est ici qu'intervient *la dimension juridique* dont l'opérateur central est ce que Fichte, en s'inspirant de la tradition rousseauiste, appelle le « contrat social », c'est-à-dire « la convention indiquant comment les hommes doivent pouvoir s'influencer mutuellement »⁴⁶ ; c'est à travers ce contrat que la coexistence des forces est assurée et continuellement protégée, puisque ce contrat assure la soutenabilité de l'espace communautaire en tant que tel.⁴⁷

À part le symbole et le contrat, Fichte souligne encore l'importance d'un troisième élément crucial à la construction de l'espace communautaire, à savoir : l'institution d'un forum au sein duquel « tout le possible doit être pensé et examiné avec une liberté absolue et sans limites », un lieu où il ne faut se soumettre à aucune autorité et où il n'y a « pas d'autre juge que le temps et le progrès de la culture »⁴⁸. Ce forum est ce que Fichte appelle la République des Savants, qui trouve une forme institutionnelle concrète dans l'université ; laquelle joue ainsi un rôle fondamental au sein de cet espace communautaire.

Si le premier moment de la reconnaissance introduit la saisie du *problème de la construction d'un espace communautaire*, le second moment articule les trois dimen-

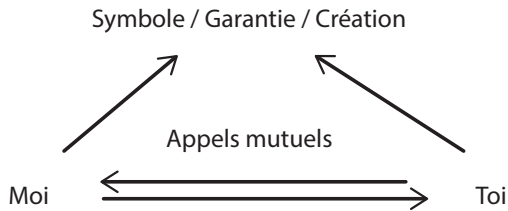
⁴⁵ *Ibid.*, pp. 231–232 (GA, I, 5, pp. 218–219).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 227 (GA, I, 5, p. 215).

⁴⁷ C'est pourquoi, selon la belle formulation d'un interprète, « le contrat social, tel que Fichte le conçoit, implique, au-delà de la simple association, une solidarité effective et active que les citoyens exercent les uns envers les autres sous l'égide de l'État essentiellement protecteur. », cf. Fischbach Franck, *Fondement du droit Naturel – Fichte*, Paris, Ellipses, 2000, p. 39.

⁴⁸ Fichte J. G., *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, op. cit., pp. 236–239 (GA, I, 5, pp. 223–225).

sions rendant possible la construction effective d'un tel espace : (i) *un horizon symbolique commun* ; (ii) *une garantie de protection mutuelle* ; (iii) *un forum de production du savoir*. Les deux moments de la reconnaissance s'articulent de la façon suivante :



Ainsi, à la différence du premier moment de la reconnaissance où le problème de l'espace commun était posé par le sentiment d'une résistance mutuelle entre les puissances humaines, maintenant, l'on dispose d'outils conceptuels (symbole, normes et créativité) pour construire une solution au problème posé. L'articulation entre le normatif et le socio-ontologique se joue ici au carrefour entre le réseau d'appels exigeant l'autolimitation (d'où la teneur normative du premier moment – *l'impératif d'autolimitation*) et l'horizon de l'engagement effectif dans la construction d'un espace de partage (où s'opère une construction d'un espace socio-ontologique commun – *la praxis politique*) ; toujours est-il que tous les deux restent irréductibles l'un à l'autre puisque l'*appel* ne pose que le problème dont la solution exige l'engagement dans une praxis collective.

3. L'apport d'une telle approche

Nous avons vu dans la session précédente que la reconnaissance chez Fichte contient (a) un premier moment originaire où il est question de saisir *le problème de la construction d'un espace de partage* et (b) un deuxième moment de *l'élaboration effective d'un tel espace au sein de ses dimensions symbolique, juridique et créatrice*. Cette première distinction crée un espace d'écart entre, d'un côté, le problème posé par l'appel d'autrui et, de l'autre, la mise en œuvre effective de dispositifs de reconnaissance visant à affronter le problème : cela ouvre une possibilité d'articulation entre le normatif, *le devoir d'entrer en communauté pour réaliser concrètement l'autonomie*, et l'ontologique, *ce qui est en jeu sur la scène concrète de la construction effective d'un espace communautaire*.

Si l'on reprend maintenant l'idée d'après laquelle les théories contemporaines de la reconnaissance sont incapables de rendre compte de l'horizon constitutive-

ment conflictuel de toute demande de reconnaissance, soit (i) en fonction d'un *défaut ontologique*, issu d'une insistance exagérée sur le normatif empêchant la problématisation de la reconnaissance de *sujets en tant que sujets*, soit (ii) en raison d'un *défaut normatif*, issu d'une exagération du moment socio-ontologique rendant l'écart critique peu compréhensible ; alors, on peut voir comment la théorie fichtéenne fait droit à la conflictualité inhérente aux structures de reconnaissance. En effet, l'irréductibilité entre le niveau où le problème se pose et celui où l'on mobilise des outils pour y répondre indique que *la conflictualité se constitue au moment de construire des réponses* (religieuses, juridiques et culturelles) *à l'exigence de reconnaissance issue de la présence d'autrui* ; en d'autres termes, ce qu'il y a de normatif dans l'appel issu de la présence humaine devant moi est irréductible au domaine socio-ontologique constitué, tandis que le caractère foncièrement ontologique de la scène sur laquelle la reconnaissance se joue est, pour sa part, irréductible à l'appel.

Par conséquent, l'irréductibilité des deux moments permet, d'une part, (i') d'affronter le défaut ontologique, puisque le moment normatif issu de l'impératif d'autolimitation n'empêche pas de thématiser le problème de la reconnaissance des sujets en tant que sujets ; en effet, la simple présence humaine pose déjà le problème de *la construction d'un espace rendant possible la transformation des humains présents en des consciences reconnues*. D'autre part, une telle irréductibilité permet également, (ii') d'affronter le défaut normatif, dès lors que l'espace socio-ontologique constitué n'empêche pas l'écart critique, en ceci que *l'appel normatif de la reconnaissance* est posé par *la simple présence d'autrui* ; l'écart critique est possible, même au sein d'un espace d'omniprésence de l'idéologie, par l'appel issu de la présence humaine.

Au demeurant, la richesse d'un tel modèle nous permet d'aller encore plus loin. En effet, dans la mesure où le modèle fichtéen identifie le problème de la concrétisation de la reconnaissance à celui de la construction d'un espace communautaire, il nous permet de resituer la question de la reconnaissance à l'intérieur d'un paysage plus large *qui inclut non seulement le domaine du droit et du politique mais aussi celui de la dimension symbolique et de la production du savoir* – deux dimensions fondamentales dans la constitution et le maintien d'une communauté. Un tel élargissement du paysage d'articulation de la question nous permet d'inclure dans les discussions concernant la reconnaissance non seulement le domaine de *la loi* et du *pouvoir politique*, mais aussi ce que l'on pourrait appeler en un sens large le domaine de *la culture* – *ce qui inclut la religion et les institutions d'apprentissage*.

Cela ouvre les portes à une problématisation non seulement de la conflictualité inhérente à la formation de structures de réponse aux appels de reconnaissance,

mais aussi à celle d'une *incompréhension systématique qui peut ressortir de telles structures en fonction de la négligence des rapports entre les dimensions symbolico-culturelle et juridico-politique*. En effet, si la construction d'un espace communautaire mobilise tout un réseau symbolique contenant une certaine conception de la finalité commune et si ce n'est qu'au sein d'un tel réseau que les sujets agissants prennent conscience de leurs individualités, alors la reconnaissance ne se joue pas seulement au niveau de l'acceptation d'une identité, mais aussi à celui du processus de constitution des identités ; autrement dit, *l'exigence issue de la présence d'autrui n'est pas celle de reconnaître l'identité constituée d'un être libre, mais celle de reconnaître son pouvoir de participer lui-même à un processus de constitution identitaire*.

En se focalisant sur le processus de constitution identitaire au sein de la communauté, l'approche fichtéenne permet notamment d'explorer les idées du susceptible qui sont opératoires au sein d'un tel déploiement (la dimension symbolique) ainsi que le rôle fondamental des intuitions de production du savoir (la dimension créatrice) au sein desquelles les réseaux conceptuels de l'intersubjectivité peuvent être remis en question et critiqués. Faute d'une possibilité de remise en question de tels réseaux, les structures de reconnaissance risquent de reproduire de façon inerte des incompréhensions du rapport intersubjectif – une déviation qui, sur la longue durée, ne tend pas à l'auto-guérison comme l'Esprit chez Hegel, mais plutôt à l'inertie d'un blocage.

C'est par ailleurs précisément cette inertie que Fichte appelle « le mal radical », en ceci qu'il s'agit d'une force poussant toute nature à « demeurer ce qu'elle est » face à n'importe quelle activité lui étant opposée, elle constitue même le trait fondamental de tout ce qui tend à rester en repos et donc de tout *être*. Cette tendance est ce qui pousse l'être humain et ses structures de rapports intersubjectifs à des automatismes incompatibles avec une *vraie vie*.⁴⁹ Elle se manifeste, selon le philosophe, sous la forme d'une « lâcheté » : (a) corporelle, qui est à l'origine de la peur devant « l'effort corporel de la résistance » ; et (b) intellectuelle, conduisant à « la soumission des propres idées à l'autorité ». Un corps incapable de résister et un intellect incapable de penser ne peuvent qu'empêcher l'expression de toute force vitale ; l'être humain est dès lors pris en otage par un automatisme inerte.

⁴⁹ Les automatismes seraient ainsi ce qui empêche « la rationalité immanente », dont parlait Hegel, de s'exprimer : une telle rationalité est certes là de façon inconsciente, puisque, comme l'a bien fait remarquer un interprète « le Moi Absolu précédant toute conscience est le nom fichtéen de l'inconscient » (Cf. Vaysse J.-M., *L'inconscient des Modernes – Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999, p. 237) ; cependant elle est exposée au risque constant d'avoir son mouvement bloqué à cause d'une tendance interne à l'inertie.

Un tel automatisme conduit, d'après Fichte, à la production d'un réseau de fausses croyances face à une oppression jamais *directement* affrontée.⁵⁰

On peut ainsi dire que, de façon analogue au modèle hégélien, la reconnaissance n'advient ici que si l'on affronte directement ce qui nous opprime, mais, contrairement à un tel modèle, on attire l'attention sur cette tendance chez l'être humain à la reproduction systématique du même, se manifestant aussi bien au niveau matériel qu'au niveau intellectuel et s'exprimant potentiellement dans un réseau de fausses croyances qui joue un rôle non-négligeable dans l'oblitération de l'oppression. *On entrevoit une sorte de « ruse de la raison » à l'inverse, c'est-à-dire une tendance non pas à l'auto-guérison de l'Esprit, mais plutôt à la reproduction systématique de la blessure* faisant courir le risque de la contamination du réseau de croyances au sein duquel le mouvement de l'Esprit se déploie.⁵¹

Si les réseaux conceptuels tendent, en effet, à se sédimenter ontologiquement, ce qui peut conduire à fausser systématiquement notre appréhension des rapports intersubjectifs, alors il est essentiel que l'on dispose, au sein de l'espace communautaire, d'institutions qui nous permettent de remettre en question les concepts à partir desquels l'espace commun s'organise, d'où l'importance centrale d'inclure dans la problématique de la reconnaissance la dimension incarnée par les forums de discussions savantes.⁵² Par conséquent, si la théorie hégélienne présente l'avan-

⁵⁰ Fichte J. G., *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, op. cit., pp. 192–195 (GA, I, 5, p. 183–186).

⁵¹ Ce point indique un contraste substantiel entre le projet philosophique fichtéen et celui hégélien, se manifestant dans leurs visions de la tâche de la philosophie. D'un côté, nous avons la célèbre image de la chouette de Minerve qui ne prend son envol qu'au crépuscule afin de reconstruire le processus de formation de l'Esprit du point de vue d'un mouvement accompli (Cf. Hegel G. W. F., *Principes de la Philosophie du droit*, p. 41) ; d'un autre côté, l'idée que les grands philosophes puissent « briser les plus fortes chaînes de l'humanité » (Cf. Fichte J. G., *Considérations sur la Révolution Française*, trad. par J. Barni, Paris, Payot, 1974, p. 127 – GA, I, 1, p. 255) puisque la tâche d'une vraie philosophie est celle d'opérer une véritable « transformation de nous-mêmes [*eine Umschaffung unser selbst*] » (Cf. Fichte J. G., *La Théorie de la Science. Exposé de 1804*, trad. par D. Julia, Paris, Aubier, 1993, p. 31 – GA, II, 8, p. 18). D'un côté, une philosophie consacrée à reconstruire un processus tel qu'il s'est déroulé jusqu'à présent ; d'un autre côté, une philosophie dédiée à transformer l'avenir de l'esprit : les deux compréhensions ne sont certes pas incompatibles (on pourrait dire que la reconstruction du passé est précisément ce qui ouvre la porte à un nouvel avenir), cependant l'on continue à mettre l'accent, d'une part, sur les outils conceptuels de l'explication et, d'autre part, sur les outils conceptuels de la libération.

⁵² En ce sens, la philosophie fichtéenne contient un puissant pouvoir transformateur, puisqu'en déconstruisant les structures conceptuelles bloquant le libre mouvement de l'intuition, elle engendre en même temps l'ouverture de l'horizon de l'expérience à d'autres modes de perception ; ce qui a conduit un interprète à ranger la philosophie fichtéenne à côté de celle du maître spirituel de l'hindouisme, Adi Sankara, en tant que véritable philosophie transformatrice, car elle « does not represent a view of reality, but a view which transform reality » (cf. Taber John A., *Transformative Philosophy. A Study of Sankara, Fichte, and Heidegger*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983,

tage de nous faire voir la relation constitutive *entre conflit et reconnaissance*, la théorie fichtéenne nous permet encore d'explorer les réseaux symbolico-culturels au sein desquels les structures de reconnaissance sont mises en marche afin de cerner la possibilité, toujours réelle, d'une falsification systématique de nos façons de concevoir la conflictualité.

Si l'on veut problématiser les rapports intersubjectifs dans un monde peuplé par des univers symboliques aussi divers que le nôtre, il convient d'inclure dans les discussions portant sur la reconnaissance le rôle de la dimension symbolico-culturelle et des institutions de production du savoir dans le processus de constitution identitaire ; pour ce faire, la philosophie fichtéenne se révèle une puissante alliée.

Luis Felipe Garcia est Docteur en Philosophie (Université catholique de Louvain, UCLouvain) et travaille sur la philosophie classique allemande et sur la pensée décoloniale. Il a publié notamment *La philosophie comme Wissenschaftslehre* (Georg Olms coll. Europaea Memoria, 2018) et plusieurs articles dans des revues scientifiques et dans des ouvrages collectifs.

E-mail : luisfelipegarcia@gmail.com

p. 102). Cette capacité à transformer la réalité fait de la pensée fichtéenne une source féconde de dispositifs critiques pour problématiser les structures cognitives obnubilant la perception mutuelle des membres d'univers symboliques distincts ; la philosophie fichtéenne se révèle ainsi comme une importante alliée d'un projet de décolonisation de la pensée en ceci qu'elle « opens our performances to different languages, different ways of speaking, and different kinds of vision, ones completely other to our own » (cf. Goddard Jean-Christophe, « The Beech and the Palm Tree – Fichte's *Wissenschaftslehre* as a Project of Decolonization », in J. Carew et S. Macgrath (Org.), *Rethinking German Idealisme*, London, Macmillan, 2016, p. 161).

HEGEL ET LE SEUIL DE LA RATIONALITÉ HISTORIQUE. LE CONCEPT DE BARBARIE DANS LES LEÇONS SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

MANUEL TANGORRA

Abstract

Through a reading of Hegel's *Lectures on the Philosophy of History*, the following article proposes an analysis of the cleavage between historical and un-historical nations, that is, of the opposition between civilization and barbarism. If the development of history represents the progress of the self-consciousness through its different manifestations, Hegel identifies a radical alterity that remains excluded from such a rational path. By locating its paradigmatic expression in the "African character", Hegel identifies barbarism as the pathological deviation of spiritual activity that prevents any ethical objectification, any stable political, religious or cultural institution. The inferiorization of the barbarian, however, does not lead to its animalization. Rather it designates a specifically human subjectivity, which, on a given geographical situation, is incapable of developing its freedom in a historical course. Without questioning the universality of the humankind – that is, without subscribing to any naturalistic fatalism – Hegel structures a hierarchy of spiritual existences, that reveals itself as essential for the eurocentric construction of world history.

Introduction

« Ce caractère est difficile à comprendre ; car il diffère complètement de notre monde culturel; il a en soi quelque chose d'entièrement étranger à notre conscience »¹.

¹ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire*, Trad. Kostas Papaioannou, Paris, Librairie Plon, 1965, p. 250 [Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1955, p. 217]. Dorénavant nous faisons référence à cette édition comme *RH*. En outre, pour

Ainsi Hegel mettait en garde son public européen sur les entraves pour saisir le caractère spirituel des nations décrites par lui-même sous le signe de la barbarie. Il est remarquable que ce passage fasse partie des *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, où Hegel définit le processus historique comme l'activité par laquelle l'universalité de l'esprit se réalise dans le monde matériel et au sein de laquelle l'hétérogénéité culturelle s'intègre dans un cheminement univoque menant vers la conformation des États modernes européens. En dépit de cette compréhension de l'histoire, Hegel identifie l'existence d'une altérité qui échappe au processus dialectique du progrès et qui signale les limites de l'histoire du monde, conçue en tant qu'élément de convergence des différentes cultures dans un horizon spirituel commun. En conséquence, la barbarie que Hegel attribue à certaines existences humaines, ne peut pas être analysée simplement comme un nouveau contenu culturel se trouvant au même niveau que la diversité des peuples qui se succèdent dans le temps et se juxtaposent dans l'espace. Il s'agit, bien autrement, d'une réalité existentielle qui ébranle le concept même de culture à l'œuvre dans la compréhension hégélienne de l'histoire.

Nous le verrons, l'Afrique incarne, aux yeux de Hegel, le paradigme de la subjectivité qui demeure au seuil de l'histoire, des nations qui ne parviennent à aucun développement spirituel au fil du temps. Nous sommes néanmoins convaincus que le concept de barbarie n'est pas une notion à laquelle Hegel fait appel pour s'adresser exclusivement à une formation culturelle singulière. Bien autrement, il s'agit d'un concept fondamental pour comprendre les conditions de réalisation du projet d'une histoire universelle. L'allusion à la barbarie ne sera pas la forme hégélienne de signifier une curiosité anthropologique, mais plutôt la désignation des limites de l'expérience occidentale de la modernité. Ce caractère « entièrement étranger à notre conscience » constitue le trouble qui hante l'histoire euro-centrée et qui, en même temps, fonctionne comme l'altérité pathologique qui justifie la mission civilisatrice occidentale.

Dans un premier temps (1), nous montrerons la manière dont Hegel définit l'anhistoricité de la barbarie en tant que limite de l'histoire *consciente* euro-centrée. En analysant ses propos sur l'Afrique, nous verrons comment la pensée de Hegel délimite une altérité radicale, laquelle, bien que non reléguée à une simple animalité, est considérée comme incapable d'accomplir, par elle-même, une humanité véritable. Par la suite (2), nous mènerons une analyse de la fonction de la détermination géographique dans la caractérisation hégélienne de l'existence anhistorique.

l'ensemble des textes de Hegel, nous signalons entre crochets les pages référées des éditions originales allemandes de chaque traduction.

Nous montrerons comment la fracture que Hegel introduit au sein de l'universalité humaine n'est liée à aucun fatalisme naturaliste mais repose, au contraire, sur une dualité spécifiquement spirituelle qui demeure constitutive du projet euro-centré d'une histoire universelle.

1. Le seuil de l'histoire consciente

Sous quelle forme l'esprit se détermine-t-il dans l'histoire ? Quelles modalités font de l'auto-aliénation de l'esprit un processus proprement *historique* ? D'après Hegel, ce qui constitue la forme concrète de la détermination historique ce sont les peuples. Dans l'esprit du peuple [*Volksgeist*], l'esprit se détermine en tant qu'existant, comme une particularité naturelle, et donc dans une extériorité sensible, temporelle et spatiale. La forme de l'esprit dans son accomplissement historique n'est alors plus l'homme individuel en tant que tel, mais l'individu participant d'une formation éthique – qui implique une organisation politique, religieuse, etc. –, prenant partie d'une universalité pratique.² L'esprit du peuple est ainsi la limitation et la particularisation de l'esprit qui se borne à une existence géo-temporellement située, dans une objectivité sociale qui se développe selon son principe interne et qui exprime – par et dans ce développement – une auto-détermination de l'absoluité spirituelle.

L'esprit objectif qui se développe dans l'histoire universelle au sein des esprit-du-peuple particuliers, c'est ce que Hegel appelle l'esprit du monde [*Weltgeist*], lequel incarne, à son tour, la réalisation objective universelle de l'esprit absolu.³ Ce qui détermine le progrès d'un peuple c'est le degré de compréhension qu'il a de sa propre particularité et de l'esprit dans son absoluité, en d'autres termes, la forme selon laquelle, en lui, l'esprit absolu prend conscience de soi-même.

² « La forme concrète qui revêt l'Esprit (que nous concevons essentiellement comme conscience de soi) n'est pas celle d'un individu humain singulier. L'Esprit est essentiellement individu ; mais dans l'élément de l'histoire universelle nous n'avons pas affaire à des personnes singulières réduites à leur individualité particulière. Dans l'histoire, l'Esprit est un individu d'une nature à la fois universelle et déterminée : un peuple. » (*RH*, p. 80 [p. 59]).

³ C'est ainsi que Bernard Bourgeois – sur lequel nous reviendrons ci-dessous – décrit la dialectique entre l'esprit objectif et l'esprit absolu : « Il y a, en vérité, deux moments idéalement distincts dans un tel processus menant de l'esprit objectif à l'esprit absolu : le moment pour lui-même encore objectif du surgissement, dans l'esprit-du-peuple particulier, de l'esprit objectif universel ou de l'esprit-du-monde, et le moment en soi déjà absolu du surgissement dans cet esprit-du-monde, de l'esprit universel absolu. En réalité, l'auto-négation objective et l'auto-négation absolue de l'esprit objectif s'élaborent simultanément, de telle sorte que l'esprit-du-monde n'est pleinement affirmé que pour autant qu'en lui l'esprit nie son objectivité et en se posant comme esprit absolu [...] » (Bourgeois Bernard, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991, p. 18).

Les esprit-du-peuple à leur tour se distinguent selon la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes. Selon la superficialité ou la profondeur avec laquelle ils ont saisi l'esprit. L'ordre *éthique* des peuples et son droit constituent la conscience que l'esprit a de lui-même. Ils sont le concept que l'esprit a de lui-même. Ce qui se réalise dans l'histoire est donc la représentation de l'esprit. La conscience des peuples dépend du savoir que l'esprit a de lui-même ; et la conscience ultime à laquelle tout se ramène est celle de la liberté humaine⁴.

Un peuple déterminé n'est pas un instrument qu'un esprit universel abstrait manipulerait pour accomplir ses fins, mais il constitue le mode d'existence concret – historique, géographique – de la prise de conscience de soi de l'esprit absolu. L'esprit se réfléchit lui-même et il n'est rien d'autre que cette activité d'autoposition – tel est le principe de l'activité libre –, cependant cette réflexion ne se produit pas dans la neutralité d'une conscience intemporelle, mais au contraire dans les incarnations positives des esprits singuliers. La particularité de l'esprit du peuple n'est donc pas donnée par la condition naturelle dans laquelle il se déploie – celui-ci n'est pas une *adaptation* de l'esprit absolu à la situation sensible – mais, plus fondamentalement, il est issu de l'autolimitation spirituelle de l'esprit dans une existence géo-temporelle.⁵ S'agissant de l'élément de l'histoire – ce qui le différencie nettement de l'élément naturel – la détermination est toujours une auto-particularisation de l'esprit. Le rapport *intérieur* de l'esprit avec sa détermination, du principe avec sa manifestation, constitue la matrice onto-logique de la rationalité historique hégélienne.

Ainsi, la dialectique propre au procès historique réussit à incorporer les singularités culturelles dans un seul et même développement global. C'est justement par le biais d'une prise de conscience de son propre principe particulier que le peuple s'ouvre aux autres cultures du monde et se reconnaît comme prenant partie à un processus universel qui le dépasse. Il y a pourtant certaines cultures, selon Hegel, qui incarnent une altérité d'une toute autre nature. Il ne s'agit plus de sociétés qui diffèrent par la substance éthique qui anime leur activité, mais par la manière dont elles se rapportent à leur propre principe spirituel. Aux limites de la réalisation

⁴ *RH*, p. 80 [p. 59].

⁵ « Si l'esprit d'un peuple est limité ou particularisé, ce n'est pas essentiellement d'abord parce qu'il est celui d'un peuple parmi d'autres – différence extérieure, par elle-même sans signification –, mais parce que son contenu éthico-étatique est borné, non encore rationnel, universel, total, bref unifié en un « monde ». Ou, en d'autres termes, l'esprit d'un peuple n'est pas soumis à l'esprit du monde en tant que celui-ci commanderait extérieurement l'histoire des peuples en lui préexistant à titre de simple intériorisation de leur (pseudo) totalité géographique, mais comme au sujet rationnel qui se réalise en lui selon un degré particulier. » (Bourgeois B., *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, *op. cit.*, p. 19–20).

spirituelle, Hegel identifie des existences humaines qui constituent une véritable barbarie anhistorique, une activité subjective au sein de laquelle le principe rationnel n'arrive pas à se déployer dans un mouvement effectif d'auto-conscience. Le continent africain est, pour Hegel, l'exemple paradigmatique de cette altérité qui ne s'intègre pas dans le développement univoque de l'histoire euro-centrée et qui demeure ainsi au seuil du mouvement d'auto-conscience de l'esprit:

L'Afrique proprement dite est la partie de ce continent qui en fournit la caractéristique particulière. Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire, mais par le fait que nous voyons l'homme dans un *état* de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit⁶. [...] Ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde *anhistorique* non-développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil [*an der Schwelle*] de l'histoire universelle⁷.

Nous assistons donc au traçage d'un seuil qui divise d'un côté les existences civilisées, qui participent positivement de l'expérience de l'histoire universelle, et de l'autre des formations culturelles barbares qui sont repliées *en soi*, aux marges du processus historique. Hegel est catégorique en ce qui concerne la raison du partage : c'est la prise de conscience des peuples de son propre principe, et en conséquence la possibilité d'une réalisation spirituelle dans des objectivités éthiques telles que l'État, la religion ou la loi morale. Ce qui retient les subjectivités barbares aux frontières de l'histoire, c'est le fait que leur activité spirituelle ne parvient pas à se stabiliser dans une réalité culturelle déterminée et dans laquelle la conscience puisse se reconnaître. D'après Hegel, chez les Africains, l'établissement d'une universalité pratique telle que la loi morale, Dieu, l'État, etc. n'est pas possible ; toutes les constructions éthiques sont provisoires et soumises à la volonté arbitraire des sujets impliqués.⁸ La conscience des individus barbares demeure ainsi prisonnière

⁶ *RH*, p. 247 [p. 214].

⁷ *RH*, p. 269 [p. 234].

⁸ Cette définition de la barbarie spirituelle trouve une correspondance dans l'analyse menée par Hegel sur les religions « primitives ». La barbarie religieuse n'implique pas une absence du principe spirituel qui tend vers la représentation d'un être absolu, mais plutôt une présence dysfonctionnelle de celui-ci, qui ne parvient pas à fixer la représentation d'une objectivité divine existante en soi et pour soi. Chez le barbare, il y a déjà conscience de la supériorité de l'esprit face à la nature, et cependant ce constat ne se traduit pas dans la croyance à un Dieu transcendant comme dans les religions civilisées, mais dans la divinisation de la puissance du vouloir de l'individu sensible. Ainsi, la conscience

de leur particularité et n'arrive pas à se poser dans une effectivité extérieure lui permettant de se reconnaître comme universelle. La conscience de son propre principe – c'est-à-dire la conscience historique à proprement parler – fait défaut là où l'esprit est plongé dans l'arbitraire de la subjectivité naturelle.

Ce qui caractérise en effet les nègres, c'est précisément que leur conscience n'est pas parvenue à la contemplation d'une quelconque objectivité solide, comme par exemple Dieu, la loi, à laquelle puisse adhérer la volonté de l'homme, et par laquelle il puisse parvenir à l'intuition de sa propre essence. Dans son unité indifférenciée et concentrée, l'Africain n'en est pas encore arrivé à la distinction entre lui, individu singulier, et son universalité essentielle; d'où il suit que la connaissance d'un être absolu, qui serait autre que le moi et supérieur à lui, manque absolument⁹.

Cette brutale infériorisation du caractère africain n'aboutit cependant pas à une réduction de celui-ci à la seule condition animale. Le caractère anhistorique de leur activité ne relègue pas les barbares dans la région ontologique de la nature inconsciente ; la barbarie se manifeste comme une altérité radicale au sein même de la vie spécifiquement humaine. Ce qui caractérise l'humanité chez Hegel, c'est justement le mouvement de s'opposer à la nature et de s'affirmer dans sa liberté au-dessus de celle-ci. En ce sens, les africains sont déjà dans « l'élément spirituel », ils se posent comme supérieurs à la nécessité mécanique et établissent ainsi une relation de domination avec leur milieu naturel en vue de l'accomplissement de leurs propres objectifs.¹⁰ C'est dans le mouvement dans et par lequel cette supériorité

religieuse du barbare est prise dans un développement pathologique du désir spirituel, c'est-à-dire dans un repli du même sur la volonté arbitraire du sujet. Tel est le cas, par exemple, des expressions fétichistes de la conscience religieuse barbare que Hegel analyse dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* : « C'est là précisément ce qui est à comprendre au sujet des fétiches. Peu importe ce qu'ils sont – une sculpture, un morceau de bois, un animal, un fleuve, un arbre et autres choses semblables, une sauterelle qu'on garde prisonnière.... Il y a des fétiches honorés par des peuples entiers ou par toute une contrée, mais aussi des fétiches qui ne sont honorés que par un individu quel qu'il soit. Le fétiche n'est rien d'autre qu'une idole. Le mot est la corruption d'un mot portugais qui signifie idole. C'est de manière arbitraire qu'ils font de telle ou telle chose une idole, et c'est non moins arbitrairement qu'ils en changent. » (Hegel G.W.F., *Leçons sur la philosophie de la religion*, Tome II : « La religion déterminée », Tr. Gilles Marmasse, Paris, Vrin, 2010, p. 169 [Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, hrsg. von Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1983, Vol. IVa, p. 195]).

⁹ *RH*, p. 251 [p. 218].

¹⁰ Il faut néanmoins noter que, selon Hegel, la domination de l'africain sur la nature n'aboutit pas à une maîtrise technique de la même. Une telle domination n'est pas celle des navires européens sur la mer, mais une certaine « domination imaginaire » : « D'autre part, il ne s'agit pas non plus de l'intelligence qui réduit la nature à l'état de moyen, qui, par exemple, navigue sur la mer, et en un mot se rend maîtresse de la nature. Le pouvoir du nègre sur la nature est seulement une force de l'imagination, une domination imaginaire [*eingebildete Herrschaft*]. » (*RH*, p. 258 [p. 224]).

rité s'exerce où il faut chercher le caractère barbare de ces formations culturelles : bien que l'esprit soit au-dessus de la nature, il affirme sa primauté d'une manière naturelle. En d'autres termes, chez le barbare l'esprit opère une *libération encore naturelle de la nature*¹¹. Par le biais de ce concept certes paradoxal, Hegel réussit à affirmer l'appartenance à l'humanité des barbares en même temps qu'il récuse leur possibilité de parvenir librement à une authentique spiritualité historique:

L'homme en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté. L'homme en tant qu'homme s'oppose à la nature et c'est ainsi qu'il devient homme. Mais en tant qu'il se distingue seulement de la nature, il n'en est qu'au premier stade, et est dominé par les passions. C'est un homme à l'état brut. Pour tout le temps pendant lequel il nous est donné d'observer l'homme africain, nous le voyons dans l'état de sauvagerie et barbarie, et aujourd'hui encore il est resté tel¹². [...] Il y en a, certes, la domination de l'homme sur la nature, mais sous le mode de l'arbitraire. C'est la volonté contingente de l'homme qui s'élève au-dessus du moment naturel qu'elle considère comme un moyen, auquel elle ne fait pas l'honneur de le traiter de façon appropriée à son essence [c'est-à-dire spirituellement], mais au contraire donne des ordres¹³.

Dans le même geste par lequel il nie la participation des Africains à la réalisation historique de l'esprit, Hegel les inclut dans l'élément spirituel de l'humanité. La barbarie est donc une figure dont l'ambiguïté ébranle les divisions du système conceptuel de notre auteur. Il s'agit certes d'une altérité radicale où l'esprit ne se développe pas selon son essence universelle, mais en même temps Hegel nous avertit que « une humanité animale c'est tout autre chose que l'animalité »¹⁴. Ce clivage anthropologique ne désigne pas la frontière bien connue entre l'esprit et la nature organique extérieure, mais une dualité interne à l'universalité humaine, une confrontation de l'esprit avec sa propre altérité pathologique. Bien que l'exclusion du barbare, en l'occurrence des Africains, ne nous renvoie pas à la non-historicité de l'animalité naturelle, nous devons nous demander pourquoi la démarcation d'un seuil de l'histoire vise certains sujets plutôt que d'autres. Il nous faut désormais saisir la fonction du conditionnement géographique dans l'identification des nations barbares.

¹¹ Nous reprenons ici l'expression de Bernard Bourgeois : « Ce qui veut dire que la vie de l'esprit – dont le sens est pourtant d'être une libération de soi-même d'avec la nature, la substitution de l'auto-détermination à la détermination par le dehors – apparaît comme étant elle-même déterminée par cette nature. L'esprit se pose dans une négation de la nature qui, comme auto-négation de celle-ci, est encore l'affirmation d'elle-même : *libération encore naturelle de la nature!* » (Bourgeois Bernard, *Etudes Hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF, 1992, p. 244).

¹² *RH*, p. 251 [p. 218].

¹³ *RH*, p. 257 [p. 223].

¹⁴ *RH*, p. 190 [p. 161].

2. L'espace au sein de la réalisation spirituelle

L'élément fondamental de l'histoire, le milieu [*Medium*] où elle se déploie, c'est le temps.¹⁵ C'est le travail négatif de la temporalité qui arrache les formations historiques de leurs fixations objectives et les transpose en tant que *moments* du développement de l'esprit. Le temps c'est ce qui rétablit l'unité à partir de la multiplicité sensible, autrement dit, c'est ce qui construit l'identité de soi à soi de l'esprit dans l'histoire. Cependant, l'histoire universelle qui s'incarne dans les esprits des peuples porte inexorablement la trace d'une aliénation plus profonde, à savoir, l'espace. Si le temps opère une différenciation *interne* des déterminations – le passage d'un peuple à l'autre comme des moments d'un seul et unique progrès global – l'espace constitue une différenciation *extérieure* qui juxtapose les déterminations dans l'immédiateté de leur réalisation matérielle et qui dissémine l'identité du développement spirituel.¹⁶

Nous comprenons ainsi pourquoi c'est dans la détermination de l'élément spatial que se découpent les formations qui troublent l'identité de l'humanité historique. C'est dans la division géographique de l'histoire du monde – impliquée dans l'élaboration d'un savoir sur la totalité globale – que se joue la division entre la réalisation historique de l'esprit et les formations culturelles anhistoriques. La construction d'un monde géographiquement divisé, distribué dans des zones qui conditionnent les réalisations spirituelles, c'est ce qui permet de délimiter le théâtre¹⁷ où se joue la pièce du développement historique de l'esprit :

¹⁵ « Il est conforme au concept de l'Esprit que l'évolution de l'histoire se produise dans le temps. Le temps contient la détermination du négatif. Pour nous il est quelque chose de positif, un fait positif ; mais il peut aussi signifier le contraire. Cette relation avec le néant est le temps [...] » (*RH*, p. 181 [p. 153]).

¹⁶ « Cela signifie que la différenciation de soi de l'esprit foncièrement identique à soi, c'est-à-dire sa réalisation essentiellement historique – puisque le temps est l'intériorisation de la différence dans l'identité –, s'extériorise par rapport à elle-même en se naturalisant dans et comme une différenciation spatiale ou géographique. [...] Une telle réalisation spatiale naturelle du temps qu'est l'esprit, qui fait que « les peuples comme configurations spirituelles, sont aussi par un côté, des êtres naturels », que les États naissent précisément en tant que « nations », soumet leur développement – d'abord dans son existence même, puis dans son processus – au principe de l'extériorité constitutif de la nature. Ainsi en raison de l'identité naturelle d'un moment (de l'esprit) et d'un lieu (de la nature) la vie d'un peuple peut être rivée au moment immédiat, non proprement spirituel, de l'esprit, ou, si elle parcourt, comme historiquement ses moments ultérieurs successifs, n'est vraiment elle-même, que dans l'un de ceux-ci, et c'est pourquoi l'esprit-du-monde séjourne successivement dans autant de peuples existants qu'il a des moments essentiels – bref, l'identité à soi de l'histoire s'aliène dans la différence d'avec soi de la géographie » (Bourgeois B., *Etudes Hégéliennes. Raison et décision*, op. cit., p. 243–244).

¹⁷ Dans ces propos sur les conditions géographiques de l'histoire du monde, Hegel met en évidence, même explicitement (*Cf. RH*, p. 250 [p. 217]) l'influence du géographe allemand Karl Ritter. La

L'homme est perpétuellement obligé de tourner son attention vers la nature. L'homme utilise la nature pour ses fins, mais là où elle est trop puissante, elle ne se laisse pas réduire à l'état de moyen. La zone chaude et la zone froide ne sont donc pas le théâtre de l'histoire universelle. Sur ce plan, l'esprit libre a rejeté ces extrêmes. En somme c'est la zone tempérée qui a servi de théâtre pour le spectacle de l'histoire universelle¹⁸.

Cette « zonification » qui distingue les territoires selon les conditions qu'ils offrent pour le développement de la vie humaine est constitutive du partage entre civilisation et barbarie qui fait l'objet de notre analyse. Il faut néanmoins noter que dans ce cas, la « zone » ne fait pas référence à la pure détermination physique naturelle mais au mode par lequel l'esprit se matérialise dans une existence géo-localisée.¹⁹ C'est donc dans le rapport particulier qui s'établit – sous une condition géographique donnée – entre nature et esprit que se distinguent les peuples civilisés des nations sans histoire. Les sujets en dehors de la zone tempérée ne sont pas anhistoriques en raison d'un empêchement de l'esprit pour se libérer de la nature ; ils sont privés d'histoire à cause d'une libération défailante, pathologique de l'esprit, laquelle s'opère à l'occasion de certains milieux naturels. La barbarie ne renvoie pas ainsi à une force naturelle triomphant sur l'esprit, mais à une résistance interne à la médiation nature-esprit qui entrave l'appropriation proprement humaine de la nature. En d'autres termes, la force de la nature ne perturbe – ni anéantit – du dehors une spiritualité déjà incarnée ; en revanche, la condition même de la réalisation sensible du principe spirituel bloque la médiation véritablement rationnelle entre esprit et nature, c'est-à-dire la médiation historique.

En ce sens, une connaissance géographique bornée à la description de la nature physique des environnements se révèle incapable pour saisir la détermination du caractère des peuples. Bien autrement, il faut construire un savoir des modes

Géographie générale de celui-ci est déterminante non seulement dans l'analyse du continent africain mais aussi dans la compréhension générale de la science géographique que Hegel manifeste. Nous reviendrons à ce propos, voyons pour l'instant comment Ritter utilise la métaphore du théâtre dans l'introduction de son œuvre : « Ça ne serait donc pas un travail inutile que d'étudier, dans l'intérêt de l'histoire de l'homme et des peuples, le théâtre de leur activité, la terre, dans son rapport immédiat avec l'homme, [...] » (Ritter Karl, *Géographie générale comparée*, Trad. Buret E. et Desor E., Bruxelles, Etablissement Encyclographique, 1837, p. 4).

¹⁸ *RH*, p. 221 [p. 191].

¹⁹ Nous voyons à nouveau ici les résonances du projet scientifique de Ritter qui dépasse largement l'idée d'une géographie physique: « Nous ne nous occuperons pas seulement des forces mécaniques et chimiques, mais aussi des forces organiques de virtualités moins calculées qui se manifestent dans le temps et pénètrent dans les natures intelligentes et morales. C'est pourquoi nous rejeterons l'expression usitée de géographie physique [...] » (Ritter K., *Géographie générale comparée*, *op. cit.*, p. 14)

par lesquels l'esprit s'enracine à une existence spatiale déterminée. Cet aspect naturel de la réalisation historique des peuples est ce qui constitue les peuples en tant que particularités naturelles, c'est-à-dire en tant que *nations* :

Dans la mesure où elle se manifeste dans la nature, cette particularité est particulière naturelle, c'est-à-dire qu'elle existe comme principe naturel, comme détermination naturelle particulière. C'est la raison pour laquelle chaque peuple représentant un degré particulier du développement de l'Esprit, est une *nation*. Sa configuration naturelle correspond à ce qui, dans la suite des formes spirituelles, est le principe spirituel. Cet aspect naturel nous fait entrer dans le domaine de la détermination géographique [...] ²⁰.

Ce n'est pas le simple espace naturel terrestre qui est visé, mais la *spatialisation* de l'esprit du monde dans son développement nécessaire. La géographie hégélienne se distingue rapidement d'une connaissance sur la seule composition physique du monde. Elle construit, en revanche, un discours sur les déterminations que nous pourrions appeler géo-spirituelles, un savoir du monde qui vise les enjeux de l'aspect naturel de la réalisation spirituelle des peuples.²¹ L'utilité d'une géographie au sein de la philosophie de l'histoire n'est pas d'établir une simple base naturelle pour le déroulement ultérieur des cultures – et qui pourrait en tout cas les influencer extérieurement –, mais d'identifier les implications de la nécessaire spatialisation de l'esprit dans une vie située, ancrée dans une zone qui est déjà médiatisée par l'activité de l'homme. Cet entre-deux – de l'esprit déjà incarné et de la nature déjà médiatisée – constitue le caractère *national*²² des peuples, et c'est précisément à ce niveau que s'agence la géo-localisation hégélienne de la barbarie.

²⁰ *RH*, p. 217 [p. 188].

²¹ Hegel affirme « L'histoire universelle est donc en général l'explication de l'Esprit dans le temps de même que l'Idée s'explique dans l'espace comme nature » (*RH*, p. 182 [p. 154]). Jusqu'ici tout semble s'encadrer dans les divisions schématiques hégéliennes: l'espace est l'élément de la nature, le temps celui de l'esprit. Cependant, Hegel introduit tout de suite une complexification : « En outre, les peuples en tant que formations spirituelles sont également, par un certain côté des êtres naturels. Les diverses figures [des peuples] se manifestent également comme existant dans l'espace l'une à côté de l'autre, dans une indifférence réciproque et avec la même tendance vers la pérennité » (*RH*, p. 183 [p. 154]).

²² Dans sa philosophie de l'histoire, Hegel renvoie le terme nation à son origine dans le mot latin « *nasci* », et le définit comme le caractère d'un peuple « en tant qu'il est né » (*RH*, p. 219 [p. 189]). Ainsi, la nation est un concept qui occupe une place très spécifique dans le rapport entre nature et esprit, il s'agit de l'aspect dans lequel l'esprit est affecté par sa particularisation dans une réalité naturelle. Les nations barbares, sont pour Hegel, celles qui ne parviennent pas à dépasser cette auto-affectation pathologique, ne peuvent pas construire l'universalité éthique de l'Etat et ne réussissent donc pas à devenir un peuple au sens propre. C'est ainsi que Hegel l'explique dans l'*Encyclopédie*: « [...] un peuple non formé en Etat (une nation en tant que telle) n'a proprement aucune histoire, ainsi que

Dès lors, le traitement hégélien de la barbarie ne conduit point à un fatalisme géographique de type naturaliste. Il n'y a pas de causalité extérieure d'une nature géographique sur une essence éthique identique à elle-même ; bien au contraire il s'agit d'une perturbation interne à l'esprit inhérente à sa réalisation dans une existence matérielle. Hegel s'oppose ainsi à l'idée de l'élément géographique comme *détermination absolue* du milieu naturel sur le caractère des peuples :

Or ce caractère donne en même temps la manière dont les peuples se présentent dans l'histoire du monde, y prennent place et position. Cette connexion entre la nature et le caractère de l'homme semble bien *être* en opposition avec la liberté du vouloir humain. L'élément sensible en général est fait de ce lien, et l'on pourrait bien penser que l'homme possède sa liberté en lui-même, indépendamment de la nature. En fait, il ne faut pas considérer cette connexion comme un rapport de dépendance signifiant que le caractère des peuples serait formé par la seule détermination naturelle du sol. L'Esprit ne doit pas *être* pensé comme quelque chose d'abstrait qui recevrait après coup son contenu de la nature. Bien au contraire, les esprits qui se présentent dans l'histoire sont des esprits particuliers, déterminés. [...] Ces considérations semblent s'accorder avec ce qu'on dit au sujet de l'influence du climat sur les situations humaines. C'est l'opinion universellement admise que l'esprit particulier d'un peuple se rattache au climat de la nation. Une nation c'est un peuple en tant qu'il est né. Toutes ces idées sont très répandues. Cependant, si nécessaire que soit le lien du principe spirituel avec le principe naturel, il ne faut pas s'en tenir à ce qu'on dit généralement et attribuer au climat des effets et des influences trop particulières²³.

La géo-localisation de la barbarie n'aboutit donc pas à un déterminisme naturaliste de l'anhistoricité, mais à la disposition d'une fracture géo-spirituelle dont a besoin le caractère « mondial » du développement de l'histoire universelle. Ancrée dans la condition spatiale de la réalisation historique, cette fracture est alors une différenciation qui s'effectue au sein de l'unité de l'humanité. La position – de la part d'un savoir géo-anthropologique – de l'humanité-autre du barbare, montre comment l'esprit du monde se réconcilie avec soi-même *dans* et *par* l'exclusion d'une altérité radicale.

Le fait que Hegel refuse le fatalisme géographique signifie-t-il qu'il existe une possibilité pour les nations non-européennes catégorisées comme barbares d'ac-

les peuples ont existé avant de se former en État, et que d'autres existent encore maintenant en tant que nations sauvages. » (Hegel G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Tome III : « Philosophie de l'esprit », Trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 329 [Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von Friedrich Nicolai und Otto Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1959, p. 428]).

²³ *RH*, p. 219, [p. 189].

céder à l'histoire universelle ? Est-ce que finalement, l'absoluité de l'esprit réussit à inclure, malgré tout, l'altérité radicale dans un horizon spirituel commun ? Certains commentateurs répondent affirmativement à ces questions ; voyons comment Bernard Bourgeois – célèbre commentateur et traducteur de Hegel en français – déduit, à partir de l'anti-naturalisme, la certitude que la pensée hégélienne permet de dépasser la fracture civilisation-barbarie dans l'affirmation de l'universalité de l'humanité :

C'est pourquoi l'inhumain de situation ou de condition n'est pas imposé par l'esprit-du-monde à tel groupe d'hommes comme un destin absolu. [...] C'est ainsi que Hegel qui a décrit la race 'éthiopienne' comme incapable originellement de s'élever à l'historicité, c'est-à-dire à l'humanité véritable, et ce en tant qu'elle vit dans le « pays fermé sur soi », comme tel (encore) non pénétrable, qu'est le continent noir – libère tout à fait, par une telle explication, la possibilité de son développement culturel, individuel et collectif, à travers la *mise en rapport négative d'abord forcée* des peuples africains avec d'autres peuples. Si, originellement le nègre – dont l'esprit, en son 'intensité' concentrée sur soi, intériorise la masse compacte, sans différence, du pays africain – ne peut ressentir la contradiction impliquée dans « toute impulsion intérieure en direction de la culture », il a cependant en lui originellement une 'aptitude à la culture'²⁴.

Selon cette défense « hégélienne de Hegel » que Bourgeois entend mener, l'aptitude à la culture attribuée aux barbares signifie que, lors d'une transformation de ses conditions existentielles, l'humanité-autre des barbares peut devenir une humanité véritable, avec l'historicité et les droits que cela implique.²⁵ En ce qui nous concerne, et bien que l'examen de Bourgeois soit rigoureux et précis, nous nous éloignons de la conclusion qu'il en tire. La frontière que Hegel détermine est *essentielle* à la réalisation historique de l'esprit et, dès lors, elle ne peut pas être surmontée par le biais de la simple affirmation de l'identité de soi à soi du genre humain. L'aptitude à la culture des barbares ne désigne pas tant la possibilité pour les peuples non-historiques de participer de plein droit à l'activité spirituelle de dépassement de la nature, mais, bien au contraire, elle implique et justifie la tâche civilisatrice des peuples historiques – et plus précisément des peuples chrétiens européens qui constituent l'aboutissement du progrès historique – de domination de ces formations culturelles encore *trop naturelles*. Le fait que Hegel échappe au déterminisme géographique-physique le plus élémentaire, loin de le conduire vers

²⁴ Bourgeois B, *Etudes Hégéliennes. Raison et décision*, op. cit., 1992, p. 247.

²⁵ « Il est patent que la reconnaissance, par Hegel, de la base naturelle-géographique de l'histoire ne peut le moins du monde justifier de sa part une quelconque modération de son affirmation universaliste de l'homme et ses droits » (*Ibid.*, p. 248).

la contestation des rapports de domination de l'altérité culturelle, le conforte dans la justification de la « mise en rapport négative, d'abord forcée »²⁶ qui constitue le système global du pouvoir colonial. L'aptitude de cette humanité-autre à devenir humanité pleine, ne parle pas seulement de l'ahistoricité des barbares, mais de la tâche (absolument historique) des États européens, de la mission civilisatrice des peuples qui représentent la matérialisation la plus développée de l'esprit dans le monde. La possibilité pour les barbares de changer de condition – « l'homme peut justement changer son milieu et de milieu : à la différence de l'animal, il peut vivre partout »²⁷ – ne relativise en aucun cas la fracture géo-anthropologique immanente au devenir-monde de l'esprit ; bien au contraire, elle réaffirme sa nécessité, elle montre comment l'antagonisme entre civilisation et barbarie – justement dans la mesure où celle-ci devient potentiellement civilisable – est essentiel au développement d'une histoire universelle.

Si le passage de la liberté *en soi* du barbare à la liberté *pour soi* propre des peuples historiques doit s'effectuer par une influence *nécessairement* extérieure, l'identité de l'humanité avec soi-même se complexifie davantage. Les « nations sans histoire » n'échappent pas à leur condition par l'activité d'une liberté qui est la leur, mais justement par un extérieur civilisateur qui est déterminé par la même fracture anthropologique. Si ces peuples n'ont pas de « destin absolu » marqué par leur existence géographique, c'est parce qu'ils reçoivent extérieurement la domination d'un pouvoir qui les prend comme objet d'un processus de normalisation existentielle, et non parce qu'ils peuvent parvenir par eux-mêmes (c'est-à-dire librement) à l'indépendance de l'esprit à l'égard de sa condition spatiale. Ainsi, de l'affirmation que « l'homme peut vivre partout » – qui serait pour Bourgeois le triomphe de l'universalité en soi de l'être humain en dépit des divisions – résulte l'ouverture à l'exercice concret du clivage colonial. « L'homme peut vivre partout » n'implique pas la possibilité pour les peuples ahistoriques de se déplacer librement, de transformer de façon autonome leur condition naturelle-existentielle, mais la possibilité d'être (librement) *déplaçables* par la colonisation menée par les puissances européennes, lesquelles opèrent, dans le développement libre et historique de son principe spirituel, la transformation de la condition des barbares. La possibilité en soi du barbare de devenir humain au sens plein, son aptitude à être conduit par un autre dans le véritable chemin de l'histoire, ne nuance pas la fracture interne de l'esprit objectif, mais renforce la supériorité des peuples historiques, qui ne seront pas, désormais, simplement des peuples civilisés, mais essentiellement des peuples *civilisateurs*.

²⁶ Bourgeois B., *Etudes Hégéliennes. Raison et décision*, op. cit., 1992, p. 247.

²⁷ *Ibid.*, p. 246.

Conclusion

Les commentateurs « hégéliens de Hegel » ont certainement raison lorsqu'ils affirment que le philosophe conteste tout fatalisme géographique par les mêmes raisons par lesquelles il s'oppose au racisme biologiste ;²⁸ à savoir, le refus ferme de tout naturalisme déterministe au sein d'une philosophie qui prône la liberté absolue de l'esprit. Cependant, cette réflexion pourrait nous faire penser que le seuil de l'histoire que Hegel construit représente une facticité historique relative et contingente. C'est le cas – et nous l'avons vu – de Bernard Bourgeois, qui affirme que les déterminations géo-raciales ne peuvent pas être des conditionnements absolus au développement de l'esprit. Mais voyons comment Bourgeois lui-même doit admettre que la possibilité du devenir historique que Hegel octroie aux Africains est soumise à « l'intervention » extra africaine que ceux-là doivent recevoir :

Il [Hegel] affirme à la fois la *possibilité* d'un développement culturel des Africains, et la *condition* limitant – c'est-à-dire déterminant – la réalisation de cette possibilité : 'l'aptitude à la culture ne peut leur *être* refusée... Pourtant, ils ne montrent pas une impulsion *intérieure* en direction de la culture'; la *dynamis* est présente, pas l'*energeia*. [...] Mais la suite de ce texte dégage aussi, du fait même qui atteste (de l'être au possible, la conséquence est valable!) l'existence de l'aptitude africaine à la culture, la condition extra-africaine de la réalisation de cette aptitude. La virtualité africaine de la culture

²⁸ Pour des raisons d'extension, nous n'avons pas fait référence dans ce travail à l'importance de la détermination ethno-raciale dans la construction de la frontière anthropologique. De même que l'élément géo-spatial, la division raciale que Hegel conçoit ne peut pas déboucher sur une fixation naturaliste qui détermine de manière absolue la liberté des sujets en question: « On a accordé une importance à cette question parce que l'on croyait pouvoir expliquer en admettant une provenance à partir de plusieurs couples, la supériorité spirituelle de l'une des espèces humaines sur l'autre, et que, voire même, l'on espérait prouver que les hommes étaient, suivant leurs capacités spirituelles, si divers par nature que quelques-uns pouvaient être commandés comme des animaux. Mais, de la provenance, on ne peut tirer aucun argument pour affirmer le droit ou le non droit des hommes à la liberté et à la domination. L'homme est en-soi rationnel ; en cela réside la possibilité de l'égalité du droit de tous les hommes, – la nullité d'une différenciation rigide en espèces d'hommes ayant un droit et en espèces d'hommes sans droit. » (Hegel G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit., 1988, p. 415 [Hegel G.W.F., *Die philosophie des Geistes*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von Hermann Glockner, Vol. 10, p. 70–71]). C'est à partir de ce passage que de nombreux interprètes déduisent l'impossibilité d'attribuer un racisme, quel qu'il soit, à la pensée hégélienne. Pour notre part, nous croyons que l'absence d'un racisme biologiste ne change en rien le fait que Hegel dispose une racialisation hiérarchisée, qui identifie la barbarie comme une dérive pathologique de l'humanité à l'occasion de sa réalisation dans une corpo-physiologie déterminée. La spécificité de l'usage hégélien de la détermination raciale met en lumière le fait que les clivages internes à l'humanité, habilités par la pensée euro-centrique, vont bien au-delà des classifications biologistes, et cohabitent avec la posture universaliste à l'égard de la nature en soi de l'être humain.

ne se réalise, aux yeux de Hegel, que par l'intervention d'un *choc extérieur*. L'Afrique ne peut par elle-même actualiser ce qu'elle est en puissance²⁹.

Bien que le clivage hégélien entre civilisation et barbarie ne soit pas naturaliste, il demeure néanmoins absolu, du moment où l'ouverture qui autorise l'africanité à sortir de son exclusion de l'histoire reproduit la hiérarchisation qui fait des Africains des sujets inférieurs. Leur anhistoricité est contingente – « elle-même historique » pourrions-nous dire avec Bourgeois –, mais non pas à l'égard de leur propre vie spirituelle ; là où Hegel donne aux Africains une voie pour parvenir au progrès, l'opération d'infériorisation coloniale agit et persiste, car cette possibilité ne peut pas être actualisée par leur propre développement autonome. « L'aptitude à la culture » ne tempère point la supériorité européenne, bien au contraire elle représente l'opportunité de l'exercer, car le sujet du *passage* à la civilisation du barbare – à l'occasion, l'entrée de l'Africain dans l'histoire – demeure toujours l'europpéen civilisé.³⁰ La possibilité *en soi* de surmonter la différence géo-physiologique – de même que la différence géo-spatiale comme nous l'avons vu ci-dessus – clôt le déterminisme naturaliste mais non pas la hiérarchisation coloniale, laquelle, devenue maintenant un clivage interne à l'esprit, justifie la domination de l'humanité véritable sur l'humanité défaillante des peuples sans histoire.

Dans ce sens, le projet hégélien d'une histoire universelle – qui est plus généralement un projet de la modernité européenne – se trouve parcouru par une ambigüité constitutive. D'un côté il s'agit de la construction d'une universalité éthique qui réussit – bien qu'à travers des conflits, des guerres et d'autres événements matériels tragiques – à réconcilier l'hétérogénéité des différences culturelles. Mais de l'autre, la *Weltgeschichte* hégélienne habilite et dispose un seuil au sein de l'humani-

²⁹ Bourgeois B., *Etudes Hégéliennes. Raison et décision, op. cit.*, p. 265–266. Le passage de l'*Encyclopédie* repris par Bourgeois est le suivant : « L'aptitude à la culture ne peut pas leur être refusée ; ils n'ont pas seulement ici et là adopté avec la plus grande reconnaissance le christianisme, et parlé avec émotion de la liberté qu'ils ont eu grâce à lui après une longue servitude de l'esprit, mais ils ont aussi, à Haïti, formé un état selon des principes chrétiens. Pourtant, ils ne montrent pas une impulsion intérieure en direction de la culture. Dans leur patrie, règne le despotisme le plus effrayant ; là ils ne parviennent pas au sentiment de la personnalité de l'homme, – là, leur esprit est tout à fait sommeillant, reste abîmé en lui-même, n'accomplit aucun progrès, et correspond ainsi à la masse compacte, sans différence, du pays africain. » (Hegel G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques, op. cit.*, p. 417 [p. 73–74, Edition Glockner]).

³⁰ Dans l'analyse de Ritter sur l'Afrique nous retrouvons, sous la forme d'une interrogation, la question de l'intervention civilisatrice extérieure que doivent subir les africains pour parvenir à une existence authentiquement historique : « Faudra-t-il que la civilisation soit portée de l'extérieur, et inoculée, pour ainsi dire aux habitants du Soudan [terme que Ritter utilise pour se référer à l'Afrique centrale], parce que, à en juger d'après tout le développement de l'histoire les autres sont appelés à donner, et eux à recevoir ? » (Ritter K., *Géographie générale comparée, op. cit.*, p. 576).

té qui fracture l'existence spirituelle et qui est essentiel au mouvement d'expansion mondiale de la vérité éthique des États modernes. C'est à cet égard que nous faisons nôtres les propos d'Étienne Balibar, lorsqu'il montre la manière dont la dialectique de l'histoire du monde, justement par sa prétention totalisante, s'exerce dans et par une frontière qui divise fondamentalement la civilisation et la barbarie :

Or nous vivons aujourd'hui dans un *âge* post-historique à l'égard de cette figure de la dialectique, non pas au sens d'une disparition de l'historicité mais au sens d'une disparition du postulat, ou l'illusion, de l'univocité de l'histoire. C'est pourquoi Hegel dans toute sa grandeur ne pouvait pas comprendre, à savoir, que la dialectique de l'universel dans l'histoire a elle aussi la fonction d'une norme, qu'elle a elle aussi par principe, comme la métaphysique de l'essence, ou la métaphysique du transcendantal, de produire ses exclusions internes, ne serait-ce qu'en traçant *a priori* une frontière entre la barbarie et la civilisation, ou les civilisations du 'passé' et les civilisations de 'l'avenir'³¹.

En conséquence, le conflit que le seuil de l'histoire introduit au sein de la philosophie de Hegel n'est pas une contingence propre d'une incomplétude de celle-ci – ou de son caractère biaisé, illusoire, rempli de préjugés, etc. –, il s'agit au contraire d'une fracture constitutive de *l'opération réelle* par laquelle un universalisme s'énonce et se rend effectif. De cette manière l'universalisme humaniste hégélien – « l'aptitude à la culture ne peut leur être refusée » – s'actualise³² et devient réel à travers l'introduction du clivage géo-anthropologique essentiel à la domination coloniale – « pourtant ils ne montrent pas une impulsion intérieure en direction de la culture ». Bien que l'histoire du monde soit la médiation temporelle qui internalise les différences dans un même parcours spirituel, elle constitue aussi l'horizon d'apparition d'une frontière qui divise l'humanité authentique de l'humanité barbare. Dans le même mouvement par lequel la conscience européenne se pose comme centre et fin de l'universalité historique, elle fait l'expérience de sa limite radicale et du travail de normalisation qu'elle entretient avec sa propre altérité pathologique.

³¹ Balibar Etienne, *Des Universels*, Paris, Galilée, 2016, p. 32.

³² Il faut être clair sur ce point car le terme « actualiser » peut prêter à confusion. L'universel tel que le conçoit Hegel n'existe pas « avant » ou « en dehors » de son énonciation dans une situation particulière. Ainsi, le clivage métaphysique traditionnel virtualité-actualité devient inapproprié car il n'y a pas chez Hegel d'absolu silencieux qui, après coup, se réaliserait dans le monde sensible, pour reprendre la représentation théologique de Dieu avant la création. Nous suivons ici toujours Balibar : « [...] ce que nous dit Hegel n'est pas que les discours de l'universel en s'énonçant ont été victimes d'une « chute » dans l'enfer du monde matériel, ou dans un champ de réalité empirique qui les aurait trahis et privés de leur pureté originelle. Il n'est pas néoplatonicien. Car précisément les discours de l'universel n'existent pas avant leur énonciation, ils coïncident avec son opération. » (*Ibid.*, p. 45).

Dès lors, le « choc extérieur » auquel faisait référence Bernard Bourgeois comme condition de l'accès à l'histoire des nations barbares ne peut pas être considéré comme une simple contingence empirique, inessentielle à l'égard de la réalisation matérielle de l'esprit. Le choc de la domination coloniale est certainement une interruption de la dialectique hégélienne, au sein de laquelle chaque peuple subit les transformations que son propre principe spirituel prescrit. Mais cet intervalle dans l'auto-détermination des peuples est néanmoins fondamental pour la *mission* de l'universel euro-centré,³³ il s'agit donc d'un rapport purement *extérieur* qui sous-tend tout le travail d'*intérieurisation* de la différence culturelle, c'est l'*exclusion* du barbare qui rend effectif le travail de la norme civilisatrice. La violence du choc colonial n'est donc pas un épiphénomène empirique qui pourrait être réduit à un moment interne de la réconciliation de l'esprit universel avec soi-même, mais l'expression de la fracture anthropologique élémentaire sur laquelle repose l'expérience euro-centrée de l'histoire du monde.

Manuel Tangorra est un doctorant argentin qui se trouve actuellement à l'Université Catholique de Louvain où il prépare une thèse sur l'anthropologie philosophique de Hegel. Au-delà de la philosophie hégélienne, ses intérêts recouvrent l'ensemble de la tradition idéaliste, notamment les pensées de Kant et de Fichte. Sa recherche actuelle entend revisiter la philosophie pratique de ces auteurs à la lumière des débats contemporains liés au multiculturalisme, à l'eurocentrisme et à la colonialité de la pensée.

E-mail : manuel.tangorra@uclouvain.be

³³ Le lien intime entre la pensée universaliste de la mission coloniale – notamment de l'évangélisation chrétienne comme composant fondamental de la même – et l'infériorisation des sujets racisés, a été abordé d'une manière soignée par Laënnec Hurbon dans son article « Racisme et théologie missionnaire » : « L'esclavage antique par exemple n'a pas donné naissance à une mythologie raciale au sens où nous l'entendons actuellement ; l'antijudaïsme des quatre premiers siècles non plus. Il faut attendre les Croisades, mais surtout l'esclavage et les empires coloniaux d'à partir du XVI^e siècle pour voir se développer le racisme. Paradoxalement ce développement du racisme s'est opéré en même temps que le développement des idées de démocratie, d'humanitarisme, et d'universalisme. Il fallait trouver désormais, au nom même de la fraternité, une justification au travail forcé et à la colonisation, en décrétant inférieurs, c'est-à-dire barbares, primitifs, païens, les peuples dont on convoitait les richesses et qu'on utilisait. » (Hurbon Laënnec, « Racisme et théologie missionnaire », in *Présence Africaine* 1969/3 (N° 71), p. 36–37).

**DAS DILEMMA DER LIEBE
UND DIE POETIK DER AUFRICHTIGKEIT.
HEINRICH HEINE UND ALAIN BADIOU**

ÓSCAR PALACIOS BUSTAMANTE

NEO
I just have never ...
RAMA-KANDRA
... heard a program speak of love?
NEO
It's a ... human emotion.
RAMA-KANDRA
No, it is a word. What matters is the connection the word implies.

The Matrix. Revolutions (2003)

Abstract

After shortly outlining what can be called hermeneutics of love, the author carries out a brief interpretation of a poem written by Heinrich Heine from the perspective of Alain Badiou's theory of love. For this purpose, and after analyzing the structure and content of Heine's poem itself, the author synthesizes and formalizes four different conceptualizations of love as explained by Badiou in a lecture from 2006 (Mexico City). The author finally uses the conceptual background of Badiou's proposal to re-interpret Heine's poem and to show that Heine's poem offers another key concept missing in Badiou's theory for the understanding of the experience of love, i. e. the concept of sincerity (*Aufrichtigkeit*).

<https://doi.org/10.14712/24646504.2019.16>

Einführung

Was ist Liebe? Wann entstand die Liebe? Ist die Liebe eine intersubjektive Konstruktion, die eine entscheidende Rolle für das Gesellschaftliche spielt, oder handelt es sich nicht vielmehr um eine psychologische Erfahrung, die auf eine bloß eigentümliche Sphäre beschränkt bleibt? Scheint es grundsätzlich möglich, eine allgemeine Form der Liebe vorzuschlagen, gerade in Anbetracht der unzählbaren Geschichten, überlieferten Erfahrungen und Werke, die, räumlich und zeitlich so ungemein weitgestreut, von der Liebe handeln? Wie kann Liebe überhaupt in unserer Zeit theoretisiert werden?

Das, was wir heutzutage unter „Liebe“ verstehen, war nicht immer dieserart da, d. h.: die Liebe als Kennzeichen oder sogar Begriff einer bestimmten Erfahrung oder einer Menge von Erfahrungen ist das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung. Die Liebe hat ihre eigene Geschichte, die vieldeutig und vielfältig wie jedes geschichtliche Phänomen sein kann. Darum würde eine Hermeneutik der Liebe vom Standpunkt ausgehen, dass es in jeder Zeit und jedem Lebensraum eine Erfahrung der Liebe gibt, deren Namen, Gestalten und mögliche Zusammenhänge spezifisch sind, d. h., dass jene Namen, Gestalten und Zusammenhänge nicht direkt gegen diejenigen einer anderen Zeit und eines anderen Lebensraumes ausgetauscht werden können. Wenn ein solcher hermeneutischer Austausch stattfinden könnte, wie wäre dieser philosophisch zu vollziehen?

Im Rahmen der uns bekannten Philosophie und – um das Wort Hans Blumenbergs zu verwenden – Protophilosophie,¹ die als der Anfang der abendländischen Wissenschaft überhaupt bezeichnet werden kann, finden wir schon Begriffe und sogar Theorien der Liebe und der Sexualität. Die ontologisch-kosmologischen Termini der Liebe (*Philótes*, *Philíe*, *Aphrodíte*) bei Empedokles von Akragas² oder die Beschreibung des Geschlechtsverkehrs (*xynousíe*) bei Demokrit von Abdera³ spiegeln beispielsweise die Tatsache wider, dass schon am Anfang der Philosophie verschiedene Gedanken und Überlegungen über die Erfahrung der Liebe im Kern unterschiedlicher Darstellungen und verschiedenartiger Untersuchungen stehen.

¹ Vgl. Blumenberg Hans, „Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie – anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote“ in Preisendanz W. und Warning R. (Hrsg.), *Das Komische*, München, Fink, Poetik und Hermeneutik 7, 1976, S. 11–64; vgl. auch Blumenberg Hans, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, sowie Blumenberg Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, S. 16ff.

² Vgl. beispielsweise Diels Hermann und Kranz Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1956, Kapitel 31, B 17–19 (fortan: „DK 31 B 17–19“).

³ Vgl. DK 68 B 32.

Man könnte sogar behaupten, dass bestimmte Ontologien und Anthropologien der Liebe und der Sexualität ursprünglich zur Philosophie gehören. Paradigmatisch ist natürlich in diesem Sinne Platos Dialog *Symposium*, in dem diese langen und bunten Denktraditionen, Quellen und Betrachtungen über die Liebe gewissermaßen geordnet werden, um sich zu einem bestimmten Mosaik zu fügen, auf dem Plato selbst eine eigene und komplexe Theorie der Liebe aufgebaut und entwickelt hat, ein Theorie, wohlgermerkt, die sich nachträglich als entscheidend für die abendländische, sowohl vorchristliche als auch christliche, Tradition erweisen würde.

Im Rahmen der Gegenwartsphilosophie, d. h. nach der Entstehung, Entwicklung und den sogenannten Krisen des neuzeitlichen Subjektes hat der marokkanisch-französische Philosoph Alain Badiou (1937–) diese Verbindung von Liebe, Sexualität und Philosophie erneut intensiv bearbeitet.⁴ Badiou zufolge stelle eine solche Bearbeitung eine platonische Geste dar, die nach dem sogenannten Tod Gottes zu einem „Platonismus des Vielfachen“ gehöre,⁵ in dem Sinn, dass die Liebe eine Bedingung der Philosophie selbst sei. Unsere zeitgenössischen Erfahrungen und Gedanken über die Liebe und die Sexualität konfigurieren solcherart eine Wahrheitsprozedur, auf deren Anwesenheit und Seinsweise die Philosophie basieren könne, um sich zu erneuern.

Das Anliegen des vorliegenden Aufsatzes ist es, den Versuch zu unternehmen, einige Betrachtungen Badiou's über die Liebe mit einem kurzen Liebesgedicht aus der Spätromantik beziehungsweise der sogenannten Kritik der Romantik hermeneutisch-philosophisch in Verbindung zu bringen, nämlich mit einem Gedicht Heinrich Heines (1797–1856), das „Emma“ gewidmet ist, und das vielleicht zwischen 1824 und 1836 entstand.⁶

⁴ Vgl. beispielsweise Badiou Alain und Truong Nicolas, *Eloge de l'amour*, Paris, Flammarion, 2009; Badiou Alain, *Le Séminaire. Théorie du mal, théorie de l'amour, 1990–1991*, Paris, Fayard, 2018; Badiou Alain und Cassin Barbara, *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur « L'Étourdit » de Lacan*, Paris, Fayard, 2010, unter anderen Publikationen, Vorträge und Interviews, die sich ausführlich dieser Problematik widmen.

⁵ Badiou beschreibt und demonstriert für den Platonismus des Vielfachen mit den folgenden Worten: „Ce qu'un philosophe moderne retient de la grande sophistique est le point suivant : l'être est essentiellement multiple. Déjà Platon, dans *Le Théétète*, pointait que l'ontologie sous-jacente à la proposition sophistique tenait dans la mobilité multiple de l'être, et, à tort ou à raison, il couvrirait cette ontologie du nom de Héraclite. Mais Platon réservait les droits de l'Un. Notre situation est plus complexe, car nous avons à prendre acte, à l'école de la grande sophistique moderne, qu'après de durs avatars, notre siècle aura été celui de la contestation de l'Un. Le sans-être de l'Un, l'autorité sans limite du multiple, nous ne pouvons revenir là-dessus. Dieu est réellement mort, et toutes les catégories qui en dépendaient dans l'ordre de la pensée de l'être. La passe qui est la nôtre est celle d'un platonisme du multiple.“ (Badiou Alain, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989, S. 85).

⁶ Wir folgen die Ausgabe und Notizen von Klaus Briegleb. Vgl. Heine Heinrich, *Sämtliche Gedichte in zeitlicher Folge*, Herausgegeben von Klaus Briegleb, Frankfurt am Main und Leipzig, Insel Verlag,

Warum Heine mit Badiou in Verbindung bringen?

Berühmt ist Heines Kritik, die er an der Romantik übte.⁷ Sein Werk stellt sich ausdrücklich als das Bewusstsein der Wende des 18. Jahrhunderts, d. h. eines Wandels von literarischen Paradigmen, vor.⁸ Unsere hermeneutische Voraussetzung diesbezüglich ist, dass bei der Poesie Heines auch unterschiedliche Liebesparadigmen zu finden sind, d. h., dass die Poesie Heines der selbstbewusste Treffpunkt verschiedener Formen und Ausdrücke der Liebe ist, wobei der Dichter mit denselben abwechselnd und in verschiedenen Tönen kreativ, kritisch und sogar manchmal ironisch spielt.⁹

Wie wir sehen werden, ist dieses Bewusstsein des Wandels von Liebesparadigmen ein Schluss für die philosophisch-geschichtliche Auslegung der Liebe Badious. Das Ziel und die Herausforderung unseres Versuches ist dann, uns der von Heine dichterisch gestellten Problematik der Liebe mit Hilfe der philosophischen Theorie der Liebe Badious anzunähern, wobei es möglich sein wird, solche Liebesparadigmen als intersubjektive und gesellschaftliche Erfahrungen der Moderne und Gegenwart zu unterscheiden. Daraus ergeben sich des Weiteren die Teile und die Methode dieses Aufsatzes: im ersten Teil werden wir das oben erwähnte Gedicht Heines in seiner Form und Inhalt analysieren, um ein bestimmtes Problem auszulegen, das im zweiten Teil aus einer badiuschen Perspektive bearbeitet wird. Durch diesen hermeneutisch-philosophischen Austausch wird deutlich gemacht werden, inwieweit das Gedicht Heines eine intersubjektive Erfahrung der Aufrichtigkeit gegenüber der Liebe ausgedrückt wird, die mit Hilfe des begrifflichen Rahmens von Badiou formalisiert werden kann.

Insel Taschenbuch, 1997, S. 397. Vgl. auch Heine Heinrich, *Verschiedene in Düsseldorfer Heine-Ausgabe* (DHA), Bd. 2, Herausgegeben von Manfred Windfuhr, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1997, S. 51f.

⁷ Vgl. Heine H., *Die romantische Schule in DHA*, Bd. 8/1, S. 121–252.

⁸ Heine notiert: „Um meine Wiege spielten die letzten Mondlichter des 18ten und das erste Morgenroth des 19ten Jahrhunderts.“ (Heine H., *Prosantizen in DHA*, Bd. 10, S. 339).

⁹ Vgl. beispielsweise das berühmte kurze Gedicht: „Das Fräulein stand am Meere / Und seufzte lang und bang, / Es rührte sie so sehre / Der Sonnenuntergang. // Mein Fräulein! seyn Sie munter, / Das ist ein altes Stück; / Hier vorne geht sie unter / Und kehrt von hinten zurück.“ (Heine Heinrich, *Verschiedene in DHA*, Bd. 2, S. 35f).

1. Das Gedicht von Heinrich Heine

Lesen wir zuerst das Gedicht von Heine durch:

Emma, sage mir die Wahrheit:
Ward ich närrisch durch die Liebe?
Oder ist die Liebe selber
Nur die Folge meiner Narrheit?

Ach! mich quälet, teure Emma,
Außer meiner tollen Liebe,
Außer meiner Liebestollheit,
Obendrein noch dies Dilemma.

Nummerieren wir jetzt die Verszeilen:

1. Emma, sage mir die Wahrheit:
2. Ward ich närrisch durch die Liebe?
3. Oder ist die Liebe selber
4. Nur die Folge meiner Narrheit?

5. Ach! mich quälet, teure Emma,
6. Außer meiner tollen Liebe,
7. Außer meiner Liebestollheit,
8. Obendrein noch dies Dilemma.

Das Gedicht besteht aus zwei vierzeiligen Strophen mit trochäischen Vierhebern. Die Kadenz ist in jedem Vers weiblich oder klingend und das Reimschema ist: [ABCA DBED]. So kann dann der Aufbau des Gedichtes schematisiert werden (wo die betonten Silben als „-“ und die unbetonten Silben als „U“ dargestellt sind):

1. - U - U - U - U (A)
2. - U - U - U - U (B)
3. - U - U - U - U (C)
4. - U - U - U - U (A)

5. - U - U - U - U (D)
6. - U - U - U - U (B)
7. - U - U - U - U (E)
8. - U - U - U - U (D)

Das Gedicht handelt von einer Problemstellung, die in der Form einer Bitte (1.), einer Fragestellung (2.–4.) und einer Wehklage (5.–8.) ausgedrückt wird. Worin besteht das Problem, das vom Dichter hier gestellt wird?

Zuallererst richtet sich das lyrische Ich an die Empfängerin der Bitte: „Emma“. Diese Stimme führt dann den Grund oder den Kern des Problems ein, nämlich eine Wahrheit. Das Problem des lyrischen Ich besteht in der Suche nach einer Wahrheit, die Emma und das lyrische Ich in Verbindung bringt. Was für eine Verbindung steht auf dem Spiel? Durch eine doppelte Fragestellung unterscheidet die Stimme des Ich zwei mögliche Verbindungen zwischen sich und „Emma“: Entweder hat er sich zuerst in „Emma“ verliebt, um dadurch später „narrisch“ zu werden, oder er hat diese Liebe als eine bloße „Folge“ seiner schon früher vorhandenen „Narrheit“ erfahren. Die Form und Art oder sogar die Seinsweise der gesuchten Wahrheit ist von dieser zwischen dem lyrischen Ich und „Emma“ geteilten Entscheidung abhängig, die wir so formalisieren können:

$$\text{Wahrheit(?)} \rightarrow ((\text{Liebe} \rightarrow \text{Narrheit}) \vee (\text{Narrheit} \rightarrow \text{Liebe}))$$

Erwähnenswert sind auch die Verben, die bei jeder Möglichkeit der Entscheidung verwendet werden: die erste Möglichkeit (Liebe \rightarrow Narrheit) hat mit einem „Werden“ d. h. mit einem besonderen Vorgang zu tun, während die zweite Möglichkeit (Narrheit \rightarrow Liebe) durch das Verb „sein“ ausgedrückt wird, d. h. diese zweite Möglichkeit hat mit der Idee einer Kontinuität von etwas schon Vorhandenem, von Gleichem, zu tun. Diesen zwei Möglichkeiten entsprechen in diesem Sinne zwei Modalitäten: entweder die Verwandlung eines Vorganges („Werden“) oder die Kontinuität des vorhandenen Gleichen („Sein“):

$$\text{Wahrheit(?)} \rightarrow \text{Werden} \vee \text{Sein}$$

Auf jeden Fall stehen aber beide Möglichkeiten in Verbindung sowohl mit dem lyrischen Ich als auch mit „Emma“, daher schließt die Stimme des Ich das Gedicht mit einer Wehklage, die nochmals an „Emma“ gerichtet ist, und die den Ton der Entscheidung etabliert: dieses Problem, diese Suche nach einer Wahrheit oder „das Dilemma“, das darin besteht, diese Entscheidung zu treffen, wird vom lyrischen Ich als eine „Qual“ erfahren.

Wir können auch die Form hervorheben, in der diese Verwicklung in Verse gebracht wird: nachdem die Komponenten des Problems und die Verwickelten („Emma“ und das lyrische Ich) in der ersten Strophe präsentiert wurden, beginnt

die zweite Strophe (5.) mit einer Hebung oder einer betonten Silbe, die mit dem leidenden Ausruf des Ich zusammenfällt. Darüber hinaus ist in derselben Strophe (7.) das einzige Kompositum des Gedichtes zu finden („Liebestollheit“), dessen Vers entscheidend das Reimschema definiert (7. ... (E), anstatt der Wiederholung: 3./7. ... (B)). Dieses Kompositum setzt eigentlich in ein und demselben Substantiv die zwei oben erwähnten Termini („Liebe“ und „Narrheit“/„Tollheit“) zusammen, deren unklarer, problematischer Zusammenhang das Thema des Gedichtes selbst ist. Das Gedicht stellt die Frage nach dem Grund und der Art dieses Kompositums. Neben der Alliteration von Substantiven und Adjektiven („nährisch“/„Narrheit“, „toll“/„Tollheit“), können wir außerdem die Verwendung von „Liebe“ und „Emma“ erwähnen: „Liebe“ steht im Gedicht als Versschluss des Reims 2./6. ... (B) und zugleich wird in den Verslinien 3./7. erwähnt, deren Reim ((C), (E)) nicht passt und somit die Ambiguität der Entscheidung hervorhebt. Zum Schluss kommt natürlich die Benennung des Problems, die den Vornamen der vom lyrischen Ich Geliebten enthält: „das Dilemma“. „Oben-da-rein“ ist „das Dil-Emma“. So verbindet sich das Ende des Gedichtes mit seinem Anfang, um sein Thema mit einer letzten Alliteration zusammenzufassen: „Emma...“, „...teure Emma, ...“, „...dies Dilemma“.

2. Die badiouische Interpretation des Gedichtes

In einem im Jahr 2006 in Mexiko-Stadt gehaltenen Vortrag¹⁰ unterscheidet Alain Badiou drei Hauptkonzeptionen oder Theorien der Liebe in der Moderne. Badiou zufolge ist das diesen drei Theorien Gemeinsame und zugleich der Ausgangspunkt oder die Hauptvoraussetzung seiner eigenen Theorie der Liebe, dass die Liebe eine Erfahrung „der Zwei“ ist, d.h., dass die Liebe keine Erfahrung des Anderen überhaupt ist, sondern die fokussiertere Erfahrung des Wissens, was es heißt, zwei zu sein.¹¹

Mit anderen Worten: wenn ich (eine Eins, 1) mich in jemanden (eine andere Eins, 1) verliebe, liebe ich nicht die Alterität im allgemeinen Sinne, sondern die spezifische Alterität oder die Differenz zwischen mir und der anderen Person. Die Erfahrung dieser Differenz konstituiert dann den Übergang von der eigenen Eins-Erfahrung zur geteilten Zwei-Erfahrung. Aber was und auf welche Weise

¹⁰ Vgl. Badiou Alain, „Amor y psicoanálisis“ in Badiou Alain, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, Herausgegeben und übersetzt von Susana Bercovich, Françoise Ben Kemoun und Raúl Reyes Camargo, Mexiko-Stadt, Siglo XXI – Universidad Nacional Autónoma de México, 2008. S. 102–116.

¹¹ Vgl. *Ibid.*, S. 103.

wird genauer aus dieser Perspektive der Zwei erfahren? Badiou zufolge kann die Antwort in der Neuzeit dreifach sein.

Die erste Antwort oder die erste mögliche neuzeitliche Theorie der Liebe ist „die pessimistische Theorie“, die darin besteht, dass trotz der Liebeserfahrung beide Eins getrennt bleiben, d. h., dass es keine echte Beziehung oder Verbindung zwischen den Geliebten gibt, sondern nur die Fiktion einer Beziehung, wobei einfach eine Einsamkeit neben einer anderen steht. Badiou zufolge kann diese pessimistische Theorie bei den französischsprachigen Moralisten des 17. Jahrhunderts gefunden werden, die die Kennzeichnung „Liebe“ eigentlich für das Spiel des Erotischen verwendet haben. Dies bedeutet, dass dieser Theorie zufolge die Liebe ein Betrug, eine Täuschung und Enttäuschung ist, während der Geschlechtsverkehr das einzig Reale ist.¹² Wir können die Termini und den Übergang dieser pessimistischen Theorie so formalisieren:

$$1 \rightarrow 1,1$$

Die zweite von Badiou erwähnte Theorie ist die romantische Theorie: die Zwei wird eine neue Einheit, d. h. die Liebe ist dieser Theorie zufolge die eventuelle Erfahrung der Auflösung der Differenz zwischen beiden Eins. Die Liebe als romantische Fusion heißt dann, eine neue Eins – im wörtlichen Sinne – mit Leib und Seele zu werden, aber diese neue Eins kann nur durch eine dramatische Fusionierung entstehen, gerade weil diese neue Eins keinen Platz auf einer Welt finden kann, wo es nur einfache, einzelne, nicht fusionierte Eins-Einheiten gibt.¹³

Diese von der Welt getrennte „Supereins“ kann am Ende des Tages nur ihren dramatischen Tod erwarten, um vielleicht der Endlichkeit jeder Eins einfach eine andere Tonalität und Sphäre zu geben. Diese romantische Konzeption der Liebe kann so formalisiert werden:

$$1 \rightarrow 1,1 \rightarrow \underline{1}$$

Die dritte Theorie ist die Theorie der Liebe als Familientheorie: das Ziel und der Grund der Liebe ist die Entstehung und das Fortbestehen der Familie. Das Schicksal oder die Wahrheit der Liebe befindet sich dieser Theorie zufolge im Übergang von der Zwei der Geliebten zur Drei der Entstehung des Kindes (oder noch zu mehreren Eins).¹⁴ Dies kann wie folgt formalisiert werden:

¹² Vgl. *Ibidem*.

¹³ Vgl. *Ibid.*, S. 103ff.

¹⁴ Vgl. *Ibid.*, S. 104.

1 → 1,1 → {1,1}, 1, ...

Bei diesen drei traditionellen Theorien oder Konzeptionen der Liebe steht diese auch in unterschiedlichen Zusammenhängen mit dem Gesellschaftlichen. Die pessimistische Theorie der Liebe setzt die Liebe einfach als eine gesellschaftliche Beziehung, gerade weil die erotische Beziehung eine mögliche Beziehung unter anderen ist. In diesem Sinne gehört die pessimistische Liebe „problemlos“ zum Gesellschaftlichen. Im Gegenteil dazu stellt die romantische Liebe eine Ausnahme der Gesellschaft dar, weil sie die Ausnahme jeder gesellschaftlichen Beziehung *par excellence* ist. Aus dieser Perspektive sagt man häufig, dass die Geliebten „allein auf der Welt“ seien, wodurch sie sogar eine Art Kritik der gesellschaftlichen Welt selbst werden können. Und die Liebe als die Entstehung und das Fortbestehen des menschlichen Tieres, d. h. als Familienreproduktion wird als ein Sozialmittel, als ein Instrument des Gesellschaftlichen betrachtet.¹⁵

Entscheidend für unsere zeitgenössischen neuen Konzeptionen der Liebe ist Badiou zufolge die Kritik der Liebe, die die Psychoanalyse besonders bei Jacques Lacan (1901-1981) unternimmt. In diesem Kontext interpretiert Badiou im ersten Moment die psychoanalytische Kritik der Liebe als die tiefste und interessanteste Kritik der romantischen Liebe unserer Zeit, denn sie zeigt, dass es keine Liebesfusion geben kann, und dass die Differenz vielmehr immer auf dem Spiel steht. Aus dieser Perspektive wäre dann die Liebe eine Art Fiktion, die jene unmögliche Fusionsbeziehung ersetzen würde. Das Reale¹⁶ der Liebe wäre dann diese Unmöglichkeit, während die Liebe selbst zum Bereich des Imaginären gehörte und eigentlich von einer Art Wahnsinn oder Neurose kaum zu unterscheiden wäre.¹⁷

Darum interpretiert Badiou in einem zweiten Moment diese psychoanalytische Kritik der Liebe auch als eine Gefahr, denn die psychoanalytische Konzeption der Liebe würde *de facto* einen der pessimistischen Theorie der Liebe ähnlichen Skeptizismus darstellen.¹⁸ Gerade gegen diesen Skeptizismus und ohne zur roman-

¹⁵ Vgl. *Ibidem*.

¹⁶ Wir verwenden hier die konventionelle deutsche Übersetzung vom Terminus Lacans „le réel“, es steht aber zur Debatte, ob diese die passende Übersetzung ist, wobei die Termini Lacans mit jenen von der deutschsprachigen Transzendentalphilosophie verglichen werden sollten, damit „le réel“ als „das Wirkliche“ vielleicht besser ins Deutsche übersetzt werden könnte. Ich bedanke mich bei Herrn Philipp Nolz für diese Anmerkung.

¹⁷ Vgl. *Ibid.*, S. 104f. Vgl. auch diesbezüglich Badiou A., *L'Immanence des vérités. L'Être et l'événement* 3, Paris, Fayard, 2018. Section IX: œuvres selon le devenir: amour, politique, Chapitre C25: l'œuvre d'amour: la scène du Deux, S. 611–624.

¹⁸ Vgl. Badiou A., „Amor y psicoanálisis“, *art. cit.*, S. 105.

tischen Liebe zurückzukehren schlägt Badiou eine vierte Theorie der Liebe vor, nämlich die Theorie der Liebe als ereignishaftes Subjekt.

Mit Hilfe der oben erwähnten Elemente können wir diese Theorie der Liebe Badiou so zusammenfassen: jede Liebe beginnt mit einer Begegnung (*rencontre*), mit einer Begegnung einer Eins mit einer anderen Eins, die immer unerwartet und zufällig ist. Aber neben ihrem aleatorischen Charakter besteht das Besondere der Liebesbegegnung darin, dass nach der Begegnung der Eins mit der anderen Eins etwas – im strengen Sinne – absolut Neues geschehen ist, und dies bedeutet, dass die Eins nicht mehr nur (eine bloße) Eins sein kann. Etwas an der Eins will mehr sein, etwas an der Eins will über ihre eigene Einheit hinausgehen. Dies ist der ereignishaft Charakter der Liebesbegegnung, nämlich dass die Eins die Möglichkeit erfahren hat, nicht mehr Eins, sondern Zwei zu sein. Das Ereignis der Liebe besteht im Übergang von zwei passiven Eins zur kreativen Erfahrung der Zwei. Beide Eins können nicht mehr allein sein, weil sie nach der Begegnung erfahren haben, was es bedeutet, alles aus der Perspektive der Zwei zu erfahren, was noch etwas Mehreres als ein gewöhnliches Nebeneinanderstehen ist. Dies bedeutet aber nicht, dass die Zwei eine Fusion beider Eins ist. Die Kreation des Liebesereignisses ist keine über die Welt hinausgehende Supereins, sondern die Eröffnung einer weltlichen Perspektive, die aus beiden Eins komponiert wird. In diesem Sinne spricht Badiou von einer „Bühne der Zwei“ (*la scène du Deux*), auf der die Welt oder die Situation aus der Perspektive der spezifischen Differenz zwischen beiden Eins erfahren wird. Badiou stimmt Lacan darin zu, dass die Differenz immer bleibt, d. h., dass es weder eine Auflösung der Differenz noch eine Fusion gibt, aber da, wo Lacan den Ursprung einer auf Unmöglichkeit beruhenden Fiktion findet, formalisiert Badiou das Geschehen einer Quelle von neuen Möglichkeiten,¹⁹ oder mit den Worten von Byungchul Han: ein Wesen von Negativität:

Sie [die Bühne der Zwei] unterbricht die Perspektive des Einen und lässt die Welt aus dem Gesichtspunkt des *Anderen* oder des *Unterschiedes* neu erstehen. Die Negativität einer Umwälzung zeichnet die Liebe als Erfahrung und Begegnung aus [...] Es [das Ereignis] lässt etwas geschehen, worüber die Situation nicht Rechenschaft geben kann. Es unterbricht das Gleiche zugunsten des Anderen. Das Wesen des Ereignisses ist die Negativität des Bruchs, die etwas ganz Anderes beginnen lässt.²⁰

¹⁹ Vgl. *Ibid.*, 106ff. Vgl. auch Badiou A., *Le Séminaire. Théorie du mal, théorie de l'amour, 1990–1991*, S. 133–173.

²⁰ Han Byungchul, *Agonie des Eros*, Berlin, Matthes & Seitz Berlin, 2015, S. 57f. Ausdrücke in den Klammern wurden vom Verfasser eingefügt. Bei anderer Gelegenheit sollte diskutiert werden, was für eine Negativität das Ereignis bei Badiou genauer bedeuten kann, ein Zusammenhang, der leider in Hans Text unklar bleibt.

Die ereignishafte Begegnung der Liebe sollte dann als eine neue Ziffer dargestellt werden:

1 → 2

Und so können wir die weltliche Perspektive der Bühne der Zwei formalisieren:

1 → 2

Welt

Aber Badiou zufolge besteht die Liebe nicht nur aus einer ereignishaften Begegnung: das Ereignis fordert auch einen Namen und einen Weg. Damit die Bühne der Zwei sich fortsetzen kann (sonst würde sie sich in ihrem Sein einfach auf das augenblickliche Auftauchen des Ereignisses beschränken), fordert sie früher oder später den Moment und die Wörter einer Aussage, nämlich beispielsweise den Moment, in dem man sagt: „Ich liebe dich“. Die ereignishafte Liebe fordert eine Benennung, die auch unendlich variieren kann. Aber worauf beruhen solche Variationen? Wodurch und wie setzt sich die ereignishafte Liebe fort? Nur auf der Welt selbst kann die ereignishafte Liebe sich fortsetzen und mit der Zeit ihrer Variationen fortbestehen. In diesem Sinne wird die Welt von der ereignishaften Liebe gezwungen, sich nach solchen Variationen zu rekonfigurieren, während die Folgen jener weltlichen Rekonfiguration auch verursachen, dass die (Komposition der) Zwei sich ebenso verändert. Nach dem Erkennen der immer anwesenden spezifischen Differenz in der ereignishaften Begegnung kann dann eine Benennung kommen, die einen neuen Weg, eine neue Seinsweise beider Eins, nämlich die Bühne der Zwei, und einen neuen Bund zwischen der Welt und beiden Eins eröffnet. In diesem Sinne sagt Badiou, dass die Liebe ein selbstständiger Operator der Welt (anstatt eines Terminus jener Welt) ist.²¹ So wird dann die ereignishafte Liebe in der Form der Bühne der Zwei eine Art von subjektivem „Prisma“, durch dessen Spiel von Licht und Schatten das Unendliche auf der Welt erfahren werden kann:

2 → Welt → 2'

2' → Welt' → 2''

2'' → Welt'' → 2'''

... *ad infinitum*

²¹ Vgl. Badiou A., „Amor y psicoanálisis“, *art. cit.*, S. 106–110.

Und dann:

1 → 2; *infinitum*

Diese schwierige und lange Kreation der Liebe, die aus einer ereignishaften Begegnung, einer Benennung und dem Weg eines Vorganges besteht, und die die Welt beider Eins durch verschiedene Operationen (eigentlich Lebensentscheidungen) verändert, bezeichnet die Liebe als einen Wahrheitsvorgang.

Nachdem wir uns diesen vier Konzeptionen der Liebe kurz angenähert haben, können wir dann aus einer badiuschen Perspektive das Gedicht von Heine interpretieren.

Unsere These ist, dass dieses Gedicht Heines von einem *Aufrichtigkeitmoment* spricht, in dem das lyrische Ich sich an seine Geliebte „Emma“ richtet, um die Entscheidung zu treffen, ob es wirklich zwischen ihnen die ereignishaft Konstruktion von etwas Neuem gibt, oder ob er nur durch seine Begegnung mit ihr die bloße Kontinuität des Gleichen erfahren hat. Und ein solcher Moment fordert eine explizite Bitte um die Wahrheit, wobei die subjektive Schwierigkeit der Entscheidung verursacht, dass die Benennung der Liebe („Emma“) mit dem Ausruf einer Qual („Dilemma“) verschmilzt. Das lyrische Ich fragt sich dann in einem Moment von Ehrlichkeit sich selbst gegenüber, ob all das nur eine fiktionale Narrheit war, oder ob das Reale der Differenz anderswie von beiden erfahren wurde. Deswegen ist dieser Moment, den Heine in Verse bringt, trotz der Qual und der Verwirrung des lyrischen Ich nicht nur ein Moment der Ehrlichkeit, sondern auch ein Moment der Aufrichtigkeit, denn das Gedicht ist das Operatorsymbol davon, dass sowohl dank „Emma“ als auch dank des lyrischen Ich etwas Neues in der Form der Sprache aufgerichtet wurde: das Gedicht selbst. Die Ehrlichkeit des Ich gegenüber seiner Erfahrung der Wahrheit geht über seine eigene Einheit (über seine „Liebestollheit“) hinaus, um einen Entscheidungsmoment in der Form eines Sprachkunstwerkes aufzurichten. Diese Poetik der Aufrichtigkeit besteht dann darin, die Entscheidung zu treffen, ob es keine Beziehung und dann nur das Gleiche gibt, oder ob sich die Differenz als Treue zur Bühne der Zwei fortsetzen lässt:

Emma, sage mir die Wahrheit:
Ward ich närrisch durch die Liebe?
Oder ist die Liebe selber
Nur die Folge meiner Narrheit?

Ach! mich quälet, teure Emma,
Außer meiner tollen Liebe,

Außer meiner Liebeshöllheit,
Obendrein noch dies Dilemma.

Die erste Formalisierung dieses Gedichtes von Heine:

Wahrheit(?) $\rightarrow ((\text{Liebe} \rightarrow \text{Narrheit}) \vee (\text{Narrheit} \rightarrow \text{Liebe}))$

kann endlich mit Hilfe Badiou's nochmals so formalisiert werden:

Wahrheit(?) $\rightarrow ((1 \rightarrow 2) \vee (1 \rightarrow 1,1))$

Schlussbemerkungen

In diesem Aufsatz wurde versucht, ein Liebesgedicht von Heinrich Heine mit der Theorie der Liebe von Alain Badiou in Verbindung zu bringen, was als Übung einer Hermeneutik der Liebe bezeichnet werden könnte. Die Hauptthese dieser hermeneutischen Übung war, dass dieses Gedicht als die Symbolisierung eines durch ein Liebesereignis hervorgebrachten Operators der Welt interpretiert werden kann, und dass jene Symbolisierung sich als ein Aufrichtigkeitsmoment ausdeuten lässt, dessen Form, Termini und Ton das Gedicht selbst aufrichtet.

Obzwar bloß sehr knapp gezeigt wurde, dass die Erfahrung der Liebe als ein Wahrheitsvorgang im Rahmen der Philosophie Badiou's betrachtet werden kann, haben wir uns mit Hilfe des Gedichtes von Heine vornehmlich auf einen Aufrichtigkeitsmoment der Liebe beschränkt. Es wäre sicherlich noch mit Hilfe anderer Werke genauer und ausführlich zu zeigen, wie jene Verbindung zwischen Operator und Welt die Liebe als Wahrheitserfahrung bezeichnet.

Es kann hier aber schon festgehalten werden, dass auf jeden Fall eine solche Wahrheitserfahrung die Verschmelzung oder – um den phänomenologischen Ausdruck zu verwenden – die Verflochtenheit zuvor getrennter Welten zugunsten des Auftauchens eines neuen subjektiven Vorganges bedeuten würde, was Badiou zufolge auch anderen Arten von Wahrheitssubjektivierungen eigen ist, nämlich der Kunst, der Wissenschaft und dem Politischen. Unsere hermeneutische Übung hat aber auch schon implizit gezeigt, dass jene Arten von Wahrheitserfahrungen sich ebenso untereinander zusammensetzen und ineinander verschachtelt sein können, was von Badiou als ihre „*composibilité*“ bezeichnet wird. Unsere Übung hat versucht, diese Zusammensetzung von Liebe und Kunst im Gedicht Heines zu fokussieren und zu formalisieren, um zugleich der Liebeserfahrung und dem

Kunstwerk eine andere Perspektive und Möglichkeit zu geben. Dies ist Badiou zufolge eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie, nämlich den schon geschehenen Wahrheitserfahrungen andere oder neue Perspektiven, Richtungen und Möglichkeiten zu geben.

Zum Schluss können wir in diesem Sinne noch das Folgende festhalten: obwohl Badiou selbst nicht von Aufrichtigkeit, sondern nur von Entscheidung oder Aussuchen gegenüber dem Ereignis spricht, könnten wir in einer künftigen Untersuchung erforschen, in welchem Sinne auch bei den anderen Arten von Wahrheitssubjekten Aufrichtigkeitsmomente zu finden sind.

In memoriam

Enrique Hülsz Piccone

Óscar Palacios Bustamante (Mexiko-Stadt, 1988) hat Philosophie studiert und kurzzeitig gelehrt. Er hat Lyrik, journalistische und wissenschaftliche Artikel veröffentlicht. Zurzeit promoviert er am Zentrum für Rechtsphilosophie (Centre de Philosophie du Droit, CPDR) der Katholischen Universität von Louvain (Université catholique de Louvain, UCLouvain).

E-mail: noscarpb@gmail.com

L'INTERSUBJECTIVITÉ DANS L'ESPACE VIRTUEL ET LE CORPS CHARNEL VIRTUEL. ESSAI D'UNE RECHERCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

SERHII HRYSHKAN

Abstract

In this article I propose, on the basis of the phenomenological description, a new concept called “virtual living body” and I show its significance for studying the intersubjectivity in the virtual realities. The article consists of three parts. Firstly, I conceptualize “virtual living body” as the sphere of the objects of the world which are used by the functional analogy of our living body. This sphere is accurately distinguished from two other spheres: the living body and not instrumentalized objects of the world. Secondly, I show that the virtual living body is a necessary condition for intersubjectivity and intersubjective communication in a virtual reality, analogously like the living body is a necessary condition for intersubjectivity and intersubjective communication in general. Thirdly, I consider, on the basis of this concept, a specific form of intersubjective communication in a virtual reality called “flame war” and compare it to the master-slave dialectic of Hegel.

Introduction

Dans cet article je voudrais proposer un concept que j'appellerai *le corps charnel virtuel*. Ce concept est, d'un côté, le résultat de ma recherche phénoménologique, et d'un autre côté, un outil pour des recherches phénoménologiques ultérieures, en particulier dans le domaine de la *phénoménologie de la technique*. Pour cette raison, ce travail est divisé en trois parties dont seule la première sera consacrée à la conceptualisation du corps charnel virtuel. Les deux autres parties

<https://doi.org/10.14712/24646504.2019.17>

© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

aborderont des problèmes particuliers concernant l'intersubjectivité dans l'espace virtuel. Dans la deuxième partie, je montrerai que c'est le corps charnel virtuel ce qui fonde l'intersubjectivité dans l'espace virtuel et rend possible, en général, la communication intersubjective dans cet environnement. Dans la troisième partie, en me basant sur les précédentes, j'analyserai la dialectique du conflit dans l'espace virtuel et je comparerai ensuite cette dialectique avec celle du Maître et de l'Esclave. Les deux dialectiques seront considérées en tenant compte des rôles du corps charnel virtuel et du corps charnel. En nous appuyant sur la comparaison, nous sommes en mesure de révéler de manière plus évidente la phénoménologie particulière du conflit dans l'espace virtuel.

1. Corps charnels vs. Corps charnel virtuel

1.1 Marteau de Heidegger et « passage-à-côté » du corps charnel

Comme on le sait, Heidegger donne l'exemple de l'utilisation du marteau pour montrer que le mode de l'ouverture d'un « à-portée-de-la-main » (*ein Zuhandenes*) est plus originaire que celui de l'ouverture d'un « sous-la-main » (*ein Vorhandenes*). Il écrit à ce sujet: « [M]oins la chose-marteau est simplement 'regardée', plus elle est utilisée efficacement et plus originel est le rapport à elle, plus manifestement elle fait rencontre comme ce qu'elle est – comme outil »¹. Le marteau est alors d'abord ouvert comme un outil, mais pour la connaissance philosophique, ce mode d'ouverture est néanmoins passé inaperçu pendant un certain temps, n'ayant été découvert que beaucoup plus tard. Il s'agit ici du *phénomène du « passage-à-côté »*.

Ce processus du « passage-à-côté » est constitutif pour la phénoménologie en général parce que c'est lui qui produit le domaine de travail de cette discipline. Le « passage-à-côté » est ainsi une condition de possibilité de la phénoménologie en général et la phénoménologie n'existe en conséquence que comme processus de (re)-découverte de ce qui était passé à côté auparavant. C'est la raison pour laquelle notre recherche phénoménologique doit également commencer par la découverte de ce qui était passé à côté au préalable.

En effet, on reconnaît que dans sa discussion sur le mode d'ouverture du marteau comme outil, Heidegger est passé à côté du phénomène du *corps charnel* qui

¹ « [J]e weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. » (Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967, §15, p. 69).

fût découvert dans le même sens plus tôt. La main (comme partie du corps charnel) est l'outil, « l'à-portée-de-la-main » le plus originaire sans lequel l'utilisation des autres outils comme le marteau ne serait possible.

Ayant découvert le corps charnel, cet « outil primaire », nous voulons à présent comparer celui-ci avec les autres outils, les « outils secondaires ».

1.2 Comparaison du corps charnel et des autres outils

Si l'on compare l'analyse de l'exemple du marteau comme un « à-portée-de-la-main » chez Heidegger avec le corps charnel (et surtout la main, comme partie du corps charnel la plus instrumentalisée), on reconnaît que beaucoup de choses restent valables pour ce dernier aussi : tous les modes privatifs d'un « à-portée-de-la-main » – l'inutilisabilité (*Unverwendbarkeit*)², le défaut (*Fehlen*)³, le faire obstacle (*im-Weg-liegen*)⁴ – sont possibles de la même façon pour le *corps charnel*. La main peut être inutilisable, manquer ou faire obstacle à l'atteinte de nos buts. De la même manière, moyennant ces modes privatifs, une main peut devenir un « sous-le-main » pour nous.⁵

On reconnaît néanmoins des différences. La première est que le corps charnel est unique tandis que les autres outils peuvent être échangés les uns avec les autres (chaque marteau peut être échangé contre un autre tandis qu'une prothèse de la main ne deviendra jamais identique à la main originaire). La deuxième différence réside dans ce que Husserl⁶ appelle les kinesthésies et les autres sentiments du corps charnel tels la douleur, la sensation de température, de gravité, etc. Toutes ces sensations appartiennent à notre corps charnel et n'appartiennent dans ce même sens à aucun autre corps du monde.

² Cf. *Ibid.*, p. 73.

³ Cf. *Idem.*

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 73–74.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 73.

⁶ « Anstatt den Leib still zu halten, können wir ihn bewegen. Das gibt jedenfalls phänomenologische Veränderungen schon dadurch, daß die Bewegungsempfindungen in bestimmten Änderungsreihen abfließen. Damit verbinden sich aber verschiedene Systeme von visuellen Änderungsreihen. Die Ich-Bewegungen, die für die Dingerscheinungen relevant sind, zerfallen in mehrere voneinander unabhängige Bewegungssysteme. Die Augen können sich bewegen, der Kopf, der Oberleib usw. Dabei ist wohl zu scheiden zwischen „sich bewegen“ und „bewegt werden“. Das Bewegtwerden ist eine objektive Tatsache. Weiß ich nichts davon, und vor allem ist es nichts Erscheinendes, so ändert es nichts an der erscheinenden Objektwelt. Es kommt also vor allem auf das „sich bewegen“ an, das sich bekundet in den kinästhetischen Empfindungen. » (Husserl Edmund, *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*, vol. 16, Husserliana: gesammelte Werke, Haag, Nijhoff, 1973, p. 158).

1.3 Relation entre le corps charnel et la technique selon Marshall McLuhan

Ce n'est pas une coïncidence que tous les exemples de « l'a-portée-à-la-main » donnés par Heidegger soient des instruments techniques développés par l'homme. On peut naturellement utiliser une pierre pour planter un clou, mais elle n'est pas adaptée et son utilisation requiert le déploiement de beaucoup plus d'énergie. On peut néanmoins façonner la pierre et *produire* un outil plus approprié pour planter un clou, c'est-à-dire pour produire un marteau. Il sera plus adapté et donnera la possibilité, en déployant la même énergie, d'en faire plus ou, autrement dit, de réduire le poids du stress sur le corps charnel. C'est exactement de cette manière que le progrès technique est compris par Marshall McLuhan dans son livre *Understanding Media*⁷.

McLuhan fonde son explication du progrès technique sur la théorie du stress de Hans Selye et Adolphe Jonas et comprend le développement des nouveautés technologiques comme réaction au stress excessif touchant tel ou tel organe spécifique. Il écrit dans ce sens :

Dans le stress physique de la stimulation excessive des types différents, le système nerveux central agit pour se défendre par la stratégie de l'amputation ou l'isolation de l'organe irritant, du sens ou de la fonction. Donc, le stimulus pour une nouvelle invention est le stress de l'accélération du rythme et l'augmentation de la charge. Par exemple, dans le cas de la roue comme extension du pied, la pression du fardeau résultant de l'accélération de l'échange par les médias écrits et monétaires fût l'occasion immédiate à l'extension ou à l'amputation' de cette fonction de nos corps⁸.

De cette manière, l'invention de la roue par l'homme peut être comparée avec une réjection de la queue par un lézard : le stress qui menace le *corps charnel* entier est canalisé sur une partie externalisée – la queue rejetée (ici la roue). L'invention réduit le stress sur l'organe concret mais cause en même temps la redistribution du stress de telle manière qu'un autre organe subit la surcharge de stress et que le cycle va se répéter. Ce cycle constitue la spirale du progrès technique.

⁷ McLuhan Marshall, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Cambridge, MIT Press, 1994.

⁸ « In the physical stress of superstimulation of various kinds, the central nervous system acts to protect itself by a strategy of amputation or isolation of the offending organ, sense, or function. Thus, the stimulus to new invention is the stress of acceleration of pace and increase of load. For example, in the case of the wheel as an extension of the foot, the pressure of new burdens resulting from the acceleration of exchange by written and monetary media was the immediate occasion of the extension or 'amputation' of this function from our bodies. » (*Ibid.*, p. 42. Notre traduction).

Ainsi, d'après Marshall McLuhan, l'outil utilisé est l'extension de l'organe et son invention est motivée par le besoin de réduire le stress sur cet organe.

1.4 La réduction phénoménologique de la théorie de Marshall McLuhan

Si l'on prend en considération que la théorie de Marshall McLuhan est développée dans l'attitude naturelle, on reconnaît qu'il n'est évidemment pas possible de l'utiliser directement dans une recherche phénoménologique. On peut alors se poser la question : comment une telle théorie peut-elle néanmoins être utile à notre recherche ?

J'ai déjà souligné plus haut la question de la signifiante constitutive du phénomène du « passage-à-côté » pour la phénoménologie : c'est seulement ce qui est passé à côté qui peut être (re-)découvert par la méthode phénoménologique. Mais l'attitude naturelle, en tant qu'elle pose les essences transcendantes (par exemple, un objet du monde), passe toujours à côté de l'immanence (par exemple, la conscience non-thétique de cet objet). Dans ce sens, chaque acte de l'attitude naturelle indique la direction pour une recherche phénoménologique. Les théories qui ont été construites sur l'attitude naturelle doivent alors aussi être comprises, non pas comme des « constructions fausses », mais plutôt comme prédécesseurs utiles (et même nécessaires) pour une recherche phénoménologique postérieure.

La théorie mcluhanienne peut ainsi être utile à notre recherche, si on l'utilise comme matériau pour une réduction phénoménologique, c'est-à-dire pour (re-)découvrir ce qui est *passé à côté* dans cette théorie.

En effet, nous reconnaissons que la thèse selon laquelle les outils techniques sont les « extensions des organes » est une thèse métaphysique qui doit être mise entre parenthèses. Mais nous nous posons néanmoins la question : sur quoi se fondait une telle thèse ? Par exemple, si nous affirmons que la roue est une extension des jambes on peut se demander : pourquoi des jambes et non des mains ? La réponse est évidemment la suivante : parce que nous utilisons les roues pour atteindre le même but que celui poursuivi par les jambes, à savoir : se mouvoir dans le monde. Quand nous faisons du vélo, les roues remplissent pour nous la même fonction que celle de nos jambes. C'est la raison pour laquelle Marshall McLuhan a pu tirer la conclusion que les roues sont une extension des jambes. En effet, toute utilisation d'un outil s'accomplit par *analogie fonctionnelle*. Ce *phénomène d'utilisation des outils par analogie fonctionnelle* est exactement ce à côté de quoi est passé Marshall McLuhan et la prise de conscience de ce phénomène est le résultat de notre réduction phénoménologique de sa théorie.

1.5 Conceptualisation du corps charnel virtuel

Finalement, le phénomène de l'analogie fonctionnelle signifie que chaque fois que nous utilisons un corps du monde, ce dernier se distingue des autres corps du monde par le fait qu'il remplit une certaine fonction de notre corps charnel. Par exemple, le bout du bâton pour un aveugle assume la fonction de ses yeux. De cette manière ce bâton se distingue de tous les autres corps du monde et occupe une place particulière. Cette sphère des corps du monde qui réalise une certaine fonction de notre corps charnel est, d'après ma définition, *le corps charnel virtuel*. Cette sphère s'oppose à deux autres sphères : (1) La sphère des autres corps du monde qui ne réalisent aucune fonction de notre corps charnel et (2) le corps charnel.

Il peut sembler ici qu'avec ce concept je retombe dans la métaphysique mcluhanienne et restitue les « extensions des organes » sous un autre nom, mais ce n'est pas le cas. L'écart entre les « extensions des organes » de Marshall McLuhan et le corps charnel virtuel est aussi grand que celui entre le corps humain dans la biologie et le corps charnel dans la phénoménologie. La différence consiste en effet dans l'attitude, que l'on adopte ; c'est-à-dire que le corps charnel virtuel – comme le corps charnel – peut être découvert uniquement dans l'attitude phénoménologique (de la même manière que les « extensions des organes » et le corps humain biologique peuvent être découverts uniquement dans l'attitude naturelle).

Le corps charnel virtuel et la sphère des autres corps du monde sont, d'un côté, séparés en chaque instant par une frontière très nette mais, d'un autre côté, le même corps du monde, à deux moments distincts, peut appartenir soit à une sphère, soit à une autre.

Le corps charnel virtuel se compose toujours d'outils. La différence entre celui-ci et le corps charnel a déjà été abordée dans la section 2.2, mais on peut les systématiser encore une fois de la manière suivante :

	Le corps charnel	Le corps-charnel-virtuel
Instrumentalisation	Oui	Oui
Kinesthésies et les autres sentiments "intérieurs"	Oui	Non
Singularité et indispensabilité	Oui	Non

Ayant conceptualisé le corps charnel virtuel, nous pouvons maintenant passer à la question de l'intersubjectivité dans l'espace virtuel.

2. Le corps charnel virtuel et la question de l'intersubjectivité dans l'espace virtuel

2.1 Définition du concept de l'espace virtuel

Si l'on discute la question de l'intersubjectivité dans l'espace virtuel, il est tout d'abord nécessaire de définir ce que l'on entend par *espace virtuel*. L'exemple de l'Internet se présente à nous comme l'espace virtuel par excellence, qui a néanmoins l'inconvénient de rester un seul et unique exemple et ainsi de ne pas atteindre le niveau de la généralité nécessaire à notre recherche. Pour cette raison une définition s'avère ici indispensable.

Je définis donc ici *l'espace virtuel* comme un environnement qui consiste en éléments autonomes qui ne renvoient pas à eux-mêmes mais aux autres objets du monde qu'ils représentent. La modification (l'endommagement ou l'anéantissement) de ces objets virtuels n'entraîne pas la modification (l'endommagement ou l'anéantissement) des objets réels auxquels ils renvoient. Il s'agit en même temps d'un environnement avec lequel on peut interagir.

Selon cette définition, la télévision, la littérature et le théâtre au sens classique ne font pas partie de l'espace virtuel parce qu'il n'y a aucune interaction possible avec eux. Toutefois, le terrain de jeu sur lequel les enfants participent à un jeu de rôle en imaginant que le terrain est un bateau et qu'ils sont les pirates est déjà un espace virtuel.

Évidemment, l'espace virtuel ne peut devenir ce qu'il est qu'à condition que le sujet adopte une attitude particulière envers cet environnement. C'est avec cette attitude que l'on regarde une photo et que l'on voit la personne représentée sur cette photo. Cette attitude de l'imagination est devenue le sujet d'une recherche phénoménologique développée dans le livre de Jean-Paul Sartre.⁹

2.2 Le corps charnel comme condition de possibilité de la communication intersubjective

Comme on le sait, selon Husserl c'est précisément le corps charnel ce qui fonde l'intersubjectivité :¹⁰ j'observe un corps du monde qui est pareil à mon corps charnel, mais ses kinesthésies restent pour moi inaccessibles ; j'éprouve alors l'*apercep-*

⁹ Cf. Sartre Jean-Paul, *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*, traduit par Jonathan Webber, London-New York, Routledge, 2004.

¹⁰ Cf. Husserl Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Martinus Nijhof, 1973, pp. 138-41.

tion analogique (analogische Apperzeption) que c'est un autre qui est devant moi. Cette aperception n'est pas un *sylogisme (Analogieschluss)*, mais elle est accomplie directement, implicitement et intuitivement. Autrement dit : j'*appréente* un autre derrière un corps du monde qui ressemble à mon corps charnel.

Il s'ensuit que le corps charnel est aussi la condition de possibilité de la communication intersubjective, dans la mesure où celle-ci se dirige intentionnellement toujours vers un autre. On a besoin de quelque chose qui représente cet autre et le dernier point qui représente cet autre c'est – comme Husserl l'a montré¹¹ – son corps charnel. On doit souligner ici qu'au contraire de l'utilisation ordinaire du corps charnel (par exemple, pendant le mouvement dans le monde), je n'utilise pas, en premier lieu, mon propre corps charnel, mais *le corps charnel de l'autre* pour orienter mon discours sur lui. De la même façon, l'autre n'utilise pas, en premier lieu, son corps charnel, mais le mien pour orienter son discours sur moi. Ce *phénomène d'utilisation des corps charnels en croix* est primaire et constitutif pour la communication intersubjective. De manière secondaire, je peux naturellement prendre en compte ce phénomène et utiliser mon *corps charnel* consciemment comme le point sur lequel les autres vont diriger leur discours.

2.3 Le corps charnel virtuel comme condition de possibilité de la communication intersubjective dans l'espace virtuel

En ce qui concerne l'activité dans l'espace virtuel, on peut distinguer deux types : *l'interaction avec les objets* et *la communication intersubjective*. Le corps charnel virtuel est constitutif pour l'un comme pour l'autre. Par exemple, avec la chaîne « main→souris→pointeur de souris » notre corps charnel virtuel se déplace dans l'espace d'Internet et rend possible l'interaction avec l'environnement virtuel. D'une telle manière le corps charnel virtuel sert de condition de possibilité de l'interaction avec les objets dans l'espace virtuel.

La même chose se révèle à l'égard de la communication intersubjective dans cet environnement. Nous avons déjà montré dans la section 3.2, comment le phénomène de l'utilisation des corps charnels en croix est la base sur laquelle se fonde la communication intersubjective. Nous voyons à présent que dans l'espace virtuel (qui est désigné en prenant compte de l'intersubjectivité) le corps charnel virtuel assume la même fonction : on utilise ainsi les corps charnels virtuels en croix pour communiquer. En fait, pendant la communication intersubjective dans l'espace virtuel, nous avons toujours un signe, quelque chose qui indique que derrière se

¹¹ *Idem.*

trouve l'autre. C'est sur ce point que nous dirigeons notre discours. Cela peut être simplement un nickname dans un salon du chat en ligne ou un avatar graphiquement élaboré comme dans *Second Life* ou *World of Warcraft* ; il y a toujours quelque chose qui représente la présence d'un autre devant nous dans l'espace virtuel. Il s'agit ici aussi d'une *analogie fonctionnelle* : on utilise le corps charnel virtuel de l'autre pour la communication intersubjective de manière analogique comme on utilise son corps charnel dans le même but. Ainsi le signe qui me représente pour autrui appartient à mon corps charnel virtuel et ce corps même est alors, à son tour, *sine qua non* de la communication intersubjective dans l'espace virtuel.

3. L'analyse phénoménologique du plus radical des conflits possibles dans l'espace virtuel

3.1 L'interprétation phénoménologique de la *Phénoménologie de l'Esprit*

Alexandre Kojève propose une lecture phénoménologique de la philosophie hégélienne. Il écrit : « La Phénoménologie est une description phénoménologique (au sens husserlien du mot) ; son « objet », c'est l'homme en tant que « phénomène existentiel » ; l'homme tel qu'il apparaît (*erscheint*) à lui-même dans son existence et par elle »¹². Effectivement, d'après une telle lecture, la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel se rapproche de *Sein und Zeit* de Heidegger :¹³ la méthode est phénoménologique et l'objet de la recherche est l'être humain comme existence.

Nous nous appuyons ici sur cette interprétation phénoménologique de Hegel et c'est dans cette perspective que nous allons discuter le chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit* consacré à la dialectique du Maître et de l'Esclave. Cette description chez Hegel peut être appelée ici *la phénoménologie du plus radical des conflits possibles*.

3.2 La dialectique du Maître et de l'Esclave

Selon Hegel, la conscience de soi-même existe de deux façons : pour soi et pour autrui (pour une autre conscience).¹⁴ Cela veut dire que la conscience

¹² Kojève Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris, Gallimard, 2014, p. 38.

¹³ Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit*, op. cit., §7, pp. 27-39.

¹⁴ Cf. Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014, p. 145.

n'est pas certaine d'elle-même en existant seulement pour soi. Elle a besoin de la reconnaissance. Être une conscience en et pour soi signifie être libre, et être libre signifie ne pas être attaché à la vie.¹⁵ D'un autre côté, cette conscience a besoin d'être reconnue par une autre conscience de la même qualité, c'est-à-dire par une conscience qui ne soit pas attachée à la vie. Hegel argumente que deux consciences de soi-même qui se rencontrent doivent arriver à un combat à mort.¹⁶

Le premier résultat possible consiste en la mort de l'une de ces deux – ou même des deux – consciences. Dans un tel cas, elle a réussi à prouver qu'elle n'est pas attachée à la vie mais la reconnaissance n'est néanmoins plus possible puisque il est nécessaire que les deux consciences restent en vie pour pouvoir se reconnaître mutuellement. Ce cas ne suffit pas alors pour la réalisation de la conscience.

Une autre issue possible est la situation où une conscience reconnaît l'autre comme libre et détachée de la vie, mais elle se comprend elle-même au contraire comme attachée à la vie. Elle devient de cette manière presque un être naturel. Ce cas finit par la distribution des rôles : le Maître qui est reconnu et l'Esclave qui ne l'est pas.¹⁷

Par conséquent, le Maître force l'esclave à travailler pour lui et son existence devient par la suite une jouissance des choses que l'Esclave a fait pour lui.¹⁸ La reconnaissance n'est qu'unilatérale,¹⁹ raison pour laquelle le Maître n'a pas obtenu ce qu'il voulait : il est reconnu mais uniquement par un Esclave et pas par un être radical qui est son égal. La dialectique ne peut donc pas se poursuivre du côté du Maître.

L'Esclave, même s'il reste « quasi un objet », demeure une conscience en et pour soi.²⁰ Il travaille et maîtrise ainsi la nature (bien que d'une façon autre que le Maître). Il transforme la matière brute et de cette manière découvre de nouvelles possibilités pour son développement ultérieur et sa reconnaissance. C'est donc du côté de l'Esclave que réside une perspective de continuation du développement dialectique ultérieur et non du côté du Maître.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 148.

¹⁶ « Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein[e] ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren. – Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu sein, zur Wahrheit an dem Anderen und an ihnen selbst erheben. » (*Ibid.*, pp. 148–149).

¹⁷ *Ibid.*, p. 150.

¹⁸ *Ibid.*, p. 151.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 152.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 153.

3.3 Le rôle du corps charnel dans la phénoménologie du plus radical des conflits possibles

Nous reconnaissons néanmoins que dans le chapitre entier consacré à la dialectique du Maître et de l'Esclave, le mot « *Leib* » (« corps charnel ») n'apparaît pas une seule fois alors que son rôle est essentiel pour le processus décrit. Il s'agit de nouveau, comme chez Heidegger, du *phénomène du « passage-à-côté » du corps charnel*. Il a été omis de trois manières : Premièrement, *le corps charnel fonde l'intersubjectivité* en général dans le sens de Husserl, c'est-à-dire que sans les corps charnels tout le conflit entre deux consciences ne pourrait pas avoir lieu parce que ces consciences ne pourraient pas même noter leurs présences ; deuxièmement, le conflit entre deux « consciences de soi » ne peut atteindre un niveau de la radicalité tel qu'on finisse par distribuer les rôles « Maître » et « Esclave », à l'unique condition que ce conflit soit « *ein Kampf auf Leben und Tod* »²¹, un combat à mort. Sans ce degré de radicalité, toute cette dialectique ne peut fonctionner. Mais un combat à mort n'est possible qu'à la condition que les deux participants, ces deux « consciences de soi » soient incarnées ; et c'est, en effet, la caractéristique fondamentale du corps charnel qu'il soit mortel. Ainsi, la *mortalité du corps charnel* est le deuxième point *passé à côté* dans cette description ; troisièmement, si l'on peut frapper un autre dans un combat à mort, c'est évidemment aussi parce que l'on utilise son propre corps charnel directement (les jambes et les poings) ou indirectement (en utilisant les armes). Le troisième point *passé à côté* est alors *l'instrumentalisation du corps charnel*.

Ces trois aspects du corps charnel sont nécessaires pour permettre à la dialectique du Maître et de l'Esclave décrite par Hegel de se réaliser.

3.4 « Flame war » comme un cas exemplaire du plus radical des conflits possibles dans l'espace virtuel

Adam N. Joinson dans son livre *Understanding the Psychology of Internet Behaviour: Virtual Worlds, Real Lives* écrit ce qui suit :

Dans son acception originale, le « flaming » renvoyait à l'idée de bavarder et de se chamailler sans discontinuer. Il a néanmoins ensuite été employé pour qualifier des comportements négatifs et antisociaux sur les réseaux informatiques. Quand de tels

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 149.

messages agonistiques et agressifs sont échangés entre des personnes, cela est devenu une 'flame war'²².

Il reprend une définition opérationnelle pour « *flaming* », dont les caractéristiques sont les suivantes : expressions impolies, injures/flirts, exclamations, expression d'un sentiment personnel pour un autre, utilisation des superlatifs.²³ L'auteur affirme en même temps qu'il n'existe pas une définition exacte et universelle du « *flaming* » dans la littérature scientifique consacrée au comportement sur internet.²⁴

Pour nous, ces concepts (« *flaming* » et « *flame war* ») présentent encore un autre inconvénient en ce sens que, comme « Internet », ils restent des concepts empiriques. Toutefois, comme l'Internet au titre d'entité exemplaire est révélateur de son essence – essence que nous avons saisie par le concept de l'*espace virtuel* – la « *flame war* » est de la même façon une entité exemplaire révélatrice de son essence. Nous pouvons appeler cette essence (par analogie avec celle de Hegel discutée dans la section 4.2) *le plus radical des conflits possibles dans l'espace virtuel*.

3.5 Le rôle du corps charnel virtuel dans la phénoménologie du plus radical des conflits possibles dans l'espace virtuel

Comme nous l'avons montré, le rôle du corps charnel est essentiel pour la phénoménologie du plus radical des conflits possibles. Le corps charnel virtuel joue un rôle analogiquement important pour la phénoménologie du plus radical des conflits possibles dans l'espace virtuel. Néanmoins, les différences du corps charnel virtuel et du corps charnel déterminent aussi la différence des dialectiques, conduisant à une différence des résultats.

Comme le rôle du corps charnel dans le plus radical conflit possible était caractérisé par trois points essentiels (voir la section 4.3), on retrouve de manière analogique trois points essentiels concernant le rôle du corps charnel virtuel dans le plus radical des conflits possibles dans l'espace virtuel : premièrement, le *corps charnel virtuel fonde l'intersubjectivité* dans l'espace virtuel et rend en général un conflit intersubjectif possible (section 3.3) ; deuxièmement, le corps charnel

²² « In its original format, flaming referred to incessant talking and wittering. However, later it came to be generally seen as negative or antisocial behaviour on computer networks. When such antagonistic or aggressive messages are traded between people, it becomes a 'flame war'. » (Joinson Adam, *Understanding the psychology of Internet behaviour: virtual worlds, real lives*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2003, p. 64. Notre traduction).

²³ Cf. *Ibid.*, p. 65.

²⁴ Cf. *Idem.*

virtuel, à l'opposé du corps charnel, est *immortel*. Le corps charnel virtuel peut peut-être dans certains contextes être « endommagé » ou même « anéanti » mais pour le sujet, pour sa vie, cela ne joue pas un rôle fondamental. Pour cette raison, un combat à mort n'est plus possible dans l'espace virtuel. *L'immortalité du corps charnel virtuel* représente alors le deuxième point important dans la dialectique du conflit dans l'espace virtuel ; troisièmement, le corps charnel virtuel est aussi instrumentalisé selon les buts du conflit. Selon l'implémentation concrète de l'environnement virtuel, l'ampleur des possibilités du corps charnel virtuel peut se différencier. Par exemple, dans l'environnement typique de *flame wars* – un forum de discussion en ligne – la sphère de la fonctionnalité du corps charnel virtuel est limitée à la présence des *nicknames* et à la possibilité d'écrire des messages aux autres usagers. On trouve, dans d'autres cas, davantage de possibilités pour la réalisation de l'agressivité dans l'espace virtuel. Toutefois, le trait fondamental reste invariable : le meurtre de l'autre comme possibilité des relations intersubjectives demeure exclu. *La limitation de l'instrumentalisation du corps charnel virtuel* est alors le troisième point important pour la dialectique du plus radical des conflits possibles dans l'espace virtuel.

3.6 Conséquences des caractéristiques du corps charnel virtuel pour la dialectique du plus grand des conflits possibles dans l'espace virtuel

Les points 2 et 3 de la section 4.3 et les points 2 et 3 de la section 4.5 forment respectivement deux paires complémentaires. Dans le premier cas, le corps charnel de l'autre est fondamentalement mortel et mon corps charnel peut être instrumentalisé de manière effective dans le but du meurtre du corps charnel de l'autre. Il en va de même pour l'autre par rapports à moi. C'est pourquoi, le combat à mort entre moi et l'autre est possible dans cette situation.

Par contre, dans le deuxième cas, le corps charnel virtuel de l'autre est immortel et je ne peux utiliser mon corps charnel virtuel contre lui que de manière très limitée. Ainsi, je ne peux pas tuer cet autre et il en va de même pour l'autre par rapport à moi. Tout cela pris ensemble rend impossible un combat à mort dans l'espace virtuel.

Cette différence entre l'environnement naturel et virtuel a un impact considérable sur la dialectique du conflit. Ainsi le premier résultat possible considéré dans la section 4.2 (la mort d'un des deux participants du conflit ou même de tous les deux) n'est plus possible dans l'espace virtuel.

Le deuxième résultat possible considéré dans la même section n'est pas valable non plus pour l'environnement virtuel, à savoir la reconnaissance par une mise en

danger de sa vie. Dans l'environnement virtuel, à cause de l'immortalité du corps charnel virtuel ce but reste inaccessible ce qui signifie que quoi qu'il se passe entre deux sujets dans l'espace virtuel, aucune personne ne peut devenir un Maître. En effet, dans ces conditions, personne ne peut prouver son détachement de la vie. Puisque dans cette situation, pour la même raison, personne ne peut prouver être quelqu'un qui apprécie la vie plus que la liberté, personne dans l'espace virtuel ne peut devenir un Esclave.

Par conséquent, les résultats de la dialectique du plus radical des conflits possibles dans l'espace virtuel ne peuvent pas être les mêmes que dans la dialectique du plus radical des conflits possibles discuté par Hegel.

3.7 Une autre distribution des rôles à la fin de la dialectique du conflit dans l'espace virtuel

Bien que les rôles du Maître et de l'Esclave ne soient pas atteignables à la fin de la dialectique discutée, celle-ci a néanmoins sa fin et aboutit après tout aussi à une distribution des rôles. Cela tient au fait que derrière chaque corps charnel virtuel immortel se cache un corps charnel mortel et limité. Dans le plus radical des conflits possibles dans l'espace virtuel, on assiste à une telle escalade qu'à chaque action agressive de la part de l'autre, il me faut répondre avec une action du même degré d'agressivité ou même plus fortement. Une telle escalade pourrait continuer à l'infini si les participants du conflit n'étaient pas limités par leurs propres corps charnels. On doit aller manger ou dormir ou, peut-être, travailler. Et finalement, on doit mourir un jour ou l'autre. Pour cette raison, il y a toujours quelqu'un qui, dans le conflit discuté, est le premier à capituler. Il devient alors *le Perdant* dans le plus radical des conflits possibles dans l'espace virtuel. Son opposant devient alors *le Vainqueur*.

3.8 Deux possibilités pour le Vainqueur du plus radical des conflits possibles dans l'espace virtuel

Le Vainqueur dans le conflit discuté n'a pas risqué sa vie. Pour cette raison, au moment où il gagne, il est confronté au fait qu'il ne peut pas recevoir ce qu'il voulait – il ne peut pas être reconnu comme un être libre. Sur ce point il existe deux possibilités : (1) dans le premier cas, le Vainqueur reconnaît cette impossibilité d'être reconnu comme un être détaché de la vie dans l'espace virtuel. Il comprend que malgré le gain, il y a un échec. En acceptant cet échec et en prenant conscience du désespoir des essais ultérieurs pour gagner la reconnaissance de cette façon,

il quitte l'espace virtuel afin de chercher un vrai combat à mort et échappe ainsi à l'impasse de la dialectique ; (2) dans le deuxième cas, il ne veut pas accepter l'évidence de l'impossibilité de gagner la reconnaissance de cette manière. Dans cette situation, le Vainqueur représente une contradiction : il voudrait être reconnu, mais pour atteindre ce but, il ne veut pas risquer sa vie. Il est un Esclave (parce que la vie est plus importante pour lui que la liberté) qui prétend être un Maître. Il est alors ce que Nietzsche appelle « l'homme du ressentiment »²⁵. Cette position contradictoire, cette mauvaise foi le conduit à chercher les autres consciences pour lutter avec elles de nouveau. Mais ce chemin mène au mauvais infini et donc à l'impasse de la dialectique.

3.9 Le Perdant échappe à l'impasse de la dialectique du plus radical des conflits possibles dans l'espace virtuel

Le Perdant du conflit dans l'espace virtuel est quelqu'un qui accepte sa défaite sans aspirer à la revanche. Le Perdant a atteint les limites de son propre être fini et il les accepte. À travers cette résignation, il quitte l'espace virtuel et échappe ainsi à l'impasse de l'homme du ressentiment. De nouvelles possibilités de développement ultérieur s'ouvrent alors à lui.

Conclusion

L'introduction du concept du *corps charnel virtuel* est, comme nous l'avons vu dans la section 2, une évidence phénoménologique qui était seulement saisie par un concept. Néanmoins, ce corps charnel virtuel joue un rôle essentiel dans l'espace virtuel. En particulier, comme je l'ai montré dans la section 3, le corps charnel virtuel fonde l'intersubjectivité dans l'espace virtuel, de manière analogique avec le corps charnel qui fonde l'intersubjectivité en général. En s'appuyant sur ce concept, nous avons ensuite abordé une question spécifique de l'intersubjectivité – celle du conflit dans l'espace virtuel – et avons établi une comparaison avec la phénoménologie du conflit dans l'espace réel. La différence est que le dernier conflit se base exclusivement sur le corps charnel et le premier sur le corps charnel virtuel, ce qui conduit à une différence entre les processus des conflits. Le conflit basé sur le corps charnel conduit à la dialectique décrite par Hegel dans sa *Phénoménologie de*

²⁵ Cf. Nietzsche Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1921, pp. 317 ff.

l'Esprit et aboutit à la distribution des rôles du Maître et de l'Esclave. Le conflit basé sur le corps charnel virtuel déploie, quant à lui, une dialectique tout à fait différente et se conclut par une autre distribution des rôles : celle du Vainqueur et du Perdant qui se distingue de celle du Maître et de l'Esclave.

Nous proposerons, pour conclure, de résumer les résultats de cette comparaison avec le tableau suivant :

	1. Résultat	2. Résultat	3. Résultat
Dialectique du conflit basé sur le corps charnel	La mort de l'un des participants ou même de tous les deux (l'impasse)	Le Maître (l'impasse)	L'Esclave (quitte la dialectique)
Dialectique du conflit basé sur le corps charnel virtuel	Le Vainqueur qui accepte son propre échec (quitte la dialectique)	Le Vainqueur qui devient un <i>homme du ressentiment</i> (l'impasse)	Le Perdant (quitte la dialectique)

Serhii Hryshkan est titulaire d'une Licence en Informatique de l'Université de technologie de Darmstadt, d'un Master en Psychanalyse et Psychologie clinique de l'Université de Strasbourg, et d'un Master en Philosophie de l'Université Charles de Prague, l'Université de Wuppertal et de l'Université catholique de Louvain. Il est actuellement doctorant en Philosophie à l'Université de Wuppertal et mène ses recherches phénoménologiques en éthique et en processus sociaux concernant les Droits de l'Homme.

E-mail : sergej.grischkan@gmail.com

MODERNITÉ ET COLONIALITÉ. UNE APPROCHE DÉCOLONIALE POUR COMPRENDRE LA CONSTITUTION DE LA SUBJECTIVITÉ MODERNE*

JHON JAIRO LOSADA CUBILLOS

Abstract

This article aims to analyze the fictional-mythological character in the configuration of modernity and subjectivity. This exercise is framed in the critical perspective of decolonial thinking. In this sense, the underlying problem is the role that the colonial power plays in the maintenance and dynamization of forms of domination even after the independence process. To carry out this work, three moments will be proposed: in the first moment, it will be presented the role of America, and in particular Latin America, in the constitution of Modernity and the deployment of coloniality. Secondly, the concept of *epistemological ascesis* will be presented as a fundamental component of the modern myth, in discussion with the *hybris of zero point*, coined by the Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez. Finally, in connection with the two previous points, we propose a reading and discussion about the place of the idea of race as a central axis of the fictional character of modernity.

L'idée de l'Amérique et le caractère mythologique de la modernité

Notre démarche s'inscrit dans les réflexions contemporaines sur le concept de modernité et a pour objet l'analyse de l'articulation entre les multiples processus de construction de la subjectivité inhérente à l'époque moderne. Notre lecture se situe dans la perspective de la pensée décoloniale qui s'est développée spécialement dans

* L'article suivant a été préparé dans le cadre des travaux du Centre de Philosophie du Droit (CPDR) de l'Université catholique de Louvain. Un remerciement spécial à Oleg Bernaz pour sa lecture attentive et pour ses commentaires pertinents qui ont enrichi la discussion proposée dans le texte.

le contexte socio-historique de l'Amérique latine. Il nous faut tout d'abord préciser que l'une des contributions les plus visibles de cette approche est l'idée de colonialité comme constituant fondamental de la modernité.¹ Cette observation est importante en ce qu'elle attire l'attention sur au moins deux éléments: d'une part, que la modernité commence en 1492 avec la soi-disant « découverte de l'Amérique », et non au XVIII^{ème} siècle, comme le présentent les lectures eurocentriques. D'autre part, elle met en évidence le fait que la colonialité est une forme de pouvoir colonial, différente du colonialisme et donc distincte de toute forme de puissance politique ou militaire. Cette deuxième observation nous conduit à souligner l'idée selon laquelle la colonialité n'a pas disparu avec les processus d'indépendance du XIX^{ème} siècle.² À cet égard, la colonialité est comprise comme un phénomène complexe, de long terme, qui se réfère à un schéma de pouvoir dont le *modus operandi* est la naturalisation des hiérarchies territoriales, raciales, culturelles, libidinales et épistémiques; fait qui rend possible la reproduction des rapports de domination.³

C'est dans cet esprit que nous soulignons les deux sens de l'utilisation du terme « modernité » analysés par le philosophe argentin Enrique Dussel :

Le premier est eurocentrique, provincial, régional. La modernité est une émancipation, une « sortie » de l'imaturité par un effort de la raison en tant que processus critique, qui ouvre l'humanité à un nouveau développement de l'être humain. Ce processus serait accompli en Europe, essentiellement au XVIII^{ème} siècle. Une séquence spatio-temporelle est suivie: la Renaissance italienne, la Réforme et les Lumières allemandes et la Révolution française sont presque toujours acceptées. Nous appelons cette perspective « euro centrique » car elle indique comme le point de départ de la modernité, des phénomènes « intra européens », et le développement postérieur seulement a besoin de l'Europe pour expliquer le processus. Nous proposons une seconde vision de la « modernité » dans un sens mondial, et elle consisterait à définir comme une détermination fondamentale du monde *moderne*, le fait d'être (leurs états, les armées, l'économie, la philosophie, etc.) « centre » de l'histoire du monde. Autrement dit, il n'y a jamais eu empiriquement d'histoire du monde jusqu'en 1492 (comme date d'initiation du déploiement du « Système-Monde »)⁴.

¹ Cf. Escobar Arturo, *Mundos y conocimientos de otro modo*, in *Tabula Rasa* 1, 2003, pp. 51–86.

² Cf. Castro-Gómez Santiago et Grosfoguel Ramón (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO y Siglo del Hombre Editores, 2007.

³ Cf. Castro-Gómez Santiago et Restrepo Eduardo (eds.), *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnológicas de gobierno en los siglos XIX y XX*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2008, p. 24.

⁴ Notre traduction. Dussel Enrique, « Europa, modernidad y eurocentrismo », in Lander Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, La Habana: Editorial de ciencias sociales, 2005, pp. 41–56.

Cette définition de Dussel nous permet de saisir les nuances dans la compréhension de la modernité ici proposée et à rendre explicite notre engagement théorique au moment de parler de décolonialité, de construction mythologique de la modernité et, surtout, du rôle de l'Amérique dans la constitution et configuration d'une dynamique géopolitique globale qui légitime et reproduit les structures coloniales de pouvoir. En effet, l'Amérique joue un rôle fondamental dans la production de la modernité et de ses contenus et cependant il faut noter l'efficacité du mythe⁵ par rapport à cela. La fonction du mythe consiste, fondamentalement, à garantir la pérennité des modes de construction de subjectivités propres à la modernité, dont les fondements tirent leurs sources des discours scientifiques et rationnels, définissant l'espace culturel intra-européen.

Le sociologue Anibal Quijano distingue très bien deux positionnements : il faut dire, d'une part, que l'image de l'Amérique comme « victime passive » est une représentation tardive que l'on se fait de la « modernisation ». Dans un sens plus précis, ce rôle consiste tout d'abord dans le fait que l'histoire de la modernité commence par la rencontre *violente* entre l'Europe et l'Amérique, à la fin du XV^{ème} siècle. C'est de cette rencontre que s'en est suivie une reconstitution radicale de l'image de l'univers (rôle passif). Mais, d'autre part, il est important de faire remarquer le rôle actif que l'Amérique (en particulier avec la construction du concept de l'Amérique latine au XIX^{ème} siècle) a joué dans le processus de production de la modernité.⁶ Mais ce n'est pas tout. Il est essentiel de mettre également en relief le fait que la « *co-présence* » de l'Amérique dans la production de la modernité non seulement continue de nos jours, mais qui est également constitutive tout au long de la période de cristallisation de cette modernité, en particulier au XVIII^{ème} siècle et au début du XIX^{ème} siècle, si on admet comme marques caractéristiques l'illuminisme ou les Lumières, et l'intérêt pour la recherche scientifique de l'univers et ses découvertes. C'est ainsi que la construction sémantique du concept d'Amérique latine a joué un rôle fondamental et actif pour les élites *criollas*, dans le maintien de l'ordre colonial du pouvoir et la reproduction de la colonialité, malgré les processus « d'indépendance ».⁷ Ce qui est aussi basé sur les nouveaux rapports de production

⁵ Sur ce point, nous accueillons l'idée de Dussel sur le « mythe » de la modernité. Cf. Dussel E., 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*, La Paz-Bolivia, Plural Editores, 1994.

⁶ Cf. Quijano Anibal, « Identity, and Utopia in Latin America », in *Boundary 2*, Vol. 20, No. 3: *The Postmodernism Debate in Latin America*, Duke University Press, Autumn, 1993, pp. 140-155, p. 141.

⁷ À cet égard, il s'avère nécessaire une clarification. Dans cet écrit on a compris le rôle fondamental joué par l'Amérique dans la constitution de la subjectivité moderne dans un double sens. D'une part, le rôle passif de l'idée de l'Amérique (en général) est compris comme l'objet du déploiement du pouvoir colonial (comme une invention) depuis le tout début de la modernité, depuis la découverte

et d'exploitation du travail, consolidés par l'esclavage et la division internationale du travail à partir de l'idée de race.

Ce que nous voulons souligner ici, c'est que cette production est une forme présomptueuse, fantaisiste, fictionnelle, mythologique. Elle est ancrée dans deux bases fondamentales: un noyau épistémique dans lequel se manifeste un type de savoir qui légitime la domination coloniale européenne et ses prétentions universelles de validité. Mais elle s'enracine également dans une dimension ontologique : l'idée de race confère une légitimité à ce type de relations (relations de pouvoir) dans la mesure où elle naturalise les expériences, les identités et les relations historiques de la colonialité. Ainsi, la relation entre la modernité et la constitution des subjectivités modernes est traversée par un horizon colonial de compréhension qui est soutenu, essentiellement, par ces deux axes principaux, à savoir, d'une part, ce que l'on peut appeler « l'ascétisme épistémologique » et, d'autre part, l'idée de *race*. Cet horizon de compréhension est défini par un caractère mythologique, qui est reproduit par la philosophie occidentale moderne, et qui s'approprie de la réalité en légitimant la domination de l'ordre colonial, d'un côté, à travers une opération épistémique spécifique en tant que modèle dominant de la scientificité du savoir moderne et, d'un autre côté, à travers un schéma de la hiérarchie sociale racialisée.

Dans cet ordre d'idées, « être moderne » exige que l'on se place dans une forme de rationalité, qu'on la naturalise et qu'on la fasse vivre. C'est de cette manière que les sujets deviennent ce « qu'ils sont ». Cependant, ce processus de devenir est fait de fictions. C'est précisément là l'intérêt de penser la modernité comme relevant d'un mythe qui permet, si on l'analyse adéquatement, de visualiser ses contradictions internes, et d'identifier ce qui se trouve caché dans la constitution de la subjectivité moderne. Dans les termes de Dussel, on dira que le « mythe de la modernité » consiste à victimiser l'innocent (l'Autre) en le déclarant coupable de sa propre victimisation et en assumant l'innocence du sujet moderne par rapport à l'acte de victimisation.⁸ Pour le dire autrement, il s'agit d'une gigantesque inversion des termes, dans laquelle la victime innocente est transformée en coupable, l'auteur coupable se considérant lui-même comme innocent.

Ce processus d'inversion des termes ou de mythification se fait, certes, sur un programme historique d'une double condition qui se trouve dans un rapport de contradiction permanente. Il s'agit donc d'une rhétorique à double sens, l'un interne et l'autre externe. Du point de vue interne, cette rhétorique se manifeste

de l'Amérique à la fin du XV^e siècle. D'un autre côté, le concept d'Amérique latine au XIX^e siècle a été reconnu comme un projet politique à partir duquel, selon Mignolo, se déroule le « premier réaménagement du monde colonial moderne ».

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 70.

comme rationnelle parce qu'elle implique une « sortie » ou un dépassement de l'état d'imaturité ou de retard dans lequel se trouve l'autre conquis. D'un autre côté, elle montre à l'extérieur une irrationalité dans laquelle la violence est justifiée comme une pratique de modernisation.⁹ Ainsi, la mythification de la modernité est le produit d'un processus qui porte en soi la nécessité de la violence comme pratique civilisatrice et l'usage de la conquête comme technique de domination. Par conséquent, pour Dussel, le sens du « mythe » ne réside pas à un niveau intra-européen (position eurocentrique) comme le veulent Horkheimer, Adorno ou encore Habermas,¹⁰ mais au niveau du rapport centre-périphérie ou Nord-Sud, c'est-à-dire à un niveau mondial.¹¹ En faisant cette observation, il ne s'agit pas pour Dussel de critiquer la modernité simplement en tant que rationalité technique ou instrumentale à la manière de l'école de Francfort, mais, à un niveau plus fondamental, de remettre en question l'horizon colonial de compréhension où se constituent les subjectivités modernes, et où s'est consolidé l'ordre mondial capitaliste.

Ainsi, l'histoire de l'invention du *mythe de la modernité*, est la même histoire que celle de « l'invention » de l'Amérique. Au sein de ce processus, il s'agit de faire de l'Amérique une autre Europe. L'Amérique a certainement joué un rôle clé dans le déploiement du mythe, qui, selon les idées du philosophe espagnol José Luis Abellán, peut se résumer comme suit: L'Amérique est entendue d'abord, comme un immense territoire qui peut être approprié et exploité (*détermination géographique*), pour le propre bénéfice des colonisateurs ; et en second lieu, comme un monde de libération, de promesse, de matérialisation de l'Utopie et de futur (*détermination historique*).¹² Ce processus d'invention, que nous pourrions appeler également de *détermination ontologique*, est d'abord parti du fait géographique (dans l'esprit de Christophe Colomb, les terres qu'il avait rencontrées ont toujours été indiennes) vers le fait historique (ce remplacement permet de dépasser le passé pour l'avenir, en tant que siège privilégié des attentes de l'humanité, et le génie de Americo Vespuce a permis un tel passage),¹³ pour finalement devenir *mythologique*. Utiliser la catégorie d'« invention » est une façon d'expliquer l'émergence progressive d'une entité – dans ce cas l'Amérique – dans l'espace de l'histoire mondiale. Ce qui a été autrefois appelé « découverte », est appelée ici « invention ».

⁹ Cf. Dussel E., « Europa, modernidad y eurocentrismo », *art. cit.*, p. 48.

¹⁰ Cf. Habermas Jürgen, *The theory of communicative action: Vol. 1: Reason and the rationalization of society*, traduit par T. McCarthy. Boston, Beacon, 1984.

¹¹ Cf. Dussel E., « Europa, modernidad y eurocentrismo », *art. cit.*, p. 48

¹² Cf. Abellán José Luis, *La idea de América*, Madrid: Iberoamericana – Vervuert – Bonilla Artigas Editores, 2009, p. 37.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 38.

D'autre part, il est utile de souligner que l'idée d'« Amérique » appartient à une sphère de la matrice coloniale du pouvoir (colonialité) qui entretient un rapport intime avec la question de la connaissance et de la subjectivité. C'est avec cette idée qu'une nouvelle carte du monde commence à être définie et une nouvelle identité à émerger.¹⁴ Il faut dire que, du point de vue de la colonialité, la dépendance n'a pas disparu avec les processus d'indépendance au XIX^{ème} siècle; elle n'a subi qu'une restructuration fantasmatique laquelle, selon Walter Mignolo, relève d'une première réorganisation du monde moderne/colonial, qui se produit avec la légitimation et la consolidation active de l'idée d'Amérique latine. Pour cet important auteur de la pensée décoloniale, « Amérique latine » était le nom choisi à cette époque pour appeler la restauration de la « civilisation » de l'Europe méridionale, catholique et latine en Amérique du Sud, et reproduire en même temps l'absence (des Indiens et des Africains) de la première période coloniale. D'après cette lecture, « l'idée » de l'Amérique latine est la triste célébration par les élites *criollas*, de leur inclusion dans la modernité. De même, il souligne que « l'Amérique latine » n'est pas un sous-continent mais le projet politique des élites *criollas*-métisses. Il symbolise d'une part l'idée d'une nouvelle unité continentale, mais d'une autre, il entraîne la montée de la population d'origine européenne et l'anéantissement des peuples autochtones et d'origine africaine.¹⁵

C'est sur ce point où se trouve la différence entre le colonialisme et la colonialité. Le colonialisme a différents emplacements géographiques et historiques. La colonialité, quant à elle, est la matrice sous-jacente du pouvoir colonial qui a continué d'exister aux États-Unis, en Amérique du Sud et dans les Caraïbes même après les indépendances: « La matrice coloniale du pouvoir a changé de mains, mais elle est restée debout »¹⁶. Comme Quijano et Dussel, Mignolo affirme que l'Amérique latine est un personnage fondamental dans l'histoire de la modernité. Pour lui, « la modernité n'est pas une entité qui se déplace de l'Europe et « arrive » à une Amérique latine déjà existante qui l'attendait. Au contraire, l'Amérique latine est l'une des conséquences de la reconfiguration du monde moderne/colonial »¹⁷.

Donc, démanteler ou détruire le mythe de la modernité implique de reconnaître, d'une part, qu'il a commencé à partir du moment de la découverte de l'Amérique, laquelle a été, avant qu'une « découverte » et pour suivre les mots de Dussel,

¹⁴ Cf. Mignolo Walter, « 'América Latina' y el primer reordenamiento del mundo moderno/colonial », in *La idea de América Latina*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007, p. 92.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 81-83.

¹⁶ *Ibid.*, p. 91.

¹⁷ *Ibid.*, p. 83.

une « dissimulation » (*encubrimiento*)¹⁸; mais aussi, d'autre part, de questionner les noyaux qui soutiennent une telle fiction. Le fait d'« inventer » octroie un pouvoir (légitimité) pour « identifier » et « couvrir » ce qui a été découvert. En fait, l'idée même de l'Amérique et surtout de l'Amérique latine est le produit de ce même mythe. L'Amérique a été inventée à l'image de l'Europe. De cette façon, « l'invention » de l'Amérique souligne une identité fabriquée, une image que l'Européen projette et que l'Américain intériorise.¹⁹ Une fois le mythe créé, c'est-à-dire après avoir inventé l'Amérique et l'homme américain, il faut l'éduquer, le civiliser et l'éloigner de l'état de barbarie, il doit être abrité par la raison européenne, il doit assimiler cette mentalité pour devenir moderne. Ainsi, le « couvert » a été « découvert »: *ego cogito cogitatum*, mais immédiatement « ré-couvert » comme Autre.²⁰

La prétention de l'ascèse épistémologique

Pour dévoiler les prémisses qui soutiennent et qui cachent cet ordre fictif et qui constituent le caractère mythologique de la modernité, il faut en premier lieu montrer comment celle-ci est fondée sur une forme particulière de rationalité (*épistème*), c'est-à-dire sur une manière spécifique de connaître et de produire la connaissance. Les résultats produits par cette rationalité prétendent usuellement (ou du moins c'est l'intention) de comprendre, déchiffrer, décoder le monde à travers les outils qu'elle fournit; ce qui est communément appelé science, mais que nous reconnaissons ici comme l'« ascèse épistémologique » (*ascesis epistemológica*). Il s'agit d'une opération discursive de représentation de la réalité, de l'introduction de ce que le philosophe Marc Maesschalck a caractérisé comme une *méta-connaissance transcendantale*.²¹

Il faut rappeler que l'ascèse a une connotation spirituelle d'abnégation corporelle volontaire pour atteindre la perfection. Il s'agit d'une opération de renoncement de ce qui est propre au sujet, à savoir, la subjectivité même, pour permettre de fonder la croyance en l'épistème, de connotation universelle et ainsi acquérir le caractère de transcendantal de la raison scientifique. Cette opération spirituelle de renoncement est utilisée dans le champ de l'épistème et de la science dans le but

¹⁸ Cf. Dussel E., 1492. *El encubrimiento del otro*, op. cit., p. 13.

¹⁹ Cf. O'Gorman Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

²⁰ Cf. Dussel E., 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, op. cit., p. 36-37.

²¹ Cf. Maesschalck Marc, « L'interculturalité face à l'option décoloniale : subjectivation et désobéissance », Centre de Philosophie du Droit – Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Carnets du CPDR, n° 162, 2014, p. 9.

d'assurer la perfection dans l'analyse de l'objectivité. Le devenir sujet, dans le scénario de l'épistème, implique la reconnaissance de soi-même non seulement comme sujet pensant, mais aussi comme sujet qui a la possibilité, le pouvoir, le désir et la légitimité de réaliser une action spécifique, consistant à s'adresser intentionnellement à son objet de connaissance, comme objet de désir. En d'autres termes, on retrouve ici la reconnaissance d'une nature « autre » de l'objet de la connaissance, par rapport au sujet qui connaît; ce qui est rendu possible par l'action intentionnelle d'appréhension (*métacognition*). Ce processus d'aller délibérément vers un autre « objet » dans l'activité scientifique moderne est reconnu comme relevant d'une dynamique d'« objectivation ». Ainsi, c'est l'« objectivation » le processus par lequel le sujet convertit un objet X (peu importe s'il s'agit d'un autre sujet) en objet de connaissance, c'est-à-dire se dirige vers sa compréhension, vers sa capture pour produire la connaissance, en ce qui constitue ce qui est reconnu par le langage scientifique comme « théorie », qui n'est rien d'autre que la propre reproduction que le sujet fait de la réalité.

Comme on peut le voir, cette ascèse épistémologique se caractérise par certains présupposés qui méritent d'être soulignés. En premier lieu, la tendance prépondérante à « l'objectivité ». Deuxièmement, le fait d'empêcher que la pureté ascétique soit contaminée par la subjectivité. Car rechercher l'objectivité dans le processus de production de la connaissance n'est rien de plus que croire dans la « pureté » qui doit exister dans la reproduction de la réalité, laquelle est recréée par le sujet à partir de ses observations sur l'objet d'étude. C'est certainement l'idéal de la connaissance scientifique (protégée par la rationalité moderne) parce qu'il est un produit de l'activité rationnelle-scientifique menée par le sujet cognitif-scientifique. À l'autre revers de la médaille se trouve la subjectivité, qui est présentée comme un risque constant dont il faut se méfier, car elle représente l'impureté et les éventuelles déviations de la connaissance. En ce sens, le sujet doit prétendre se séparer de tout ce qui diminue, atténue, entrave l'activité scientifique rationnelle et qui empêche la neutralité de l'observation.²² Or le problème est que cette *ascèse épistémologique* limite en même temps d'autres aspects de l'être humain, à savoir

²² Cela a déjà été reconnu par Descartes qui déclare, dans la première de ses Méditations métaphysiques, que la certitude dans la connaissance rationnelle-scientifique n'est possible que si l'observateur se débarrasse auparavant des idées formées (préjugés). (Cf. Descartes René, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 29–30.) Ainsi, Descartes manifeste le besoin de suspendre toutes les opinions ancrées dans le sens commun, c'est-à-dire les connaissances, les croyances, les perceptions que les sujets ont et qui ne viennent pas de l'activité exclusivement « rationnelle ». Au travers de cette ressource, Descartes donne un rôle central à la raison dans l'activité rationnelle, la dotant d'un caractère transcendantal et donnant ainsi une telle ouverture au concert de la modernité.

les croyances, les intuitions, les perceptions de la réalité, les relations avec l'environnement, etc. La pureté cognitive (degré d'objectivité) au niveau de la science, est enchevêtrée avec une pureté de sang²³ (idée de race) au niveau de l'expérience vécue du sujet colonisé.

L'argument précédent part de la supposition que « tous » les êtres humains « pensent » ou mieux, ils « raisonnent » c'est-à-dire qu'ils sont « compétents » dans l'exercice de la rationalité décrite ci-dessus. Cette supposition s'avère être assez problématique. A cet égard, il vaudrait la peine de se poser les questions suivantes : que se passe-t-il dans le cas des êtres humains qui ne pensent pas ou mieux, qui ne raisonnent pas ? Pour le dire autrement, que se passent-t-il avec les sujets qui établissent de diverses relations avec ces objets d'intérêt se situant au-delà de la forme « sujet connaissant et objet connu » ? Comment comprendre des sujets dont l'attitude cognitive face au monde ne les conduit pas à se placer dans une condition ontologique supérieure par rapport aux autres êtres humains et autres êtres de la nature ?

Pour obtenir « l'objectivité » souhaitée (*ascèse*), on requiert la prise de la plus grande distance possible par rapport à l'objet d'observation. En d'autres termes, il s'avère nécessaire que la pratique d'objectivation soit un exercice dans et par lequel le sujet se blinde contre l'objet, une pratique par laquelle le sujet évite toute possibilité de « mélange » avec l'observé étudié, ce qui veut également dire qu'il faut limiter et éliminer les restes de subjectivité (sentiments, croyances, émotions, etc.). Même si les objets d'observation se trouvent dans l'espace et dans le temps, la pratique d'objectivation justement limite (la pratique de l'objectivation) le naturel dans l'être humain, à savoir, la même subjectivité. On comprend ainsi la façon par laquelle cette rationalité moderne exige les conditions jugées nécessaires pour légitimer la connaissance scientifique: il s'agit d'une manière spécifique de concevoir la connaissance, de concevoir l'homme, de concevoir l'espace et le temps.

Santiago Castro-Gómez a décrit ce mouvement à partir du concept de « *hybris du point zero* » (*Hybris del punto zero*). Pour cet auteur, cette idée est présentée comme étant le point de départ absolu, où l'observateur (sujet rationnel-scienti-

²³ On reprend le concept de « pureté de sang » du travail du philosophe Colombien Santiago Castro-Gómez. On l'assume comme un instrument utilisé lors de la colonisation de l'Amérique latine pour justifier la supériorité raciale, d'abord des Espagnols, puis des *Criollos*, descendants des Espagnols. Castro-Gómez soutient que le lieu d'annonce du discours crée illustré coïncide vis-à-vis du lieu du discours sur le nettoyage du sang, et que cette coïncidence ne doit pas être vue comme quelque chose d'anormal ou d'« hybride », mais comme un phénomène typique de la modernité dans la périphérie coloniale hispanique. L'imaginaire de la blancheur, produit par le discours sur le nettoyage du sang, était une aspiration intériorisée par de nombreux secteurs de la société coloniale et constituait l'axe autour duquel la subjectivité des acteurs sociaux était construite. (Cf. Castro-Gómez S., *La hybris del punto zero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá, Centro Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 53.)

fique-moderne) fait *tabula rasa* de toutes les connaissances acquises à travers la tradition et la croyance. Considérons la suivante citation :

Je me réfère à une forme de connaissance humaine qui a des prétentions d'objectivité et de scientificité, à partir de l'hypothèse que l'observateur ne fait pas partie de l'observé. Cette prétention peut être comparée au péché d'*hybris*, dont parlaient les Grecs, quand les hommes voulaient, avec arrogance, s'élever au statut des dieux. Se situer au point zéro est égal à avoir le pouvoir d'un *Deus absconditus* qui peut voir sans être vu, c'est-à-dire qui peut observer le monde sans avoir à rendre compte à personne, même à lui-même, de la légitimité d'une telle observation. Équivalent, par conséquent, à instituer une vision du monde reconnue comme valable, universelle, légitime et approuvée par l'État. Par conséquent, le point zéro est le commencement épistémologique absolu, mais aussi le contrôle économique et social sur le monde ... Ils ne pouvaient plus coexister de différentes manières de « voir le monde », mais devaient être taxonomisés, selon une hiérarchie de temps et d'espace. Toutes les autres façons de savoir sont déclarées comme appartenant au « passé » de la science moderne; comme « doxa » qui trompe les sens; en tant que « superstition » qui entrave le transit vers « Devenir majeur »; comme un « obstacle épistémologique » pour obtenir la certitude²⁴.

Ainsi, pour Castro-Gómez, l'une des conséquences principales de *l'hybris du point zéro* est justement *l'invisibilisation* du lieu particulier de l'énonciation pour le remplacer par un sans-lieu, dès lors déclaré « universel ». C'est l'illusion de pouvoir dépasser les limites de la condition mortelle (humaine) et de s'élever à la condition la plus élevée. Cette tendance à transformer une histoire locale en une conception globale est parallèle à l'établissement de ce lieu particulier en tant que centre de pouvoir géopolitique.²⁵

Affirmer que l'Amérique latine a joué un rôle fondamental dans le développement du mythe de la modernité, comme nous l'avons fait dans la section précédente, nous permet de reconnaître que la fiction qui atteint son apogée dans le siècle des Lumières, en tant que manifestation exemplaire de ce que nous appelons ici *l'ascèse épistémologique*, n'est pas restée un phénomène uniquement européen, mais a été « diffusée » partout dans le monde. C'est avant tout un ensemble de discours avec des lieux de production et d'énonciation différents qui jouissaient déjà d'une circulation mondiale au XVIII^{ème} siècle. Cela, de plus, nous permet de montrer que l'entreprise coloniale reçoit la légitimité de l'imaginaire scientifique

²⁴ Notre traduction. Castro-Gómez S., *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán, Universidad del Cauca / Instituto Pensar, 2005, p. 63.

²⁵ Castro-Gómez S., *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada*, op. cit., p. 61.

des Lumières, une fois que le *mythe* a été fondé. Tant le discours colonial que le discours scientifique faisaient partie du même réseau planétaire complexe d'idées scientifiques, de sentiments libertaires, d'attitudes racistes et d'ambitions impérialistes. En suivant ce concept, on découvre, par exemple dans des cas comme l'Expédition Botanique,²⁶ que les Lumières ont été utilisées par les Européens (comme le naturaliste espagnol José Celestino Mutis) et les *Criollos* (comme Francisco José de Caldas) comme une stratégie de domination pour éliminer toutes les autres formes de connaissance et les remplacer par une forme unique et vraie, fournie par la rationalité scientifique de la modernité.

L'expérience raciale moderne

Conformément à ce qui a été souligné, le caractère mythologique de la modernité se manifeste tant dans le fait d'ordonner les connaissances sur une échelle épistémologique-scientifique qui va du traditionnel vers le moderne, que dans l'organisation hiérarchique de la société et de ses institutions sur une échelle raciale.²⁷ On remarquera que pour devenir sujet, il faut reconnaître son rôle dans cette échelle d'organisation sociale et de domination coloniale, à la lumière du critère racial caché derrière le processus de subjectivation fictif. Balibar a montré l'interconnexion entre la race et la nation, en tant que phénomène fictif et complexe de la modernité et la colonisation :

Le racisme – à nouveau pensé ici en fonction de ses formes « exterministes », qui plongent dans l'histoire impériale et coloniale (c'est même de là, plutôt que des formes

²⁶ C'était l'entreprise scientifique la plus importante de la période coloniale à *Nueva Granada* (situé principalement dans les territoires qui comprennent aujourd'hui la Colombie, l'Équateur, le Panama et le Venezuela). Elle a été établie en 1783, sous le gouvernement de l'archevêque, vice-roi Caballero y Góngora. Le siège principal de l'expédition botanique se trouvait à Mariquita (aujourd'hui Colombie), où elle est restée plus de 8 ans. En 1791, l'expédition s'installe à Santa Fe. Son principal objectif était de parcourir le territoire de la vice-royauté, de faire un inventaire des ressources naturelles, de connaître la géographie et de faire des observations astronomiques. Plus qu'une intention purement scientifique, l'expédition reflète l'intérêt des Bourbons à trouver des ressources pour remplacer la production d'or en déclin. (Cf. Mora Carlos Alberto et Peña Margarita, *Historia socioeconómica de Colombia*, Bogotá, Norma, 1998).

²⁷ Voir, par exemple, les travaux de Quijano sur le rôle de la race et la colonialité du pouvoir autour de l'organisation internationale du travail. Cf. Quijano A., « Colonialidad del poder y clasificación social », in Castro-Gómez S. et Grosfoguel R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007 et Cf. Quijano A., « 'Race' et colonialité du pouvoir », in *Mouvements* 2007/3 (n° 51), p. 111–118.

classiques de l'antisémitisme, que proviennent ses modèles et ses techniques de masse, ultérieurement perfectionnées et généralisées par le nazisme) – est un phénomène institutionnel, affectant la construction des « communautés politiques » (ce qui n'est pas exactement la même chose que des « sociétés », même si le rassemblement politique a des bases et produit des effets sociaux)²⁸.

Il est cependant important de préciser que le caractère fictif du rapport au processus de subjectivation ne doit pas être compris uniquement sous l'aspect psychologique, car il concerne aussi bien une dimension résolument matérielle et institutionnelle : « Le rôle de la colonisation dans la formation de certaines grandes institutions étatiques (avant tout l'armée), de certaines disciplines universitaires (la géographie, l'ethnologie, la géologie) et de l'idéologie nationaliste elle-même est bien connu »²⁹.

D'après Balibar :

[...] le racisme, comme identité imaginaire vécue et mise en pratique, depuis les rapports familiaux, scolaires et professionnels, jusqu'au maintien de l'ordre public et à la ségrégation des droits politiques, est inscrit dans l'État, mais aussi dans les masses, pour autant que leur reconnaissance de l'État et leur propre reconnaissance par l'État sont une condition matérielle de leur existence³⁰.

Ainsi, la compréhension de la subjectivité moderne ne passe pas simplement par la critique de la vision eurocentrique de la lecture de la modernité dans une perspective épistémologique (comme méta-savoir), mais aussi par le fait d'entrevoir (identifier) le scepticisme, présent (mais ignoré) qui se déplace historiquement à l'intérieur de la tradition philosophique occidentale, et qui a nié la question coloniale- raciale dans la constitution du sujet moderne.

Par conséquent, comme Maldonado-Torres le dit, le problème principal de la philosophie moderne occidentale réside donc dans la forme sélective de son scepticisme radical, c'est-à-dire dans le fait qu'elle n'a jamais interrogé sérieusement, ni systématiquement, la colonialité. La philosophie moderne a présupposé, plutôt, les conquêtes et les projets de *lego conquiro* comme partie fondamentale de ce qui signifie être moderne. Bien que depuis Descartes la pensée philosophique ait prétendu être une pensée sans présupposés, elle a rarement mis en question les évidences de *lego conquiro*. Cela explique, en partie, l'approfondissement gra-

²⁸ Balibar Étienne, « La construction du racisme », in *Actuel Marx* 2005/2 (n° 38), p. 11–28, p. 25.

²⁹ Balibar E., *Les frontières de la démocratie*, Paris, Éditions la Découverte, 1992, p. 61.

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

duel de la logique du racisme et du colonialisme en Occident, du XV^{ème} siècle au XX^{ème} siècle.³¹

À la suite de cela, à l'idée d'*hybris du point zéro* il faut ajouter qu'il ne s'agit pas seulement d'un début épistémologique absolu, c'est-à-dire d'une *illusion transcendante* scientifique, mais aussi du caractère fictif qui a permis aussi bien le contrôle de la connaissance par la science. Cela explique également, à partir de ce principe racial-ontologique, la domination économique, politique, sociale et environnementale sur le monde, en d'autres termes, il s'agit aussi d'une illusion transcendante qui fonde la croyance subjective d'une inégalité des races, qui projette une grille d'interprétation « raciale » sur l'ensemble de l'histoire, et qui réduit l'ensemble des différences humaines à un modèle imaginaire de différences supposées originaires et héréditaires.³² C'est-à-dire qu'à partir de cette projection mythique, non seulement sont progressivement éliminées les différentes manières de produire des connaissances, les différentes manières de voir le monde, mais aussi les différentes manières d'être et d'habiter dans le monde, selon un critère particulier d'organisation du temps et de l'espace (illusion transcendante).

Aníbal Quijano a montré comment au XVI^{ème} siècle, lorsque une division raciale/internationale du travail s'est instaurée, il y a eu une taxonomie de la population mondiale qui marquerait l'histoire ultérieure du système-monde. L'idée de race s'est occupée d'octroyer une légitimité à ce type de relations de pouvoir, dans la mesure où elle naturalise les expériences, les identités et les relations historiques de la colonialité. Une structure biologique supposée différente plaçait les 'conquis' dans une situation naturelle d'infériorité par rapport aux 'conquistadors'. Le concept de classification sociale se réfère aux processus par lesquels les sujets se disputent le contrôle des domaines fondamentaux de l'existence sociale, et à partir de ces résultats se configure un modèle de répartition du pouvoir axé sur les relations d'exploitation, de domination, de conflit entre les populations d'une société. De cette manière, les nouvelles identités historiques produites sur la base de l'idée de race ont été associées à la nature des rôles de travail et des lieux dans la nouvelle structure globale de contrôle (division internationale du travail). Ainsi, les deux éléments, la race et la division du travail, sont restés structurellement associés et se sont renforcés mutuellement, bien qu'aucun d'eux n'ait dépendu nécessairement de l'autre pour exister. Ainsi Quijano l'explique :

³¹ Cf. Maldonado-Torres Nelson, « Colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto », in Grosfoguel R. et Castro-Gómez S., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO y Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 157.

³² Cf. Balibar E., « *La construction du racisme* », *op. cit.*, p. 21.

En Amérique latine, l'idée de race a été une manière d'octroyer une légitimité aux relations de domination imposées par la conquête. La constitution postérieure de l'Europe comme nouvelle *id-entité* après l'Amérique et l'expansion du colonialisme européen sur le reste du monde, ont conduit à l'élaboration de la perspective eurocentrique de la connaissance et, avec elle, à l'élaboration théorique de l'idée de la race en tant que naturalisation de ces relations coloniales de domination entre Européens et non-Européens. Historiquement, cela a signifié une nouvelle façon de légitimer les idées déjà anciennes et les pratiques de relations de supériorité/infériorité entre dominés et dominants³³.

C'est ainsi qu'il faut comprendre qu'avant la formation du système-monde-moderne-colonial-mondial, il n'y avait pas d'Indigènes, ni de Noirs, en tant que catégories sociales de différenciation. De fait, ces identités sont produites dans et par la formation de ce même système. C'est pourquoi les subjectivités ne préexistent pas aux relations de pouvoir, elles sont au contraire constituées par ces rapports de domination.

Affirmer que les subjectivités se forment à l'intérieur des relations de pouvoir, c'est admettre que les processus de subjectivation s'inscrivent dans le cœur de la modernité, se fondent sur une expérience raciale bâtie sur le pouvoir colonial. Cela ne veut pas dire que la subjectivité s'épuise dans les processus historiques de subjectivation, c'est-à-dire dans les processus ou les conditions historiques dans lesquelles les sujets sont produits.³⁴ Au contraire, il s'agit de souligner le caractère ontologique, constitutif de la colonialité, qui se situe au-delà de la réduction historiciste-discursive de la représentation de la subjectivité (et donc de questions telles que le racisme et le sexisme). Ce caractère ne peut pas venir dérivé d'événements historiques, contingents, qui sont regroupés autour de l'expérience intra européenne de la modernité, mais comme partie fondatrice de cette même modernité. Il apparaît ici important de comprendre que le pouvoir colonial, en tant que constituant, ne se limite pas aux particularités ontiques, par exemple dans la lutte contre l'exclusion, la xénophobie, les conditions de travail précaires, le développement durable, etc. Il faut aussi réfléchir et se confronter à la dimension ontologique du pouvoir colonial, c'est-à-dire à l'horizon ontologique (constituant, de sens) de l'expérience humaine traversée par l'idée de race.

³³ Notre traduction. Quijano A. « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », *art. cit.*, p. 203.

³⁴ Voir, par exemple, la critique que Žižek porte sur cette perspective, où il dévoile son incapacité à percevoir l'importance de la matrice du pouvoir colonial dans la constitution des subjectivités modernes, et où plutôt il souligne que dévoiler cette dimension coloniale n'est plus qu'un « caprice historiciste postmoderne ». (Cf. Žižek Slavoj, *The sublime object of Ideology*, London, Verso, 2008).

Il est important de rappeler ici l'enseignement d'Aimé Césaire, pour qui les effets du pouvoir colonial sont subis tant par le colonisé comme par le colonisateur.³⁵ Etant donné le caractère constituant du pouvoir colonial, il n'est pas possible de transformer une situation de domination coloniale (économique, politique, culturelle, etc.) si l'on ne tient pas compte de ce que partagent les colonisateurs et les colonisés. Si le colonisé est défini par sa différence avec le colonisateur (« je ne suis pas lui »), cette négativité dialectique et antagoniste fait partie de l'identité des deux, ainsi que de leur statut ontologique. Cet antagonisme est toujours un système de rapports de force qui, dans le cas de la domination coloniale, traverse et constitue la modernité et la colonialité.³⁶

Ce qui semble déranger les positions (toujours ancrées dans une perspective eurocentrique) qui estiment que penser la subjectivité à partir de sa relation intrinsèque avec le pouvoir colonial – et par conséquent avec sa dimension raciale – est une réduction historiciste postmoderne,³⁷ est le fait de penser que la colonialité se réduit aux processus historiques de subjectivation et, par conséquent, qu'elle échappe à la dimension transcendantale de l'expérience. Ces perspectives ignorent pourtant que c'est précisément cette idée de transcendantal qui est en elle-même racialisée, qu'elle fait partie du même mythe de la modernité. Cela fait partie d'une fausse illusion transcendantaliste, qui considère que la pensée peut être scindée de sa source spatio-temporelle.

C'est cette illusion qui a été décrite par Emmanuel Chukwudi Eze lors de sa lecture de Kant, qui représente justement un des principaux théoriciens du transcendantal.³⁸ Selon Eze, la raison a une couleur³⁹ et, par conséquent, l'idée d'une raison « pure » attachée à des conditions de possibilité *a priori* (transcendantales) n'est rien d'autre que la même fiction que nous avons tenté de décrire ci-dessus. L'oubli de cette dimension raciale propre à la raison est le produit du même mythe. La raison est toujours liée à des conditions historiques et géographiques particulières qui, bien qu'elles ne la limitent pas, au moins la conditionnent. L'idée que la raison a une couleur signifie aussi que l'imaginaire rationnel sur lequel la société moderne et ses institutions ont été fondées, est non seulement déjà conditionnée

³⁵ Cf. Césaire Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955.

³⁶ Cf. Castro-Gómez S., *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Bogotá, Akal, 2017, p. 253.

³⁷ *Ibid.*, p. 77.

³⁸ Ce préjugé raciste peut être vu non seulement dans l'idée du transcendantal, mais dans la plupart des postulats des auteurs de l'époque moderne et des Lumières. Pour un travail instructif sur cela, Cf. Eze Emmanuel Chukwudi (Ed.), *Race and the Enlightenment: A reader*, Wiley-Blackwell, 1997.

³⁹ Cf. Eze E. C. « The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology », in Eze E. C. (Ed.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1997, p. 119.

à l'avance, mais aussi que, comme nous le savons, elle a été construite sur une base de scepticisme, de déni de sa version obscure, raciale, alors que l'Amérique et l'entreprise coloniale étaient ses conditions de possibilité.

Ignorer que l'espace et le temps, en tant que conditions transcendantales de possibilité de la connaissance scientifique, sont le produit d'une vision particulière du monde qui émerge à un moment précis de l'histoire, reproduit la même attitude arrogante eurocentrique (*hybris*) qui consiste à ériger un point zéro qui habilite les conditions ontologiques dans lesquelles il faut être et habiter le monde. C'est reproduire le scepticisme radical sur lequel la philosophie occidentale a été fondée et à partir duquel la violence raciale coloniale a été justifiée. Finalement, il faut se permettre d'affirmer que, puisqu'il existe une « raison pure » blanchie par des pré-supposés provenant d'une vision particulière du monde, il peut y avoir aussi une « raison noire », c'est-à-dire une rationalité qui rend⁴⁰ compte du sujet qui devient Noir dans le jeu des relations de pouvoir de type colonial.

En guise de conclusion

Conformément à ce que on a présenté, il faut reconnaître que la généalogie de l'imaginaire moderne est enracinée dans l'histoire, car nous n'avons pas affaire simplement à un imaginaire abstrait de la modernité, mais à l'expérience vécue des sujets situés dans des contextes spécifiques, nourrissant une vision particulière du monde. Ce qui est pertinent ici, c'est de remarquer comment à partir de la conception d'un type déterminé de rationalité, certains préjugés visant le statut du monde et des êtres humains sont reproduits. C'est pourquoi notre démarche ne relève pas exclusivement d'une question épistémologique-discursive, mais vise également une opération ontologique, par biais de laquelle l'humanité même de ces êtres qui « ne sont pas », ou qui sont dispensables, est remise en question.

D'autre part, on peut constater qu'à partir de l'utilisation des termes comme « modernité », « moderne », « subjectivité » et de leur relation intrinsèque avec le développement de la culture et de l'histoire européennes, se produit un caractère interne, eurocentrique de ces mêmes concepts. On ne peut pas oublier que *l'ego cogito* est aussi inhérent à l'être moderne que *l'ego conquiro*. En d'autres termes, pour que des formulations telles que celles de Descartes concernant la nature de la connaissance, la méthode, l'activité cognitive, le principe rationnel, l'autonomie, entre autres, soient possibles, certaines conditions ont été nécessaires, des condi-

⁴⁰ Cf. Mbembe Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

tions fournies par la naissance du monde colonial, l'attitude impériale et la mission colonisatrice.

Cet aspect n'apparaît bien sûr pas dans les réflexions eurocentriques, pas plus que dans l'ensemble de la philosophie moderne. Dévoiler le mythe de la modernité va de la main avec des forts déplacements théoriques et méthodologiques au sein d'un même exercice philosophique. Un tel basculement implique de reconnaître le caractère fictif des idées, des pratiques et des institutions qui nous donnent une connaissance de nous-même sous une forme particulière, immergée dans un réseau de relations de pouvoir qui définissent le système-monde colonial.

Inclure la notion de race dans l'analyse de la subjectivité moderne ou dans le déploiement de la rationalité scientifique de la modernité n'est pas une affaire fortuite ou accidentelle. Au contraire, cela nous a permis de comprendre que la connaissance se produit dans des espaces et des temps spécifiques. Il faut supposer que le monde a été constitué selon des critères raciaux à partir desquels la connaissance, les pratiques, les cultures et même les êtres humains ont été hiérarchisés.

Il est important de voir comme le « projet moderne » (*mythe*, comme nous avons dit) a permis de juger les événements et les sujets comme « historiques » (de les placer dans un stade déterminé de l'évolution humaine), mais qui ne leur a pas permis d'être situés : il observe, mais ne permet pas d'être observé. Cela peut permettre de prendre une distance critique par rapport au caractère fictif et mythique constitutif de l'idée de *transcendentalité*, en tant que savoir, mais aussi en tant qu'expérience vitale (*hybris*). Penser la condition ontologique de la colonialité ouvre justement la possibilité d'annuler le mythe moderne en tant qu'une narration locale et avancer vers une compréhension mondiale de ce qu'implique être sujet. En vue de cela, il faut attribuer à l'Amérique et surtout à l'Amérique latine le rôle d'acteur fondamental dans les analyses des problèmes concernant la subjectivité, le pouvoir, la politique, etc.; ainsi que considérer la notion de race comme catalysatrice des rapports de pouvoir qui sont suscités dans le contexte de la modernité.

Jhon Jairo Losada Cubillos est doctorant en Philosophie au Centre de Philosophie du Droit et à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain. Il mène ses recherches sur la pensée décoloniale en Amérique latine, notamment sur la dimension ontologique de la colonialité (différence ontologique coloniale).

E-mail : jhon.losada@uclouvain.be

ENTRETIEN AVEC MARC MAESSCHALCK

ENTRETIEN RÉALISÉ PAR M. TANGORRA
ET Ó. PALACIOS BUSTAMANTE

AUC Interpretationes : Le sujet général traité par les interventions de ce numéro d'*AUC Interpretationes* est le rôle de l'intersubjectivité, en tant qu'expérience et problème philosophique, dans la constitution de la pensée moderne européenne. Vous avez proposé le concept de *Geist* comme noyau de la rationalité philosophique naissante à l'aube du XIX^{ème} siècle (notamment dans la pensée idéaliste-romantique). Quel impact attribuez-vous à cette notion dans la construction des nouveaux savoirs de l'être humain, et plus spécifiquement dans la connaissance du fait intersubjectif ?

Marc Maesschalck : Avant d'envisager à la suite de Marcel Gauchet un « tournant 1900 » de la théorie du sujet, en particulier avec l'apparition de sciences sociales autonomes, il m'a semblé important de mieux fixer un autre tournant, celui de l'épistémè romantique, au sortir de l'âge classique, des représentations modernes du langage et de la subjectivité. Ce serait une sorte de « tournant 1800 ». On y trouve un nouveau bassin anthropologique dans lequel vont puiser la psychiatrie et la psychologie, mais aussi la psychanalyse. La notion de *Geist* y est centrale. Selon le schéma anthropologique proposé par Schelling à Stuttgart en 1810, le *Geist*, cette dimension spécifique de l'être humain est le siège de la volonté qui maintient l'équilibre entre les pulsions de la libido et les visions de la raison. C'est l'époque où les premiers balbutiements de la psychiatrie moderne apparaissent. Un médecin comme J.E. Hoffbauer considère que les *Geistkrankheiten* constituent un type de trouble à part entière, à distinguer autant de la perturbation des relations entre facultés cognitives que des délires psychotiques de l'âme détachée du réel. La dé-

mence est un trouble mental qui enferme l'esprit sur lui-même et l'aliène de la guidance de sa volonté. Le dément perd l'intelligence de son être à soi, il ne peut plus déterminer son vouloir, jouir de son action. Cette représentation du trouble propre au *Geist* manifeste une certaine idée de l'anomie. L'aliénation de la volonté voulante exclut l'individu d'un rapport structurant à la fabrique des idées et à leur histoire. Il est reclus dans l'impuissance d'une volonté sans détermination propre. Privé de l'accès à l'expression, le dément n'est que l'absence de subjectivation, une forme déréalisée incapable de production, inopérante. Pourtant, il demeure aussi à part entière corps vécu, et, à ce titre, suspend l'abrogation de ses droits par un régime uniquement psychologique de l'intersubjectivité. C'est la leçon que l'on doit retenir de la théorie du droit de Fichte qui complète la fresque anthropologique nouvelle du « tournant 1800 ». Si le droit fonde l'intersubjectivité comme communauté d'auto-limitation réciproque, il le fait en s'appuyant lui-même sur un postulat théorique : celui d'une relation nécessaire de reconnaissance de la pluralité des corps humains, une relation constitutive de l'espèce comme entité naturelle. Face à un autre souffrant, exclu ou simplement vulnérable, aucun choix moral n'est requis pour établir une relation de sympathie, car cette altérité est d'emblée livrée dans le champ perceptif comme ce supplément par lequel le soi peut enfin se reconnaître comme humain. C'est le déni de reconnaissance qui est indicatif d'une pathologie et celle-ci concerne les facultés cognitives. Le choix survient quand il est question de vouloir une relation, de convertir l'identification physique mutuelle en accord volontaire. On passe alors de l'intercorporéité à l'intersubjectivité et cette dernière repose toujours sur l'identification charnelle du sens de l'autre. Ce que le trouble mental met en péril, ce n'est donc pas la nécessité de la perception d'un commun, c'est la capacité de se vouloir membre à part entière de ce commun. L'individu qui souffre de ce trouble est ainsi un semblable à préserver dans son intégrité. Le drame qui se noue autour de son enfermement involontaire, c'est celui de l'impossibilité d'une histoire commune.

AUC Interprétations : À cet égard, quels sont, selon vous, les points de contact de la philosophie idéaliste-transcendantale avec la tradition phénoménologique dans leurs approches du problème de l'intersubjectivité ? Et les divergences ?

Marc Maesschalck : Les points de contact sont nombreux d'abord avec Husserl, notamment celui des *Ideen I*, des *Méditations cartésiennes*, de la *Philosophie première*, voire de *Expérience et jugement*. J'ai beaucoup échangé à ce sujet avec Rolf Kuhn à une époque, en particulier autour de son bel ouvrage *Anfang und Vergessen*. Un des premiers textes (ou « écrits » pour éviter la répétition) à avoir attiré l'attention sur cette relation est un texte de Habermas dans *Arbeit und Interaktion*. C'est la raison pour laquelle le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling

a été exploré bien avant la théorie du droit de Fichte pour asseoir cette thèse d'une première découverte de l'intersubjectivité. De ce fait, on envisageait plus directement l'intersubjectivité comme exigence interne de la raison langagière à la manière de la déduction de la communication par Fichte dans les *Leçons sur la destination du savant* de 1795. Tout le *Système de l'idéalisme transcendantal* est construit comme une déduction à partir du principe fondamental de la conscience de soi, un soi qui s'éprouve et se saisit comme être en se pensant. Ce privilège accordé à la réflexivité et à la déduction n'est pas phénoménologique. C'est pourquoi il faut sortir du champ a priori de la philosophie de l'identité pour véritablement parvenir à faire dialoguer les deux formes d'idéalisme transcendantal. Fichte en donne les moyens dans la mesure où il évolue de plus en plus vers une forme de philosophie de la réduction. Il cherche de fait à dépasser l'idée simpliste d'un contrat fondé sur une soumission volontaire et réciproque des parties, pour reconduire cette idée dérivée de la réciprocité sociale à la forme d'activité qui la rend possible comme mode spécifique de coopération. En suivant cette évolution, on se rapproche de l'idée d'acte social défendue par Reinach et de sa phénoménologie de la promesse. Chez Fichte, le libre accord des volontés dans un engagement prend la forme d'une promesse liant les parties qu'il implique suivant un mécanisme que j'ai nommé, en m'inspirant de Pierre Livet, une « double postulation récursive » : A postule que B postule comme lui sa bonne foi. Ce qui est contenu dans la postulation de l'un et de l'autre se suppose mutuellement comme point de départ. Le lien repose donc entièrement sur l'acte de vouloir cette postulation comme point de départ d'un futur commun. De ce point de vue, le concept de contre-réduction pratique forgé par la phénoménologie radicale nous semble convenir parfaitement. Ce ne sont pas les conditions *a priori* d'un lien de soumission volontaire qui permettent de définir un contrat, c'est le primat de l'engagement nécessaire *a posteriori* pour le vérifier, l'expérience pratique d'une communauté de destination. Le sens du contrat est interne à ses conditions d'effectuation. C'est de cette manière que Searle comprend le transcendantalisme de Husserl et que nous avons tenté de relier les deux versions de l'idéalisme transcendantal. A cet égard, le point de convergence le plus assuré est celui des leçons de Husserl sur *L'idéal d'humanité* (1917) où Fichte est directement mobilisé, car l'horizon du débat sur l'intersubjectivité n'est pas éidétique, mais pratique, il concerne notre lien à la réflexibilité de notre communauté de destination (ou notre destinabilité). Cette constitution réflexive de l'humanité comme espèce ne renvoie pas à l'illusion permanente de notre subjectivité intentionnelle. Au contraire, elle ne se saisit que par contre-réduction pratique du « je peux » en un Nous acteur (*Wir-Akt*) d'un avenir à produire ensemble, par vérification continue de l'engagement des volontés.

AUC Interpretationes : Dans vos travaux avec Oleg Bernaz, et dans le but d'une réflexion sur les structures sociales et la praxis politique, vous avez porté une attention spéciale au rôle du langage et, plus spécifiquement, de la langue.¹ Comment croyez-vous que s'articule la philosophie du langage avec le savoir du social, ainsi qu'avec les sciences humaines qui y sont impliquées ?

Marc Maeschalck : Les réflexions précédentes sur l'intersubjectivité et la phénoménologie ont trouvé naturellement leurs prolongements dans ces travaux avec Oleg Bernaz sur le jeune Jakobson et les linguistes du cercle de Prague. L'épistémè romantique reste rivée à des présupposés sur les capacités expressives des individus locuteurs et des collectifs agissant. Un mécanisme d'extériorisation de soi est prédominant. Pourtant, les relations intersubjectives sont aussi encodées dans des matrices linguistiques qui les façonnent et les déterminent. Ces contraintes socio-linguistiques sont intériorisées. Peut-être faut-il privilégier l'analyse de tous ces opérateurs langagiers pour comprendre la manière dont les relations intersubjectives se configurent et se développent à travers autant de réseaux discursifs dotés de syntaxes, de marqueurs sémantiques et de déclencheurs pragmatiques. Une telle approche peut conduire de Brentano à une reprise analytique de Husserl. Cependant, une autre approche des constituants linguistiques de l'intersubjectivité est possible, plus en rapport avec une sortie phénoménologique de l'organicisme romantique. Il s'agit alors d'explorer les ressources de la géographie linguistique russe et de la phonologie. Ce qui semble essentiel dans cette perspective, c'est la constitution d'une expérience collective de la langue à la fois comme processus géo-localisé, mais en même temps comme processus susceptible de produire des formes inédites de différenciation sociale capables d'engager des solidarités para-locales. Dans ce cas, la langue n'est plus à considérer comme un processus d'expression de l'identité dans un rapport homogène à un soi donné en proximité, comme un soi national, régional, avec ses spécificités dialectales. Elle n'est pas plus un système de combinaisons doté de règles d'association, elles-mêmes subordonnées à la production de descriptions des états de chose. La langue est conçue comme un facteur d'identification capable d'affranchir des distances matérielles et sociales sur la seule base de « proximités structurales ». Dans ce cas, une politique de la langue prend un sens très différent de celui hérité des processus d'unification nationale ou des processus de domination coloniale. Elle devient la clé de politiques d'union entre populations en fonction de caractéristiques constituées par les conditions de vie. Pour le jeune Jakobson, la langue produit dans ses structures phoniques des in-

¹ Cf. Maeschalck Marc et Bernaz Oleg, *Approches philosophiques du structuralisme linguistique russe*, Bruxelles, Peter Lang, 2018.

flexions qui permettent de signaler des vulnérabilités climatiques ou économiques et ces structures constituent la base d'approximations, de ressemblances, à partir desquelles une communauté d'intérêt peut se former. La langue des populations sensibles à certains risques s'est structurée d'une manière qui la rapproche potentiellement d'autres langues ayant répondu à des contextes de marquage similaires.

Ce qui nous a intéressé ici, sur le plan philosophique, c'est d'une part un recours à une première forme de structuralisme linguistique et, d'autre part, un décalage politique par rapport à l'idée formelle de l'ordre linguistique instituant les règles logiques de l'espace d'interlocution, imposant donc les fonctions d'homogénéité et de transparence comme conditions de fonctionnement d'une totalité sociale. Ces fonctions participent de la langue universelle des communautés épistémiques nommant un risque climatique ou un risque sanitaire, mais elles constituent aussi la langue administrative du biopouvoir garantissant le contrôle discursif des populations. À l'encontre de cette représentation de la langue, il y a le marquage réalisé par les langues dominées, ce que l'auteur antillais Édouard Glissant appelle la « poétique forcée ». C'est aussi, face à la langue de bois des autorités politiques, la langue de la résistance et des mouvements revendicatifs.

L'apport de Oleg Bernaz à ces interrogations a aussi été d'étendre le prisme de la recherche jusqu'à la théorie de l'apprentissage qu'engage une telle révision phonologique des politiques de la langue. Si l'on suit alors des Vygotsky ou des Volosinov, on se rend compte que l'idée de « proximité structurale » permet de cerner le rôle joué, dans l'apprentissage, par la constitution de « zones prochaines de développement » de la pensée où s'acquièrent d'abord des proto-concepts, relatifs à leurs contextes particuliers d'usage, mais capables de supporter des processus de généralisation. Les situations de vulnérabilité exprimées selon des structures linguistiques similaires peuvent ainsi fournir la base de nouveaux savoirs, constituer ce que Volosinov nomme un « thème du thème d'autrui », que le discours indirect peut s'approprier et thématiser à son tour pour s'y confronter. C'est alors en fonction d'un entrelacs des structures linguistiques qu'une forme de « sentir-penser » s'élabore en poétique de résistance et « créolise » le savoir d'action. Dans cette perspective, les recherches anthropologiques sur les inventions langagières des luttes sociales, comme chez Arturo Escobar, prennent tout leur sens : face aux construits dominants énonçant la loi économique, l'ordre juridique ou la légitimité démocratique, les structures linguistiques énonçant d'autres formes de vie et d'autres rapports aux états de chose sont décisives pour interrompre la domination.

AUC Interprétations : Pour élargir ce panorama de la pensée philosophique autour du social : quelle perspective ouvrent, selon vous, les réflexions contemporaines sur la colonialité, à l'égard de la compréhension moderne de l'intersub-

jectivité ? Quelle est la contribution du « tournant décolonial » pour l'avenir des sciences humaines et pour le renouvellement de la critique sociale ?

Marc Maesschalck : Tant les recherches sur le primostructuralisme russe que celles consacrées au mouvement colonialité/décolonialité en Amérique latine et centrale sont, en ce qui me concerne, le fruit d'une nouvelle génération de chercheurs dans le Centre de Philosophie du Droit, à Louvain. Ils donnent de nouveaux horizons à une interrogation sociale construite depuis de nombreuses années avec Jacques Lenoble autour de la théorie de la norme et de la théorie de l'action. Au cœur de toute critique sociale se pose la question fondamentale du rapport collectif aux normes. La question n'est pas de savoir d'abord ce que veut dire « suivre une norme », ni celle de la structure logique que doit satisfaire une proposition à prétention normative. Dans les deux cas, il y a déjà pétition de principe, on suppose déjà ce que c'est que vouloir une norme. Nous pensons qu'il faut préalablement élucider un type d'attente collective, l'attente normative, dans la mesure où celle-ci détermine un mode d'action souhaité, une forme d'efficacité sociale des normes à l'égard de situations particulières, à la manière donc dont Putnam par exemple envisage la fonction pragmatique d'une proposition en situation comme une levée d'indétermination. De manière plus générale, le genre d'approche que nous avons proposée se retrouve aussi dans les théories de la rationalité limitée et dans le néoinstitutionnalisme. L'idée consiste à éviter d'endosser des présupposés de rationalité parfaite et à partir d'une explicitation des attentes normatives en contexte pratique, donc d'information incomplète, de sous-optimalité, etc. Ce geste d'anticipation réflexive par rapport aux attentes est particulièrement instructif dans le cas des normes, car il permet de déplacer plusieurs questions essentielles : l'attention se porte-t-elle d'abord sur la force d'auto-justification des normes ou sur leur applicabilité ? La norme est-elle un objet prédéfini par un système ou faut-il la concevoir comme inachevée et expérimentable ? Il serait possible dans une perspective pragmatique d'envisager le rapport aux normes comme fondé sur une communauté d'expérimentation sociale réalisant des apprentissages en fonction de ses attentes normatives. Des auteurs comme Sabel, Coleman, Ostrom et Schön nous ont aidé à développer cette théorie réflexive de la normativité.

A l'opposé, la vision positiviste de la norme détachée des attentes sociales, et justifiée par son autonomie comme système, a été la clé de la colonialité. L'Etat et les sociétés coloniales sont des avatars de la rationalité normative organisant le contrôle des échanges et des populations. C'est un point que les travaux de J. P. Bermudez ont bien mis en évidence. Il faudrait donc envisager une gouvernance décoloniale des ordres juridiques post-coloniaux, plutôt que de supposer que la

mise en œuvre de nouvelles constitutions suffit à libérer le droit de son emprise coloniale. La tâche passerait nécessairement par un travail sur les attentes normatives. C'est l'absence d'un tel travail qui a livré les populations à la seule régulation d'un capitalisme postcolonial, laissant de côté les réformes agraires nécessaires, les discriminations de genre et d'éthnie. Un autre rapport intersubjectif au genre, à la couleur et à la terre ne se construit pas abstraitement, ni même sur la seule base de la remise en question de la matrice coloniale du pouvoir. Il dépend de la reconstruction du rapport collectif aux normes, d'une co-construction d'attentes normatives instituant le monde possible en commun.

Sur ces enjeux, le tournant décolonial n'en est encore qu'à ses débuts. Il est certain que les questions abordées jusqu'à présent par rapport aux savoirs ancestraux et aux populations indigènes attestent la dépendance des formes de raison qui ont servi à quadriller la modernité coloniale et ses avatars post-coloniaux occidentalo-centrés. Mais Dussel a raison d'attirer notre attention sur l'urgence d'une transmodernité des savoirs. Il faut passer au-delà du désir correctif, ruser avec la perte pour déstabiliser les prétentions actuelles de justice face à la dévastation sociale et environnementale. La raison coloniale doit encore être explorée plus radicalement dans ses structures anthropologiques. Elle a toujours fait une part à la préservation d'autrui, à la conservation de la nature, au respect des autres vivants, tout en occultant ses pratiques de destruction. Pour éviter une énième répétition de ces schémas, il faut étendre la critique décoloniale à de nouveaux secteurs de savoir, déplacer à la fois les centres d'intérêt connus et les centres de production de cette critique.

AUC Interpretationes : En guise de conclusion, une question concernant votre propre position philosophique : contre l'idée d'une « mort du Sujet », et face à la crise théorique et effective des formes contemporaines de gestion des sociétés, de leur agir et de leurs intérêts, vous avez signalé, à l'aide de tout le bagage philosophique qu'on vient d'évoquer, qu'il faut aujourd'hui « retourner à la puissance du sujet », afin de « renouveler le sens de la négociabilité du social »². Pourriez-vous nous dire quelques mots sur votre proposition philosophique à cette fin ? Quel nom employez-vous pour la décrire ? « Nouveau pragmatisme » peut-être ?³

Marc Maesschalck : L'idée de reformuler une proposition critique à partir du sujet n'a pas été bien accueillie par certains collègues et compagnons de route. Pourquoi une telle régression ? Il est vrai que j'ai poursuivi un double but en pro-

² Cf. Maesschalck M., *La cause du sujet*, Bruxelles, Peter Lang, 2014.

³ Cf. Maesschalck Marc et Palacios Bustamante Óscar, *Castoriadis : un autre tournant pragmatique des sciences sociales*, Louvain-la-Neuve, Centre de Philosophie du Droit – Université catholique de Louvain, Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, Carnet no. 174, 2018.

posant cette hypothèse critique. Le premier était de décentrer les habitudes occidentales par rapport à elles-mêmes. Le consensus mou autour de la philosophie du sujet est une vieille histoire que l'on estime réglée dans la pensée occidentale contemporaine depuis les discours sur la mort du sujet. Libérée de la référence moderne au Moi et au tribunal de la raison transcendante, la pensée contemporaine a préféré la fluidité des signifiés [avec son signifiant vide], détaché une fois pour toute du savoir du maître détenteur de la vérité. J'ai simplement indiqué que le débat sur la philosophie du sujet prenait une autre tournure hors des références occidentales, à la même époque (1970), dès qu'il s'agissait de comprendre l'ambivalence de l'intellectuel dans son rapport aux masses et d'envisager la mise en tension des deux inconscients, populaire et intellectuel, l'un renvoyant au déni de la culture populaire, l'autre à la peur de la lutte des classes. La lutte sociale se savait alors inévitablement prise dans l'impuissance d'une subjectivité disloquée, sans savoir propre et sans identité propre, les deux réquisits pourtant d'une authentique éducation populaire. On peut au moins admettre, en relisant ces interrogations, que l'hypothèse prédominante en occident d'une surpuissance de l'idée de sujet relève bien comme le pensait Freud du narcissisme. Mon deuxième but était de remettre en question les théories contemporaines de l'apprentissage social accompagnant les nouvelles propositions de critique sociale de la participation démocratique. Sur ce deuxième axe, la nature du propos est très différente, d'où la complexité du message. Dans ce cas, un présupposé commun me semblait en effet diriger les recherches sociales vers plus de participation. D'emblée, le bénéficiaire supposé des processus, le participant visé ou attendu était considéré comme fragile, indécis, soumis à différents biais d'information, favorable au repli individuel, fournissant ainsi une parfaite réplique du dilemme du prisonnier ou du *free riding*. J'ai nommé ce bénéficiaire d'arrière-plan, en attente de secours, comme les populations plus vulnérables de la cop 21 ou les plus mal lotis de Rawls, des « sujets faibles ». Cette notion de sujet n'a de fait aucun lien avec le sujet dont a voulu se débarrasser la raison occidentale, comme on élimine d'ailleurs une doublure trop encombrante. Il s'agit d'un agent rationnel, voire d'un acteur. On lui prête d'ailleurs des capacités qui semblent activables et renforçables à partir de dispositifs adéquats. Mais à bien y regarder, on retrouve peut-être avec un décalage de trente ans cette subjectivité dépotentiée que certaines pensées décentrées découvraient soit au sortir de la colonisation comme Eboussi Boulaga, soit au point d'épuisement des utopies de libération comme Karl Lévêque ou Enrique Dussel. Pourquoi mettre entre parenthèses cette référence à l'impuissance sociale alors que les mécanismes d'apprentissage mobilisés pour activer les capacités de délibération et d'engagement n'ont de cesse de la contourner ou de la transformer de l'intérieur ? Évidemment, l'intérêt

de ne pas nommer le sujet faible est d'éviter d'identifier la fonction thérapeutique qui tente de le prendre en charge en proposant une clinique de l'action sociale. Le procédé relève plutôt d'une médiation qui s'efface pour restaurer l'action à partir d'elle-même. A des années de distance, suivant la thèse que je propose dans *La cause du sujet*, la boucle se fermait : le déni du sujet faible enfermé dans la rhétorique de la mort du sujet se répétait dans le déni du sujet faible enfermé dans les stratégies contemporaines de capacitation.

C'est le deuxième aspect de ce problème que nous avons tenté de traiter dans notre dernier ouvrage sur la gouvernance de l'innovation. Les rationalités que nous mobilisons manquent d'altérités fortes. Elles ne se positionnent pas en relation avec des acteurs capables de les modifier et de les orienter. Elles savent à la fois ce qui est bon et comment le mettre en œuvre. Notre hypothèse est à l'inverse. La certitude scientifique ne devient opérationnelle socialement dans l'intérêt de tous que si elle se donne les moyens de construire son utilité sociale. Pour y parvenir, le monopole académico-scientifique de la vérité est inopérant et ne fait que répéter l'évidence de sa prédominance dans les processus de décision. Le problème réside dans le savoir ordinaire des attentes sociales, dans l'énoncé des particularités vécues, dans l'adaptation continue aux biais informationnels et aux sous-optimalités institutionnelles. Ce rapport au réel passe par des types de savoir situés au-delà des disciplines et de leurs quadrillages épistémiques. L'utilité sociale ne s'avère que par l'échange et la négociation entre savoirs d'acteurs et savoirs disciplinaires en fonction d'une prise de responsabilité commune sur des enjeux concertés et identifiés ensemble. Dans les recherches de notre centre, nous parlons de « transdisciplinarité », donc d'une co-construction du rôle de la science en fonction d'un élargissement du rapport aux attentes sociales. Tom Dedeurwaerdere a proposé un ouvrage novateur dans cette direction.

En ouvrant cette piste vers de nouvelles concertations démocratiques, on s'attache aussi à renouer avec une certaine idée de la puissance des sujets concernés. Il ne s'agit pas simplement d'une autre version des capacités et de la capacitation. La question est d'abord celle de la façon dont le rapport à soi des sujets concernés, leurs modes d'identification, est pris en compte comme puissance. Nous pensons que la base de l'intérêt pour le populisme aujourd'hui provient de ce retour à l'idée de force instituante, d'insurrection de la volonté générale, face à des systèmes et des pratiques de contrôle qui ont dilué le pouvoir du rapport d'identification et réduit son incertitude ou sa volatilité à de la faiblesse. Or la mise entre parenthèses de la puissance des sujets et de [leurs causes multiples] produit un effet pervers, celui de renforcer la croyance dans l'émergence d'identifications plus fortes, plus homogènes, plus à même de reprendre la main sur le sens à donner à l'histoire et

à la violence légitime du changement. C'est l'effet populiste. On assiste en fait à une volonté de sortie du biopouvoir, l'épuisement de la raison de contrôle, la fin du « *learning by monitoring* ».

La « pragmatique contextuelle et génétique » que nous avons essayé d'élaborer se situe à ce carrefour du rapport aux normes et à l'identification du pouvoir social. A travers la question de la co-construction de nouveaux savoirs d'actions et de nouvelles finalités communes, nous cherchons une voie qui n'élude pas les processus d'identification nécessaires à l'action collective mais qui, en même temps, ne présuppose pas des capacités existantes, une unité potentielle prête à l'action, un réservoir de résilience constitué par la culture et la nature. Contre l'idéalisation d'une unité d'action pré-donnée, déjà réservée dans l'être à soi des collectifs, notre pragmatique privilégie plutôt la traversée de cet imaginaire auto-suffisant pour envisager l'élargissant du soi vers d'autres possibles, le rapport incertain à d'autres ressources ou perspectives. En bref, il s'agit de l'intersubjectivité repensée comme interconnectivité des savoirs et des rôles à partir de la genèse de leur non-identité ou de leur désidentification première avec leur image de la puissance. Il faut d'abord chercher à « faire-pouvoir » collectivement en se détachant de l'idéal de soi avant de penser à « pouvoir-faire »!

Louvain-la-Neuve,
Belgique, avril 2019

Marc Maesschalck (1962) est Directeur de la cellule philosophique du Centre de Philosophie du Droit (CPDR) de l'Université catholique de Louvain (UCLouvain). La perspective générale de la recherche menée par Marc Maesschalck pourrait s'intituler : « Théorie de la réflexivité et philosophie de la gouvernance ». Dans le domaine de l'engagement social, une attention particulière est accordée à la transformation des l'engagement collectifs en rapport à la prolifération d'une société de réseaux. Le syndicalisme de terrain et le travail d'animation sociale (à finalité éducative) sont les deux axes privilégiés. Il a enseigné en Haïti, au Québec et à plusieurs Universités en Europe. Il est coordinateur local à l'UCLouvain du Comité de Pilotage du Consortium EuroPhilosophie (Toulouse). Il a publié récemment : *Gouvernance réflexive de la recherche et de la connaissance innovante* (ISTE, 2017), *La cause du sujet* (Peter Lang, 2014) et *Démocratie, droit et gouvernance* (Editions Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke, 2011), ce dernier en collaboration avec Jacques Lenoble.

**OBITUARY FOR ENRIQUE HÜLSZ PICCONE
(1954–2019)**

BY ÓSCAR PALACIOS BUSTAMANTE

It is now my duty to note and inform with great sorrow of the unfortunate loss of Enrique Hülsz Piccone, Mexican philosopher, internationally distinguished scholar, eminent professor of numerous generations, jazz and blues musician, playful friend, devoted father and beloved husband, who passed away on February 13, 2019.

Enrique Hülsz Piccone studied Philosophy at the Faculty of Philosophy and Literature (FFyL) of the National Autonomous University of Mexico (Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM), where he taught and conducted his researches on ancient Greek and Latin philosophy since 1978. Awarded by his *alma mater* for his outstanding academic performance, he was a member of the Seminar in Metaphysics of the same University founded and held by the Mexican-Catalan philosopher Eduardo Nicol, whose philosophy was in many senses crucial to Hülsz Piccone's work, life and generation.

In 1989, on the occasion of the Second Symposium Platonicum, Enrique Hülsz Piccone co-founded the International Plato Society, supported by the C. J. de Vogel Foundation. The next year he received the French-Greek philosopher Cornelius Castoriadis at the UNAM, whose conversation with the students was later translated and published by Hülsz Piccone under the title *Diálogo con Cornelius Castoriadis*.

Hülsz Piccone was the author of a large number of papers, commentaries, book reviews and lectures. His work is mainly a continuous and vigorous investigation of the problems, meanings and forms of expression found in the so-called pre-Socratic tradition, the works of Plato and Aristotle, and the Hellenistic com-

mentators, all of which is written with extreme philosophical and philological rigour, rich in elegance and a fresh, vivid style.

Enrique Hülsz Piccone was, no doubt, the most important scholar in the Spanish speaking field of ancient Greek philosophy, particularly because of his researches on Heraclitus of Ephesus. His major book *Logos: Heraclito y los orígenes de la filosofía*, published in 2011, has become, in this sense, paradigmatic.

As a highly productive editor, translator and organizer of philosophical events, he collaborated with a significant network of scholars from all over the world. An example of this is the book *Nuevos ensayos sobre Heráclito*, an edition of the proceedings of the Second Symposium Heracliteum, organized by Hülsz Piccone himself and held in June 2006 in Mexico City. He was also a Council Member of the International Association for Presocratic Philosophy (IAPS), which he co-founded in 2008.

His last publication is an article on a new emendation of a corrupted Parmenidean verse (DK28 B1.3), which he and the philologist Bernardo Berruecos co-wrote in honour of the Argentinian philosopher and philologist Néstor-Luis Cordero. Even if Hülsz Piccone had already published a critical edition of the fragments of Heraclitus, in collaboration with the Spanish philosopher José Gaos in 1982, it must be mentioned that Enrique Hülsz Piccone left an edition and a new translation of the fragments of Heraclitus, which will be published by his editor and friend Mauricio López Valdés as a posthumous work.

The profound and vast knowledge as well as the charming and elegant style of his dialogical teaching turned him into a Master who had the equal respect for people, philosophical texts of any tradition, poems, languages, songs and films. Enrique Hülsz Piccone personified a singular choice of balance between philosophy and life. This singularity is, at the same time, an irreplaceable loss and the joyful privilege of a heritage.

Gracias, Enrique. Descansa en paz.

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάντατοι, ζῶντες τὸν
ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες

Heraclitus of Ephesus
DK22 B62

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA

PHILOSOPHICA

EUROPEANEA

VOL. VIII / NO. 1 / 2018

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

Published by Charles University

Karolinum Press, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

www.karolinum.cz

Praha 2019

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)