ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE Interpretationes STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANEA VOL. VI / NO. 1–2 / 2016

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANEA VOL. VI / NO. 1–2 / 2016

UNIVERZITA KARLOVA NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM 2017

Guest editor - Editeur invité - Gastherausgeber

Oleg Bernaz, Luis Fellipe Garcia

Editorial Board - Comité d'édition - Redaktionsrat

Sophie Adler, Lucia Ana Belloro, Fabio Bruschi (rédacteur en chef), Mariana Carrasco Berge, Élise Coquereau, Melina Duarte, Blerina Hankollari, Ivan Jurkovic, Elisabeth Lefort, Jean Matthys, Viola Giulia Milocco, Ellen Moysan, Semyon Tanguy-André, Daniel Weber

Scientific Board - Comité scientifique - Wissenschaftlicher Beirat

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Poitiers), Jean-Christophe Goddard (Université de Toulouse II – Le Mirail), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzité Charles de Prague), Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal), László Tengelyi † (Bergische Universität Wuppertal)

The Referies – Les rapporteurs – Die Gutachter

Ninon Grangé (Université Paris VIII), Pierre Macherey (Université de Lille III), Stéphane Haber (Université Paris Ouest Naterre La Défense), Karel Novotný (Université Charles de Prague), Georgy Chernavin (Higher School of Economics, Moscou), Pablo Posada Varela (Bergische Universität Wuppertal), Iván Galán (Bergische Universität Wuppertal), Guillermo Ferrer (Bergische Universität Wuppertal), Silvain Camilleri (Université catholique de Louvain), Claudia Serban (Université de Toulouse II), Louis Carré (Université Libre de Bruxelles), Christian Klotz (Université Fédérale de Goias), Matthieu Renault (Université Paris VIII), Norman Ajari (Université de Toulouse II), Diogo Ferrer (Université de Coimbra), Max Marcuzzi (Aix-Marseille Université), Luc Vincenti (Université Montpellier III), Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal), Giorgia Cecchinato (Universidade Federal de Minas Gerais), Jean François Kervégan (Université Paris I), Delia Popa (Université Catholique de Louvain)

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

© Charles University, 2017 ISSN 1804-624X (Print) ISSN 2464-6504 (Online)



CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALTVERZEICHNIS

Introduction OLEG BERNAZ ET LUIS GARCIA	9
Irréductibilité et dépendance. De la réduction méréologique comme phénoménalisation de l'altérité PABLO POSADA	15
La conception de l'histoire et l'importance de l'espace chez Frantz Fanon: une contribution décoloniale au matérialisme historique LINA ALVAREZ	31
Le voyageur et le pouvoir magique – une étude de la Wissenschaftslehre LUIS FELLIPE GARCIA	55
Natur als erlebte Anonymität. Ein Beitrag zur Idee der phänomenologischen Archäologie bei Maurice Merleau-Ponty ABBED KANOOR	72
« Les blessures de l'esprit ». Reconnaissance et réconciliation dans la <i>Phénoménologie</i> de Hegel ALEXANDRE HENROT	85
Altérité anarchique – Réconciliation de Descartes et Kant dans la dernière pensée d'Emmanuel Levinas MASUMI NAGASAKA	102
Pour un rapport sauvage entre <i>alter</i> et <i>ego</i> : une lecture de la pensée politique de Claude Lefort FUSABETH LEFORT	118

L'autre de la science. Finitude et altérité chez Althusser JEAN MATTHYS	133
L'actualité de la politique fichtéenne de l'éducation NICOLAS CUNEEN	154
Aphasie et réflexibilité OLEG BERNAZ	181
Psychose et restructuration du corps vécu : l'analyse de Blankenburg et Pankow à la lumière du transcendantal SANTIAGO ZÚÑIGA	194
La psychopathologie renversée en partant du soutien à domicile des schizophrènes graves dans le cadre de l'ACT YASUHIKO MURAKAMI	212
Compte-rendu du livre : Rossetti Livio, <i>Le dialogue socratique</i> JANAÍNA MAFRA	242
Compte-rendu du livre : Santiago Castro-Gómez, Revoluciones sin sujeto Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno LUIS MARTÍNEZ ANDRADE	245

INTRODUCTION

OLEG BERNAZ ET LUIS GARCIA

L'être et l'autre pénètrent à travers tous et se compénètrent mutuellement.

Platon, Sophiste, 259a

La réflexion sur le statut de l'altérité et de la différence est une ligne d'interrogation structurante dans le champ conceptuel propre à l'histoire de la pensée philosophique. Il est remarquable que ce soit un personnage appelé l'Étranger qui va rétablir, dans un célèbre dialogue de Platon, l'importance ontologique de l'altérité et du non-être face à l'exploration sophistique du monisme parménidien. Le fil conducteur de cette réflexion sur le rôle ontologique de l'autre et de la négation est repris par l'idéalisme allemand, notamment par Hegel, qui va situer le travail du négatif non seulement au cœur de la réflexion philosophique, mais aussi au sein de la constitution même du sujet et de la communauté.

Toutefois, le mouvement dialectique exprimé par l'hégélianisme a un centre et une direction univoques, dont la contrepartie est le risque de marginaliser d'autres mouvements conceptuels issus de pratiques culturelles qui lui sont hétérogènes. Inspirée par le geste nietzschéen du remplacement de la notion de vérité par celle d'interprétation, la philosophie contemporaine cherche à explorer de multiples sources de sens qui ne sauraient être réduites au déploiement d'une raison centrée sur elle-même tout en faisant place à d'autres formes de manifestation de l'altérité et de la différence. C'est ainsi qu'il convient de rappeler ce que Gilles Deleuze décrivait comme étant « la vraie révolution copernicienne », à savoir prendre le Différent comme principe premier et conditionnant à l'égard de l'identité. Face à la différence, le défi est celui de mettre en œuvre la créativité nécessaire pour produire de nouveaux concepts capables d'établir un lien commun.

Ce numéro de la *Revue Interpretationes* explore les différentes façons dont les concepts d'altérité et de différence ont été abordés au cours de l'histoire de

la philosophie ainsi que les modalités par lesquelles ils peuvent être appropriés afin de rendre possible l'émergence de nouvelles figures de compréhension de la contemporanéité. Quel est le rôle de la différence dans la création du savoir commun et de la réalité sociale ? Sous quelles modalités théoriques peut-on thématiser le statut spécifique de l'altérité dans le processus d'engendrement des nouvelles subjectivités ? Comment penser le rapport entre l'altérité et le lien commun propre à une collectivité ?

Face à ces questions, les auteurs de ce volume explorent de multiples problématisations du concept d'altérité issues de domaines aussi divers que la phénoménologie, l'idéalisme allemand, la pensée de la décolonisation, la psychanalyse ou encore la philosophie politique. Cette pluralité des perspectives permet de mettre en relief le rôle de quelques couples conceptuels fondamentaux au sein des analyses sur le problème de l'altérité, comme fini-infini, déterminé-indéterminé, parties-tout, espace-temps, identité-différence, réflexibilité-limitation.

Dans son article, **Pablo Posada** propose une analyse méréologique de l'idéalisme transcendantal *phénoménologique* afin de discuter le statut de l'altérité. De fait, selon une démarche méréologique, le tout d'un ensemble des parties n'est pas donné d'avance dans la mesure où il s'agit de le thématiser uniquement à la lumière des divers rapports qu'entretiennent les parties. La méréologie thématise l'unité à partir des éléments foncièrement irréductibles se trouvant néanmoins dans un rapport de concrescence, raison pour laquelle, comme le démontre Pablo Posada, la théorie des relations définissant la démarche méréologique n'est pas définie par un ordre strictement formel. C'est ainsi que les donnés transcendantaux ne peuvent pas être totalisés par et dans une instance qui les surplombe tout en se soustrayant à la concrétude des éléments qu'elle relie.

Le problème d'une totalité abstraite surplombante est repris selon une perspective politique par Lina Alvarez qui problématise le cadre conceptuel inhérent à une démarche historique s'inspirant de l'idéalisme allemand hégélien. En discutant les limites d'une histoire dont la logique est régie par une temporalité se déployant vers un but qui, comme dans un rapport spéculaire, reflète le point d'origine de l'être collectif, L. Alvarez analyse la manière suivant laquelle Fanon fait usage du concept d'espace afin de problématiser à nouveaux frais l'émancipation des pays colonisés. Selon cette perspective, ce n'est pas tant la dialectique de la lutte des classes qui est la détermination en dernière instance des pratiques d'émancipation, mais aussi et surtout, son rapport problématique avec la guerre des races et à l'hétérogénéité des conditions géographiques qui la surdéterminent. L. Alvarez montre que le concept d'histoire qui structure les analyses de Fanon ne désigne pas une temporalité homogène, comme c'est le cas dans un certain

marxisme occidental adossé à l'interprétation que proposent Alexandre Kojève et Jean Hyppolite de Hegel, car il se rapporte à des événements singuliers irréductibles à une totalité abstraite surplombant les transformations historiques des contextes sociopolitiques.

Ce problème de totalité abstraite, exploré dans la contribution de **Luis Garcia** à partir d'une perspective fichtéenne, se constitue en raison d'un manque d'autoréflexion; selon l'hypothèse de l'auteur, c'est le caractère inachevable de l'unité de toute démarche philosophique qui constitue le moteur même de la pensée philosophique. Pour illustrer cette hypothèse, L. Garcia montre que l'originalité des analyses fichtéennes du principe Moi = Moi consiste non pas tant dans le rapport d'identité de soi à soi, mais dans une foncière inégalité entre l'infinie activité de se poser et le fait fini de se découvrir comme posé. Ainsi, l'identité de soi à soi est moins le point de départ de toute réflexion que l'effet d'un devoir à jamais inachevable, car relevant d'une relation d'altérité à soi ou, pour le dire en d'autres termes, d'un rapport à la non-identité d'un soi agissant et un soi toujours déjà agi. Une telle démarche nous mène vers une conception du sujet se constituant au carrefour du concevable et l'inconcevable, du fini et l'infini.

Le statut de l'impensé de la réflexion philosophique est analysé par **Abbed Kanoor** d'un point de vue phénoménologique en mobilisant les travaux de Merleau-Ponty notamment afin de montrer que, selon cette perspective, l'altérité en tant qu'impensé phénoménologiquement thématisé n'est pas incompatible avec la pensée philosophique. Pour y parvenir, A. Kanoor s'appuie sur l'analyse de ce que Husserl appelle une « archéologie phénoménologique » afin de mettre en évidence, sur cette base, une dimension qui, chez Merleau-Ponty, se situe en deçà du rapport sujet/objet. Ainsi, le problème de l'altérité, comme le montre A. Kanoor à la lumière d'une analyse du rapport qu'entretient la phénoménologie et la psychanalyse, consiste plus particulièrement dans un passé originaire en tant que temporalité anonyme et dans la spécificité des modalités d'y accéder.

Le rôle structurant de la notion d'infinité dans la constitution de l'altérité est l'objet de la contribution d'**Alexandre Henrot** qui avance une relecture de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel tout en mettant l'accent sur le rôle d'un troisième terme transcendant dans la constitution immanente des identités au sein du processus de reconnaissance. Selon l'auteur, le schéma hégélien de la reconnaissance est un schéma triadique où le tiers joue le rôle consistant à ouvrir la possibilité d'une saisie positive de la négativité permettant ainsi la constitution progressive d'un cadre intersubjectif garantissant l'irréductibilité des particularités. Dans le parcours phénoménologique hégélien, cela se manifeste dans la réalisation progressive de ce schéma dans les figures de la conscience manifestées

au sein des rapports économiques, politiques et moraux, où il devient clair, tout au long du processus, que l'essence de l'intersubjectivité réside dans la reconnaissance réciproque de l'irréductibilité de chaque conscience à un troisième terme.

Le rôle de l'infini dans la constitution de l'altérité est également exploré par Masumi Nagasaka dont la contribution soutient l'hypothèse que l'altérité anarchique chez Levinas constitue l'impossibilité méta-ontologique qui fonde la réalité effective. Cette désontologisation du fondement de la réalité est analysée dans le sillage de la réconciliation de Descartes et Kant opérée par la pensée du dernier Levinas ; ainsi, argumente l'auteure, Levinas articule son concept d'altérité anarchique à partir de la réconciliation de la primauté de l'infini sur le fini issue de la première preuve cartésienne de l'existence de Dieu dans les *Méditations* avec la critique kantienne de cette preuve qui attaque le passage de la possibilité logique de l'infini à son existence ontologique. Il s'agit ainsi de préserver le caractère fondateur de l'infini non pas comme réalité ontologique, mais comme l'impossibilité originaire de laquelle toute réalité est issue.

Les risques d'une politique basée sur des notions ontologiquement chargées, comme totalité et ego, font l'objet de la contribution d'Elisabeth Lefort, qui discute, à la lumière du concept d'altérité, certaines caractéristiques centrales du phénomène politique totalitaire et de la révolution démocratique dans l'œuvre de Claude Lefort. En mettant en évidence le type de rapport à soi et aux autres à partir d'une analyse des figures de l'altérité recélées par les expériences totalitaires et démocratiques enracinées dans la modernité occidentale, E. Lefort met en avant la dimension non-figurable de l'altérité. Dans les régimes politiques totalitaires, l'altérité est imaginairement créée en tant que figure menaçant, de l'extérieur, l'ordre social interne institué par un peuple originaire identique à lui-même. Se rapportant à elle-même comme à un corps homogène, la société totalitaire ne peut traiter l'Autre que comme une altérité parasitaire. Cette analyse de l'altérité nous conduit, en dernière instance, comme le démontre E. Lefort, à une conception d'un pouvoir Egocrate représentant un individu qui concentre en sa personne toute la puissance du social comme s'il n'y avait rien en dehors de lui. À l'encontre d'une telle conception de l'altérité inféodée aux régimes politiques totalitaires, E. Lefort thématise le statut d'une altérité dont la saisie est essentiellement une énigme et un étonnement.

C'est également sous la perspective de la philosophie politique que **Jean Matthys** discute le concept d'altérité. L'analyse des relations foncièrement hétérogènes définissant l'auto-espacement de soi propre au discours scientifique se situant dans un rapport problématique à *son autre* idéologique est reprise par J. Matthys dans le cadre d'études althussériennes. En remettant en question l'hypothèse fallacieuse

selon laquelle Althusser soutiendrait, dans la période dite théoriciste des années 1960–1966, la supériorité du matérialisme dialectique en tant que Théorie générale des pratiques, J. Matthys démontre qu'une incomplétude fondamentale caractérise toute production théorique dont la finitude exige un examen contextué. L'originalité d'une telle démarche fait valoir l'image d'un Althusser dans ses limites, d'où l'importance de revenir sur le rapport qu'il entretient avec ses contemporains, dont notamment Foucault, Lacan et Deleuze.

Dans son article, **Nicolas Cuneen** discute l'importance de l'éveil de la réflexibilité à travers l'éducation. L'hypothèse de N. Cuneen est que la politique fichtéenne de l'éducation, dont la directive fondamentale est l'éveil de la liberté de réflexion à partir de la formation de l'imaginaire de l'élève, représente la condition d'accomplissement des revendications et des attentes des individus, fait qui ouvre la possibilité d'un façonnement des institutions au profit d'une harmonisation progressive sociale. Cette imbrication entre émancipation individuelle et harmonie sociale est, avance l'auteur, au cœur de la matrice anthropologique sous-jacente aux théories de la reconnaissance de la deuxième génération de l'École de Francfort et des théories psychanalytiques et pédagogiques contemporaines dont le but est l'élargissement de la capacité à adopter la perspective d'autrui. En vertu de ce parallélisme structurel, l'approche fichtéenne peut fournir, suggère l'auteur, d'importants outils conceptuels à la critique sociale contemporaine afin de penser l'articulation entre autonomie individuelle et harmonie sociale.

Oleg Bernaz explore également l'importance de l'éveil de la réflexibilité, mais cette fois-ci dans le but de thématiser des troubles du langage, notamment l'aphasie. Afin de bien saisir ce blocage empêchant le fonctionnement des pratiques discursives et affectant la structuration des rapports intersubjectifs, l'auteur propose une approche qui, au lieu de mettre l'accent sur la normativité linguistique, tente d'explorer la spécificité des troubles du langage, en l'occurrence les dysfonctionnements de sélection (moment de la réflexion) et de combinaison (moment de l'intersubjectivité). Dans ce cadre, l'adoption d'une perspective fichtéenne contient, argumente l'auteur, un double avantage : celle de cerner l'aphasie comme un trouble d'action lié à une défaillance réflexive empêchant le sujet parlant de prendre son propre dire en tant qu'objet de réflexion, et celle d'ouvrir la perspective d'un traitement pensé comme une action sur l'action de l'autre lié, non pas à la régularisation de la pratique à partir d'un cadre normatif, mais plutôt à l'éveil de la réflexibilité dont la mise en œuvre doit être attentive à la spécificité de chaque trouble langagier.

La richesse du cadre conceptuel fichtéen pour fournir des instruments de réflexion au sein d'une démarche psychanalytique est l'objet de la contribution de Santiago Zúñiga. Selon l'hypothèse défendue par l'auteur, l'approche des psychopathologies avancée par des analystes comme Gisela Pankow et Wolfgang Blankenburg où des concepts comme Non-Moi, corps propre et Je transcendantal jouent un rôle central, peut être enrichi par le cadre conceptuel fichtéen au sein duquel de telles notions sont explorées en profondeur. En mettant en œuvre les outils conceptuels du philosophe allemand, l'auteur explore la compréhension de la psychose, en suivant Blankenburg, comme dissociation de l'empirique et du transcendantal dont l'effet est une perte tant de l'évidence naturelle (de la réalité) que de la conscience de soi. L'apport fichtéen, argumente l'auteur, devient d'autant plus fructueux lorsqu'il s'agit de chercher une clé théorique pour penser la reconstruction de ce rapport. L'articulation du corps devient ainsi la condition de la conscience de soi et de la conscience du monde comme réalité extérieure.

C'est précisément le trouble du rapport à soi et au monde, discuté cette foisci dans le cas concret de la schizophrénie, qu'explore Yasuhiko Murakami selon la perspective d'une démarche phénoménologique. L'hypothèse se construit en amont d'une analyse détaillée d'entretiens réalisés par l'auteur avec une infirmière travaillant dans une équipe de soin à domicile au Japon. L'exploration de tels témoignages permet à l'auteur d'esquisser progressivement la perception de l'infirmière de l'univers affectif au sein duquel s'instaure son rapport avec le patient. Ainsi, le traitement s'effectue à travers l'interpellation du désir d'autrui dans le but de raviver la capacité du patient à se positionner comme sujet s'inscrivant dans le milieu d'ambiance interpersonnelle. Ce renouvellement du processus de subjectivation est philosophiquement exploré sous plusieurs perspectives : esthétique, à partir du concept kantien de « sublime » ; institutionnelle, à travers la notion winnicottienne de « holding » ; et économique, grâce à une relecture de la notion de « don » empruntée à Bataille.

Conçu autour du problème de l'altérité, ce dossier thématique de la *Revue Inter- pretationes* se situe dans le sillage de la *Première Journée Doctorale Europhilosophie* dont il ressemble les contributions. Les éditeurs tiennent à remercier tout particulièrement le professeur Marc Maesschalck pour le soutien apporté à l'organisation de cette activité doctorale ainsi que les chercheurs qui ont contribué à la réalisation de ce volume.

IRRÉDUCTIBILITÉ ET DÉPENDANCE. DE LA RÉDUCTION MÉRÉOLOGIQUE COMME PHÉNOMÉNALISATION DE L'ALTÉRITÉ

PABLO POSADA

Abstract

Our purpose is to rethink on a new basis the *specificity* of phenomenology. At first, we will present some fundamentals pertaining Husserl's mereology, and, consequently, the idea of a mereological reduction. Indeed, the phenomenon, against what has currently been sustained, is an articulated whole whose intensity and richness are matched by its purity. The purity of the "pure" *phenomenon* has nothing to do with some "abstraction". It is with this coalescence in mind that we return to the final clause of the "principle of all principles" (*Ideen I*, §24), which has often been misinterpreted as a limitation of phenomenality whereas it leads, nevertheless, to a magnificent freeing of its very richness. Remaining faithful to the final clause of the *Principle of all principles* discloses the richness of the phenomenological realm. We will provide a mereological interpretation of what it means to follow the *Principle of all principles* and its final clause.

1. Qu'est-ce que la phénoménologie ? Une question récurrente.

Le fond de notre propos rejoint un questionnement récurrent en phénoménologie, à savoir, celui qui porte sur la *spécificité* de sa propre démarche. Le phénoménologue *sent* et *se sent* faire quelque chose de bien spécifique, mais ne *sait* pas le
dire, l'expliciter. Notre propos est donc animé par la question de savoir qu'est-ce
que la phénoménologie et plus concrètement qu'est-ce que le *propre* de la phénoménologie, et ce notamment *par rapport à d'autres* gestes de pensée (philosophiques ou pas). C'est au sein de cette interrogation que la question de l'altérité
s'avère révélatrice, tout comme celle du rapport, tout à fait particulier, de la phénoménologie à l'altérité. En quoi la perspective phénoménologique constituerait-elle
un quelconque gain ou un pas en avant dans la façon d'avoir affaire à l'altérité ?

La question de l'altérité, voire d'autrui (comme « premier non-moi » selon le mot bien connu de la Vème des *Méditations Cartésiennes*) est la rubrique d'un champ de problèmes constitutifs redoutable et bien défini, à savoir, celui dont le répondant subjectif, dont l'instance située du côté des opérations transcendantales, revient à ce type d'actes complexes (mais tout de même d'une pièce, c'est-à-dire spécifiques, isolables à part entière) dénommés *Einfühlung* (empathie ou intropathie).

Or, pour ce qu'il en est de notre démarche, c'est un pas en arrière que nous voulons oser. En effet, c'est sur le terrain d'une réflexion sur la phénoménologie, dans sa généralité concrète, non encore rivée à l'une ou l'autre ontologie régionale, que nous voudrions montrer à quel point la phénoménologie s'attache à faire un sort à l'altérité, et ce à telle enseigne que le milieu du phénoménologique, c'est-à-dire, le champ transcendantal-phénoménologique, outre la difficulté de sa décantation, et sa corrélative subtilité, se définit aussi comme ce qui fait droit aux altérités. Altérités différentes les unes des autres, réciproquement irréductibles et, en tout cas, nullement inféodées à quelque Autre prééminent. Ce tout dernier aspect n'est pas sans rapport avec le fait que le champ phénoménologique se situe précisément en deçà de toute ontologie, et plus concrètement en deçà de toute logique ensembliste de l'inclusion et de l'appartenance. Avançons, pour les besoins de clarté de notre exposé, le sens de notre propos, voire la direction fondamentale que prendra notre argument, notamment eu égard à une pensée qui entend faire justice à l'altérité; une pensée, la phénoménologie, que nous essayons de clarifier autrement, en la prenant par le bout de la méréologie, de son armature toute formelle.

En effet, nous pensons que suspendre les opérateurs ensemblistes, les « réduire », reconduit toute altérité – c'est là le pari intime de la phénoménologie – à sa toute première pulsation, à sa concrète irréductibilité, celle qui pointe, précisément, dans le milieu de l'apparaître, bien avant de s'instituer en être. C'est que toute reprise des altérités phénoménologiques se doit de traverser un milieu, celui de l'apparaître, où l'altérité a déjà manifesté son irréductibilité. C'est bien pour cela que la phénoménologie, dès lors qu'elle vise à produire un *logos* de ce milieu ténu est nécessairement transcendantale. Que le sujet ait partie liée au phénomène, voire y fasse part (le vécu est, comme on le verra, une partie dépendante du tout du phénomène) est certes indiscutable. Néanmoins, ce dont « transcendantal » est le nom est, à proprement parler, le phénomène, ou plutôt le phénoménologique, le domaine du phénoménologique.

Pour traiter cette question nous choisirons un abordage méréologique. À bien y penser, et en toute rigueur, nul ne devrait s'étonner d'un tel choix pour peu que l'on tienne compte du but affiché par la phénoménologie elle-même. En effet, si tant est que la phénoménologie – notamment par entremise de l'opération de

réduction – s'attache à montrer notre propre expérience dans ce qu'elle a de plus concret – i.e. « de la phénoménaliser » –, il ne nous reste qu'à prendre au mot sur le terme de « concret ». Ce faisant, nous voilà renvoyés à ce lieu logique où Husserl thématise, formellement, le concret. Ce lieu logique, ce langage, n'est autre que celui de la méréologie, c'est-à-dire, de la « théorie des touts et des parties », « parties » qui seront concrètes ou pas, comme on le verra à l'instant). Ce langage formel, lieu stratégique de l'ontologie formelle, est développé lors de la 3ème Recherche Logique. Or, l'opérativité s'en répand bien au-delà de la stricte sphère de l'ontologie formelle. Qui plus est, elle s'étend bien au-delà des Recherches Logiques. En effet, nous montrerons à quel point une traduction méréologique du tournant transcendantal de la phénoménologie est de mise, et ce non seulement au motif que la méréologie fournirait une grille herméneutique ou une clef de lecture particulièrement fécondes, mais surtout parce que la méréologisation du transcendantal fut pratiquée par Husserl lui-même, fût-ce de façon « opératoire » (pour reprendre le mot de Fink).

Le tournant « idéaliste-transcendantal » de la phénoménologie, contrairement à la violence métaphysique dont on affuble l'idéalisme transcendantal classique et le corrélationisme classique (celui qui se fait sur fond de monde, et qui, par exemple, tombe sous les critiques de Quentin Meillassoux), n'est qu'une façon de faire entièrement droit aux altérités, et ce d'une façon spécifique qui ne fait que parfaire la position réaliste défendue par Husserl lors de la 1ère édition des *Recherches Logiques* et dont l'abandon, si souvent déploré par la majeure partie de la phénoménologie post-husserlienne, n'est que le déploiement d'une téléologie déjà à l'œuvre aux débuts, lors de la mise en place, encore tâtonnante, du projet phénoménologique.

La spécificité du tournant transcendantal de la phénoménologie, le sens, inouï, de l'idéalisme transcendantal *phénoménologique*, est rendu manifeste par sa traduction méréologique, et notamment par la traduction méréologique de sa pierre de touche fondamentale, à savoir : l'a priori de corrélation. En effet, la traduction méréologique de la corrélation transcendantale nous mettra face au paradoxe d'une concrescence, c'est-à-dire, d'une absolue dépendance entre parties néanmoins réciproquement irréductibles. Comment conjuguer ce double paroxysme de l'irréductibilité radicale « dans » ou « en situation de » dépendance absolue ? C'est la nouveauté radicale de ce geste de pensée, de ce pari (mé)-ontologique fait au nom de l'altérité qu'il nous faudra penser jusqu'à ses dernières conséquences. Ce n'est qu'alors que la phénoménologie nous apparaîtra comme une véritable « altérologie » à topographie variable, et que cette paradoxale dépendance absolue d'irréductibles, cette concrescence d'hétérogènes (*i.e.* de « parties disjointes ») se

montrera comme la meilleure façon, pour la pensée philosophante, (ici sous la forme d'un faire phénoménologisant) de faire droit à l'altérité.

Néanmoins, dégager un tel « espace » (*i.e.* celui du champ phénomeno-logique) est loin d'être chose acquise : espace mobile et rigoureux, labile et diamantin à la fois, sa décantation ne pourra plus, désormais, faire l'économie d'une vraie théorie transcendantale de la méthode, c'est-à-dire d'une attention à une manière spécifique et juste de phénoménologiser (avec la contrepartie d'une typique ouverte des erreurs phénoménologisantes). Voilà ce qui nous permet de poser à nouveaux frais, et de façon autrement concrète car directement opératoire, la question du propre de la phénoménologie, de la spécificité concrète de son geste philosophant comme geste spécifiquement phénoménologisant.

En effet, à la lumière des acquis méréologiques décelés, nous finirons par interroger le célèbre Principe des principes – comme principe prétendant, justement, en deçà des métaphysiques du passé, faire droit à l'altérité – et sa clause supposément limitative – qui trahirait donc le dessein d'ouverture à l'altérité exprimé par le Principe des principes. Nous soutenons, néanmoins, que cette clause a été mal interprétée par une grande partie de la phénoménologie contemporaine. Qui plus est, c'est précisément sa stricte observance qui incarne au plus près et au plus juste la spécificité du faire phénoménologisant, tout comme, a contrario, l'enfreindre manifeste clairement ce qu'est un faire philosophant, certes, qui cesse d'être phénoménologisant pour « philosopher d'en haut » (comme dira Husserl à peine quelques lignes après l'énoncé du Principe des principes), survolant métaphysiquement la subtile latitude du champ phénoménologique, outrepassant la fine rigueur ontologiquement délestée à laquelle se tient le phénoménologiser. Peut-être est-ce philosophiquement légitime de le faire. Et on continuera certes à penser et, en l'occurrence, à philosopher. Soit. Mais ce n'est certainement pas de la phénoménologie que l'on fera, et ce ne sera plus le fil de sa téléologie que l'on poursuivra et dépliera.

2. Qu'est-ce que la méréologie ? Les divers types de touts.

La théorie des touts et des parties, exposée dans la troisième des *Recherches Logiques*, dresse un classement des divers types de touts selon le fil conducteur du/des types de rapport/s des parties au sein du tout. La particularité de la méréologie tient au fait de *ne pas se donner le tout, dont les parties font partie, d'avance*. Autrement dit : ce sont les parties, dans et selon leur type de rapport, qui « fondent » le tout ; tout d'un type particulier (selon le type de rapport entre les parties).

Les deux genres fondamentaux de rapports entre parties sont ceux de dépendance et d'indépendance entre parties au sein d'un tout.

Une partie est dite indépendante quand elle n'a nul besoin d'une autre partie (ou d'un tout) pour exister. Elle peut certes faire partie d'un tout, mais elle pourrait, en principe, constituer un tout à elle seule. Ainsi, l'un des pieds d'une chaise peut à lui seule, moyennant une fragmentation ou morcellement (*Verstückung*), constituer un tout. La chaise elle-même est un tout fait de parties, certes, indépendantes, mais dont la *configuration* n'est tout de même pas *arbitraire*. Ce type de touts correspond au lieu méréologique de la *Gestalttheorie*.

Il existe un autre genre de touts, les dits « touts catégoriels » ou « formes d'unités catégoriales » (dont traite le §23 de la troisième recherche logique), réunissant des parties de façon *complètement arbitraire*. Ces touts sont l'équivalent méréologique des « ensembles » de la théorie des ensembles. L'« être ensemble » de leurs parties n'est absolument pas fondé ou motivé par la nature ou le contenu eidétique de celles-ci. Ainsi, un tout catégoriel peut être formé par les objets désignés par « le nombre 5 », « la planète Mars », « une chaise » et n'importe quel autre élément. Ce type de touts délimite donc le lieu méréologique de la théorie des ensembles.

Néanmoins, ce n'est qu'à l'aune d'un autre genre de touts, les « touts au sens strict », que se déploiera le projet phénoménologique et, partant, le propre du champ phénoménologique. C'est de ce genre de touts que se décanteront, par variation eidétique, les régions, et le *synthétique a priori* au sens de la phénoménologie comme a priori matériel *à même* le phénomène. Ce sont donc les touts qui intéressent primordialement la phénoménologie, les « touts au sens plein et au sens propre» comme dira Husserl :

En général un tout, au sens plein et au sens propre, est une connexion déterminée par les genres inférieurs des « parties ». À chaque unité concrète appartient une loi. C'est d'après les différentes lois ou, en d'autres termes, d'après les différentes espèces de contenus qui doivent faire fonction de parties, que se déterminent des espèces différentes de touts. Le même contenu ne peut donc faire fonction arbitrairement tantôt de partie de telle espèce de touts, tantôt de partie de telle autre. L'être-partie et, plus exactement, l'être-partie-de-cette-espèce-déterminée (d'espèce métaphysique, physique, logique, ou relevant de toute autre distinction qu'on voudra) est fondé, dans la détermination générique pure des contenus dont il s'agit, selon des lois qui, au sens où nous l'entendons, sont des lois aprioriques ou des « lois d'essence » l.

Husserl Edmund, Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Ed. Ursula Panzer, La Haye, Martinus Nijhoff, Husserliana XIX/1, 1984, pp. 289–290.

En effet, les touts au sens éminent sont formés d'un type de parties qui reçoit le nom de « moments », et dont le trait principal est d'être *absolument non indépendantes*. Fournissons-en quelques exemples.

La couleur, la forme et l'extension sont un exemple de « moments » dépendants formant un tout. En effet, chacun de ces moments ne peut exister, ne peut *être ce qu'il est*, littéralement *se tenir dans* son identité (telle couleur, telle forme, telle extension) ou *tenir à* son identité qu'à la condition de faire partie d'un tout comportant d'autres moments, également dépendants. La couleur ne peut être une *telle* couleur concrète que si elle est étendue – sur *telle* extension concrète – et revêt une *certaine* forme (fût-elle plus ou moins informe).

Le passage que nous avions cité contient des références absolument cruciales aux lois eidétiques. En effet, il y a une corrélation essentielle entre les lois d'essence et les moments ou « rien que parties ». Cependant, nous avons décidé de porter, tout d'abord, notre regard vers le statut ontologique, remarquable, des parties conformant « un tout, au sens plein et au sens propre ». Citons, à l'appui, ce passage où le privilège de la notion de « dépendance » par rapport à celle d'« indépendance » est manifeste :

La coloration de ce papier est un moment dépendant de celui-ci ; elle n'est pas seulement une partie en fait, mais, par son essence, en vertu de son espèce pure, elle est prédestinée à être une partie ; car une coloration prise en général et purement comme telle ne peut exister que comme moment dans une chose colorée. Pour les objets indépendants une telle loi d'essence manque : ils peuvent se ranger dans des touts plus vastes, mais ce n'est pas là pour eux une nécessité².

Au regard de la recherche eidétique (et phénoméno-logique), ce tout dernier type de tout est, en un sens, le moins riche, le plus vide, à l'opposé du type de tout concret dont les parties se trouvent en rapport de dépendance absolue les unes par rapport aux autres. On dit alors que ces moments « fondent » ensemble un tout concret. C'est ici qu'entre en ligne de compte le concept fondamental de Fundierung dans son usage propre. Essayons d'y réfléchir car il s'agit d'un concept révolutionnaire et profondément anti-métaphysique.

² *Ibid.*, p. 244.

3. La Fundierung et l'idée d'une « réduction méréologique »

C'est dans le § 21 de la 3ème Recherche Logique intitulé « Détermination exacte des concepts prégnants de tout et de parties, ainsi que de leurs espèces essentielles, au moyen du concept de fondation » que Husserl nous en propose une définition de tout au sens strict qui vaut aussi comme l'un des principes de ce qui commence à se dessiner, fût-ce opératoirement, comme une vraie « réduction méréologique » :

Par tout nous entendons un ensemble de contenus qui admettent une fondation unitaire, et cela sans le secours d'autres contenus. Nous nommerons parties les contenus d'un tel ensemble³.

En effet, un tout au sens strict *n*'est fait *que* de parties qui ne peuvent être que parties ou « rien que parties », et c'est là la spécificité de la notion husserlienne de *Fundierung*, souvent interprétée, à tort, comme une sorte de relent métaphysique alors qu'elle change de fond en comble le concept classique de fondation. C'est bien à ce type de touts que doit nous conduire, idéalement, une réduction méréologique comme reconduction aux rien que parties (en concrescence) car c'est là, à même un terrain exclusivement tissé de rien que parties en concrescence, qu'apparaissent les lois proprement phénoménologiques.

Loin donc de reconduire au tout, la réduction méréologique le suspend pour laisser la place à son véritable élément fondateur, à savoir, la concrescence entre les parties. Le moment « holistique » de la réduction méréologique n'est donc que *provisoire* et joue un rôle méthodologique voué à devenir caduque. Ainsi, le dernier principe énoncé, définissant les touts au sens strict, trouve son garde-fou méréologique dans cet autre principe complémentaire qui, quant à lui, se situe à un stade ultérieur du processus de réduction méréologique. En effet, la méfiance de Husserl par rapport à une ontologisation du concept de tout (qui consoliderait le règne de l'inclusion et de l'appartenance) est extrême. Ainsi, peu après la définition de tout au sens strict, et dans ce qui est une illustration parfaite de ces inévitables compromis provisoires truffant tout zigzag phénoménologique, nous lisons :

Dans nos définitions et descriptions à ce sujet, le concept de tout a été présupposé. On peut cependant partout se passer de ce concept, et lui substituer la simple coexistence des contenus que nous avons qualifiés de parties⁴.

³ *Ibid.*, pp. 275–276.

⁴ Ibid., p. 275.

Afin de saisir l'originalité de la notion husserlienne de *Fundierung*, il n'est pas anodin de remarquer à quel point cette notion de tout concret ou tout au sens strict se situe, à vrai dire, aux antipodes de tout aristotélisme. Le tout concret phénoménologique, dès lors qu'il ne se tient que de la concrescence de ses rien que parties, n'a rien et ne peut rien avoir d'une sub-stance. La concrescence n'a pas besoin d'un sol. Elle n'est rigoureuse qu'à proportion de son in-fondement : il n'y a pas de milieu de la concrescence pré-existant.

Au contraire, une méréologie aristotélisante qui pense et pose des sub-stances relativement indépendantes de leurs « parties » va de pair avec l'inclusion desdites substances dans un tiers englobant, comme si cette inclusion contribuait à une certaine centration des entités, celles-ci apparaissant dès lors comme touts concrets étales et, comme nous le dit Husserl, « relativement indépendants ». À vrai dire, cette dérive ou distorsion méréologique (sous la forme d'une distorsion holistique de la concrescence méréologique) n'a de cesse de remettre en place le cadre méréologique de ce que l'on connaît sous le nom d'« attitude naturelle ».

Venons-en à l'explicitation de la structure méréologique de l'attitude naturelle tout en gardant en vue ce que nous avons appris sur le fonctionnement de la réduction méréologique à la lumière de certains de ses principes. C'est ce qui nous permettra de cerner le passage à la phénoménologie transcendantale. En fait, il n'y va que d'un approfondissement et d'une extension de la réduction méréologique.

4. Pour une analyse méréologique du passage de l'attitude naturelle à la phénoménologie transcendantale.

D'un point de vue méréologique, l'attitude naturelle définit un ensemble fait de touts concrets (des choses), c'est-à-dire, des touts relativement indépendants appartenant ultimement à un unique tout absolu, à savoir, le monde.

Cette configuration correspond exactement à la structure méréologique de l'ontologie sous-jacente aux *Recherches Logiques* dans leur 1ère édition. Encore pour les *Recherches Logiques* dans leur 1ère édition, le « concret absolu » est le monde. Il est scindé en deux régions : la région des objets auxquels se rapporte la conscience et la région consciente elle-même. La conscience d'un côté, et les objets de l'autre (les objets dont la conscience a conscience : les objets intentionnels) constituent deux étants ou touts concrets relativement indépendants. Séparables, ils sont touts deux *univoquement* inclus dans un *même* tout englobant : le monde ; tout dont l'indépendance est, quant à elle, non pas relative mais absolue.

Bien que le mode de donation des vécus en général et des vécus intentionnels en particulier soit absolument spécifique (c'est bien pour cela qu'ils forment une « région »), ils partagent, avec les événements purement extérieurs, voire avec les objets, un *même* axe de coordonnées spatio-temporelles. Ils *y* sont, ils s'*y* trouvent de façon parfaitement *univoque*, au même titre que les objets.

Mais qu'en est-il, en revanche, une fois accompli le passage à la phénoménologie transcendantale, des vécus transcendantaux ? Et, plus concrètement, qu'en est-il des vécus transcendantaux dès lors qu'ils se tiennent en deçà de toute aperception psychologisante (et, partant, mondanisante) ? Quelle en est la structure méréologique et comment cerner, méréologiquement, la spécificité de la phénoménologie transcendantale, notamment par rapport à la phénoménologie encore pratiquée dans les *Recherches Logiques* ?

Le génie de Husserl aura été de penser les termes de l'a priori de corrélation comme formant un tout au sens strict, donc de les penser comme rien que parties ou parties absolument dépendantes les unes des autres. Ce tout est donc, chaque fois, l'a priori de corrélation ou, plus concrètement, ce qui en fait, chaque fois, les multiples instances concrètes, à savoir, des vécus transcendantaux concrets. Le monde sera désormais à retrouver au sein de la corrélation, dans l'une de ses parties concrescentes, et au plus profond de celle-ci. Corrélativement, l'intentionnalité n'est plus un rapport entre deux étants (entre deux touts indépendants) mais un « rapport » intrinsèque entre deux parties dépendantes : vie et monde. Essayons de mieux cerner leur différence par rapport aux touts concrets de la proto-région transcendantale (les vécus transcendantaux).

Dans les *Recherches Logiques*, le spectre de la concrescence n'allait pas jusqu'à mettre en rapport (de concrescence) les deux régions opposées : une couleur physique ne saurait entrer en concrescence avec une qualité intentionnelle au sein d'un tout qu'elles contribueraient à fonder avec d'autres rien que parties en concrescence. La concrescence n'enjambait pas la disjonction radicale séparant les régions ontologiques, l'*Abgrund des Sinnes*.

Or voilà ce qui change littéralement de fond en comble avec les touts transcendantaux qui émergent du tournant transcendantal de la phénoménologie. En effet, les vécus transcendantaux sont, quant à eux, faits de rien que parties extrêmement hétérogènes, et même de nature opposée (regroupant les deux régions jadis opposées et infranchissables), ce qui rend encore plus « miraculeuse » (mot qui, précisément à ce sujet, revient souvent sous la plume de Husserl) l'*unité* de la concrescence. Unité faite d'irréductibles dont l'irréductibilité est mise à l'épreuve par l'absolue dépendance méréologique. L'hétérogénéité de la disjonction est ici à son comble.

Pour le dire autrement, et si nous gardons à l'esprit le principe de la réduction méréologique qui, à l'inclusion des parties non indépendantes dans un tout, substituait leur « simple coexistence », il vient que, avec la réduction transcendantale, c'est la concrescence elle-même qui fixera exclusivement cette coexistence (contrairement aux *Recherches Logiques*) et qui résorbera complètement le milieu où celle-ci a lieu.

5. Approche méréologie du tout concret « vécu transcendantal » (au sens large)

Ces précisions étant faites, venons-en à l'anatomie du tout concret « vécu transcendantal ». Quelles en sont les parties constituantes ? Nous avons, d'un côté, le *vécu* (au sens étroit), c'est-à-dire, le rien que partie « subjectif » du tout du vécu transcendantal (au sens large). « Dans » cette partie (qui est rien que partie) on trouve les actes (au sens large, *i.e.* tout registre architectonique confondu), avec leurs composantes hylétiques et noétiques. De l'autre côté du tout concret « vécu transcendantal » (toujours au sens large), nous retrouvons le noème et tout ce qui en relève (aussi en un sens large qui inclurait, par exemple, les horizons comme horizons noématiques, internes et externes). On récupère ainsi pour l'analyse phénoménologique tout ce qui n'avait pas été reconnu auparavant comme en faisant partie : les *Recherches Logiques* situaient l'objet intentionnel en dehors de la sphère phénoménologique.

Du côté « noème », nous dénombrons toute une complexité de parties dépendantes : le noyau noématique et ses modalisations et modifications, avec leurs structures d'horizons interne et externe (et les noèmes potentiels qu'ils impliquent). La potentialité horizontale *comme potentialité* est elle aussi une partie concrescente : elle l'est pour autant qu'elle contribue, depuis sa potentialité même, à la concrétude du noème (et, partant, à la concrétude du tout du vécu). Autrement dit : le noème actuel ne peut pas être ce qu'il est s'il n'est pas pris en concrescence avec ses horizons de potentialité.

Nous comprenons, à la lumière de cet exemple, la dissolution ontologique qui s'enclenche à mesure que la réduction méréologique se déploie : en effet, la « co-existence » des parties n'est pas limitée par la sphère de l'*existence actuelle*. La libération phénoménologique de la concrescence au-delà de tout empirisme borné élargit la phénoménologie vers l'empirisme radical que Husserl s'est toujours efforcé de chercher. C'est donc une erreur, une supposition ontologique (et dogmatique) limitant le déploiement de la réduction méréologique que de penser les

parties concrètes comme parties effectivement *existantes* et faisant *actuellement partie* du tout concret « vécu transcendantal ». Cet éclatement de la coexistence ou du milieu de la concrescence se confirme :

- 1) tant dans la partie vécue qui, *pour être concrète*, se doit d'entrer en concrescence avec des rien que parties qui vont bien au-delà de ce qui est *réellement* vécu; sans quoi ce « *reell* » n'afficherait même pas sa consistance de *reell*, devenant, par là, fantomatique, sans épaisseur.
- 2) que dans la partie apparaissante qui, précisément pour être concrète ou concrètement apparaissante, se doit d'entrer en concrescence avec du non présent, par exemple avec des apparaissants potentiels (esquisses, possibilités de l'attention, autres objets de l'horizon externe). Si ces rien que parties potentielles n'entraient pas en concrescence, l'actuellement apparaissant ne pourrait pas apparaître *comme* il apparaît. Il serait réduit à une sorte d'esquisse plate et raide, imperméable à mes kinesthèses, et même inassimilable à tout système kinesthésique.

En deçà de tout débat réalisme-idéalisme, la réduction transcendantale comme réduction méréologique est une réduction à la concrète et irréductible *altérité* du noème par rapport à la noèse : c'est de creuser dans la *dépendance méréologique* la plus profonde que cette concrète altérité – le *sens de son indépendance* comme *indépendance de son sens* – devient d'autant plus manifeste. Cet apparent paradoxe aura constitué la matrice de la plupart des malentendus concernant le nommé « idéalisme » de la « phénoménologie transcendantale ».

Il convient d'insister sur l'effet proprement phénoménologique qui résulte du pari méréologique consistant à considérer l'un des membres de la corrélation transcendantale comme « partie » dépendante au sein d'un tout concret, celui de la corrélation transcendantale. L'effet de concrescence qui *dormait* dans cette partie est libéré ou déclenché du fait de sa non inclusion ensembliste dans un tout omni-englobant : elle devient transpassible à d'autres parties. En effet, cette conséquence phénoménologique (à déclenchement méréologique) se répercute sur l'autre membre de la corrélation dont la concrescence s'en trouve tout aussi bien, et corrélativement, déclenchée.

Par ailleurs, le déclenchement transcendantal de la concrescence ne s'étale pas seulement – depuis la partie concrète apparaissante du vécu – dans le sens d'un dépassement noématique de l'intention dans l'intention à l'infini (toujours en vue de sa concrétude) au gré des inextricables implications intentionnelles (où ce serait justement « couper » ou « s'arrêter » ou « tabler » qui seraient abstraits) : plus profondément, il entraîne un re-déclenchement ou remise en jeu de la concrescence du tout de la corrélation transcendantale, et donc *exige* aussi, et même, comme on le disait, « plus profondément », un apport en concrétude qui puise dans la

« partie » vécue du vécu transcendantal (vécue et non apparaissante), et ce en toute conséquence (de corrélativité) transcendantale-méréologique. Une partie profonde du vécu s'en trouve alors relevée, phénoménalisée, de se trouver en corrélation méréologique de concrescence avec ce lointain apparaissant à l'horizon ou avec l'apparaître du monde de l'horizon. Quelque chose du vécu con-sonne depuis le plus profond d'une subjectivité, comme si le plus archaïque, « de tou-jours et à jamais » du monde réveillait aussi le plus archaïque du côté de la vie. Cette concrescence n'est pourtant possible qu'au sein de ce « tout » qu'est le vécu transcendentalement réduit. Ainsi, par exemple, cette phantasia est ce qu'elle est, a cette texture et cette épaisseur parce qu'elle est prise en concrescence avec une certaine résonance affective ; celle-ci, à son tour, a cette force de transcendance, ce pouvoir d'arrachement à toute intimité personnelle, cette fraîcheur a-subjective, cette portée proto-ontologique, cette façon de mordre sur le monde parce que, du dedans, elle est tendue par cette phantasia.

6. L'empirisme radical de la phénoménologie ou le foisonnement des disjonctions en concrescence

Chaque rien que partie, bien qu'il soit essentiellement latéral, in-visable ou in-en-visageable, peut être approché par le levier ontologico-formel « partie », par où la méréologie, encore une fois, porte bien son nom : se situant en deçà de toute mention d'« unité » risquant d'amener, fût-ce architectoniquement, une re-centration des concrétudes (foncièrement latérales) et, quitte à affiner davantage les pourtours des rien que parties, le « méréologiser » se contente de s'y référer *méreo*-logiquement, c'est à dire littéralement *en partitif*, et ce, pour le dire ainsi, en-deçà de l'unité (du moins pour ce qu'il en est des rien que parties). En un sens, la méréologie, de par cet usage du partitif (qui ne fait que travailler à partir du simple constat : il y a *de* l'irréductible en concrescence) est plus fine (et plus fondamentale), notamment en régime de phénoménologie transcendantale, qu'une simple théorie des relations qui travaillerait avec le simple levier ontologico-formel de l'unité.

En ce sens, et en toute rigueur méréologique, on dira que les concrets transcendantaux, *i.e.* les vécus transcendantaux, sont des « touts » in-totalisables, impossibles à surplomber, faits de cohésions sans concept *in fieri*, toujours en germe. Ces cohésions, sorte de totalisations immanentes, jamais assurées ni stabilisées, sont tissées de rien que parties disjointes, donc *spécifiquement* hétérogènes, et que l'on peut approcher, en toute rigueur méréologique, *en partitif* et, en un sens, *en decà* de l'unité. On dira que ce qui fait la concrétude, l'épaisseur du vécu

transcendantal, c'est, tout d'abord, *du* noème, *du* noétique, *du* kinesthèsique, *de* l'horizon, *de* la *hylè*, *du* moi pur, *de* l'habitualité etc. Mais aussi de l'histoire, de la générativité... La difficulté est dans l'éclatement de cette coexistence. Car, des temporalisations différentes : Moi pur. *Habitus*.

C'est ainsi, en tout cas, que s'articule le phénoméno-logique *pur*. Cette *pureté* phénoménologique – voilà son étrange paradoxe – quelque émaciée et délestée de toute ontologie, quelque affinée dans sa rigueur (rien que) phénoménologique qu'elle soit, ne tend absolument pas vers le *néant* ou vers le *vide*. Loin de là ! et c'est même tout le contraire qui a lieu : il en résulte un foisonnement proto-ontologique extraordinaire de concrescences d'hétérogénéités d'abord « articulées » *en partitif*, c'est-à-dire, de concrétudes non susceptibles d'être d'emblée (mises à distance pour être) comptées-pour-unes et qui pourtant, malgré cela, sont rigoureusement irréductibles et donc plurielles.

Au demeurant, cela nous offre l'occasion de parer explicitement à un malentendu qui est devenu un lieu commun de la phénoménologie post-husserlienne et qui tient au concept de « pureté » phénoménologique, et relève de ce que Husserl entendait par ces mystérieux « reines » ou « bloßes », qualificatifs qui accompagnent souvent les ocurrences du terme « Phänomen ». En effet, il est crucial de noter que, en régime phénoménologique, ce que Husserl entendait par « reines » ou « bloßes » ne va pas de pair ni avec l'abstrait, ni avec le formel ou le vide, ni même avec la simplicité structurelle. Le phénoménologiquement pur, bien au contraire, et justement en vertu de cette pureté – sorte de légèreté ontologique d'autant plus exposée à concrescence qu'elle n'est légère – se traduit en un foisonnement vertigineux d'articulations entre rien que parties disjointes au détour d'horizons multiples, d'implications intentionnelles se répandant dans toutes les directions de la corrélation transcendantale.

Ce n'est qu'alors, au dedans de ce cadre, que l'on pourra aborder d'autres questions, et ainsi noter, par exemple, que telle ou telle rien que partie est aussi couplée à une autre partie disjointe (la corporéité, le monde comme sol ou arche originaire) par où le tout gagne l'épaisseur fugace qui lui est propre. La « coexistence » (pour reprendre le mot de la citation de Husserl où il affichait sa méfiance par rapport à tout holisme) est tour à tour émaciée par le déploiement de la concrescence elle-même, qui en fait une pellicule de plus en plus fine et d'autant plus exposée à des rien que parties lointaines et hétérogènes. Le déploiement de la réduction méréologique rend au milieu de la concrescence toute sa transpassibilité originaire.

C'est là le sens de l'empirisme radical que Husserl appelait de ses vœux, et dont on comprend à présent qu'il ait pu apparaître sous la plume de Husserl lorsqu'il s'agissait de combattre un empirisme borné, matérialiste ou actualiste, de façon à faire un espace à ces autres rien que parties irréductibles et hétérogènes dans leur être que sont les espèces idéales dégagées dans leur pureté dans la $II^{ème}$ Recherche ou même l'idéalité de la signification dans la $II^{ère}$ Recherche. Elles ne sont que d'autres exemples de parties dépendantes entrant en concrescence sans que cela ne porte atteinte à leur irréductible spécificité. Ainsi, quelques hétérogènes qu'elles soient dans leur constitution intime, tous ces rien que parties viennent à fonder en concrescence le tout concret de tel ou tel vécu transcendantal et contribuent à sa concrétude.

Comprendre que rigueur et démultiplication de la concrescence sont ici strictement corrélées, revient donc à saisir ce que Husserl entendait par l'empirisme radical de la phénoménologie, allant, au nom de cette rigueur et aussi loin qu'il le faudrait, au-delà de tout préjugé naturaliste ou empiriste (qui n'admettrait, par exemple, que l'effectivité de la concrescence des rien que parties actuels et sensibles) ou encore de tout intellectualisme (qui n'admettrait que la concrescence des simples noèses, reléguant la *hylè* à une contribution inessentielle au concret) ou de tout vitalisme (qui ne reconnaîtrait que l'hylétique du vécu transcendantal au sens strict comme seule partie concrète des vécus transcendantaux au sens large) ; et nous ne faisons là que citer certaines de ces limitations (parmi tant d'autres). Ces limitations, comme on le verra dans le paragraphe suivant, constituent, chaque fois, un outre-passement des strictes limites de la concrescence ; or c'est à ce danger qu'entend faire barrage la clause limitative du *Principe des Principes*.

7. Le sens de la clause finale du « Principe des principes » (*Ideen I*, § 24) et ses mésinterprétations contemporaines

Cet évidement constant, tâche inlassable de la réduction méréologique, fait de la *pureté* phénoménologique le plus formidable et subtil tissu de « contenus » hétérogènes. C'est bien pour cela que la *précision* de sa syntonie, l'*exacte* latitude de ce – disons-le ainsi – « *rez-de-concrescence* », est si difficile à ceindre. La moindre intromission ontologique dans ce pur milieu phénoménologique devient un vrai « pavé dans la mare » arrêtant net ce formidable foisonnement de rien qu'êtres.

Voilà pourquoi le plus difficile est justement de se tenir au dedans des limites de cette pure phénoménalité, de rester, pour le dire ainsi, « *au ras de* » la concrescence. Car ce n'est qu'à se mettre en phase avec elle, à se situer sur ce « *rez-de-concrescence* », qu'il nous est donné de saisir la richesse proto-ontologique des rien que parties. Seul *dans les strictes limites* de cette subtile latitude réussit-on à capter la concrescence des parties disjointes les plus éloignées et les plus insoupçonnées. Ainsi, et quoi qu'en dise une récente phénoménologie post-heideggerienne (qui

dénonce la clause finale du célèbre *Principe des principes*, énoncée dans le § 24 de *Ideen I*, comme clause *limitative*), c'est le fait de *ne pas outrepasser* les limites (et non pas le contraire!) dans lesquelles le phénomène s'offre à nous comme phénomène *pur* qui est loin d'aller de soi, et ce justement en raison de la pureté du phénomène et, partant, de la fragile subtilité de son anatomie, faite d'hétérogénéités en concrescence, de disjonctions découplées à l'infini.

Citons la formulation du célèbre principe et soulignons cette clause finale, souvent interprétée comme limitative alors qu'elle constitue le garde-fou par où ce principe s'attache à nous tenir dans l'exacte et fine latitude qui seule s'avère transpassible à la richesse du phénoménologique pur :

toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance; tout ce qui s'offre à nous dans "l'intuition" de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors⁵.

Les limites à ne pas outrepasser ne sont pas (comme cela a été souvent compris dans le cadre de la phénoménologie française contemporaine) de quelconques limites imposées \grave{a} la phénoménalité. Dans « limites de la phénoménalité » il faut plutôt entendre un génitif subjectif : il y va des limites qui définissent cette phénoménalité même, qui lui appartiennent essentiellement, et au-delà desquelles elle cesse de valoir comme phénoménalité.

En revanche, le fait d'outrepasser cette clause finale, dépassement que d'aucuns appellent de ses vœux en y voyant un « dépassement de la métaphysique », n'a rien d'un défi périlleux, d'une quelconque aventure de la pensée parsemée de dangers et à la recherche de je ne sais quel affranchissement. Bien au contraire, *outrepasser les strictes limites* de la phénoménalité correspond à ce qui, soumis que nous sommes aux inerties de survol l'attitude naturelle, coule le plus de source. C'est, à vrai dire, ce à quoi nous avons le plus de mal à nous empêcher de céder. En effet,

Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband*, Ed. Karl Schuhmann, La Haye, Martinus Nijhoff, Hua III/1 1977, pp. 43–44. C'est nous qui soulignons à l'aide de caractères gras ce à quoi nous nous référons comme la «clause finale» du *Principe des principes*. L'original allemand dit: « [dass] jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der "Intuition" originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt ». Quant à des exemples d'enfreinte de ce principe, dénoncées, par ailleurs, comme des « fantaisies philosophiques jetées de haut (von oben her philosophische Einfälle) » ibid., p. 121, le lecteur peut se rapporter à tout le chapitre II de la 1ère Section des *Ideen I* et, plus loin, au très intéressant §55 des *Ideen I*.

l'analyse philosophique s'expose au danger de survoler (et, par là, *surseoir*) la fine anatomie du vécu transcendantal *pur*. C'est ce mouvement de surplomb que Husserl dénonce à maintes reprises comme un philosopher excessivement théorique et qui philosophe comme « d'en haut », sans égard à la concrétude de l'expérience, à sa logique inhérente, et qui n'est autre que celle de la concrescence.

La phénoménologie contemporaine s'enlise depuis un certain temps dans ce qui semble être devenu une sorte d'accablante montée aux enchères des déclarations de dépassement ; déclarations doublées d'une corrélative inflation d'instances trans-phénoménologiques prétendant détenir le (douteux) privilège de ce dépassement. Elle se plaît à invoquer des instances trans-phénoménologiques qui, fortes d'outrepasser les limites du phénomène, ne font que troubler le fin dessin de ses concrétudes ; concrétudes dont la cohésion ne tient qu'à (et ne tient que de) leur concrescence réciproque. Ces proclamations de dépassement invoquant des instances trans-phénoménologiques, loin d'élargir la phénoménalité du phénomène, ne font qu'en entraver la subtile démultiplication.

Un point crucial se présente ici, sur lequel nous bouclerons notre présent propos. En effet, il convient de noter que cette apesanteur des concrétudes phénoménologiques n'a rien d'une dissémination ou d'un simple éparpillement. C'est bien plutôt tout le contraire qui a lieu dès lors que cette apesanteur ou mise en suspens tient, justement, à la (suspension à la) concrescence ou prise à partie par la concrescence. S'il y a une démultiplication des concrétudes en concrescence, c'est précisément en vertu de la concrescence et du délestage ontologique qu'elle produit dans chacune des concrétudes, émaciées en rien que parties. Le dégrèvement ontologique que la suspension à la concrescence implique, amène une fine démultiplication des rien que parties, tout en affichant une rigueur extrême : les rien que parties sont, pour le dire ainsi, l'élément des implications intentionnelles, ils en constituent le plus fiable conducteur⁶.

Pablo Posada est doctorant en co-tutelle entre les universités de Paris Sorbonne et de Wuppertal. Il essaye d'élaborer une compréhension méréologique du processus de réduction phénoménologique. Il prépare un livre sur Bruce Nauman et la phénoménologie (éditions Brumaria), ainsi qu'une phénoménologie de la frontière (chez l'Harmattan). Il a notamment publié « Concrétudes en concrescences », in : *Annales de Phénoménologie* no. 12, 2012.

E-mail: pabloposadavarela@gmail.com

⁶ Ce texte a bénéficie de la lecture, sourcilleuse, de Thomas Maurice. Qu'il en soit ici remercié.

LA CONCEPTION DE L'HISTOIRE ET L'IMPORTANCE DE L'ESPACE CHEZ FRANTZ FANON: UNE CONTRIBUTION DÉCOLONIALE AU MATÉRIALISME HISTORIQUE

LINA ALVAREZ

Abstract

This paper deals with the concept of history in the work of Frantz Fanon and sheds light on the contribution of this author to historical materialism. It examines three aspects: the critique that Fanon addresses to European Marxists theories that were based on the Hegelian comprehension of history; Fanon's comprehension of the social structure that reveals the existence of a plurality of temporalities; and the role that Fanon assigns to the spatial dimension in the (re)production and struggle against colonialism. This last element indicates the existence of a spatial turn accomplished by the Martinican psychiatrist before its time. Fanon sheds light on the existence of a plurality of histories, each one relatively independent, although intertwined with the others. Thus, he proposes a new conception of history that is radically decentered and, consequently, a new appreciation of alterity.

Introduction

Pour une compréhension matérialiste de l'histoire qui prenne au sérieux le rôle actif des altérités sans pour autant les réduire au Même ou sombrer dans l'affirmation d'un substantialisme ethnicisant, la pensée de Frantz Fanon est incontournable. Le regard critique qu'il adopte vis-à-vis des marxismes économiste et humaniste lui permet, en effet, de prolonger et approfondir les soupçons que des intellectuels de la diaspora africaine comme W. E. B. Du Bois et Aimé Césaire avaient déjà soulevés contre certaines conceptions du matérialisme historique construites durant la première moitié du XX^e siècle. Fanon, de son côté, reprend les idées de ces auteurs et parlant depuis la perspective des colonisés, s'attache à mon-

trer – en mobilisant des discours aussi divers que la psychiatrie, l'ethnographie, la philosophie et la littérature – la manière dont l'idéologie de la race a rendu possible la (re)production du système colonial. Ce faisant, il met en évidence les problèmes politiques et épistémologiques inhérents à l'historicisme qui minait non seulement le marxisme orthodoxe¹, mais encore les interprétations humanistes de l'histoire qui visaient à résoudre le mécanicisme de l'orthodoxie marxiste. Mais Fanon ne se limite pas à mettre en évidence les limites des interprétations dominantes de son temps : on trouve également dans ses analyses sur les sociétés post-esclavagistes et coloniales une contribution théorique fondamentale au matérialisme historique dans la mesure où il soulève l'importance de la dimension spatiale pour une compréhension critique de l'histoire.

La première partie de cet article met en relief la critique que Fanon adresse à de telles conceptions, spécifiquement à travers l'analyse des problèmes qu'il décèle dans l'interprétation sartrienne de la Négritude. La deuxième partie de l'article montre la manière dont l'introduction de la race comme un élément déterminant dans la compréhension de l'espace social chez Fanon contribue à déconstruire le principe sur lequel repose toute compréhension historiciste de l'histoire, à savoir qu'elle n'a qu'une temporalité, unitaire et homogène. Enfin, la troisième partie examine le rôle de la dimension spatiale chez Fanon et ses implications pour le matérialisme historique.

1. L'historicisme marxiste en perspective décoloniale

La conception marxiste de l'histoire est complexe. À la suite des interprétations économistes du marxisme, notamment des vulgarisateurs de la Deuxième (1889–1914) et la Troisième Internationale (à partir de 1914), les intellectuels européens construisent de nouvelles formes de compréhension des thèses de Marx pour ainsi dépasser le mécanicisme dans lequel sombrait cette pensée et qui lui enlevait toute puissance transformatrice. Parmi ces nouvelles interprétations on trouve une importante tendance consistant à revisiter la pensée hégélienne et son idée de l'histoire. Ainsi, Georg Lukács recourt à Hegel pour affirmer « la primauté de l'histoire sur l'économie, celle-là étant l'élément le plus significatif dans la mé-

Le marxisme orthodoxe a eu différents porte-paroles en Occident, ceux-ci étant constitués et par la gauche officielle représentée par le Parti Communiste (intégrants de la Troisième Internationale), et par la gauche non-officielle représentée par des groupes trotskystes dont la Socialist Labour League et l'International Socialist Organization. Voir : Young Robert, White Mythologies. Writing History and the West, Londres, Routledge, 2004, pp. 8–9.

thodologie du marxisme »². En France, la reprise de Hegel par Alexandre Kojève « institue la lutte du maître et de l'esclave en paradigme de lecture de l'histoire »³ et devient, au sein de la gauche française, la base anthropologique pour expliquer la lutte des classes entre la bourgeoisie et le prolétariat⁴. À son tour, Jean-Paul Sartre reprend cette lecture et s'efforce de construire une interprétation humaniste du marxisme, dissolvant la sociologie et l'économie dans l'Histoire⁵. Toutefois, ainsi que l'indique Robert Young à la suite de Louis Althusser, l'histoire n'a pas tant été une solution du marxisme que le problème même qu'il fallait résoudre⁶. Fanon s'en est très bien aperçu. En témoignent ses divers appels à se détacher des conceptions historicistes de l'histoire⁵, ainsi qu'à « distendre » le marxisme afin de comprendre et transformer la réalité coloniale³.

Significativement, dans les conclusions de ses deux grands ouvrages, Fanon insiste sur le besoin de dépasser le cadre historique construit depuis l'Europe. Dans *Peau noire, masques blancs* (1952) il affirme : « La densité de l'Histoire ne détermine aucun de mes actes [...] c'est en dépassant la donnée historique, instrumentale, que j'introduis ma liberté »9. « Histoire » est écrit ici avec « h » majuscule et au singulier, car il s'agit de l'histoire de la civilisation européenne qui a laissé de côté les histoires des autres peuples et a essayé d'unifier le mouvement historique en imposant des hiérarchies à l'intérieur de l'humanité. Dans *Les damnés de la terre* (1961) il exprime de manière succincte le rapport entre une telle construction de l'histoire et la pensée hégélienne, notamment en faisant référence à la figure de l'*Esprit* :

Notre traduction. *Idem.*, pp. 55–56.

³ Renault Mathieu, Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale, op. cit., p. 55.

⁴ Pöggeler Otto, Études hégéliennes, Paris, Vrin, 1985, p. 204; Young Robert, White Mythologies, op. cit., p. 3.

⁵ Ibid., citant J.-P. Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 81.

⁶ Ibid., pp. 57-58.

Fanon Frantz, Peau noire, masques blancs, Paris, Seuil, 1952, p. 187; Les damnés de la terre, Paris, La Découverte, 2002, p. 303.

Fanon F., Les damnés de la terre, op. cit., p. 43. Lorsque nous emploieront le terme « marxisme » dans cet article nous ferons référence au marxisme historiciste européen. Il est toutefois important de rappeler qu'il y a aussi au sein du marxisme européen tout un ensemble des pensées hétérodoxes qui proposent des alternatives conceptuelles. C'est le cas de Walter Benjamin. Le philosophe allemand reprend de la dialectique hégélienne la force du négatif tout en rejetant l'idée de réconciliation et de synthèse de l'Esprit pour ainsi résister à l'idée du progrès et d'histoire universelle. Voir : Benjamin Andrew, Walter Benjamin and History, A. Benjamin (Ed.), Continuum, London/New York, 2005, p. 8.

⁹ Fanon F., *Peau noire..., op. cit.*, p. 187.

Voici des siècles que l'Europe a stoppé la progression des autres hommes et les a asservis à ses desseins et à sa gloire ; des siècles qu'au nom d'une prétendue « aventure spirituelle » elle étouffe la quasi-totalité de l'humanité. [...]

[N]ous savons aujourd'hui de quelles souffrances l'humanité a payé chacune des victoires de son esprit. [...]

C'est au nom de l'Esprit, de l'esprit européen s'entend, que l'Europe a justifié ses crimes et légitimé l'esclavage dans lequel elle maintenait les quatre cinquièmes de l'humanité¹⁰.

Le fond du problème des théories hégéliennes-marxistes se trouve dans leur historicisme qui consiste à poser l'histoire comme un tout rationnel et progressif, notamment à travers l'idée de la lutte des classes qui aurait pour télos la dictature du prolétariat puis l'instauration d'une société sans classes. Le problème pour Fanon est clair : ce type de théories définit l'histoire de l'humanité d'un point de vue concret – celui de l'Europe – qui se fait passer pour universel. Elles effacent ainsi la singularité des luttes et des formes d'oppression qui divergent de celles qui concernent le prolétariat en les faisant apparaître comme de simples moments ou transitions vers l'universel¹¹; effacement qui témoigne d'un réductionnisme qui reconduit les altérités au Même. En termes pratiques, cette tendance universaliste et historiciste du marxisme se traduit – à l'époque où Fanon écrit – dans l'idée du besoin des populations colonisées de parvenir à la construction d'une force prolétarienne en mesure de lutter contre la bourgeoisie afin d'instaurer un régime communiste, conduisant une aile du marxisme à retirer son soutien aux luttes indépendantistes africaines. Ce fut précisément le cas du PCF qui défendait l'idée d'une Algérie-française sous domination française¹². En prenant une telle position, le marxisme hégémonique ne faisait que s'éloigner des conditions matérielles données, s'empêtrant dans des abstractions qui n'étaient pas en mesure de transformer la réalité concrète de l'extrême violence coloniale¹³. Cependant, Fanon ne se limite pas à dénoncer l'usage idéologique de l'histoire à l'intérieur des discours qui s'écartaient ouvertement des luttes anticoloniales. Ses analyses doivent plutôt leur force au fait qu'il dégage les restes de colonialisme qui hantaient même les

¹⁰ Fanon F., Les damnés..., op. cit., pp. 301-303.

Fanon F. citant Sartre Jean-Paul « Orphée Noir », in : Anthologie de la nouvelle poésie nègre malgache de langue française, in : Peau noire..., op. cit., p. 107.

¹² Idem.

¹³ Ibid., pp. 9, 13.

interprétations les mieux intentionnées, comme celle élaborée par l'« ami de la Négritude »¹⁴, Sartre.

En prenant comme cible de son analyse la compréhension sartrienne de l'histoire, le Fanon de Peau noires, masques blancs pratique ce que Maldonado-Torres nomme une réduction décoloniale¹⁵ et met ainsi en évidence les limites politico-épistémologiques d'une telle interprétation. Malgré son engagement et son soutien aux luttes anticoloniales africaines, Sartre continue à inscrire le problème racial et colonial dans ce qui était pour lui une histoire « plus large », celle du prolétariat. Revenons sur un bref passage dans lequel l'auteur parisien analyse la poésie de la Négritude qui nous permet d'avoir une idée de sa conception de l'histoire : « Du coup la notion subjective, existentielle, ethnique de négritude "passe", comme dit Hegel, dans celle - objective, positive, exacte - de prolétariat. [...] En fait, la négritude apparait comme le temps faible d'une progression dialectique »¹⁶. Si Fanon rejoint Sartre dans l'idée que la Négritude doit être dépassée, il s'écarte pour autant de sa caractérisation des actions des poètes de la Négritude comme des expressions d'un temps faible, d'un moment négatif de la véritable dialectique, celle de la lutte de classes¹⁷. Le problème est clair : l'analyse sartrienne est symptomatique de l'universalisme dans lequel même les intellectuels européens les mieux intentionnés s'enfermaient et donc, de la fuite de la pensée du réel.

Poser le problème des luttes sociales en termes de « progression dialectique » revient à tomber dans un idéalisme qui conçoit l'histoire sous le prisme d'*un* temps continuel et homogène et, par conséquent, à réduire les différentes formes d'oppression à un concept étroit de classe. Elle témoigne d'une incapacité à saisir le problème racial dans sa singularité propre, lequel – comme l'avait soulevé Du Bois déjà en 1940 – produit un « écart entre les travailleurs blancs et les noirs encore plus grand que celui existant entre les travailleurs blancs et les capita-

Fanon F., Peau noire..., op. cit., pp. 108–109; Young Robert, White Mythologies, op. cit., pp. 9, 160–161.

La réduction décoloniale désigne: « la transformation interprétative qui a lieu lorsque la colonialité est introduite comme un axe de réflexion dans l'analyse et l'évaluation d'une multitude de formes de vie culturelles, des institutions ou des discours critiques. [...] [E]lle est ce qui est laissé de côté par les approches qui ignorent leur propre rôle dans la dynamique du pouvoir et qui soutiennent le monde impérial. [...] La réduction coloniale conduit à la reconnaissance de la différence coloniale, rendant explicite, dans ce processus, les limitations épistémologiques des approches interprétatives dominantes ». Notre traduction. Maldonado-Torres Nelson, Against War, Views from the Underside of Modernity, Durham, Duke University Press, 2008, p. 101.

¹⁶ Fanon F., Peau noire..., op. cit., p. 108.

¹⁷ Ibid., p. 112.

listes »¹8. Fanon qualifie une telle position d'intellectualiste¹9, caractérisation qui peut être comprise au moins de deux manières : d'abord, comme une position qui juge en se plaçant dans une situation extérieure et supérieure à celle des personnes impliquées, alors que l'intellectuel qui cherche à comprendre le racisme devrait « essaye[r] de ressentir par le dedans le désespoir de l'homme de couleur en face du Blanc » ²0 ; ensuite, comme une position qui dénote une incapacité de se détacher du rôle absolu donné à la méthode au moment d'approcher la réalité, en l'occurrence à la dialectique hégélienne.

La critique que Fanon adresse à Sartre se rapproche ainsi de Misère de la philosophie où Marx tache la compréhension dialectique de l'Histoire hégélienne d'une compréhension abstraite du mouvement historique. Ici l'auteur allemand remet en question la démarche de Pierre-Joseph Proudhon qui consiste à comprendre les phénomènes sociaux à partir du domaine purement abstrait de la théorie au lieu de s'attacher, d'abord, à comprendre les rapports sociaux tels qu'ils se déroulent dans la réalité. À travers une opération qui consiste à faire abstraction des singularités propres à ce que l'on veut comprendre, nous dit Marx, l'on finit par imposer le mouvement propre à la raison pure²¹ et donc par travailler avec des catégories purement logiques, elles-mêmes étant le résultat d'une praxis concrète et non l'expression d'une essence. L'histoire est ainsi conçue selon l'idée que l'on a du mouvement et du temps, et non pas selon les rapports sociaux réels et les temps que ceux-ci produisent. Et Marx de dire : « Comment, en effet, la seule formule logique du mouvement, de la succession, du temps, pourrait-elle expliquer le corps de la société, dans lequel tous les rapports coexistent simultanément et se supportent les uns les autres ? »²² Le problème pour Marx, comme pour Fanon, est double : d'abord, la dialectique hégélienne elle-même s'avère abstraite, car pour arriver à une conception logique du mouvement, il faut d'abord faire abstraction d'une série de caractéristiques qui sont conçues (arbitrairement) comme inessentielles²³. Ce qui dans le cas colonial se traduit par une considération de la discrimination ra-

¹⁸ Du Bois W. E. B., Dusk of Dawn, New York, Schocken, 1968, p. 205. Césaire Aimé, Discours sur le colonialisme, Présence Africaine, 1955.

¹⁹ Fanon F., Peau noire..., op. cit., p. 108.

²⁰ Ibid., p. 69.

Marx, Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la Misère de Proudhon, p. 70 accessible en ligne http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/misere_philo/Marx_Misere_philo.pdf (27 septembre 2015)

²² Nous soulignons. *Ibid.*, p. 74.

²³ Ibid., p. 71.

ciale comme étant de moindre importance. Ensuite, dans l'imposition de la même méthode aux différentes formes de réalité, celle-là devient un absolu²⁴.

N'est-ce pas exactement ce processus d'abstraction qui est à l'œuvre dans l'analyse que Sartre consacre à la poésie africaine ? En subordonnant la lutte contre le racisme à la lutte du prolétariat, ne renforce-t-il pas la logique hégélienne selon laquelle il faut rapporter les phénomènes à l'Idée, identifier le mouvement historique et réel avec celui de l'Esprit Absolu, rationnel ? Fanon s'est aperçu qu'en gardant la conception hégélienne de l'histoire, le marxisme demeurait prisonnier d'un idéalisme dans lequel le prolétariat vient tout simplement occuper la place de l'Esprit Absolu. Par conséquent, ce dernier continuait à écrire l'histoire à partir du point de vue de l'Europe, celle-ci se plaçant comme le sujet de la méta-narrative de l'Histoire universelle.

Pour Fanon, de même que pour le Césaire de la *Lettre à Maurice Thorez*²⁵, les problèmes raciaux et coloniaux doivent être compris dans leur singularité propre au lieu d'être inscrits dans un processus qui, en réalité, est également singulier, mais qui par le biais d'une procédure illégitime est posé comme universel. Cette procédure – pour reprendre la formulation de Maurice Merleau-Ponty – consiste à « prendre un fait historique – la naissance du prolétariat et sa croissance – et faire de celui-ci le sens total de l'histoire »²⁶. L'incapacité du marxisme hégémonique à comprendre l'histoire comme une pluralité d'histoires locales où des aspects hétérogènes (comme la race et le genre) jouent des rôles déterminants dans la production du champ social, témoigne d'une impuissance à traiter « la différence et l'"altérité" non pas comme étant à ajouter à des catégories marxistes [dites] plus fondamentales [...], mais comme une dimension qui doit être dès le début omniprésente dans tout effort pour saisir la dialectique du changement social »²⁷.

Fanon a très bien saisi la contradiction qui minait la philosophie sartrienne : malgré le rôle fondamental que Sartre donne au contexte historique dans la configuration des sujets à travers son concept de *situation* et l'idée selon laquelle l'on

²⁴ *Ibid.*, p. 72.

Rappelons la divergence entre, d'un côté, le Césaire membre du Parti Communiste Français (PCF) qui adhère à l'optique révolutionnaire prolétarienne sans établir une distinction claire entre le problème colonial et raciale et celui de la classe ouvrière comme le témoigne son Discours sur le colonialisme; et de l'autre côté, le Césaire qui démissionne du PCF et adopte une perspective proprement postcoloniale. Ainsi que l'indique Renault, la Lettre à Maurice Thorez (1956) marque le point de rupture dans la pensée de l'auteur martiniquais. Renault Mathieu, Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale, Éditions Amsterdam, 2011, pp. 25–28.

²⁶ Merleau-Ponty Maurice, Humanism and Terror cité par Young Robert, White Mythologies, op. cit., p. 59.

Notre traduction. Harvey David, The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change, Oxford, Blackwell Publishers, 1989, p. 355.

est toujours pour les autres, sa conception de l'histoire, qui dénote qu'il est un « hégelien-né »²⁸, laisse entrer par la fenêtre ce qu'il avait chassé par la porte, à savoir l'idée d'une essence humaine déterminée et d'une histoire qui se déroule indépendamment des actions concrètes des humains. En subsumant la lutte des hommes de couleur sous celle du prolétariat, Sartre oublie « que le nègre souffre dans son corps autrement que le blanc »29 et cela parce que les conditions historico-géographiques dans lesquelles ces subjectivités émergent, diffèrent. La fuite de la pensée du réel se trouve même dans son « nouvel humanisme », car malgré son effort pour « substituer la conception des Lumières de l'homme comme une nature inchangeable par un "humanisme historique" qui conçoit "l'homme comme produit de lui-même et de sa propre activité dans l'histoire" », Sartre finit par faire de l'activité historique de l'homme européen l'activité de toute l'humanité³⁰. La raison de cette contradiction se trouve précisément dans son incapacité à « sacrifier son attachement à l'unité dialectique de l'histoire »31. De cette manière, Sartre tombe dans ce que Lewis Gordon appelle la décadence disciplinaire, soit l'incapacité de reconnaître les limites que toute méthode rencontre face à une réalité toujours dynamique, faisant donc de la discipline le monde³². Dès lors l'enjeu pour Fanon ne consiste pas simplement, comme pour Sartre, à sortir de l'interprétation économiste du marxisme en la remplaçant par un « humanisme historique », mais justement à contester l'idée selon laquelle l'activité historique d'une seule collectivité humaine (en l'occurrence européenne), puisse être conçue comme l'expression de l'essence historique de toute l'humanité³³.

Fanon ne se consacre pas à un travail archéologique consistant à dégager les origines philosophiques de cette idée de l'histoire. Toutefois, l'on peut dire à l'instar d'Henri Lefebvre, qu'il s'agit d'une compréhension calquée sur la conception que l'on a produite, durant la plus grande partie de la modernité européenne, de la conscience individuelle où le temps – linéaire et unitaire – prend la priorité sur la dimension spatiale en même temps que celle-ci est conçue comme étant détachée de celui-là. De Descartes à Sartre, en passant par Kant, Hegel et Lukács, on a fini

²⁸ Fanon F., Peau noire..., op. cit., p. 108.

²⁹ *Ibid.*, p. 112.

Notre traduction. Young Robert, White Myhtologies, op. cit., p. 161.

³¹ Young Robert, White Mythologies, op. cit., p. 10.

³² Gordon Lewis, « Shifting the Geography of Reason in an Age of Disciplinary Decadence », Transmodernity, 1/2, 2011, pp. 95–103, p. 98.

³³ Young Robert, White Mythologies, op. cit., p. 161.

³⁴ L'idée abstraite de l'espace se retrouve à plusieurs reprisses dans l'œuvre de R. Descartes, *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, 2002, p. 50 et de Kant. I. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. par A. Renault, Aubier, Paris, 1997, B47, p. 126; Lefebvre H., « La production de l'espace », *L'homme et la société*, vol. 31, no. 1, 1974, pp. 15–32.

par construire une idée de l'histoire qui, pour reprendre les mots de Michel Foucault, la confond « avec les vieilles formes de l'évolution, de la continuité vivante, du développement organique, du progrès de la conscience ». ³⁵ Ainsi, on ne faisait qu'assimiler la matérialité des évènements à la *représentation* de la conscience individuelle, laquelle trouve son unité grâce au temps. Le temps, en tant que forme de l'intériorité (Descartes et Kant) ou moyen de résolution des contradictions historiques (Hegel et hégéliens-marxistes), prend la priorité sur l'espace et s'érige en mécanisme d'affirmation d'une identité qui s'auto-pose comme universelle. Le résultat pour une analytique du champ social est néfaste : on efface la singularité des formes d'assujettissement et de résistance de telle sorte que l'on finit par croire que les mécanismes d'émancipation devraient toujours suivre le même schéma. Quels outils théoriques Fanon emploie-t-il pour échapper à un tel danger ?

La pluralité de temps : pour une compréhension complexe du tout social

La distension du marxisme que Fanon propose dans *Les damnés de la terre* est effectuée à travers la complexification de la compréhension du tout social qui témoigne de l'introduction d'une pluralité de temporalités³⁶. Cette idée peut être décelée dans trois moments de l'œuvre fanonienne. D'abord, lorsque le psychiatre martiniquais montre le caractère matériel et actif des discours raciaux dans la (re) production du système colonial. Ensuite, lorsqu'il indique la différence entre la bourgeoisie des sociétés capitalistes et celle des sociétés coloniales. Enfin, dans les passages où il montre que malgré la transformation du colonialisme provoquée par les luttes indépendantistes, certains éléments racistes persistent et agissent de manière active, empêchant une véritable émancipation.

Les études fanoniennes ont largement démontré la manière dont l'auteur martiniquais complexifie les rapports de contradiction entre super et infrastructure lorsqu'il repense la notion de classe à l'aune de la question raciale³⁷. Il suffit donc pour nous de signaler que, ce faisant, Fanon substitue l'idée d'une logique unitaire

³⁵ Ibid., p. 34.

Nous suivons ici la proposition méthodologique d'Althusser et de Balibar selon laquelle « il faut interroger avec rigueur la structure du tout social pour y découvrir le secret de la conception de l'histoire dans laquelle le "devenir" de ce tout social est pensé ». Althusser Louis et Balibar Etienne, Lire le capital, Livre I, Paris, Maspero, 1965, p. 120.

³⁷ Bentouhami Hourya, « De Gramsci à Fanon, un marxisme décentré », *Actuel Marx*, vol. 55, no. 1, 2014, pp. 99–118, p. 102.

et successive du temps, axé sur un pôle unificateur des variations³⁸, à une pluralité de sphères relativement indépendantes qui s'entrecroisent et se déterminent mutuellement. Pour Fanon, la distinction fondamentale n'est pas celle entre bourgeoisie et prolétariat, mais bien celle entre Blanc et Noir, colon et colonisé. Ce déplacement implique que le système colonial ne peut pas être expliqué exclusivement par les forces productives et les rapports de production, mais qu'il est impératif de prendre en compte en tant que forces matérielles actives les discours savants, les pratiques artistiques, et en général les domaines traditionnellement compris comme de simples épiphénomènes de l'infrastructure³⁹.

Toutefois, pour le psychiatre martiniquais, il ne s'agirait nullement de nier le rôle déterminant joué par l'économie dans la configuration du capitalisme, ni de laisser apparaître à sa place une idéologie raciste en apparence aussi autonome. Au contraire, de tels types de déplacements analytiques reviendraient à réintroduire le mécanicisme. De manière similaire au Engels de la Lettre à Joseph Bloch de 1890⁴⁰, Fanon souligne plutôt l'entrecroisement continuel entre l'économie et d'autres instances, même si celle-là conserve la primauté explicative en dernière instance. En effet, il considère que le racisme est la conséquence d'un système économique inhumain: « les histoires raciales ne sont qu'une superstructure, qu'un manteau, qu'une sourde émanation idéologique dévêtant une réalité économique »41. Plutôt que de vouloir renverser le modèle explicatif du marxisme orthodoxe, Fanon appelle à « une "réversibilité" fondée sur le recouvrement des frontières de (sous)race et de (sous)classe »42. La réalité coloniale met tout autant en évidence la complexité des rapports entre les différents domaines qui constituent le champ social que, par conséquent, les limites épistémologiques des modèles causaux qui supposent l'existence d'une linéarité structurale : « Aux colonies, l'infrastructure économique est également une superstructure. La cause est conséquence : on est riche parce que blanc, on est blanc parce que riche »43. De cette manière, Fanon montre une rela-

³⁸ Fanon F., Les damnés..., op. cit., p. 167.

³⁹ Fanon F., Peau noire..., op. cit.; Les damnés..., op. cit., pp. 211, 287; Fanon F., « Ici la voix d'Algérie... », in L'an V de la révolution algérienne, Paris, La Découverte, 2011, pp. 53–82, pp. 53–58.

⁴⁰ Engels Friedrich, Lettre à Joseph Bloch du 22 septembre 1890, accessible en ligne URL: https://www.marxists.org/francais/engels/works/1890/09/18900921.htm (17 aout 2015).

⁴¹ Fanon F., « Antillais et Áfricains », in : *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Paris, La Découverte, 2001, p. 28; voir aussi *Peau noire..., op. cit.*, p. 8; *Les damnés..., op. cit.*, p. 66.

⁴² Renault Mathieu, Frantz Fanon et les langages décoloniaux. Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale, thèse de doctorat en cotutelle de l'Université Paris 7 Denis Diderot et de l'Università degli Studi di Bologna, accessible en ligne URL: www.csprp.univ-paris-diderot.fr /IMG/pdf/mrenault-thesefanon.pdf (17 août 2015), p. 269.

⁴³ Fanon F., Les damnés..., op. cit., p. 43.

tive autonomie des sphères qui composent la superstructure. Chacune de celles-ci travaille à sa propre manière l'espace social et les subjectivités et a, par conséquent, une temporalité et un rythme particuliers. La manière dont Fanon complexifie la structure du tout social se vérifie de manière encore plus profonde dans ses analyses sur la fonction de la classe bourgeoise en colonie.

À la différence de la conception marxiste de l'histoire qui suppose l'existence d'une classe bourgeoise mondiale et de la corrélative production à cette échelle du prolétariat, Fanon affirme qu'il existe une différence de nature entre la bourgeoisie des pays capitalistes et celle des pays (ex)colonisés. Si la bourgeoisie des sociétés industrielles a joué un rôle décisif dans l'exacerbation des contradictions, produisant en effet une accumulation de capital⁴⁴, dans les ex-colonies, la bourgeoisie « à la lettre ne sert à rien »45 puisqu'elle n'est qu'une « sorte de petite caste aux dents longues, avide et vorace, dominée par l'esprit gagne-petit et qui s'accommode des dividendes que lui assure l'ancienne puissance coloniale »⁴⁶. Voilà pourquoi Fanon rejette comme stratégie mal posée la question soulevée au sein du marxisme à propos de la possibilité d'éviter ou non la phase bourgeoise dans les pays sous-développés⁴⁷. C'est que « la phase bourgeoise dans l'histoire des pays sous-développés est une phase inutile »48, précisément parce que cette classe n'a ni la même nature ni la même fonction que dans les pays industrialisés. Une telle différence s'explique par le fait que le capitalisme n'est pas un système qui s'est développé de manière évolutive à travers des stades qui auraient été surmontés petit à petit, laissant de côté un mode de production pour se transformer en un autre. En réalité, « la lutte de classes en métropole implique [...] la reproduction (primitive) de la guerre de races dans les colonies »49. Le capitalisme renvoie à un ensemble de systèmes qui coexistent et sont interdépendants les uns des autres⁵⁰.

L'histoire des sociétés industrielles et colonisées montre l'hétérogénéité des formes d'exploitation, ainsi que les logiques et les rythmes différents qu'elles suivent. D'où la thèse fanonienne selon laquelle le temps en colonie est un « temps mort »⁵¹. En effet, pour Fanon, malgré l'existence des formes d'exploitation dans les sociétés capitalistes, on peut y vérifier l'existence d'un rapport entre les êtres humains ne serait-ce que sous la forme du conflit bourgeoisie-prolétariat. Par

⁴⁴ Ibid., p.168.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁶ Ibid., p. 168.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Renault Mathieu, Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale, op. cit., p. 166.

⁵⁰ Fanon F., Les damnés..., op. cit., p. 53.

⁵¹ *Ibid.*, p. 69.

contre, les sociétés coloniales se caractérisent par un *non-rapport*, résultat de ce que les études décoloniales appellent la « colonialité de l'être ». Ce concept désigne l'extrême violence qui déshumanise ceux et celles qui s'écartent des critères d'humanité imposés arbitrairement par le colon, produisant l'idée selon laquelle il y a deux mondes, chacun d'eux appartenant à des espèces différentes (humains et sous-humains) dont la ligne de partage serait infranchissable⁵². La mort du temps est donc l'expression d'un « [m]onde compartimenté, manichéiste, immobile, monde de statues »⁵³ qui entrave tout changement ; il est symptôme des pathologies de l'histoire.

La mise en évidence de la singularité et de l'irréductibilité des régimes coloniaux et post-esclavagistes n'implique pas pour autant la substitution d'une dialectique simple (celle de la Bourgeoisie-Prolétariat) par une autre (celle du Colon-Colonisé). Ainsi que l'explique Guillaume Sibertin-Blanc, « loin de faire "surgir les véritables protagonistes", toute la narration fanonienne n'aura de cesse d'en complexifier les noms et d'en différencier les figures à travers les transformations des lignes d'antagonisme, avant comme après l'indépendance »54. Or, il ne s'agit pas de nier la possibilité d'un progrès dans l'histoire humaine, mais d'insister sur son caractère partiel : les vies avant et après la colonisation diffèrent de manière fondamentale. Le récit fanonien montre le passage de la figure des colonisés comme spectateurs de l'Histoire, à celle d'humains qui décident de prendre leur futur en main par le moyen du « nationalisme global et indifférencié », puis à celle d'une prise de conscience sociale et économique par les colonisés⁵⁵. Mais, hélas, c'est à ce point que la lutte quotidienne montre aux damnés « qu'il arrive à des Noirs d'être plus blancs que les Blancs » et « que certains colons ne participent pas à l'hystérie criminelle, [mais] passent de l'autre côté, se font nègres ou arabes et acceptent les souffrances, la torture, la mort »⁵⁶. Interpréter cette quotidienneté de la lutte qui disloque la conscience comme l'expression d'« une dialectique, déposant par son développement les positions initiales d'une conscience encore abstraite et indifférenciée » conduit à une simplification de la richesse du texte fanonien et entrave la compréhension de la manière dont celui-ci complexifie le rapport entre passé et présent⁵⁷. Par contre, lire ce passage en connexion avec

⁵² *Ibid.*, p. 40-53.

⁵³ Ibid., p. 53.

⁵⁴ Sibertin-Blanc Guillaume, « Décolonisation du sujet et résistance du symptôme. Clinique et politique dans Les Damnés de la terre », Cahiers Philosophiques, vol. 3, no. 138, 2014, pp. 47–66, p. 63.

⁵⁵ Fanon F., Les damnés..., op. cit., p. 138.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁷ Sibertin-Blanc G., « Décolonisation du sujet... », art. cit., p. 64.

le dernier chapitre des *Damnés de la terre* permet de voir la coexistence de deux temps différents : celui du temps narratif du processus de libération avec le temps « de rémanence, de fixation et d'après-coup » ⁵⁸. Ici, Fanon fait une description détaillée des séquelles psychiques de la guerre d'indépendance algérienne chez les ex-colonisés et les ex-colons qui empêchent l'épanouissement et le comportement sain des hommes et des femmes dans la nouvelle société. Il va de même avec les passages qui montrent qu'au lendemain de l'indépendance en Algérie s'instaure un néocolonialisme et que ce sont ces mêmes nationaux qui s'exploitent entre eux. Ces éléments nous permettent de conclure que l'on ne retrouve pas dans *Les damnés de la terre*, comme Ato Sekyi-Otu le croit, une description de *l'ascension* des sujets colonisés, qui commencerait par leur esclavage et s'achèverait avec l'histoire de leur liberté⁵⁹. Le retour de la violence anti-coloniale sur le sujet qui avait initialement été la victime de la violence coloniale peut être expliqué à travers ce que Marx désignait par le terme, en apparence hégélien, « *aufgehoben* » ou « survivance ».

L'aufgehoben désigne le processus⁶⁰ suivant lequel l'idéologie d'un mode économique antérieur persiste dans une nouvelle société, intervenant activement dans celle-ci. La question des « survivances » chez Fanon, comme chez Marx, n'est pas la négation de la négation ou ce qui persiste après le processus dialectique de la négation à la manière d'une mémoire de ce qui a été [l'Esprit à un moment de son développement] et qui annonçait déjà le dépassement à une nouvelle étape du développement. Si chez Hegel, l'aufgehoben ne pose pas problème au développement, mais au contraire le rend possible et annonce les réussites du présent, chez Marx, ce qui persiste des modes de production antérieurs est plutôt ce qui entrave la libération humaine. Or, l'auteur martiniquais ne se limite pas à reprendre la thèse marxienne, à travers l'introduction d'une approche psychologique il l'actualise et la modifie. À l'instar de François Tosquelles et de Wilhelm Reich, Fanon considère que les processus inconscients ne sont pas détachés des conditions structurelles matérielles : la configuration de la structure psychique est le résultat des forces sociales in-corporées par les individus et, en retour, le champ social est constamment pétri par le domaine psychique⁶¹. Le domaine de la structure psychique opère d'une manière différente de celui du domaine socio-économique, celui-là, travaillant de manière peut-être plus subtile, mais aussi plus intense, suit en effet un

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Sekyi-Otu Ato, Fanon's Dialectics, op. cit., p. 32.

⁶⁰ L. Althussser et E. Balibar, Lire le Capital, op. cit., pp. 114-116.

⁶¹ Fanon F., *Peau noire...*, op. cit., p. 8. On retrouve également cette idée chez Reich Wilhelm, *Psychologie de masse du fascisme*, P. Kamnitzer (trad.), Paris, Payot, 1972, pp. 41–46; et Guattari Félix, « Félix Guattari », op. cit., p. 48.

rythme différent. Une telle persistance ne répond pas à l'existence d'une nature ou essence inchangeable. Ce qui demeure est l'idéologie, en tant que telle elle est de caractère matériel; toutefois elle persiste parce qu'elle est ancrée dans la structure psychocorporelle des agents sociaux (nous y reviendrons). Penchons-nous sur la manière dont cette compréhension du tout social déconstruit la chronologie en tant que code théorique qui rend possible l'analyse de la *praxis* humaine de manière synchronique.

En montrant l'inexistence d'un rapport dialectique simple entre les éléments qui configurent la réalité sociale des colonies (car les différents niveaux du champ social sont des forces matérielles actives), ainsi que l'impossibilité de poser un sujet unique de l'Histoire qui déploierait son parcours téléologique dans celle-ci (le Prolétariat et même le Colon et le Colonisé), Fanon prouve le caractère fictif de l'Histoire en tant que tout progressif et rationnel et complexifie le rapport entre passé, présent et futur. D'après le psychiatre martiniquais, le passé ne peut pas être surmonté de manière simple, car les événements traumatiques qui y ont eu lieu continuent à agir dans le présent. Or, le passé ne se réduit pas à ce qui effectivement a eu lieu avec antériorité par rapport à un moment déterminé, il est aussi ce qu'on construit à partir du présent. Les théories de l'histoire euro-centriques opèrent précisément d'une telle manière lorsqu'elles font apparaître les populations « indigènes » comme des stades antérieurs de la civilisation occidentale dans une opération métonymique qui prend la partie pour le tout et parviennent à produire un ordre symbolique profondément pathologique. Or, la reconstruction du passé n'est pas exclusive d'une colonialité du savoir ; tout être humain opère de telle manière. Dans ce sens Fanon dit : « nos actes ne cessent jamais de nous poursuivre. Leur arrangement, leur mise en ordre, leur motivation peuvent parfaitement a posteriori se trouver profondément modifiés »62. Il ne s'agit donc pas de condamner le côté fictionnel de l'histoire, mais de dénoncer le « piège que nous tend l'Histoire »63 selon lequel le passé est une objectivité détachée des incessantes (re)sémantisations, alors qu'en réalité celles-ci sont toujours à l'œuvre et continuellement en voie de transformation. L'auteur martiniquais donne comme exemple le cas d'un ex-militant de la cause anticoloniale qui avait posé une bombe dans un café des colons, causant la mort de dix personnes. Après l'indépendance, il rencontre des « ressortissants de l'ancienne nation occupante » qui saluaient la lutte de libération. Cet événement déclenche chez l'ex-militant une psychose réactionnelle, car il se demande « avec angoisse si parmi les victimes de la bombe il

⁶² Fanon F., Les damnés..., op. cit., p. 243.

⁶³ Idem.

aurait pu se trouver des gens semblables à ses interlocuteurs » 64 . Comme l'explique Sibertin-Blanc :

le drame ne vient pas de ce qu'il [l'ex-militant] se serait mépris, leurré par un écran dissimulant les « véritables protagonistes » ; il vient de ce qu'il *ne s'était justement pas* trompé de protagonistes quand leur réalité avait pour noms « le colon », « le régime colonial », « le colonialisme », et jusqu'à ce que d'autres noms redistribuent ce qui est « véritable », donnent au « réel » d'autres visages, et racontent autrement le fait de ne plus se raconter d'histoires⁶⁵.

Il y a donc un enchevêtrement entre passé et présent : le passé hante le présent, en même temps que les conditions actuelles produisent une ré-sémantisation du passé en le transformant. De son côté, fabulé depuis le présent, le futur est ce qui peut contribuer à faire bouger l'histoire ou à la bloquer. Par exemple, dans le récit fanonien, l'idée selon laquelle l'Europe est le futur de l'humanité et qu'il faut en conséquence la rattraper, entrave l'action des colonisés et entraine la mort du temps⁶⁶. Par contre, l'espoir de construire une nouvelle humanité et d'ouvrir un nouvel avenir déclenche le processus révolutionnaire anticolonial⁶⁷.

Si, en effet, revenir sur le passé s'avère indispensable dans le processus de libération des damnés, car c'est ainsi que ceux-ci peuvent prendre conscience de leur égale dignité, des injustices auxquelles on les a soumis, du caractère mythique des discours qu'on leur a imposé, il est vrai aussi que l'auteur martiniquais affirme le besoin de se détacher du passé afin de ne pas nourrir le ressentiment et la haine⁶⁸ et d'ouvrir la voie à un avenir plus humain. Pour ce faire, il devient nécessaire de faire un *saut*, de se détacher du poids de l'Histoire et de créer quelque chose de nouveau⁶⁹: « Seront désaliénés Nègres et Blancs qui auront refusé de se laisser enfermer dans la tour substantialiste du Passé. Pour beaucoup d'autres nègres, la désaliénation naîtra, par ailleurs, du refus de tenir l'actualité pour définitive »⁷⁰.

S'approchant du Nietzsche de la *Deuxième considération inactuelle*, Fanon considère qu'en dépit du fait que la mémoire soit nécessaire pour l'homme, elle

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Sibertin-Blanc G., « Décolonisation du sujet... », art. cit., pp. 64.

⁶⁶ Fanon F., Les damnés..., op. cit., pp. 302-303.

⁶⁷ Ibid., p. 39-40.

⁶⁸ À cet égard voir l'interprétation que Fanon fait de la Négritude. Malgré son importance dans la réappropriation du passé des colonisés, elle effectue une substantialisation et une idéalisation d'un passé inexistant; par quoi, elle contribue à la formation d'un sujet mélancolique. Fanon F., Les damnés..., op. cit., p. 200; Peau noire..., op. cit., p. 98, 105.

⁶⁹ Ibid., p. 187.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 183.

ne doit pas prédominer, car elle « est souvent la mère de la tradition. Or, s'il est bon d'avoir une tradition, il est aussi agréable de dépasser cette tradition pour inventer le nouveau mode de vie »⁷¹. D'où le rôle que Fanon accorde à l'art dans le processus de décolonisation⁷², ainsi que l'inscription qu'il fait explicitement de son ouvrage dans le projet énoncé par Sartre dans *Qu'est-ce que la littérature* ?⁷³ d'une écriture politique à fins critiques, c'est-à-dire transformatrices. Tant Sartre que Fanon accordent un rôle politique à l'écriture en faisant de l'écrivain un médiateur qui contribue à la prise de conscience des conditions d'oppression pour ensuite les changer. L'écrivain va contre l'Histoire tout en contribuant au déroulement historique⁷⁴. Il ne serait donc pas inexact d'affirmer qu'en dépit du fait que le passé doit être pensé chez Fanon pour rendre possible l'avenir, la dimension temporaire qui prime est le présent, car premièrement il s'agit de transformer les conditions *actuelles* d'oppression, et deuxièmement c'est dans le présent que les autres formes du temps convergent, insistent.

Défaisant l'idée d'une classe universelle présente ou à venir, Fanon déconstruit du même coup l'idée d'une conscience de classe qui se déploie dans le temps et d'une histoire qui devrait suivre les mêmes phases partout. En découle l'impossibilité d'affirmer une unité de fins prédéterminée et donc de concevoir la nécessité de suivre le même processus partout pour atteindre la désaliénation des êtres humains⁷⁵. Si l'on suit la lecture qu'Althusser fait de la philosophie de Marx dans *Lire le Capital*, selon laquelle l'on retrouve déjà l'idée d'une pluralité de temporalités dans la pensée marxienne⁷⁶, l'on pourrait dire que les thèses de Fanon ne sont en réalité que le résultat d'une lecture attentive des textes de Marx⁷⁷. Or, Fanon introduit aussi une originalité lorsqu'il inclut l'espace comme un élément qui explique la pluralité même des temps⁷⁸.

⁷¹ Fanon F., Frantz Fanon. Ecrits sur l'aliénation et la liberté. Paris, La Découverte, 2015, p. 235.

Voir à cet égard le chapitre IV des Damnés de la terre, notamment les analyses sur les compteurs d'épopées. Voir aussi : Gordon Lewis, « Fanon's decolonial aesthetics », in: The Aesthetic turn in Political Thought, New York, Bloomsbury Academic, 2014, pp. 91–112.

⁷³ Fanon F., *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 148.

⁷⁴ Sartre J-P., Qu'est-ce que la littérature?, Gallimard, Paris, 1999, pp. 104, 130; PNMB, p. 148.

⁷⁵ Fanon F, Les damnés..., op. cit., p. 125; Worseley Peter, « Frantz Fanon et le lumpenprolétariat », Actuel Marx, Fanon, no. 55, 2014/1, pp. 73–98.

⁷⁶ Althusser Louis et Balibar Etienne, *Lire le Capital, op. cit.*, notamment pp. 112–149.

⁷⁷ Ibid., p. 131.

⁷⁸ Lefevbre Henri, « La production de l'espace », art. cit., Dussel montre pour autant comment le dernier Marx intègre le domaine géographique dans la théorie en déplaçant l'Europe comme centre de la révolution. Dussel Enrique, El último Marx (1863–1882), México D. F., Siglo XXI, 1990.

3. Penser l'histoire à partir des espaces

Que le tournant spatial n'ait eu lieu en sciences sociales qu'à partir des années 1970 est une idée faussement et largement répandue. Si nous portons notre regard au-delà des épicentres de production intellectuelle, nous pouvons rapidement nous apercevoir que déjà au début du XXe siècle certains intellectuels, traditionnellement mis de côté par l'historiographie de la pensée canonique, étaient en train d'effectuer un spatial turn. Parmi ceux-ci se trouve Fanon⁷⁹ qui avait été à son tour précédé par Du Bois et, dans le cadre du marxisme européen, par Gramsci⁸⁰. Pour en revenir aux données matérielles, concrètes, qui sont celles du système colonial, Fanon prend conscience de la nécessité d'inclure une perspective spatiale, de s'interroger sur la manière dont la distribution de l'espace a fini par construire certains types de subjectivités et, en retour, sur la façon dont les idées sur l'espace ont produit une certaine organisation de la société. Sekyi-Otu qualifie avec raison cette analyse critique de structuration du champ social de « topologie des rôles et des relations »81. Toutefois, prendre au sérieux l'espace signifie chez Fanon, d'un côté, s'interroger sur l'effet que la géographie a dans la configuration des relations de pouvoir, et de l'autre, prendre position, ancrer la perspective à partir de laquelle l'on parle dans un endroit qui n'est jamais un espace abstrait mais l'endroit où des personnes en chair et en os existent.

3.1 L'espace... élément aliénant ou émancipateur?

Dans *Les Damnés de la terre*, après avoir fait une brève description de la division dualiste du monde colonial, Fanon constate l'importance d'analyser la distribution spatiale produite par les relations de pouvoir afin de pouvoir saisir leurs transformations, leurs effets et, bien entendu, ébaucher des formes de résistance :

⁷⁹ Saïd Edward, «Travelling Theory reconsidered », in: Reflections on Exile and Other Essays, Harvard University Press Cambridge – Massachusetts, 2000, pp. 436–452, p. 446; Harvey David, The Condition of Postmodernity, op. cit., p. 355; Young Robert, White Mythologies, op. cit., p. 7.

⁸⁰ Gilroy Paul, The Black Atlantic. Modernity and double consciousness, Cambridge, Harvard University Press, 1993, pp. 113, 138. On trouve également chez Gramsci un effort théorique pour penser l'histoire de manière décentrée, d'après les conditions géographiques et, donc, de traduire le marxisme d'un lieu à l'autre. À cet égard voir « Quelques thèmes de la question méridionale » (1926), in : A. Gramsci, Écrits politiques, textes choisis, présentés et annotés par Robert Paris, vol. 3, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1980, pp. 329–356.

⁸¹ Sekyi-Out Ato, Fanon's dialectics, op. cit., p. 80.

Sans doute est-il superflu, sur le plan de la description, de rappeler l'existence des villes indigènes et de villes européennes [...] Pourtant, si nous pénétrons dans l'intimité de cette compartimentation, nous aurons au moins le bénéfice de mettre en évidence quelques-unes des lignes de force qu'elle comporte. Cette approche du monde colonial, de son arrangement, de sa disposition géographique va nous permettre de délimiter les arêtes à partir desquelles se réorganisera la société décolonisée⁸².

En opposant le niveau purement descriptif de l'arrangement du territoire colonial (niveau superficiel) à une conception de l'espace qui rend possible la saisie des rapports de pouvoir coloniaux (niveau plus profond), Fanon exprime un critère méthodologique. Désormais, l'espace ne peut plus être abordé comme un élément accidentel, objet purement discursif, mais comme une dimension qui doit nécessairement être approchée de manière concrète afin de comprendre la société, car elle permet d'expliquer la production d'une structure sociale donnée. L'espace est producteur. En effet, Fanon constate que le système colonial n'a été rendu possible que grâce à une série d'opérations effectuées sur et dans l'espace. Au niveau symbolique le colonialisme construit l'espace européen comme étant supérieur, incitant l'«indigène » à désirer son appartenance à cet endroit83. Cette idéalisation de la métropole dans la (re)production du système colonial est pour Fanon si importante qu'il ajoute aux critères marxistes pour définir la classe dirigeante (le succès économique), des critères géographiques : « Ce ne sont ni les usines, ni les propriétés, ni les comptes en banque qui caractérisent d'abord la "classe dirigeante". L'espèce dirigeante est d'abord celle qui vient d'ailleurs, celle qui ne ressemble pas aux autochtones, "les autres" »84. Au fétichisme de la marchandise dont parle Marx, Fanon superpose un fétichisme de l'endroit d'origine du colon, du Blanc. Cette construction de l'espace n'est pas limitée à la dimension symbolique, elle commence par le pillage et l'appropriation violente, réelle, des territoires des populations autochtones, dont découle une division dichotomique de la géographie locale, nationale et mondiale imposée par l'européen. La division mondiale est mise en évidence dans la distinction centre-périphérie ou Nord-Sud; la division nationale dans la distribution géopolitique métropole-territoires d'Outre-mer; et la division locale entre ville et quartiers des indigènes et villes et quartiers européens⁸⁵. De plus, cette division implique une hiérarchisation des endroits de provenance et

⁸² Nous soulignons. Fanon F., Les damnés..., op. cit., p. 41.

⁸³ Ibid., p. 43.

⁸⁴ Ibid., p. 43.

⁸⁵ Ibid., p. 41.

la matérialisation de celle-ci dans la pauvreté des espaces habités par les colonisés et la richesse des endroits peuplés par les colons⁸⁶.

Mais Fanon ne se limite pas à montrer que l'espace n'est pas homogène. Il effectue un pas de plus en montrant la façon dont cette distribution de l'espace finit par être intégrée dans la structure psychocorporelle des individus. C'est que l'espace est à la fois produit (par les rapports humains) et producteur (des subjectivités). Aimé Césaire semble être la source d'inspiration de Fanon lorsque ce dernier revient sur la description que le poète martiniquais fait dans Cahier d'un retour au pays natal pour montrer le rapport entre géographie et psychisme. Rappelons que Césaire commence son poème par une description lourde, oppressante, du paysage martiniquais qui est le reflet direct de l'état d'esprit de ses habitants : l'inanité, le désespoir face à des rêves avortés, l'ennui⁸⁷ sont mis en rapport avec « cette ville plate – étalée, trébuchée de son bon sens, inerte essoufflée sous son fardeau géométrique de croix éternellement recommençant »88. Et Fanon de reprendre cette description pour confirmer qu'à cette géographie « véritablement plate, échouée »89, correspond effectivement chez le Noir le sentiment d'emprisonnement et son désir de briser les frontières. Ainsi, « à l'annonce de son entrée en France [le Noir] jubile et décide de changer. D'ailleurs, il n'y a pas de thématisation, il change de structure indépendamment de toute démarche réflexive »90.

La production de l'espace colonial qui à son tour produit les subjectivités du colon et du colonisé s'effectue à travers une certaine opération sur le corps. Lecteur de Merleau-Ponty, Fanon sait que l'espace et les habitudes que les hommes et femmes y développent marquent la corporéité et déterminent la communication qu'ils entretiennent avec le monde⁹¹. Toutefois, Fanon dépasse le philosophe français en montrant que l'espace n'est pas neutre et apolitique, mais au contraire qu'il est à chaque fois produit et transformé d'après les forces qui composent le champ social⁹². Cet espace modèle la structure corporelle (Fanon parle plutôt d'un *schéma historico-racial* qui devient un *schéma épidermique racial*) et, en retour, le corps intervient dans celui-ci⁹³. L'espace colonial est en effet produit à travers la limitation du mouvement des colonisés, imposée tant par le biais de l'ordre

⁸⁶ Ibid., p. 42-43.

⁸⁷ Césaire Aimé, Cahier d'un retour au pays natal, Paris, Présence Africaine, 1983, p. 17.

⁸⁸ Ibid., p. 9.

⁸⁹ Fanon F., Peau noire..., op. cit., p. 17.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁹¹ Merleau-Ponty M., Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945, pp. xiii, 104.

⁹² Bentouhami Hourya, « L'emprise du corps. Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty », in Cahiers philosophiques, vol. 3, no. 138, 2014, pp. 34–46.

⁹³ Fanon F., Peau noire..., op. cit., p. 90.

symbolique que par le biais de l'ordre du réel : « La première chose que l'indigène apprend, c'est à rester à sa place, à ne pas dépasser les limites »⁹⁴. Toute une série de mécanismes sont mis en œuvre : depuis le regard qui méprise le dit indigène et les instruments juridiques qui divisent l'espace, jusqu'à la force policière et les symboles qui démarquent les frontières⁹⁵. Par exemple, le mépris et la conduite agressive du colon vis-à-vis de la femme Algérienne voilée produisent chez elle des comportements réactionnels qui limitent sa mobilité et entravent un rapport non aliéné avec l'espace :

La femme [algérienne, voilée], surtout celle des villes, perd en aisance et en assurance. Ayant à domestiquer des espaces restreints, son corps n'acquiert pas de mobilité normale en face d'un horizon illimité d'avenues, de trottoirs dépliés, de maisons [...] Cette vie relativement cloîtrée et aux déplacements connus, répertoriés et réglés, hypothèque gravement toute révolution immédiate⁹⁶.

Tenant compte de la compréhension fanonienne de la structure psycho-corporelle, ainsi que de son idée de l'espace comme dimension productrice, nous concluons que la division dualiste de l'espace (qui est le reflet de la division manichéenne de l'espace symbolique) contribue à la formation chez le colonisé d'une « double conscience » (le fait de se percevoir à travers le regard et les critères imposés par l'autre). Les commentateurs de Fanon ont expliqué avec raison la double conscience comme le résultat à la fois d'un régime épistémologique dans lequel le Noir est considéré comme un problème⁹⁷ et d'un régime concret de visibilité ⁹⁸. Nous voudrions simplement en signaler un troisième élément : la production d'un régime spatial qui lui fait ressentir qu'il est de trop.

Et pourtant l'espace n'est pas en tant que tel aliénant. La force émancipatrice de l'analyse de Fanon se trouve dans l'appel qu'il fait à construire un nouveau rapport avec celui-ci. Dans *L'Algérie se dévoile*, Fanon montre par exemple, comment la révolution algérienne n'a été possible que grâce à une série de choix stratégiques qui introduisent les femmes dans la lutte anticoloniale et qui passent, certes, par une action de réappropriation de leurs corps, mais aussi par un autre rapport

⁹⁴ Fanon F., Les damnés..., op. cit., p. 53.

⁹⁵ Ibid., p. 42.

⁹⁶ Fanon F., « L'Algérie se dévoile », in : L'an V de la révolution algérienne, Paris, La Découverte, 2011, p. 31.

⁹⁷ Gordon Lewis, An Introduction to Africana Philosophy, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 88.

⁹⁸ Bentouhami Hourya, « L'emprise du corps. Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty », op. cit.

à l'espace. Ainsi, la jeune Algérienne habituée à restreindre ses mouvements dans la ville arabe, maintenant « à découvert est lancée dans la ville du conquérant »99. La femme Algérienne s'affranchit des limites de l'espace de sa maison pour accomplir une mission qui la conduit non seulement dans les quartiers des colons, mais aussi dans d'autres villes. Le rapport à l'espace est donc transformé d'après une situation concrète. Le périmètre de déplacement de l'Algérienne s'élargit, en même temps que les espaces sociaux sont transformés : de lieux de fuite destinés à échapper à l'occupant, ils deviennent des endroits permettant d'entretenir la révolution. Il résulte de cette réappropriation de l'espace que les rapports entre hommes et femmes, fille et père, mari et épouse sont également modifiés¹⁰⁰.

De même, la désaliénation de l'intellectuel colonisé se produit à travers une rencontre de celui-ci avec le peuple, rencontre qui doit être prise dans son sens le plus matériel possible : les militants algériens qui habitent la zone urbaine, persécutés par les forces de l'ordre, se voient contraints de fuir à la campagne et de se réfugier chez les paysans¹⁰¹. Ainsi, les intellectuels qui auparavant s'attardaient aux discussions abstraites parviennent à voir « la grande, l'infinie misère du peuple » 102 et découvrent la géographie de la faim103 qui martèle leur pays. De cette manière Fanon établit un rapport d'immanence entre conscience et territoire, étant donné que la nouvelle prise en compte de l'espace géographique génère une transformation de la manière dont les individus perçoivent les problèmes politiques et, de manière générale, une modification du sujet lui-même à part entière. Il renverse, par conséquent, le modèle hégélien-marxiste en accordant la primauté explicative, non pas à la conscience et à l'histoire, mais à la géographie en tant que condition de possibilité historique de ces personnages qui composent la singulière tragédie coloniale : le colon et le colonisé, le Blanc et le Noir. Les analyses que l'auteur martiniquais dédie au rôle de l'espace dans le maintien et renversement du système colonial, amorcent du même coup son introduction de la dimension spatiale comme un élément nécessaire à la création d'une épistémologie décoloniale.

⁹⁹ Fanon F., « L'Algérie se dévoile », art. cit., p. 33.

¹⁰⁰ Ibid., p. 41.

¹⁰¹ Fanon F., Les damnés..., op. cit., p. 123.

¹⁰² Ibid., p. 123.

¹⁰³ Ibid., p. 95.

3.2 La fracture épistémique spatiale

S'écartant de ce que Santiago Castro-Gómez appelle une « épistémologie du point zéro », Fanon opère une « fracture épistémique spatiale »¹⁰⁴ qui consiste à ancrer le discours dans un territoire concret (celui des ex-colonies), ainsi qu'à rendre explicite la perspective depuis laquelle il parle. Il met ainsi en évidence le fait que la pensée a non seulement une dimension temporelle, mais également géo-politique et, par conséquent, que le lieu d'énonciation à partir duquel l'on construit les savoirs a une incidence sur la manière dont on comprend le phénomène à connaître¹⁰⁵. Si le marxisme historiciste tombe dans des réductionnismes, en concevant l'espace soit comme un simple réceptacle homogène dans lequel viennent se loger les constructions humaines, soit comme un pur produit du temps ou de l'Histoire, une épistémologie décoloniale doit reconnaître que « les dimensions de l'espace et du temps ont une importance et qu'il y a de véritables régions d'action sociale, des territoires réels et métaphoriques ainsi que des espaces de pouvoir qui deviennent vitaux en tant que forces organisatrices du capitalisme » 106. Ce geste est d'emblée politique puisqu'il implique, tout d'abord, de faire entendre les voix de ceux que l'on avait rendu inaudibles (les « autres » de l'Europe), de telle sorte qu'il devient un mécanisme pour reconstruire les puissances politiques écrasées par la domination coloniale. Ensuite, il permet de poser de nouveaux problèmes qui demeuraient cachés ou étaient rendus invisibles par les discours issus des centres du pouvoir.

Toutefois, reconnaître que l'espace à partir duquel on parle influence la pensée n'implique pas d'affirmer l'existence d'une distribution naturelle de la pensée... « L'ultime leurre du colonialisme serait de faire croire à la possibilité d'une épistémologie indigène radicalement autre »¹⁰⁷. C'est dans une telle erreur que tombent malheureusement certains auteurs décoloniaux qui voient jusqu'à chez Marx un auteur colonialiste et considèrent la pensée des non-Européens comme étant d'emblée décoloniale, en soi résistante. « Pour nous, celui qui adore les nègres est aussi "malade" que celui qui les exècre »¹⁰⁸ déclare Fanon. Toute l'œuvre de Fanon témoigne au contraire du fait qu'il n'y a pas de droit de propriété sur la pensée,

Mignolo Walter, « Frantz Fanon y la opción de colonial: el conocimiento y lo político », in: Fanon F, Piel negra, máscaras blancas, Madrid, Akal, 2009, pp. 309–326, p. 309.

¹⁰⁵ Grosfoguel Ramón, « Del imperialismo de Lenin al Imperio de Hardt y Negri: "fases superiores" del eurocentrismo », Universitas humanística, vol. 65, no. 65, 2008, pp. 15–26, p. 17.

¹⁰⁶ Notre traduction. Harvey David, *The condition of Postmodernity, op. cit.*, p. 355.

¹⁰⁷ Ajari Norman, Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial, Thèse de doctorat de l'Université de Toulouse Jean-Jaurés, inédit, 2014, p. 21.

¹⁰⁸ Fanon F., Peau noire..., op. cit., p. 6.

bien qu'il y ait des endroits de provenance qui laissent leurs traces dans celle-ci. Véritable pensée de la « déclosion » du monde, l'ouvrage fanonien vise – comme l'explique Achille Mbembe – à « lever les clôtures [qu'elles soient physiques, imaginaires ou symboliques] de telle manière que puisse émerger et s'épanouir ce qui était enfermé » 109 .

Dans ce sens, nous pouvons interpréter le deuxième usage que Fanon fait du terme « Histoire » avec un grand « h » pour désigner ce qui produira la décolonisation¹¹⁰ comme l'expression d'un effort pour continuer à penser dans le cadre d'une histoire du monde, quoique de manière radicalement décentrée. Le terme « Histoire » prend donc un nouveau sens : s'écartant de l'historicisme, il désigne désormais la reconnaissance de l'existence d'une pluralité de groupes humains qui produisent des formes de vie différentielles et une multiplicité de centres qui s'entrecroisent et qui appartiennent à un même monde : celui de la réalité humaine. De manière similaire à Marx, Fanon considère que l'humain n'est que l'ensemble des rapports historiquement construits. Voilà pourquoi il affirme que lorsqu'un seul homme est dénigré, déshumanisé, humilié, toute l'humanité est affectée : « Chacun de mes actes engage l'homme »111. Dès lors, si une des tâches de la pensée est de construire une Histoire universelle cela ne peut signifier, d'un côté, que « cette décision de prise en charge du relativisme réciproque de cultures différentes »112; et de l'autre, que « c'est du monde entier que nous sommes les héritiers. En même temps, le monde – et donc cet héritage – sont à créer. Le monde est en création et nous avec »113.

En guise de conclusion

La conception de l'histoire qu'on décèle dans l'œuvre fanonienne peut être comprise comme un projet à la fois d'approfondissement conceptuel (pour la définition du système colonial qui doit désormais être pensé en termes de race et d'appartenance à un territoire et plus seulement en termes de classe) et épistémologique (pour l'analyse concrète des formes d'aliénation et d'émancipation de groupes sociaux qui doit désormais tenir compte du temps comme dimension plurielle déterminée par les endroits dans lesquels les rapports sociaux se produisent).

¹⁰⁹ Ibid., p. 68.

¹¹⁰ Fanon F., Les damnés..., op. cit., p. 40.

¹¹¹ Fanon F., *Peau noire...*, op. cit., p. 71.

¹¹² Fanon F., « Racisme et culture », art. cit., p. 51.

¹¹³ Mbembe Achille, Sortir de la grande nuit, Paris, La Découverte, 2013, pp. 70–71.

Ce geste épistémologique ne doit pas être confondu avec un appel à construire un particularisme naïf qui dénierait le rapport entre les différents endroits ou la possibilité de déceler une logique des mécanismes de pouvoir à l'échelle mondiale. En réalité, le défi pour le chercheur matérialiste est redoublé : prendre au sérieux le rôle du temps et de l'espace implique de considérer les espaces géographiques comme « les espaces de différences innombrables et d'altérités qui doivent être comprises en elles-mêmes et selon la logique globale du capitalisme »¹¹⁴.

Nous considérons que la sociogenèse constitue un vrai outil analytique pour accomplir ce projet, car il s'agit d'une nouvelle manière d'aborder l'histoire. Assemblage des approches psychologique et matérialiste, la sociogenèse ne reconduit pas les événements historiques à des structures idéalistes dites universelles et atemporelles, ni à la simple structure économique. Elle demande un œil clinique en mesure de *diagnostiquer* l'actualité et de déchiffrer dans les corps les symptômes qui résultent des forces non seulement historiques, mais encore géo-politiques. De plus, la sociogenèse ne vise pas à établir de centres définitifs, mais à « multiplier les connexions, diversifier les réseaux et humaniser les messages »¹¹⁵ à travers un travail de provincialisation de l'Europe. Enfin, elle défait les identités fermées, en indiquant leur caractère fictif¹¹⁶ et le fait qu'elles sont toujours traversées par une multitude de voix. Bref, la sociogenèse s'avère être une méthode à la fois *destructrice* d'un passé qui semble être déterminant et qui fixe les humains dans des positions aliénantes, et *productrice* d'un futur radicalement différent qui demande la re-création d'un monde habitable par tous et toutes.

Lina Alvarez est doctorante en philosophie au Centre de Philosophie du Droit et à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain. Titulaire d'un mandat « Aspirant » au F.R.S-FNRS, elle mène ses recherches sur la pensée décoloniale et tout particulièrement sur l'œuvre de Franz Fanon.

E-mail: lina.alvarez@uclouvain.be

¹¹⁴ Harvey David, The Condition of Postmodernity, op. cit., p. 355.

¹¹⁵ Fanon F., Les damnés..., op. cit., p. 303.

¹¹⁶ « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc » Fanon F., *Peau noire..., op. cit.*, p. 187.

LE VOYAGEUR ET LE POUVOIR MAGIQUE – UNE ÉTUDE DE LA WISSENSCHAFTSLEHRE

LUIS FELLIPE GARCIA

Abstract

This article advances the hypothesis that the Fichtean enterprise of grounding all possible experience in a fundamental principle has to fail in order to succeed one of its most important tasks: reformulating the very idea of subjectivity. In order to ground this hypothesis, the paper will be divided in four parts: (i) the first one will analyze the starting point of the work where Fichte lays the foundations of his philosophical project (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) so as to show that its first principle contains a fundamental ambiguity. We will then (ii) suggest that this very ambiguity reveals itself in the *Anstoβ*, the conceptual tool through which Fichte intends to get rid of the Kantian notion of thing-initself. In a third moment (iii), we will explore the effects of this abandonment of the thing-in-itself on the relation between the finite and the infinite, what will bring us to the notion of failure. Finally (iv), we will propose to interpret this failure as a positive driving force of a permanent calling into question of the subject and its language.

La Wissenschaftslehre de Fichte (en français, Doctrine de la Science) semble être le déploiement d'un échec préalablement annoncé. En effet, elle se présente comme une Doctrine qui vise à ramener tout le savoir humain à un principe fondamental afin d'établir le « système de représentations accompagnées du sentiment de nécessité »¹; une entreprise de systématisation dont l'achèvement est annoncé, depuis le premier paragraphe de la première version de l'œuvre², comme

Fichte Johann G., Seconde introduction à la Doctrine de la Science, in: Œuvres Choisies de Philosophie Première – Doctrine de la Science (1794–1797). Trad. A. Philonenko. Paris, Vrin, 1990, p. 267 (GA, I, 4, p. 186).

Entre 1794, date de la parution des quatre premiers paragraphes de la *Grundlage* (les paragraphes 5-11 sont publiés l'année suivante) et 1814, quand Fichte a fait un dernier exposé oral de sa

« un idéal simplement proposé à nous et qui ne peut être atteint »³; ce qui plus est, malgré la préscience de l'échec, la quête de son achèvement est inapaisable parce que la *Doctrine de la Science* (le nom fichtéen pour la philosophie) n'est pas née d'une imposition, mais comme le dit Fichte, elle est née d'un besoin, du besoin de la systématisation⁴. C'est ainsi que la réflexion fichtéenne manifeste le paradoxe tragique qui se trouve au sein même de la philosophie en tant qu'activité : le philosophe est poussé par un besoin d'unité qui se révèle d'emblée inachevable.

La thèse défendue dans cet article est que, chez Fichte, cet échec nécessaire devient par l'effet d'une nouvelle et originale compréhension de la subjectivité le moteur même de la réflexion philosophique. Pour défendre cet argument, on partagera cette étude en quatre parties : la première (i) sera consacrée à l'exploration du point de départ de l'œuvre où Fichte a jeté les bases de son projet philosophique (la *Grundlage der gesamte Wissenschaftslehre*), dont les nombreuses versions suivantes ne sont parues qu'après la mort de l'auteur⁵ ; il s'agira de montrer que ce point de départ contient une ambiguïté fondamentale⁶. Ensuite, (ii) on tentera de

doctrine, il y a plus de dix expositions de sa philosophie, parmi lesquelles seule l'*Anweisung*, un exposé populaire de 1806, est paru de son vivant.

Fichte Johann G., Les Principes de la Doctrine de la Science, in: Œuvres Choisies, p. 24 (GA, I, 2, p. 264). Il s'agit de la traduction française de référence de la seule version publiée par Fichte de sa Wissenschaftslehre sous le titre de Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer.

^{4 «} La Doctrine de la Science ne doit pas s'imposer, elle doit être un besoin, comme elle était pour son auteur », Fichte J. G., Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choisies, p. 15 (GA, I, 2, p. 253).

La première édition de ses œuvres complètes, y compris plusieurs exposés de la WL, a été faite par son fils Immanuel Hermann Fichte en 1834, 20 ans après la mort du philosophe; cette édition est référée dans la littérature spécialisée comme Johann Gottlieb Fichtes Sämmliche Werke ou S. W. Depuis quelques années l'Académie Bavaroise des Sciences, suite à la découverte de plusieurs manuscrits inédits, a entamé le projet d'une nouvelle édition de l'œuvre fichtéenne; cet excellent travail fut conclu en 2012 et est référé comme Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften ou tout simplement GA. Pour les références citées dans cette étude, nous allons toujours nous référer à cette nouvelle édition.

⁶ Le caractère paradoxal du premier paragraphe de la *Grundlage* a fait couler beaucoup d'encre depuis la lettre de Hölderlin à Hegel signalant que pour le Moi absolu il n'y aurait pas d'objet et par conséquent pas de conscience (cf. Hölderlin F., *Stuttgarter Ausgabe*, Stuttgart, Kohlhammer, 1943–1985, Band VI, p. 155–156). La critique hégélienne de Fichte se formule en des termes similaires puisqu'il souligne le caractère incompréhensible du passage du Moi au Non-Moi, étant donné que le premier aurait toute la réalité en soi. Dès lors le statut du point de départ de la *Grundlage* est devenu une des questions fondamentales de la *Forschung* fichtéenne. Récemment en France, Alexis Philonenko a avancé une lecture, devenue fort influente, selon laquelle le point de départ de la *Grundlage* serait une illusion transcendantale, puisque le problème posé par Hegel serait insoluble si Fichte partait de l'intuition intellectuelle comprise comme principe fondamental de toute connaissance (cf. Philonenko A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, p. 169) en réponse à Philonenko,

montrer comment la duplicité que l'on trouve au sein du premier principe se manifeste dans l'*Anstoß* (souvent traduit en français par « choc »), l'outil conceptuel à partir duquel Fichte prétend, dans la *Grundlage*, se débarrasser de la chose-en-soi kantienne. Dans un troisième moment (iii), on explorera les effets de cet abandon de la chose-en-soi sur le rapport entre le fini et l'infini, ce qui nous conduira à la notion d'échec. Finalement (iv), on proposera l'interprétation de cet échec comme une remise en question permanente du sujet et de son langage.

1. La subjectivité brisée

Le caractère presque paradoxal du projet fichtéen se manifeste depuis la première phrase de la *Grundlage* où il annonce qu'il s'agit de « dégager (*aufsuchen*) le principe absolument premier, entièrement inconditionné de toute connaissance humaine » ; en effet, ajoute Fichte, « si ce principe doit être absolument premier, il ne peut être ni prouvé, ni défini »⁷. La difficulté remonte au célèbre livre *gamma* de la *Métaphysique* où Aristote remarque qu'il est impossible d'*établir* un *premier* principe, puisque même l'argumentation visant à l'établir suppose elle-même certains principes, de sorte que, ou bien le principe en question n'est pas le premier ou bien il est lui-même supposé dans l'argument tentant le prouver ; il s'ensuit que toute discussion sur un premier principe serait condamnée soit à une régression à l'infini soit à la supposition de ce qu'elle prétend établir – une fallace logique que les médiévaux appellent par convention *petitio principii*. Le philosophe prétend

Jean-Christophe Goddard précise, à partir d'un passage de la WL de 1805, qu'il y a certes une illusion, mais qu'elle consiste dans la réification du « je suis », à laquelle répondra l'idée du « je suis » comme Handlung, déjà introduite au premier paragraphe et explorée dans la partie pratique de l'œuvre (cf. Goddard Jean-Christophe, La philosophie fichtéenne de la vie, Paris, Vrin, 1999, p. 54, n. 1). Dans le sillage de cette observation de Goddard, cette étude propose que l'illusion consiste non seulement dans la réification de l'identité, mais aussi dans la compréhension de celle-ci comme une structure tautologique, puisque, d'après l'hypothèse ici défendue, l'identité serait toujours l'identification entre deux pôles distinguables : une activité et son résultat – nous nous inspirons ainsi de la suggestion de Tom Rockmore, selon qui Fichte introduit ici une originale conception de l'identité, une identité qu'il nomme métaphysique, puisqu'elle « refers to a nonnumerical, nonqualitative unity in difference, which is brought about by the subject between the subject and the object it generates through its activities » (cf. Rokmore T., Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition, Southern Illinois University Press, 1980, p. 69).

Fichte J. G., Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choisies, p. 17 (GA, I, 2, p. 255). Cette difficulté de commencer une investigation de la nature de la Doctrine de la Science est explicitement avouée par Fichte dans la première phrase de la célèbre deuxième exposition de 1804 : « Dans l'entreprise où nous nous engageons maintenant rien n'est plus difficile que de commencer. » (GA, II, 8, p. 2).

se sortir de cette considérable difficulté en donnant la parole à un interlocuteur imaginaire afin de montrer l'incapacité de celui-ci à ne pas présupposer le premier principe dès qu'il dit quelque chose⁸.

Si la solution aristotélicienne manifeste depuis le début un clair rapport au langage (il faut que l'interlocuteur *dise* quelque chose) ayant pour conséquence que son premier principe se révélera d'abord comme un principe logique⁹, Fichte, héritier du doute généralisé cartésien, doit dégager le premier principe sans pour autant se servir d'un contexte de partage du λόγος (διάλογος), puisque ni l'altérité (supposée par le διά-) ni une loi logique (supposée par le -λογος) ne sauraient être données. En effet, souligne le philosophe, même les lois les plus fondamentales de la *logique* doivent être « déduites (*abgeleitet*) du principe »¹⁰, quoique l'exposition (*Aufstellung*) de tout principe dépende de telles lois sans lesquelles sa pensée ne peut pas être formulée. Fichte cherche ainsi un principe fondant les lois de sa propre formulation. Un tel principe ne saurait être un principe logique, puisqu'il fonde la logique ; il y a ainsi « un cercle inévitable » ¹¹ entre la logique et le principe qui ne peut pas y être réduit.

S'il y a effectivement un cercle inévitable, Fichte ne serait-il pas condamné dans sa quête d'un principe absolument premier, à supposer ce qu'il prétend établir, commettant ainsi une *petitio principii*? On peut tracer ici une analogie entre la stratégie fichtéenne et celle d'Aristote ; le Stagirite, pour éviter la supposition de ce qu'il était en question, adopte la stratégie de la démonstration èλεγκτικός, une sorte de démonstration négative qui consiste à donner la parole à son interlocuteur pour montrer que c'est lui qui présuppose le principe à chaque fois qu'il parle, car le principe serait une condition de la *signification*, du *sens* – c'est pourquoi il s'agit d'un principe du λόγος, un principe logique. Fichte prétend aussi montrer que son principe est présupposé à partir d'un point de départ quelconque, mais il ne peut pas donner la parole à un interlocuteur, puisqu'il ne peut pas présupposer un contexte dialogique ; la stratégie fichtéenne consiste alors à prendre n'importe quelle proposition (*Satz*) pour point de départ afin de montrer qu'il y a un acte qui est au fond de toute prise de conscience – ainsi l'argument ne se jouera plus dans le transfert de signification, mais dans le rapport entre une proposition et

⁸ Aristote, Métaphysique, Γ4, 1006a5-20.

⁹ Les commentateurs identifient au moins trois formulations du premier principe chez Aristote (logique, épistémologique et ontologique); il est plus au moins consensuel d'interpréter le chapitre 4 comme une discussion logique qui gagnera progressivement une consistance ontologique, la clé de la polémique étant toujours la transition d'un niveau à l'autre.

¹⁰ Fichte J. G., Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choisies, p. 18 (GA, I, 2, p. 255).

¹¹ *Ibid.*, p. 18 (GA, I, 2, p. 256).

l'acte d'en être conscient¹². Le principe ici ne se présente plus comme une condition de la signification partageable, c'est-à-dire comme un principe logique, mais comme une condition générale de toute conscience, y compris la conscience des lois logiques. C'est précisément pour souligner le rapport circulaire entre logique et premier principe que la *Satz* fichtéenne de départ – qui pourrait être n'importe laquelle – est délibérément logique ; il s'agit en effet d'expliciter que même la logique la plus générale présuppose le principe en question. La première *Satz* est ainsi A *est* A, ou A = A, « car telle est la signification de la copule logique »¹³.

La première remarque de Fichte qui fait suite à la position de son point de départ est qu'il n'y est nullement question de A, ni de son existence, ni de son contenu, car le point de départ est le rapport identitaire - « = » ou « est » - d'un A quelconque avec soi-même, indépendamment du sens ou de la signification de A. La Grundlage part ainsi d'une réflexion sur le rapport d'identité; puisqu'un tel rapport semble être tout simplement posé sans aucun principe qui le conditionne – ce rapport nécessaire, Fichte le nomme X. On peut remarquer ainsi que l'existence ou l'inexistence de A n'a aucun effet sur la poursuite de l'argument, puisque il n'est question que du rapport d'après lequel si A, alors A, et c'est précisément ce si..., alors... que l'on nomme X. Dès lors, l'existence du rapport, au moins dans le sens où X est posé, est tout à fait essentielle, car X est le rapport nécessaire de A (ou B, ou C, etc.) à soi-même. Mais où X serait-il posé ? Cela ne saurait être que dans le Moi qui est en train d'effectuer l'argument; en effet, quand le Moi pense si A, alors A (i.e. : A = A), ce qu'il pense, c'est un rapport nécessaire X qu'il ne peut trouver qu'en lui-même, raison pour laquelle X n'aurait pu être donné au Moi que par le Moi.

En d'autres termes, A = A exprime un rapport X supposé nécessairement dans le Moi et dont l'origine ne peut être que le Moi ; c'est par l'entremise de ce X que l'on a la garantie que *si A, alors A.* Ce passage ne peut se faire que parce que le X en Moi reste toujours égal à soi ; cet élément constant, étant dans et par le Moi, exprime le fait (*Tatsache*) de la conscience empirique Je suis je (*Ich bin Ich*). Fichte part ainsi d'une loi logique général pour montrer que cette loi suppose la conscience de celui qui la formule et qu'une telle conscience dépend du fait qu'il y a ait dans celui qui

On pourrait voir ici une raison pour argumenter que l'argument aristotélicien serait plus rigoureux et efficace, dans la mesure où Aristote part d'un simple mot (onoma), tandis que Fichte part déjà d'une phrase (Satz); on veut pourtant montrer que l'argument fichtéen part d'une phrase logique pour explorer la genèse de la logique à partir d'éléments qui ne sauront eux-mêmes être réduits à la logique. Le but d'Aristote serait ainsi de montrer que tout élément discursif présuppose nécessairement la logique, tandis que celui de Fichte serait d'explorer la présupposition de la non-logique par la logique.

¹³ Fichte J. G., Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choisies, p. 18 (GA, I, 2, p. 256).

réfléchit quelque chose qui est toujours égal à soi, sans quoi il n'y aurait pas de conscience possible.

Jusqu'ici on a l'impression que la démarche fichtéenne est une nouvelle formulation du *Cogito*, mais l'originalité de son geste philosophique se révèle avec plus d'évidence par la suite de l'argument. Cette conscience factice, ou fait de la conscience (je suis je), n'est pas encore le principe que cherche Fichte; en effet, elle présuppose encore l'acte par lequel l'esprit humain exprime le « je suis », puisque ce n'est qu'à travers cet acte que le « je suis » est le « je suis », l'acte présentant ainsi le fait que je suis. C'est pourquoi le « je suis » exprime le fait (Tat) que le Moi est posé et l'acte (Handlung) par lequel le Moi se pose : il s'agit ainsi d'un fait qui est acte et d'un acte qui est un fait : une Tathandlung¹⁴. Cette Tathandlung s'exprime dans toute prise de conscience du Moi dans la mesure où il est simultanément le sujet de la conscience, celui qui agit en prenant conscience (côté Handlung), et l'objet de cette même conscience dans la mesure où c'est de soi (côté Tat) qu'il prend conscience. « Je suis » exprime ainsi : je suis sujet et objet ; c'est pourquoi le « je suis » exprime simultanément l'être et l'acte du Moi.

L'argument de Fichte s'articule ainsi en deux moments¹⁵: (i) d'abord, on montre que la notion même d'identité A = A (A est A) n'est possible que par le fait de conscience Moi = Moi (je suis je), dont les conséquences sont (a) l'unité du Moi, puisque l'identité suppose un moi qui est « toujours égal à soi, toujours un et identique » et (b) le rapport fondamental de l'être en troisième personne à l'être en première personne, puisque le « est » de la copule logique se fonde sur le « suis » de celui qui en a conscience – ce premier moment correspond au côté factuel (*Tat*). Ensuite, (ii) on montre que derrière tel fait se trouve l'acte par lequel le Moi se pose lui-même comme existant, de sorte que le « suis » se révèle comme un « posant / posé », un acte / fait, une *Tathandlung*, dont les conséquences sont (a') la duplicité du Moi, étant à la fois sujet et objet et (b') le rapport fondamental de l'être en première personne à l'activité, puisque le « suis » de la conscience se fonde sur une autoposition (sich setzen) – ce second moment correspond au côté

Il s'agit d'un néologisme probablement inventé par Fichte lui-même et dont la première occurrence dans son œuvre renvoie à la *Recension des Aenesidesimus*: « [wir müssen] einen realen, und nicht bloß formalen, Grundsatz haben; aber ein solcher muss nicht eben eine Thatsache, er kann auch eine Thathandlung ausdrücken; wenn es erlaubt ist, eine Behauptung zu wagen, die an diesem Orte weder erklärt, noch erwiesen werden kann. » (GA, I, 2, p. 42) – il avance ainsi une distinction entre un état de chose (Tatsache) et ce qu'on aurait pu traduire, pour garder le contraste suggéré par le passage, par « état d'action » (Tathandlung).

Dans la structure du premier paragraphe, les deux moments correspondent à : (1) points 1-5; (2) points 6-10 (Fichte J. G., Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choisies, p. 18-22 - GA, I, 2, pp. 256-261).

actif (*Handlung*). Dans le mouvement complet, on voit que l'identité s'enracine (a'') dans l'unité d'une duplicité ($A = A \rightarrow Moi = Moi \rightarrow je$ suis sujet *et* je suis objet) et (b'') dans une activité ($est \rightarrow suis \rightarrow poser$).

Les deux corollaires de ce mouvement argumentatif inaugural, l'unité de la duplicité et l'enracinement de l'être dans l'activité, indiquent déjà l'originalité de la manœuvre fichtéenne dans la mesure où, d'un côté, tous les faits (*Tat*), y compris les lois de la logique, ne sont que la cristallisation d'actes de l'esprit (*Handlung*) et, d'un autre côté, l'identité contient en soi une différence, puisqu'elle a son côté fait et son côté acte – le Moi étant ainsi double.

Est-ce que cette duplicité doit être saisie dans un registre tout simplement logique dans le sens où la sujet-objectivité est précisément ce qui est contenu, pour ainsi dire, analytiquement, dans l'idée de Moi? Une telle interprétation semble incompatible avec l'argument fichtéen, car elle ferait du Moi un simple concept extérieur au sujet qui s'efforce d'en extraire une définition par analyse, le Moi devenant ainsi tout simplement l'analysé, le côté objet du rapport. Or ce que le Moi a de particulier, c'est que sa transformation en objet d'analyse ne peut être faite que par le Moi, de sorte que, tout au long de cette procédure, le Moi est en même temps analysé et analysant, sujet et patient de son analyse. C'est ainsi que les lois de la logique, ne pouvant être ni un fait extérieur au Moi ni l'activité même d'autoposition du Moi, ne sauraient être que le résultat factuel de telle activité celle-ci, dans la mesure où elle se situe en arrière-plan et ne peut être elle-même réduite à la logique, garde une dimension prélogique, raison pour laquelle il y a par ailleurs un cercle entre le premier principe et la logique. Mais si la logique est tout simplement un pôle de ce cercle, que serait l'autre pôle ? Qu'est-ce que le premier principe fichtéen dévoile derrière la logique?

Ce qui se cache derrière la logique, comme l'indique l'argument fichtéen, c'est précisément l'acte de sa mise en œuvre ; en effet, la copule logique, le « est », explicite un rapport nécessaire qui se fonde sur X exprimant le « suis », qui est luimême fondamentalement un « poser » (Setzen). Ce que l'on trouve ainsi derrière les lois logiques, c'est un poser, et « le poser », ainsi que Fichte l'éclaircit dans une lettre, « n'est ni penser, ni intuitionner, ni éprouver, ni désirer, ni sentir, mais [...] toute l'activité de l'esprit humain, activité qui n'a pas de nom, qui ne survient jamais à la conscience et qui est inconcevable »¹⁶. Autrement dit, le pôle qui est en rapport nécessaire et circulaire avec la logique est l'inconcevable ; c'est lui qui constitue toujours et nécessairement un cercle avec toute logique et, partant, avec

^{46 «} Setzen [...] ist kein Denken, kein Anschauen, kein Empfinden, kein Begehren, kein Fühlen [...], sondern [...] die gesamte Tätigkeit des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewusstsein nie vorkommt, die unbegreiflich ist ». (GA, III, 2, p. 344) – traduction personnelle.

toute conceptualisation, c'est pourquoi dira Fichte dans la même lettre « l'entrée dans ma philosophie est le pure et simplement inconcevable »¹⁷. Cela permet déjà d'entrevoir le paradoxe de l'activité philosophique, dans la mesure où la tentative de tout conceptualiser présuppose d'emblée, par la nature même de l'activité conceptuelle, l'inconcevable.

De plus, si le *poser* est dans le Moi, alors c'est dans le Moi qu'est l'inconcevable, c'est-à-dire que le cercle se trouve au sein même de son identité. Autrement dit, derrière le côté objet du Moi où se cristallise tout ce qui est conçu à l'aide de la logique, il existe une dimension cachée, *inconcevable*, avec laquelle le Moi ne saurait entretenir un rapport cognitif, mais qui demeure toujours là, comme une dimension qui n'est pas moins une partie de ce qu'il est. L'analogie avancée par Fichte entre le *Ich bin Ich* et le A = A dans une note du premier paragraphe de la *Grundlage* peut ici jeter de la lumière sur ce contraste entre le Moi posant et le Moi posé.

Dans la proposition A = A le premier A est ce qui est posé dans le Moi, soit absolument comme le Moi lui-même, soit en vertu d'un certain fondement comme tout Non-Moi déterminé. Dans cette opération le Moi se comporte comme sujet absolu; ce pourquoi l'on nomme le premier A sujet. Par le second A, l'on désigne ce que le Moi qui se fait lui-même objet pour la réflexion, découvre (*vorfindet*) comme posé en soi, parce qu'il l'a d'abord posé en soi¹⁸.

Fichte explore ainsi le contraste entre les dimensions du Moi, trouvées au sein même de l'identité primaire : en effet, dans le Moi = Moi, le premier Moi serait le sujet posant et le deuxième ce que l'on *découvre* comme posé au sein du sujet posant ; de plus, le Moi en tant qu'activité ne se réduit pas au Moi posant, puisque c'est une chose de *poser* et une tout autre chose de découvrir en soi le *posé* qu'on a posé. A la position ne correspond pas nécessairement la découverte de la position ; c'est pourquoi le Moi a une double dimension : (i) celle de sujet *absolument* posant, qui ne survient jamais entièrement à la conscience ; et (ii) celle qui est effectivement *découverte*. On peut interpréter la *découverte* comme le résultat de l'activité cognitive du Moi, puisque ce n'est qu'en elle qu'un *objet* de la réflexion surgit. On aurait ainsi d'un côté ce que l'activité cognitive nous a permis de concevoir, les *conçus*, et, de l'autre côté, ce qu'elle nous a refusé, l'*inconcevable*, les deux côtés étant toujours dans un rapport nécessaire et circulaire. En d'autres termes, la conscience factice de soi n'est que la pointe de l'iceberg d'une identité ancrée

Weight in description of the second of th

¹⁸ Fichte J. G., Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choisies, p. 20 (GA, I, 2, p. 259, note).

dans un acte que le Moi non seulement ne découvre pas toujours, mais aussi qu'il ne découvre jamais en entier : c'est pourquoi son identité n'est pas identique à soi, elle est brisée.

C'est justement au sein de cette brisure entre son côté absolument posant et son côté effectivement découvert que la tâche du philosophe, dira Fichte (en l'occurrence à propos de Spinoza), est de faire « l'effort nécessaire pour introduire la plus haute unité de la connaissance humaine »¹⁹; et ainsi, puisque la plus haute connaissance humaine ne dépasse jamais le Je suis, l'introduction de l'unité de la connaissance correspond à la reconstitution de l'identité du moi, entre son côté fini et son côté inconcevable ou absolu. De plus, cette reconstitution du Moi n'est « jamais une réalité effectivement donnée, mais un idéal simplement proposé à nous et qui peut être atteint »²⁰; c'est pourquoi l'unité de la WL, l'identité entre le Moi (l'absolu) et le Moi (le découvert, le fini), demeure à jamais un devoir être. Pour le dire autrement, si la diversité au sein de l'identité est ainsi comprise, alors le Moi = Moi manifesterait d'un côté le Moi comme étant factuel et d'un autre côté le Moi comme devant intégrer ce qu'il contient d'inconcevable, de sorte que l'identité fondamentale serait donc : Moi_{absolu} = Moi_{factuel}, une unité dont la différence exprimerait un *Sollen*.

2. L'Anstoß

La réponse fichtéenne à la difficulté posée par l'établissement d'un premier principe articule le savoir et, en général, toute activité cognitive, dans un champ considérablement original. En effet, si le premier principe, exposé sous la forme Moi = Moi, exprime une différence au sein de l'identité et si la quête de la plus haute unité possible de la connaissance correspond à la quête de la plus haute identité du moi fini avec le Moi inconcevable, alors, la connaissance doit pouvoir être expliquée au sein même de la reconstruction identitaire du Moi, dans ce rapport entre le fini et l'absolu inconcevable. C'est en explorant ce rapport que l'on a vu que les lois logiques, présupposées par toute activité de conceptualisation, supposent elles-mêmes une dimension d'inconcevabilité en constituant ainsi un cercle entre concevable et inconcevable qui se trouve dans le Moi. En d'autres termes, ne pouvant pas, comme Aristote, supposer un contexte dialogique pour établir un

¹⁹ Ibid., p. 24 (GA, I, 2, p. 263).

²⁰ Idem (GA, I, 2, p. 264).

premier principe, Fichte explore une dimension prélogique, étant impliquée par toute logique; si Aristote part du dicible, Fichte commence à explorer l'indicible.

Le problème du rapport entre le concevable et l'inconcevable, entre le dicible et l'indicible remonte à l'Antiquité; dans un célèbre argument du Théétète, Platon sous la voix de Socrate affirme que si les choses sont en mouvement perpétuel, ce qu'il appelle le flux, il est impossible de leur attribuer un nom parce que les noms sont quelque chose de stable²¹. On connaît la solution platonicienne du problème, à savoir, la source dernière d'un langage stable, et par conséquent de l'objectivité et de la vérité, se trouve dans une matrice pure, le monde des idées, qui a une réalité ontologique plus fondamentale que ce que nous voyons en mouvement²². Cette solution ontologique a des conséquences psychologiques et politiques, puisque celui qui a le λόγος est celui qui a le pouvoir ; en effet, il s'ensuit que l'accès à la matrice pure donne la clé pour connaître la réalité et y agir. Ainsi celui qui accède au monde des idées est aussi le plus capable de conduire les affaires de la ville, raison pour laquelle le conducteur du navire politique doit être le philosophe. Le même modèle s'applique aussi à la psychologie du platonisme puisque les passions appartiennent au monde du mouvement tandis que la raison constitue notre porte d'accès au monde des idées, celui de la stabilité; c'est pourquoi la raison est aussi le pilote du navire des passions ou, conforme la métaphore platonicienne formulée dans le *Phèdre*, la raison est le cocher et les passions sont les chevaux²³.

Deux mille ans plus tard, Kant se réapproprie cette problématique à partir du rapport entre le connaissable et l'inconnaissable. Il avance que la matrice pure qui garantissant la stabilité de ce que l'on décrit est dans la pensée même et que, par conséquent, la clé de la possibilité de décrire le monde se trouve dans le sujet, de sorte que son λόγος devient une condition de possibilité de l'objectivité et sa *logique* devient transcendantale. Ce modèle ouvre une nouvelle perspective sur la compréhension du sujet, la matrice pure n'étant plus une réalité ontologique à laquelle on doit avoir accès *de fait*, mais une grille transcendantale dont tout sujet est *de droit* doté. La conséquence politique est que tout Moi empirique est en dernière instance une manifestation d'un Moi pur, et ainsi tout homme a, *de jure*, accès à la condition de cocher, de conducteur des affaires ; en outre, tout homme a un pilote en soi. Il faut juste souligner que, sous un certain aspect, le pilote, le cocher, est toujours compris de la même manière, c'est-à-dire comme le porteur du langage,

²¹ Platon, Théétète, 182c-183b.

La solution platonicienne, qui est fameusement annoncée au Livre V de la République – et dans d'autres œuvres comme le Phédon, le Phèdre et polémiquement dans le Parménide – n'est pas formulée dans le Théétète même, qui constitue une œuvre aporétique.

²³ Platon, Phèdre, 246a-b.

de la stabilité, tandis que le navire demeure ce qui vient du dehors, l'inconnu, le hasardeux, l'instable. Ce dualisme s'exprime chez Kant par la paire : *formes pures de la pensée* et *chose en soi*.

Fichte s'inspire de la révolution kantienne qui, selon lui, en montrant que tout homme peut avoir accès à la condition de pilote, brisa les chaînes qui attachaient encore l'esprit de l'humanité²⁴; c'est cette conquête révolutionnaire qu'il prétend faire avancer en brisant le dernier maillon de cette chaîne : la chose-en-soi. Pour ce faire, le philosophe doit montrer comment, au sein de la fracture identitaire introduite au premier paragraphe, peut surgir une conscience d'objet qui ne soit point ancrée dans une chose-en-soi. L'opérateur conceptuel avec lequel il prétend le faire est l'*Anstoβ*.

Qu'est-ce que l'*Anstoß* ? Le mot est composé du radical *Stoß* précédé de la particule an. Fichte utilise la notion de Stoß, sans la particule, dans la Sittenlehre pour décrire un choc entre deux boules, et ce choc nous permet d'expliquer et de prévoir le mouvement des boules à partir de la simple connaissance de quelques propriétés de ce choc, comme la direction, l'intensité, etc²⁵. Stoß est donc un choc dans le sens de la physique newtonienne. Maintenant, qu'ajoute la particule an à la signification du mot? Fichte lui-même peut l'éclaircir. En premier lieu, même si un choc, dans le sens de Stoß, renvoie à quelque chose d'externe, l'Anstoß renvoie plutôt au point de vue de celui qui souffre le choc (c'est d'ailleurs une des significations de la particule an, à savoir l'approximation du point de vue du parlant, par opposition à ab qui en signifie l'éloignement²⁶). Ainsi la première nuance conceptuelle entre le Stoß et l'Anstoß est que ce dernier vise à souligner qu'il s'agit d'un choc vu de la perspective de celui qui le souffre ; la deuxième nuance est que la réaction à un Anstoß, par opposition à celle d'un Stoß, n'est jamais nécessaire, mais toujours libre. Il s'agit ainsi d'un choc, vu de la perspective du patient, et à l'égard duquel celui-ci réagit librement. C'est pourquoi la signification du mot oscille, pouvant être interprétée soit comme impulse, motivation, soit comme choc.

Fichte part ainsi, comme on l'a vu au début de la *Grundlage*, du principe A est A fondé sur le « je suis » qui manifeste à son tour un cercle entre le concevable et l'inconcevable ; pour que l'auto-conscience empirique puisse surgir au sein de ce cercle il faut que le moi puisse se découvrir comme objet, et pour ce faire, il

²⁴ Fichte J. G., Considérations sur la Révolution Française. Trad. J. Barni. Paris, Payot, 1974, p. 127 (GA, I, 1, p. 255).

²⁵ Fichte J. G., Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science. Trad. P. Naulin. Paris, PUF, 1986, p. 29 (GA, I, 5, p. 42).

²⁶ Götz D. – Haensch G. – Wellmann, H., Langenscheidt – Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache, München, Langenscheidt, 2010, p. 89.

faut que l'activité de penser accomplisse un mouvement de réflexion, c'est-à-dire qu'elle revienne sur soi pour s'y appliquer. Ce retour à soi n'est possible que si cette activité a souffert un impulse de réflexion, un choc qui coupe son mouvement, en le repoussant vers soi.

Mais d'où vient ce choc ? S'il s'agit, d'un côté, tout simplement de quelque chose percutant le Moi de l'extérieur et le faisant réfléchir, on a du mal à distinguer cela d'une quelconque chose-en-soi ; s'il s'agit, d'autre côté, de quelque chose d'interne au Moi, il est difficile de voir pourquoi le Moi devrait poser une extériorité quelconque, étant donné qu'il détiendrait toute la réalité en soi. Le choc n'est ainsi conçu ni comme complètement interne ni comme complètement externe ; or qu'est-ce que ce choc alors ?

La conception de l'*Anstoß* constitue, selon nous, la prise au sérieux de la finitude du Moi ; en effet, il s'agit de quelque chose qui entrave l'activité du Moi, un obstacle dont le Moi est incapable de trouver l'origine en soi-même et qui le pousse à en postuler la source comme extérieure à soi. Or le Moi est incapable de voir hors des limites de son propre champ visuel, par conséquent il ne peut que postuler le choc comme extérieur sans jamais pouvoir effectivement savoir d'où le sursaut est venu. En effet, le Moi est l'activité constante, la vie ; or ce qui est en dehors de la vie n'est pas accessible, justement parce que, comme le dira Wittgenstein avec grande perspicacité quelques années plus tard, « la mort n'est pas un événement de la vie »²⁷ ; et partant on ne peut que postuler ce qu'est la mort en étant vivant, mais jamais la vivre en tant que mort. De même, la chose-en-soi est la mort, et en tant que telle, elle ne peut pas être vécue par le Moi ; ce qu'il peut expérimenter, ce ne sont que les sursauts de la vie, les chocs, les obstacles du chemin.

On part ainsi de la vie, du Moi, où l'on retrouve une fissure identitaire entre une dimension subjective, le posant, et une dimension objective, le posé; ensuite, on voit que la prise de conscience de la dimension objective est déduite de la vie purement active en vertu d'un choc qui renvoie l'activité en arrière et donne la tâche au moi de se limiter, ce n'est que par cette activité de limitation qu'un *Gegenstand*, un objet, peut finalement être *conçu*. Cela veut dire que la découverte du posé, de laquelle Fichte parlait au premier paragraphe, se réalise à partir de l'*Anstoß*, grâce à laquelle le moi en se limitant *conçoit* pour la première fois une dimension objective; la conceptualisation dépend ainsi d'un choc. En reprenant le cercle nécessaire, articulé dans le premier principe, entre le posé et le posant, le

Wittgenstein Ludwig, Tractatus, 6.4311. Si le corollaire qui en tire Wittgenstein est qu'il ne saurait rien exister au-delà du champ visuel, lequel, du fait de l'inconcevabilité de son au-delà, serait par définition sans limite (loc. cit.); Fichte, à son tour, va explorer le nécessaire rapport entre la limite et son au-delà, comme on verra par la suite.

concevable et l'inconcevable, on peut dire que toute découverte d'un posé, et par conséquent toute conceptualisation, dépend toujours d'un choc. C'est le choc qui permet au Moi de faire le passage de l'inconcevable au concevable. Pas de choc, pas de concept.

3. Le voyageur : un rapport entre le fini et l'infini

On a vu dans le point de départ de la connaissance que le Moi retrouve une fracture au sein de sa structure identitaire entre une dimension absolue et inconcevable et une dimension finie et concevable, on a vu ensuite que celle-ci ne se révèle qu'à partir d'un choc suite auquel l'activité renvoyée à soi s'autolimite. C'est ainsi que (i) le Moi se trouve entre une activité inconcevable et un retour de cette activité sur soi, les deux directions du mouvement étant également nécessaires pour qu'une conscience soit possible ; et que (ii) l'*Anstoß* est l'opérateur fondamental qui rend possible un changement de direction sans lequel il n'y aurait jamais une dimension concevable. En formulant les acquis fichtéens en ces termes, on peut se demander si et comment l'élargissement du champ conceptuel serait possible – en d'autres termes, serait-il possible d'avancer vers le champ de l'inconcevable ?

La notion fichtéenne de *limite* (*Begrenzung*) explore précisément ce point de rencontre entre le concevable et l'inconcevable en permettant ainsi d'introduire la discussion sur la possibilité d'élargissement du champ conceptuel. La limitation, comme on l'a vu, est introduite en vertu de la résistance issue d'un choc qui bouleverse l'activité du Moi ; ce qui est remarquable, c'est que, suite à ce choc, dira Fichte, le Moi pose non seulement une limite de son activité mais encore un au-delà de cette limite. En effet, le choc, duquel est issu la limitation n'est possible que si « l'activité [...], abandonnée à elle-même en soi et pour soi, se dépasse dans l'illimité, dans l'indéterminé et l'indéterminable, c'est-à-dire à l'infini », autrement « on ne pourrait conclure de sa limitation qu'un choc s'est effectué sur l'activité »²⁸ ; c'est pourquoi la postulation d'un obstacle qui résiste à mon activité dès l'extérieur constitue la position d'un au-delà des limites. Etant donné que c'est par l'activité de limitation que l'être objectif devient possible, il s'ensuit que ce qui dépasse la limite ne saurait être qu'inconcevable – un inconcevable impliqué par mon activité de limitation.

En outre, il y a un rapport d'implication réciproque entre choc (source de la conceptualisation) et infinitude (l'inconcevable). D'un côté, le choc suppose

²⁸ Fichte J. G., Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choisies, p. 99 (GA, I, 2, p. 357).

l'infini, puisque si l'activité du Moi n'allait pas à l'infini, le choc supprimerait complètement son activité et le Moi ne serait pas posant en général, la conceptualisation supposant ainsi l'inconcevable. D'un autre côté, l'infinitude de l'activité suppose le choc, puisque si le Moi ne se limitait pas, il serait incapable de s'attribuer l'infinitude; ce n'est qu'à partir du choc que le Moi pourra formuler l'idée d'un au-delà pour ensuite l'attribuer à soi, la prise de conscience de l'inconcevable en tant qu'inconcevable supposant ainsi la conceptualisation.

Cette implication réciproque entre choc et infinitude manifeste que le Moi pose simultanément le limité concevable et l'au-delà inconcevable, et il oscille ainsi entre le fini et l'infini, entre le déterminé et l'indéterminé. « Cette relation », dit Fichte, « du Moi avec lui-même et intérieur au Moi, puisqu'il se pose en même temps comme fini et comme infini [...] est le pouvoir de l'imagination »²⁹. A partir de ce pouvoir, « le Moi voulant composer l'incomposable maintenant, cherche à saisir l'infini dans la forme du fini »³⁰; il quête à saisir une activité infinie à partir des concepts nécessairement finis. En d'autres termes, l'outil fondamental à travers lequel le Moi peut reconstruire son identité, brisée entre le fini concevable et l'infini inconcevable, ne saurait être que ce qui lui permet de flotter entre les deux afin de *produire* leur composition : l'imagination.

C'est ainsi dans le flottement entre le fini et l'infini, grâce à la capacité créatrice de l'imagination que le Moi pourra élargir son champ conceptuel avançant ainsi sur le champ de son au-delà, afin de produire de nouveaux concepts. Il s'agit d'une manœuvre assez originale ; en effet, si Platon s'appuyait sur un *logos* ontologique pour s'échapper du flux, si Aristote soulignait que, même si le *logos* n'est pas nécessairement ontologique, son association du *logos* à un mot reste un point de départ nécessaire de toute connaissance, et si Kant établissait que tel *logos* n'est que dans le sujet, la vraie source de l'objectivité, ce que Fichte propose, c'est de finalement dépasser le *logos* afin d'explorer son au-delà. Il ne s'agit plus de trouver les clefs logiques qui nous permettent de contrôler à jamais le flux; mais plutôt de chercher l'outil avec lequel on pourra finalement y plonger pour l'explorer. Il faut ainsi expliciter que derrière toute activité de classification et de distinction, gît toujours un travail de créativité permettant d'explorer l'inconnu.

Pour comprendre les conséquences psychologiques et politiques de cette nouvelle perspective, reprenons la métaphore platonicienne du pilote et du navire, ou du cocher et des chevaux. Or s'il n'existe pas de plein droit une extériorité, on a déjà du mal à comprendre le navire comme quelque chose d'extérieur au pilote;

²⁹ *Ibid.*, p. 100 (GA, I, 2, p. 359).

³⁰ Ibid., p. 100 (GA, I, 2, p. 359).

en plus, si l'on insiste sur l'analogie, le flux, usuellement placé du côté de la chose qui doit être guidée et stabilisée par le pilote, semble maintenant être une dimension de l'identité du Moi, qui est en même temps sujet et objet de sa propre activité.

Dans ce sens, on suggère, en suivant Fichte, que le Moi n'est ni le pilote ni le navire, ni le cocher ni les chevaux, mais tout simplement le voyageur. En effet, le voyageur est en même temps celui qui exécute et qui souffre le voyage, c'est au voyageur que remonte la source de toute activité du voyage. Simultanément ce que le voyageur est objectivement, sa quiddité, est définie par ce qu'il souffre au long de son parcours, puisqu'il est défini par son voyage dont il n'a pas complètement le contrôle et dont les sursauts lui sont complètement imprévisibles. Il est pilote et passager de lui-même, sujet et objet de son parcours, cause et conséquence du voyage. Il ne s'agit ainsi pas de n'importe quel voyageur, mais seulement de celui qui est effectivement ouvert à être aussi bien passager que pilote, étant ainsi capable d'accepter l'inconnu afin d'accueillir le nouveau. Cette faculté de s'ouvrir à l'inconnu est précisément l'Einbildungskraft. Et ainsi la progression de la conscience dépend toujours du travail de cette faculté – un travail d'exploration de l'au-delà, de l'inconnu, de ce qui lui dépasse ; puisque, en effet, comme le dira Hegel quelques années plus tard « un séjour dans l'inconnu a le pouvoir magique de transformer le négatif en être »31; on y ajoute, à partir de la perspective fichtéenne, que le voyageur doté d'imagination est le seul instrument possible de cette transformation, c'est à lui que revient le pouvoir magique.

Cette métaphore capture un autre aspect important de l'activité du Moi ; comme montrera Fichte dans la *Sittenlehre*, le Moi n'expérimente sa causalité que lorsqu'il étend ses limites, un Moi qui n'étend pas ses limites, qui ne réalise pas sa causalité, ne retrouve pas de nouvelles limites et n'achève pas la conscience de soi, laquelle dépend constitutivement des sursauts de son chemin³². Le Moi qui reste renfermé sur lui-même n'est pas limité, pas pour soi, et par conséquent ne prend pas conscience de soi, précisément parce que prendre conscience de soi équivaut à explorer ses propres limites, pousser son propre voyage toujours vers l'au-delà en quête constante de l'inconnu.

Le côté tragique de cette conception est que le Moi ne trouve jamais sa pleine satisfaction, l'exigence de composer les incomposables. Le fini et l'infini, l'ici et l'au-delà, est inachevable ; l'esprit, je cite Fichte, « ne peut remplir cette tâche ; et cependant cette tâche est donnée ; de là un conflit entre l'impuissance et l'exi-

³¹ Hegel G.W. F., La phénoménologie de l'Esprit. Trad. J. Hyppolite. Paris, Aubier, 1941, p. 29.

³² Fichte J. G., « Dire que je possède une causalité signifie toujours : j'étends mes limites », cf. Fichte, *Système de l'Ethique*, p. 94 (GA, I, 5, p. 97).

gence. L'esprit demeure pris en ce conflit, il flotte entre les deux »³³; le Moi a ainsi à l'intérieur de lui-même l'exigence d'accomplir une tâche qu'il n'a pas les moyens de mener à terme, et pourtant il ne peut pas se débarrasser de ce qui l'y pousse; le Moi, la figure majeure de l'activité dans la philosophie fichtéenne, se retrouve comme un objet troublé, un voyageur insatiable en quête d'une auto-systématisation, dont il sait auparavant que le complet achèvement est inatteignable. L'échec est annoncé, mais l'histoire ne peut que continuer; ce n'est pas un hasard que la *Doctrine de la Science* eût plus d'une dizaine de versions.

4. L'échec et la reconstruction permanente

Nous avons vu, selon l'hypothèse de lecture défendue dans cette étude, comment Fichte, en formulant le point de départ du savoir, se heurte à une fracture identitaire au sein du Moi entre un se poser (sich setzen) inconcevable et une finitude concevable ; il a ensuite été argumenté que l'*Anstoß* est l'outil conceptuel à partir duquel on peut comprendre, dans la *Grundlage*, aussi bien la finitude, issue de la limitation, que la postulation d'un au-delà inconcevable ; dans cette constellation conceptuelle, le rapport entre ces deux dimensions du Moi brisé revient à la faculté de flotter entre le fini et l'infini : l'imagination. A partir de ce tableau, nous avons proposé que le Moi, dans son activité, étant simultanément sujet et objet, cause et conséquence, agent et patient, est, selon une métaphore, le voyageur – un voyageur poussé par un besoin de systématisation dont l'achèvement est impossible. Est-ce que ce besoin ne serait que le moteur d'une tragédie, d'un échec préalablement annoncé ?

L'inévitabilité de l'échec n'est pas le moteur d'une tragédie, mais au contraire, ouvre de nouvelles perspectives sur l'activité de philosopher; la force de Fichte se trouve peut-être dans ce qui semblait être sa faiblesse. Dans la mesure où la chose-en-soi n'existe pas de plein droit et que toute notre expérience et par conséquent notre langage remonte, comme à sa source première, au flottement de l'imagination entre le déterminé et l'indéterminé, le concevable et l'inconcevable, Fichte peut dire que toute réalité est uniquement produite par ce pouvoir et que par conséquent l'imagination constitue « la vérité et la seule vérité possible »³⁴. L'imagination pourtant ne peut pas maintenir longtemps l'état de flottement entre le limité et l'illimité; elle a ainsi besoin que l'entendement (*Verstand*) entre en œuvre

³³ Fichte J. G., Les Principes de la Doctrine de la Science, Œuvres Choisies, p. 129 (GA, I, 2, p. 367).

³⁴ Ibid., p. 108 (GA, I, 2, p. 369).

afin de mettre en demeure l'infini sous la forme des concepts finis; la définition est le travail constant de « finitisation » de l'infini. Le travail de rendre l'infini fini est, et restera toujours, inachevable, puisqu'en effet, « l'esprit qui a conquis sa liberté », comme dira Schelling dans une remarquable formulation en 1795, « à partir du moment où il croirait avoir achevé son système, il se rendrait intolérable à luimême. Il cesserait d'un coup d'être créateur, pour tomber au rang d'un instrument de son système »³⁵. Par conséquent, une grille fixe de définitions ne saura que devenir un instrument, une chose, une lettre sans esprit, de manière que le fait d'être à jamais inachevable dans la lettre est ce qui pousse le penseur à un renouvellement constant de sa grille conceptuelle afin de la renouer avec l'esprit qui la fait vivre.

Pour reprendre la question dans les termes traditionnels de l'Antiquité, la définition est un travail de stabilisation de l'instable, mais l'instable est en mouvement constant, il coule, dépasse les murs de la définition et nous pousse à la réviser et reconstruire; en outre, comme l'instable coule et coulera toujours, le langage doit être constamment remis en question, tout comme la *Doctrine de la Science* est ellemême en reformulation permanente.

C'est précisément dans ce sens que la réalité perd chez Fichte son caractère de donné, il n'y a pas de chose-en-soi, il n'y a pas de donné, il n'y a pas de barrière fixe, il y a que les sursauts d'un voyage infini, comme des obstacles nous invitant à remettre en question nos limites et à reconstruire nos conceptions; la réalité, aussi bien que la nature, est dès lors un projet à construire, un voyage à parcourir – et il revient au voyageur d'explorer le flux que lui échappe, sous peine de laisser périr son pouvoir magique derrière les barrières fixes d'un concept mort.

Luis Fellipe Garcia est actuellement doctorant et chercheur à l'Université Catholique de Louvain où il développe un projet sur les rapports entre métaphysique et politique chez Fichte.

E-mail: luisfellipegarcia@gmail.com

³⁵ Schelling, F. W., Lettres sur le dogmatisme et le criticisme. Trad. S. Jankelevitch, Paris, Aubier, 1950, p. 79.

NATUR ALS ERLEBTE ANONYMITÄT. EIN BEITRAG ZUR IDEE DER PHÄNOMENOLOGISCHEN ARCHÄOLOGIE BEI MAURICE MERLEAU-PONTY

ABBED KANOOR

Il y a transgression, transcroissance du passé dans le présent...¹

Abstract

In my paper I try to show that the phenomenology for Maurice Merleau-Ponty takes the form of a philosophical attitude to think about the unthought of the philosophical reflection. My argument is that his phenomenological approach to the unthought of philosophy remains compatible with the philosophy. He moves namely in what he calls the phenomenological archaeology toward a schema of a natural subjectivity, which, even though far away from the absolute consciousness of phenomenology, has to be seen as a deeper level of subjective consciousness.

Phänomenologische Thematisierung des Ungedachten

In seinem Aufsatz *Der Philosoph und sein Schatten* geht Merleau-Ponty davon aus, dass der Sinn der Phänomenologie nicht nur in der Entdeckung neuer Erfahrungsfelder besteht. Die "Ermittlung der Hindernisse" gehört ihm zufolge auch wesentlich zum phänomenologischen Erbe. Eines der größten Hindernisse besagt, dass "die Rückbewegung auf uns selbst", und zwar die phänomenologische Reduktion als eine Art philosophische Reflexion, "durch eine entgegengesetzte Bewegung, die sie hervorruft", und zwar das, was sich nicht denken lässt, "gleichsam

Merleau-Ponty Maurice, Partout et nulle part, in : Signes, Gallimard, Paris 1960, S. 205.

aufgespalten wird".² Diese Aussage bedeutet keine Abkehr von der Reflexion, sondern den Versuch, das Ungedachte der Reflexion zu denken. Was ist aber das Ungedachte? Und in welcher Beziehung steht es zur phänomenologischen Reflexion?

Merleau-Ponty sucht nach den möglichen Antworten auf beide Fragen in der Phänomenologie selbst, und zwar unter dem, was er die "dritte Dimension" zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven nennt.³ Die Rede von der dritten Dimension ist relevant, weil der angekündigte Versuch, die natürliche Einstellung und ihren naiven Glauben an eine transzendente natürliche Welt durch die phänomenologische Reduktion zu überwinden, keinen Anspruch auf die Überlegenheit der "Philosophie des Geistes" über den Materialismus der naturalistischen Philosophie erhebt.⁴ Die phänomenologische Reduktion eröffnet vielmehr eine neue Dimension, worin die Beziehung von der Naturwelt zur Geisteswelt "von ihnen her"5 zu verstehen ist. Die Aufdeckung des Ungedachten stellt somit die etablierte phänomenologische Beziehung der natürlichen Einstellung zur transzendentalen Einstellung in Frage. Diese Einstellungen stehen nämlich nicht mehr in der umstrittenen Beziehung des Falschen zum Wahren zueinander, sondern die transzendentale Einstellung bleibt "immer noch und trotz allem natürlich".6 Man kann sogar von der "Wahrheit des Naturalismus" reden, die jedoch nicht im Naturalismus selbst liegt. Die Wahrheit des Naturalismus zeigt sich in der "Ecceität der Natur"⁷ für das Bewusstsein, d. h. in ihrer unwiderlegbaren Faktizität: Das denkende Ich bleibt immer das Ich eines Menschen, der durch seinen Leib zur Natur als "Universum Realitatis"8 gehört.

Merleau-Ponty beruft sich hier auf Husserls Idee der Vorgegebenheiten als "vortheoretische Konstitutionen" in *Ideen II.*⁹ Die Vorgegebenheiten bezeichnen

² Merleau-Ponty Maurice, Zeichen, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, S. 236.

³ Siehe Maurice Merleau-Ponty, Résumés de cours, Collège de France 1952–1960, Gallimard, Paris 1968. Der Ausdruck "dritte Dimension" taucht zum ersten Mal in Titre et travaux auf. Nach Bernhard Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, S. 150.

⁴ Zeichen, S. 237-238.

⁵ Zeichen, S. 260.

⁶ Zeichen, S. 240.

⁷ Zeichen, S. 242.

⁸ Résumés de cours, Collège de France 1952-1960, S. 112.

⁹ Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.*, Bd. IV, Husserliana, M. Nijhoff, Den Haag 1991, S. 5. Wobei Husserl unter Vorgegebenheiten eigentlich die "Gegenstandsschichten" oder besser gesagt, die "Sinnesschichten" versteht, die auch konstituiert sind, aber der theoretischen Einstellung "in gewisser Weise voranliegen". Merleau-Ponty hat offenbar die Einschränkung "in gewisser Weise" nicht ernst genommen: "Also vortheoretisch sind schon Gegenstände konstituiert, nur dass sie nicht theoretisch zugeeignete, in dem ausgezeichneten Sinn gemeinte Objekte sind,

"Bedeutungskerne", die "für uns immer 'schon konstituiert' sind oder 'niemals vollständig konstituiert' sind".¹¹ Mit anderen Worten gibt es bei diesen Vorgegebenheiten eine Ungleichzeitigkeit zwischen dem konstituierenden Bewusstsein und seinem Gegenstand. Die Leiblichkeit ist die Schwelle zum Bereich der natürlichen Vorgegebenheiten.¹¹ Indem die vortheoretischen Sachen, die den theoretischen Gegenständen der objektiven Wissenschaften zugrunde liegen, selbst von dem erfahrenden "Subjektleib" abhängen, so argumentiert Merleau-Ponty in seinen Vorlesungen 1956–1957, sind alle Gegenstandskonstitutionen auf die Vorgegebenheit des Leibes zurückzuführen. Die phänomenologische Reduktion muss daher die vergessene "épaisseur" (also die Dichte) der leiblichen Vorkonstitution thematisieren.¹²

Merleau-Ponty setzt dem Transzendentalismus auf diese Weise eine Art Naturdenken entgegen, welches die Natur nicht als ein positives Sein, sondern als einen Abgrund in uns und als unsere leibliche Ambiguität thematisiert. Denken der Natur ist in dieser Perspektive "une philosophie de l'ambiguïté", ¹³ die unter

geschweige denn Objekte theoretisch sie bestimmender Akte" (Hua IV, S. 6.) Husserl schreibt ihre Konstitution den vortheoretischen konstituierenden Akten zu, und zwar jenen der axiologischen und praktischen Einstellung oder der Gefühlsphäre. Für die phänomenologische Reflexion ist es jedoch wichtig, dass "a priori [...] zu dieser Sachlage die Möglichkeit einer Einstellungsänderung", und zwar des Übergangs in die theoretische Einstellung gehört. Hua IV, S. 11.

¹⁰ Zeichen, S. 241.

Merleau-Ponty listet in seinem Vorwort zu A. Hesnards Buch über Freud noch weitere Bereiche der Vorgegebenheiten auf, die bei Husserl zu finden sind: "A mesure que Husserl passe à l'exécution de son programme, il amène au jour des fragments d'être qui déconcertent sa problématique: ni le corps qui est « sujet-objet », ni le passage du temps intérieur, qui n'est pas un système d'actes de conscience, ni autrui, qui naît par prélèvement sur moi ou par expansion de moi, comme Eve naquit d'une côte d'Adam, ni l'histoire, qui est ma vie en autrui et la vie d'autrui en moi, qui est par principe comme autrui un « objet » inexact, ne se laissent ramener sous la corrélation de la conscience et de ses objets, de la noèse et du noème". L'œuvre et l'esprit de Freud, Préface à l'ouvrage de A. Hesnard, Payot, 1960, S. 5–10, In Maurice Merleau-Ponty, Parcours deux, 1951–1961, hg. von Jacques Prunair, Verdier, Lagrasse 2001, S. 280.

¹² Résumés de cours, Collège de France 1952-1960, S. 113-114.

Une philosophie de l'ambiguïté, ist der Titel eines Aufsatzes von F. Alquié, der in Fontaine N 59, erschien. Dieser Titel wurde später von A. De Waelhens für sein Buch Une philosophie de l'ambigüité, L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty übernommen. Während Alquié sich unter Ambiguität eigentlich kritisch mit Merleau-Ponty auseinandersetzt, sieht De Waelhens eher die theoretische Fruchtbarkeit dieser Charakterisierung. Für De Waelhens ist die Ambiguität nicht das Merkzeichen der ausdrücklichen Schwäche bei Merleau-Ponty, sondern gehört wesentlich ,zu den Sachen selbst' in der phänomenologischen Auseinandersetzung mit der Natur. Trotz ihrer unterschiedlichen Position zu Merleau-Ponty sind sich jedoch beide Autoren darin einig, dass Merleau-Ponty auf ein Forschungsfeld abzielt, das über den szientistischen Objektivismus hinaus das Geistesleben als eine konkrete Existenz beschreibt, die den idealistischen Subjektivismus gleichermaßen überschreitet. Bei Alquié lesen wir : "La philosophie de Merleau-Ponty dépasse à la fois l'objectivisme de la

der Natur kein vollkommenes explizites Universum außer uns vorstellt, sondern versucht, auf die vorgegebene verborgene Beziehung jeder Erfahrung zu einem natürlichen Zusammenhang einzugehen, der in der Reflexion unreduzierbar bleibt. Um diese natürliche Faktizität zu thematisieren, stellt Merleau-Ponty die Idee der "phänomenologischen Archäologie" vor. Denn man erlebt den leiblichen Bezug zur Natur wie eine Vergangenheit, "die niemals Gegenwart war".¹4

Für Husserl besagt die "phänomenologische Archäologie" eine Art Rekonstruktion, die als "Verstehen im Zick-Zack" auf die "αρχαι" der "uns fertig vorliegenden Erfahrungswelt" in apperzeptiven Sinnleistungen zurückgeht und die konstitutive Geschichte ihrer ontologischen Struktur nachträglich wieder aufbaut. ¹⁵ Diese phänomenologische Methodik hat die Natur als "Thema der Rückfrage" und als "Leitfaden" für den Ab- und Aufbau der ontologischen Struktur der Welt. Sie sucht jedoch in dem naturalen Kern der Erfahrungswelt wieder das perzeptive "Wahrnehmungsfeld" für das konstituierende Bewusstsein. Für Merleau-Ponty aber kann die phänomenologische Archäologie in den gesamten Aufbau der Phänomenologie bedeutungsvolle Modifikationen einführen, indem sie "an unserer Auffassung der Noesis, des Noema, der Intentionalität, an unserer Ontologie" etwas ändert. ¹⁶ Mit der Archäologie hat man ihm zufolge Zugriff auf den "Urglauben" an der Welt, der uns nicht mit einer Vorstellung von der Welt, sondern mit der Welt selbst verbindet.

science et le subjectivisme d'une conscience formelle séparée de l'histoire". (S. 50.) De Waelhens schriebt ebenfalls: "Pour la première fois, apparait une philosophie existentielle où le mode d'être ultime du pour-soi ne s'égale pas, en dépit des prétentions et des descriptions contraires, à celui d'une conscience-témoin. C'est la thèse fondamentale que défendent, à des niveaux différents, La structure du comportement et La phénoménologie de la perception". A. De Waelhens, Une philosophie de l'ambigüité, L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Publication Universitaire de Louvain, Louvain 1951, S. 9.

¹⁴ Merleau-Ponty Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Walter De Gruyter & Co, Berlin 1966, S. 283.

[&]quot;Rückfrage zur Natur und von der Natur aus als Leitfaden. Phänomenologische Archäologie, das Aufgraben der in ihren Baugliedern verborgenen konstitutiven Bauten, der Bauten apperzeptiver Sinnesleistungen, die uns fertig vorliegen als Erfahrungswelt. Das Zurückfragen und dann Bloßlegen der Seinssinn schaffenden Einzelheiten bis zu den letzten, den apxau, um von diesen aufwärts wieder im Geist erstehen zu lassen die selbstverständliche Einheit der so vielfach fundierten Seinsgeltungen mit ihren relativ Seienden. Wie bei der gewöhnlichen Archäologie: Rekonstruktion, Verstehen im Zick-Zack". Edmund Husserl, Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte, hg. von Hans Dieter Lohmar, Husserliana 8, Springer, Dordrecht 2006, S. 356–357.

¹⁶ Zeichen, S. 241.

Topologie der erlebten natürlichen Vergangenheit

In einem Brief definiert Merleau-Ponty die Aufgabe der Phänomenologie als Wiederentdeckung der wahrgenommenen Gestalt der Welt, welche unter den sedimentierten Schichten der späteren Erkenntnis versteckt bleibt. 17 Die Phänomenologie ist mit der Archäologie vergleichbar, indem sie die in der Reflexion nicht herausstellbaren Schichten des Bewusstseins ausgräbt. Die phänomenologische Archäologie bezeichnet in diesem Zusammenhang den Versuch, der sowohl die unverarbeiteten Erfahrungen als auch die pathologischen Fälle als Anlass benutzt, um die versteckte Seite der Reflexion zu erforschen. Das Wesentliche dieser phänomenologischen Archäologie ist, dass das gewaltige Eindringen der Natur in die Erfahrung als eine unartikulierte Vergangenheit dargestellt wird, die in Gestalt einer natürlichen Zeit die immanente Sphäre des Zeitbewusstseins überschreitet, aber zugleich mit ihr in Beziehung steht. In der Wahrnehmung ist nämlich eine uralte Anknüpfung zwischen dem Bewusstsein und der Welt am Werk, von der vor allem die Artikulation der Wahrnehmungsorgane berichten. Daraus findet Merleau-Pontys Andeutung ihre Rechtfertigung, dass die Wahrnehmung nicht die eigentliche Geschichte - ausgehend aus der Gegenwart des Bewusstseins - sondern eine "Vorgeschichte" - eine nie Gegenwart gewesene Vergangenheit - in uns darstellt.

Es gibt also im Innersten der immanenten Sphäre des Bewusstseins fremde Bezüge die auf ein Außen hinweisen. Der Spielraum der genannten vorausgehenden Verbindung mit der Natur darf jedoch nicht als etwas völlig Äußerliches zum Bewusstsein definiert werden. "Ich bin geworfen in der Natur", so schreibt Merleau-Ponty, aber diese Natur "erscheint mir nicht nur außerhalb meiner selbst" sondern auch und besonders "im Innersten der Subjektivität selbst". Die Natur ist nicht von Relevanz für uns weil sie vor uns da steht; sie steht zugleich hinter uns, in uns und macht unsere Ambiguität aus. Die Natur ist hier eine durch Geschichte hindurch gehende und gelebte Natur. Ihre faktische Transzendenz besteht nicht in ihrer absoluten Fremdheit für das Bewusstsein, sondern in fremden Momenten, die man innerlich erfährt. Es gibt in diesem Sinne einen Drang der Natur in uns, der jeder Gegenwart unserer personalen Geschichte eine präpersonale Vorgeschichte zuschreibt (z.B. die Geburt vor jedem vorstellbaren Anfang der Zeiterfahrung oder

[&]quot;Il nous faut redécouvrir la figure du monde perçu par un travail comparable à celui de l'archéologie, car elle est ensevelie sous les sédiments des connaissances ultérieures" « Lettre à Martial Guéroult », Revue de métaphysique et de morale, 4, 1962, S. 403, nach Pascal Dupont, « Temps, nature et histoire dans la phénoménologie de la perception », Etude Phénoménologiques, 31–32, 2000, S. 32.

¹⁸ PhW, S. 397.

der Herzschlag und das Atmen als leibliche Rhythmen). Wir haben hier anstatt der Natur als solcher eher mit einer natürlichen Zeit zu tun, der wir keinen richtigen Ansatz zuschreiben können. So betrachtet stellt die Natur eine vorpersönliche Zeit in uns dar, die dem Zeitbewusstsein vorausgeht. Sie ist eine "originäre Vergangenheit", die unsere Bezüge zur Welt als "Feld aller Felder" aufzeigt.¹9 Ihre Erscheinung ist wie eine Bedrohung am Rand des immanenten Bewusstseins:

Ich sehe mich von natürlicher Zeit umgeben, weil diese im Zentrum meiner Geschichte selbst verbleibt. [...] So gibt es nichts, dessen ich mich aus dem Leben im Mutterleib erinnern könnte, weil es da nichts wahrzunehmen gab. Nichts gab es als den Ansatz eines natürlichen Ich und einer natürlichen Zeit. Dieses anonyme Leben ist bloß die Grenze einer zeitlichen Zerstreuung, von der alle geschichtliche Gegenwart stets bedroht bleibt.²⁰

Die natürliche Zeit ist das anonyme Leben oder das ansatzlose natürliche Ich. Wir erleben die natürliche Vergangenheit in unserer Präsenz wie eine absolute Leere, die nie gefüllt wird. Die gelebte Natur führt zu einer Spaltung im Zeitbewusstsein, indem sie als eine unpersönliche Zeitordnung in der persönlichen Zeiterfahrung auftaucht.

Die Spaltung zwischen der natürlichen und der persönlichen Zeitordnung zeigt sich am deutlichsten in ihrem pathologischen Aufbruch, z.B. in Anosognosie oder Phänomen des Fantomglieds, wo der habituelle Leib nach der operativen Entfernung eines Körperglieds das entfernte Glied immer noch wahrnimmt. Der im pathologischen Fall auffällige Zustand ist nur die Extrapolation der zeitlichen Dualität. Wir erleben diese Dualität täglich.²¹ Diese sowohl alltäglichen als auch pathologischen Erfahrungen zeigen, dass der Leib als Spielraum der Dualität zwischen der natürlichen und persönlichen Zeitordnung den Charakter eines "angeborenen Komplexes" annimmt.²² In der Leiblichkeit steckt nämlich eine Vergangenheit, die

[&]quot;In Gestalt der Sinnesfelder und der Welt als des Feldes aller Felder entdeckt das Bewusstsein in sich selbst die Undurchdringlichkeit einer originären Vergangenheit". PhW, S. 402. Siehe auch PhW, S. 376.

²⁰ PhW, S. 398.

²¹ Ute Gahlings zeigt in ihrer Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen wie z.B. der Menstruationszyklus als ein mit der Natur verbundenes erlebtes zeitliches Phänomen sich in die Persönlichkeit hineindringt und manchmal sogar "extreme Veränderungen wie einen unbewussten Persönlichkeitswechsel" verursacht. Ute Gahlings, Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 2006, S. 331.

^{22 &}quot;Insofern ich nicht nur einer geschichtlichen Welt, deren Situationen stets unvergleichlich bleiben, sondern auch einer 'physischen Welt' zugehöre, in der konstante 'Reize' und typische Situationen immer wiederkehren, durchdringt meinen Leib ein Rhythmus, der nicht seinen Grund in meiner

wie ein psychischer Komplex nicht vergeht. Sie verweigert es, Gegenwart zu werden. Sie ist wie eine Gewohnheit, die sich in Vergangenheit entwickelt hat. Zwar ruht sie, kann sich aber gegen den Willen immer mit Gewalt durchsetzen.

Die zwei Zeitordnungen haben unterschiedliche Morphologien: Die persönliche Geschichte hat Merkmale und Wendepunkte, die natürliche Zeit aber wiederholt sich indifferent in einer zyklischen Bewegung. Während die unpersönliche Zeit "weiterfließt", "stockt" die persönliche Zeit; Sie kommen manchmal zu einer Parallelität und Konvergenz, aber sie decken sich nicht, denn "die eine ist zyklisch und banal, die andere kann eine offene und einzigartige sein [...]".23 Die banale zyklische Zeit der Natur wird wie ein Vorgang erlebt, der aus einer unbekannten Quelle hervorspringt. Sie ist das Merkmal für unsere Teilnahme an einer Zeitordnung, deren Anfang und Ende nicht im Bewusstsein zu finden sind. Sie bezeichnet ein namenloses Vermögen in uns, das schon vordem wir uns als dieses oder jenes erkennen, wirksam wird. Genau darum ist "unser Bezug zu uns selbst äquivok"24 und niemals eine absolute Identifikation – denn die absolute Identifikation bedeutet einen starren Zeitpunkt zu besitzen, woraus wir unser ganzes Leben rekapitulieren können. Anders gesagt, trägt die Anonymität des Leibes mit seiner zyklischen Naturzeit eine Entpersonalisierung in sich, von der die persönliche Geschichte bedroht wird.

Das natürliche Ich und das Unbewusste

Aus dem Gesagten folgt, dass die natürliche Vergangenheit sich wie eine unpersönliche Zeit zeigt und in Gestalt einer anonymen Generalität erlebt wird. Daraus entsteht eine Dualität in der leiblichen Existenz zwischen dem Bewusstsein – mit seiner geschichtlich-persönlichen Zeitordnung – und der natürlichen Generalität – mit ihrer zyklischen Zeitordnung. Aber ist die natürliche Anonymität dem Bewusstsein absolut fremd? Anders formuliert, gelangt die phänomeno-

erwählten Weise zu sein, sondern seine Bedingung in meiner banalen Umwelt hat. So zeigt sich am Rande unserer personalen Existenz ein Umkreis beinahe unpersönlichen Daseins, das gleichsam ganz von selbst ist, wie es ist, und dem ich es überlasse, mich am Leben zu erhalten. [...] als vorpersönliches Zugehören zu einer Form von Welt überhaupt, als anonymes und allgemeines Dasein, spielt mein Organismus im Grunde meiner persönlichen Existenz die Rolle eines angeborenen Komplexes". PhW, S. 108–109.

²³ PhW, S. 108 und 112.

^{24 &}quot;Seiend in einer Situation, sind wir eingekreist, unfähig, uns selbst transparent zu werden; unausweichlich ist unser Bezug zu uns selbst äquivok". PhW, S. 435. Siehe auch PhW, S. 198.

logische Archäologie in ihrer Suche nach der natürlichen Anonymität zum Unbewussten, das laut Freud jenseits von dem Bewusstseinsresiduum liegt?

Trotz der methodologischen Differenz kann man gemeinsame Orientierungen zwischen der Psychoanalyse und der Phänomenologie feststellen. Es scheint auch Merleau-Pontys Einsicht zu sein, wenn er meint, der "Freudsche [...] Grundsatz, jedes menschliche Verhalten habe einen Sinn" und sein stetes Bemühen, "die Vorgänge zu verstehen und nicht bloß ihre mechanischen Bedingungen aufzusuchen"25 trage wesentlich zur Phänomenologie bei. Diese gemeinsame Orientierung besteht in der Tatsache, dass die Natur in uns nicht als eine bloß latente Instanz existiert, sondern ihr gewaltiger Aufbruch von einer Sinnhaftigkeit durchdrungen ist, der eine innere minimale Genesis zugeschrieben werden kann. Es ist diese Sinnhaftigkeit, die der psychoanalytischen Lehre zufolge nicht erlaubt, die uranfänglichen Stufen der psychischen Entwicklung als ausschließlich mechanistische Vorgehensweise der Triebe zu betrachten. Anders gesagt, es wird durch die Psychoanalyse eine Art Entbiologisierung des Triebs²⁶ durchgeführt.

Freuds großer Verdienst besteht in der Ersetzung des sexuellen Triebs durch die individuelle Geschichte – also in der Herausstellung des immer wieder nachholbaren Zugangs des Bewusstseins zu sich selbst in vergangenen Zeitepochen seines Lebens. Somit findet in seiner Psychoanalyse ein Übergang von dem bloß biologischen Leibverständnis zur gelebten Leiblichkeit statt. Das, was wir Trieb nennen, löst sich auf diese Weise von einem rein physiologischen Vermögen ab, welches sich in den physischen Teilen lokalisieren lässt. Diese Annahme stellt jedoch das Ergebnis der Neurobiologie und Anatomie nicht in Frage, sondern geht davon aus, dass unser Zugang zur von diesen Wissenschaften herausgestellten natürlichen Struktur nur durch unsere Geschichte hindurch möglich ist. Die Gemeinsamkeit zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse liegt daher vor allem in der Herausstellung einer gelebten Geschichte hinter der wirklichen Geschichte, in der das Verhalten durch ein Verfahren der Sinngenesis erklärt wird. ²⁷ Die Psychoanalyse ist in dieser Hinsicht eine Variante der phänomenologischen

²⁵ PhW, S. 189.

²⁶ Thamy Ayouch, La consonance imparfaite, Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse, Psychanalyse, le Bord de l'eau, Lormont 2012, S. 66.

[&]quot;Comme vue du monde, la psychanalyse converge avec d'autres tentatives, avec la phénoménologie. [...] Elle [phénoménologie] lui permet de reconnaître sans équivoque la « réalité psychique », l'essence «intersubjective » des formations morbides, l'opération fantastique qui reconstruit un monde en marge et à l'encontre du monde vrai, une histoire vécue sous l'histoire effective, et qui s'appelle la maladie". L'Oeuvre et l'éspirit de Freud, préface, in : Parcours deux, 1951–1961, S. 276–277.

Archäologie, die durch die Aufklärung des Sinnes jeder Schicht des psychischen Lebens aufgrund der vorhergehenden Sinnschichten, eine Vermittlung zwischen dem Bewusstsein und dem "Unbewussten" zustande bringt. Dem Begriff des *Unbewussten* kann somit eine Vermittlungsrolle zwischen der natürlichen und der persönlichen Zeit zugeordnet werden, wenn es als ein zeitliches Konglomerat in Gestalt der Sinnsedimentationen betrachtet wird.

Zur Aufklärung und Verzeitlichung des Unbewussten thematisiert die Psychoanalyse das Feld der Sexualität, in dem die Suche nach der natürlichen Vergangenheit an ein paralleles Verfahren der Sinnbildung gekoppelt wird. In der Sexualität wird nämlich zur unpersönlichen Naturdimension, trotz ihrer Fremdheit für das bewusste Leben, eine innere und nachvollziehbare Beziehung herausgestellt, auf deren Bedeutung der Psychoanalytiker eingeht. Der Psychoanalytiker entdeckt in diesem Bereich eine Art vorbereitende Lesbarkeit, worauf das Bewusstsein direkt (durch die Traumanalyse) oder indirekt (durch den Hypnotismus) zurückkommen kann. Diese Lesbarkeit zeigt sich dadurch, dass der Psychoanalytiker in seinem Rückgang auf die individuelle Geschichte des Patienten immer auf Erlebnisschichten weitergeleitet wird, die in tieferen Stufen liegen aber immer noch einen Sinnzusammenhang bilden.²⁸

Es ist die Sexualität in dieser Hinsicht, die auch Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception* in Sicht hat und in einer parallelen Richtung zur Psychoanalyse behandelt. Durch die Sexualität kommt die leibliche Existenz in einen sinnhaften Austausch mit der ganzen Existenz. Aus dem Leib stammt nämlich eine zentrifugale Bewegung, die Lust und Unlust auf Gegenstände in ihren Sinn für die leibliche Existenz übersetzt. Auf diese Weise wird in der Leiblichkeit der Boden für einen vorbereitenden Prozess der Symbolisierung zustande gebracht. Bei diesem

Man muss jedoch dabei das Missverständnis vermeiden, der vorhergehende Sinnzusammenhang setze ein verstecktes Bewusstsein voraus. Es geht hier nicht um eine Form von mauvaise foi: "Mais la discussion de l'inconscient freudien reconduit d'ordinaire au monopole de la conscience : on le réduit à ce que nous décidons de ne pas assumer, et, comme cette décision nous suppose au contact du refoulé, l'inconscient n'est plus qu'un cas particulier de la mauvaise foi, une hésitation de la liberté imageante. On perd ainsi de vue ce que Freud a apporté de plus intéressant – non pas l'idée d'un second « je pense » qui saurait ce que nous ignorons de nous, – mais l'idée d'un symbolisme primordial, originaire". Résumés de Cours Collège de France. 1952–1960, S. 70. La mauvaise foi (die Selbstlüge oder die Unaufrichtigkeit) ist ein Ausdruck, den Merleau-Ponty von Jean-Paul Sartre übernimmt. Für Sartre ist sie ein spezielles Moment der negativen Fähigkeit des Menschen, wobei das Subjekt ironischerweise verneint obwohl innerlich bejaht. Das Unbewusste kann auch als ein Fall von mauvaise foi verstanden werden, indem eine bestimmte Funktion einem scheinbar unbekannten Mechanismus zugeschrieben wird, der in der Tat bewusst ist. So einem Unbewussten geht aber immer ein Bewusstsein voraus. Siehe Jean-Paul Sartre, L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, Paris 1943, S. 85–94.

"primordialen Symbolismus" handelt es sich um ein vorprädikatives Verfahren der Sinnbildung, die ein anderes Verstehen "als das Verstehen des Verstandes"²⁹ voraussetzt. Die Sexualität ist daher Merleau-Ponty zufolge "das, auf Grund dessen der Mensch eine Geschichte hat"; weil sie eine Grundlage bezeichnet, auf der die sinnhafte Beziehung mit der Welt basiert.³⁰

Aus dem Gesagten folgt, dass die Beziehung des Bewusstseins zu seiner natürlichen Vergangenheit (Anonymität) in Gestalt einer sinngenetischen Entfaltung begreifbar ist. In diesem Zusammenhang ergibt sich eine Beziehung zwischen Anonymität und Persönlichkeit. Das Unbewusste ist daher dem Bewusstsein nicht absolut anderes – wie Merleau-Ponty in *Struktur des Verhaltens* behauptete –, sondern damit vereinbar. Daraus ergibt sich eine Bestimmung für die Reichweite der phänomenologischen Archäologie: Obwohl sie durch ihre Bezugnahme auf die natürliche Vergangenheit die angebliche Zeitlosigkeit des absoluten Bewusstseins in Frage stellt, nimmt sie in Gegenrichtung keine naturalistisch-objektivistische Richtung an, welche den Begriff "Selbst" völlig leugnen würde. Es gibt sogar einen regelrechten Solipsismus im bestimmten Sinne. Das Selbst bleibt nämlich in diesem Solipsismus nicht in sich geschlossen und setzt sich den Anderen nicht entgegen. Das Bewusstsein ist daher weder sich selbst zu eigen noch sich selber völlig fremd; eher ist es als ein lebendiger Akt zu betrachten, der immer im Übergang ist.

Beziehung zwischen anonymer Naturzeit und der persönlichen Zeit

Wie kann man die Beziehung zwischen der persönlichen und der natürlichen Zeit auffassen? Die Möglichkeit der inneren Beziehung zwischen zwei genannten Zeitordnungen bestätigt die Tatsache, dass die Beziehung zur natürlichen Anonymität nicht wie die Beziehung mit einem Gegenstand ist. Mit anderen Worten, hat das Ich immer eine unbestreitbare minimale Koinzidenz mit sich selbst, sogar wenn die Reichweite dieser Koinzidenz von anonymen Randbedingungen geprägt ist. Die Koinzidenz des Bewusstseins mit sich selbst besagt, dass die Faktizität seiner natürlichen Vergangenheit nicht geleugnet aber ihr wohl ein Sinn zugeschrieben werden kann. Von diesem Sinn ausgehend, steht die Vergangenheit weder als "Hirnspuren" noch als konstituierte Vorstellung des Bewusstseins da. Sie ist uns als ein Feld

^{29 &}quot;Es gibt ein erotisches 'Verstehen', das von anderer Art ist als das Verstehen des Verstandes; der Verstand versteht, indem er eine Erfahrung unter einer Idee erfasst, der Begierde aber eignet ein Verstehen, das 'blindlings' Körper mit Körper verbindet". PhW, S. 188.

³⁰ PhW, S. 190.

präsent, das wir nie völlig umgrenzen können. Der natürliche vor-ichliche Zug in uns ergibt sich daher als ein Fundament, auf das sich unsere Wahrnehmung – sei es innere oder äußere – aufbaut. Gerade wegen der Unbestimmtheit dieses Zuges bleibt die Synthesis der Wahrnehmung immer offen. Die natürliche Vergangenheit erscheint also wie ein Fundament, das zur Skizze für die Unendlichkeit in uns beiträgt. Was ist aber diese Skizze? Und wie trägt die natürliche Zeit dazu bei?

Es gilt laut Merleau-Ponty für alle Erscheinungen – und darin folgt er Husserl -, dass ihr erstes Geschehen eine Differenz in sich trägt, die nie reduziert noch reproduziert wird. Dieser Differenzcharakter gehört zur Zeitlichkeit als solche. Jeder Zeitmoment ist ein Ereignis in einer unumkehrbaren Strömung und sedimentiert sich wie "ein unerschöpfliches Gut", so dass "ein jeder Augenblick der Zeit ein Dasein [setzt], wogegen kein anderer Augenblick der Zeit mehr etwas vermag".31 Die Vergangenheit bestimmt auf diese Weise die Gegenwart. Sie taucht nämlich wie ein übernommener Erwerb auf. Wenn der Vergangenheit als solcher dieser Erwerbscharakter zueignen ist, müssen wir die natürliche Vergangenheit in Gestalt des ursprünglichen Erwerbs denken, der sich in unserem Erfahrungsfeld ständig erweitert. Das natürliche Ich übt, wie gesagt, eine allgemeine Anonymität in unseren Akten aus, indem es sich in unsere persönliche Geschichte durchsetzt. Die Erscheinung dieser Anonymität ist jedoch eine individuelle. Das heißt, ihre Faktizität hat immer eine bestimmte Figur; ihre Differenz besteht in der individuellen ersten Erscheinung im jeweiligen Lebenszusammenhang. Wenn jemand zum Beispiel unter einem bestimmten Defizit der Wahrnehmungsorgane leidet, bestimmen die ersten faktischen Erscheinungen der Welt sein Erfahrungsfeld gemäß jener pathologischen Weltwahrnehmung für immer. Daraus folgt, dass unser Erfahrungsfeld im Gegenteil zu dem, was Husserl sagt, kein neutrales unartikuliertes Feld der Erfahrung ausmacht, das allen Menschen gemeinsam wäre.

Die faktische Erfahrung ist auf diese Weise die erste individuelle "Haltung", wodurch wir den "Anhalt zur Welt" zum ersten Mal schaffen.³² Damit wird uns die Tür zu einer Reihe der unendlichen Möglichkeiten geöffnet, aber zugleich das Fundament einer bestimmten Artikulation zustande gebracht, die sich zu einer bestimmten "Struktur" entwickelt. Die Erscheinung des natürlichen Ich im faktischen

³¹ PhW, S. 444 und S. 447.

³² PhW, S. 440.

Boden der Erfahrung ist deswegen nicht nur eine bloße Tatsache. Sie ist ein Faktum, aber ein Faktum, das die Grundlage späterer Erfahrungen zustande bringt.³³

Wir haben einen Erwerb der natürlichen Zeit, die nicht nur als ein Anfang sondern auch als etwas Gegenwärtiges in uns am Werk ist. Wie rufen wir aber diesen Erwerb hervor? Die natürliche Vergangenheit beschränkt die absolute Autonomie des Cogito, ohne jedoch die Möglichkeit des "Ich denke" in Frage zu stellen. Die natürliche Zeit bringt zwar Umbrüche in die persönliche Zeit ein. Das Leben bedeutet aber nicht einen ständigen Umbruch.

Es handelt sich nämlich um eine Artikulation des Cogito, die ihm "zwischen Ewigkeit und empirisch zerstückelter Zeit"34 eine andere Zeitordnung zuschreibt. Ich trage zu einem situierten Cogito bei, indem "ich mich in vorläufige Gedanken werfe und also durch einen Akt die Diskontinuität der Zeit überwinde".35 In diesem Akt liegt der Grund unserer Koinzidenz mit uns selbst und die Tatsache, dass das Ich durch die Ereignisse hindurch nicht zersplittert wird. Wir müssen hinter der sprachlichen Identität des Ich den eigentlichen Akt suchen, welcher der Selbstkoinzidenz zugrunde liegt. Es ist diese Suche, die Merleau-Ponty mit seiner Unterscheidung zwischen dem cartesianischen "gesprochenen Cogito" (cogito parlant) - als philosophischer Niederschlag des sprachlichen Selbstbesitzes - und dem "schweigenden Cogito" (cogito tacite) zu kennzeichnen versucht. Es gibt also ein ursprüngliches "Ich denke", das sich nicht auf sprachlichen Ausdruck reduzieren lässt. Dabei handelt es sich um eine unartikulierte Subjektivität, die sich in Grenzsituationen (wie "Todesangst oder der Angst vor dem Blick der Anderen")³⁶ aufzeigt. Es ist dieses stillschweigende Cogito, das den ursprünglichen Anhalt zur Welt durchhält. Das sillschweigende Cogito ist die ursprüngliche sinnhafte Erfahrungssphäre, wo die ursprüngliche sinnhafte Begegnung mit dem Fremden stattfindet. Hier ist das Cogito nicht der Welt gegenübergestellt. Es geht um eine sinnhafte Beziehung vor der Sprache – also den erwähnten primordialen Symbolismus –, die das Bewusstsein mit der Welt verbindet. In dieser sinnhaften Haltung liegen die Entwürfe für weitere Erfahrungen, die alle Welterfahrungen sind. Genauer gesagt, gibt es nur einen Gesamtentwurf, der schon mit der ersten

^{33 &}quot;Mein Denken, meine Evidenz ist keine bloße Tatsache unter anderen, sondern eine Geltungstatsache, die jede andere umfasst und bedingt. Es gibt keine andere Welt, die möglich wäre im gleichen Sinne wie die meine, nicht etwa weil diese, wie Spinoza meinte, eine notwendige wäre, sondern weil jede "andere Welt, die ich erdenken könnte, diese meine Welt begrenzen, an ihrer Grenze mir begegnen und folglich mit ihr zu nur einer Welt verschmelzen müsste". PhW, S. 453.

³⁴ PhW, S. 426.

³⁵ PhW, S. 454.

³⁶ PhW, S. 460.

Wahrnehmung gestiftet wird.³⁷ Unsere erste Wahrnehmung ist eine unvergessliche Überlieferung, "ein für immer gegenwärtiges Geschehnis", das von Anfang an "einen Gesamtentwurf oder eine Logik der Welt" in sich trägt.³⁸ Wir sind in letzter Betrachtung nichts mehr als dieser Akt, diese Erfassung des Weltentwurfs, diese Skizze der Unendlichkeit in uns. Zwischen diesem urstiftenden Akt und der Welt besteht eine Korrelation. Das Korrelat der Welt ist in dieser Beziehung ein in der Leiblichkeit situierter Akt der Stiftung und die Welt als Korrelat von diesem "erkennende[n] Leib" nicht "ein System von Gegenständen, deren Synthese wir bilden", sondern "ein offenes Ganzes von Dingen, auf die hin wir uns entwerfen".³⁹

Rekapitulierend können wir an dieser Stelle folgendes sagen: Es gibt keine natürliche Zeit im Sinne einer a-subjektiven Zeit. Die natürliche Lage der Zeit ist also diejenige Zirkularität, die sich manchmal als Enttäuschung und manchmal als ein sich immer wiederholender Anfang zeigt. Die phänomenologische Archäologie greift auf diese faktische Urschicht in unserer Zeiterfahrung zurück, die in oberen Schichten beibehalten bleibt. Rhythmus, neuer Anfang, Zirkularität sind alle Ausdrucksgestalten für diese faktische Urschicht. Da aber die faktische Urschicht der Zeit von einem Cogito erfahren wird, ist die natürliche Zeit nie eine in sich geschlossene Zirkularität. Ihre Erfahrung ist die Stiftung einer unendlichen Welt. Wie vorher gesagt wurde, darf der phänomenologische Umgang mit dieser Faktizität weder sie als eine objektive Zeit außer uns verabsolutieren noch auf einen Konstrukt des absoluten Bewusstseins reduzieren. Wir sind eine Sicht der Welt und unsere Zeiterfahrung ist an die Weltzeit gekoppelt, soweit die Weltzeit nicht als objektive Zeitlichkeit im Sinne der Physik und Uhrzeit verstanden wird.

Abbed Kanoor est doctorant à l'Université Paris IV (La Sorbonne) et l'Université de Wuppertal où il mène ses recherches sur la phénoménologie d'Edmund Husserl, Maurice Merleau Ponty et Hans Blumenberg.

E-mail: abbed.kanoor@uni-wuppertal.de

^{37 &}quot;Selbst die Erfahrung transzendenter Dinge wäre nicht möglich, trüge und fände ich nicht schon ihren Entwurf in mir. [...] Wenn ich sie zu erkennen weiß, so weil die Begegnung mit einem jeden Ding in mir ein ursprüngliches und vorgängiges Wissen von allen Dingen erweckt, und weil eine jede meiner endlich-bestimmten Wahrnehmungen partielle Äußerung meines – als Vermögen – die Welt im Ganzen umfassenden und sie im Ganzen entfaltenden Erkenntnisvermögens ist". PhW, S. 421–422.

^{38 &}quot;Meine erste Wahrnehmung bleibt, mit den sie umgebenden Horizonten, ein für immer gegenwärtiges Geschehnis, eine unvergessliche Überlieferung; auch als denkendes Subjekt bin ich noch stets diese erste Wahrnehmung und der Verfolg desselben Lebens, das mit ihr begonnen hat". PhW, S. 463.

³⁹ PhW, S. 441 und 464.

« LES BLESSURES DE L'ESPRIT ». RECONNAISSANCE ET RÉCONCILIATION DANS LA *PHÉNOMÉNOLOGIE* DE HEGEL

ALEXANDRE HENROT

Abstract

In this article, we propose to deepen the concept of recognition as set out in the "Phenomenology of Spirit", in order to show that one finds in Hegel an idea that can contain the relations of violent domination. However, this tripartite intersubjective structure is irreducible to the dual relation of emancipation that commentators generally locate in the master-slave dialectic. It is indeed in reconciliation – in the appearance of the absolute spirit, when consciences demonstrate each for themselves and for others that they cannot claim any form of domination – that free and mutual recognition is teleologically fulfilled in the appearance of the supreme good that they posit as transcending their finitude.

On a souvent reproché à Hegel sa téléologie d'un mouvement rationnel qui, s'imposant aux individus, broie leur particularité dans un totalitarisme universel. Hegel nous invite pourtant à autre chose si on se reporte à l'achèvement du concept de la reconnaissance dans "le Mal et son pardon", où nous trouvons bel et bien une pensée de l'individu dans sa particularité. Il faut cependant accepter, comme l'indique Safatle, que la conscience de soi est un être relationnel dont les « attributs majeurs dans la dimension pratique (comme la détermination, l'autonomie, la liberté, l'imputabilité) ne peuvent être pensés dans leur vrai sens que lorsque nous abandonnons la croyance selon laquelle l'expérience de l'ipséité serait fondée sur des principes formels d'identité et d'unité »¹.

Or, si Safatle en reste pour sa part au désir et au manque dans "Maîtrise et servitude", nous nous proposons de pousser notre investigation jusqu'à la fin de la

Safatle Vladimir, « L'amour est plus froid que la mort », in : Revue philosophique de Louvain, t. CXI, no. 2, Leuven, Peeters, 2013, p. 362.

section "Esprit" selon la recommandation d'Hyppolite et de Labarrière². Pour ce faire, nous étudierons le concept de la reconnaissance en lui-même afin de pouvoir évaluer son effectuation, d'abord, dans la relation de maîtrise et de servitude et, ensuite, dans la dialectique du pardon. L'enjeu sera ainsi de montrer que la reconnaissance hégélienne est une relation réciproque à trois termes qui ne peut se réduire à une domination ou à une émancipation individuelle.

Le concept de la reconnaissance

La reconnaissance suit, avant tout, un schème rationnel qui ouvre la conscience à la réciprocité : « La conscience de soi est *en* et *pour soi* en tant que et du fait qu'elle est en et pour soi pour une autre conscience de soi, c'est-à-dire qu'elle est seulement comme un être reconnu »³. Or, cette réciprocité est l'expression de la normativité logique du *concept de la reconnaissance*. Toutefois, si ce concept est logique, il figure dans un parcours phénoménologique où la conscience « s'examine elle-même »⁴ dans son activité de connaissance. Ainsi, lorsque Hegel envisage l'intersubjectivité, la conscience est parvenue à la certitude qu'elle est l'essence du phénomène qui apparaît devant elle. En cela, Hegel justifie phénoménologiquement la présence du concept lorsque la conscience est *conscience de soi*, c'est-à-dire qu'elle se prend elle-même pour objet de savoir.

Pour s'effectuer, le concept prescrit trois opérations qui se présentent toutes à la conscience sous la forme d'un « double sens »⁵. Par ailleurs, puisque le concept présuppose toujours déjà la nécessité d'une altérité, chaque double sens est partagé par toute conscience engagée dans ce processus. Ainsi, chaque conscience effectue le mouvement du concept dont la finalité est de permettre à l'individualité d'intégrer la nécessité d'une altérité dans son propre développement subjectif. En effet, la particularité du résultat tient au fait que ce double mouvement est su réciproquement par les deux consciences comme ayant une valeur identique.

Le concept produit dès lors trois doubles sens : le premier double sens est celui de la prise de contact où les consciences saisissent immédiatement leur essence intérieure dans l'extériorité. Cet état d'indétermination conduit la conscience au

² Cf. Hegel, Phénoménologie de l'esprit, tome II, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 191, note 100 et plus particulièrement Labarrière Pierre-Jean, Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, pp. 150–184.

³ Hegel, Phénoménologie de l'esprit, trad. Bourgeois B., Paris, Vrin, 2006, p. 201. – Dorénavant cité: « PhG, p. x ».

⁴ Ibid., p. 126.

Idem.

deuxième moment. Durant celui-ci, elle va chercher à supprimer l'essence présente en l'altérité afin de maintenir sa certitude d'être l'essence du savoir. Ce deuxième double sens introduit alors la présence de l'altérité pour la conscience, puisqu'elle cherche à la nier. Enfin, le troisième double sens est la saisie positive du second moment et ouvre la conscience de soi à la partageabilité de l'essence.

Premier double sens : comme le rapporte Hegel, l'autre essence « est venue *hors de soi* »⁶. Si nous suivons l'interprétation de Jarczyk et Labarrière, on peut considérer que « "le venir hors de soi" de cette autoconscience n'est pas le signe d'une extraposition spatiale, mais l'expression représentative de l'altérité essentielle ou de la réduplication réelle (intérieur/extérieur) de la conscience »⁷. Ce premier moment renverrait alors à une identité indéterminée de l'intérieur et de l'extérieur, de la conscience et de l'altérité. Ainsi, « *premièrement*, elle [la conscience] s'est perdue elle-même, car elle se trouve elle-même comme une *autre* essence ; *deuxièmement*, elle a par-là supprimé l'Autre, car elle ne voit pas non plus l'Autre comme essence, mais *soi-même* dans l'*Autre* »⁸.

On peut remarquer que la conscience entre en relation sous la modalité d'un voir signant l'absence de médiation puisqu'il est l'envers d'une perte de soi. Dans cet état d'indistinction du soi et de l'autre, la conscience disparaît : elle est une abstraction où aucun objet ne persiste en dehors de la pure identité au soi. Mais, en tant que sujet, elle « distingue [toujours] d'elle-même quelque chose à quoi, en même temps, elle se rapporte »⁹. Soit, « il lui faut [muss] supprimer cet êtreautre qui est sien »¹⁰ parce que la conscience est contrainte de se distinguer et la logique du concept réinvestit alors le mouvement phénoménologique dans un second double sens :

Premièrement, la conscience de soi doit nécessairement viser à supprimer l'autre essence subsistante-par-soi, pour devenir par là [sic] certaine d'elle-même comme de l'essence; deuxièmement, elle vise du même coup à se supprimer elle-même, car cette autre essence est elle-même¹¹.

Soit, en tant qu'elle *veut* maintenir la représentation qu'elle a d'elle-même, la conscience est contrainte de sursumer cette essence en l'autre. Dans cette perspective de *conflit*, le *müssen* renverrait alors à la conviction qu'a la conscience d'être

⁶ Ibid., p. 201.

⁷ Ibid., p. 81.

⁸ Ibid., p. 201.

⁹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁰ Ibid., p. 201.

¹¹ Ibid., pp. 201-202.

l'essence exclusive du savoir. Or, la nécessité renverse le premier double sens, car en refusant à l'altérité ce qu'elle est, elle se refuse à elle-même ce qu'elle est certaine d'être. Cette sursomption de soi la contraint alors à laisser une place authentique à l'altérité, puisqu'en sursumant l'altérité elle s'en retire pour retourner en elle-même. Nous avons dès lors le troisième double sens :

Premièrement, la conscience de soi rentre en possession de soi-même par la suppression, car elle redevient égale à soi-même par la suppression de son être autre ; mais, deuxièmement, elle restitue aussi bien à nouveau l'autre conscience de soi à elle-même, car elle était toute à soi dans l'autre, elle supprime un tel être sien en dans l'autre, elle laisse donc à nouveau aller librement l'autre [entlässt also das Andere wieder frei]¹².

Ainsi, en saisissant positivement la négation particulière d'une essence extérieure, il n'est plus question pour elle de se représenter être une totalité. Si nous reprenons l'ensemble du mouvement, on remarquera que les deux premiers doubles sont sous l'unilatéralité du pour-soi de la conscience qui prétend être l'essence du savoir et qui est donc certaine que l'autre dépend d'elle. Or, dans le troisième double sens, l'essence est devenue autonomie et liberté. Autrement dit, l'essence prétendument privée s'est transformée en essence universelle en tant qu'elle a conscience que son autonomie a essentiellement besoin de l'altérité pour se réaliser. On peut donc interpréter la résolution du concept de la reconnaissance comme l'établissement d'une équivalence entre liberté et réciprocité. En d'autres termes, en tant que ce double sens est réciproque, chacune d'elle est, comme l'écrit Hyppolite, « l'Autre et le Soi »¹³. Le troisième double sens est donc une unité différenciée en tant que les deux consciences découvrent dans leur réflexion mutuelle leur unité relationnelle. Comme l'écrit Hegel : « Ils se *reconnaissent* comme *se reconnaissant réciproquement* »¹⁴.

Par ailleurs, cette liberté réciproque induit un troisième terme qui justifie sa présence dans le caractère phénoménologique du concept. En effet, Hegel écrit : « L'agir unilatéral de l'une serait inutile parce que ce qui doit [soll] se produire ne peut se réaliser que par l'agir des deux »¹⁵. On ne peut donc conclure que la fermeture de la reconnaissance est soumise à la simple nécessité, mais qu'elle repose au contraire sur une causalité libre s'effectuant dans une production commune.

¹² *Ibid.*, p. 202.

¹³ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome I, trad. J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 156, note 5.

¹⁴ PhG, p. 203.

¹⁵ *Idem*.

Il nous reste maintenant à déterminer de quelle production il s'agit. On peut supputer que si l'exclusivité de l'essence disparaît dans le troisième double sens, alors l'impératif de production commune n'est autre que la liberté elle-même. Autrement dit, l'essence qui se transforme dans l'effectuation réciproque du concept conditionnerait la coréalisation de la conscience et de l'esprit à partir de leur unité abstraite de telle sorte que Moi=Nous, puisqu'avec la conscience de soi :

Le concept de l'esprit est déjà présent pour nous. Ce qui advient ultérieurement pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue qui, dans la liberté et subsistance-par-soi accomplie de l'opposition qu'elle contient, à savoir celle de diverses consciences de soi étant pour elles-mêmes, est leur unité : un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*¹⁶.

Cela signifierait donc que le concept de la reconnaissance ne nous introduit pas à la liberté, mais nous y conduit téléologiquement dans l'exigence de la réversibilité formelle du devoir où : *Je* dois agir envers un *Tu* comme si *Je* et *Tu* formaient un *Nous*.

Par ailleurs, on peut consolider cette hypothèse en s'appuyant sur la progression lexicale déjà relevée par Jarczyk et Labarrière qui écrivent:

On trouve, dans les deux premiers cas, une particule de liaison qui marque une forte consécution, une réelle « contemporanéité spéculative » – *damit*, *hiermit*, « du même coup », « par là » [sic] –, et, dans le dernier cas, une opposition : *aber*, « mais »¹⁷.

Réinterprétée du point de vue de la transformation de l'essence, on considérera que l'essence avant la réalisation conditionne – *damit* – la certitude de la conscience de telle sorte qu'elles doivent nécessairement – *hiermit* – sursumer le premier double sens afin que se réalise la téléologie du concept dans une essence renvoyant à l'opposition libre – *aber* – des consciences.

De plus, on peut considérer que l'abandon du concept d'essence dans le troisième double sens peut constituer un indice textuel complémentaire. En effet, dans le dernier double sens il est seulement question d'autonomie et de libération. Or, si on se rapporte à la "Logique" de l'*Encyclopédie*, on constate que l'action réciproque accomplit le passage de la nécessité à la liberté et le passage de l'essence au concept :

¹⁶ Ibid., p. 199.

¹⁷ Jarczyk G. – Labarrière P.-J., Les premiers combats de la reconnaissance, op. cit., p. 86.

La libération qui n'est pas le fruit de l'abstraction, mais consiste à voir, dans l'autre effectif avec lequel l'effectif est lié par la puissance de la nécessité, non pas soi en tant qu'autre, mais son propre être et poser. En tant qu'existant pour soi cette libération s'appelle: *Moi*, en tant que développée en la totalité qui est la sienne: *esprit libre*¹⁸.

Or, nous retrouvons précisément ce passage dans le concept de la reconnaissance où le *müssen* se transforme en autonomie. Ainsi, l'abandon de la notion d'essence indiquerait l'abandon de toute forme d'absolution de la singularité, puisque seul l'esprit renvoie au développement complet de l'action réciproque. Le concept nous conduit donc à dépasser l'individu fini dans l'infinité de sa communauté spirituelle.

Si nous résumons notre propos : le concept de la reconnaissance est une relation à trois termes où deux consciences s'affrontent parce qu'elles ont la certitude d'être l'essence. Cette essence conditionnerait alors l'opposition qui va nécessairement la supprimer dans sa résolution propre afin de former une unité spirituelle libre et réciproque telle que Moi=Nous. Dans cette perspective, le rapport qu'entretiennent les consciences avec ce troisième terme conditionnerait l'effectuation particulière du concept de la reconnaissance de telle sorte que, comme le suggèrent Jarczyk et Labarrière, « cette "dialectique" se présente comme une sorte de parabole de portée universelle, susceptible d'applications multiples, illimitées »¹⁹.

La vie et la reconnaissance unilatérale

D'après la ligne de lecture que nous avons établie, la première difficulté pour envisager la reconnaissance dans la relation de "Maîtrise et de servitude" est la suivante : qu'elle est l'essence du soi que la conscience tient pour certitude ? Or, nous savons que la première figure de la conscience de soi est aux prises avec la vie, ce qui provoque chez elle ce que Stanguennec appelle l'« inquiétude d'être soi »²⁰. Cette « angoisse »²¹ est provoquée par l'autodépassement de la vie naturelle dans la vie spirituelle en tant que la fluidité sensible de la vie organique s'oppose immédiatement à la conscience en tant qu'universalité vide de la pensée. Ce qui veut dire que la vie en général, où prend place la conscience à titre de moment, est le

Hegel, Encyclopédie des sciences philosophique. La science de la logique, tome I, trad. Bernard B., Paris, Vrin, 2014, Rem. § 159, p. 405. – Dorénavant cité: « Enz, § x, p. y ».

¹⁹ Jarczyk G. - Labarrière P.-J., Les premiers combats de la reconnaissance, op. cit., p. 10.

²⁰ Stanguennec André, Leçons sur le rationnel et l'irrationnel. Métaphysique, critique, pratique, Paris, Ellipse, 2014, p. 114.

²¹ PhG, p. 124.

mouvement infini du « tout qui se développe et qui dissout son développement et, dans ce mouvement, se conserve en sa simplicité »²².

Ainsi, en tant que la vie cherche à se réfléchir elle-même à travers la conscience, elle constitue « le présupposé de toute la lutte pour la reconnaissance »²³, comme le souligne Vieillard-Baron. Soit, la vie constitue l'essence de la conscience de soi qui, en tant qu'universalité vide, prend alors la forme de l'abstraction négative du Moi=Moi. Autrement dit, cette essence est refoulée par l'égalité du savoir qui affirme que *son* universalité formelle est l'essence :

Elle est, en tant que conscience de soi, un mouvement, mais, en tant qu'elle *ne* différencie d'elle-même *qu'elle-même en tant* qu'elle-même, la différence est pour elle *immédiatement supprimée* en tant qu'être-autre ; la différence n'a pas d'être, et elle, la conscience de soi, est seulement la tautologie sans mouvement du moi : moi, je suis moi ; en tant que la différence n'a pas non plus, pour elle, la figure de l'être, elle n'est pas une conscience de soi²⁴.

Comme « manque de mouvement » face au mouvement angoissant de la vie, la conscience se détermine alors comme désir : en tant que sujet qui « se distingue d'un objet auquel elle se rapporte », elle est tout à la fois désir de soi et désir de la vie. On peut donc interpréter cette singularité comme *désir de totalité* en tant qu'elle veut unifier le soi et la vie en désirant un « *vivant* »²⁵ ; désir du vivant qui dès lors, comme le souligne judicieusement Vieillard-Baron, constitue pour Hegel « le *premier terme* de la dramatique de la conscience de soi »²⁶. Dit d'une autre façon, ce serait le manque comme intuition de l'infini en sa finitude qui conditionnerait le Moi à vouloir être la totalité de l'essence. En effet, il ressort de l'*Encyclopédie* qu'« une borne, un manque de la connaissance ne sont de même déterminés comme borne, manque, que par *comparaison* avec l'Idée *présente* de l'universel, d'un être total et achevé »²⁷. Soit, le désir serait l'expression d'un Moi égale à lui-même, niant toute altérité, c'est-à-dire certain d'être sa propre essence et qui refuse par-là qu'elle soit la vie en tant qu'elle est pourtant « la *subsistance*

²² *Ibid.*, p. 197.

²³ Vieillard-Baron Jean-Louis, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1803–1807) », in : Vieillard-Baron Jean-Louis (dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, p. 84.

²⁴ PhG, pp. 192-193.

²⁵ Ibid., p. 194.

Vieillard-Baron J.-L., « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1803–1807) », art. cit., p. 87. Nous soulignons.

²⁷ Enz, Rem. § 60, p. 321.

ou la *substance* des différences, dans laquelle celles-ci sont donc en tant que des membres différenciés et des parties *étant pour elle-même* »²⁸.

Pour résumer : en tant que manque, la conscience désire totaliser en elle toute forme d'altérité puisqu'elle est certaine que « son essence et son ob-jet absolu, c'est pour elle son *Moi* »²⁹. Mais, en tant que conscience, elle à l'intuition qu'il lui faut trouver une autre conscience pour se réaliser de telle sorte que « *la conscience de soi n'atteint sa satisfaction que dans une autre conscience de soi* »³⁰. Ainsi, l'essence avant l'effectuation du concept est absolue négation de toute forme d'altérité. Or, la vie et le désir indiquent que la conscience est toujours déjà un être relationnel et qu'elle ne peut prétendre à l'autofondation de sa subsistance. Pourtant, la conscience nie toute forme de dépendance. Le Moi ne peut donc pas éviter le conflit induit par le concept de la reconnaissance :

Le rapport des deux consciences est donc déterminé de telle sorte qu'elles se *prouvent* elles-mêmes et l'une à l'autre, à travers le combat pour la vie et la mort, leur vérité. – il faut [müssen] s'engager dans ce combat, car il faut [müssen] élever la certitude qu'elles ont d'elle-même, *d'être pour-soi*, à la vérité, en l'autre et en elle-même³¹.

Compte tenu de l'essence, le concept engendre alors deux expériences de reconnaissance. Premièrement, la conscience s'engage dans une impasse en tant qu'elle doit prouver l'absence d'attache à tout « être-là déterminé »³². Le désir de la preuve et la certitude de totalité entraînent alors la conscience à s'anéantir dans la mort où rien n'a été démontré – puisque la mort est la négation naturelle de la vie – et où rien n'est plus démontrable. La seconde tentative surgit lorsqu'une des consciences refuse de nier sa vie au détriment de sa certitude, prouvant par là sa dépendance. Elle devient donc pour l'autre « conscience ayant le caractère d'un étant ou [...] conscience dans la figure de la *choséité* »³³. Ainsi, la réciprocité du concept échoue puisque nous obtenons une relation inégalitaire.

Mais, suivant cet échec, qu'elle sort échoit-il à l'essence ? On peut immédiatement remarquer que le rapport de l'essence à la chose justifie phénoménologiquement l'unilatéralité inégalitaire du rapport. En effet, la vie était l'essence de la conscience, mais cette essence fut niée lorsque la conscience se l'attribue dans le Moi. Or, après la lutte, « il devient présent à la conscience de soi que la vie lui est

²⁸ *PhG*, p. 195.

²⁹ *Ibid.*, p. 203.

³⁰ Ibid., p. 198.

³¹ *Ibid.*, p. 204.

³² *Idem*.

³³ Ibid., p. 206.

aussi essentielle que la pure conscience de soi »³⁴. Autrement dit, à défaut d'une réciprocité, nous avons un double rapport où le Moi et la vie sont essentielle l'un et l'autre, mais de façon différente :

Puisqu'ils sont tout d'abord inégaux et opposés, et que leur réflexion en l'unité ne s'est pas encore produite aux jours, ils sont encore comme deux figures opposées de la conscience ; l'une est la conscience subsistante-par-soi, pour laquelle l'être-pour-soi est l'essence, l'autre est la conscience non subsistante-par-soi, pour laquelle c'est la vie ou l'être-pour-un-Autre qui est l'essence³⁵.

Si on se reporte au concept, on a bien l'opposition du *aber*, mais aucune forme de libération et d'autonomie. Premièrement, il est manifeste que l'effectuation de la reconnaissance ne renvoie pas plus le valet à sa liberté qu'a une quelconque autonomie. Toutefois, la conscience dépendante, c'est-à-dire le valet, acquiert la certitude de son essence dans la peur absolue de la mort où il a exercé son être-poursoi en refusant de mourir et dans le travail où il retarde sa disparition en donnant à la fluidité de la vie la forme de sa négativité essentielle. Deuxièmement, le maître, c'est-à-dire la conscience indépendante, est reconnu seulement par la médiation du valet de telle sorte que, d'une part, il se rapporte à la « nature inorganique universelle »36 dont il tire sa subsistance par la médiation du service qui la transforme en chose et, d'autre part, il se rapporte au valet par la médiation de la vie qu'il domine. Sa certitude disparaît donc dès qu'il prend conscience qu'il dépend de la chose dont il jouit et que « sa vérité est, bien plutôt, la conscience inessentielle et le faire inessentiel de celle-ci »37. Si on se reporte maintenant au concept de la reconnaissance, le maître ne parvient à aucune autonomie et l'on peut donc penser que la chose occupe la place du aber de leur relation, de telle sorte que Moi=/=Moi.

De plus, lorsqu'il s'agit pour Hegel de déterminer le rapport entretenu par le valet au maître et à la chose, on constate, comme le fait Labarrière, qu'il abandonne le vocabulaire de la reconnaissance³⁸. Cela signifierait donc, pour Hegel, que tout dominé, même s'il s'émancipe par son travail, ne constituerait pas la vérité du concept de la reconnaissance. Ainsi, la prise en compte de reconnaissance dans la *Phénoménologie* montre que la réalisation du valet comme être-pour-soi dans le travail a suscité sans doute trop d'engouement quant à la possibilité de penser une

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Idem*.

³⁶ Ibid., p. 198.

³⁷ *Ibid.*, p. 208.

³⁸ Cf. Labarrière Pierre-Jean, Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 162.

émancipation juridique. En effet, il est sans doute excessif de considérer, comme le fait Honneth, que pour Hegel :

Le concept même de « reconnaissance » signale déjà clairement qu'il s'intéressait moins à la relation cognitive d'interaction par laquelle un sujet prend conscience de lui-même qu'aux formes de confirmation pratique qui lui permettent d'acquérir une compréhension normative de lui-même en tant qu'incarnant un certain type de personne humaine³⁹.

Selon nous, il ressort au contraire que le désir parvient seulement à produire la représentation d'une absolutisation exclusive de l'acte de nier absolument. La conscience étant conditionnée par la vie qu'elle refoule, Hegel semble plutôt considérer que le problème de la reconnaissance est plus fondamental que celui d'une « attention théorique [qui] doit se déplacer vers les relations intersubjectives par lesquelles un consensus normatif minimum se trouve toujours garanti d'avance »40. Un autre indice nous laissant penser qu'en soi la solution n'est pas juridique. Si on se reporte à la Science de 1812 en tenant compte de l'échec de la reconnaissance, on peut trouver un parallélisme suivant lequel les consciences sont dans une relation d'action et de réaction. Soit, en tant que l'on interprète l'action de prouver l'essence de manière unilatérale comme cause produisant un effet strictement passif, alors l'activité de la conscience a pour effet nécessaire, compte tenu de son unilatéralité, de faire subir à l'autre la violence d'un rapport de tel sorte que « la violence est le phénomène de la puissance, ou la puissance comme extérieur »41. Or, dans la Phénoménologie le droit est toujours l'exercice d'une violence de contrainte extérieure, puisque la « personne du droit à sa substance et son remplissement hors d'elle »42. Ainsi, Hegel nous invite à penser davantage l'émancipation dans la forme du devoir, où la norme est intériorisée à titre de conviction morale. Le concept de la reconnaissance nous renvoie donc à la « Moralité », c'està-dire à la fin de la section « Esprit ».

³⁹ Honneth Axel, La lutte pour la reconnaissance, trad. Pierre Rush, Paris, Gallimard, p. 128.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁴¹ Hegel, Science de la logique. Doctrine de l'essence, tome II, trad. Jarczyk G. – Labarrière P.-J., Paris, Kimé, 2010, p. 250.

⁴² PhG, p. 507.

Le langage et la réconciliation

« Moralité » est l'esprit certain de lui-même qui sait que la liberté absolue est incluse dans « la conscience de soi comme essence parfaite et complète »⁴³. Soit, la conscience est certaine d'être l'essence du devoir. Or, cette certitude est pervertie puisque le contenu qu'elle donne à la forme du devoir est conçu d'après sa conviction intérieure. Elle est donc l'abstraction d'une conscience normative qui s'illusionne sur la particularité de son action en concevant celle-ci comme immédiatement universelle.

Or, cette illusion est rendue possible parce que la conscience ne nie plus le terme médiatisant sa reconnaissance. Elle est en effet dans l'élément universel du langage où le devoir est toujours déjà reconnu :

Dans le langage, la *singularité étant-pour-soi* de la conscience de soi entre comme telle dans l'existence, en sorte qu'elle est *pour les autres...* Le *Moi*, c'est *ce* Moi-*ci*, mais aussi bien le Moi *universel*; son apparaître est aussi bien immédiatement l'extériorisation séparant d'avec soi et le disparaître de *ce* Moi-*ci*, et, de ce fait sa persistance dans son universalité. Le *Moi*, qui s'énonce, est *entendu* (*vernommen*); il est une contamination dans laquelle il est immédiatement passé dans l'unité avec ceux pour lesquels il est là, et il est une conscience de soi universelle⁴⁴.

Cet élément implique donc une cohabitation des consciences dans un même espace linguistique et normatif où elles sont toutes reconnues comme existantes.

Or, lorsque la conscience s'identifie au devoir, c'est en lui que la conscience trouve refuge et hypocrisie. En effet, puisque cet espace linguistique implique nécessairement qu'il soit reconnu, la conscience prétend y résoudre l'opposition de l'abstraction du savoir, c'est-à-dire du pur devoir, et de l'effectivité de son action singulière en faisant comme si son action particulière était universelle. Or, c'est précisément l'universalité du devoir qui joue ici le rôle de terme médiateur dans la reconnaissance, comme l'était la chose pour le désir.

Autrement dit, cet espace institué exige des consciences une double réciprocité : d'une part, le pur « devoir est le moment essentiel qui consiste à se comporter à d'autres en tant qu'*universalité* »⁴⁵ ; d'autre part, le langage est la réciprocité d'un *dire* et d'un *entendre*. En effet, l'audition offre la spécificité d'ouvrir le Moi à l'unité d'une réciprocité universelle puisqu'« il s'entend lui-même aussi bien

⁴³ Ibid., p. 506.

⁴⁴ Ibid., pp. 439-440.

⁴⁵ Ibid., p. 534.

qu'il est entendu par les autres, et le fait de l'entendre est précisément l'être-là devenu un Soi »46. Ainsi, l'audition joue un rôle majeur dans l'accomplissement du concept puisque les consciences s'y rencontrent réciproquement. Par ailleurs, si nous nous reportons au premier double sens, on constate que la vision n'offre aucun rempart contre la violence puisqu'elle produit une indétermination insoutenable pour le Moi. L'audition, au contraire, introduit entre les consciences le tiers des normes instituées médiatisant leur rapport. Hegel mettrait donc en exergue une certaine supériorité de l'audition sur la vision quant à l'intersubjectivité. En tant que penseur de la réciprocité, il pointerait donc l'insuffisance de toute tentative de penser l'altérité dans l'immanence d'un voir – comme le fait Husserl⁴⁷ – ou dans l'unilatéralité spéculaire de l'obligation – comme le fait Lévinas⁴⁸ – où seulement deux termes sont en relation. Pour Hegel, au contraire, c'est dans une relation médiatisante que « les termes mis en relation n'en font pas qu'un, mais constituent chacun un Autre pour l'autre et ne font qu'un seulement dans un troisième terme »49. Ainsi, toutes les conditions sont réunies pour l'accomplissement de la reconnaissance, si les consciences joignent l'expression du devoir à l'action, c'est-à-dire si chacune voit l'autre faire ce qu'elle dit faire et fait elle-même ce qu'elle dit. Le langage constituerait donc la condition permettant à la conscience de se défaire de sa certitude d'être l'essence dans l'accomplissement du mouvement de la reconnaissance; mouvement qu'il nous faut maintenant envisager.

Pour résumer ce qui a été dit jusqu'ici : la conscience trouve l'effectivité de son essence dans le langage, puisqu'en lui elle affirme lier immédiatement dans son action particulière l'universel du devoir et la singularité de sa conviction. Le langage offre donc à la certitude morale de se comporter comme si elle était l'essence de sa communauté spirituelle : « Elle-même est pour elle ce qui est, dans sa contingence, pleinement valable, qui sait sa singularité immédiate comme le pur savoir et agir, comme la vraie effectivité et harmonie »⁵⁰.

Or, cette certitude morale n'est autre que le mal au plus près du devoir puisque, pour Hegel, « le mal n'est rien d'autre que l'inadéquation de l'être au devoir être »⁵¹. Ainsi, le mal serait la volonté qu'a la conscience d'outrepasser la *borne* et de faire comme si, aux yeux des autres, il ne s'agissait pas d'une illusion. Reformulé en termes kantiens, on pourrait dire qu'entraînée par sa certitude, la

⁴⁶ Ibid., p. 543.

⁴⁷ Cf. Husserl Edmund, Méditations cartésiennes, et les Conférences de Paris, trad. de Launay M., Paris, PUF, 1994, pp. 159–160.

⁴⁸ Cf. Lévinas Émmanuel, De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982, p. 229.

⁴⁹ PhG, p. 546.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 529-530.

⁵¹ Enz, § 472.

conscience bafoue sa communauté en tant que la conscience fait *comme si* son action était conforme à l'impératif catégorique. Soit, elle se sert d'autrui comme un moyen pour s'effectuer comme certitude morale : « le savoir incomplet d'une telle conscience, parce qu'il est son savoir, vaut à ses yeux comme un savoir accompli suffisant »⁵² et en se comportant comme une tautologie, le pur devoir est seulement un moment sursumé dans son action.

Par ailleurs, il faut relever que c'est en fin de compte le perspectivisme moral que Hegel envisage dans la cohabitation du bien et du mal :

L'individu est conscient de ce que c'est là un devoir, car ce contenu est immédiatement renfermé dans la certitude de lui-même ; il discerne, de plus, qu'il remplit ce devoir-ci dans ce cas-ci. D'autres [...] s'en tiennent à d'autres côtés du cas concret, tandis que *lui* maintient ferme ce côté⁵³.

En effet, le pur devoir en tant que pure forme est susceptible de recevoir n'importe quel contenu singulier du moment qu'il soit justifié et accepté par telle ou telle communauté. Et c'est précisément contre ce relativisme moral que se positionne la belle âme qui, pour se défaire du singulier, se polarise entièrement du côté de l'universelle.

Mais, ce « for intérieur [lui aussi], dans la majesté de son élévation au-dessus de la loi déterminée et de tout contenu du devoir, met n'importe quel contenu dans son savoir et vouloir »⁵⁴. Autrement dit, la conscience se comporte comme tautologie totalisante absolument vide puisque pour elle « toute extériorité disparaît en tant que telle, – dans l'intuition du Moi=Moi, dans laquelle ce Moi est toute essentialité et tout être-là »⁵⁵. Elle aussi supprime donc le devoir dans son autoaffirmation.

C'est donc parce que la certitude d'être le bien est mauvaise que les consciences s'engagent nécessairement dans le mouvement du concept de la reconnaissance. Nous pouvons maintenant suivre l'effectuation du concept où nous devrons être attentifs à ce qu'il advient de l'essence lorsque se réalise "ce qui doit arriver par l'activité des deux consciences".

Hegel présente deux mouvements successifs de reconnaissances nécessaires pour l'établissement de la réciprocité. Le premier agir est le jugement de la belle âme qui va s'opposer à la certitude morale qui se compromet dans son action

⁵² PhG, p. 537.

⁵³ Ibid., p. 538.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 544.

⁵⁵ Ibid., p. 546.

quant à ce qu'elle en dit. En jugeant (*ur-teilen*), celle-ci ouvre dans le langage la certitude morale à reconnaître son opposition réelle à l'universelle. Nous avons alors le premier double sens : d'une part, la certitude se perd en avouant que l'essence est dans le devoir exprimé par la belle âme et d'autre part, elle sursume la belle âme en s'identifiant à elle en lui refusant l'essence du devoir qu'elle exprime. En effet, lorsque la belle âme « proclame que l'hypocrisie est mauvaise, vile, etc., elle se réclame, dans un tel jugement, de sa loi tout comme la conscience mauvaise fait de la sienne »⁵⁶. Le jugement a donc pour effet de contraindre la certitude morale à établir le second double sens :

Elle énonce *leur égalité*, pour ce qui est de son côté, dans son aveu, et elle énonce une telle égalité pour cette raison que le langage est l'*être-là* de l'esprit en tant que Soi immédiat; elle attend donc que l'autre conscience apporte sa propre contribution à cet être-là 57 .

Autrement dit, l'essence que la conscience agissante exprime ici, c'est la reconnaissance de sa finitude comme finitude, ou de la borne comme borne dans l'exercice de sa liberté. Et, puisqu'elle se sait égale à la belle âme, elle attend que celle-ci assume son manque, c'est-à-dire qu'elle cesse de se présenter comme tautologie totalisante. Or, c'est précisément ce qu'elle refuse de faire dans un premier temps puisqu'elle est, en tant que conscience, « l'acte d'aller au-delà de ce qui est borné et, puisque ce qui est borné lui appartient, d'aller au-delà d'ellemême »⁵⁸. C'est donc ici qu'entre en scène la véritable réciprocité du *sollen* puisque tout se passe comme si la réconciliation était suspendue au bon vouloir de la belle âme. Comme l'écrit Hegel, « l'égalisation conciliatrice vraie, à savoir celle qui est consciente d'elle-même et a un être-là, est, quant à sa nécessité, déjà contenue dans ce qui précède »⁵⁹. Mais, la nécessité logique s'enraille tant que le Moi jugeant est :

La conscience abandonnée par l'esprit et reniant l'esprit ; car il ne reconnaît pas que l'esprit, dans la certitude absolue de soi-même, est maître de tout acte et de toute effectivité, et qu'il peut les rejeter et faire qu'ils n'aient pas eu lieu⁶⁰.

Tout se passe donc comme si le passage de la nécessité à l'action réciproque était suspendu à l'assentiment personnel, puisque l'esprit qu'elle renie n'est autre

⁵⁶ *Ibid.*, p. 551.

⁵⁷ Ibid., p. 554.

⁵⁸ Ibid., p. 124.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 556.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 555.

que le pardon, cette réciprocité libre où se résout l'effectuation du concept ; ce moment qui ouvre la promesse d'une vie harmonique où la communauté pourrait entièrement reconstruire tout son monde institutionnel.

C'est encore le discours qui va permettre l'accomplissement du concept, et donc l'effectuation du second mouvement. En refusant de se reconnaître dans l'autre, elle est prise dans une position insoluble : d'une part, elle refuse le discours dans lequel le rejet de la singularité de l'universel est authentique au nom de sa certitude. D'autre part, cette même certitude s'est effectuée dans ce même dialogue qu'elle a elle-même entamé dans son jugement. Dans le langage, la réciprocité de la réconciliation se produit lorsque la belle âme se reconnaît dans l'autre qui a accompli l'universel en rejetant sa singularité lorsqu'elle l'a exprimé. Ainsi, en sursumant librement sa singularité, la conscience se montre comme un universel, car elle a reconnu qu'elle a pour essence une liberté bornée à sa singularité. Dès lors, la belle âme accepte librement d'épouser la téléologie du concept :

Le pardon qu'elle accorde à la première conscience est le renoncement à soi, à son essence *non effective*, à laquelle elle égale cette autre conscience qui était un agir *effectif*, et de telle sorte qu'elle reconnaît comme bonne une telle conscience qui était désignée comme un mal de par la détermination que l'agir recevait dans la pensée⁶¹.

Ainsi, en tant qu'elle reconnaît à la fois son mal et la bonté de l'autre, on peut considérer que Hegel trouve une solution originale au perspectivisme moral puisque cette conception est assumée au nom de la finitude de l'homme, de sa volonté d'agir conformément au devoir et de la reconnaissance de son échec structural à s'y conformer. Autrement dit, dans le pardon, tous reconnaissent qu'aucune effectuation du devoir ne lui est conforme, mais que tous cherchent à s'y conformer. Ainsi, aucune conscience ne peut justifier sa domination sur les autres au nom d'une essence privée puisque *l'essence de leur rapport est dans la production commune d'un troisième terme qui leur est irréductible* :

La parole de la réconciliation est l'esprit étant-là, qui intuitionne le pur savoir de soimême comme essence *universelle* dans son contraire, dans le pur savoir de soi-même comme de la *singularité* qui est absolument dans elle-même, – une reconnaissance réciproque qui est l'esprit *absolu*⁶².

⁶¹ Ibid., p. 557.

⁶² Idem., p. 557.

L'achèvement du concept correspond donc à la réconciliation du sujet et de l'objet dans la forme de la représentation, c'est-à-dire dans « le Dieu apparaissant qui se trouve au milieu d'eux, eux qui se savent comme le pur savoir »⁶³. En produisant l'apparition de Dieu, elles ont fait apparaître la transcendance médiatrice qui confère à leur finitude une unité infinie. C'est donc une réponse spirituelle que donne Hegel au concept de la reconnaissance ; si « spirituelle » se définit comme le manque qui pousse la conscience à sursumer sa singularité finie dans l'infinité vivante de l'esprit absolu.

Si, dans la relation de servitude, Hegel indique que le désir pousse la conscience à s'absolutiser, dans la réconciliation, par contre, l'essence authentique de l'intersubjectivité est la promesse de la réalisation d'une société où « le côté de la singularité, qui est présent à même cet acte, soit comme l'intention, soit comme la négativité et la borne étant-là d'un tel acte, est ce qui disparaît immédiatement »⁶⁴. Autrement dit, Hegel indiquerait qu'en l'absence d'un troisième terme, assurant le rôle de médiateur entre les consciences et parant ainsi à leur propre absolutisation, celles-ci sont vouées aux rapports de domination violente. Ainsi, dans la réconciliation, les consciences sursument l'illusion de l'essence dans l'inférence d'un monde à construire qui leur permet de se reconnaître authentiquement. C'est donc dans la réconciliation que le Moi=Nous en tant que le Nous est l'affirmation de la production d'une histoire de la liberté, de tel sorte que l'esprit de la communauté est l'égalité du Moi=Moi des singularités.

Pour conclure, si « la question pratique des limites a priori de la liberté ne peut être traitée que de deux manières : soit en termes de finitude, soit en terme de finalité »⁶⁵, comme le suggère Jean-Renaud Seba, la réconciliation articule alors ces deux perspectives. En effet, le manque de détermination – dû à l'autodépassement de la vie dans l'esprit – poussant la conscience finie à s'absolutiser, la pousse également à épouser la téléologie du concept de la reconnaissance où elle dépasse elle-même sa finitude dans une normativité authentiquement libre, car réciproque. Ainsi, la pensée hégélienne de la reconnaissance thématise une pensée triadique de l'intersubjectivité où l'altérité permet aux individus d'opposer à la violence inévitable, l'idéal d'une humanité pacifiée. La reconnaissance nous offre donc une matrice conceptuelle anthropologique où l'absolutisation de la singularité, sources

⁶³ *Ibid.*, p. 559.

⁶⁴ Ibid., p. 556.

⁶⁵ Seba Jean-Renaud, Le partage de l'empirique et du transcendantal. Essai sur la normativité de la raison : Kant, Hegel, Husserl, Bruxelles, Ousia, 2006, p. 413.

de toute forme de domination, se résorbe dans une réconciliation pour que cicatrisent enfin « les blessures de l'esprit » 66 .

Alexandre Henrot est titulaire d'un bachelier et d'un master en philosophie qu'il a obtenu à l'Université de Liège. Il a également défendu un master en sciences des religions dans la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve. Il poursuit actuellement un troisième master en didactique à l'Université de Liège et mène ses recherches en anthropologie philosophique sur le thème de la réconciliation des peuples.

E-mail: alexandre.henrot@student.uclouvain.be

⁶⁶ *PhG*, p. 556.

ALTÉRITÉ ANARCHIQUE – RÉCONCILIATION DE DESCARTES ET KANT DANS LA DERNIÈRE PENSÉE D'EMMANUEL LEVINAS

MASUMI NAGASAKA

Abstract

This paper considers the anarchical alterity that Emmanuel Levinas discusses in a continuation of the great tradition of critical philosophy, beginning with Descartes and Kant. In this vein, we examine the concept of self-criticism or the criticism of knowledge by knowledge itself, which we consider to be an axis of the whole corpus of Levinas' work. Already presented in *Totality and Infinity* (1961), this notion is reformulated in *Otherwise than Being or Beyond the Essence* (1974) on the one hand, in the continuity of *Totality and Infinity*, and on the other hand, in the radical discontinuity of this work. We clarify this transformation of self-criticism as a conciliation of Cartesian proof of the existence of God and its Kantian critique from which we explain the necessity of anarchy of the alterity.

Introduction

Cet article a pour but de prendre en considération l'altérité anarchique dont parle Emanuel Levinas en continuité avec la grande tradition de la philosophie critique, notamment en partant de Descartes et de Kant. Pour cela, nous nous appuierons sur le concept de « critique de soi » ou de critique du savoir par le savoir, que nous pouvons retrouver à travers tout le corpus de la philosophie de Levinas. Déjà présentée clairement dans *Totalité et infini*, cette notion est reformulée dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (désormais *Autrement qu'être*), d'une part, sur la continuité de *Totalité et infini*, d'autre part, sur la discontinuité radicale de ce dernier. C'est dans la transformation de la « critique de soi » qu'apparait le concept de l'altérité anarchique.

Afin d'éclaircir l'arrière-plan de ces continuité et discontinuité, nous nous référerons, dans un premier temps, à l'une des preuves que Descartes donne pour l'existence de Dieu dans les *Méditations*, et ensuite à la critique kantienne, présentée dans la *Dialectique transcendantale*, qui décèle une erreur dans la preuve de l'existence de Dieu. Dans un deuxième temps, nous énumérerons les points qui marquent la continuité et la discontinuité de la notion de « critique de soi » dans *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*. Ce faisant, nous montrerons que la critique kantienne de l'idéal transcendantal peut être significative afin de considérer la transformation de la « critique de soi ». Cette conception kantienne permet au sein de la « critique de soi », un mouvement vers l'au-delà de l'ontologie que Levinas caractérisera comme « méta-ontologique ». De là émerge en même temps la notion de l'altérité anarchique. Et pourtant, dans un troisième temps, nous verrons aussi que l'ouverture sur le méta-ontologique ne doit pas être séparée de l'ontologique. C'est à ce moment précis que se manifeste une attitude significative de Levinas à l'égard de la critique kantienne de l'illusion transcendantale.

I. L'argument cartésien de l'existence de Dieu et sa critique kantienne

1. La première des preuves de l'existence de Dieu dans la troisième Méditation

Parmi les preuves de l'existence de Dieu que Descartes donne, nous nous concentrerons ici sur la première preuve dans la troisième *Méditation* qui est importante pour Levinas.

Tout d'abord, Descartes soutient que l'effet ne peut tirer sa réalité que de sa cause, et que par-là, la cause doit contenir plus de (ou sinon autant de) réalité que l'effet. Il s'ensuit que « ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait »¹. Ainsi, Descartes suppose « un patron ou un original, dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement et en effet »². D'autre part, il distingue les choses et les idées des choses qui sont les « images » de celles-ci. Il soutient qu'il est possible que les idées des choses contiennent moins de perfection que les choses elles-mêmes, mais il est impossible qu'elles contiennent plus de perfection que les choses³.

Cf. Descartes René – Bridoux, André (éd.), Descartes – Œuvres et lettres, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1941, désormais D, p. 181; Adam Charles – Tannery Paul, Œuvre de Descartes, Paris, Léopold Cerf, 1897, tome VII, désormais AT VII, p. 40.

² D, p. 182; AT VII, p. 42.

³ Cf. D, p. 182 sq.; AT VII, p. 42.

Ici, c'est le concept de comparaison qui constitue le noyau de l'argument. Se-lon Descartes, si je pense savoir qu'« il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait », cela atteste que j'ai « l'idée d'un être plus parfait que mien » et que par-là je me compare avec cet être⁴. Ici, l'idée d'un être tout parfait est exigée comme condition pour que je puisse me mesurer. Or, cet être parfait est l'être infini, car, selon Descartes, il est évident qu'il y a « plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie »⁵. Le fait que je dispose de « l'idée de la substance infinie », bien que je sois moi-même fini, atteste que cette idée « avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie »⁶. C'est au titre de cette substance infinie que « Dieu existe »⁷. C'est ainsi qu'est décrit le premier argument de l'existence de Dieu dans la troisième *Méditation*. À cela s'ajoute la deuxième preuve qui part de mon existence et remonte à sa cause ultime et simple qu'est Dieu⁸. La troisième preuve qui complète les autres dans la cinquième *Méditation*, soutient qu'à l'essence de Dieu appartient nécessairement la « perfection », et que, comme l'« existence » est une des qualités de la « perfection », Dieu existe.⁹

2. La critique kantienne de la position ontologique de l'idéal transcendantal

Kant définit par l'expression « argument cosmologique », l'argument qui part de l'existence empirique pour prouver l'existence de Dieu comme cause ultime de cette existence empirique, et par celle d'« argument ontologique » celui qui prend l'existence pour prédicat réel (par exemple « perfection ») de Dieu. ¹⁰ En effet, toutes les sortes de preuves de l'existence de Dieu contiennent, selon Kant, cet argument ontologique. Kant met le doigt sur le fait que l'être (ou l'existence) n'est pas un prédicat réel qui peut qualifier l'essence d'une chose (Dieu). ¹¹ En même temps, il qualifie la cause ultime dont parle Descartes plutôt comme l'« idéal transcendantal », et critique la position de son existence en la qualifiant de « su-

⁴ D, p. 186; AT VII, p. 45 sq.

⁵ D, pp. 185sq.; AT VII, p. 45.

⁶ Idem.

⁷ Idem.

⁸ Cf. D, p. 188 sq.; AT VII, p. 48 sq.

⁹ Cf. D, p. 205; AT VII, p. 67.

¹⁰ Cf. Kant Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußisschen Akademie der Wissenschaft, III/IV, Reimer, 1911, désormais KrV, A590 sq.; B618 sq. Pour la traduction française: Kant Emmanuel – Alquié Ferdinand (dir.) – Delamarre Alexandre J.-L. – Marty François – Barni Jules (tr.), Critique de la raison pure, Paris, Gallimard, 1980.

¹¹ Cf. KrV, A598; B626.

breption » de la raison. Afin de comprendre comment cette critique évolue, nous commencerons tout d'abord par éclairer la notion d'« idéal » en général.

L'idéal est un individu qui concrétise en lui l'idée. Kant explique la différence entre l'idée et l'idéal comme suit : « De même que l'idée donne la *règle*, l'idéal [...] sert d'original pour la détermination intégrale (*durchgängige Bestimmung*) de la copie »¹². À savoir : nous avons besoin de l'individu qui concrétise parfaitement l'idée et qui sert d'original par rapport auquel nous pouvons nous comparer : « nous n'avons, pour évaluer nos actions, d'autre étalon (*Richtmaß*) que la conduite de cet homme divin [scil. l'idéal] en nous, avec lequel nous nous comparons, et d'après lequel nous nous jugeons et nous corrigeons, mais sans jamais pouvoir atteindre sa perfection »¹³. Autrement dit, l'idéal sert de « mesure (*Richtmaß*) », « afin de pouvoir estimer et mesurer en conséquence le degré et le défaut de ce qui est incomplet »¹⁴. Mais en fait, un tel « idéal » ne peut être que « purement fictif », car aucun individu que nous rencontrons dans l'expérience comme phénomène ne peut incarner parfaitement l'idée¹⁵.

La conception de l'idéal transcendantal s'appuie sur l'idéal en général. Ici nous devons néanmoins prêter l'attention à la distinction kantienne entre l'aspect logique et l'aspect ontologique des prédicats ; en d'autres termes : à la distinction entre le concept et la chose. Tandis que le concept n'obéit qu'à la loi de non-contradiction, la chose obéit, non seulement à la loi de non-contradiction, mais aussi au « principe de la détermination intégrale ». Si Kant explique : « pour connaître intégralement une chose, il faut connaître tout le possible et la déterminer par-là, soit affirmativement, soit négativement »¹⁶, cela veut dire que chaque chose est déterminée « dans son rapport avec la *possibilité* entière, à titre d'ensemble qui comprend tous les prédicats des choses en général ».¹⁷ Il s'ensuit que l'on présuppose une « idée de l'*ensemble de toute possibilité* (*Idee von dem* Inbegriffe aller Möglichkeit) » qui permettrait de déterminer toute chose singulière intégralement.¹⁸

Puisque toutes les prédications négatives peuvent être observées comme des négations des prédicats affirmatifs, à savoir, dérivées d'eux, on peut désigner « l'ensemble de toute possibilité » comme l'ensemble de tous les prédicats positifs. Également, puisque tous les prédicats affirmatifs dérivés et complexes peuvent être renvoyés à leurs prédicats originaux et simples, en fin de compte, ce que l'on

¹² Cf. KrV, A569; B597. Kant souligne, traduction légèrement modifiée.

¹³ KrV, A569; B597.

¹⁴ KrV, A570; B598.

¹⁵ KrV, A570; B598.

¹⁶ KrV, A573; B601.

¹⁷ KrV, A572; 600.

¹⁸ Cf. KrV, A573; 601.

exige en tant qu'idéal est un seul « simple » (einfach)¹⁹ prédicat ou l'être originaire (Urwesen) en tant que fondement (Grund)²⁰ de tous les autres prédicats²¹.

Selon Kant, l'erreur de la preuve de l'existence de Dieu consiste en ceci qu'elle désigne cet ensemble de toute possibilité qui n'est rien d'autre que l'idéal transcendantal, et donc la « présupposition transcendantale », comme existante.

Cette erreur ne surgirait pas si l'on pouvait distinguer la dimension logique de celle ontologique. Ce qui est possible logiquement n'existe pas forcément.²² Par contre, il en va autrement de la détermination d'une chose, à savoir la prédication ontologique. La proposition qui déclare que telle ou telle chose existe, n'est pas une proposition analytique, mais bien, éclaircit Kant, synthétique²³. Si la prédication ontologique est synthétique, c'est parce que le concept doit être lié, soit immédiatement, soit médiatement à travers le raisonnement, à la perception sensible.

Or, cette distinction entre le concept et la chose est manifeste, s'il s'agit d'une chose qui peut être donnée à la perception.²⁴ Néanmoins, s'il s'agit d'un objet de la pensée pure, cette distinction rencontre son impossibilité,²⁵ car rien ne peut être donné ou lié à la perception. C'est pourquoi, explique Kant, rien ne peut justifier une existence en dehors de l'unité de notre expérience qui est limitée par la perception sensible.²⁶ L'idéal transcendantal est l'objet d'une pensée pure qui ne peut jamais être lié à l'intuition sensible. C'est pourquoi il n'est pas un objet de la connaissance. L'argument cartésien remplace l'objet de la pensée pure par l'objet de la connaissance.

II. La transformation de l'altérité archique en altérité anarchique dans la pensée de Levinas

Or, la principale œuvre de Levinas, *Totalité et infini*, peut être considérée, d'une part, comme la radicalisation de la critique de soi entamée par Kant, mais également comme une défense de la première preuve cartésienne contre Kant. Nous allons tout d'abord considérer ce premier point.

¹⁹ KrV, A579; B607.

²⁰ KrV, A579; B607.

²¹ Cf. KrV, A579; B607.

²² Cf. KrV, A596; B624, note.

²³ Cf. KrV, A599; B627.

²⁴ Cf. KrV, A600; B628.

²⁵ Cf. KrV, A601; B629.

²⁶ Cf. Idem.

1. La radicalisation de la critique de soi dans Totalité et infini

De manière semblable à Kant, Levinas part de la conviction selon laquelle la tâche propre du savoir consiste dans sa fonction autocritique²⁷. Dans son autocritique, en remontant au-delà de son origine, le savoir tâche de « pénétrer en deçà de sa propre condition »²⁸. Néanmoins, chez Levinas cette autocritique du savoir ne prend pas fin avec la limitation de son droit, mais va jusqu'à l'autocritique tout court, à savoir, à la critique de son existence elle-même. C'est pour articuler cette radicalisation de l'autocritique que Levinas introduit la distinction entre deux sortes d'autocritiques : l'une qui s'en tient encore à la limitation, l'autre qui va au-delà de celle-ci²⁹. Dans ce qui suit, nous verrons quatre caractéristiques de la radicalisation de cette notion dans cet ouvrage, avant d'examiner la transformation de ce concept dans *Autrement qu'être*.

i) Le détachement du pouvoir et l'indépendance de l'échec. Levinas décrit la première sorte d'autocritique comme ce qui a pour tâche de m'accuser de franchir la limite de mon pouvoir³⁰. Elle ne met pas en cause mon pouvoir lui-même, mais le présuppose³¹. Nous la qualifions d'autocritique relative, car elle suppose « l'idéal » de mon pouvoir en rapport avec lequel je me détermine, je me mesure, je me limite comme finitude. Dans le contexte de la philosophie kantienne, il s'agit de la constatation de l'intuition humaine comme quelque chose de limitée au sensible. À la différence de cette autocritique relative, la deuxième sorte de critique me dénonce en tant que je possède mon propre pouvoir³². Nous pouvons la nommer *autocritique absolue*, car l'objet de critique n'est plus ici ma finitude, ni la prétention illégitime de mon pouvoir, ni la faute que j'aurais dû éviter, mais bien mon existence tout court³³. On peut dire que la philosophie de Levinas consiste

²⁷ Levinas Emmanuel, *Totalité et infini* [1961], Paris, Le livre de poche, 1996. désormais *TI*, p. 81.

²⁸ *TI*, p. 83.

^{29 « [}La] critique de soi peut se comprendre, soit comme une découverte de sa faiblesse, soit comme une découverte de son indignité : c'est-à-dire, soit comme une conscience de l'échec, soit comme une conscience de la culpabilité » (TI, p. 81).

^{30 «} De l'échec seulement viendrait la nécessité de mettre un frein à la violence et d'introduire de l'ordre dans les relations humaines » (idem.).

³¹ La première sorte de critique « suppose [...] un pouvoir de réflexion sur son propre échec [...] » (TI, pp. 81sq., nous soulignons).

^{32 «} C'est la révélation d'une résistance à mes pouvoirs, qui ne les met pas, comme force plus grande, en échec, mais qui met en question le droit naïf de mes pouvoirs [...] » (TI, p. 83, nous soulignons).

³³ Cette accusation renvoie à *De l'évasion*, dans lequel Levinas note que l'« être est "imparfait" en tant qu'être et non pas en tant que fini » (Levinas Emmanuel, *De l'évasion* [1935], Paris, Fata Morgana, Le livre de poche, 1982, p. 120).

à radicaliser l'autocritique, de passer de celle qui reste encore relative à celle qui finit par devenir absolue.

- ii) *L'amplification à l'infini de la tâche de la critique due à son impossibilité*. En même temps, cette autocritique absolue se révèle impossible dans la mesure où le savoir est l'activité du sujet qui ne peut faire autrement que d'exister comme possibilité. Nous constatons ici un phénomène particulièrement curieux. La possibilité de cette autocritique se fonde sur son impossibilité même. Une telle impossibilité radicale, qui n'est pas l'impossibilité du fait de la limite ou de la « finitude » de ma possibilité, mais l'impossibilité de ne pas être Levinas le nomme « il y a »³⁴ –, est l'origine de l'accomplissement de l'autocritique. L'impossibilité de ne pas être fonctionne en tant que dépôt infini pour la possibilité de l'autocritique.
- iii) La critique de la critique. Néanmoins, cette autocritique absolue n'est pas décrite comme hétérogène à l'autocritique relative. Elle est la satisfaction de la tâche de l'autocritique au sens propre, que l'autocritique relative ne peut atteindre³⁵. En ce sens, elle a un caractère de critique de la critique ou d'itération de la critique.
- iv) La fin de l'anarchie. Toutefois si Levinas a dû remonter de l'autocritique relative à l'autocritique absolue, ce n'est pas seulement parce que telle est la tâche du savoir, mais aussi parce que l'autocritique relative renvoie, tout du moins selon *Totalité et infini*, au doute anarchique, à la régression à l'infini³⁶. Cette critique, s'appuyant toujours sur son pouvoir, est ramenée à chercher en vain le principe ou la cause, sans atteindre l'ultime principe ou la cause définitive. À l'opposé de cela, l'autocritique absolue, en abandonnant mon pouvoir en tant que fondement et en s'ouvrant à autrui comme « principe du phénomène »³⁷, se trouve fondée et s'arrête dans cette descente en abîme de l'« il y a ». En rencontrant une archè, cette autocritique met un terme au doute anarchique.

Ainsi, nous avons vu quatre caractéristiques de la radicalisation de la critique de soi dans *Totalité et infini*.

³⁴ Levinas Emmanuel, « Il y a », in: Wahl Jean, (dir.), Deucalion, Paris, la revue fontaine, 1946, pp. 143–154.

^{35 «} Mais l'essence critique du savoir nous conduit aussi au-delà de la connaissance du cogito [...]. L'évidence du cogito [...] ne peut satisfaire l'exigence critique, car le commencement du cogito lui reste antérieur » (TI, pp. 84sq.).

^{36 «} La question critique posée en psychologie ou en théorie de la connaissance [scil. en somme, l'autocritique relative], reviendrait à demander, par exemple, de quel principe certain découle la connaissance ou quelle en est la cause. La régression à l'infini serait ici, certes, inévitable [...] » (TI, p. 84).

³⁷ TI, p. 92.

2. La défense lévinassienne de Descartes contre Kant

Ces caractéristiques de « critique de la critique » ont un rapport essentiel avec une tâche importante de ce livre datant de 1961, qui consiste dans la défense de l'argument ontologique cartésien contre la critique kantienne. Car, la critique absolue, comme critique de la critique relative en tant que limitation, n'est rien d'autre, dans le contexte de la lecture lévinassienne de Kant, que la critique de la critique de l'idéal transcendantal, à savoir, la défense de l'argument ontologique.

Levinas souligne l'antécédence, qu'il trouve chez Descartes, de « la certitude de l'existence divine » « par rapport à laquelle se pose et se conçoit la finitude de cogito ou doute »³⁸. Cela signifie que contrairement à ce que Kant soutient, Descartes ne fabrique pas l'idéal en tant que superlatif du moi, mais avant que je ne l'aie en moi, il est mis en moi et c'est à partir de cela que je peux avoir le doute de mon imperfection. En ce sens, le Parfait précède l'imparfait, et non l'inverse³⁹. « Le sujet cartésien se donne un point de vue extérieur à lui-même à partir duquel il peut se saisir »⁴⁰.

Afin d'émettre une objection plus claire contre la critique kantienne, Levinas distingue l'« objet », à savoir, l'objet de la constitution de la subjectivité, d'une part, et ce qui n'est pas objet, ce qui ne peut pas être constitué par la subjectivité, c'est-à-dire, ce qui se pose comme principe à son extérieur. « De tout objet je rends compte par moi-même, je les contiens. L'idée de l'infini ne m'est pas objet. L'argument ontologique gît en la mutation de cet « objet » en être, en indépendance à mon égard »⁴¹. Cela signifie que la critique kantienne de l'argument cartésien n'est juste que si celui-ci parle d'un objet que je conçois. Toutefois, l'idée de l'infini dont Descartes parle n'est pas un objet constitué par la subjectivité. Nous voyons ici clairement la défense lévinassienne de Descartes. « Dieu, c'est l'Autre. Si penser consiste à se référer à un objet, il faut croire que la pensée de l'infini n'est pas une pensée »⁴².

³⁸ TI, p. 231.

^{39 « [}Le] réveil vient d'Autrui. [...] C'est parce qu'elle [scil. l'existence] soupçonne qu'elle se rêve, qu'elle se réveille. [...] Mais ce soupçon [...] suppose l'idée du Parfait » (TI, p. 85).

⁴⁰ TI, p. 232.

⁴¹ TI, p. 232.

⁴² TI, p. 232.

3. La critique lévinassienne de la critique kantienne de l'idéal transcendantal

Parallèlement à cette défense de Descartes, Levinas émet une critique à l'égard de la critique kantienne.

- i) Autrui qui n'est pas un individu subsumé par une espèce. Selon le principe de la détermination intégrale que nous avons vu plus haut, les prédicats possibles de chaque chose intégralement déterminée, s'excluant réciproquement, peuvent se référer aux prédicats les plus simples dont ils sont dérivés. Cela veut dire que les choses peuvent être classées sous les espèces qui les contiennent et les espèces sous les genres, etc. Or, en paraphrasant implicitement ce passage de la dialectique transcendantale, Levinas soutient que ce schéma ne s'applique pas à Autrui : « Autrui n'est pas autre d'une altérité relative comme, dans une comparaison, les espèces, fussent-elles ultimes, qui s'excluent réciproquement, mais qui se placent encore dans la communauté d'un genre, s'excluant de par cette exclusion à travers la communauté de leur genre ».43 Dans ce contexte, Levinas en vient à dire que sa propre philosophie de l'altérité absolue s'apparente à « l'argument ontologique »44!
- ii) La critique du concept de projection. D'autre part, Levinas met également en cause le schéma de la projection qu'il trouve chez Kant lorsque celui-ci décrit la fabrication fictive de l'idéal.

La notion kantienne de l'infini se pose comme un idéal de la raison, comme la projection de ses exigences dans un au-delà comme l'achèvement idéal de ce qui se donne comme inachevé sans que l'inachevé se confronte à une *expérience* privilégiée de l'infini, sans qu'il tire de cette confrontation les limites de sa finitude.⁴⁵

Cela signifie que Kant parle de la finitude humaine, mais que cette finitude n'est pas conçue par la rencontre avec l'infini. L'idéal dont parle Kant est abordé par l'inachevé, par la subjectivité, en tant que sa « projection » superlative. Ici, « [le] fini ne se conçoit plus par rapport à l'infini. Tout au contraire, l'infini suppose le fini [...] »⁴⁶. La notion kantienne de finitude est finitude puisqu'elle ne peut pas alier au-delà de ce qui est offert à la sensibilité humaine. Elle est indépendante de l'infini qui, en ce qui le concerne, se réfère au fini⁴⁷. Ainsi, nous avons vu que l'autocritique absolue en tant que critique de la critique relative fonctionne comme une défense de Descartes.

⁴³ TI, p. 211.

⁴⁴ TI, p. 213.

⁴⁵ TI, p. 214, Levinas souligne.

⁴⁶ TI, p. 214.

⁴⁷ « La finitude kantienne se décrit positivement par la sensibilité [...]. Cet infini se référant au fini marque le point le plus anti-cartésien de la philosophie kantienne [...] » (*TI*, p. 214).

4. La radicalisation de la critique de soi dans Autrement qu'être

Néanmoins, ce schéma de la « critique de soi » dans *Totalité et infini* se transforme dans *Autrement qu'être* tout en maintenant strictement la distinction de deux sortes d'autocritiques (relative et absolue). C'est cette transformation qui nous fait penser à la prise en considération par Levinas, à nouveau, de la critique kantienne de l'idéal transcendantal, car nous découvrons dans cet ouvrage une sorte de réconciliation de l'argument cartésien et de la critique kantienne. Nous énumérons tout d'abord les caractéristiques de ces autocritiques qui marquent la continuité de *Totalité et infini*.

- i) Le 1^{er} point qui marque la continuité : Le détachement du pouvoir et l'indépendance de l'échec. Levinas examine ici, d'une part, un criticisme de soi, considéré comme la « réflexion sur soi » ou comme le jugement par l'autre, dans lequel je demeure un sujet « déclinable », capable de se protéger⁴⁸ ; d'autre part il décrit le « criticisme pur » ou « l'obsession par l'autre » qui me critique pour « une faute que je n'ai pas commise » spontanément et qui me ramène à l'« indéclinable »⁴⁹. La notion d'« indéclinabilité »⁵⁰ désigne le fait que le sujet qui s'auto-accuse reste à l'accusatif et ne peut pas se décliner au nominatif (comme le pronom « se »)⁵¹, à savoir qu'il ne peut pas se reposer sur son pouvoir. Ainsi, nous voyons clairement que la distinction entre les autocritiques relative et absolue dans *Totalité et infini* est pleinement maintenue dans *Autrement qu'être* sous la forme de la distinction entre les autocritiques déclinable et indéclinable. Nous qualifions la première d'autocritique conditionnelle, la deuxième d'autocritique inconditionnelle.
- ii) Le 2ème point qui marque la continuité : L'amplification de la tâche de la critique due à son impossibilité. Ensuite, comme c'était précisément le cas de Totalité et infini, dans l'autocritique inconditionnelle, surgit un rapport curieux entre la

^{48 «} Le criticisme pur ne réside pas dans la thématisation opérée par la réflexion sur soi, ni dans le simple regard de l'autre qui me juge. [...] Le Moi, dans la conscience réfléchissant sur elle-même, à la fois, déclinable comme objet et protégé par sa forme indéchirable de sujet universel, échappe à son propre ceil critique de par sa spontanéité [...] » (Levinas Emmanuel, « La proximité » (in : Archives de philosophie, vol. 34, 1971, pp. 373–391), p. 385 ; repris avec quelques remaniements dans Levinas Emmanuel, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence [1974], Paris, Le livre de poche, 2001. désormais AE, p. 147, nous soulignons).

^{49 «} C'est l'obsession par l'autre, [...], m'accusant d'une faute que je n'ai pas commise librement, qui ramène le Moi à soi en deçà de mon identité [...]; c'est toujours à nouveau se vider de soi [...], s'exposant davantage, par-delà l' "acte" de s'exposer, en répondant de cette exposition même – en parlant – et, là, un *indéclinable*, parlant, c'est-à-dire, exposant son exposition même ». (« La proximité », p. 385sq., repris avec quelques remaniements dans AE, p. 147sq. Levinas soulique.).

⁵⁰ AE, p. 178.

⁵¹ « [...] du pronom Se [...] nos grammaires latines elles-mêmes "ignorent" le nominatif » (AE, p. 177).

tâche accomplie et la tâche à accomplir : « plus je suis juste – plus je suis coupable »⁵². Ce qui atteste bien l'impossibilité de cet accomplissement qui motive la possibilité de celui-ci.

iii) Le 3ème point qui marque la continuité - la critique de la critique. Cette autocritique inconditionnelle est aussi caractérisée en tant que critique de la critique conditionnelle. Afin de confirmer cette thèse, nous nous référerons ici au texte intitulé « De la conscience à la veille », publié la même année qu'Autrement qu'être. Dans ce texte, Levinas suit, d'une manière succincte, le développement de la notion d'évidence apodictique chez Husserl. Dans les Méditations cartésiennes, Husserl distingue les évidences « adéquate » et « apodictique » et déclare qu'il y a une évidence inadéquate et apodictique. Dans ce contexte, il emprunte le mot « autocritique » (Selbstkritik)53, puisque c'est à travers l'autocritique en vue de déterminer l'étendue, les limites et les modes de son apodicticité, qu'il parvient à l'idée de dissocier l'« adéquat » de l'« apodictique »54. En lisant ce passage, Levinas superpose sa propre conception éponyme au concept husserlien d'autocritique. Il déclare comme suit : « L'indubitable apodictique [...] ne tient qu'à l'approfondissement de l'évidence, à un changement de niveau »55. Le « changement de niveau » que Levinas évoque ici correspond au passage de la critique à la « critique de la critique »56 : en somme, il s'agit de l'« itération de la critique ». Ainsi, nous avons constaté que la distinction de deux sortes d'autocritiques dans Totalité et infini est strictement maintenue.

Après avoir confirmé ces points, nous verrons, dès maintenant, la discontinuité de cette notion qui sépare les deux ouvrages l'un de l'autre.

iv) Le premier point qui marque la discontinuité : l'autocritique émergeant de l'altérité anarchique. Nous avons constaté plus haut que dans Totalité et infini, l'autocritique absolue met fin à l'anarchie. Contrairement à cet ouvrage, dans Autrement qu'être ou dans des ouvrages de la même époque, c'est l'autocritique radicale, à savoir celle inconditionnelle, qui est décrite comme émergeant de l'altérité « anarchique ». Autrement dit, l'anarchique (l'abîme de l'« il y a ») qui avait été renvoyé, à l'époque de Totalité et infini, à la critique relative, est décrit, dans les derniers ouvrages, comme la caractéristique de la critique inconditionnelle.⁵⁷

⁵² AE, p. 178.

⁵³ Husserl Edmund – Strasser, Stephan (éd.), Husserliana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, La Haye, Nijhoff, 1950. Désormais Hua I, p. 178.

⁵⁴ Cf. Hua I, p. 178.

⁵⁵ Levinas Emmanuel, De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1992. Désormais DQVI, pp. 45sq.

⁵⁶ DQVI, pp. 45sq.

⁵⁷ Cf. AE, pp. 159–162, 185, note 1, DQVI, p. 45, note 14.

Plusieurs hypothèses peuvent être examinées concernant ce changement architectonique. L'une des approches possibles de ce problème, n'est rien d'autre, selon nous, que la critique kantienne de l'idéal transcendantal, car il s'agit, littéralement, de sa critique de l'argument *ontologique*, en d'autres termes, de sa critique de la position *ontologique* (position de l'existence) de l'idéal transcendantal.

Le problème qu'implique la « critique de la critique » dans Totalité et infini, consiste en ceci que, en critiquant ainsi le pouvoir de la critique de l'idéal transcendantal lui-même, cette itération de critique risque de restituer à nouveau, par l'accueil d'autrui en tant que « principe », l'idéal transcendantal posé ontologiquement, qui devient le critère (Richtmaß) de tous. Certes, il y a bien une différence entre l'idée de l'infini dont parle Levinas et l'idéal transcendantal kantien, car, comme nous l'avons déjà vu, je ne mesure pas mon pouvoir comme insuffisant par rapport au parfait qui possède le superlatif de mon pouvoir. Mon pouvoir n'est pas une chose dérivative de cette puissance idéale dont je reçois une partie. Autrui en tant que principe est celui avec qui je n'ai rien de commun pour me mesurer, pour me déterminer et ne peut pas être original des prédicats communs avec moi et donc non plus, superlatif le plus simple des prédicats qui m'appartiennent. Néanmoins, le problème revient dès que je pose cet autrui comme principe, car il commence à se transformer en l'idéal transcendantal comme référence absolue existante. Ce problème est tenace lorsque Levinas parle de la « métaphysique » en lui donnant un sens positif.

Or, comme nous verrons plus bas, Levinas, dans ses œuvres ultérieures y compris *Autrement qu'être*, change radicalement son attitude envers la philosophie de Kant et commence à apprécier (!) la critique kantienne de l'idéal transcendantal.

En effet, comme nous l'avons vu, le point crucial de cette critique kantienne porte sur la position de l'existence que contient l'argument ontologique. L'idéal transcendantal en tant que présupposition transcendantale, donc non ontologique, est bien requis par Kant. On peut considérer que c'est en acceptant cette critique de la position de l'existence que Levinas parvient à l'idée d'autrui qui n'est plus principe, qui n'est plus archè, mais anarchique. D'où s'ensuit l'« itération de critique », critique qui m'accuse, mais sans jamais s'appuyer sur un quelconque principe, sans jamais être assurée de son commencement – critique anarchique qui va jusqu'à se confondre avec l'abîme de l'« il y a ».

v) Le $2^{\grave{e}me}$ point qui marque la discontinuité : le méta-ontologique. C'est parallèlement à cette transformation de l'archè en anarchique que, dans Autrement qu'être, l'autocritique devient « méta-ontologique », comme nous le verrons dès maintenant. Levinas emprunte le concept de « structure méta-ontologique » pour qualifier l'anarchie dans laquelle se lève la « mise en question antérieure au ques-

tionnement »⁵⁸. Ainsi, ce qui est ontologiquement impossible – autant que j'existe comme pouvoir – devient, par son impossibilité même, possibilité au niveau méta-ontologique.

Nous avons ainsi observé les caractéristiques qui marquent la continuité et la rupture de la notion de « critique de soi » de deux ouvrages principaux.

5. Le mariage heureux de l'argument cartésien et la critique kantienne dans *Autrement qu'être*

Dans Autrement qu'être, Levinas revient sur la troisième Méditation de Descartes. Dans ce passage, Levinas superpose sa propre notion de « trace » – que l'« illéité »⁵⁹ laisse – à la « réalité objective » dans la « pensée » chez Descartes⁶⁰. Nous voyons ici clairement que Levinas maintient sa défense de l'argument cartésien, en cherchant à le laisser cohabiter avec la critique kantienne, et ce, en transformant l'argument « ontologique » en argument « méta-ontologique ».

Dans le cours donné le 6 février 1976, intitulé « la question radicale – Kant et Heidegger », Levinas revient sur la notion de l'idéal transcendantal.

Cet idéal transcendantal est une notion sensée, nécessaire, mais qu'on aurait cependant tort de penser comme être [scil. existence]. Le penser comme être, c'est faire la preuve de l'existence de Dieu, laquelle est dialectique, c'est-à-dire aberrante. L'idéal transcendantal est pensé *in concreto* mais Kant lui refuse l'être, guidé qu'il est par le prototype de l'être qu'est le phénomène. En ce sens, la Raison a des idées qui vont au-delà de l'être.⁶¹

Comme nous l'avons déjà vu, la cible de la critique kantienne de l'idéal transcendantal est la position de l'existence (que Levinas appelle ici l'être), et non pas cette présupposition transcendantale qui est pour lui indispensable.

^{58 «} C'est dans une responsabilité qui ne se justifie par aucun engagement préalable [...] que se dessine la structure méta-ontologique et méta-logique de cette Anarchie, défaisant le Logos où s'insère l'apologie [...]. Nous reconnaissons sous ces traits la persécution, mise en question antérieure au questionnement [...] » (AE, p. 162).

⁵⁹ Le terme de l'« Illéité » provient du pronom « Il », la troisième personne qui n'entre jamais dans la relation directe avec le moi. Cela signifie l'« infini » qui ne peut jamais m'être donné comme principe (archè), mais qui m'affecte comme anarchique. Cf. Levinas Emmanuel, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger [1967], Paris, Vrin, 2001, p. 278.

^{60 « [}L]a trace qu'elle [illéité] laisse dans les mots ou la "réalité objective" dans les pensées, selon le témoignage irrécusable de la troisième Méditation de Descartes » (AE. p. 196).

⁶¹ Levinas Emmanuel, Dieu, la mort et le temps, Paris, LGF, 1995. Désormais DMT, p. 70.

III. La nécessité de l'« apparence transcendantale »

Dans la partie précédente nous avons étudié l'advenir de la structure méta-ontologique comme conséquence de la critique de l'argument ontologique. Néanmoins, cette structure méta-ontologique a besoin de l'ontologique, la seule à travers laquelle elle peut être cherchée.

Pour cette raison, Levinas dessine le retour à l'ontologie dans *Autrement qu'être*, tantôt par la nécessité du logos (langage philosophique), tantôt par la nécessité de prendre en compte la question du « tiers ». Le plus souvent, tantôt ces deux moments sont entrelacés, ou plutôt, réunis dans un corps.

La notion de « tiers », en se liant à celle de « logos » (ou de discours philosophique), exige de nous une « comparaison de l'incomparable ». Il s'agit de la possibilité de comparer au niveau ontologique ce qu'il est impossible de comparer au niveau éthique – à savoir, au niveau méta-ontologique.

Nous articulerons, en reprenant les termes que Levinas emprunte dans sa conférence intitulée « La souffrance inutile » (1981), le concept de l'ontologie chez Levinas en deux catégories : celle « pré-éthique » ou calcul du calculable, qui ne sait pas encore la structure méta-ontologique, d'une part, et celle « post-éthique » ou calcul de l'*in*calculable, qui est motivée par la structure méta-ontologique. Étre motivée par la structure méta-ontologique signifie : être motivée par l'impossibilité méta-ontologique, à savoir, l'impossibilité de calculer. La relation juste avec le tiers peut se réaliser seulement lorsqu'elle est pénétrée par l'impossibilité méta-ontologique, tout comme la réalisation de l'autocritique méta-ontologique se fonde sur son impossibilité ontologique. L'impossibilité double – ontologique et méta-ontologique – fait la condition de la réalité effective.

Et c'est précisément au moment de ce retour à l'ontologie que Levinas fait preuve d'une attitude encore nouvelle par rapport à la critique kantienne de l'idéal transcendantal. En qualifiant la remontée du Dit au Dire comme « Réduction » avec une majuscule, Levinas dit : « La Réduction n'entend nullement dissiper ni expliquer une "apparence transcendantale" quelconque. Les structures où elle commence sont ontologiques »⁶³. L'apparence transcendantale – dans ce contexte, le Dit dans le logos, en somme, l'ontologique – ne peut, ni ne devrait être dissipée,

⁶² Levinas Emmanuel, « La souffrance inutile » (in : Rolland Jacques (dir.), *Les cahiers de la nuit surveillée*, no. 3, Paris, Verdier, 1984, pp. 329–338), p. 329 sqq. Dans ce texte, Levinas distingue deux niveaux différents; l'ordre « inter-humain » qui est l'ordre éthique de la responsabilité infinie, et l'ordre politique de « citoyen », de la responsabilité limitée. Dans ce contexte, Levinas évoque deux cas possibles : soit l'interhumain subsiste dans l'ordre politique, soit il s'y absorbe.

⁶³ AE, p. 77.

car c'est le lieu à travers lequel le Dire – le méta-ontologique – m'inspire. Dans le contexte de l'idéal transcendantal, ce Dit n'est rien d'autre que le nom de Dieu, « contaminé » par l'ontologie⁶⁴.

Conclusion

Ainsi avons-nous vu la radicalisation de la notion de « critique de soi » à travers ses deux œuvres principales, en la prenant comme conciliation de l'argument ontologique cartésien et la critique kantienne de l'idéal transcendantal. Au sein de cette radicalisation, l'altérité qui avait été prise comme principe (archè) est reconsidérée comme anarchique.

Ce que nous pouvons constater en ayant suivi Descartes, Kant et Levinas, est la transformation du concept de réalité effective (*Wirklichkeit*). Contre Descartes qui conçoit tout de la réalité dans l'existence superlative, la critique kantienne de l'idéal transcendantal ouvre la pensée selon laquelle une réalité effective ne surgit pas de l'ensemble des possibilités. La « critique du soi » chez Levinas approfondira cette pensée kantienne de telle sorte que l'argument cartésien de l'existence de Dieu retrouve son lieu propre même après la critique kantienne, non plus comme « preuve », mais comme « témoignage ». Ainsi, non seulement Levinas part de la rencontre contingente avec une réalité effective sans que celle-ci soit précédée par l'ensemble des possibilités, mais il montre aussi que c'est l'impossibilité double – ontologique et méta-ontologique – qui fonde la réalité effective.

Dans le cours du 16 janvier 1976, intitulé précisément « Kant et l'idéal transcendantal »⁶⁵, Levinas se réfère au passage où Kant explique le principe de la détermination intégrale d'une chose existante. « Chaque chose doit être déterminée en tant qu'elle nie tout le reste et en même temps aspire au tout. Il y a comme une tension dans l'individuel, à la fois arraché au tout et aspirant à ce tout »⁶⁶. Cette « tension » entre l'arrachement à l'idéal transcendantal et l'aspiration à celui-ci montre bien le rapport sans rapport avec l'idéal transcendantal, à savoir, la structure de l'illéité qui ne fonctionne que dans la trace.

⁶⁴ En tant que position ontologique d'« un Dieu non contaminé par l'être » (AE, p. 10).

⁶⁵ DMT, p. 177.

⁶⁶ DMT, p. 179.

Masumi Nagasaka est docteur en philosophie de l'Université de Toulouse II et *Doktor designatus en philosophie* de l'Université de Wuppertal. Elle est professeur adjointe de philosophie à l'Université préfectoral pour femmes de Gunma (Japon). Ses intérêts de recherche portent notamment sur la phénoménologie française contemporaine.

E-mail: masumi.nagasaka@mail.gpwu.ac.jp

POUR UN RAPPORT SAUVAGE ENTRE ALTER ET EGO: UNE LECTURE DE LA PENSÉE POLITIQUE DE CLAUDE LEFORT

ELISABETH LEFORT

Abstract

Claude Lefort's thinking of democracy operates with and implies an original concept of Otherness: one's humanity and individuality are constituted by one's interaction with an equal other. In order to stress this idea, it is not sufficient to merely extract from Lefort's work the experience of Otherness that democracy allows. Since the totalitarian phenomenon defines itself in relation with the democratic experience, it is also crucial to compare the concepts of Otherness that these two political forms respectively draw. Indeed, both the definition of the other as a malefic figure and the concept of the Egocrat show how totalitarianism negates the essential dynamic character of democracy. Moreover, since these figures are ideological, they render explicit how only the democratic relationship with the other is an authentic one, because it endorses the indetermination and the disincorporation of the political that modernity inaugurates.

Introduction

De la pensée de la démocratie de Claude Lefort que d'aucuns n'ont pas hésité à qualifier de « radicale »¹, se laisse déduire une conception de l'altérité qui, parce qu'elle brouille les frontières entre soi et autrui et plus encore, parce qu'elle fait d'autrui une instance constitutive du soi, permet de jeter une nouvelle lumière sur le politique. C'est ce concept d'altérité que le présent article voudrait mettre au jour en le mettant en lien avec la modernité politique telle qu'elle est analysée par Lefort.

¹ Cf. Laclau, E. – Mouffe, C., Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, Londres – New York, Verso, 1985.

Une telle explicitation se heurte d'emblée à une difficulté majeure : quiconque s'est confronté à la pensée mouvante et vivifiante de Lefort sait combien cette dernière « résiste par avance à sa réduction en thèses propageables. C'est peu de dire qu'elle ne se prête pas au résumé; elle s'y dérobe activement. »² Cette difficulté, aussi réelle soit-elle, n'est cependant pas mentionnée afin d'annoncer, et par là même excuser *a priori*, un éventuel échec de la tâche qui a été fixée. Elle l'est pour expliquer l'angle de lecture choisi.

Cet angle consiste à prendre comme point de repère l'opposition conceptuelle dans l'œuvre de Lefort entre totalitarisme et démocratie. Ce point de repère n'est pas un point de départ : la réflexion ne partira pas d'une définition des formes politiques mentionnées afin d'en déduire les figures de l'altérité qu'elles renferment respectivement. Le parti pris est au contraire de procéder à rebours, en retrouvant à travers les conceptualisations de l'altérité qu'ils produisent respectivement, certains des caractères fondamentaux du phénomène totalitaire et de la révolution démocratique. Nulle prétention à l'exhaustivité et nulle volonté de produire un résumé dogmatique : l'idée est plutôt de mettre en exergue un pan peu exploité de l'œuvre lefortienne. En effet, si le concept de démocratie forgé par Lefort a été largement repris et débattu, en fonction notamment du rapport au vide qui définit la neutralité propre au fondement de la légitimité démocratique³, il faut bien convenir que sa conception de l'altérité n'a été, quant à elle, que peu étudiée pour elle-même⁴. Redonner voix à ce concept tel qu'il se décline au sein des écrits de Lefort, c'est espérer en faire ressortir l'originalité; c'est soutenir, conjointement,

Habib C. – Mouchard C. – Pachet P., « Présentation », in : Habib C. – Mouchard C. (eds.), La démocratie à l'œuvre ; Autour de Claude Lefort, Paris, Esprit, 1993, pp. 5–15, p. 11.

³ Cf. notamment Abensour M., La Démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien, Paris, Le Félin, 2004; Abensour, M., Pour une philosophie politique critique, Paris, Sens & Tonka, 2009; Rosenvallon, P., La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité, Paris, Le Seuil, 2008; Artous, A., Citoyenneté, démocratie, émancipation. Marx, Lefort, Balibar, Rancière, Rosanvallon, Negri..., Paris, Syllepse, 2010; Plot, M., The Aesthetico-Political: The Question of Democracy in Merleau-Ponty, Arendt and Rancière, New York, Bloomsbury, 2014.

De manière générale, lorsque le concept d'altérité est abordé en lien avec la philosophie de Lefort, c'est pour discuter l'interprétation que le philosophe a livrée de Merleau-Ponty sur ce sujet. Cf. Lefort C., « Flesh and Otherness », in : Ontology and Alterity in Merleau-Ponty, Johnson G. A. – Smith M. B. (eds.), Evanston, Northwestern University Press, 1990, pp. 3–13; Dillon M. C., « Écart: Reply to Lefort's "Flesh and Otherness" », in : Ontology and Alterity in Merleau-Ponty, op. cit., pp. 14–26; Mazzocchi P., « Fleshing Out the Political: Merleau-Ponty, Lefort and the Problem of Alterity » in Critical Horizons, 14 (1), 2013, pp. 22–43. Moyn a également produit une étude de la critique que Lefort adresse à Marx : Moyn S., « Marxism and Alterity: Claude Lefort and the Critique of Totality », in : Breckman W. – Gordon P. E. et al. (eds.), The Modernist Imagination: Intellectual History and Critical Theory, New York, Berghahn Books, 2008, pp. 99–116.

qu'il amorce, pour quiconque se soumet à sa lecture, un questionnement précieux et pertinent pour penser les problèmes inhérents *au temps présent*.

Dans un tel cadre, la réflexion se déploiera en trois temps, en suivant les trois figures de l'altérité mises en évidence par la lecture lefortienne de la modernité. La première de ces figures émerge directement du phénomène totalitaire : au sein de ce dernier, l'Autre se définit comme la contrepartie nécessaire de l'idéologie particulière du peuple-Un. Reléguant l'altérité en dehors des frontières de son enceinte, l'idéologie totalitaire ne peut que poser l'Autre comme une figure antagoniste, comme un ennemi. Figure menaçante, celui qui est désigné par le nom d'Autre devient alors une instance qui appelle la neutralisation au nom de la protection de l'essence et de l'existence du Nous politique.

Cet idéal de « prophylaxie sociale »⁵ repose sur une dénégation de toute division sociale : l'idée du peuple-Un nie en effet toute division en son sein. Or, cette absence de division dans le social est contredite par la forte figure du pouvoir érigée par les régimes totalitaires, figure que Lefort appelle à la suite de Soljenit-syne, *Egocrate*.

Soljenitsyne a forgé le terme heureux d'Egocrate pour désigner ce maître qui n'est selon l'acception connue du mot, ni dictateur, ni despote, ni tyran, qui, idéalement confondu avec la société, trouve dans son Moi la loi de toutes choses, ou ne reconnaît rien en dehors de lui⁶.

À partir du moment où un Moi dominant surplombe le social, il devient par définition une altérité au sens plein du terme, c'est-à-dire une entité qui se détache du Nous que constitue le peuple-Un. C'est pourquoi, l'idée du peuple-Un – la représentation d'un social qui apparaît et s'apparaît à lui-même comme uni et homogène – appelle nécessairement, à la fois l'évacuation de l'altérité en son dehors et la dénégation de l'altérité située en son propre sein. Tel est le rapport négatif et paradoxal que le totalitarisme entretient avec les Autres.

En deçà de ces deux premières figures de l'altérité qui reposent sur l'illusion d'une absence de division au sein du social, Lefort redécouvre une troisième « figure » de l'altérité. Cette dernière n'est pas à proprement une « figure » dans la mesure où *elle échappe précisément à toute figuration* : à l'Autre maléfique et à l'Egocrate, Lefort oppose l'expérience de l'homme comme *énigme* ou comme *question*. La modernité révèle l'autre à soi dans sa dimension insaisissable. L'acceptation

⁵ Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », L'invention démocratique, Paris, Fayard, 1994, pp. 159–176, p. 166.

⁶ Lefort C., « Staline et le stalinisme », L'invention démocratique, op. cit., pp. 107–127, p. 125.

et l'endossement de cette insaisissabilité ou en d'autres termes, le refus franc et continué de toute tentative d'annihilation de cette insaisissabilité, telles sont précisément les coordonnées que Lefort rassemble sous le nom de démocratie et qui est synonyme, pour nous, d'un rapport « sauvage » entre *l'alter* et *l'ego*.

À l'aune de ces différentes conceptions de l'altérité, le rapport ambigu qu'entretiennent démocratie et totalitarisme peut être formulé en termes d'expérience de l'autre. Face à l'expérience d'autrui qu'offre la modernité, deux possibilités sont offertes : l'effort démocratique compris comme l'endossement plein de cette expérience, c'est-à-dire l'acceptation de l'énigme que constituent l'autre et le soi ou, l'idéologie totalitaire comprise comme la négation de cette béance par le recours à des représentations pétrifiantes telles que le peuple-Un, le Nous, l'Autre maléfique ou encore l'Egocrate. Ces deux expériences peuvent être également ramenées respectivement à l'opposition entre le sauvage et le domestique : le plaidoyer que constitue l'œuvre de Lefort en faveur de la démocratie se lit alors comme un plaidoyer envers une relation inexorablement béante à l'autre. Cette béance qui brouille les frontières entre l'alter et l'ego, est la seule qui puisse être qualifiée authentiquement de moderne7. À l'aune de la modernité que Lefort définit, en outre, comme une expérience particulière de l'autre et du soi, ce sont non seulement l'opposition et l'interdépendance conceptuelles entre démocratie et totalitarisme qui peuvent être saisies, mais plus encore, l'originalité de l'humanisme démocratique lefortien et du rapport à l'altérité qu'il appelle. Tel est, du moins, ce que la présente réflexion voudrait mettre au jour.

1. L'Autre maléfique

Une attention prêtée à la représentation du corps politique à l'œuvre dans l'idéologie totalitaire permet d'extraire une première figure de l'altérité. L'analyse de la « matrice politique » de la société totalitaire, c'est-à-dire de « l'élaboration collective » par laquelle cette dernière tend « à produire une vision de la société ou à l'exhiber devant elle-même comme la meilleure société » permet de dégager une représentation fondamentale : celle du *peuple-Un*. Lefort, s'appuyant sur une observation de l'Union Soviétique, montre que la société totalitaire repose et véhicule *l'idée d'une absence de division dans la société*.

⁷ Cf. Flynn B., *The Philosophy of Claude Lefort, Interpreting the Political*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1994, p. 152: « La démocratie et le totalitarisme sont des manières de vivre la modernité » (Nous traduisons).

⁸ Lefort C., « Staline et le stalinisme », art. cit., p. 119.

En creux, cette représentation d'une non-division sociale revient à affirmer une unité fondamentale constitutive de la société : la société totalitaire apparaît et s'apparaît à soi comme étant une société unie et homogène, comme un Nous politique. Suivant une telle logique, la représentation du peuple-Un est indissociable du rejet de l'altérité et de l'opacité en son dehors⁹ : les membres d'un tel peuple ne sont des membres qu'en vertu d'une similarité sociale qui les rassemble et qui les définit; ils s'apparaissent les uns aux autres comme des entités indifférenciées, pleinement définies par leur appartenance sociale et politique commune. C'est pourquoi :

Dans le monde dit socialiste, il ne saurait y avoir de division qu'entre le peuple et ses ennemis : une division entre l'intérieur et l'extérieur, pas de division interne¹⁰.

Par le refus de toute division interne, la représentation constituante du peuple-Un ne peut que poser une séparation *externe*, elle-même constituante, entre les membres du peuple et ceux qui n'en font pas partie. Sous cette première acception, l'altérité se présente comme une frontière hermétique qui permet d'identifier ceux qui n'appartiennent pas à la communauté politique et, dans un même geste, de les reléguer symboliquement à l'extérieur de la société.

Cet Autre, c'est l'autre du dehors. Expression à prendre à la lettre : l'Autre est le représentant des forces en provenance de l'ancienne société (koulaks, bourgeoisie) et c'est l'émissaire de l'étranger, du monde impérialiste¹¹.

Cette externalité ne se laisse pas comprendre comme une simple *différenciation*. Ceux qui ne font pas partie du peuple ne sont pas seulement différents de lui. Ils sont, plus encore, menaçants vis-à-vis de lui. L'irréductible extériorité que dénote l'altérité connote également un danger radical : puisque l'Autre menace l'intégrité du Nous politique, il devient alors légitime de s'en protéger en le neutralisant. Le rapport de soi à l'Autre est condamné à être un rapport antagoniste et violent parce que l'Autre du peuple est nécessairement un « Autre maléfique »¹².

Érigé en double maléfique, l'Autre se voit par le même geste doté d'un rôle constitutif : la société totalitaire s'institue en prenant appui sur la représentation du peuple-Un; or, le peuple-Un ne peut exister que par une externalisation de l'Autre;

⁹ Lefort parle ainsi d'une « société qui porte le principe d'une homogénéité et d'une transparence à soi », cf. Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », art. cit., p. 166.

¹⁰ Ibid., pp. 165-166.

¹¹ Ibid., p. 166.

¹² *Idem*.

par conséquent, l'Autre comme ennemi extérieur devient une coordonnée nécessaire et essentielle à l'institution de la société totalitaire elle-même.

[...] [S]i le peuple doit être l'*Un*, il faut en soustraire les hommes en trop, s'acharner à produire des ennemis; ainsi seulement s'établit l'*Un*, dans la suppression de l'*Autre*.¹³

À se définir *contre* ses ennemis, le peuple-Un devient étroitement consubstantiel de l'altérité externe qu'il a enfantée : ses contours et son identité se trouvent en partie, définis par l'Autre qu'il rejette. Une telle idée devient d'autant plus claire à revenir sur l'image du corps qui soutient la représentation du peuple-Un.

Tout se passe comme si le corps devait s'assurer de son identité propre en expulsant ses déchets, ou bien comme s'il devait se refermer sur lui-même en se soustrayant au-dehors, en conjurant la menace d'une effraction que fait peser sur lui l'intrusion d'éléments étrangers¹⁴.

Corps politique homogène, uni et unifié, la société totalitaire ne peut que définir l'Autre comme une altérité parasitaire¹⁵. Cette consubstantialité entre d'une part, la représentation d'un corps politique « aseptisé » – qui doit le rester à tout prix – et, d'autre part, la représentation de l'Autre parasitaire à tenir éloigné ou à expulser, mérite d'être soulignée dans la mesure où elle permet de comprendre « la production incessante d'ennemis »¹⁶ dans les sociétés totalitaires. Cette production se déploie en deux temps : une conversion fantastique des opposants politiques réels en figures menaçantes, mais aussi une *invention* de figures dangereuses. Les purges staliniennes sont le symptôme visible d'une telle dynamique et révèlent combien la stabilité symbolique du corps politique est une cause qui transcende et prime sur la vie particulière de ses membres¹⁷. L'antagonisme ou la violence par lesquels était décrit précédemment le rapport entre le Nous politique

¹³ Lefort C., Un homme en trop. Réflexions sur « l'Archipel du Goulag », Paris, Seuil, 1986, p. 76.

¹⁴ Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », art. cit., p. 166.

Cf. Lefort C., « Staline et le stalinisme », art. cit., pp. 121–122, où Lefort insiste sur l'aspect organique du corps politique totalitaire: le peuple-Un est ainsi une permanence en acte, qui s'apparente à un « Grand Vivant » : « la société [est] conçue comme individu collectif, agissant, se faisant, prenant possession de toutes ses facultés pour s'accomplir, en se débarrassant de tout ce qui lui est étranger : un corps qui a la ressource de contrôler les mouvements de chacun de ses organes et de chacun de ses membres. »

¹⁶ Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », art. cit., p. 166.

¹⁷ Cf. ibid., pp. 160-161 : « Les grandes purges staliniennes révélaient que la bureaucratie était idéalement tout et les bureaucrates rien ; l'éviction périodique de milliers ou de dizaines de milliers de bureaucrates, loin d'être contraire aux intérêts de la bureaucratie, me paraissait attester de sa puissance, par-delà la contingence des individus. » Précisons que le thème de la bureaucratie joue un

et l'Autre maléfique apparaissent sous cette perspective, comme des qualificatifs trop euphémiques.

La campagne contre l'ennemi est fiévreuse : la fièvre est bonne, c'est le signal, dans la société, du mal à combattre 18.

Cette première figure de l'altérité que l'étude des sociétés totalitaires permet de mettre au jour est le pur fruit d'une idéologie : une telle conception de l'altérité ne peut advenir qu'au prix d'une cécité vis-à-vis d'une certaine réalité sociale, à savoir celle de la division constitutive du social. Cette cécité, c'est au niveau de la représentation si fondamentale du peuple-Un que Lefort la situe : le peuple-Un et la corporéité du social qui s'affirme par lui, absorbent toute division interne du social. Souscrire à une telle analyse, c'est accepter qu'il y a effectivement une division interne à la société totalitaire qui se trouve être masquée par l'image du peuple-Un¹⁹. Cette effectivité devient indéniable à considérer la seconde figure de l'altérité produite malgré lui, par le totalitarisme : celle de l'Egocrate.

2. La figure de l'Egocrate²⁰

L'image du corps totalitaire implique que la figure de l'Egocrate n'apparaisse pas, au premier abord, comme étant une figure de l'altérité. Cette image dénote en effet une indifférenciation entre le social et l'État : symboliquement, la société formant un corps, il n'y a pas de structure dirigeante qui se détacherait d'elle; la structure du pouvoir apparaît et s'apparaît à soi comme une émanation de la société avec laquelle elle est complètement identifiée²¹. Le parti est ainsi identifié

rôle prépondérant dans les écrits de Lefort : cf. Lefort C., Éléments d'une critique de la bureaucratie, Paris, Genève, Droz, 1971.

¹⁸ Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », art. cit., pp. 166-167.

¹⁹ Cette importance de la division interne du social advient chez Lefort après un « moment machiavélien » c'est-à-dire, à suivre Abensour, après 1976. Cf. Abensour M., « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort », in : Habib C. – Mouchard, C. (eds.), La démocratie à l'œuvre ; Autour de Claude Lefort, op. cit., pp. 79–136.

²⁰ Lefort consacre à ce sujet tout un chapitre de son ouvrage dédié à l'Archipel du Goulag de Soljenitsyne: cf. Lefort C., Un homme en trop. Réflexions sur « l'Archipel du Goulag », op. cit., pp. 57–89.

²¹ Cf. Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », art. cit., p. 167 : « Le parti n'apparaît pas comme distinct du peuple ou du prolétariat qui en est la quintessence. Il n'a pas une réalité particulière dans la société. Le parti est le prolétariat au sens de l'identité. Cela en même temps qu'il en est [...] la tête ».

au peuple, et de manière cohérente, l'Egocrate, organe suprême du pouvoir, l'est de manière analogue.

Un tel pouvoir détaché de l'ensemble social, qui surplombe le tout, se confond avec le parti, se confond avec le peuple, avec le prolétariat. Il se confond avec le corps entier tandis qu'il en est la tête²².

Cette logique d'identification est pourtant mise à mal avec la figure de l'Egocrate : cette figure du pouvoir se définissant comme pouvoir d'un Ego, d'un Moi, ne s'oppose-t-elle pas, par définition, au Nous politique si cher au discours totalitaire? En d'autres termes : comment la tête peut-elle se confondre avec le corps politique qu'elle surplombe et dirige? L'indistinction que pose le discours totalitaire, animé par « la fureur de l'indistinction », « la fureur de l'Un »²³, n'est pas *réelle* : elle n'existe qu'au niveau représentationnel. La dénégation de l'altérité de l'Egocrate aboutit à l'engloutissement de toute réalité sociale en lui.

Tel est ce que suggère le mot *Egocrate*: non pas un maître qui gouverne seul, affranchi des lois, mais celui qui concentre en sa personne la puissance sociale et, en ce sens, apparaît (et s'apparaît) comme s'il n'avait rien en dehors de soi, comme s'il avait absorbé la substance de la société, comme si *Ego* absolu, il pouvait infiniment se dilater sans rencontrer de résistance dans les choses²⁴.

La figure de l'Egocrate représente le point culminant de la dénégation de la division sociale *et* le point de fissure du discours totalitaire : par elle, s'implante au sein même de la société ou, plus précisément, à *sa tête*, une figure qui se différencie radicalement de l'ensemble social. En ce sens, l'Egocrate se révèle être l'irréductible et authentique figure de l'altérité du totalitarisme.

Alors même que la société totalitaire appelle nécessairement une figure radicalement autre pour pouvoir se constituer, elle ne se représente pas l'existence de cette altérité. Tout son paradoxe peut être résumé par ce décalage entre symbolique et réel : idéologiquement, l'Egocrate est confondu avec un peuple uni et unifié (principe d'identité politique) alors qu'en réalité, il surplombe ce dernier et le dirige (principe d'altérité politique). C'est l'image du corps pétrifiant au double

²² *Idem*.

²³ La formule est de Abensour. Cf. Abensour M., « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort », art. cit., p. 113.

²⁴ Lefort C., Un homme en trop. Réflexions sur « l'Archipel du Goulag », op. cit., p. 68.

sens du terme²⁵ qui masque la radicale altérité de l'Egocrate, la distance incommensurable qui le sépare du social. C'est également elle qui confère à ce dernier son caractère egocratique : le dirigeant des sociétés totalitaires ne se présente pas comme un simple dépositaire des repères ultimes de la certitude; *il incarne l'œil, la main, le nom même du peuple*²⁶. Cette radicale altérité mêlée à une autorité suprême, Lefort la résume en énonçant de la société totalitaire qu'elle :

[...] requiert un nom propre par lequel celle-ci se trouve énoncée; et cette figure, ce nom sont ceux d'un *Autre*, d'un individu qui, possédé par le corps social est simultanément retranché dans son existence privée, d'un individu dont les phantasmes sont déchaînés par le phantasme totalitaire²⁷.

Tracées dans leurs grandes lignes, il est notable que les deux figures de l'altérité qui émergent du totalitarisme sont le fruit d'une représentation idéologique particulière : celle d'une unité et d'une homogénéité du social. À cette représentation du social comme corps s'oppose la démocratie.

3. Démocratie, altérité et humanité

Comprendre le rapport à l'altérité que Lefort qualifie de démocratique ou d'humaniste requiert un détour par le concept de modernité tel qu'il se déploie dans sa pensée du politique. Pour Lefort, la modernité inaugure deux expériences inédites : celle de l'irréversibilité et celle de l'humanité. L'irréversibilité désigne le sentiment caractéristique d'un retour impossible dans le passé, sentiment indissociable d'un sens inédit du futur. En d'autres termes, l'irréversibilité désigne une dissolution des repères de la certitude, dissolution qui elle-même est redevable d'une désincorporation du politique. Il y a désincorporation du politique à partir du moment où la figure du roi est perdue et, avec elle, toute référence sociale transcendante et transcendantale qui puisse modeler, en en fixant les coordonnées, la matrice politique de la société²⁸. La modernité se définit ainsi comme l'expérience

²⁵ Cf. le résumé éloquent qu'Abensour effectue de cette image du corps : Abensour M., « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort », art. cit., p. 111.

²⁶ Cf. Lefort C., Un homme en trop. Réflexions sur « l'Archipel du Goulag », op. cit., p. 76.

²⁷ Cf. Lefort C., « Staline et le stalinisme », art. cit., p. 126. Lefort emploie également les expressions de « Grand Autre » et de « grand Opérateur » pour désigner l'Egocrate. Cf. Lefort C., Un homme en trop. Réflexions sur « l'Archipel du Goulag », op. cit., respectivement p. 76 et p. 88.

Lefort reprend les études de Ernst Kantorowicz pour déterminer la matrice politique des sociétés monarchiques comme étant celle d'un corps double du roi. Pour de plus amples développements sur cette idée de corps mystique et sur le lien entre Kantorowicz et Lefort, cf. Flynn B., The Philosophy

d'un monde où les repères du juste et de l'injuste, du légitime et de l'illégitime, du vrai et du faux – repères dont précédemment la figure symbolique du roi était le dépositaire – ne sont ni fixés ni fixes. Avec la modernité, le social ne dispose plus de coordonnées ultimes ou absolues : les repères sont relativisés, la certitude dissoute. D'où un sens inédit du futur : ce qui était précédemment déterminé par avance par une figure tutélaire apparaît comme étant désormais une énigme, un objet indéfini.

L'homme lui-même est touché par cette nouvelle configuration symbolique : désincorporé du corps politique qui précédemment le définissait étroitement en tant que membre, il devient à proprement parler un individu. C'est l'avènement du suffrage universel qui marque l'acquisition de cette individualité en autorisant une participation de chaque individu au pouvoir politique. Avec lui, advient la révolution démocratique où les sujets politiques ne sont plus englobés dans un corps : l'universel que représentait précédemment le corps social éclate en « unités comptables »²⁹. Le pouvoir substantiel et transcendant du roi est remplacé par celui d'une multiplicité d'unités de laquelle le pouvoir politique survient de manière immanente. « Le nombre décompose l'unité [...] »³⁰.

L'acquisition d'un statut authentiquement individuel par les sujets politiques permet de comprendre la seconde coordonnée de la modernité qu'est l'expérience de l'humanité³¹. Parce qu'ils sont désormais désincorporés, les hommes se perçoivent les uns les autres comme des entités indépendantes les unes des autres – ils se saisissent dans leur différence et leur altérité. Cette saisie de l'altérité signifie corrélativement que « je ne peux pas me quitter moi-même »³² : ne pouvant plus se référer à un repère transcendant, tous les critères du soi deviennent désormais relatifs à une histoire particulière qui le constitue et à laquelle il est indéfiniment et inévitablement lié; la désincorporation des individus se traduit par une prise de conscience par chacun de son historicité constitutive et corrélativement, de l'impossibilité pour le soi d'« émigrer dans l'autre. »³³ Le risque encouru par une telle perspective est d'en rester à une herméticité entre soi et autrui, d'ériger en frontière infranchissable et absolue les différences qui les séparent. En rester à l'altérité de l'autre serait cependant oublier que le rapport entre soi et autrui n'est pas un rap-

of Claude Lefort, Interpreting the Political, op. cit., p. xxiv; pp.108–109 et Delruelle É., « Démocratie et désincorporation », Noesis, 12, 2007, pp. 190–205.

²⁹ Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », art. cit., p. 172.

⁰ Idem

³¹ Lefort C., « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », Le Temps Présent. Écrits de 1945-2005, Paris, Belin, 2007, pp. 551-570, p. 556.

³² Ibid., p. 557.

³³ *Idem*.

port statique. L'altérité de l'autre suscite un étonnement, elle appelle le questionnement. L'autre s'offre en effet à soi comme un questionnement dans la mesure où il en interroge les différents critères: il questionne les critères prônés par le soi parce qu'il en offre des différents ou qu'il aboutit aux mêmes, mais à partir d'une histoire différente. L'exploration anthropologique et, de manière générale, l'entreprise des sciences sociales modernes peuvent être subsumées sous une telle appréhension de l'altérité.

[...] [S]i paradoxale que soit l'exploration anthropologique, c'est précisément cette disposition qui révèle son sens philosophique : à savoir que, si je ne peux me quitter moi-même pour émigrer dans l'autre, je dois chercher toutefois à reconnaître la place de l'autre et me laisser interpeller par lui³⁴.

La modernité trace ainsi les coordonnées d'un humanisme inédit : se laisser interpeller par autrui nécessite pour le soi de reconnaître l'autre comme un égal, c'est-à-dire de reconnaître dans l'altérité de l'autre, l'humanité qu'ils ont en partage. Reconnaître une insaisissabilité consubstantielle à autrui, c'est donc saisir dans son altérité une similarité fondamentale : la saisie d'un alter est saisie d'un alter ego, une « découverte de l'autre qui, en tant que tel, est aussi une sorte de semblable [...] »³⁵.

Avec la modernité, autrui n'est plus appréhendé comme un simple objet constitué par un sujet : la perception d'autrui devient au contraire celle d'un *intermonde*³⁶, c'est-à-dire d'un contexte humain où s'entremêlent le soi, son histoire propre, son axiologie particulière, et l'autre, son histoire propre, etc. Si le soi n'arrive pas à totalement saisir autrui, c'est parce que toute saisie est d'abord fondamentalement elle-même une énigme, un étonnement, ou encore une question qui s'adresse à soi. En outre, le soi s'apparaît également à soi avec une part d'ombre : puisque la modernité marque la perte des repères ultimes de la certitude, cela signifie que le soi lui-même est sujet à l'indétermination; ni ce qu'il est ni son rôle ne peuvent être complètement déterminés. La nature humaine se transmue alors en énigme.

³⁴ Idem. La même idée est développée notamment à la fin de l'article consacré à l'image du corps au sein du totalitarisme, où Lefort interprète la psychanalyse freudienne comme l'endossement de l'indétermination démocratique. Cf. Lefort, C., « L'image du corps et le totalitarisme », art. cit., p. 176.

³⁵ Lefort C. (1986), « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », art. cit., p. 556. (Nous soulignons).

³⁶ Lefort C., « L'idée d'Être brut et d'Esprit sauvage », Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty, Paris, Gallimard, 1978, pp. 8–44, p. 43.

En laissant de côté le fait que la question du droit est intimement liée à l'humanisme lefortien³⁷, le terme d'énigme ici employé mérite une attention soutenue. Ce terme comporte une dimension essentiellement énonciative fondamentale³⁸: pour que la nature humaine s'actualise, elle nécessite que les individus se mettent en rapport les uns avec les autres, qu'ils s'interpellent, débattent, discutent, s'écoutent; une telle actualisation, qui est vouée à ne jamais être achevée, appelle une communication dynamique et incessante entre soi et autrui. C'est dans cet effort perpétuel et infini qu'émerge un universel authentique qui, en tant que tel, est *vide*: la reconnaissance moderne d'autrui aboutit donc à l'idée universelle de nature humaine, comprise comme énigme. Autrement formulé, la modernité est l'Âge où les hommes sont et se reconnaissent mutuellement, comme des énigmes les uns pour les autres³⁹.

Le rapport qu'entretient cette philosophie humaniste inaugurée par la modernité et la démocratie devient explicite à considérer qu'au sein de l'œuvre de Lefort, modernité et démocratie sont synonymes. La modernité advient avec la désincorporation du social elle-même inaugurée par l'avènement d'une société civile d'où émerge la revendication des droits, et en particulier, la revendication du droit de vote. L'avènement d'une société civile est donc corrélatif de celui de la démocratie. Ainsi comprise, la démocratie n'est donc pas seulement et prioritairement un régime politique. Elle est fondamentalement une *expérience*, *une manière de vivre* authentiquement la modernité. La célèbre définition que Lefort donne de la démocratie comme lieu vide se comprend doublement : le lieu démocratique du pouvoir est symboliquement vide parce qu'il est appelé à être occupé uniquement

³⁷ Sur ce point, outre l'article d'Abensour sur les deux interprétations que Lefort offre du totalitarisme déjà cité à plusieurs reprises, cf. plus particulièrement : Colliot-Thélène C., « L'interprétation des droits de l'homme : enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français », *Trivium*, 3, 2009, http://trivium.revues.org/3290 et Simard A., « Les deux corps du droit. La nature et le rôle du droit dans la pensée de Claude Lefort », in : Labelle G. (dir.), *Claude Lefort : Une pensée du politique*, *Politique et Société*, 34, Société québécoise de science politique, 2015, pp. 61–83.

³⁸ Cette dimension énonciative devient flagrante à considérer la racine grecque du terme « énigme » : αἴνιγμα vient de αἰνίσσομαι qui signifie « parler mystérieusement ».

³º9 C'est cette même idée d'interpellation par autrui comme énigme, comme questionnement adressé à soi, qui guide la lecture philosophique chez Lefort. En témoigne notamment ce beau passage de L'invention démocratique: « Lire une œuvre, [...] c'est consentir à perdre les repères qui vous assurent votre souveraine distance à l'autre, de la distinction du sujet et de l'objet, de l'actif et du passif, du parler et de l'entendre (interpréter c'est convertir la lecture en écriture), de la différence des temps, celle du passé et du présent (celle-ci ne saurait ni s'annuler, ni se laisser survoler), c'est enfin perdre les repères de la division entre l'espace de l'œuvre et le monde sur lequel elle ouvre... », Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », art. cit., p. 165. Sur ce sujet, cf. également Marcotte-Chénard S., « Qu'est-ce qu'une œuvre de pensée ? Réflexion sur l'art de lire lefortien. », in : Labelle G. (dir.), Claude Lefort : Une pensée du politique, op. cit., pp. 149–171.

de manière temporaire, par des individus qui sont par définition mortels; il l'est également en tant qu'il est le lieu d'accueil des conflits. Reconnaissance et endossement d'une division essentielle du social, la démocratie marque l'expérience d'une humanité énigmatique où le soi ne peut éprouver sa propre humanité qu'en se rapportant à un *alter ego*.

Conclusion

À l'occasion d'un hommage à Merleau-Ponty, Lefort concluait un de ses articles, en outre, par la définition suivante de l'« Esprit sauvage » :

[...] l'esprit qui fait sa loi, non parce qu'il a tout soumis à sa volonté, mais parce que soumis à l'Être, il se réveille toujours au contact de l'événement pour contester la légitimité du savoir établi⁴⁰.

Ce réveil au contact de l'événement, cette acceptation d'une interpellation incessante par le temps présent et corrélativement, cet effort continué d'accueil du conflit inhérent au social, toutes ces coordonnées sont autant d'éléments qui définissent le mode d'existence propre que Lefort appelle démocratie. C'est pourquoi, il n'est pas étonnant que : « [...] la démocratie est nécessairement sauvage et non pas domestiquée. »⁴¹ Par extension, le rapport à l'altérité qu'ouvre la démocratie moderne, parce qu'il n'est pas pétrifiant, parce qu'il ne cherche pas à figer l'autre dans une définition étroite, peut lui-même être qualifié de sauvage : un tel qualificatif dénote en effet adéquatement la vivacité et la dynamique caractéristiques du rapport entre soi et autrui inauguré par la démocratie.

Par extension, parler d'un rapport sauvage entre soi et autrui – formule au demeurant non utilisée par Lefort lui-même, mais dérivée de sa pensée – comporte un double intérêt. Outre l'avantage d'inscrire le rapport à l'altérité dans l'invention démocratique si chère à Lefort, une telle formule a pour mérite également de recouvrir l'idée d'une frontière brouillée entre soi et autrui. Cette idée d'un *alter ego* qui, du fait de sa similarité avec le soi, devient une instance constitutive de ce dernier, guide la lecture que Lefort effectue de *1984* d'Orwell⁴², notamment lorsqu'il aborde la relation entre Winston et Julia :

⁴⁰ Lefort C., « L'idée d'Être brut et d'Esprit sauvage », art. cit., p. 44.

⁴¹ Lefort C., Éléments d'une critique de la bureaucratie, op. cit., p. 23.

⁴² Cf. Lefort C., « Le corps interposé. 1984 de George Orwell », Écrire, à l'épreuve du politique (1992), Paris, Calmann Lévy, 1984, pp. 15–36.

[...] Julia est un corps mortel, il [Winston] l'aime en tant que tel et cet amour est sien; cet autre lui donne l'assurance de son corps propre. En le sacrifiant, il détruit ce qu'il figurait dans la réalité, la chair de sa chair, et détruit du même coup son individualité, sa propre conscience de mortel⁴³.

Le rapport sauvage entre soi et autrui recouvre donc une double idée : le soi ne peut s'apparaître en tant qu'humain et individu que par une ouverture continuée à l'autre *et c*'est dans ce rapport même à l'autre qu'il reconnaît l'indétermination qu'ils ont en commun. Cette reconnaissance est celle d'une égalité irréductible entre les hommes : que l'essence de chacun ne puisse jamais être complètement saisie signifie que tous partagent une certitude de l'incertitude. Ainsi, dans une époque privée des repères de la certitude, la démocratie, définie comme expérience authentique de l'autre, permet de ne pas céder à l'anti-humanisme en aboutissant à une *forme* d'humanisme non essentialiste.

Cet humanisme démocratique rompt radicalement avec le rapport à l'altérité que trace l'idéologie totalitaire. D'une part, l'égalité tracée par le premier est incompatible avec l'idée d'un pouvoir egocratique qui, quant à lui, repose sur une inégalité de principe entre l'Egocrate et son peuple. D'autre part, l'insaisissabilité qui caractérise l'homme moderne est inconciliable avec l'idée d'un peuple-Un qui, quant à elle, dissout toute idée d'individualité dans un Nous politique, et plus encore, exige une absence d'opacité et de division en son sein.

En réalité, se laisse déceler dans cette opposition une certaine forme d'interdépendance. Tout comme le totalitarisme n'est qu'une mutation de la démocratie⁴⁴, l'édification d'un Autre maléfique et la dénégation de l'altérité de l'Egocrate se laissent toutes deux saisir comme une subversion du rapport sauvage qui est à l'œuvre dans la démocratie. En effet, l'image du corps totalitaire et sa logique d'identification constituent des négations de l'indétermination et de l'incertitude démocratiques : là où la démocratie endosse les coordonnées de la modernité, le totalitarisme tente vainement de les nier, en les absorbant dans des représentations figées et faussement « domestiquées » de l'altérité.

⁴³ Ibid., p. 34.

⁴⁴ Cf. Lefort C., « L'image du corps et le totalitarisme », art. cit., p. 170 : « [c]'est d'elle qu'il surgit [...] » et pourtant, « [i]l la renverse en même temps qu'il s'empare de certains de ses traits et leur apporte un prolongement fantastique ».

En quoi ce rappel de l'opposition entre totalitarisme et démocratie est-il important aujourd'hui? Pourquoi redonner voix au concept d'altérité développé par Lefort? Disons d'emblée que les dénégations des coordonnées de la modernité que Lefort indique tout le long de son œuvre présentent une étrange familiarité. En effet, « le mensonge des gouvernants qui font de l'union de leurs sujets ou de celle des citoyens le signe de la bonne société »⁴⁵ n'est-il pas encore aujourd'hui bien ancré? N'est-ce pas en son nom que d'aucuns parviennent encore à désigner une altérité extérieure menaçant l'intégrité de « notre » communauté politique? Au nom de l'idéal d'une unité du social, certains n'hésitent pas à appeler à l'exclusion des « autres » en dehors de « nos frontières ». Telle exhorte, qui comporte des effets tant symboliques que réels sur le politique, occulte savamment le fait que :

[l]a démocratie donne forme à une communauté d'un genre inédit qui ne saurait se circonscrire définitivement dans ses frontières, mais ouvre sur les horizons d'une humanité infigurable⁴⁶.

Dans ces discours martelés quotidiennement, se laisse déceler une logique de dénégation bien familière : celle de la division consubstantielle au social. Il ne s'agit pas ici d'énoncer que ces discours sont « totalitaires » : le terme de totalitaires me désigne une réalité particulière que sa vulgarisation tend à recouvrir. Ce que la lecture de Lefort nous rappelle de manière fondamentale est autre, à savoir que l'expérience démocratique, parce qu'elle nécessite une vivacité incessante des rapports sociaux, renferme à la fois les conditions de sa possibilité et les conditions de sa dissolution. En d'autres termes, rappelons-nous utilement par la lecture de Lefort que, lorsque « nous » rejetons « les autres » en dehors de « nos frontières » au nom de « notre bien-être commun », nous avons atteint le point où, lassés des efforts que requiert l'invention démocratique, nous cédons à l'idéologie pétrifiante. Ce faisant, nous atteignons le point où nous renonçons à un rapport humaniste avec l'autre et sacrifions, indolemment, une part de notre propre humanité.

Elisabeth Lefort est docteur en philosophie de l'Université catholique de Louvain et de l'Université de Luxembourg. Ses intérêts de recherche portent notamment sur l'œuvre de Hans Kelsen et la philosophie politique de Claude Lefort.

E-mail: lefort.elisabeth@gmail.com

⁴⁵ Lefort C., « Le nom d'Un », in: La Boétie, Discours de la servitude volontaire (1976), Paris, Payot, 1971, pp. 247–307, p. 271.

⁴⁶ Lefort C., « Humanisme et anti-humanisme. Hommage à Salman Rushdie », Écrire, à l'épreuve du politique, op. cit., pp. 37–54, p. 39.

L'AUTRE DE LA SCIENCE. FINITUDE ET ALTÉRITÉ CHEZ ALTHUSSER

JEAN MATTHYS

Abstract

This paper aims to show that Althusser's philosophy offers a genuine theoretical framework for thinking the finitude of practices and their relationship to alterity. Against the common image of a dogmatic thinker who tries to provide guarantees for Marxist theory and political practice, I argue that a critical thought of finitude can be found in the whole Althusserian trajectory, even in his "theoreticist" early writings, developing a theory of finitude as well as an awareness of the finitude of theory. My hypothesis is that the stakes of such a Marxist analytics of finitude are none other than the possibility for Marxism to establish, both theoretically and politically, an appropriate relationship to alterity, and the ability to revive its own emancipatory process of self-transformation.

Introduction

Au confluent du marxisme (Marx, Lénine), de l'épistémologie française (Bachelard, Canguilhem) et de la psychanalyse (Freud, Lacan), Louis Althusser (1918–1990) a mis en place un dispositif philosophique singulier au sein duquel une place centrale peut être donnée à la catégorie d'altérité, en tant qu'objet et enjeu des pratiques tant théoriques que politiques. Or, si la philosophie althussérienne offre un espace privilégié pour penser l'altérité, cela tient avant tout à ceci qu'elle est fondamentalement une pensée de la *finitude*. Théoricien de la « coupure épistémologique »¹, de la ligne de démarcation entre le scientifique et l'idéologique²; penseur de la ligne de division intraphilosophique entre tendance matérialiste et tendance idéaliste; penseur « *aux extrêmes* », énonciateur de « thèses-li-

Althusser Louis, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005, p. 25.

² Althusser L., *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Maspero, 1974, p. 26.

mites »3; penseur, enfin, du marxisme « dans ses limites »4 et du « marxisme comme théorie "finie" »5 – Althusser est, de part en part, du début à la fin de son œuvre, un penseur de la limite « comme condition absolue de toute pensée et de toute action »6. Plus spécifiquement, on peut dire qu'Althusser s'est avant tout efforcé de penser la limite (,) entre science et idéologie – à condition de remarquer que cette expression doit se lire de deux manières : d'une part, la question de la coupure épistémologique qui sépare la science de l'idéologie; d'autre part, si l'on ajoute une virgule après « limite », la question de la limite en tant qu'elle est traitée par la science et par l'idéologie. Il me semble que chez Althusser, ces deux questions tendent à s'identifier, la seconde commandant la première. Si Althusser ne cesse de poser le problème de la différence entre science et idéologie, il invite à déplacer la manière de poser la question, la rendant pour ainsi dire réflexive ou récursive : la question n'est plus tant de savoir ce qu'est et où se trouve la limite entre la science et son autre⁷, que d'interroger la manière qu'a la science de se rapporter à sa limite et à son autre. Ce sera donc le rapport à la limite et au dehors qu'il va s'agir de questionner, en tant que différence spécifique entre science et idéologie, bien plus que de déterminer le lieu de cette limite que l'on considérerait, dans un geste tout

Althusser L., « Soutenance d'Amiens », in : Solitude de Machiavel, Paris, PUF, 1998, p. 205.

⁴ Althusser L., « Marx dans ses limites », in : Écrits philosophiques et politiques, t. I, Paris, Stock/IMEC, 1994, pp. 369–537.

⁵ Althusser L., « Le marxisme comme théorie "finie" », in : *Solitude de Machiavel, op. cit.*, pp. 281–296.

Althusser L., *L'avenir dure longtemps*, suivi de *Les Faits*, Paris, Stock/IMEC, 2007, p. 497. Je note que cette expression est à prendre au double sens du génitif : Althusser est un penseur prenant pour *objet* la question de la limite, depuis une *position* elle-même située à la limite, position impossible et pourtant nécessaire à la tenue d'un tel discours à la fois dans et sur la limite. À qui demanderait ce que cela peut vouloir dire d'occuper la place de l'impossible-mais-nécessaire, il suffira de rappeler qu'Althusser a fait le pari sa vie durant qu'il était possible de produire une transformation politique dans le PCF par un travail théorique visant à fonder dans le texte marxien la nécessité de dé-dogmatiser le mouvement communiste, de relancer la puissance transformatrice de ses pratiques tant théoriques que politiques. Déstaliniser le PCF : une tâche d'autant plus nécessaire qu'elle était impossible, d'autant plus impossible qu'elle était nécessaire. Comme le dit Constanzo Preve, la « tragédie historique d'Althusser » réside dans le fait que son diagnostic était « paradoxalement, bien trop exact pour être réellement acceptable », car « celui à qui il *destinait* son message était en réalité absolument *intransformable* » (Preve Constanzo, « Louis Althusser : la lutte contre le sens commun dans le mouvement communiste "historique" au XXe siècle », in : Lazarus Sylvain (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1993, pp. 128–135).

Par exemple en identifiant certains contenus conceptuels déterminés comme appartenant en soi à la science ou à l'idéologie. Si cette conception est imputée à Althusser par Jacques Rancière (La leçon d'Althusser, Paris, La Fabrique, 2011), force est de constater qu'elle est pourtant explicitement récusée dans Althusser L., Réponse à John Lewis, Paris, Maspero, 1973, pp. 33 et 58–59. Sur ce débat, voir notamment Mancuso Eva, « Conditions, limites et conséquences de l'intervention philosophique dans la conjoncture », Cahiers du GRM, 4, 2013, URL: http://grm.revues.org/315 (consulté le 17 mars 2016).

idéologique, de fixe et garanti une fois pour toutes. Il semble ainsi au final que la coupure entre science et idéologie consiste précisément en l'hétérogénéité de leurs manières spécifiques de se rapporter à leurs limites et altérités respectives.

Penseur de la limite, certes, mais il faut préférer : penseur de la finitude. Car si Althusser s'efforçait de penser les limites entre le marxisme et son dehors, entre la science et l'idéologie, entre le matérialisme et l'idéalisme, c'était immédiatement pour faire passer cette ligne de division au sein du marxisme lui-même8. Chez Althusser, le marxisme compris comme complexe théorico-pratique n'est pas préservé, garanti dans sa pureté, par une frontière étanche et définitive, mais fondamentalement divisé en son sein, dans un rapport constitutif de non-identité et d'opacité à soi, se révélant foncièrement incapable de maîtriser le champ hétérogène et contradictoire dans lequel il s'efforce de tracer sa propre voie révolutionnaire. Prise dans un tout social complexe et conflictuel, sans position de surplomb, la théorie marxiste est elle-même contradictoire, toujours inachevée et déviante, à reprendre et rectifier sans cesse9. C'est là l'énoncé liminaire de toute l'entreprise althussérienne, sans quoi l'idée même d'une « intervention politique dans la théorie »¹⁰ telle qu'Althusser la pense et la pratique sa vie durant n'aurait aucun sens. C'est d'élever, avec Spinoza, cette incapacité de maîtrise à un niveau ontologique¹¹, que l'on peut dire d'Althusser qu'il n'a jamais rien pensé d'autre que la finitude du marxisme, en tant que condition de tout rapport « juste »12 à son autre.

⁸ Althusser L., *Réponse à John Lewis*, op. cit., p. 45.

⁹ Cf. la section « Une politique "finie": déviation et dialectique », in : Cavazzini Andrea, Crise du marxisme et critique de l'État. Le dernier combat d'Althusser, Séminaire du GRM 2007–2008, Séance du 16 février 2008, URL : http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/112399/1/GRM_1_annee _Cavazzini_Althusser.pdf (consulté le 25 mars 2016).

Althusser L., « Lénine et la philosophie », in : Solitude de Machiavel, op. cit., pp. 131-137.

Au sens d'une ontologie des *pratiques*, ou de « l'activité impure » dont Franck Fischbach a montré qu'elle constituait un fil souterrain reliant Marx et Spinoza (Fischbach Franck, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Vrin, 2014; *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009). Sans pouvoir développer plus avant ce point, contentons-nous de remarquer que chez Spinoza, l'essence d'une chose (*res*), qu'il s'agisse d'un mode ou de la substance ellemême, ne définit pas tant une qualité qu'elle possède, qu'un effort (*conatus*), c'est-à-dire une puissance en acte qu'elle déploie (Spinoza Baruch, *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999, III, définitions 6 et 7, p. 227).

Sur cette catégorie théorico-pratique de justesse, voir notamment Althusser L., Philosophie et philosophie spontanée des savants, op. cit., pp. 14-15; Initiation à la philosophie pour les non-philosophes, Paris, PUF, 2014, pp. 364-365.

L'altérité, entre finitude et aliénation (Spinoza)

Une première articulation de la finitude et de l'altérité peut en effet être esquissée à partir de Spinoza, dont Althusser s'est revendiqué sa vie durant¹³. Dès les premières définitions de l'Éthique, finitude, modalité et altérité forment un trio conceptuel serré : « Est dite finie (finita) en son genre, la chose qui peut être bornée (terminari) par une autre (alia) de même nature »¹⁴. « Par manière (modum), j'entends les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose (quod in alio est), et se conçoit aussi par cette autre chose »¹⁵. Si l'on croise ces deux définitions, le mode fini se définit par un double rapport à l'altérité : d'une part, une dépendance « verticale » au Deus sive Natura sive substantia dont il est une affection ; d'autre part, une hétérodétermination « horizontale » par et sur les autres modes de même attribut qui le limitent¹⁶. Quant à la substance, dont les caractéristiques essentielles sont l'infinité et l'unicité, elle se définit a contrario par l'indépendance absolue à l'égard de toute « autre chose »¹¹ : l'ens absolute infinitum n'a jamais affaire qu'à lui-même. Ainsi, ontologiquement parlant, seul le mode fini, en rapport de dépendance à l'égard d'un (grand) Autre¹³ et fonciè-

^{« [}N]ous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx » (Althusser L., Lire Le Capital, Paris, PUF, 2008, p. 288) ; « je suis spinoziste » (« Lénine et la philosophie », art. cit., p. 141) ; « nous avons été spinozistes » (« Éléments d'autocritique », in : Solitude de Machiavel, op. cit., p. 181) ; « Ce que j'ai lu dans Spinoza et Machiavel, je l'avais vécu concrètement » (L'avenir dure longtemps, op. cit., p. 276). Rédigées ou prononcées respectivement en 1965, 1968, 1972 et 1985, ces quatre propositions, passant du registre de la thèse comme « prise de position » théorico-politique à celui de l'aveu autobiographique, témoignent du double rapport de fascination, à la fois fasciné et fascinant, qu'a entretenu Louis Althusser à l'égard de la pensée et de la figure de Spinoza.

¹⁴ Spinoza B., Éthique, op. cit., I, définition 2, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, I, définition 5, p. 15.

Cette limitation intermodale est universelle et réciproque : « Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre cause (ab alia causa) qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister ni être déterminée à opérer à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini » (Ibid., I, proposition 28, p. 65). Cela permet de comprendre en quoi Spinoza, avant Marx, « surmonte l'opposition entre passivité et activité » : être actif et être hétérodéterminé, affecter et être affecté ne s'opposent pas en tant que tels, et il n'y a pas plus de passivité pure que d'activité pure (cf. Fischbach F., La production des hommes. Marx avec Spinoza, op. cit., pp. 125–134).

^{47 «} Par substance, j'entends ce qui est en soi, et se conçoit par soi : c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose (alterius rei) d'où il faille le former ». (Ibid., I, définition 3, p. 15.)

Chez Spinoza, cet Autre doit être connu comme substance anarchique, asubjective et atéléologique, et non compris comme un grand « recteur de la nature » assujettissant (*Ibid.*, I, Appendice, p. 85). C'est précisément le rôle de la science de l'Éthique, et plus encore du parcours du *Traité*

rement limité par un (petit) autre, jouit de la possibilité d'un rapport à l'altérité. Cependant, si seul un mode fini peut entrer en relation avec un autre, rien n'assure la juste assomption de ce rapport, et encore moins l'effectivité transformatrice de cette relation. Dès lors que cette absence de garantie tient justement à la finitude d'un fini toujours susceptible de se méprendre imaginairement quant à sa propre condition, force est de caractériser le mode fini comme cet être qui, en vertu même de ce qui possibilise son rapport à l'altérité, peut tout aussi bien refouler ou raturer cette possibilité la plus intime d'un rapport à l'extime.

Or pour Spinoza, l'impuissance de penser et d'agir par soi, avec les autres et dans le monde, est à comprendre à la fois comme la cause et l'effet d'une forme de vie mutilée et servile, dont la pauvreté des pouvoirs intellectuels, affectifs et pratiques s'accompagne d'une « espèce de délire (*delirii species*) »¹⁹ imaginaire consistant à se croire « comme un empire dans un empire »²⁰, c'est-à-dire à se penser comme un sujet souverain, à la fois libre, maître et conscient de soi. Confronté à sa finitude radicale, le sujet servile produit une illusion de toute-puissance ayant vocation à suturer imaginairement la non-identité de soi à soi ainsi que la béance de son rapport au réel. Le malheur réside en ce que, à être l'objet d'une dénégation, la finitude n'en disparaît pas pour autant : seulement, elle se voit d'autant plus bloquée dans une forme étriquée que le sujet refuse de l'assumer en tant qu'elle est ce qui fonde tant la nécessité de son impuissance relative²¹ (dont la mort constitue le point limite), que l'exigence de la relance productive de ses pouvoirs affectifs, théoriques et pratiques²². On a suggéré ailleurs l'intérêt de repenser

théologico-politique, de faire le vide de ce grand Sujet imaginaire en lui substituant l'image d'une infinie et immanente productivité de la nature. Cf. Tosel André, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Paris, Aubier, 1984; Bruschi Fabio, « Faire le vide. Intervention intellectuelle et idéologie entre Spinoza et Althusser », *Cahiers marxistes*, 244, févriermars 2015, pp. 67–83.

¹⁹ Spinoza B., *Éthique*, *op. cit.*, IV, proposition 44, scolie, p. 429.

²⁰ Ibid., III, préface, p. 209. L'expression est reprise dans Spinoza B., Traité politique, trad. Ch. Ramond, Paris, PUF, 2005, II, §6, p. 97.

[«] Il n'y pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante par qui la première peut être détruite » (Spinoza B., Éthique, op. cit., IV, axiome, p. 361). « Nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la Nature qui ne peut se concevoir par soi sans les autres » (Ibid., IV, proposition 2, p. 365). « La force avec laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment » (Ibid., IV, proposition 3, p. 365). « Il ne peut se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate » (Ibid., IV, proposition 4, p. 365).

[«] Ce qui dispose le Corps humain à pouvoir être affecté de plus de manières, ou ce qui le rend apte à affecter les corps extérieurs de plus de manières, est utile à l'homme » (Spinoza B., Éthique, op. cit., IV, proposition 38, p. 421).

la catégorie hégéliano-marxiste d'aliénation à partir de cette conjonction biface et paradoxale entre une impuissance réelle de penser et d'agir, et un délire imaginaire d'illimitation²³. Dans cette perspective, l'aliénation comme défaut de finitude se décline à la fois comme illusion de toute-puissance propre à un sujet souverain qui se pense « comme un empire dans un empire », et comme « conscience malheureuse » d'une finitude vécue négativement sur le mode résigné d'une nostalgie de l'infini. Le sujet est alors pris dans une structure « bipolaire », voué à osciller entre le constat mélancolique de son impuissance et un phantasme de maîtrise. Ce qui assure l'unité de cette structure contradictoire réside en ceci que dans les deux cas, le sujet se constitue dans et par l'opération d'une dénégation de sa finitude, en tant que cette dernière, dans son acception spinoziste, implique tant l'idée d'une limitation radicale que celle d'une variation productive indéfinie. Chez Spinoza, en effet, c'est par sa finitude même, en vertu son inscription dans la substance qui seule jouit du privilège ontologique de la suicausalité²⁴, que le mode peut « devenir actif », au sens d'une effectuation élargie de ses pouvoirs d'agir, de sentir et de penser²⁵. Or, refoulant sa finitude, c'est la possibilité même pour le sujet d'entretenir un rapport actif à l'altérité, assumée dans toute sa problématicité, qui se voit biffée.

Problématique, en effet, car l'un des enjeux de l'*Appendice* à la première partie de l'*Éthique* consiste à montrer comment le sujet aliéné entretient en réalité un rapport doublement aliéné et aliénant à l'altérité. D'une part, le percevant toujours depuis son propre champ imaginaire « narcissique », le sujet est incapable de penser l'autre en tant qu'autre, ne pouvant que le reconnaître comme Même, c'est-à-dire le méconnaître dans son hétérogénéité²⁶. D'autre part, au même moment et par là même, une figure assujettissante de l'altérité fait retour sous une forme non questionnée et non questionnable : le (grand) Autre théologico-politique, d'autant plus assujettissant que le sujet pense répondre librement à l'interpellation qui le constitue comme tel²⁷. Absence de véritable rapport théorico-pratique à l'autre, et assujettissement maximal à l'Autre, garant de l'unité

²³ Matthys Jean, « Finitude et aliénation. Spinoza dans la critique contemporaine du capitalisme », in : *Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea*, vol. 3, no. 2, Prague, 2013, pp. 107–126.

²⁴ C'est-à-dire de la liberté au sens strict et absolu (Spinoza B., Éthique, op. cit., I, définition 7, p. 17 et proposition 17, corolaire 2, p. 49.)

²⁵ Sévérac Pascal, Le devenir actif chez Spinoza, Paris, Honoré Champion, 2005. Voir également la note 16 ci-dessus.

²⁶ C'est la question du mécanisme imaginaire de la projection anthropomorphique sur la nature comme moment du finalisme dont la critique constitue l'objet principal de l'Appendice.

²⁷ Cette identification dialectique et tendancielle entre liberté et nécessité, propre à la « société de normes » capitaliste, est au centre de l'étude récente de Pierre Macherey, au croisement de Spinoza, Althusser et Foucault (Macherey Pierre, *Le sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014).

de la structure idéologique et de son opération de suture imaginaire, sont ainsi solidaires au sein d'une même structure subjective d'impuissance.

L'enquête matérialiste doit dès lors se tourner vers les formes imaginaires aussi bien que pratiques, théoriques autant que politiques, qui vont permettre l'assomption, la prise en compte et en charge de la finitude et de l'altérité, ou au contraire leur refoulement ou forclusion. En ce qui concerne la suite du présent article, je voudrais essayer de montrer en quoi cette problématique traverse l'ensemble de la pensée d'Althusser et ce, dès la période « théoriciste »²8 des années 1960–1967 où s'élabore la théorie de la coupure épistémologique dans sa version apparemment la plus tranchée. Je voudrais essayer de montrer que la thèse fondamentale du « matérialisme dialectique » comme « Théorie générale des pratiques »²9, loin de garantir la toute-puissance de la théorie (et de la politique qu'elle guide), pose qu'une hétéronomie et un inachèvement radical définit toute production théorique et, plus généralement, toute pratique qui, pour être effective, assume sa finitude comme condition d'un juste rapport à l'altérité et à la perspective de son auto-altération émancipatrice.

Finitude et altérité, entre science et idéologie (Althusser)

On l'a vu, cette conception de la finitude d'obédience spinoziste qu'Althusser va réactiver pour penser la pratique théorique se révèle fondamentalement biface : elle renvoie à l'idée d'une *limite* de la théorie qui, loin d'être incompatible avec la nécessité d'un développement *indéfini*, la fonde au contraire. En effet, chez Althusser, la « radicalité impure de la différence »³⁰ entre science et idéologie tient précisément au caractère fini, ouvert et interminable de la pratique théorique, opposé à la clôture du champ idéologique. À la pure répétition ou reconnaissance du donné propre à l'idéologie – qui n'est pas sans rapport avec une autre de ses

²⁸ Althusser L., « Éléments d'autocritique », art. cit., p. 163.

²⁹ La définition du matérialisme dialectique comme « Théorie de la pratique en général » (Althusser L., Pour Marx, op. cit., p. 169) est nuancée dans Lire Le Capital, où Althusser s'en prend violemment et sans équivoque au « mythe égalitariste de la pratique », pour lui substituer l'analyse des pratiques distinctes et spécifiques (Lire Le Capital, op. cit., pp. 63–67).

Badiou Alain, « Louis Althusser. Le (re)commencement du matérialisme historique », in : L'aventure philosophique de la philosophie française depuis les années 1960, Paris, La Fabrique, 2012, p. 124. On nous a fait remarquer que, conformément à son contenu, le titre original de l'article publié en 1967 dans la revue Critique parlait bien d'un « (re)commencement du matérialisme dialectique ».

caractéristiques, à savoir sa fonction de (re)production des sujets et de leur « adaptation aux conditions existantes »³¹ – s'oppose l'ouverture productive de la science.

La première, en effet, est caractérisée par une structure spéculaire et « narcissique », dont les réponses imposées d'avance par des intérêts extra-théoriques se reconnaissent dans la production de questions elles-mêmes « mystifiées », de sorte à ce qu'elles ne puissent à leur tour que se reconnaître dans les solutions imposées. « Dans l'idéologie toutes les questions sont ainsi réglées *d'avance*, par essence [...]. Les questions y sont donc des questions feintes qui ne sont que le reflet spéculaire des réponses qui préexistent aux questions »32. Ce jeu de double « reconnaissance en miroir » ne signifie rien moins qu'une forme d'impuissance relative à penser, à voir, c'est-à-dire à produire certains objets et certaines questions, par définition invisibilisées, exclues du champ clos de la problématique idéologique, incapable d'autocritique. Bien plus, pour filer la « métaphore spatiale » d'Althusser, l'idéologie ne se contente pas d'exclure, mais intériorise son « dehors » de sorte à pouvoir s'y reconnaître sans jamais le rencontrer comme une altérité pouvant faire vaciller les fondements de sa problématique théorique idéologique³³ – raison pour laquelle je pense que l'on peut parler d'un « narcissisme » propre à toute idéologie³⁴. On devra ainsi dire à la fois que l'idéologie ne connaît d'altérité que toujours-déjà intériorisée et informée par la structure idéologique, c'est-à-dire niée comme altérité; et que tout rapport à l'altérité est rendu impossible par effet d'exclusion et d'invisibilisation de la figure de l'autre dans un dehors radical. C'est par ce double mouvement contradictoire d'intériorisation-extériorisation que la structure idéologique se voit préservée dans son identité à soi, l'altérité étant rendue inoffensive tantôt par réduction à du toujours-déjà connu, tantôt par rejet dans l'extériorité absolue. Dans un cas, s'il y a rapport, c'est à quelque chose qui est nié comme altérité; dans l'autre, l'altérité n'est préservée qu'à la condition d'exclure tout rapport avec elle. Le vide gnoséologique, l'impuissance théorique (relative) qui caractérise l'idéologie depuis la perspective de la science³⁵, se révèle donc l'envers négatif d'une fausse

³¹ Althusser L., « Psychanalyse et sciences humaines », in : Solitude de Machiavel, op. cit., p. 53.

³² Althusser L., « Trois notes sur la théorie des discours », in : Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, Paris, Stock/IMEC, 1993, p. 137.

³³ Cf. Althusser L., Lire Le Capital, op. cit., pp. 17–22.

³⁴ « [C]'est ce champ lui-même qui se voit dans les objets ou les problèmes qu'il définit » (*Ibid.*, p. 19).

³⁵ C'est l'un des enjeux de la reprise par Althusser de la théorie spinozienne du verum index sui et falsi (Lettre 76 à A. Burgh, in: Spinoza B., Correspondance, trad. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010, p. 372). Définie par la clôture totalisante de son champ, l'idéologie est incapable d'autocritique autant que de critique externe, puisqu'elle ne connaît ni au-dedans, ni en dehors de soi, d'altérité. Seule la science, établie « sur un autre terrain » (Althusser L., Pour Marx, op. cit., p. 75, note 40), produisant de nouvelles questions et un nouveau savoir pouvant rendre compte rétrospectivement de la méconnaissance idéologique, la confronte à ses limites et la renvoie à ce qu'elle est réellement,

plénitude, délire de clôture imaginaire sans altérité : l'idéologie (et son sujet) ne reconnaît que du Même, sa pseudo-production n'est que reproduction, répétition.

La science, à l'inverse, est décrite comme un « cercle ouvert », fonctionnant « comme un dispositif conceptuel "de base" ouvert sur "l'infinité" (Lénine) de son objet, c'est-à-dire destiné à poser et affronter sans cesse des problèmes pour produire sans cesse de nouvelles connaissances »³⁶. La structure de la science est celle d'un « cercle perpétuellement ouvert par ses clôtures mêmes, le cercle d'une connaissance fondée »37. L'opposition structurale entre science et idéologie ne se jouera donc pas au niveau de la forme circulaire de leurs champs problématiques respectifs. Seulement, à l'autoréférentialité spéculaire et inconsciente propre à l'idéologie dont les questions mêmes sont taillées sur mesure pour aboutir nécessairement aux réponses « imposées d'avance » par des « "intérêts" pratiques, religieux, moraux et politiques »38, s'oppose la circularité assumée, réflexive39 et productive d'une science finie qui opère par « coupure continuée », c'est-à-dire par un effort constant de réouverture⁴⁰. Aussi Althusser oppose-t-il la *finitude* de l'objet propre à la science comme pratique indéfinie portant de l'autre hétérogène au-dedans de soi⁴¹, à la clôture sur soi de l'idéologie dont rien d'« autre » ne sort jamais. C'est précisément en raison de cette finitude, qui est synonyme de son impureté, que la science peut et doit être indéfinie, à l'inverse de l'idéologie qui, se présentant comme un savoir achevé et totalisant, ne fait que répéter le jeu de miroir entre questions et réponses mystifiées. Là où l'idéologie intériorise son dehors en le conformant a priori à sa problématique, la science intériorise son dehors sous

à savoir une privation sous des apparences de plénitude. Cela étant, cette privation n'est que relative, et non absolue : il y a pour Althusser une forme de positivité théorico-pratique de l'idéologie qui, sous la forme du *symptôme* et de l'*indication*, fait « illusion/allusion » et opère par « reconnaissance » (cf. *Pour Marx, op. cit.*, pp. 177, 183, 229, 246–247 et 254; *Lire Le Capital, op. cit.*, pp. 76, 305 et 399; *Philosophie et philosophie spontanée des savants, op. cit.*, pp. 20–21; *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes, op. cit.*, p. 259). Seulement, cette positivité n'acquiert son véritable statut que depuis la perspective de la science qui en critique les « prétentions » à se faire connaissance totale de son objet (*Lire Le Capital, op. cit.*, p. 364), alors qu'elle n'en est, pour parler comme Spinoza, qu'une forme « mutilée et confuse », « comme des conséquences sans prémisses ».

⁶⁶ Althusser L., « Sur l'évolution du jeune Marx », in : Éléments d'autocritique, Paris, Hachette, 1974, p. 111.

³⁷ Althusser L., Lire Le Capital, op. cit., p. 79.

³⁸ Ibid., pp. 56-57 et 341.

³⁹ Althusser L., Pour Marx, op. cit., p. 66.

⁴⁰ Althusser L., *Lire Le Capital*, pp. 270–271, note 4.

⁴¹ Dans le cas de la science marxiste, cet « autre » en elle n'est autre, en dernière instance, que le réel de la politique, c'est-à-dire la lutte des classes, source de sa productivité autant que de la possibilité de son échec et de ses déviations idéologiques. A contrario, l'idéologie se caractérise de manière constitutive par l'exclusion imaginaire de toute forme de conflictualité – ce qui est bien entendu sa manière de fonctionner réellement au service de la lutte de la classe dominante.

la forme de sa propre limite interne, d'une distance à soi impliquant l'interminabilité de son effort de production d'« idées vraies »42. Comme le soutiendra Althusser dans un texte de 1978, c'est en vertu de son caractère profondément fini et de la « conscience aigüe de sa finitude » que la théorie marxiste peut être « réellement ouverte aux tendances contradictoires qu'elle décèle dans la société capitaliste, et ouverte sur leur devenir aléatoire [...] ouverte donc attentive, et capable de prendre au sérieux et [en] compte à temps l'incorrigible imagination de l'histoire »43. Le « vrai » produit par cette science est à l'image du réel dont il est la connaissance objective : fini et béant, résultat provisoire d'une incessante emendatio intellectus irréductible à toute forme de Vérité totale et achevée, dont la clôture phantasmée comme étanche serait le plus sûr indice de la présence « en personne » de l'idéologie⁴⁴. Althusser nous permet ainsi de distinguer deux formes similaires mais distinctes, sinon opposées, de la dialectique du fini et de l'infini à l'œuvre au sein de l'« espace infini parce que défini »45 de la théorie : d'une part, l'indéfinitude productive d'une science qui assume la finitude de son objet et de sa propre pratique et, d'autre part, le jeu de miroir improductif entre l'illimitation imaginaire de l'idéologie et sa définition totalisante, sans reste, dans le cadre de laquelle l'« autre » de la problématique est toujours-déjà informé et homogénéisé comme « son » autre, c'est-à-dire dénié comme tel.

^{42 «} L'abstraction d'une science donnée n'est pas "totalisante", car elle ne prétend pas expliquer le "tout". Elle est universelle, mais dans son genre [...] Toute[s les] science[s] particulière[s] [...] sont finies : elles ont affaire à un objet limité. Que la recherche scientifique sur cet objet limité soit infinie, ou plutôt indéfinie, c'est-à-dire sans fin, est une chose. Mais autre chose est le caractère "fini" de l'objet de toute science » (Althusser L., Initiation à la philosophie pour les non-philosophes, op. cit., p. 144).

Althusser L., « Le marxisme comme théorie "finie" », art. cit., p. 286.

[«] A science that repeats itself, without discovering anything new, is a dead science – no longer a science, but a fixed dogma. A science lives only in its development – that is, from its discoveries. [...] [A] completed knowledge is a non-sense that sooner or later leads to a non-science » (« Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle », in : Althusser L., Philosophy and The Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays, London/New-York, Verso, 1990, pp. 16–17). Il s'agit de la traduction anglaise du texte ronéotypé de 1965 intitulé « Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique », demeuré inédit en français et dont la version anglaise est intégralement consultable en ligne sur http://www.marx2mao.com/Other/PSPS90.html (consulté le 30 mars 2016). Cet extrait montre à quel point pour Althusser la science ne se réduit ni ne se mesure aux contenus qu'elle produit, mais est avant tout à saisir comme pratique. Sur cette question, nous nous permettons de renvoyer à notre article : Matthys Jean, « "Dans le principe, les idées vraies servent toujours le peuple". Science et émancipation chez Althusser », Cahiers du GRM, 7, 2015, URL : http://grm.revues.org/585 (consulté le 31 mars 2016).

⁴⁵ Althusser L., Lire Le Capital, op. cit., p. 21.

La science n'est donc pas plus répétition du Même qu'elle n'est création ex nihilo, ou critique ex Veritate, opérée depuis le lieu même de la Vérité enfin découverte, ayant définitivement quitté les mers obscures de l'erreur idéologique. À la répétition, elle oppose la production de problèmes et de concepts neufs par « changement de terrain »46, et à la création ex nihilo ou ex Veritate, la transformation d'éléments théoriques antérieurs qu'elle transforme en les faisant jouer les uns sur et contre les autres, dans un procès conditionné, sans sujet ni position de surplomb⁴⁷. La production théorique telle que nous invite à la penser Althusser est une critique immanente et réellement productive, à l'image paradoxale d'une clôture qui ouvre par sa clôture même, capable de produire de la différence, de nouvelles choses à penser, à partir de son champ propre. La productivité de ce champ (relativement) autonome tient à ce qu'il est toujours-déjà et toujours-encore non unifié, non totalisé en fait et non totalisable en droit, en raison du fait qu'il porte de l'autre hétérogène au-dedans de soi, comme la réflexion interne du tout complexe dans lequel il est lui-même pris – c'est-à-dire en vertu de sa finitude irréductible, assumée comme telle.

Le matérialisme dialectique comme Théorie de la finitude

C'est cette lucidité sur ses propres limites et sur la nécessité qui en découle de devoir poursuivre indéfiniment son effort de production théorique qu'Althusser pense pouvoir trouver, sous une forme encore à constituer, dans la philosophie implicite de Marx⁴⁸, instruite des enseignements du matérialisme historique, science de l'histoire et des formations sociales. C'est la tâche de cette philosophie qu'il nomme alors « matérialisme dialectique », « Théorie de la pratique théorique », ou encore « Théorie de la pratique en général », dont l'objet n'est autre que la finitude radicale des pratiques en tant qu'elles sont inscrites dans un tout complexe hétérogène, non totalisant, grevé « d'une distance, d'un décalage intérieur au réel, inscrits dans sa *structure* »⁴⁹, produisant ses effets par « surdétermination »⁵⁰ ou « causalité structurale »⁵¹. Cette nouvelle forme de causalité se distingue tant de la causalité mécanique et transitive que du « concept leibnizien de l'*expression* »

⁴⁶ Ibid., p. 22.

⁴⁷ Cf. la section « Processus de la pratique théorique », in : Althusser L., Pour Marx, op. cit., pp. 187–197.

⁴⁸ Althusser L., *Lire Le Capital*, op. cit., p. 31.

⁴⁹ Ibid., p. 8.

⁵⁰ Cf. Althusser L., *Pour Marx*, op. cit., pp. 85–116 et 206–224.

⁵¹ Cf. Althusser L., Lire Le Capital, op. cit., pp. 401–411.

« qui domine toute la pensée de Hegel »52- et, à travers lui, l'orthodoxie marxiste dominante, dans ses variantes économistes, technologistes et humanistes. L'effet immédiat de cette prise de distance à l'égard de ces deux modèles de causalité est d'interdire toute homogénéisation et réduction de la structure à l'aune d'un principe essentiel simple. En résulte l'impossibilité pour quelque pratique que ce soit (développement économique des forces productives ou praxis humaniste) de se présenter comme Cause, Centre, Origine ou Sujet d'un procès historique dont elle maîtriserait en droit le cours téléologiquement orienté. Dès lors, si le matérialisme dialectique est inséparablement « théorie générale de la pratique », et théorie générale de la causalité structurale ou surdétermination qui opère par et sur ces mêmes pratiques⁵³, elle est une théorie de la finitude des pratiques, au double sens de leur limite et de leur productivité. Le « privilège historique » et le caractère révolutionnaire du matérialisme dialectique, à savoir ce qui fonde précisément son caractère de « philosophie scientifique » pour l'Althusser de la période théoriciste, consisterait ainsi en ce qu'il s'agit d'une pratique théorique qui s'est donnée pour la première fois des outils pour penser la finitude des pratiques, la manière dont elles sont conditionnées par l'histoire et les autres pratiques sociales, et par là même agissent en retour sur elles⁵⁴.

Si cette idée s'avère correcte, elle inviterait à reconsidérer la thèse théoriciste – qui fera l'objet d'une autocritique dès 1967 – selon laquelle Marx a fondé non seulement une science de l'histoire (matérialisme historique), mais également une *philosophie à caractère scientifique* (matérialisme dialectique). Armé de cette « science des sciences », Althusser espérait relancer la politique communiste, en rectifiant sa pratique théorique, en élucidant ses limites, sa finitude constitutive, comme condition de sa productivité. Si une rectification de la théorie marxiste, sous forme d'une reprise de la coupure épistémologique opérée par Marx était politiquement nécessaire pour Althusser, c'est parce que cette coupure initiait un

⁵² Ibid., p. 402.

Dans un texte de 1966, Althusser range explicitement « dans le domaine du matérialisme dialectique » la « question stratégique » de la causalité structurale (Althusser L., « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », in : Écrits philosophiques et politiques, t. II, Paris, Stock/IMEC, 1994, pp. 422–424). De même, dans Pour Marx : « Cette Théorie est la dialectique matérialiste qui ne fait qu'un avec le matérialisme dialectique » (Althusser L., Pour Marx, op. cit., p. 169).

⁵⁴ Cf. « Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique » dont il a déjà été question plus haut. La même idée se trouve exprimée dans cet autre texte de la période théoriciste : « Matérialisme historique et matérialisme dialectique », *Cahiers marxistes-léninistes*, 11, avril 1966, dont une retranscription est consultable en ligne sur http://adlc.hypotheses.org/archives-du-seminaire-marx/cahiers-marxistes-leninistes/cahiers-marxistes-leninistes-n11 (consulté le 30 mars 2016).

rapport inédit à la finitude des pratiques, dont il s'agissait de pouvoir produire la théorie scientifique. On pourrait alors suggérer d'interpréter cette idée à la lumière de la thèse de l'« intériorité radicale du critère de la pratique à la pratique scientifique »55. La thèse épistémologique fondamentale du projet du premier Althusser deviendrait alors : la théorie marxiste est puissante et « a pu être appliquée avec succès » parce qu'elle est vraie⁵⁶ (au sens d'une production d'« idées vraies » en développement indéfini) et ce, *parce qu*'elle peut et *à condition qu*'elle puisse continuer à se faire la théorie de ses propres limites. Dès lors que la philosophie est identifiée au matérialisme dialectique, ou Théorie générale de la finitude des pratiques, et que cette connaissance réflexive de la finitude constitue le critère spécifique et interne de la scientificité de la science fondée par Marx, alors il n'y a pas de raison de refuser à cette philosophie le caractère de scientifique.

Ainsi, au faîte de son théoricisme, Althusser essaye en réalité de lier l'impossibilité pour la théorie marxiste de se démarquer une fois pour toutes de l'idéologie, et la nécessité de sa relance, de sa productivité, dans sa spécificité de pratique théorique. C'est tout l'enjeu du thème de l'« autonomie relative » ou de l'« efficace spécifique » de la science⁵⁷, qui signifie ces deux choses contraires mais solidaires : le fait que la science produise dans un champ propre et limité, selon des manières spécifiques, est ce qui fait sa puissance ; sa limite coïncide avec sa productivité, son historicité avec son autonomie, sa détermination par la politique avec ses effets sur la politique. Ce sera par conséquent dans et par la connaissance de ses limites que la science pourra faire ce qu'elle a à faire, c'est-à-dire non pas *garantir* son développement⁵⁸, mais sor-

Althusser L., Lire Le Capital, op. cit., p. 66. Notons que pour Althusser « cette intériorité radicale du critère de la pratique à la pratique scientifique n'exclu[t] nullement, dans les sciences où il vaut sans restriction, des rapports organiques avec d'autres pratiques, qui fournissent à ces sciences une bonne partie de leur matière première, et vont parfois jusqu'à provoquer des remaniements plus ou moins profonds dans la structure théorique de ces sciences » (Ibid., pp. 66–67).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 65.

Le refus althussérien de fournir quelque forme de garantie à la théorie et la politique marxistes est explicite dès les premiers écrits (notamment Althusser L., *Lire Le Capital*, pp. 60–63). Néanmoins, force est de constater qu'Althusser a parfois transgressé sa propre leçon de finitude, attribuant de fait une fonction de garantie à la science marxiste guidant par la main la pratique politique, science elle-même guidée et garantie par le matérialisme dialectique. Voir par exemple, ce passage de *Lire Le Capital*: « C'est pour cette raison que nous pouvons anticiper l'avenir, et faire la théorie non seulement de cet avenir, mais aussi et surtout des voies et moyens qui nous en assureront la réalité » (*Ibid.*, p. 417). Mais, de façon symptomatique, suit immédiatement comme la réintroduction d'une clause de finitude, en guise de retour du refoulé ou d'autocritique immédiate, dans un texte qui constitue, je souligne ce point, le *dernier mot* de la première contribution d'Althusser à *Lire Le Capital*. Tout dans ce dernier paragraphe – où *l'assurance* d'un *droit* à l'anticipation historique peine à émerger d'un texte où les « conditions » et les « limites » semblent peser plus que jamais, depuis la mesure de l'écart entre les « tâches » et les « capacités », jusqu'aux guillemets ironiques

tir de « l'errance de l'impuissance » ⁵⁹ dans laquelle elle se trouve bloquée au moment même où la dogmatique stalinienne prétend avoir atteint les plateaux lumineux de la science, et être sortie de l'idéologie une fois pour toutes ⁶⁰.

Signification politique de l'intervention althussérienne

Dans son effort pour introduire une pensée – et, à l'horizon, une pratique et une organisation – de la finitude dans le mouvement communiste, Althusser vise simultanément deux cibles théorico-politiques : d'une part la dogmatique du kautsko-stalinisme, et d'autre part les critiques humanistes, historicistes et relativistes qui, au moment même où elles s'opposent à la première, en reconduisent spéculairement la problématique théorique générale. En effet, entre l'évolutionnisme – cet « l'hégélianisme du pauvre »⁶¹ – caractérisant la problématique théorique kautsko-stalinienne, et le retour à Hegel des critiques humanistes et historicistes – hégéliano-marxistes à la Lukacs, Korsch, Gramsci et Sartre dont

de la « transparence » (*Ibid.*, pp. 417–418) – tout cela constitue une dure leçon de finitude. L'erreur théoriciste est ici d'avoir cru qu'une juste connaissance de la finitude des pratiques (fournie par le matérialisme dialectique) pourrait garantir la vérité de la science (matérialisme historique), et cette dernière garantir la justesse révolutionnaire de la politique marxiste – alors que précisément, et de façon assez évidente, à condition qu'elle fût assez conséquente pour s'appliquer à elle-même sa propre découverte, cette théorie générale de la finitude invalidait radicalement toute prétention théorique à fournir des garanties définitives à quelque forme de pratique que ce soit, théorique ou politique. Le contenu profond de la pensée althussérienne entrait ainsi en contradiction directe avec la forme de son projet théoriciste : ce contenu était une théorie de la finitude des pratiques, et cette forme était celle d'un discours visant à fournir des garanties à la théorie et à la politique marxiste. On en conclura que l'autocritique est une *conséquence* du théoricisme non seulement au sens où son dépassement était un effet nécessaire de sa contradiction interne entre forme et contenu, mais au sens où c'est l'application « conséquente » du contenu de son discours à sa forme qui produit le décalage autocritique vers le réel de la lutte des classes, marqué par « la nécessité de sa contingence » (*Ibid.*, p. 46), voire, selon l'expression plus tardive, son caractère radicalement « aléatoire ».

[«] On peut appeler [...] "souffrance" l'errance de l'impuissance. Non pas tant l'impuissance ellemême, car si elle n'était qu'elle-même, on pourrait faire avec, et d'ailleurs on fait toujours avec. On est toujours impuissant par quelque biais. C'est l'errance de l'impuissance qui est la dévastation. Donc le premier temps de la conduite de la cure, c'est au moins que soit interrompue l'errance de l'impuissance, ce qui veut dire qu'elle soit située » (Badiou A., Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994–1995, Paris, Fayard, pp. 201–202).

On saisit alors mieux le sens et la cible directe de l'intervention politique d'un Althusser posant en 1964 la thèse selon laquelle l'idéologie « est une structure essentielle à la vie historique des sociétés », raillant « l'idée utopique d'un monde où l'idéologie (et non telle de ses formes historiques) disparaîtrait sans laisser de trace, pour être remplacée par la science » et ce, y compris dans la société communiste (Althusser L., Pour Marx, op. cit., p. 239).

⁶¹ Althusser L., « Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital », in : Marx Karl, Le Capital (Livre I), Paris, Flammarion, 1969, p. 32.

l'opération de critique du positivisme aboutit à « jeter le bébé » (la science) « avec l'eau du bain » (positiviste) -, Althusser dégage une complicité inconsciente, un jeu de miroir⁶². Dans les deux cas, le schéma est hégélien : l'histoire est pensée comme un procès avec Sujet (les forces productives, le prolétariat, l'Homme) dont le développement conduira inévitablement au communisme, que ce soit par l'effet d'une progression linéaire des forces productives, ou par celui de la praxis humaine traversant les phases contradictoires du procès dialectique de l'aliénation-réappropriation de son essence générique. Si Althusser reconnaît aux néo-hégéliens de gauche le mérite historique d'avoir pu produire des effets politiques salutaires, dont l'idéalisme, le relativisme et le volontarisme faisaient entrer un peu d'air dans un mouvement communiste dominé par la doctrine fataliste de la Deuxième internationale, ils n'en sont pas moins coupables de traiter la science « comme la première idéologie venue »63, dès lors réduite à une forme superstructurelle, expression d'un sujet de classe plus que connaissance d'un objet⁶⁴ : une science sans autonomie ni efficace spécifique. Mais au-delà de l'hégélianisme qui fonde leur matrice théorique commune quand il s'agit de penser l'histoire, quel est le lien entre, d'une part, la doxa kautsko-stalinienne, héritant de la prétention engelsienne à la possession d'une science rigoureuse des lois de la dialectique immuable de l'histoire, de la nature et de la pensée, et, d'autre part, les entreprises humanistes de déconstruction de ce positivisme?

C'est justement que ces deux positions théorico-politiques opposées sont deux formes symétriques, et par là même complices, de dénégation de la finitude, chacune incarnant un pôle de la structure « maniaco-dépressive » de l'aliénation. Entre l'occultation idéologique des limites de la science par la vulgate kauts-ko-stalinienne qui en rend précisément impossible le développement au moment

Il n'entre pas dans le cadre de la présente étude de juger de la pertinence, ou plutôt du caractère résolument « impertinent » de la pratique althussérienne consistant à systématiquement rapprocher et rejeter en bloc des auteurs sur base de jugements théoriques ou politiques à l'emporte-pièce. Au-delà des noms, c'est bien plutôt le geste philosophique d'Althusser qui nous importe ici. Notons juste que pour ce dernier, toute forme de « renversement » – en l'occurrence, du positivisme à l'historicisme relativiste – ne fait que reproduire une même structure problématique, dont la rotation à 180 degrés n'affecte en rien le caractère proprement idéologique de centrement sur une essence simple et homogène, quel qu'en soit le contenu. À la figure du renversement unilatéral, Althusser préfère la transformation comme production du « tout autre » au sein d'une structure complexe, et ce, dans le champ des révolutions théoriques (scientifiques et philosophiques) autant que dans celui de l'idéologico-politique. Sur le rejet de la figure du renversement théorico-philosophique, cf. Althusser L., Pour Marx, op. cit., pp. 70 et 195–197. Sur la spécificité de l'idéologie et des formes d'organisation du prolétariat, irréductibles à la simple « inversion » de leurs homologues bourgeoises, cf. Althusser L., Sur la reproduction, Paris, PUF, 2011, pp. 259–262.

⁶³ Althusser L., Pour Marx, op. cit., p. 13.

⁶⁴ Elliott Gregory, Althusser. The Detour of Theory, Chicago, Haymarket Books, 2009, p. 66.

même où elle est pensée comme toute-puissante sous la forme de l'achèvement, et d'autre part, la mélancolie de ceux qui, découvrant avec effroi ces mêmes limites, abandonnent tout projet scientifique digne de ce nom pour se retrancher dans l'idéalisme ou le relativisme, c'est-à-dire l'impuissance de la théorie, Althusser refuse de choisir. En ce sens, ce à quoi la Théorie du matérialisme dialectique pouvait contribuer – et ce pour quoi elle était politiquement requise pour Althusser – c'était une mise au jour des impensés du mouvement communiste, une élucidation de l'inconscient communiste travaillé par un complexe de finitude, d'un côté sous la forme du phantasme de toute-puissance et de maîtrise tant théorique que politique, coïncidant avec son impuissance réelle à se transformer en transformant le monde et à transformer le monde en se transformant ; de l'autre sous la figure de ceux qui, pour critiquer le positivisme stalinien, se réfugiaient dans l'historicisme-relativisme qui n'en est que l'envers théorique pessimiste, résigné et non moins impuissant. Décelant l'identité de contraires entre un phantasme de toute-puissance et l'impuissantisation théorico-pratique des masses, Althusser posait les bases d'une analytique marxiste de la finitude des pratiques, en tant que condition d'une transformation du marxisme. L'intervention philosophique althussérienne, que ce soit dans son versant épistémologique ou politique, visait ainsi à penser les conditions d'une « nouvelle pratique politique »65 de la finitude, opposée tant aux phantasmes de toute-puissance qu'à la résignation mélancolique, qui soit aussi une politique de l'altérité, opposée à toute politique de l'identité comprise comme phantasme de la pleine coïncidence de soi à soi, qui ne peut manquer de bloquer les processus politiques d'auto-altération émancipatrice, de transformation de soi et des rapports sociaux.

Subjectivité, imaginaire et organisation (Conclusion)

Contre l'image trop répandue d'un penseur dogmatique s'efforçant de fournir des garanties à la théorie et à la politique marxistes, j'ai essayé de montrer qu'il existe une pensée critique de la finitude, à la fois théorie de la finitude et conscience de la finitude de la théorie, opérant à l'état pratique dans toute l'œuvre d'Althusser, en ce compris dans la phase théoriciste où l'on a plutôt coutume de déceler

⁶⁵ L'idée d'une « nouvelle pratique de la politique », dont la nécessité se fera de plus en plus pressante dans les écrits althussériens des années 1970, se trouve notamment dans Althusser L., Réponse à John Lewis, op. cit., p. 47, où l'auteur dit reprendre l'expression à Balibar Étienne, « La rectification du Manifeste communiste », La Pensée, août 1972, repris in : Cinq études du matérialisme historique, Paris, Maspero, 1974, pp. 65–101. (L'expression se trouve en p. 99.)

un délire de toute-puissance de la théorie⁶⁶. L'enjeu de cette analytique marxiste de la finitude n'est autre que la possibilité d'un juste rapport théorico-pratique à l'altérité, et la relance du processus d'auto-altération émancipatrice de la politique marxiste. En conclusion de quoi, l'on pourra proposer la reconstruction schématique suivante des quatre aspects distincts mais solidaires de l'« autre » de la science qui donne son titre au présent article : (1) l'idéologie avec laquelle la science rompt mais qui reste toujours présente, jamais totalement évacuée, creusant cette dernière d'une radicale non identité de soi à soi ; (2) le processus d'auto-altération de la science comprise comme production indéfinie d'« idées vraies »; (3) le réel conflictuel et hétérogène qu'elle connaît comme tel, substituant à la figure assujettissante du grand Autre l'image d'une structure complexe, sans Origine, ni Sujet, ni Fin; enfin, (4) par effet de retour sur l'idéologie, l'altération que la science, médiée par la philosophie⁶⁷, produit sur les sujets et l'organisation, résultat de l'« évidement » du grand Autre, par où l'idéologie prolétarienne devient « tout autre »⁶⁸, parce que pour la première fois de l'histoire, il s'agit d'un imaginaire tendanciellement désuturé, « travaillé » de l'intérieur par une science⁶⁹, par un effort de déclôture de son champ. Je voudrais terminer, en guise de clôture ouvrante, avec quelques remarques sur ce dernier point, à savoir la question du support subjectif et organisationnel de cette finitude.

La question serait la suivante : est-il possible de produire un sujet qui, comme tel, échappe à la clôture imaginaire, fût-ce tendanciellement, pour faire droit à l'altérité et à la finitude des pratiques ? Si oui, comment un sujet et une organisation politique peuvent-ils assumer et « gérer » la finitude, c'est-à-dire s'installer dans ce nœud aporétique d'hétéronomie et de puissance de la politique, dans ce que cela implique de contingence et de risque, sans se réfugier dans les garanties imaginaires de l'assujettissement à un grand Autre théologico-politique – Dieu, État ou Parti ? Si cette question sans réponse était celle du « dernier combat d'Althusser »

⁶⁶ La forme générale de ma stratégie est celle d'un argument a fortiori : si même l'Althusser de Pour Marx et Lire Le Capital, toujours-déjà suspect de vouloir fournir des garanties définitives de scientificité à la théorie marxiste, se révèle en réalité être un penseur de la finitude, alors cela ne pourra valoir qu'a fortiori pour son œuvre ultérieure, où le geste de déconstruction des garanties métaphysiques de la mythologie du communisme historique se radicalise.

⁶⁷ À partir de l'autocritique, la philosophie ne sera plus définie comme la Théorie de la pratique théorique, garante de la scientificité de la science et de la coupure entre le théorique et l'idéologique, mais comme « en dernière instance, lutte de classe dans la théorie » (Althusser L., Réponse à John Lewis, op. cit., p. 11), « tierce instance » représentant la politique auprès des sciences et la scientificité dans la politique, « auprès des classes engagées dans la lutte des classes » (« Lénine et la philosophie », art. cit., p. 134).

⁶⁸ Althusser L., Sur la reproduction, op. cit., p. 262.

⁶⁹ Ibid., p. 231.

s'affrontant aux choix théoriques et politiques désastreux d'un PCF entré dans une phase de décomposition qui s'avérera sans retour⁷⁰, elle est aussi celle qui persiste dans son invitation intempestive à penser un *communisme de la finitude après la fin du communisme historique*. Le parcours d'Althusser, prolongé par certains de ses proches collaborateurs, nous invite en effet à passer de la critique déconstructrice de la finitude du communisme existant, à la nécessité d'un « communisme de la finitude »⁷¹; c'est-à-dire à passer du constat matérialiste de la limitation de toute pratique inscrite dans un tout social complexe surdéterminant et non maîtrisable, à la nécessité d'une pratique théorique et politique qui prenne en charge de façon explicite cette finitude pour en faire plus qu'une limite : un enjeu de l'émancipation, à la fois cause et effet, sujet et objet, condition de possibilité mais aussi d'impossibilité, de l'émancipation⁷².

Quant à savoir ce qui caractériserait l'idéologie, le mode d'organisation et de subjectivation correspondant à cette politique de la finitude, on ne pourra ici aller au-delà d'un tableau formel, peint en négatif à partir des indications d'Althusser que nous avons essayé de reconstruire. Il devrait s'agir d'une idéologie non subjectiviste, non finaliste, non « superstitieuse » au sens spinoziste ; une idéologie qui ne se structurerait pas comme un Tout centré, opérant la forclusion de toute altérité, ne reconnaissant que du Même, se reconnaissant partout, tout en se méconnaissant soi et l'autre, assujettissant ses sujets prétendument libres à l'Autre Sujet de l'interpellation ; une idéologie produisant un sujet « spinoziste ou marxiste » qui serait capable de dire « je suis dans l'idéologie »⁷³ ; une idéologie « anti-humaniste » de la productivité et de la finitude des pratiques, s'assumant et se connaissant comme telles, c'est-à-dire à la fois finies et interminables, mais capables de progrès théoriques et politiques réels. Il s'agirait par conséquent d'un imaginaire qui fasse naître un désir de savoir au-delà des évidences d'où l'idéologie tire toute

⁷⁰ Althusser L., 22º congrès, Paris, Maspero, 1977; Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste, Paris, Maspero, 1978.

⁷¹ Tosel A., Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude, Paris, Kimé, 1996.

Palibar ne désigne sans doute rien d'autre lorsqu'il invite à penser, au-delà de « l'autonomie » et de « l'hétéronomie de la politique », « l'hétéronomie de l'hétéronomie de la politique » (Cf. Balibar É., « Trois concepts de la politique : Émancipation, transformation, civilité », in : La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx, Paris, Galilée, 1997, pp. 17–53).

^{73 « [}L]'idéologie ne dit jamais "je suis idéologique", il faut être hors de l'idéologie, c'est-à-dire dans la connaissance scientifique, pour pouvoir dire : je suis dans l'idéologie (cas tout à fait exceptionnel) ou (cas général) : j'étais dans l'idéologie. On sait fort bien que l'accusation d'être dans l'idéologie ne vaut que pour les autres, jamais pour soi (à moins d'être vraiment spinoziste ou marxiste, ce qui sur ce point, est exactement la même position) » (Althusser L., Sur la reproduction, op. cit., p. 224).

sa force⁷⁴, qui présuppose lui-même un désir de type sceptique⁷⁵ préfigurant en quelque sorte le vide de « la déchirure produite dans l'idéologie dominante par le surgissement subversif de la science »⁷⁶. Cela ne serait rien moins, à la lettre, qu'une *idéologie non-idéologique*, dès lors que pour Althusser, fidèle à la leçon de Spinoza, la structure « omni-historique » de « l'idéologie en général »⁷⁷ est celle, suturée et suturante, de l'imaginaire théologico-juridique, à la fois humaniste, subjectiviste et finaliste. Dans un tel cadre, un sujet non assujetti, subjectivé par une structure d'interpellation décentrée et dé-spécularisée⁷⁸, ce n'est rien moins qu'une *contradictio in adjecto*. Le désassujettissement ne semble pouvoir prendre que la forme négative d'une désubjectivation, dont une éventuelle contrepartie re-subjectivante⁷⁹ ne fera que reconduire une autre forme d'assujettissement.

Il semble ainsi qu'au final, chez Althusser, la conscience de la finitude radicale des pratiques, condition d'un « juste » rapport à l'altérité, se révèle être un point d'impossibilité constitutif pour le sujet. En effet, faute de distinguer entre le moi et le sujet, comme le fait notamment Lacan, chez qui le sujet se définit justement comme l'impossibilité radicale de toute suture imaginaire⁸⁰, Althusser se prive de la possibilité de définir positivement la forme subjective correspondant à la pratique révolutionnaire marxiste, autrement que par la formule aporétique d'un sujet « tendanciellement » désassujetti, expression reproduisant sur le plan de la subjectivité révolutionnaire, le problème organisationnel de l'« État non-État »⁸¹. Le sujet chez Althusser, réduit au moi imaginaire de l'idéologique caractérisé par la dénégation théorico-pratique de sa finitude, se définit simultanément par un délire de totalisation et de maîtrise d'une part, et par une incapacité d'autoaltéra-

⁷⁴ Ibid., p. 255.

⁷⁵ Comme l'a suggéré Balibar dans un récent entretien: Balibar É. – Duroux Yves – Bruschi F. – Mancuso E., « Althusser: une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie II) », Cahiers du GRM, 8, 2015, URL: http://grm.revues.org/722 (consulté le 18 mars 2016), §51.

Althusser L., Être marxiste en philosophie, Paris, PUF, 2015, p. 297.

Althusser L., Sur la reproduction, op. cit., pp. 208–209.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 231.

⁷⁹ Par exemple sous la forme du « sujet-militant » (*Ibid.*, p. 259).

^{80 « [}L]e sujet en question reste le corrélat de la science, mais un corrélat antinomique puisque la science s'avère définie par la non-issue de l'effort pour le suturer » (Lacan Jacques, « La science et la vérité », in : Écrits II, Paris, Seuil, 1999, p. 341). Cf. également Gillot Pascale, Althusser et la psychanalyse, Paris, PUF, 2009, pp. 135–150.

⁸¹ On pourrait suggérer que la nécessité aporétique d'une idéologie prolétarienne « tout autre » car désassujettissante serait l'une des expressions du concept de dictature du prolétariat dont G. M. Goshgarian a soutenu qu'il était le concept central de toute l'œuvre d'Althusser (Goshgarian G. M., « Introduction à L. Althusser, Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978–1987, Londres, Verso, Juillet 2006 », Cahiers du GRM, 8, 2015, URL: http://grm.revues.org/679 (consulté le 16 mars 2016); « Préface », in : Althusser L., Être marxiste en philosophie, op. cit., pp. 34–41).

tion créatrice d'autre part. Nulle place dans ce cadre pour une pensée du « sujet productif »82, ou d'un sujet dont le rapport au savoir serait « ponctuel et évanouissant »83. L'absence d'une telle figure ouverte du sujet chez Althusser n'en recèle pas moins un enseignement philosophique positif pour penser les conditions d'une politique d'émancipation. C'est dire, en effet, que de productivité en général, il ne peut être question que de la part d'une pratique s'assumant comme finie, inscrite dans un tout complexe non totalisable, et non depuis la position imaginaire d'un moi fixe, sans écart à soi, dont la fonction est de reproduction, et le fonctionnement de répétition. C'est pourquoi ce qui vient prendre la place impossible d'un « sujet de la science » chez Althusser⁸⁴ ne peut être qu'une structure collective de recherche théorique85. Il n'y a pas à proprement parler de lieu individuel, subjectif ou intersubjectif du scientifique qui vienne désuturer l'imaginaire en l'ouvrant à la béance du réel conflictuel : ce lieu ne peut être qu'une expérience théorique collective, sédimentée en une organisation86. Le pseudo-sujet de la théorie, chez Althusser, opérateur de la trouée symbolique-réelle dans l'imaginaire⁸⁷, est une structure pratique, productive et sans sujet, un travail d'intellectuel collectif semblable à un « automate spirituel »88, « machinerie théorique, où le vrai se machine et se produit »89. Cela suppose certes une organisation, mais cette cristallisation organisationnelle ne peut être, en tant que telle, que le lieu et la condition d'une expérience symbolique de désubjectivation, et non cette expérience elle-même. Car du point de vue de ce qu'elle est, l'organisation est de l'imaginaire, produisant un « effet de colle » ou « d'École » 90, sécrétant endogènement de l'idéologie, de la

⁸² Sibertin-Blanc Guillaume – Legrand Stéphane, Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs, Reims, Le Clou dans le fer, 2009, p. 25.

⁸³ Lacan J., « La science et la vérité », art. cit., p. 338.

⁸⁴ Althusser L., « Trois notes sur la théorie des discours », art. cit., p. 117; Sur la reproduction, op. cit., p. 221.

Mancuso E., « L'indication comme concept. La logique des "groupes althussériens" (1965–1968) », Cahiers du GRM, 7, 2015, URL: http://grm.revues.org/597 (consulté le 31 mars 2016). Cf. également le chapitre « Théorie et Appareils Théoriques de Groupes (ATG) », in: Sibertin-Blanc G. et Legrand S., Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs, op. cit., pp. 47–90.

Notons qu'en parallèle de cette voie théoriciste pure, Althusser a esquissé une réflexion sur les puissances (dé)subjectivantes de l'expérience esthétique, notamment théâtrale, qui reste encore à explorer. Cf. « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht. (Notes sur un théâtre matérialiste) », in : Althusser L., Pour Marx, op. cit., pp. 129–152, ainsi que la section « Écrits sur l'art », in : Althusser L., Écrits philosophiques et politiques, t. II, Paris, Stock/IMEC, 1997, p. 551–620, reprenant notamment « Sur Brecht et Marx », « Lettre sur la connaissance de l'art » et « Cremonini, peintre de l'abstrait ».

⁸⁷ Badiou A., Lacan, op. cit., p. 145.

⁸⁸ Spinoza B., « Traité de la réforme de l'entendement », in : Premiers écrits, trad. M. Beyssade, Paris, PUF, 2009, §85, p. 119.

⁸⁹ Tosel A., Spinoza ou le crépuscule de la servitude, op. cit., p. 118.

⁹⁰ Badiou A., Lacan, op. cit., p. 144.

méconnaissance, de la subjectivation, qui est derechef assujettissement. De même et par conséquent, le sujet ne peut être que le « porteur », mais non l'origine d'une telle expérience de dessaisie de soi par et dans l'organisation théorique collective.

Or, dès lors que l'idéologie se clôt par essence et qu'aucune sortie absolue hors de l'idéologie n'est envisageable, il ne peut que s'agir d'un effort, d'un processus indéfini et non garanti – en fait *voué* à dévier, car il y a une contradiction inconciliable entre science et idéologie, sans jamais que la première ne puisse supplanter la seconde. Aucune résolution dialectique à l'horizon, seule une confrontation potentiellement productive entre deux tendances : la tendance à la clôture imaginaire de l'idéologie, fondement de toute subjectivité et de toute organisation, et la tendance scientifique à la déclosion qui, pour être effective, ne peut qu'avoir lieu dans une organisation et avoir pour support des sujets concrets avec lesquels elle entretient un rapport irréductiblement contradictoire – avec ce que cela implique comme résistance de la part de ces derniers.

Jean Matthys est doctorant en philosophie au Centre de Philosophie du Droit et à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain. Titulaire d'un mandat « Aspirant » du F.R.S-FNRS, il travaille sur la réception française de Spinoza et sur les théories politiques marxistes du XX^e siècle.

E-mail: jean.matthys@uclouvain.be

L'ACTUALITÉ DE LA POLITIQUE FICHTÉENNE DE L'ÉDUCATION

NICOLAS CUNEEN

Abstract

Throughout Addresses to the German Nation, J. G. Fichte develops an educational proposal that he promotes as the most viable political response to Germany's social and economic problems. Conditioned by his fundamental work on human freedom, Fichte eschews institutional, external solutions to these issues, which he sees as necessarily limited, in favor of an approach from within. In this article, we first reconstruct his proposal, and in a second step we mobilize his arguments in order to understand the limits of the recognition paradigm in critical theory, namely the work of Axel Honneth and Emmanuel Renault. This reveals the possibility of an educational approach based on this paradigm. Finally, a discussion on the interface between individual emancipation and social harmony allows us to compare the core elements of these two educational approaches.

Dans ses *Discours à la nation allemande*, Fichte expose son projet de réforme d'une nation soumise au « règne de l'égoïsme par une puissance étrangère »¹. Afin d'insuffler une nouvelle vie à l'État allemand s'écroulant face à l'armée française, Fichte ne fournit pas un plan de remaniement des structures institutionnelles qui agiraient sur le peuple pour mieux motiver ou canaliser ses efforts, mais il considère plutôt qu'une transformation totale de l'éducation permettrait au pays de renaître de bas en haut. Ce choix se démarque largement de la critique sociale actuelle qui cherche à démontrer le pouvoir coercitif et subjuguant des dispositifs institutionnels insuffisamment réactifs² et à prendre parti pour les luttes sociales qui visent la réorganisation sociale et la destruction de l'ordre ancien³. Cependant,

Fichte Johann Gottlieb, Discours à la nation allemande, trad. Alain Renault, Paris, Imprimerie Nationale, 1992, p. 53.

² Par exemple : Renault Emmanuel, L'expérience de l'injustice, Paris, La Découverte, 2004, ch. III.

³ Fischbach Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 57–58, 61.

la stratégie que détaille Fichte dans son traité populaire n'est aucunement surprenante si on la considère à la lumière d'un trait anthropologique qui, selon Fichte, caractérise plus qu'aucun autre l'être humain : la liberté, c'est-à-dire l'indétermination radicale par les forces biologiques et l'environnement. En un mot, puisque l'homme possède un certain pouvoir d'autodétermination et n'est donc que partiellement déterminé par le contexte institutionnel dans lequel ses actions s'inscrivent, c'est par un travail éducatif sur sa liberté même, à l'échelle individuelle, que peut s'effectuer un vrai changement social pourvu que l'éducation à la liberté soit universalisée. Seul un peuple éduqué à faire bon usage de ses propres facultés volitives et rationnelles pourra, dans un deuxième temps, reconfigurer les dispositifs institutionnels de façon à ce que le contexte institutionnel et les règles auxquelles il adhère soient le produit de la liberté propre à chaque individu et soient propices à régénérer une société stagnante. Ainsi, loin de vouloir déterminer à leur place la structure étatique susceptible de laisser s'épanouir les citoyens allemands, Fichte cherche à leur fournir les outils nécessaires pour qu'ils le fassent eux-mêmes avant de lâcher aussitôt tout contrôle sur l'organisation institutionnelle.

La conception fichtéenne de la liberté qui motive les prescriptions sociales que l'on trouve dans sa philosophie populaire s'enracine dans sa philosophie première. En effet, le travail déductif par lequel Fichte essaye d'expliquer la genèse de la conscience de soi commence avec le principe unique⁴ selon lequel la conscience détermine librement son objet. Alors qu'il avoue que la liberté humaine ne peut pas être prouvée philosophiquement, il en est cependant certain, et il affirme la simple acceptation de son existence comme le prix d'entrée à son système⁵. Prenant comme point de départ l'autodétermination de la conscience, Fichte s'en est tenu à expliquer les limites vécues de la liberté individuelle des sujets finis⁶. Alors que cette explication revient sous diverses formes à travers son œuvre⁷, la structure

⁴ Harder Yves-Jean, « De l'esprit à la lettre », in Goddard Jean-Christophe, Fichte : Le moi et la liberté, Paris, PUF, 2000, pp. 29–30.

Fichte J. G., La doctrine de la science (1797–1798), trad. Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999, pp. 104–105, 108.

Oans les différentes versions de la Wissenshaftslehre, la genèse de cette limite porte le nom d'Anstoβ, souvent traduit par « choc » en français mais qui dénote plus précisément la rencontre originaire du Moi avec sa propre finitude. Pierre-Philipe Druet préfère « impulsion originaire » et la littérature anglophone accorde une préférence à « check », ce qui est déjà plus neutre que « shock ». Druet Pierre-Philipe, « L'"Anstoss" fichtéen : essai d'élucidation d'une métaphore », in Revue Philosophique de Louvain, vol. 70, no. 7, 1972, pp. 384–392.

Non seulement Fichte a raffiné l'argumentation de la Wissenshaftslehre tout au long de sa vie, mais il présente une autre conception de la genèse de la conscience de soi dans les Grundlage des Naturrechts. Dans ce texte, le rôle de l'Anstoß est joué par l'Aufforderung: un appel à la liberté par une autre liberté. Cette invitation à la conscience de soi ne constitue pas pour autant une contrainte extérieure à la liberté, car sa transformation en autolimitation via son acceptation demeure le

commune à ses démarches paraît être en décalage avec nos sensibilités contemporaines : il part chaque fois d'un idéalisme extrême où la conscience se constitue elle-même indépendamment d'un monde extérieur via une autolimitation originaire pour donner place uniquement par la suite aux contraintes extérieures. Cette approche, qui introduit des éléments de déterminisme dans un système de liberté absolue de la conscience, trouve son antithèse dans une pensée comme celle de Sigmund Freud, qui commence avec un matérialisme conditionné par la science empirique de l'époque afin de faire valoir la légitimité de la psychanalyse qu'il était en train de fonder. En effet, l'ouverture de l'inconscient et de ses forces non-maîtrisables, troisième humiliation réclamée par Freud à l'humanité suivant celles de Copernic et de Darwin⁸, semble porter un coup grave à la liberté. Or, l'auteur du vingtième siècle termine par accorder un espace pour l'autodétermination au niveau de la *réflexion*, de la *délibération* ou encore de l'*interprétation*, activités mentales conscientes capables de fournir un élément d'autocontrôle⁹.

Ce contraste entre les approches théoriques de Fichte et de Freud nous intéresse dans la façon dont elles se traduisent en *action* sur l'autonomie des individus. Pour Freud, c'est à l'échelle individuelle qu'une intervention peut s'accomplir. La situation analytique présente en effet l'occasion au patient d'être guidé par l'analyste à une prise de conscience des effets troublants de ses schèmes interprétatifs, ce qui rend possible un travail de délibération ou de réflexion. C'est ainsi, lorsqu'un problème surgit, que ce travail s'offre comme un remède *a posteriori* à des individus troublés. En contrepartie, Fichte, qui accorde nettement plus d'importance à la liberté que nous avons tous (même si les masses n'y sont pas encore éveillées), ne se contente pas de la mobilisation de l'indétermination humaine pour soigner des cas isolés. Pour lui, une intervention doit s'opérer sur la capacité d'autodétermination de toute personne. Il s'agit de répandre un apprentissage à la liberté à l'échelle sociétale, et cela ne peut passer que par l'éducation publique.

choix libre de celui qui est appelé. Williams Robert R., Recognition: Fichte and Hegel on the Other, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 57–60.

⁸ Ellman Carolyn - Grand Stanley - Silvan Mark - Ellman Steven (éds.), The Modern Freudians: Contemporary Psychoanalytic Technique, Lanham (US-MD), Jason Aronson Inc., 1998, p. 281.

Ces activités influent sur l'expérience humaine via plusieurs voies. Si les pulsions sont partiellement déterminées par la culture, la manière dont elles fonctionnent dans la vie quotidienne dépend également du travail d'interprétation que nous faisons dans la réception du contenu culturel. Nous avons ainsi un premier pouvoir discrétionnaire sur l'intégration d'une norme sociale ainsi que sur sa traduction en comportements particuliers. De plus, le récit narratif par lequel nous nous expliquons nos expériences de vie ainsi que les croyances préalablement opératrices colorent nos perceptions qui, à leur tour, définissent nos actions et nos motivations dans un contexte donné. Altman Matthew – Coe Cynthia, The Fractured Self in Freud and German Philosophy, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013, p. 41.

Dès lors, afin de discerner quel intérêt une approche de l'éducation aussi radicale que celle de Fichte peut avoir pour la critique sociale actuelle, nous nous proposons de travailler en trois temps. Nous partirons de la question de l'éducation dans le *Discours à la nation allemande* comme une façon de politiser l'auto-activité de l'esprit que Fichte conçoit comme le fondement de l'expérience. Ensuite, à partir des tensions qui apparaissent entre la proposition éducative de Fichte et les normes contemporaines de l'enseignement, nous explorerons quelle actualité peut avoir la solution du changement social via l'éducation à travers l'anthropologie sous-jacente aux théories de la reconnaissance. Enfin, nous explorerons plus en profondeur l'affinité entre les deux approches anthropologiques à travers l'imbrication, commune à toutes les deux, de l'émancipation individuelle et de l'harmonie sociale commune.

Fichte et l'éducation à la liberté

La thématique de l'éducabilité de l'humain traverse toute la période productive de Fichte. Le potentiel (dormant pour la majorité) de s'éveiller à sa propre auto-activité grâce au miroir que fournit l'artiste¹⁰ et de cultiver la liberté intérieure en apprenant à faire de la sensibilité la « servante adroite et capable » de la raison¹¹, reçoit en effet une attention importante dès ses premiers écrits. Or, ce n'est que dans ses discours et dans ses publications tardives que Fichte commence à viser le système public d'éducation comme le vecteur principal par lequel une telle éducation à la liberté peut s'accomplir. Dans les *Discours à la nation allemande* (1808), Fichte met la « nouvelle éducation » au centre d'un programme de réforme national, de même que dans sa *Doctrine de l'État* (1813) une forme spécifique de l'éducation représente une condition nécessaire à toute légitimité d'un pouvoir gouvernant. En nous basant surtout sur les *Discours*, nous présenterons ainsi comment l'éducation constitue une réponse politique à l'indétermination humaine par ses conditions extérieures avant de passer à l'actualité d'une telle réponse.

La première étape dans l'établissement d'un programme éducatif visant à cultiver la liberté intérieure consiste en une croyance ferme en la liberté humaine. L'ancienne éducation commence ainsi pour Fichte sur un faux pas, car elle considérait

Pour un traitement de ce thème dans « L'esprit et la lettre en philosophie » (rédigé pour la première fois en 1975 et publié enfin en 1800), voir Maesschalck Marc, « Esthétique et psycho-analyse. La réponse du jeune Fichte à Schiller concernant l'éducation », in La philosophie de Johann Gottlieb Fichte, Revue roumaine de philosophie, vol. 56, no. 1, 2012, pp. 5–22.

Fichte J. G., Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française, trad. Jules Barni, Paris, Payot, 1974 (1793), p. 108.

qu'on ne peut pas fondamentalement changer l'homme¹², et elle ne s'est donc pas fournie d'outils pour le faire. Sa « première erreur »¹³ était donc de se considérer comme impuissante face aux penchants de l'homme et d'abandonner tout espoir de trouver un moyen de mettre systématiquement sur le bon chemin tous ceux auxquels elle s'adresse. L'ancienne éducation voyait l'homme comme irrémédiablement égoïste¹⁴, et si elle ne pouvait pas à partir d'un enfant former un homme bon, elle s'est contentée d'en faire « un citoyen inoffensif et utilisable »15. À cette fin, l'éducation traditionnelle employait des techniques largement stériles16 d'inculcation des règles qui devaient être acceptées comme telles, techniques qui, au-delà de leur échec de former une volonté dont la bonté nous est fiable, renforce en l'homme l'image de lui-même comme celle d'un être foncièrement égoïste. Face à une telle éducation qui empêche activement la sortie de l'esprit de tutelle en renvoyant à l'élève une image figée de lui-même, Fichte considère que c'est la tâche de la philosophie de repenser la formation de l'homme, car c'est la philosophie qui conçoit l'homme dans sa totalité¹⁷. L'anthropologie fichtéenne fournit ainsi une image de l'homme qui bouleverse le point de départ de toute pensée éducative.

Deux aspects issus de son travail philosophique préalable permettent de comprendre le cheminement que Fichte élabore pour mener l'élève à l'état de majorité et ainsi à la liberté effective. D'abord se trouve la prise en compte de l'irrationnel comme condition *sine qua non* de toute conscience autodirectrice. En effet, Fichte rompt avec la tradition philosophique qui le précède en refusant de construire son anthropologie comme si tout y était rationnel ; au contraire, il considère l'irrationnel comme essentiellement constitutif de la conscience de soi¹⁸. Ensuite, on reprend la notion de la liberté effective comme étant celle où l'influence de l'irrationnel et des contraintes extérieures est minimisée, et par laquelle on agit conformément à ce qu'établit librement la raison. Deux conséquences découlent de ces considérations. Tout d'abord, ... la nouvelle éducation doit s'atteler à subjuguer l'irrationnel au rationnel sans jamais le détruire ; non seulement elle n'y parviendrait pas, mais cela constituerait un résultat indésirable car la force pulsionnelle (irrationnelle) ré-

¹² Maesschalck M., Religion et identité culturelle chez Fichte, op. cit., p. 152.

¹³ Fichte J. G., Discours à la nation allemande, op. cit., p. 74.

¹⁴ Ibid., pp. 77, 261.

¹⁵ Ibid., p. 78.

¹⁶ Ibid., p. 76.

Maesschalck M., « Éducation et jugement pratique chez Fichte », in Goddard J.-C. (coord.), Le moi et la liberté, Paris, PUF, 2000, pp. 135–136.

Fichte ne peut pas expliquer pourquoi une liberté poserait sa propre autolimitation originaire, il peut seulement montrer en quoi cette autolimitation constitue une condition à la conscience de soi. Cet acte est donc foncièrement irrationnel, ce qui amène E. Hirsch à décrire l'Anstoß comme «l'irrationnel comme condition du rationnel ». Hirsch Emmanuel in The Fractured Self, op. cit., p. 34.

sultant de l'autolimitation originaire est ce qui anime toute activité rationnelle, et sa destruction impliquerait alors la cessation de l'activité. Ensuite, une deuxième conséquence concerne la relation de gouvernance. Puisque, pour agir librement, la conscience ne doit obéir qu'aux lois qu'elle se donne, l'éducation doit veiller à faire comprendre le sens des lois pour que l'élève les accepte sans contrainte. C'est ainsi la seule façon, selon Fichte, pour un pouvoir légal de prétendre à une véritable légitimité¹⁹; l'acceptation aveugle ou forcée d'une contrainte extérieure ne peut aucunement être la base d'un État libre. La maîtrise de soi-même, que Fichte conçoit également comme la racine de la morale²⁰, est au cœur de ces deux considérations : l'homme ne doit être soumis ni à des pulsions irrationnelles ni à des contraintes imposées, il doit être le maître de lui-même depuis le siège de sa raison.

La solution que conçoit Fichte pour répondre à ces exigences est, au lieu d'écraser la volonté, d'écraser la liberté de la volonté pour y instaurer la pure nécessité²¹. Contre l'image d'une source pulsionnelle oscillant entre le bien et le mal et traînant la raison instrumentale derrière elle dans ses fluctuations, Fichte cherche à établir une volonté dont l'amour du bien est si inébranlable qu'on peut compter sur elle à tout moment pour diriger la pensée stratégique vers l'action morale. L'on pourrait se méprendre, en lisant que « l'éducation nouvelle devrait [...] anéantir entièrement la liberté de la volonté »22, et y voir une sorte de conservatisme qui cherche à déterminer l'individu depuis l'intérieur et éradiquer toute possibilité d'écart créatif, or il n'en est nullement ainsi, et cela pour une double raison. D'abord, la liberté de la raison garde son pouvoir de déterminer des actions concrètes par lesquelles un individu peut s'aligner au bien par son comportement; ensuite, et surtout, l'amour du bien ne donne que la direction de la volonté, et c'est à la raison de déterminer ce vers quoi cette direction pointe. Autrement dit, la nécessité de vouloir le bien moral ne prédétermine ni le contenu ni la finalité substantielle de la moralité. Pour Fichte, on ne perd rien de cher en détruisant la liberté de la volonté, car la vraie liberté n'est pas de vouloir sans contraintes, mais de pouvoir suivre sa propre loi auto-donnée. Or, si la raison doit établir ses propres lois librement, la vie en société oblige un certain modelage de ces lois ; il faut que les lois que les individus se donnent permettent à tous de jouir d'un maximum de liberté personnelle dans leur vivre-ensemble. Pour réconcilier l'autonomie indivi-

Piché Claude, « La Doctrine de l'État de 1813 et la question de l'éducation chez Fichte », in Goddard J.-C. – Maesschalck M. (éds.), Fichte. La Philosophie de la maturité (1804–1814), Paris, Vrin, 2003, pp. 160–161.

²⁰ Fichte J. G., Discours à la nation allemande, op. cit., p. 265.

²¹ *Ibid.*, p. 75.

²² Ibid.

duelle et les exigences du vivre ensemble, Fichte affirme la nécessité de faire naître les lois depuis l'intérieur en cultivant les facultés nécessaires pour les déduire et en stimulant l'amour du bien qui pousse l'homme à les suivre.

Comment mettre en place une telle tâche de déduction? La première étape est de former l'imaginaire de l'élève de sorte qu'il puisse « forger spontanément des images qui soient indépendantes de la réalité »23. Cette force créatrice dont la formation constitue le premier but de l'éducation²⁴ sert ainsi comme base à toute étape ultérieure, non seulement dans la mesure où elle permet la déduction d'un contenu, mais aussi en associant un plaisir à ce contenu. Fichte constate la résistance et l'aversion que manifestent les élèves à l'égard de tout « appel à la mémoire »²⁵ dont ils ne sont pas convaincus de l'intérêt. En effet, l'inculcation d'un contenu mort ne fait que souffrir celui qui doit s'efforcer à le retenir en invoquant « l'utilité future de ces connaissances »²⁶ comme une sorte de sur-moi. À la place d'une telle imposition, Fichte conçoit une forme d'activation de l'esprit où le contenu de la connaissance est secondaire au maintien de l'ouverture de l'esprit à la formation morale²⁷ et à l'action dans laquelle une connaissance donnée s'inscrit²⁸. Le « primat du pratique » de la Wissenschaftslehre qui pose l'activité comme la condition du savoir théorique trouve ainsi une traduction concrète dans l'éducation. Comprenant immédiatement la signification pratique de ce qu'il apprend et formant lui-même les images qui constituent les connaissances « acquises », l'élève, selon l'espoir de Fichte, jouira d'un plaisir lors de ce processus, plaisir qui sera dès lors associé à ses connaissances²⁹. Il faut partir de la préférence naturelle qu'ont les enfants à s'envoler dans l'imagination plutôt que de mémoriser un contenu fourni par le maître pour ainsi substituer au mouvement sans direction « un sens rigoureux de l'idéal »30, c'est-à-dire une propension à créer spontanément des images capables d'orienter une action future. Or, si l'autorégulation par des lois auto-données constitue le but ultime de l'éducation, Fichte entend se servir de la force créatrice dans l'apprentissage de toute connaissance. En décrivant comment amener l'élève à déduire librement les premières lois

²³ *Ibid.*, p. 79.

²⁴ Goddard J.-C., La philosophie fichtéenne de la vie, Paris, Vrin, 1999, pp. 217-218.

²⁵ Fichte J. G., Discours à la nation allemande, op. cit., p. 86.

²⁶ Ibid., p. 86. Fichte décrit de façon plus poétique cette même résistance et l'invocation des raisons extérieures pour la combattre dans un écrit de jeunesse. Fichte J. G., « L'esprit et la lettre en philosophie », in Essais philosophiques choisis (1794–1795), trad. Renault Alain, Paris, Vrin, 1984, pp. 84–85.

²⁷ Fichte J. G., Discours à la nation allemande, op. cit., p. 84.

²⁸ Ibid., p. 88.

²⁹ *Ibid.*, p. 87.

³⁰ Ibid., p. 84.

de la géométrie³¹, Fichte crée un modèle pour tout apprentissage futur, non seulement dans la technique de la déduction par l'imaginaire mais aussi pour que personne ne développe une résistance à l'acte même de l'apprentissage, conséquence qui risque de compromettre toute éducation future. Ensuite, une fois la technique acquise, l'élève peut tourner son attention nourrie de la « pure loi de la raison »³² à l'organisation sociale, pour déduire, avec le soutien de ses éducateurs mais sans une détermination par ceux-ci, les normes d'interaction qui permettent à tous d'agir avec le plus d'autonomie possible. Ce soutien au travail de déduction prend la forme d'un accouchement socratique par des questions ciblées³³, dans le but non d'amener l'élève à une conclusion particulière mais plutôt de former la faculté de connaître³⁴. Fichte est convaincu que, fourni d'une force créatrice vive et d'un esprit critique aigu, l'élève arrivera à établir par lui-même un système de règles capables d'orienter son action future de sorte qu'elle respecte volontairement l'autonomie d'autrui et qu'elle s'efforce même à l'accroître. En se servant ainsi de l'imaginaire, l'éducation fichtéenne conçoit la même faculté qui permet un « infini dépassement de soi »35 comme la source de l'autolimitation selon les lois qu'elle se crée.

On tourne maintenant notre attention vers les moyens concrets envisagés pour parvenir à une telle éducation par une mobilisation de l'imaginaire. Une série de conseils organisationnels animent les *Discours*, dont le plus répété est l'exigence que l'éducation nouvelle soit effectuée dans une communauté isolée de la société actuelle³⁶. L'organisation de cette communauté est peut-être plus importante que les techniques pédagogiques elles-mêmes, car c'est elle qui permet leur application effective. Au sein de la communauté, l'enfant doit toujours être sous l'influence de la nouvelle éducation. Il ne doit jamais se soucier de sa survie matérielle, ce qui risque d'ouvrir l'espace aux penchants égoïstes³⁷. La communauté doit être animée par l'initiative volontaire et spontanée d'assurer l'indépendance matérielle *commune*³⁸, de sorte que les élèves internalisent cette structure organisationnelle comme le seul modèle qui soit possible. Sortis de la communauté avec cette image d'une société

³¹ Ibid., pp. 84-85.

³² Ibid., p. 90.

³³ Piché C., « La Doctrine de l'État de 1813 et la question de l'éducation chez Fichte », *op. cit.*, p. 164.

³⁴ Quelques pages plus loin, Fichte met également en garde contre l'apprentissage par cœur des raisonnements qui prennent la forme d'un dialogue socratique. J. G. Fichte, *Discours à la nation* allemande, op. cit., pp. 81, 85.

³⁵ Marc Maesschalck, Religion et identité culturelle chez Fichte, op. cit., p. 154.

³⁶ Par exemple, Fichte J. G., Discours à la nation allemande, op. cit., pp. 88, 91, 271.

³⁷ Ibid., p. 89.

³⁸ Si cette communauté a besoin de ressources ou de produits qu'elle ne sait pas se fournir en quantité suffisante à elle-même, Fichte considère qu'il faut l'approvisionner sans que les élèves se rendent compte qu'il ne s'agit pas du fruit de leur propre travail productif. *Ibid.*, p. 276.

bonne et une « passion brûlante pour une telle organisation des choses »39, c'est cette même organisation qu'ils recréeront en l'externalisant par le biais de l'image reçue. Si les élèves ne sont pas séparés de la société actuelle où règne l'égoïsme, ils absorberont la corruption de la génération adulte indépendamment de la volonté de celle-ci⁴⁰. À l'intérieur de la communauté, les élèves ne doivent pas être séparés selon les sexes : en vivant ensemble, ils doivent ainsi comprendre l'égalité entre les sexes et apprendre à être amis égaux avant d'être maris et femmes⁴¹. Tout élève devrait pouvoir choisir librement parmi les éducateurs et les éducatrices celui ou celle qu'il prend comme un ami particulier ou encore un « directeur de conscience »⁴². Or, la visée de celui-ci, comme la visée de toute structure de contrainte légale⁴³, doit être son propre dépassement ; il doit former chez l'élève une confiance en lui pour qu'il n'ait plus besoin d'un « témoignage étranger »44 pour le rassurer dans ses jugements. Enfin, tout élève doit apprendre à faire toute sorte de travail⁴⁵, comme une mise en action de sa volonté ferme de poursuivre le bien commun, ce qui donne un sens pratique à cette volonté et qui permet en même temps aux éducateurs de voir la progression de la formation⁴⁶. Toutes ces mesures doivent prendre la forme d'une invitation, de sorte que l'élève ne les accomplit sous aucune contrainte.

Le résultat d'une telle éducation peut se comprendre d'abord comme l'établissement de *l'autonomie individuelle* que Fichte identifie à l'état de majorité⁴⁷. C'est à l'individu qu'un tel programme s'adresse, visant à susciter une certaine « dynamique interne de l'esprit »⁴⁸ qui lui servira pendant toute sa vie pour orienter ses actions et pour développer les connaissances nécessaires pour assurer leur bon déroulement. Celui dont la volonté est subjuguée utilement raison, de façon à produire des jugements pratiques d'une forme déterminée⁴⁹, se libère ainsi des blocages psychiques qui autrement risquent de l'égarer dans la poursuite de ce qu'il se donne comme fin. L'individu se trouve en même temps affranchi de toute contrainte légale, laquelle n'existe plus que comme garantie formelle. Si son comportement s'aligne avec la règle qu'impose la loi, la reconnaissance de son statut de loi de l'État n'est pas ce qui motive son action, mais plutôt la reconnaissance de la

³⁹ Ibid., p. 90.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 270.

⁴¹ Ibid., p. 272.

⁴² Ibid., p. 267.

⁴³ Maesschalck M., Droit et création sociale chez Fichte, Louvain, Peeters, 1996, p. 280.

⁴⁴ Fichte J. G., Discours à la nation allemande, op. cit., p. 267.

⁴⁵ Ibid., pp. 92-93, 274-276.

⁴⁶ Ibid., p. 90.

⁴⁷ Ibid., p. 264.

⁴⁸ Maesschalck M., Droit et création sociale chez Fichte, op. cit., p. 274.

⁴⁹ Maesschalck M., « Éducation et jugement pratique chez Fichte », op. cit., p. 136.

justesse même de la règle. Ainsi, contrairement à celui qui agit selon les mêmes règles sans pour autant les avoir déduites lui-même, aucune loi ne contraint l'action de celui dont la raison comprend intimement le sens des règles et dont la volonté le pousse sans faille à les suivre. Il est adulte, il est autonome.

Pourtant, au-delà de la liberté individuelle, l'éducation s'adresse à la nation en tant que tâche sociale. Fichte tourne ses yeux principalement vers l'État pour réaliser ce programme éducatif, non seulement car c'est lui qui dispose des moyens pour effectuer sa concrétisation à l'échelle universelle, mais aussi car ce travail sur l'individu vise surtout à redynamiser la collectivité. Quant à la première raison, Fichte présume que le public entier ne serait pas immédiatement convaincu par une telle proposition au point de confier leurs enfants à une communauté isolée, et il remarque que c'est l'État qui détient le droit souverain d'imposer, comme il l'a souvent fait avec le service militaire, une contrainte temporaire qui oblige une forme particulière d'existence, si c'est pour le bien de ceux à qui la contrainte s'adresse⁵⁰. Or, si l'exercice d'une telle contrainte semble s'écarter de la posture générale de Fichte, celui-ci nous assure qu'il ne s'agit que d'une mesure provisoire en vue d'inclure ceux qui ne sauraient pas s'enthousiasmer pour quelque chose qu'ils ne comprennent pas ; à partir de la deuxième génération, aucune contrainte ne serait nécessaire, car les parents auront été élevés dans un tel système et comprendront par leur propre réflexion sa nécessité. Si, par contre, l'État lui-même refuse d'entreprendre la tâche d'universaliser la nouvelle éducation, Fichte envisage que des particuliers peuvent prendre l'initiative jusqu'à ce que l'État suive le mouvement entamé pour enfin assumer le rôle central de son organisation⁵¹. Il s'agira dès lors d'une éducation civique dont la collectivité, agissant à travers l'État, constituera l'acteur et le bénéficiaire principal. En termes de bienfaits matériels, Fichte est convaincu qu'une telle éducation civique baisserait radicalement les coûts dépensés pour l'armée, les prisons et les maisons de correction, tout en renforçant l'esprit travailleur de sa main-d'œuvre⁵². Cependant, s'il y a un lien étroit entre la nouvelle éducation et la gestion des biens communs⁵³, les véritables changements sociaux ne concernent pas l'économie directement, mais plutôt la participation et la légitimité démocratique. Nous avons déjà vu que Fichte ne considère comme légitime qu'une contrainte légale librement acceptée par tous les citoyens auxquels elle s'adresse ; de même, la traduction des règles librement acceptées par le public éduqué en contraintes légales requiert leur participation dans les processus démocratiques. Ainsi, le programme de Fichte doit éduquer à la partic-

⁵⁰ Fichte J. G., Discours à la nation allemande, op. cit., pp. 291-292.

⁵¹ Ibid., pp. 298-299.

⁵² Ibid., pp. 285-286.

⁵³ Voir, à ce sujet, Maesschalck M., « Éducation et jugement pratique chez Fichte », op. cit. pp. 153–156.

ipation sociale et à la créativité populaire, afin de garantir la régénération du corps social et ainsi un État adapté à son contexte socio-historique particulier⁵⁴. Seul un peuple capable de déterminer collectivement son avenir par la création de nouvelles formes de vie, ce qui requiert une compétence d'imagination et une volonté ferme nourrie par l'amour inébranlable du bien, peut assurer sa propre liberté.

Un renouvellement de l'éducation constitue ainsi, pour Fichte, l'action politique par excellence, le tremplin pour assurer la bonne conduite de toute action politique ultérieure. Ce n'est que par ce biais que la légitimité du pouvoir gouvernant peut se constituer et que le peuple entier arrivera à s'impliquer dans l'orientation démocratique de la société. Un individu ne peut nullement espérer poursuivre ses propres intérêts via la participation démocratique à moins qu'il ne devienne capable d'« exprimer avec justesse son expérience, ses attentes et ses insatisfactions »55, comme le formule M. Maesschalck, ce qui requiert un certain rapport à la langue ainsi qu'une attention à ses propres dynamiques psychiques. Si les acteurs sociaux disposent eux-mêmes de telles compétences, l'intellectuel ne doit plus intervenir pour leur dire par quelles actions politiques ils peuvent poursuivre les intérêts qu'ils devraient rationnellement avoir, comme le souligne la caractérisation de la théorie critique que fournit Raymond Geuss⁵⁶. Une éducation qui cultive la liberté intérieure des sujets renforce ainsi également leur capacité à façonner les structures institutionnelles de sorte qu'elles favorisent l'autonomie de tout être humain ; c'est ainsi qu'on peut affirmer que l'action libre constitue « le point de départ et la fin de l'ordre politique »57. La capacité d'autonomie limitée par ses règles auto-données doit ainsi remplacer les contraintes extérieures⁵⁸ et veiller à transformer celles qui demeurent nécessaires. Quant au philosophe social, sa seule tâche doit être l'organisation de base du programme éducatif, tâche de direction à laquelle il renoncera pour la confier aux communautés éducatives elles-mêmes une fois la dynamique mise en marche.

Quelle leçon peut en tirer la critique sociale actuelle?

On imagine mal l'instauration d'un tel programme aujourd'hui, encore moins à l'échelle universelle. La proposition est en décalage avec le système éducatif ac-

⁵⁴ Maesschalck M., Droit et création sociale chez Fichte, op. cit., pp. 278–280.

⁵⁵ Maesschalck M., Religion et identité culturelle chez Fichte, op. cit., p. 155.

⁵⁶ Geuss Raymond, The Idea of a Critical Theory, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 45–54.

⁵⁷ Maesschalck M., Religion et identité culturelle chez Fichte, op. cit., p. 150.

⁵⁸ Maesschalck M., *Droit et création sociale chez Fichte*, op. cit., p. 268.

tuel à une pléthore de niveaux, elle semble trop radicale. Tout d'abord, il y aurait une grande résistance de la part des parents réticents à l'idée de confier leurs enfants à des communautés isolées. Quant au type d'éducation qui y serait pratiquée, plusieurs aspects posent problème. Les liens importants avec la religion et le nationalisme⁵⁹, ainsi qu'une conception particulière du bien qui justifie certaines pratiques, se heurtent aux exigences actuelles de neutralité. En outre, la base philosophico-anthropologique serait également contestée par beaucoup, non seulement dû à son manque de caractère scientifique, mais aussi à cause de la centralité de l'irrationalité qui pourrait être difficile à accepter. Existe-t-il, malgré tous ces obstacles, un moyen de penser l'éducation à la liberté aujourd'hui? Il faudrait pour cette tâche un cadre capable de penser l'autonomie individuelle à partir des blocages psychiques susceptibles de l'entraver. La philosophie sociale a produit plusieurs paradigmes de psychopathologie depuis les écrits de Fichte autour de l'aliénation, l'idéologie, ou encore la reconnaissance. Afin d'explorer la forme que pourrait prendre la réarticulation contemporaine de la vision fichtéenne de l'éducation, nous proposons de partir du modèle de la reconnaissance selon La lutte pour la reconnaissance d'Axel Honneth et L'expérience de l'injustice d'Emmanuel Renault. D'inspiration hégélienne et ancrée dans sa première formulation dans la psychologie sociale de George Herbert Mead⁶⁰, cette théorie s'articule, en effet, autour d'une conception de l'autonomie individuelle et des dénis de reconnaissance capables de créer des blocages psychiques à son plein exercice, ce qui fait d'elle un bon candidat pour penser l'éducation à la liberté aujourd'hui. Afin de proposer une esquisse d'une telle éducation, nous allons brièvement parcourir la base anthropologique de cette théorie, ses applications politiques actuelles et les obstacles rencontrés et, enfin, l'espace qu'elle permet d'ouvrir pour penser le travail intérieur.

Le point de départ du modèle de la reconnaissance ressemble beaucoup à celui de Fichte : une certaine conception des conditions de la genèse de la conscience de soi, tirée des travaux de Mead et de Donald Winnicott, qui pose la reconnaissance par autrui comme l'élément permettant de poser une frontière psychique entre soimême et le monde extérieur⁶¹. Plus précisément chez Mead, c'est en prenant la

⁵⁹ Nous n'avons pas développé ces deux aspects pourtant très présents dans les *Discours*.

61 Bien que l'ancrage de cette théorie contemporaine dans l'idéalisme allemand se retrouve chez le jeune Hegel, les parallèles entre cette conception de la genèse de la conscience de soi et

Alors que Honneth abandonne la référence à Mead dans un article de 2004 pour des raisons liées à l'usage du modèle de la reconnaissance pour établir une éthique, la logique de la construction dialogique de l'identité continue à habiter la littérature sur la reconnaissance. Honneth Axel, « Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions », in *Inquiry*, no. 45, vol. 4, Taylor and Francis Group, Great Britain, 2002, p. 503.

perspective de ses partenaires d'interaction que l'enfant devient capable de se voir dans la position d'objet social pour autrui, ce qui donne lieu à la célèbre distinction fonctionnelle qu'il fait entre le « je » et le « moi », et puis comme un objet pour lui-même⁶². Cette logique continue à se déployer, une fois acquise la conscience de soi, dans toute la construction de l'identité : comme la signification sociale de ses actions n'a de sens qu'à partir d'une perspective projetée⁶³, soit d'une personne particulière soit de l'« autrui généralisé »64, c'est autrui et ses réactions qui, par le biais d'une interprétation des croyances ou des motivations qui sous-tendent son comportement, fournit les composantes de l'identité. Ainsi, non seulement l'autre est responsable du contenu d'une identité⁶⁵, il est également ce qui permet de développer des formes du rapport à soi qui sont indispensables pour l'autonomie et pour l'autoréalisation, comprise comme le développement des qualités susceptibles d'être appréciées par autrui⁶⁶. Une tripartition de ces formes – la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi - donne lieu aux trois sphères de la reconnaissance – sphères de l'amour, du droit et de la solidarité – qui structurent la première version de cette théorie. Ainsi, l'amour et la sollicitude émotionnelle des proches érigent la confiance en soi et la « capacité d'être seul »⁶⁷, le respect par les autres des droits dont jouit l'individu lui permet de se voir comme un égal, et la louange de ses capacités et de ses qualités particulières constitue l'autoreprésentation comme celle d'un être unique et irremplaçable. Or, comme l'exprime E. Renault, puisque « l'individualité est intersubjectivement constituée [...] il en résulte qu'elle est intersubjectivement vulnérable »68. Les rapports de reconnaissance qui fondent les capacités premières nécessaires à l'exercice de l'autonomie constituent ainsi un lieu de vulnérabilité, et ceci aujourd'hui plus qu'avant, à cause du passage d'une société de

l'*Aufforderung* des *Grundlage*, l'appel d'une autre liberté qui constitue la condition d'éveil à sa propre liberté, sont évidents. Ceci dit, la présomption de la liberté absolue de l'homme comme ce qui permet cette genèse n'est pas thématisée dans les travaux de Mead et Winnicott.

⁶² Honneth A., La lutte pour la reconnaissance, trad. Rusch Pierre, Paris, Gallimard (Folio), 2013, chap. IV.

⁶³ Ibid., p. 124.

⁶⁴ Ibid., p. 131.

Alors que les théoriciens ont tendance à représenter l'identité humaine comme totalement dépendante de son contexte social avec une « vulnérabilité [...] structurelle et extrême » à son égard, on peut leur reprocher d'avoir diminué la responsabilité des individus eux-mêmes quant au maintien de leur propre rapport positif à soi. C'est précisément par le biais d'une telle critique qu'une pensée de l'éducation dans le modèle de la reconnaissance peut s'établir. Deranty Jean-Philippe, Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy, Boston, Leiden, 2009, p. 246.

⁶⁶ Honneth A., La lutte pour la reconnaissance, op. cit., p. 147.

⁶⁷ Ibid., p. 177.

⁶⁸ Renault E., L'expérience de l'injustice, op. cit., p. 56. Voir aussi 122.

l'honneur à une société de la dignité égale de tous⁶⁹ et des effets de désaffiliation liés à la mondialisation⁷⁰. Cette vulnérabilité identitaire intersubjective occupe le noyau normatif de l'éthique de la reconnaissance qui affirme la nécessité de la protéger des dangers capables de créer des blocages psychiques à la liberté intérieure.

La conceptualisation de ces dangers s'articule dans un modèle de choc identitaire qui décrit la dynamique des expériences morales où un sentiment moral accompagne une perturbation dans l'action. La déception d'une attente normative (de la sollicitude émotionnelle, du respect des droits, de l'appréciation, etc.) vécue comme légitime produit un effet affectif qui déclenche un mouvement réflexif, une prise de conscience de soi qui prend la forme d'une autoreprésentation dévalorisante⁷¹ : en prenant la perspective de celui qui déçoit mon attente, je me vois comme ne jouissant pas, à ses yeux, du droit dont le respect attendu par autrui figurait comme une présupposition inconsciente de mon action jusqu'alors. En me forçant à revenir sur les schémas d'interprétation qui guidaient mon action maintenant interrompue, le comportement de l'autre m'incite à percevoir un décalage entre l'image de comment autrui devrait me traiter - mes exigences que je considère comme légitimes – et l'image reconstruite à partir du comportement effectif d'autrui. Ce mouvement réflexif peut également, mais pas forcément, déclencher un travail d'identification des conditions produisant l'expérience de l'injustice, ce qui peut servir comme la base d'une dynamique revendicative de l'abolition de ces conditions⁷². En tout cas, la répétition de ce genre de choc identitaire, ou encore l'arrivée d'un choc particulièrement grave, risque d'ébranler le rapport positif à soi. Les dommages liés à cet ébranlement, selon le type d'attente normative déçue, incluent la perte d'autonomie corporelle, la diminution de confiance en les autres, l'affaiblissement de l'identité morale comme instance de contrôle comportemental⁷³, et l'appauvrissement du développement des qualités et des capacités personnelles⁷⁴. Puisque mes interactions avec autrui sont constitutives de mon identité, leur contenu, dans la mesure où celui-ci nourrit ma reconstruction projective de la perspective d'autrui où je figure comme objet, détient le pouvoir de me priver des capacités acquises par ce même biais.

⁶⁹ Taylor C., « The Politics of Recognition », in Gutmann Amy (éd.), Multiculturalism, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 27–28. Voir aussi, Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, op. cit., pp. 207–211.

⁷⁰ Renault E., L'expérience de l'injustice, op. cit., p. 280.

⁷¹ Ibid., pp. 96–99. Pour l'ancrage de la notion du composant affectif chez Dewey, voir Honneth A., La lutte pour la reconnaissance, op. cit., pp. 232–236.

⁷² Ibid., p. 236. Renault Emmanuel, L'expérience de l'injustice, op. cit., pp. 108-117, 389-390.

⁷³ Ibid., pp. 121-123.

Honneth A., La lutte pour la reconnaissance, op. cit., pp. 224–229.

Avec ce modèle de la construction intersubjective de l'identité ainsi qu'avec la vulnérabilité et la dépendance qui le caractérisent, les auteurs de la reconnaissance poursuivent plusieurs buts théoriques. En ce qui concerne Honneth, il mobilise ce modèle pour établir une théorie descriptive de « certains processus de transformation sociale »⁷⁵ et pour fonder, quelque peu paradoxalement, une éthique de la reconnaissance inapte à toute politisation⁷⁶. Cependant, d'autres auteurs, notamment E. Renault et J.-Ph. Deranty⁷⁷, ont justement fait valoir le potentiel politique qui devient manifeste lorsque, face aux dommages psychiques postulés par le modèle du choc identitaire, l'on souhaite « prendre parti pour les victimes de l'injustice en montrant que leurs attentes normatives sont légitimes, en participant ainsi à la refonte de l'ordre normatif institué »78. Renault élargit ainsi ce modèle, d'abord conçu pour décrire certaines dynamiques entre deux personnes, aux structures institutionnelles qui façonnent l'identité. Selon l'auteur, les institutions sociales peuvent être analysées comme constitutives de l'identité en ceci qu'elles instaurent des règles d'interaction qui déterminent certains comportements interhumains, qu'elles mobilisent des subjectivités en orientant leurs attentes vers des fins propres aux institutions - mobilisation que Renault associe à la notion althussérienne d' « interpellation »79, et que, tout au long de la socialisation, elles encouragent l'internalisation des rôles et des principes normatifs particuliers⁸⁰. Renault dépeint ainsi les expériences de l'injustice qui peuvent surgir systématiquement à cause de la structure institutionnelle qui crée des identités invivables, soit en fournissant des attentes systématiquement déçues, soit en façonnant une identité déchirée entre des composants irréconciliables ou une identité figée et fermée sur elle-même81. Pour lui, la théorie sociale, nourrie du modèle anthropologique de la reconnais-

⁷⁵ *Ibid.*, p. 10.

Haud Guéguen et Guillaume Malochet soulignent par rapport à l'éthique honnethienne de la reconnaissance qu'elle « ne vise nullement à dicter les contours d'une politique déterminée » et Emmanuel Renault et Jean-Philippe Deranty évoque l' « agnosticisme politique » de son projet duquel ces deux derniers s'écartent. Pourtant, la théorie sociale de Honneth entend examiner des catégories des pathologies sociales, comprises comme « des relations ou des évolutions sociales qui portent atteinte, pour nous tous, aux conditions de réalisation de soi ». Suite à une étude de telles pathologies, on peut considérer que le pas vers leur dénonciation est déjà à moitié accompli. Guéguen Haud et Malochet Guillaume, Les théories de la reconnaissance, Paris, La Découverte, 2014 p. 79. Deranty J.-Ph. – Renault E., « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », in Thesis Eleven, no. 88., 2007, p. 93. Honneth A., La société du mépris, trad. Voirol Olivier, Paris, La Découverte, 2008, p. 179.

⁷⁷ Leur article programmatique à quatre mains résume largement le travail accompli trois ans avant dans le livre de Renault.

⁷⁸ Renault E., L'expérience de l'injustice, op. cit., p. 189.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 202.

⁸⁰ Ibid., pp. 200-206.

⁸¹ Ibid., p. 313.

sance, a deux tâches. Elle doit prendre parti pour les mouvements sociaux qui visent à abolir les structures institutionnelles productrices des dommages identitaires, et elle doit fournir un vocabulaire politique capable d'articuler certaines souffrances sociales qui échappent au vocabulaire existant⁸² et de rassembler, via la création d'un vocabulaire revendicatif partageable, les mouvements sociaux divergents sous un drapeau commun⁸³: le respect de l'identité et le maintien du rapport positif à soi.

Pourtant, en essayant d'assurer les conditions extérieures du rapport positif à soi – conditions nécessaires à l'exercice de l'autonomie –, ces auteurs rencontrent des obstacles importants. La théorie de la reconnaissance explique comment s'acquièrent les normes morales - dans le modèle meadien, via l'appropriation et la généralisation des attentes normatives d'autrui telles qu'elles sont reconstruites par le mécanisme de prise de perspective, ou bien par les écarts créatifs du « je » qui engendrent des exigences nouvelles - mais elle ne parvient pas à fournir des critères utilisables pour discerner la légitimité des attentes84. En effet, le manque d'accessibilité épistémique aux processus d'acquisition et de création des normes, ainsi qu'aux schémas d'interprétation qui font d'une expérience donnée une expérience morale, constitue une faiblesse extrême dès que cette théorie s'applique à des luttes réelles. Le décalage entre une condition ou un comportement donné et le vécu psychique dont témoigne le fait qu'on ne réagit pas tous de la même façon à la même situation, laisse indéfiniment ouverte la question de la responsabilité : la situation était-elle réellement injuste ou l'expérience de l'injustice provient-elle de l'appareil psychique de celui qui l'a vécue ? Des sentiments infondés de l'injustice peuvent provenir, par exemple, d'attentes exagérées, qu'il s'agisse d'attentes valables dans un autre contexte, d'attentes incohérentes, ou simplement d'une erreur de perception. Cela entraîne non seulement des difficultés quant aux demandes politiques de

⁸² Ceci non seulement pour que leurs luttes sociales soient prises au sérieux, mais aussi pour éviter un double sentiment du mépris ou de souffrance face à une première souffrance que l'on ne sait articuler ni aux autres ni à soi-même. *Ibid.*, p. 70.

⁸³ Ibid., pp. 9, 63.

⁸⁴ Honneth n'en fournit aucun, mais il associe approximativement les trois sphères de la reconnaissance à trois systèmes éthiques (l'éthique du care, l'éthique kantienne, l'éthique de la discussion) ce qui permet de reconstruire certains critères. Renault mobilise une version modifiée (à prétention non-procéduraliste) du critère habermassien, à savoir l'intégration de toutes les perspectives éthiques distinctes qui sont concernées par une attente normative donnée, mais admet avec raison qu'il n'y a aucun critère disponible pour mesurer la légitimité d'une attente normative particulière. Il soutient néanmoins qu'on peut mesurer la légitimité des luttes identitaires dont la source motivationnelle est la déception des attentes normatives, pourvu que cette déception soit systématique, que la lutte s'adresse à des vecteurs institutionnels et qu'elle ne crée pas de nouveaux dénis de reconnaissance. Ibid., pp. 125, 272, 292. Honneth A., « Between Aristotle and Kant: Recognition and Moral Obligation », trad. Farrell John, in Honneth A., Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory, Cambridge, Polity, 2007, pp. 138–139.

réformes des structures institutionnelles qui provoquent des sentiments d'injustice chez certains mais pas chez d'autres, mais indique aussi un problème qui s'enracine plus profondément dans cette démarche théorique. À cause du décalage entre les conditions extérieures et le vécu d'un sujet, une société avec des institutions tout à fait justes - si on disposait de critères pour faire une telle affirmation - ne garantit toujours pas le maintien du rapport positif à soi de ses membres, même si elle constituerait un pas dans la bonne direction. Les troubles intérieurs peuvent s'attacher à n'importe quel événement extérieur pour le rendre insatisfaisant et pour en faire, du point de vue de celui qui les vit, la source de son malheur. De cette perspective, créer des dispositifs institutionnels hyper-réactifs sans un travail intérieur chez les individus eux-mêmes peut résulter dans un affaiblissement du pouvoir individuel et dans une certaine dépendance aux institutions. Élever un enfant dans un environnement stérile le prépare à une maladie plus grave dès qu'il rencontre le premier pathogène. De surcroît, via les représentations médiatiques qui revendiquent avec vigueur la nécessité de telles institutions, l'image reflétée de l'homme le dépeint comme impuissant dans son vécu institutionnel, ce qui lui enlève toute responsabilité à l'égard de ce qu'il doit faire lui-même pour maintenir son rapport positif à soi. En faisant de la structure institutionnelle le seul porteur de la charge de la protection identitaire - charge qu'elle ne peut pas porter toute seule -, les individus risquent de perdre leur motivation de cultiver les habitudes d'autorégulation et d'autoprotection qui sont constitutives de la liberté intérieure.

Nous sommes ainsi reconduits à la solution de Fichte : la formation via l'éducation publique d'habitudes mentales capables de libérer celui qui les aura développées. Peut-on en effet penser l'aménagement des conditions intérieures par un travail d'éducation à partir du modèle du choc identitaire ? Ce modèle décrit surtout deux dynamiques, celle de l'intériorisation d'une image dépréciative de soi-même ainsi que celle du passage des expériences de l'injustice, expériences individuelles qui trouvent un écho dans les expériences semblables d'autrui, à une lutte sociale visant à effectuer un changement institutionnel. Une « éducation identitaire » rend compte des processus internes à chaque dynamique via un projet libérateur : elle vise à freiner la dynamique de la domination individuelle intériorisée tout en encourageant le rassemblement du peuple en vue d'une émancipation collective. La question qui se pose est donc de savoir quelles capacités et quelles habitudes cognitives enseignables seraient susceptibles de renforcer le contrôle individuel sur son rapport à soi ainsi que le pouvoir collectif sur les institutions, dans la mesure où celui-ci s'enracine dans la capacité mentale des individus.

Commençons avec le contrôle individuel sur l'image de soi. Si l'expérience de l'injustice menace cette image, deux volets de solution semblent possibles.

Une première solution, dans une démarche parallèle à celle qui vise à remanier le contexte institutionnel, serait de trouver comment, depuis l'intérieur cette fois-ci, limiter le nombre d'expériences morales. Il nous semble que, dans cette optique, les capacités de prise de perspective et d'autolimitation des attentes normatives constituent un bon point de départ. En effet, avec une capacité plus fine de l'adoption de la perspective des partenaires d'interaction, qui commence surtout par une prise de posture d'ignorance quant au contenu des états intentionnels de l'autre, on peut mieux juger de la légitimité de ses propres attentes normatives. De même, en limitant les exigences de reconnaissance, on se donne moins d'occasions de voir ces exigences déçues. En outre, l'habitude de donner le bénéfice du doute face à des comportements dont le caractère injuste est ambigu constitue également une protection interne du rapport positif à soi; suivant la thèse qui couple l'expérience de l'injustice à une autoreprésentation dévalorisante, éviter de telles expériences constitue un acte intéressé. Au-delà de la réduction du nombre de chocs, d'autres capacités peuvent amortir les chocs inévitables afin de réduire leurs séquelles autrement durables. Par exemple, l'auto-efficacité autorégulatrice85 (c'est-à-dire la capacité à réguler sa propre confiance en sa capacité à accomplir une tâche donnée) et la résilience sont deux capacités revendiquées par la psychologie positive qui contribuent à maintenir le rapport positif à soi indépendamment des conditions extérieures. Par ailleurs, la capacité narrative de tisser un « récit de croissance » à partir des expériences de vie traumatiques (et des autoreprésentations dévalorisantes qui les accompagnent) permet de désamorcer la charge traumatique d'une expérience en lui conférant une nouvelle signification86. Enfin, l'intelligence émotionnelle, comprise comme une capacité d'écoute des dynamiques émotionnelles intérieures, accorde aux individus le pouvoir de démêler la composante affective d'une expérience morale de ses composantes représentatives. Ceci peut protéger le rapport à soi dans la mesure où une meilleure compréhension de la structure d'une expérience morale facilite sa réinterprétation narrative.

En ce qui concerne la dynamique du passage de l'expérience morale à la revendication collective de changements institutionnels, *les mêmes capacités et habitudes* s'avèrent être au service de la transformation effective de l'espace social. Une capacité augmentée à adopter la perspective d'autrui permet de mieux percevoir quelles expériences morales sont partagées par autrui et pourraient donc éventuellement constituer la source motivationnelle d'une lutte collective. Cette capacité peut aussi

⁸⁵ Albert Bandura, « Exercise of personal and collective efficacy in changing societies », in Bandura A. (éd.), Self-Efficacy in Changing Societies, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 17.

⁸⁶ Voir, à ce sujet, Bauer Jack, McAdams Dan, Pals Jennifer, « Narrative Identity and Eudaimonic Well-Being », in *Journal of Happiness Studies*, vol. 9, no 1 (2008), pp. 81–104.

jouer un rôle dans la formulation d'alternatives institutionnelles qui ne créeraient pas de nouvelles expériences morales chez autrui. Ensuite, l'autolimitation des attentes normatives, en réduisant le nombre d'expériences morales vécues, simplifie la tâche de faire le tri entre les sentiments d'injustices qui peuvent être à la base d'une lutte sociale positivement transformatrice et ceux qui résultent, par exemple, de choix personnels ou d'aléas inévitables de la vie⁸⁷. Celui dont la vie est remplie d'expériences d'injustice à cause de ses propres exigences normatives exagérées n'aura pas la même capacité à consacrer son énergie à l'abolition de véritables injustices. De même, l'intelligence émotionnelle, en élucidant la trajectoire des sentiments d'injustice, augmente la capacité à repérer les sources véritables de ces sentiments, qu'elles soient institutionnelles ou autres. En ce qui concerne l'auto-efficacité autorégulatrice et la résilience, une lutte sociale requiert à la fois la confiance chez les acteurs qu'elle peut réussir et une persévérance qui les pousse à continuer malgré les obstacles rencontrés. Enfin, si une expérience d'injustice peut inhiber un individu autant qu'il peut motiver une lutte sociale, la capacité narrative réapparait dans cette deuxième dynamique dans la mesure où l'inscription narrative d'une expérience morale dans un récit de transformation peut jouer un rôle dans la façon dont un individu se sert de ses expériences passées pour motiver ses actions futures⁸⁸. Ainsi, les mêmes catégories de compétences qui freinent l'intériorisation d'une image dépréciative de soi peuvent également encourager la transformation des expériences morales en la source motivationnelle d'une lutte réellement porteuse d'une transformation positive de la société. Parmi ces compétences, celles dont l'exercice résulte en une réduction du nombre d'actions revendicatives - soit via une réduction du nombre d'expériences morales, soit en permettant de mieux faire le tri entre celles-ci - nous semblent être les plus importantes, car une lutte sociale qui ne vise pas les sources institutionnelles véritables d'injustice apparaît comme contreproductive. En effet, la multiplication des luttes sociales n'est pas un bien en soi, elle risque d'aggraver la tension sociale et de frustrer davantage les combattants qui souffrent déjà d'un sentiment de mépris lorsque leurs luttes s'avèrent futiles.

⁸⁷ Judith Shklar insiste sur la nécessité d'une capacité individuelle des citoyens à faire le tri entre l'injustice et la mauvaise fortune pour le bon fonctionnement de toute démocratie – la ligne de démarcation entre celles-ci dépend cependant toujours du contexte socio-historique et surtout de la technologie et de la richesse de l'État. Shklar Judith, *The Faces of Injustice*, New Haven, Yale University Press, 1990, pp. 6–7, 65–82, 112–113.

⁸⁸ Voir, à ce sujet, la lecture pédagogique de la thérapie narrative de White et d'Epson par Ted Fleming.
« Narrative language for transformative ends: Towards a narrative language for transformation », in Wiessner C. A. – Meyer S. R. – Pfhal N. L. – Neaman P. G. (éds.), Transformative learning in action: Building bridges across contexts and disciplines, New York, Teachers College, Columbia University, pp. 179–184.

Il paraît donc que le modèle permet d'envisager la base philosophique d'une éducation à la liberté, mais s'agit-il d'une éducation réellement envisageable dans nos sociétés contemporaines ? Quant aux techniques d'enseignement des compétences déjà citées, il en existe à l'heure actuelle et, prises isolément, des chercheurs et des acteurs de terrain de plusieurs domaines distincts soulignent déjà les bienfaits potentiels de leur intégration dans le système éducatif public⁸⁹. Si un tel programme est donc techniquement possible, qu'en est-il des difficultés d'acceptation qui rendent incompatible avec nos sociétés contemporaines la politique éducative de Fichte? Puisque l'enseignement des « compétences identitaires » déjà citées ne semble pas requérir l'isolement des élèves dans une communauté éducative, cet aspect radical du projet fichtéen ne pose plus problème. Du point de vue de la neutralité, l'articulation que fait Fichte entre, d'une part, sa nouvelle éducation et, de l'autre, la religion et le nationalisme, ne pose plus problème. Quant à la base anthropologique, la théorie de la reconnaissance jouit d'un certain ancrage empirique dans la phénoménologie des blessures identitaires, mais l'on pourrait néanmoins douter de l'exactitude du modèle identitaire dans son ensemble. Or, dans la mesure où l'on peut démontrer l'utilité sociale de ces compétences, et donc l'intérêt public à les voir enseignées à grande échelle, indépendamment du cadre philosophique qui permet de les penser comme un programme compréhensif, une telle proposition paraît déjà plus susceptible de rencontrer un accueil favorable.

Du reste, des propositions voisines frayent déjà la voie pour un programme éducatif basé sur l'anthropologie de la reconnaissance. Nous en retenons trois qui, ensemble, touchent à la majorité des compétences discutées. En premier lieu, les travaux de Mark Murphy, Ted Fleming et Rauno Huttunen se servent de l'éthique de la reconnaissance pour *justifier* des programmes éducatifs déjà conçus : une pédagogie critique dans le sillage de Paulo Freire, une traduction pédagogique des compétences discursives d'inspiration habermassienne⁹⁰, ou encore l'apprentis-

Murphy Mark – Huttunen Rauno, « Discourse and recognition as normative grounds for radical pedagogy: Habermassien and Honnethian ethics in the context of education », in *Studies in Philosophy and Education*, vol. 31, 2012, pp. 137–152.

A titre d'exemples: pour la prise de perspective, Pierre-Étienne Vandamme, « Quels fondements philosophiques pour l'enseignement de la morale laïque? Pour une éducation au décentrement », in Revue française de pédagogie, no. 182, janvier-février-mars 2013, pp.107-116; pour la résilience, Doll Beth, Lyon Mark, « Risk And Resilience: Implications For The Delivery Of Educational And Mental Health Services In Schools », in School Psychology Review, vol. 27, no. 3, 1988, pp. 348-364. Des techniques pédagogiques liées à la résilience, l'intelligence émotionnelle et l'auto-efficacité sont discutées en profondeur tout au long de Gilman Rich – Huebner E. Scott – Furlong Michael J. (éds.), Handbook of Positive Psychology in Schools, New York, Routledge, 2009.

sage transformationnel de Mezirow⁹¹. Si ces approches ont le mérite de percevoir la pertinence des théories de la reconnaissance dans la théorie de l'éducation, les auteurs n'interrogent pas pour autant son anthropologie sous-jacente. Par ailleurs, bien que la psychologie positive avance par de multiples voies vers l'enseignement de compétences semblables à celles que nous avons relevées, c'est le Penn Resiliency Program⁹² qui retient surtout notre attention. Ce programme articule l'intelligence émotionnelle⁹³ et la compétence narrative⁹⁴ afin de construire une résilience individuelle contre les états dépressifs. Pourtant, l'inclusion explicite de l'identité et de sa protection n'apparaît que dans l'approche de Mark Bracher qui, dans Radical Pedagogy et Social Symptoms of Identity Needs, argumente vigoureusement que le but premier de l'éducation devrait être la construction d'identités suffisamment complexes et solides⁹⁵. S'appuyant principalement sur Erikson et Lacan, sa proposition intègre de nombreuses compétences discutées ci-dessus, tout en faisant appel aux théories de la reconnaissance en tant que justification éthique96, mais sans toutefois examiner leur anthropologie et ses apports potentiels. En effet et à titre d'exemple, la logique de la prise de perspective et la dynamique de la déception des attentes normatives ne reçoivent pas d'attention dans sa contribution pourtant remarquable. Nous estimons dès lors que les théories de la reconnaissance peuvent apprendre beaucoup de ces propositions pédagogiques, tout comme celles-ci pourraient bénéficier d'une exploration plus sérieuse de l'anthropologie de la reconnaissance.

D'autre part, une critique de l'éducation comme critique sociale se distingue fortement de la théorie critique caractéristique à l'école de Francfort, foyer central de la théorie de la reconnaissance. Cette distance s'illustre utilement par ces deux

⁹² Ce programme s'appuie surtout sur les travaux de Martin Seligman qui, dans Learned Optimism, expose en détail les techniques pédagogiques ainsi que leur ancrage théorique. Seligman Martin, Learned Optimism, New York, Vintage Books, 2006 (1990).

⁹¹ Fleming Ted, « Recognition in the work of Axel Honneth: Implications for transformative learning theory », in Alhadeff-Jones M. – Kokkos A., (éds.), *Transformative Learning in Time of Crisis: Individual and Collective Challenges*, New York & Athens, Teachers College, Columbia University & The Hellenic Open University, 2011, pp. 95–100.

⁹³ L'emploi de la méthode « ABC » nous paraît particulièrement fécond. Cette méthode apprend aux élèves à diviser leurs expériences négatives en trois composantes: Adversity (la situation), Belief (représentation qui l'accompagne) et Consequence (émotionnelles, comportementales, externes). Ibid., pp. 210–215.

⁹⁴ Plus précisément, Seligman se concentre sur le « style explicatif », la façon dont nous nous expliquons ce que nous vivons. Les techniques employées pour retravailler ce style explicatif s'emploient beaucoup dans la thérapie cognitive-comportementale, mais Seligman appelait déjà en 1990 pour leur généralisation dans l'éducation publique. *Ibid.*, pp. 43–51, 136–154.

⁹⁵ Bracher Mark, Radical Pedagogy, New York, Palgrave Macmillan, 2006. Bracher Mark, Social Symptoms of Identity Needs, London, Karnac, 2009.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 259–261.

questions méthodologiques posées par Honneth dans son livre polémique écrit avec Nancy Fraser :

Si le prolétariat ne peut plus représenter l'instance préthéorique à laquelle la théorie peut faire appel, comment déterminer alors une forme de mécontentement social qui constituerait le point de référence nécessaire pour une critique qui se justifie empiriquement ? [...] Avec quels outils conceptuels peut donc une théorie sociale déterminer ce que, dans la réalité sociale, les sujets expérimentent comme socialement injuste ?⁹⁷

Si Honneth cherche un point d'ancrage – qu'il trouve dans un concept formel et plastique de la vie bonne – pour critiquer les institutions injustes à la place des acteurs sociaux, une critique de l'éducation, en s'adressant à une institution particulière, entend fournir aux acteurs sociaux les outils nécessaires pour mieux choisir et mieux mener leurs luttes sociales contre l'injustice. Cette critique de l'éducation refuse tout fatalisme devant des masses qui ne se révoltent plus et cherche à réinvestir dans leur pouvoir de déterminer elles-mêmes quels sont les changements institutionnels essentiels à revendiquer et de garder leur confiance en soi afin de poursuivre ces changements avec vigueur et certitude. Cette critique ne se heurte ni aux problèmes de légitimité ni à l'obstacle de l'inaccessibilité épistémique aux processus psychiques, car elle ne s'adresse pas à l'institution de l'éducation en tant que producteur des expériences de l'injustice; le dépassement de tels problèmes, au niveau individuel, en constitue un but central. Honneth a raison de vouloir rendre la théorie critique plus sensible aux expériences de souffrance insaisissables par un paradigme comme celui, par exemple, de la redistribution. Néanmoins, pour des raisons déjà percevables dans La lutte pour la reconnaissance, lesquelles expliquent son agnosticisme politique prétendu, la sensibilité offerte par son modèle de la reconnaissance le rend presqu'inutilisable par la théorie critique. Les seuls ayant potentiellement accès direct aux dynamiques psychiques nuisibles au rapport à soi sont les individus eux-mêmes, mais la capacité d'attention requise pour y accéder et pour articuler ce qu'on ressent ne surgit pas chez tout le monde, et si elle peut être enseignée au sein de la famille, la seule garantie à sa formation réside dans l'éducation publique. Une telle éducation à la conscience de son propre vécu et donc des éléments injustes qui la peuplent, ainsi qu'à l'auto-maintien du rapport à soi, constitue un moyen de renforcer le pouvoir démocratique de la critique sociale. Ainsi, le politique dans l'éducation, c'est la formation d'individus capables de repérer les

⁹⁷ Honneth A., Redistribution or Recognition: A Politico-Philosophical Exchange, New York, Verso, 2003, p. 126.

effets institutionnels indésirables et motivés à travailler ensemble pour ériger des structures institutionnelles plus respectueuses de toute personne affectée.

L'émancipation individuelle et l'harmonie sociale

Le point central qui rapproche une éducation identitaire basée sur les théories de la reconnaissance et le programme éducatif conçu par Fichte dans les *Discours*, est l'articulation entre l'émancipation individuelle et l'harmonie sociale. Les deux approches divergent l'une de l'autre dans la façon dont ces deux éléments s'articulent à cause des différences anthropologiques. Néanmoins, l'imbrication des deux niveaux est centrale à toutes les deux. Ainsi, en ce qui concerne les anthropologies qui sous-tendent les deux approches respectives, une brève confrontation au travers de deux thématiques, la *capacité morale* et la *transformation des institutions*, semble appropriée pour comprendre leur proximité. Nous conclurons cette section avec un mot sur ce qui est social dans le concept d'autoréalisation issu des théories de la reconnaissance.

La question de la motivation et de la capacité morale articule, au sein des deux théories, la relation entre l'autonomie et la vie en commun. Pour Fichte, comme nous l'avons vu, cette articulation s'opère dans la déduction par chacun de toutes les lois auxquelles il sera soumis et dans l'instauration d'un amour ferme du bien. Puisque, selon sa proposition, chacun est censé déduire par lui-même le contenu des lois morales et sortir de l'école doté d'une volonté inébranlable d'agir en conformité avec ces règles qui visent à produire une vie en communauté respectueuse de ses membres, chaque citoyen à l'état de majorité n'est contraint que par les lois qu'il s'impose à lui-même. L'autonomie est ainsi conçue selon ses racines étymologiques : la capacité à suivre sa loi auto-donnée. Les théories de la reconnaissance, quant à elles, reprennent la question de la motivation morale dans la sphère du droit à travers la capacité, menacée par le déni de reconnaissance, de se servir de son identité morale comme d'une instance de contrôle comportemental. Or, si l'amour du bien n'a pas de place dans ces théories contemporaines, qu'est-ce qui prend sa place ?

Un premier élément de réponse se trouve directement dans *La lutte pour la re-connaissance* où Honneth décrit la construction de l'identité morale. Dans ce livre, ce qui fonde la motivation morale, c'est le caractère réciproque des droits et des devoirs intériorisés et généralisés au cours de la socialisation⁹⁸. Le fait de se voir

⁹⁸ Honneth A., La lutte pour la reconnaissance, op. cit., pp. 130, 132.

comme un porteur de droits instaure ainsi dans la deuxième sphère le respect de soi, forme de relation à soi qui est menacée dès que l'on voit ses droits bafoués, ce qui brise le lien de réciprocité et mine l'image de soi comme personne moralement responsable99. Renault, quant à lui, distingue de façon moins nette entre les trois types de la relation à soi, les subsume sous le rapport positif à soi et voit ce dernier comme ce qui fait d'une norme morale une source de motivation comportementale pour un individu. C'est ce rapport positif à soi qui permet de donner sens aux lois morales et sans lequel l'individu « n'a plus à se demander comment il peut donner une valeur à ses actes (il n'a même plus à le souhaiter) »100. Ici, ce n'est pas l'amour du bien qui motive l'action morale, mais plutôt l'identification au bien qui pousse la personne à agir de façon à se voir positivement dans les perspectives projectivement adoptées d'autrui. Cette articulation entre la motivation morale et l'image de soi est d'ailleurs soutenue par les travaux récents en psychologie sociale de William Swann sur la théorie de la vérification de soi. Selon ses recherches empiriques, nous sommes plus motivés à vérifier l'image que nous avons déjà de nous-mêmes dans le regard des autres que d'être positivement évalués, ce qui fait qu'une personne avec une image négative d'elle-même cherchera par des voies multiples, y compris par l'action immorale¹⁰¹, à confirmer cette image dans la réaction de ses partenaires d'interaction.

Enfin, en ce qui concerne le *guide* moral, la déduction de « lois qui sont universelles et dont la validité ne souffre nulle exception »¹⁰² ne semble plus appropriée à notre époque où la procéduralisation et la contextualisation de l'éthique répondent précisément aux limites d'universalisation des principes moraux. La légitimité d'une norme, pour Renault, est à juger depuis une perspective qui intègre « différents points de vue éthiques distincts »¹⁰³, ceux de toute personne concernée par la traduction en action de la norme en question. Ainsi, une expertise dans l'adoption de perspectives des partenaires d'action dans des contextes changeants constitue la compétence par excellence pour guider l'action morale¹⁰⁴.

⁹⁹ Ibid., p. 227.

¹⁰⁰ Renault E., L'expérience de l'injustice, op. cit., p. 122.

¹⁰¹ Quant aux autres stratégies de vérification d'une image négative, Swann évoque la recherche des partenaires disposés à évaluer négativement, l'interprétation erronée des réactions comme des critiques, l'attention sélective aux évaluations négatives, ainsi que la mémoire sélective de celles-ci. Swann William, Resilient Identities, New York, Basic Books, 1999, pp. 12, 19–23, 64, 87–88.

¹⁰² Fichte J. G., Discours à la nation allemande, op. cit., pp. 80-81.

¹⁰³ Renault E., L'expérience de l'injustice, op. cit., p. 125.

Par rapport aux interprétations pédagogiques de l'approche habermassienne, une mobilisation du modèle honnethien a l'avantage de couvrir une plus grande extension de situations morales, notamment celles où aucune discussion permettant d'arriver à un accord ou au moins une prise en considération du point de vue de l'autre dans ses propres mots n'est possible. De nombreux

Cette imbrication au sein des deux anthropologies de l'émancipation individuelle et de l'agir socialement positif via la question de la motivation morale se voit complétée par l'insistance sur la transformation de l'organisation de la société. Dans les deux perspectives théoriques, l'action morale individuelle ne suffit pas pour harmoniser l'espace social : il faut aussi que les individus travaillent pour changer la structure institutionnelle. Fichte distingue deux types de subordination à la collectivité, une première qui se fait sous contrainte et qui vise à préserver l'ordre existant en tant que tel, et une deuxième qui s'accomplit volontairement afin d'accroître le bien-être de la collectivité 105. En donnant un modèle positif de l'organisation sociale des hommes dans les communautés éducatives, Fichte attend ainsi que les adultes qui en sortent agissent spontanément pour favoriser l'instauration de cette nouvelle organisation 106, non pas une fois pour toutes, mais dans un mouvement continu de création collective qui vise à « dépasser les formes sclérosées de pouvoir social »107. De même, les théories de la reconnaissance insistent sur la lutte sociale tentant de transformer les institutions de sorte à ne plus produire des sentiments d'injustice en masse. Or, puisque les expériences morales institutionnellement produites n'aboutissent pas forcément en lutte sociale¹⁰⁸ mais connaissent plutôt de nombreux « destins » plus probables 109, l'éducation des compétences mentales favorisant ce passage vers la revendication collective apparaît comme la pièce manquante et joue le même rôle que la « nouvelle éducation » dans la vision fichtéenne de la transformation sociale.

Enfin, une dernière considération s'impose pour apprécier la proximité des deux approches considérées jusqu'alors comme concernant le *social* dans l'autoréalisation individuelle. En effet, Honneth pose comme finalité à son système éthique les conditions d'une telle autoréalisation, laquelle est définie comme le développement des capacités ou des qualités susceptibles d'être appréciées par autrui, développement qui dépend de la confiance en soi ainsi que du respect et de l'estime de soi. Ce qui importe dans l'autoréalisation, ce n'est pas la louange ou la valorisation des qualités personnelles, mais le *développement* des capacités et des qualités qui amènent un individu à se voir positivement à travers l'autrui généralisé. Les qualités

comportements ont des effets potentiellement nuisibles aux personnes inconnues de l'agent, ce qui exclut une telle discussion, et parfois la prise de contact elle-même peut nécessiter un premier effort de prise de perspective pour comprendre que cet autre pourrait vouloir avoir un mot à dire sur la situation.

¹⁰⁵ Fichte J. G., Discours à la nation allemande, op. cit., p. 266.

¹⁰⁶ Ibid., p. 90.

¹⁰⁷ Maesschalck M., Droit et création sociale chez Fichte, op. cit., p. 278.

Honneth A., La lutte pour la reconnaissance, op. cit., p. 236.

¹⁰⁹ Renault E., L'expérience de l'injustice, op. cit., pp. 388-390.

à développer sont donc orientées par la représentation de la communauté et de sa représentation (imaginée par l'individu) du bien et du valorisable. Or, c'est l'individu même qui se valorise via sa construction de l'autrui généralisé et le jugement qu'il fait de lui-même à travers celui-ci. Cet autrui généralisé qui pose le jugement n'existe que dans son esprit. Si les réactions d'autrui face à son comportement lui donnent effectivement le matériel à partir duquel il construit l'autrui généralisé, elles ne le déterminent jamais car nous ne prenons pas toujours correctement la perspective d'autrui et nous ne généralisons, du coup, pas non plus correctement. Cette précision permet de rappeler que ce qui est visé par un rapport positif à soi n'est pas la gloire de l'individu, mais la production inextricable du bien-être identitaire de l'individu et le modelage d'un comportement socialement valorisable.

Conclusion

Il nous semble ainsi qu'une approche éducative basée sur l'anthropologie de la reconnaissance permet de réactualiser l'éducation à la liberté conçue par Fichte à travers une prise en compte à la fois des normes et des enjeux contemporains. En effet, dans ces deux perspectives, c'est à partir de l'individu que l'émancipation individuelle et collective peut s'accomplir : c'est l'individu qui, doté d'une motivation morale forte, peut faire le bien indépendamment des lois et qui, muni de compétences cognitives permettant de mieux percevoir ses propres dynamiques normatives internes, peut s'investir dans des luttes sociales réellement porteuses d'un potentiel émancipatoire. Si les bases anthropologiques demeurent en décalage l'une avec l'autre, elles s'accordent néanmoins sur la nécessité d'établir la confiance en soi et l'estime de soi de toute personne¹¹⁰, ces deux formes de la relation à soi qui, avec le respect de soi, constituent la base de l'autonomie dans le modèle de la reconnaissance. Outre les ressemblances en termes du contenu, une critique sociale qui prend la forme d'une critique de l'éducation fait écho au projet de Fichte en ce fait qu'elle vise son propre dépassement : elle cherche à passer les rennes aux mains des acteurs eux-mêmes pour que la structuration institutionnelle créée par leurs luttes soit véritablement le fruit d'un travail démocratique. En effet, une société dont les dispositifs contraignants s'accordent au travail le plus nuancé de la critique sociale et où les citoyens non-formés à la maitrise d'eux-mêmes sont libres de faire ce qui leur semble bon¹¹¹ conserve une faiblesse structurelle

¹¹⁰ Fichte J. G., Discours à la nation allemande, op. cit., pp. 267, 273.

¹¹¹ Ibid., p. 284.

quant à l'exercice de l'autonomie individuelle et quant à l'orientation collective démocratique du projet de gouvernance. Comme le formule Paolo Freire, toute tentative de libérer des opprimés sans leur participation réfléchie revient à « les transformer en objets que l'on doit sauver d'un incendie. C'est les faire tomber dans le piège de la démagogie et les transformer en masse de manœuvre »¹¹².

Dès lors, si l'exigence qui a incité Fichte à développer une politique de l'éducation, à savoir que l'homme s'efforce de cultiver sa liberté intérieure qui constitue sa fin ultime, conserve sa pertinence aujourd'hui, certaines évolutions sociétales amplifient son urgence. La crise des identités, liée à la mondialisation, la désaffiliation et la centralité de la prouesse individuelle, met davantage en péril notre rapport à soi, élément essentiel à l'autodétermination. En effet, si la diminution actuelle de l'ancrage individuel dans les identités collectives nous fragilise plus que jamais - pour ne rien dire des dangers de la sur-identification à une identité collective unique dans un monde menacé par des groupes extrémistes -, la formulation d'une réponse qui s'adresse aux questions sous-jacentes à notre capacité de gestion identitaire devient impérative. De même, l'explosion technologique, qui livre aux individus un pouvoir parfois terrifiant tel qu'on le voit, par exemple, dans les fusillades scolaires aux Etats-Unis, multiplie les exigences de la responsabilité individuelle. L'instabilité produite par l'accessibilité aux technologies potentiellement destructives provoque actuellement une réponse de la part des gouvernements qui consiste en l'augmentation des contraintes extérieures qui, à leur tour, prennent la forme de mesures de sécurité : l'interception à grande échelle des communications, la militarisation des forces policières, la restriction des frontières, etc. Or, toutes ces précautions ne s'adressent qu'aux symptômes d'une instabilité intérieure qui doit être combattue sur son propre terrain. Nous avons aujourd'hui les moyens de prendre des mesures en vue d'éduquer à la liberté et à la responsabilité – l'infrastructure des systèmes éducatifs et les techniques pédagogiques existent en effet sous diverses formes. Dès lors, la revendication de la mise en place des modèles éducatifs propices à augmenter l'autonomie individuelle et la cohésion sociale, en emboîtant le pas à Fichte, peut frayer pour la critique sociale un chemin de résistance.

Nicolas Cuneen est doctorant en philosophie au Centre de Philosophie du Droit et à l'Institut Supérieur de Philosophie, Université catholique de Louvain. Il travaille sur le projet pédagogique de Fichte et la critique sociale d'Axel Honneth.

E-mail: nicolas.cuneen@uclouvain.be

¹¹² Freire Paolo, Pédagogie des opprimés, trad. François Maspero, Paris, La découverte, 1983, pp. 44-45.

APHASIE ET RÉFLEXIBILITÉ

OLEG BERNAZ

Abstract

The scope of this paper is to bring out a philosophical interpretation of the linguistic problem of aphasia. The hypothesis that we propose states that aphasia is a specific figure of alterity. In order to argue this point of view, we do not question the normativity of norms that structure the function of language but, on the contrary, it is the analysis of the specificity of the blockages interrupting the word articulation that will help us to understand the rules underlying the order of language.

Introduction

L'intérêt de cet article est d'apporter un éclairage philosophique sur une question d'ordre linguistique et plus précisément sur le problème de l'aphasie. L'hypothèse que nous soutenons consiste à dire que l'aphasie est une figure spécifique de l'altérité. Pour étayer cette hypothèse, nous n'analyserons pas les pannes de langage à partir d'une présentation préalable du statut de la normativité des normes présupposées idéales et qui, de tous temps, régissent le fonctionnement normal du langage mais, au contraire, c'est à partir d'une mise en évidence de la singularité des disfonctionnements des opérations du langage que seront thématisées les règles immanentes aux pratiques discursives. On le verra, une telle manière de traiter l'aphasie nous conduira vers un questionnement d'ordre philosophique s'enracinant dans la pensée de Fichte à la lumière de laquelle nous tacherons d'approfondir l'analyse d'un cas particulier de trouble de langage.

Rapportons-nous tout d'abord à quelques cas spécifiques d'aphasie afin d'analyser, sur cette base empirique, la manière dont on peut expliquer le mode de fonctionnement du langage. Nous présenterons plus précisément quatre cas d'aphasie décrits par Jean Gagnepain dans son introduction à la théorie de la médiation. Ils

se divisent en deux catégories fondamentales de trouble de langage, chaque catégorie incluant deux types particuliers d'aphasie s'opposant l'un à l'autre.

1. La bipolarité du langage

Dans les analyses que Jean Gagnepain propose sur les pannes qui bloquent l'usage de la langue¹, nous trouvons la description d'un type d'aphasie manifestant un déréglage particulier du langage. Ainsi une personne ne pouvait pas prononcer correctement un certain mot même si elle savait parfaitement ce qu'elle voulait dire. Pour utiliser le mot « domino », elle ne cessait pas de prononcer « madino » ou « nodima » sans pouvoir articuler le sens qu'elle voulait exprimer dans une forme sonore qui lui soit adéquate. Lorsqu'elle réussissait à prononcer correctement le mot « domino », elle le perdait dans le même instant et sa recherche commençait à nouveau. Dans ce cas de figure, c'est le hasard qui détermine la mise en forme sonore des mots. Cette aphasie s'appelle « phonologique » dans la mesure où elle est une perte de la capacité d'articuler dans des sons les mots dont on comprend sans difficultés le sens2. Observons que, dans ce cas, l'aphasie relève d'un déséquilibre entre une perception claire du sens et un registre sonore difforme. Le mot est ainsi clairement délimité lorsqu'on le rapporte à la perception du sens qui l'habite et, en même temps, phonétiquement illimité parce que son habit acoustique est déchiré. Chez l'individu aphasique dont il est question ici, la capacité d'instituer la limite du sens se rapporte donc à une suite infinie de sons sans ordre.

Ce type d'aphasie se rapporte à un autre qui lui est opposé. Dans l'ouvrage cité précédemment, Gagnepain décrit le cas d'un garçon aphasique qui pouvait facilement prononcer les mots qu'il utilisait, et cela même lorsqu'il fallait les lire. Pourtant, le problème était constitué par ce que, dans le premier exemple, était le point fort, à savoir la perception du sens des mots. L'analyse de ce deuxième cas relève qu'un mot comme « chat » n'a pas un support de sens, si bien qu'il peut signifier, pour l'individu aphasique, « achat » ou « charité ». Contrairement au

Gagnepain Jean, Leçons d'introduction à la théorie de la médiation, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1994, pp. 53-65. Précisons qu'en décrivant les deux premiers cas d'aphasie, Gagnepain s'inspire notamment des Cours de linguistique générale de Ferdinand de Saussure. Nous ne pouvons pas nous attarder ici sur une interprétation des travaux de Saussure. Pour une introduction à la linguistique saussurienne, nous nous rapporterons notamment à Milner Jean-Claude (Le périple structural. Figures et paradime, Paris, Verider, 2008) ainsi qu'au travail approfondi qu'y a consacré Maniglier Patrice (La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme, Paris, Léo Scheer, 2006).

² Ibid., p. 58.

premier type d'aphasie, dans ce cas de figure, la rigueur définissant les limites de l'articulation sonore se rapporte à un infini désordre du sens. La clarté de la voix est ainsi doublée d'une foncière ambiguïté caractérisant la signification des mots. C'est pourquoi on appelle « sémiologique » le deuxième type d'aphasie³. Tout comme dans le cas précédent, c'est encore un déséquilibre que l'on peut reconnaître chez l'individu aphasique qui peut clairement prononcer des mots sans les délimiter dans un registre apriorique où ils acquièrent le sens qui leur est propre.

L'analyse de ces deux premiers cas d'aphasie retient notre attention sur plusieurs aspects centraux pour le fonctionnement du langage. Insistons tout d'abord sur le fait que l'importance de cette démarche privilégiant la singularité des dysfonctions du langage consiste en ceci qu'elle ne les thématise pas comme autant de déviations ou d'écarts mesurés par rapport à une norme formelle transcendante. Au contraire, c'est sur un plan d'immanence qu'elle situe à la fois les carences et les règles du langage. L'avantage d'une telle problématisation consiste plus précisément dans la mise en évidence de la *singularité* des troubles de langage afin de leur apporter un traitement adéquat. Si le point de vue adopté par une norme formelle réside dans une position d'extériorité indifférente à ce qui rend spécifique une carence de langage, le point de vue d'immanence se caractérise par l'effort de saisir l'individualité d'un problème langagier en tant que point d'appui nécessaire à la compréhension des modes de fonctionnement du langage.

En quoi consiste, au juste, le mode de fonctionnement du langage ainsi situé dans le sillage des deux premiers cas d'aphasie discuté précédemment ? Il met en lumière la bipolarité du langage, à savoir l'intime articulation, dans un seul mot, de deux faces irréductibles, telles le son et le sens. Autant dire que le sens renvoie nécessairement au son et vice versa afin de former des mots dont il nous faudra encore préciser les opérations qui président à leurs usages dans des multiples contextes langagiers. Selon cette perspective, l'aphasie en tant que figure spécifique de l'altérité est une exagération du statut d'un des pôles constitutifs du mot et, simultanément, l'érosion de son autre dimension. On l'a déjà dit, l'aphasie se manifeste en tant que rapport asymétrique entre deux pôles constitutifs du langage, le sens et le son. L'altérité, en suivant cette manière d'analyser la langue, est un certain rapport au vide qui se creuse lorsqu'une des faces du mot est déchirée. Or ce rapport au vide, nous n'entendons pas l'analyser en prenant pour repère ultime l'extériorité d'une norme formelle régissant souverainement le fonctionnement du langage mais, au contraire, en saisissant la particularité du trouble qu'il indique.

³ *Ibid.*, p. 59.

Pour l'heure, contentons-nous de souligner cet aspect central de notre analyse : le rapport au vide en tant que déchirure d'un des pôles constitutifs du langage n'est pas nécessairement pathologique. Il le devient cependant lorsque le côté intact du langage tente d'occuper la fonction que devrait normalement assumer celui qui est en panne. Se crée ainsi non seulement un rapport asymétrique définissant l'aphasie mais, de surcroît, une « monstruosité »⁴, à savoir le monopole qu'une des parties du langage institue afin de *compenser* le rôle que devrait occuper une autre. Ainsi, l'altérité en tant que rapport au vide devient pathologique au moment de l'effacement du vide. C'est dire qu'un autre type de rapport aux trous qui fracturent le langage est possible. Contrairement au premier, il ne consiste pas dans l'effacement du vide créé au sein du langage, mais dans le maintien d'une attention au mode dont il spécifie le fonctionnement du langage⁵.

La bipolarité du langage est le premier élément que nous avons appris après avoir discuté deux cas d'aphasie, l'un phonologique, l'autre sémiologique. Insistons sur le point suivant de notre démarche en examinant deux autres cas d'aphasie.

2. La double articulation du langage

Le premier cas d'aphasie se rapportant à une autre dimension du langage que celle examinée antérieurement relève d'une incapacité à sélectionner les traits distinctifs d'une langue. Afin de le comprendre dans sa spécificité, nous suivrons les explications de Roman Jakobson auxquelles Gagnepain fait référence. Un seul exemple suffit pour éclairer ce premier trouble du langage. En demandant à un aphasique « qu'est-ce qu'un crayon ? », Jakobson note, sur la base de recherches empiriques, que sa réponse était « pour écrire ». Dans ce cas de figure, l'individu aphasique ne peut pas donner la définition d'un mot, ni le remplacer avec un autre terme qui lui est équivalent. La réponse qu'il fournit est, dans ce cas, liée au *contexte* d'usage de l'objet auquel se réfère le mot, en l'occurrence l'écriture.

En suivant cette même logique, on peut évoquer un autre exemple décrit par Jakobson. Si l'on demande à un aphasique « qu'est-ce qu'un célibataire ? », la réponse ne peut pas être donnée que dans le cas où le terme de célibataire est supporté par une conversation sur le *contexte* auquel se rapporte le mot « célibataire ». C'est pourquoi l'aphasique dont il est question ici ne peut répondre à la question posée qu'en décrivant les appartements ou les lieux de travail des célibataires.

⁴ Ibid., p. 56.

⁵ Nous reviendrons plus longuement sur cet aspect de notre analyse.

Ainsi, l'équivalence entre « célibataire » et « homme non marié » n'est pas une opération sur laquelle l'aphasique pourrait s'appuyer pour répondre à la question posée précédemment. Porté par une attention s'épuisant dans la spécificité des contextes, ce qui manque à l'aphasique, c'est l'opération de repli du langage sur lui-même rendant possible le choix de certaines entités linguistiques nécessaires pour former une phrase⁶.

A l'opposée de cette catégorie de trouble de langage se situe l'aphasie que l'on peut définir par le manque inhérent à l'opération de mise en contexte⁷. C'est plus précisément le trouble de contiguïté qui pose ici problème, de telle sorte que le discours de l'individu aphasique ressemble à un message télégraphique, sans ordre réfléchi8. Ce malade aphasique, comme le note Jakobson, perçoit bien les mots sans pouvoir saisir les voyelles et les consonnes dont ils sont composés9. Puisque l'altération de la langue se rapporte, dans ce cas de figure, à une carence interne à la capacité à combiner des entités linguistiques, l'ampleur des phrases diminue considérablement si bien que l'ordre du langage se brise dans un tas de mots. Les règles syntaxiques sont ainsi frappées par un trouble de langage qui rappelle l'agrammatisme où le mot d'ordre est le chaos. C'est pourquoi le discours de l'aphasique du deuxième type rassemble au langage infantile où un énoncé se réduit à une simple phrase ou une phrase à un seul mot. Dans ce cas, le problème n'est pas tant l'absence des mots qui peuvent se substituer l'un à l'autre que leur mise en articulation. Ainsi, contrairement à l'aphasie du premier type, c'est le manque de contexture qui bloque l'institution d'un ordre dans le déploiement du langage¹⁰.

En analysant ces cas d'aphasie, force est de reconnaître que les troubles aphasiques se divisent en deux autres types de trouble qui, si on les examine en leur spécificité, font voir un certain type de carence inhérente aux capacités subjectives propres à l'acte de parler. Essayons de reconstruire le mode de fonctionnement du langage à la lumière de ces analyses de l'aphasie. Il peut être discuté en faisant la distinction entre deux opérations primaires de la langue.

⁶ Cf. Jakobson Roman, « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie », in : *Id.*, *Essais de linguistique générale. 1. Les fondations du langage*, traduction et préface par Nicolas Ruwet, Paris, Minuit, 1963, p. 54. Sur ce point, voir aussi Roman Jakobson, « L'aphasie comme problème linguistique », in : *Id.*, *Langage enfantin et aphasie*, traduction par J.-P. Boons et R. Ziguris, Paris, Minuit, 1969, p. 113.

⁷ Jakobson R., « L'aphasie comme problème linguistique », op. cit., p. 114.

⁸ Jakobson R., « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie », op. cit., p. 57.

⁹ *Ibid.*, pp. 58-59.

¹⁰ Ibid., p. 58.

- 1) Il faut souligner, premièrement, que tout signe linguistique est formé par la *combinaison* des éléments *constituants* dont il est le contexte. La combinaison des signes constituants, comme par exemple les phonèmes ou les syllabes, est une opération primaire du langage rendant possible la mise en contexte des éléments combinés en des unités plus complexes comme le mot ou la phrase. Ainsi, la combinaison et la mise en contexte sont deux opérations langagières intimement articulées : toute combinaison des mots relève d'un effort de « contexture » et chaque mise en contexte suppose l'action de combinaison¹¹.
- 2) La deuxième opération primaire du langage est la sélection. Celle-ci suppose l'existence d'une richesse de signes préexistants que l'individu sélectionne pour l'articuler en des unités langagières qui lui sont supérieures. C'est l'attention portée à la sélection des signes qui rend possible, en même temps, leur substitution par d'autres signes équivalents. La sélection et la substitution sont les deux autres opérations primaires représentant les deux faces d'une même médaille.

Dans tout message reçu, chaque individu perçoit, sans les avoir thématisées pour elles-mêmes, les deux catégories d'opérations primaires du langage. Ainsi percevons-nous chaque mot en tant qu'il est toujours déjà le contexte d'une combinaison de signes élémentaires et, en même temps, c'est à la lumière de l'opération de sélection qu'est perçue l'émergence de la parole. En d'autres mots, tout élément constitutif d'unités langagières plus complexes s'insère dans un réseau discursif structuré à la fois par la *contiguïté* (ce qui rend possible la combinaison entre différents signes élémentaires) et la *similarité* (d'où la possibilité de substitution entre des signes équivalents). Pour le dire en termes plus techniques, la première opération élémentaire désigne la fonction *métaphorique* du langage, alors que la deuxième se réfère à sa fonction *métonymique*¹².

Parler, c'est donc sélectionner certaines entités linguistiques tout en les combinant à des niveaux divers de complexité. La carence de l'une ou l'autre opération linguistique spécifie deux types d'aphasie auxquels peuvent être ramenées toutes les autres sous-catégories des troubles de langage.

De fait, dans le cas du premier type d'aphasie se caractérisant par une déficience dans l'opération de sélection, c'est la mise en contexte qui devient une opération décisive. L'acte de parole est ainsi une réaction à des sollicitations extérieures : ce n'est pas l'individu qui prend l'initiative de parler car ce que lui manque, c'est précisément l'attention portée à la sélection des mots. Par consé-

¹¹ Cf. Jakobson R., « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie », op. cit., p. 48.

¹² Ibid., p. 61.

quent, la parole est, dans ce cas de figure, mise en contexte, réponse et effort de compléter des phrases dites précédemment ou simplement imaginées. C'est pourquoi l'aphasique du premier type échoue exactement au point de démarrage des phrases. « Quand on présente à un tel malade, affirme Jakobson, des fragments de mots ou de phrases, il les complète avec beaucoup de facilité. Son discours n'est fait que de réactions : il continue aisément une conversation mais éprouve des difficultés à amorcer un dialogue »¹³. Le trouble du langage définissant le premier type d'aphasie se caractérise ainsi par une passivité lorsqu'il s'agit de commencer une discussion et, en même temps, par une habilité consistant à réagir à des initiatives venant d'autrui. Chez l'aphasique dont il est question ici, le pôle dominant dans l'acte de parler est la contexture, l'insertion des mots dans des contextes plus larges comme une phrase ou un texte. Contrairement à ce trouble de langage, le deuxième type d'aphasie consiste dans l'exagération de l'autre fonction du langage si bien que la mise en contexte tend à être compensée par l'opération de sélection des mots. Insistons sur cette manière d'appréhender les fonctions du langage.

A regarder de plus près la manière jakobsonienne de problématiser l'aphasie, il est important de noter l'existence de deux actions opposées inscrites dans le déploiement de la parole et dont le point d'équilibre représente le fonctionnement normal du langage. La première action est orientée vers l'intérieur du sujet, la deuxième vers l'extérieur. Si l'action intériorisante représente le moment de la réflexion, l'action orientée vers l'extérieur s'épuise quant à elle dans une région empirique.

De fait, le premier trouble de langage analysé par Jakobson correspond à une carence interne à la capacité proprement réflexive du sujet. Celle-ci consiste dans un repli du langage sur soi-même, action nécessaire à la sélection des entités linguistiques combinées dans des unités langagières plus larges. Dans ce mouvement de retour sur soi-même, le langage devient son propre objet d'analyse, il y prend conscience de soi-même. Les logiciens appellent « métalangage » une telle aptitude caractérisant la réflexion. Il n'est sans doute pas nécessaire d'avoir des connaissances approfondies dans le domaine de la logique pour savoir ce que c'est que le métalangage car chaque individu, dans son expérience quotidienne de parler, réfléchit sur sa propre langue pour remplacer tel mot par un autre ou pour articuler autrement une phrase qui peut paraître insuffisamment cohérente. Cette opération métalinguistique est nécessaire pour le « fonctionnement normal » de la langue ainsi que pour son apprentissage efficace¹⁴. En effet, les discussions sur

¹³ Ibid., p. 50.

¹⁴ Cf. ibid., p. 54.

la langue occupent une fonction considérable dans l'acquisition du langage chez les enfants d'âge préscolaire. Or c'est précisément cette aptitude aux opérations métalinguistiques qui est en panne chez un certain type d'aphasique¹⁵. Ainsi, c'est l'action opposée à celle caractérisant l'opération métalinguistique qui domine, dans ce cas, le fonctionnement du langage si bien que l'aphasique du premier type n'agit qu'en réagissant aux sollicitations des contextes qui lui sont extérieurs. L'aphasie, de ce point de vue, est un déséquilibre ou un écart d'un équilibre définissant le point d'harmonie entre deux actions opposées.

Le deuxième type d'aphasie s'explique, selon Jakobson, à la lumière d'une même analyse du langage. En effet, la deuxième action, nous l'avons déjà affirmé, est orientée vers l'extérieur. En d'autres termes, c'est l'opération consistant dans la mise en contexte des entités linguistiques qui définit la deuxième opération primaire du langage. Or lorsque l'opération de contexture est manquante, c'est l'action intériorisante qui devient le pôle dominant dans le fonctionnement du langage.

Tout comme dans le cas des aphasies à partir de l'analyse desquelles nous avons discuté les deux faces du mot, à savoir le sens et le son, ici encore l'altérité se caractérise par un certain rapport au vide qui se creuse lorsqu'une des fonctions du langage devient défaillante. Le pathologique, en suivant cette perspective, n'est pas tant le vide créé que la domination du vide qu'une des opérations du langage peut réussir à renforcer en essayant de compenser la position que devraient normalement occuper les fonctions troublées de la langue.

Pour avancer dans cette démarche, notre proposition ne consiste pas à questionner la normativité des normes se trouvant au fondement de toute règle régissant les actes de langage. Notre intérêt consiste plutôt à radicaliser, d'un point de vue philosophique, la manière suivant laquelle on peut analyser la *singularité* d'un trouble de langage.

C'est pourquoi il convient de se concentrer sur un cas de trouble que nous avons déjà examinés afin de le discuter sous un prisme réflexif philosophique. Pour ce faire, considérons le trouble de langage consistant dans une carence inhérente à l'opération de sélection des traits distinctifs du langage. Dans ce cas, c'est l'aptitude aux opérations métalinguistiques qui est en panne chez l'individu aphasique. Comme le relève Jakobson, le métalangage est un facteur déterminant dans l'apprentissage du langage. Ne pouvant pas poser un langage-objet face au métalangage qui s'y rapporte, et ne pouvant donc pas prendre conscience de ce qu'il utilise pourtant, le sujet aphasique se trouve dans l'impossibilité d'apprendre

¹⁵ Ibid., pp. 54 et 218.

la langue par un biais réflexif¹⁶. Si l'on considère la spécificité de ce type d'aphasie, la question est de savoir *dans quelles conditions l'institution du métalangage devient-elle possible*. Cette question est importante non seulement d'un point de vue théorique car l'enjeu est, en même temps, de comprendre les modes dans lesquels se déploie la pratique d'apprentissage de la langue. Avançons dans cette direction de notre démarche.

Il convient tout d'abord de préciser que notre question ne vise pas les conditions de possibilité de l'apprentissage du langage. Chez l'individu considéré normal, c'est l'aptitude au métalangage, *i.e.* le pouvoir du langage de se plier sur soi en se posant comme objet de réflexion, qui représente une telle condition de possibilité et qu'il faut activer dans la pratique d'apprentissage de la langue. Or lorsqu'une telle aptitude est en panne, c'est plus profondément la *possibilisation* d'une condition spécifique de possibilité qu'il faut interroger. Nous faisons ainsi la distinction entre deux niveaux différents d'analyse. D'une part, il s'agit de mettre en relief des conditions de possibilité de l'apprentissage. Dans le cas que nous intéresse ici, c'est le métalangage qui est la figure spécifique d'une telle condition de possibilité. Mais il est important de thématiser, d'autre part et de manière plus radicale, la possibilité même de l'institution des conditions de possibilité. C'est pourquoi nous avons employé le terme de *possibilisation* pour décrire ce deuxième niveau. Afin d'analyser cette dimension de la réflexion, tournons nous vers la philosophie transcendantale de Fichte et plus précisément sur sa *Doctrine de la science de 1804*¹⁷.

3. Réflexion et réflexibilité

Pour discuter la pertinence de la théorie fichtéenne de la subjectivité dans le cas qui nous intéresse ici, précisons premièrement que l'objet d'analyse de la philosophie transcendantale n'est pas ce qui se présente aux sens mais ce qui rend possible cette présentation. Or ces conditions de possibilité de l'expérience ne sont pas, chez Fichte, le résultat d'une argumentation purement formelle. Au fait, le transcendantal est ce à quoi a accès le *regard* du sujet. Il est important de préciser, selon cette perspective, que les conditions de possibilité ont, selon Fichte, le statut d'objet vu *dans le saisissement de l'acte même* du voir. Se voir soi-même sujet regardant – telle est l'exigence se référant au travail propre au philosophe transcendantal. Cette

Sur ce point, voir aussi Gagnepain J., Leçons d'introduction à la théorie de la médiation, op. cit., pp. 69–70.

Fichte J. G., Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804, Hamburg, Felix Meiner, 1975 (noté WL); Id., Doctrine de la science de 1804, traduction par Didier Julia, Aubier, Paris, 1967.

observation est centrale en ceci qu'elle met l'accent sur l'*acte* sous-tendant le saisissement des conditions de possibilité dont la philosophie de Kant n'avait fourni que les résultats sans en avoir thématisé les prémisses, comme le rappelle à juste titre Alexander Schnell¹⁸. Le terme qu'utilise Fichte pour décrire cet acte est « vision intellectuelle » (*Einsicht*) dont il faut maintenant décrire la spécificité.

Pour ce faire, notons avant tout que, chez Kant, c'est l'hétérogénéité qui caractérise le rapport s'établissant entre, d'un côté, les catégories formelles de l'entendement et, de l'autre côté, les donnés empiriques de notre intuition. Comment s'articulent ces deux niveaux différents ? Fichte va apporter une réponse originale à cette question dans la mesure où il interroge non pas tant le statut des schémas assurant le rapport entre les catégories formelles de l'entendement et l'expérience sensible mais, nous l'avons déjà noté, ce qui a rendu possible la description des conditions de possibilité de l'expérience, à savoir le *Moi* et l'*activité* (*Tathandlung*) qui le définit¹⁹.

En effet, le principal objectif de la démarche fichtéenne est d'analyser le processus génétique à la fois de l'unité et de la disjonction kantienne entre le domaine de la pensée et celui de l'être. De ce point de vue, l'important n'est pas de construire après coup les opérations de synthèse analysées par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*²⁰ mais, plus fondamentalement, de saisir la genèse même de l'articulation entre la pensée et l'expérience²¹. C'est pourquoi Fichte se propose de saisir la vérité dans son unité *vivante* et non simplement formelle, c'est-à-dire d'un point de vue *extérieur* au rapport à l'expérience. En d'autres termes, l'analyse du savoir absolu, *i.e.* dépouillé de tout contenu empirique variable selon le contexte dans lequel il s'inscrit, doit être faite sur le plan d'immanence où jaillit la vérité dans son unité originaire. De fait, le mouvement d'articulation des arguments fichtéens se déploie dans le sens d'une critique de l'approche purement formelle de thématiser la vérité tout en approfondissant l'analyse de la pertinence d'une méthode génétique capable de saisir l'acte même d'émergence de l'unité de l'être et de la pensée.

Concentrons-nous sur un aspect central de cette méthode génétique en nous référant au statut de la *vision*. En effet, Fichte affirme, dès les Prolégomènes, que sa méthode doit pouvoir permettre d'orienter « l'œil spirituel » du sujet²². Or le

¹⁸ Schnell Alexander, Réflexion et spéculation, Grenoble, Jérôme Millon, 2009, p. 21.

¹⁹ WL, p. 27; tr. fr., p. 42.

²⁰ WL, p. 20, tr. fr., p. 35.

²¹ Cependant chez Fichte ce processus génétique n'est pas *un* mais divisé en deux modes selon lesquels on peut thématiser, d'une part, le rapport entre l'être et la pensée et, d'autre part, l'articulation entre les termes « x », « y » et « z ». Ainsi, en faisant référence aux trois Critiques de Kant, c'est sur un triple niveau qu'est examiné, par Fichte, la dichotomie entre l'être et la pensée.

²² WL, p. 5, tr. fr., p. 22.

regard ainsi orienté vers la possibilité de la nécessité des conditions de possibilité du savoir n'est pas la conscience de l'individu dans la mesure où le mode de déploiement de celle-ci implique toujours déjà un clivage constitutif entre le sujet et l'objet. C'est pourquoi il faut aller au-delà de la scission qui s'établit entre l'objet et sa représentation afin de percer le sens de la vue génétique d'un soi se faisant à même l'acte de son effectuation. Autrement dit, c'est le principe même de l'unité de l'être et de la pensée qu'il faut chercher. Or l'accès à ce principe ne peut pas se faire d'un point de vue extérieur, faute de quoi on renforcerait le clivage entre l'objet et le sujet. Il relève plutôt d'une puissance intérieure (Trieb)23. C'est pourquoi Fichte utilise le terme de « lumière » afin de décrire l'accès à l'absolu. Ainsi, la scission entre le sujet et l'objet doit être supprimé afin que la lumière puisse être saisie dans sa puissance d'engendrement de l'unité de l'être et la pensée. « S'il s'agit de parvenir à exprimer et à réaliser la lumière absolue, souligne Fichte, alors le concept doit être posé, pour être anéanti par la lumière immédiate : car c'est en cela précisément que consiste l'expression de la lumière intérieure »²⁴. La lumière intérieure ou la vision intellectuelle (Einsicht) est la voie d'accès au principe du savoir absolu si bien qu'elle implique l'anéantissement du concept (i.e. la conscience et la scission sujet/objet qui lui est constitutive). En conséquence, c'est une dimension inconcevable, puisqu'en se situant au-delà du concept, qui se fait voire dans l'acte même d'anéantissement du concept. La suppression du blocage qu'est la disjonction sujet/objet conduit ainsi au surgissement du Licht en tant que principe génétique de la contemporanéité de l'être et de la pensée. Cette analyse nous ramène de nouveau vers le constat d'après lequel c'est sur un plan d'immanence que Fichte pose le problème de l'unité du savoir absolu tout en évitant le point de vue formel extérieur à la genèse du rapport entre la pensée et l'être. Or sur ce plan, ce n'est pas de la réflexion qu'il s'agit de décrire la spécificité car elle demeure captive de la dichotomie sujet/objet exigeant l'analyse de l'adéquation entre le registre de la représentation et celui des choses représentées. Pour thématiser ce niveau propre à l'Einsicht, il faut faire usage du concept de réflexibilité en tant que possibilisation de la nécessité des conditions dans lesquelles l'unité de l'être et de la pensée est simplement possible. Ainsi, la réflexibilité est une vue génétique du soi se voyant devenir sujet regardant. Selon notre perspective, la condition de possibilité de l'émergence de l'aptitude au métalangage, en panne chez l'individu aphasique, est la réflexibilité. Si l'on suit Fichte, force est de reconnaître que la réflexibilité renvoie notre attention à la fois à une vision primaire (Einsicht) et à une puissance

²³ WL, p. 261; tr. fr., p. 248.

WL, p. 37, tr. fr., p. 51. Et quelques pages plus loin: « ... si la lumière doit être, alors le concept doit être posé et anéanti » (WL, p. 40, tr. fr., p. 54).

intérieure (*Trieb*). L'institution du métalangage en tant que figure spécifique de la réflexion consiste ainsi dans l'acte d'articulation entre le voir originaire du sujet et la puissance qui l'accompagne nécessairement.

Cette manière de discuter l'aphasie permet à faire une rectification de certains termes employés par Roman Jakobson lorsqu'il se réfère aux troubles de langage. De fait, Jakobson insiste à plusieurs reprises sur l'idée que, chez l'individu aphasique, c'est de la *perte* de l'aptitude au métalangage dont il s'agit de comprendre le statut. Or l'usage de ce terme de *perte* nous conduit à concevoir l'aptitude au métalangage sous le mode d'un *objet* que les individus peuvent *avoir* en possession et éventuellement perdre. Comme tout objet, l'aptitude serait aussi *quelque chose* dont on peut être dépossédé. Pourtant Fichte nous invite à considérer la possibilisation du métalangage sous le mode d'une *action*. Nous avons thématisé celle-ci en mobilisant les concepts de *vision* et de *puissance* dont l'*articulation* rend possible l'institution du métalangage.

L'intérêt d'une telle interprétation fichtéenne des troubles de langage est double. Le premier est directement lié à nos considérations précédentes. En effet, notre interprétation aide à mieux comprendre, sur un niveau théorique, le statut de l'aphasie chez Jakobson. Lorsqu'il analyse l'aptitude au métalangage, Jakobson pose le problème du saisissement des unités linguistiques remplaçables par d'autres entités du langage. L'individu aphasique est ainsi incapable de délimiter et, ce faisant, saisir l'individualité d'un trait distinctif du langage. Or ce problème indiquant un trouble dans l'action du sujet est, chez Jakobson, aussitôt recouvert par une terminologie se rapportant au statut des objets du monde. En adoptant le point de vue selon lequel l'aphasie est un trouble d'action, nous nous donnons l'occasion de la traiter de manière spécifique à un niveau pratique. C'est là le deuxième gain de notre interprétation. Si l'aphasie est une action troublée, on peut concevoir un exercice sur cette action afin de lui donner une nouvelle direction affranchie de son statut pathologique. Le traitement de l'aphasie est ainsi une action sur l'action troublée, il relève d'une puissance rendant possible la sortie de l'état pathologique de l'individu aphasique. C'est ce que l'interprétation en termes d'objet rend impossible dans la mesure où le travail sur une action troublée ne peut pas se faire en fabriquant des choses à partir d'un matériel extérieur que le sujet aphasique ne peut que recevoir.

Revenons sur l'ensemble de notre parcours afin de comprendre si l'objectif posé au départ a été atteint au terme de nos analyses. Notre démarche consiste en ceci qu'elle part d'une description des troubles aphasiques de langage afin de mettre en relief les règles régissant le fonctionnement normal de la langue. Ce faisant, notre intention était d'éviter la réduction de la spécificité des pannes de

langage à l'homogénéité d'une norme apriorique se situant au fondement des pratiques langagières. Pourtant une telle démarche reste inévitablement descriptive tant qu'elle se limite au simple constat des règles. Pour avancer dans cette direction d'analyse, il faut thématiser le processus rendant possible le déploiement des opérations du langage. C'est par le recours au transcendantalisme fichtéen qu'un tel approfondissement nous paraît atteignable. Si la linguistique se borne à faire une typologie des troubles aphasiques, le point de vue philosophique développé dans notre article permet de comprendre, sur cette base typologique, la genèse des conditions enveloppant les actions primaires de la langue dont l'aptitude au métalangage avait plus précisément attiré notre attention. Le gain principal de ce travail philosophique est de comprendre les opérations subjectives qui structurent le fonctionnement de la langue tout en ouvrant l'espace d'un exercice sur une action troublée échappant à une simple répétition des normes langagières généralement admises dans la pratique d'apprentissage de la langue. Ainsi, la singularisation des troubles aphasiques dont l'analyse a été ici approfondie d'un point de vue fichtéen n'a pas pour enjeu la simple redécouverte des normes de la langue mais, plus profondément, la mise à l'épreuve de la créativité humaine en tant qu'action sur l'action troublée. Selon cette perspective, la réflexibilité n'est pas la condition dans laquelle s'opère le retour à une normalité préalable définissant la santé de l'individu, mais l'espace de la créativité et de l'invention des nouvelles normes langagières.

La conclusion de notre article met en évidence un nouveau problème qui consiste à savoir dans quel dispositif empirique le déploiement d'une telle action sur l'action troublée peut s'incarner. En d'autres mots, quelle pédagogie du regard faut-il mettre en œuvre afin de rendre effective l'action sur l'action des autres ? En quoi réside, plus précisément, la spécificité de la première action agissant sur l'action troublée de l'individu aphasique ? Une telle problématisation exige un nouvel investissement conceptuel de l'aphasiologie corroborée par un approfondissement proprement philosophique de la pratique pédagogique nécessaire à l'apprentissage des aptitudes linguistiques en panne.

Oleg Bernaz est post-doctorant au Centre de Philosophie du Droit (Université catholique de Louvain) où il mène ses recherches sur les théories de l'action collective, la philosophie de l'histoire et l'épistémologie des sciences humaines dans l'Union Soviétique (1920–1930).

E-mail: oleg.bernaz@uclouvain.be

PSYCHOSE ET RESTRUCTURATION DU CORPS VÉCU : L'ANALYSE DE BLANKENBURG ET PANKOW À LA LUMIÈRE DU TRANSCENDANTAL

SANTIAGO ZÚÑIGA

Abstract

From a usual perspective, nothing seems to be more appealing than taking self-identity for granted. On the other hand, within the frame of transcendental philosophy, namely from a Fichtean standpoint, it is plausible to state that self-identity is nothing but obvious.

That being said, if self-identity however appears to be a necessity for any subjective experience, such necessity remains circumscribed into what actually *makes* it possible as a self. Concerning this precise matter, Fichte has proved to be a great source of enlightenment, because he structured his whole philosophy (*Wissenschaftslehere*) in full accordance with the reflection of the I that shall (*soll*) posit itself as a founding act. This series of questions, however inscribed in the specific context of transcendental idealism, has a considerable impact on the field of phenomenological psychopathology. This was the case for the psychiatrist Wolfgang Blankenburg, who actually dealt with what he called a *problematic distance*, between an *empirical* and a *transcendental I*¹ that *is not able* to accompany every representation.

Subsequently, taking all these previous aspects into consideration, our paper aims to underline the importance of mobilizing a theory that allows for an insight into the dialectic of the patient's activity, when it comes to accompanying the positing of a fundamental differentiation between the I and not-I², (according to the psychiatrist Gisella Pankow in *L'homme et sa psychose*), which ultimately will lead the patient to the recognition of his own *world*.

Cf. Blankenburg Wolfgang, La perte de l'évidence naturelle, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 154.

[«] Si cet acte d'exclusion est appliqué au corps entier, non dissocié, c'est-à-dire, si le patient peut dire "ce corps qui m'est extérieur n'est pas mon corps", alors il devient possible de reconnaître un nonmoi, non seulement dans le domaine du vivant, mais aussi dans la relation avec le corps humain ; nous appelons génitalisation la possibilité de reconnaître un non-moi dans un corps unisexuel », Pankow Gisella, L'homme et sa psychose, Flammarion, Paris, 1998, pp. 284–285.

Introduction

Si l'on est d'accord pour affirmer que la réalité relève de la relation entre soi et le monde, dans la mesure où en tant qu'expérience, elle est appropriable ou reconnaissable, et se rapporte à un support stable en apparence, un monde est effectivement possible pour quelqu'un. Nous pouvons aussitôt poser la question suivante : s'il s'agit d'un monde fragmenté, auquel plusieurs vécus sont associés, et chacun n'étant pas saisi comme la partie d'un tout, mais d'après l'illusion d'une multiplicité de mondes dispersés, clos, enfermés les uns par rapport aux autres, à qui ou quoi ces débris de monde doivent-ils se rapporter (Le Moi étant quelque chose et quelqu'un en même temps) ? Comment l'individu fait-il preuve de cohérence par rapport à lui-même ? C'est à ce moment-là que le volet transcendantal de notre approche peut être enrichi par la compréhension du trouble caractérisant la psychose et la schizophrénie. La maladie mentale ainsi comprise, compromet la cohésion de la réalité, au sens où le Moi qui doit pouvoir en principe se poser dans le monde, reçoit néanmoins un amalgame d'impressions sensibles dépourvues d'entendement et de distinction. L'acte même qui lie et maintient la cohérence du sensible, réapparaît alors dans les pathologies psychiques, d'une incertitude constante.

Dans le sillage de nos réflexions, quelques problèmes se posent au moment de tisser un lien possible entre l'analyse de Gisela Pankow au sujet de la structuration dynamique du corps, et l'approche transcendantale inscrite dans la réflexion du psychiatre et philosophe Wolfgang Blankenburg, notamment dans son ouvrage *La Perte de l'évidence naturelle*.

D'une part, nous verrons à quel point la tâche redevable à la psychothérapie des psychoses, va à l'encontre des limites du rapport au transcendantal, lorsque la conscience de soi, propre au Je transcendantal (définition de l'apperception dans la Critique de la Raison pure), ne peut pas accompagner la conscience de l'objet, relative au Je naturel ou empirique. En ce sens, l'approche de la réalité, que pour Blankenburg demeure problématique dans la mesure où elle est concernée par cette scission entre le transcendantal et l'empirique, s'avère thématisée d'après le critère du psychiatre, selon la *transcendance de mondes*. Pourtant, le ralliement de ces deux dimensions de la conscience se veut tributaire de la définition kantienne de l'apperception³. C'est sur ce point que la figure de Fichte s'avère opportune, car

³ La référence à Kant est encore à ce titre, indépassable : « Je la nomme l'aperception pure, pour la distinguer de l'aperception empirique, ou encore de l'aperception originaire, parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation : je pense, qui doit pouvoir accompagner toutes les autres, et qui est une et identique en toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. Je nomme encore l'unité de cette représentation l'unité transcendantale de la conscience de

elle vise précisément, sous la forme de *l'hypothèse catégorique* que nous analyserons, la jonction entre les facultés que Blankenburg accorde au *Je transcendantal*, et la conscience de l'objet.

Notre démarche a également pour objectif de reprendre le questionnement sur la manière dont la pratique psychothérapeutique entamée par Pankow, s'intègre dans la délimitation réfléchie de la philosophie sur sa compréhension transcendantale de la conscience, là où s'esquisse, entre analyste et malade, au cours des différentes séances qui débutent néanmoins comme une « descente aux enfers » selon les propos de l'auteur, le travail assidu sur les troubles fondamentaux. Autour d'une perspective psychothérapeutique fructueuse, qui met en avant l'intégration réussie de l'unité du corps vécu, Pankow entame le geste décisif et définitoire de concepts opératoires tels que monde, reconstitution dynamique du corps propre, désir, Non-Moi; qui constituent autant de définitions qui se recoupent dans le sillage de Blankenburg (notamment celles de monde et réalité). De ce fait, le ressort lié à l'usage de tels concepts nous paraît aussitôt d'autant plus révélateur chez Pankow, qu'il anime aussi, selon nous, le retour à Fichte. A nouveau, en effet, si par l'interpellation d'un motif émanant de la psychiatrie, la philosophie s'empare de son geste réflexif afin de construire à partir de ce dernier son fondement, l'identification permanente entre l'objet et le sujet de la réflexion, relative à la genèse fichtéenne, nous semble traduire au mieux la manière d'agencer un dialogue fructueux entre ces deux domaines de connaissance de la subjectivité. De surcroît, comme nous le mettrons en évidence, Fichte se situe sans ambages dans la pensée du corps propre (plus précisément, dans la Nova Methodo), et en amont quant à ce point, de toute transcendance vers le monde ; l'accès au monde est, nous semblet-il, également visé par la pensée de Pankow, qui accorde une prééminence à la reconstitution dynamique du corps.

Ainsi, deux moments nous semblent identifiables pour donner libre cours au fil directeur de notre lecture. Premièrement, nous allons repérer comment différentes nuances du transcendantal peuvent s'inscrire dans une démarche analytique propre au psychiatre qui envisage le problème de la constitution de réalité en tant que rapport entre le soi et le monde. En second lieu, l'on verra dans quelle mesure cette rencontre d'un monde, liée à l'analyse réussie de la psychose, dépendra de l'intégration du corps vécu.

soi, pour désigner la possibilité de la connaissance a priori qui en dérive », Kant Emmanuel, *La Critique de la Raison Pure*, Gallimard, Paris, 1997, p. 159.

I. La psychiatrie face au problème de la constitution de la réalité

Dans un article très suggestif rédigé par Wolfgang Blankenburg, intitulé *La signification de la phénoménologie pour la psychiatrie*, la question du rôle et de la tâche spécifiques du psychiatre se pose dans la mesure où son agir consiste à repérer et traiter des *troubles fondamentaux*. Ce rapport fondamental au pathologique, concerne donc la distinction de base en psychiatrie, entre névrose et psychose. Selon Blankenburg, chez les psychotiques le problème de la réalité est en cause, là où effectivement l'identité *ne va pas de soi*.

Autrement dit, pour reprendre les propos de l'auteur, si la réalité, dans sa cohésion, demeure affrontée en tant que problème chez le névrosé, elle l'est toujours depuis « quelque chose ». C'est donc à partir d'un tel questionnement que Blankenburg avance deux questions incontournables pour nous aider à déceler la suite de notre étude : « Comment quelque chose se constitue en tant que quelque chose pour quelqu'un ? Comment quelqu'un se constitue-t-il comme quelqu'un en tant que quelqu'un pour quelqu'un ? »⁴.

L'analyse de la constitution individuelle qui nous occupe à présent, dans le cadre des études en psychopathologie, doit être distinguée de toute acception bio-psychophysique et typologique, au moment où la primauté de nos questionnements revient, selon Blankenburg, sur la constitution en tant que : « structure interne de la construction selon laquelle le "quelque chose", est, pour nous et pour nos patients, là »⁵. Il s'agit pour le psychiatre d'une part, d'envisager le problème de l'identification de la chose comme quelque chose, et de l'autre, de reconnaître chez celle-ci la possibilité de fonder nos relations. La chose à partir de la constitution individuelle, est donc le motif qui nous permet d'opérer la possibilité de transcendance en tant que passage entre différents domaines de signification. Blankenburg ajoute à ce sujet :

L'un des prolongements de ce qui vient d'être dit pourrait être l'idée développée encore par Schütz de l'importance de la constitution primordiale comme point de départ de la possibilité de transcendance, possibilité d'un pas vers d'autres domaines de signification (*Überstieg in anderen Sinnbereiche*)⁶.

⁴ Blankenburg Wolfgang, *La signification de la phénoménologie pour la psychothérapie*, in : *Psychiatrie et existence*, Millon, Grenoble, 1991, p. 183.

⁵ *Ibid.*, p. 182.

⁶ *Ibid.*, p. 191.

Ainsi, la tâche essentielle du psychiatre consiste à opérer la transition entre différents domaines de signification, là où la structure individuelle doit devenir dynamique, pour envisager ainsi la transcendance et le rapport à l'autre dont a besoin le malade. Il faut donc savoir que pour Alfred Schütz, auquel Blankenburg fait référence, l'expression domaine de signification ou *province of meaning*, équivaut au terme *monde*. En ce sens, Schütz explique quant aux domaines de signification et leur équivalence avec une idée de *monde*:

We speak of *provinces of meaning* [...] because it is the meaning of our experiences and not the ontological structure of the objects which constitutes reality. Hence we call a certain set of experiences a finite province of meaning if all of them show a specific cognitive style and are – *with respect to this style* – not only consistent in themselves but also compatible with one another. [...] As an example let us consider the world of everyday life as it was defined analysed in the preceding section. This world is certainly a "sub-universe" or "finite province of meaning" among many others [...]⁷.

La cohérence interne de chaque domaine de signification s'avère donc nécessaire dans le propos de tisser un rapport sur la base d'une unité qui soit déjà constituée comme telle. Si chaque monde est donc censé mettre en valeur une certaine consistance en soi en tant que domaine de signification, il doit pouvoir inscrire sa différence par rapport à un autre, grâce à sa limite. Une autre manière de définir ce domaine de signification consiste à repérer la dialectique qu'il laisse entrevoir en tant que différence propre à chaque opposé issu d'un agencement spécifique, qui, comme monde, n'est pas déterminé par la chose, mais plutôt à déterminer ou à poser. Si nous reprenons avec justesse les propos de Schütz, il n'est pas déraisonnable de dire que la détermination subjective (tout simplement, celle qui vient de soi) doit définir l'objectif (à savoir le domaine de signification) dans la mesure où cela même qui est posé en tant que monde, est l'élément foncier de toute réalité. En d'autres termes, il n'est pas question d'assigner une prééminence telle à l'objet, au point qu'il en devienne un faire signe anonyme. Sur cet aspect, la différence devra être sous-entendue, eu égard à Blankenburg, entre objet et chose, dans la mesure où la première notion opère un renvoi à la pure détermination venant de l'extérieur, tandis que la seconde, qui présuppose la limitation ontologique de la chose, implique sa détermination subjective. Aussi, convient-il de mettre en avant le lien basal entre monde et corps (notion qu'il conviendra d'élucider chez Pankow) ; ce dernier sera de ce fait saisi comme l'ici et là primordial, sans lequel aucun monde

Schütz Alfred, « On multiple realities », in: Collected papers, vol.1, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, p. 230.

ne pourrait être créé. Schütz explique en effet que « The place my body occupies within the world, my actual Here, is the starting point form which I take my bearing in space. It is, so to speak, the center 0 of my system of coordinates »8. En suivant le chemin tracé par Blankenburg, nous pouvons ainsi, plus précisément, affirmer que ce qui est remis en question dans le sujet, par rapport au premier type de rapport périlleux à l'objet, concerne donc sa détermination foncière, de telle sorte que *le signe devient action*9. Ceci est indiqué en d'autres termes par Schütz, qui comprend la signification dans un registre qualitatif complètement différent de celui qui concerne l'enchaînement non réfléchi des actes, tout comme dans le *faire signe* de l'acte. Le rapport réfléchi à soi dans l'acte qui est récupéré comme expérience, doit donc préserver la distance par rapport à l'objet, de telle sorte que ce dernier ne soit pas un élément simplement entassé, mais compris à la lumière du récit d'une vie :

As long as I live *in* my acts, directed toward the objects of these acts, the acts do not have any meaning. They become meaningful if I grasp them as well-circumscribed experiences of the past and, therefore, in retrospection¹⁰.

Autrement dit, pour en revenir à la question qui nous occupe, le psychiatre doit opérer le passage entre différents mondes ayant une signification. Si la signification est par conséquent traduisible chez le névrotique eu égard à son dynamisme constitutif, en tant que maintien de la possibilité de transcendance vers autrui, cette traductibilité demeure encryptée chez le psychotique. Selon Blankenburg, l'attitude psychanalytique ne serait pas nécessairement viable dans des cas de schizophrénie. Dans cette mesure, en suivant le travail qui est régulièrement réalisé en psychanalyse, la projection de sens est liée à la construction d'un appareil psychique. Cette projection est configurée, selon un accord ou une correspondance qui devient nécessaire, entre des valeurs de réalité énoncées par le recouvrement idéal entre passé et futur. Or, Blankenburg précise qu'il n'est pas seulement question d'énoncer une telle valeur, mais de provoquer une interprétation entièrement

⁸ Ibid., p. 222.

Pankow G., L'homme et sa psychose, op. cit., p. 39. Les descriptions de Pankow sont à ce titre puissantes dans le cas de Suzanne: « La croisée de la fenêtre, en tant que forme spécifique, ne pousse plus la malade à trouver une signification subjective; non, tout le dynamisme de la "signification" se transforme en action: la croisée de la fenêtre devient inductrice d'un acte; il faut que le nuage fasse une croix. Dans cet univers psychotique, la relation entre les objets de l'espace est complètement anéantie. Le rapport entre la croisée de la fenêtre et le nuage à qui il est ordonné de faire tel et tel mouvement n'a pas de sens. Ainsi les objets ne sont-ils pas reconnus comme des choses – Ding – car leur manière d'être – Wesen – n'est pas réellement connue », ibid., pp. 39–40.

Schütz A., « On multiple realities », in: Collected papers, op. cit., p. 210.

ouverte à la possibilité de la rencontre. Il serait donc pertinent d'élargir le champ de l'analyse vers ce que Blankenburg qualifie d'ouverture prospective, indépendante du passé. L'analyste, selon Blankenburg, s'attache habituellement à une valeur de réalité visée. D'après cela, la psychothérapie envisagée ne considère pas l'appareillage psychique comme donné au préalable, au sens d'un socle à partir duquel des valeurs de réalité devraient s'accorder les unes aux autres dans le temps. Pour celui qui sombre dans la psychose, la projection de sens, en vertu du transfert qui serait opéré par la figure de l'analyste visant l'occupation de la place du désir chez l'analysant, n'est pas évidente. De surcroît, ce qui, d'après Blankenburg, représenterait un risque dû aux effets nuisibles du contre-transfert en psychanalyse, serait épargné dans la démarche daseinsanalytique. Si la question de l'ouverture prospective demeure centrale pour Blankenburg, elle ne l'est que grâce à l'accent privilégié mis sur l'avenir. Un tel agrément avec le sens projectif du temps est sans doute à retrouver dans le socle théorique de l'analytique existentiale; quant à ce point, la Daseinsanalyse paraît, aux yeux de l'auteur, plus efficace que la démarche psychanalytique. L'avantage de cette méthode, qui place la question du futur au cœur de l'analyse sur la schizophrénie, serait ainsi susceptible de réactiver les moments de détermination génétique et réaccentuer justement le sens capital de l'ouverture¹¹.

Toutefois, nous croyons avoir expliqué pourquoi et dans quelle mesure, selon Blankenburg, la psychose correspond à l'atteinte à la relation constitutive entre soi et le monde.

Il nous reste donc à comprendre comment s'inscrit une certaine nuance du transcendantal¹² dans le cours de nos questionnements.

Dans *La perte de l'évidence naturelle* Blankenburg saisit la distance qu'il considère problématique, entre un *Je empirique ou naturel*¹³ et un *Je transcendantal*; là où, si l'on se réfère au cas d'Anna, atteinte d'une schizophrénie pauci-symptomatique, elle assiste à ce qu'elle dénomme une *perte de l'évidence naturelle*. Par rapport à d'autres types de schizophrénies, la schizophrénie pauci-symptomatique est manifestations. On parle, dans ce cas de figure, d'absence d'hallucinations auditives ou visuelles qui donnent fréquemment le ton pour avancer le diagnostic d'une schizophrénie. Se pose alors de façon pertinente la question de savoir ce qui caractérise

¹¹ Blankenburg W., La signification de la phénoménologie pour la psychothérapie, op. cit., p. 192.

¹² Il convient de reprendre la définition de l'expression connaissance transcendantale donnée par Kant dans la Critique de la Raison Pure: « J'appelle transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général. Un système de tels concepts s'appellerait philosophie transcendantale », Kant E., Critique de la Raison Pure, op. cit., p. 83.

¹³ Voir Blankenburg W., La perte de l'évidence naturelle, op. cit., p. 152.

la schizophrénie en dehors de l'apparition de ces symptômes. Une telle question devra être reprise, selon Blankenburg, non pas sur la base d'un constat externe, mais depuis l'analyse de la structure du discours proféré par Anna. Ce n'est pas seulement l'emploi d'une méthode pour diagnostiquer une « maladie » telle que la schizophrénie qui est en jeu, mais aussi la possibilité d'assister à un phénomène qui s'expose en tant que constat privilégié d'une défaillance subjective, au moment de reprendre l'idée de l'absence d'auto-positionnement qui fonde le thème à partir duquel la malade construit sa plainte. Autrement dit, on s'intéresse à la cause de ce qui atteint la subjectivité dans son évidence :

Si l'intérêt du présent travail se concentre sur la forme de pauci-symptomatique de la schizophrénie, cela n'a pas seulement pour sens d'orienter l'attention sur un domaine psychopathologique relativement peu étudié. Ce qui nous dirige ce sont les problèmes beaucoup plus fondamentaux. Il en va de la mise à jour de ce que chez les schizophrènes est « troublé » au fondement de leur être-homme. C'est en ce sens que nous parlons de trouble fondamental¹⁴.

Il s'agit alors de poser la maladie mentale en tant que phénomène qui vient contrecarrer le radical ontologique, certainement pas au sens où la question en revient à parler d'un « ne pas être homme », mais il s'agit plutôt de confronter cette affirmation constitutive (être-homme) avec ce qui la rend possible.

Ainsi, Blankenburg aborde la question du rapport à la schizophrénie, en partant non pas du symptôme qui nous donnerait à voir ce qu'elle *est*, mais en mettant à l'épreuve la limite des problèmes que la pathologie anime, pour une définition fondamentale de l'expérience.

Lors de l'écoute attentive du cas d'Anna, Blankenburg expose la spécificité d'une défaillance dans la teneur du *Je naturel ou empirique*, et qui s'énonce dans son rapport à l'image projetée et reçue d'un monde qui soumet la subjectivité à l'épreuve de ses conditions. Cette défaillance, qui peut être d'ordre symptomatique ou empirique, apparaît étayée par une structure transcendantale, Blankenburg se prononce à ce sujet de façon très révélatrice (nous soulignons):

Des malades comme Anna ne peuvent pas se laisser être en tant que *prenant fond* et *donnant fondement*. C'est ce qui est visé, quand on parle d'un défaut du soi en tant qu'instance de fondation. Il s'agit ici, en premier lieu, du Je transcendantal, et secondairement seulement, du Je Naturel. [...] En ce sens, Anna dit : « Je ne suis pas vraiment un être humain, je ne suis pas vraiment apte ».

¹⁴ Ibid., p. 27.

Cette « aptitude » est à entendre dans un sens très principiel. Elle se rapporte moins à des aptitudes quelconques individuelles que plutôt à l'aptitude à s'entendre à la vie ou plus généralement à *être*. Ce n'est pas seulement le « je pense » (aperception transcendantale kantienne), mais aussi le « je peux » (Husserl), tout comme le « je suis », qui doivent pouvoir accompagner, à tout moment, la conscience de quelque chose – et même si c'est de façon très vague¹⁵.

Si dans la formulation exprimée par Blankenburg nous identifions plusieurs aptitudes (depuis leur reprise en tant que nuances attribuées au *Je transcendantal*), en ceci qu'elles précèdent la conscience de la chose et configurent la définition de l'apperception en tant que conscience de soi, il faut aussitôt s'interroger sur les conditions qui rendent possible l'explicitation des aptitudes énoncées. En effet, la manière dont Blankenburg formule par le biais de l'aptitude (*je peux, je pense, je suis*) la question relative à l'accompagnement de la conscience de la chose, relève d'une quête à la manière de celle relative à la connaissance, des connaissances *a priori*; le « mystère » qui enveloppe la mise en œuvre des facultés, à savoir, celui de leur effectivité rendue possible par la conscience de la chose, s'annonce comme étant déjà contenu dans l'hypothèse catégorique que le « doivent » (*sollen*) révèle. D'après Blankenburg, le problème qui suit la reformulation de l'apperception, n'est autre que l'apparente évidence du lien entre *les aptitudes à s'entendre à la vie*, et la conscience empirique.

Toujours est-il que malgré lui (car Fichte n'est pas explicitement évoqué), Blankenburg ne saisit pas la portée de la nuance transcendantale contenue dans l'hypothèse catégorique qu'il parvient toutefois à énoncer. En effet, si on demeure au cœur de cet extrait, aussi bien Husserl, qu' Heidegger et que Kant s'inscrivent chacun depuis leur spécificité dans le champ de la connaissance transcendantale, sans que l'exigence du lien inhérent à cette dernière, avec la conscience empirique, moyennant le *soll*, demeure essentielle.

La spécificité de la connaissance transcendantale nous ramène donc à Fichte, d'après lequel Kant, bien que demeurant celui ayant certes exposé les résultats relatifs à la forme de la connaissance transcendantale, n'a pas pour autant réussi à en fournir les prémisses. Il convient à ce titre de spécifier dans quelle mesure le soll s'annonce comme la figure privilégiée qui lie le nécessaire au possible, le catégorique à l'hypothétique¹⁶. Mais qui plus est, la figure de l'hypothèse catégorique

¹⁵ Ibid., p. 154.

Nous devons pour une grande part cette interprétation de l'hypothèse catégorique, au travail d'Alexander Schnell, notamment contenu dans son ouvrage L'effondrement de la nécessité: « Or Fichte a découvert avec le fameux Sol », un mode d'exposition – qui est en même temps un mode de saisie – adéquat du principe: ce Soll exprime la nécessité dans la possibilité, la catégoricité dans

met en avant le constat qui se fait *après coup*, de la relative nécessité du poser (en tant qu'hypothèse) ; autrement dit, dans cette construction qui témoigne du mouvement de la genèse, le poser cherche à s'identifier dans le principe. Le poser caractéristique de la genèse transcendantale, du moins celui que l'impute à Fichte, vise le passage de l'hypothétique au nécessaire déjà contenu dans le *Soll*¹⁷.

Cette re-problématisation de l'énoncé chez Blankenburg, anime donc la question cette fois-ci adressée à la philosophie, des limites du rapport au transcendantal. En effet si l'impératif du lien entre le *Je transcendantal* et le *Je empirique* voit le jour aux yeux du psychiatre, ce n'est que dans la mesure où celui-ci demeure dans la tentative de mettre à jour l'expression redevable au poser des facultés. Si donc, le nécessaire contenu dans le principe (le catégorique) s'annonce à partir de son poser (comme pure hypothéticité), alors c'est dans une perspective propre au développement de la genèse chez Fichte, que l'on voit la construction de la réalité¹⁸. Il faut préciser que l'ancrage dans le réel découle en partie de la condition passible du Moi, dans le *sentiment*. Fichte se prononce dans la *Grundlage* :

Ici se trouve le fondement de toute réalité. C'est seulement par la relation du sentiment au Moi, que nous venons de démontrer, que la réalité est possible pour le Moi, qu'il s'agisse de la réalité du Moi ou de celle du Non-Moi. Ce qui n'est possible que par la relation d'un sentiment, sans que le Moi ait conscience de son intuition de cet objet et sans qu'il puisse en devenir conscient, et qui par conséquent semble être senti, est objet de croyance (geglaubt).

Il existe donc uniquement une croyance (ein Glaube) à la réalité en général, qu'il s'agisse de la réalité du Moi ou de la réalité du Non-Moi¹⁹.

D'après l'affirmation évoquée plus haut, selon laquelle la réalité abrite dans sa pure possibilité le constat de son propre principe, l'on comprend qu'elle concerne d'emblée le dépassement de la pure croyance au « sentiment de réalité ». Si ladite croyance relève d'un positionnement passif du Moi à l'égard du Non-Moi, en ceci

l'hypothéticité, c'est-à-dire la nouvelle figure de l'"hypothéticité catégorique" (qui possède une dimension *pratique* autant que *théorique*) inhérente au principe qui permet de le *fonder* (dans le sens d'une *fondation* et non pas de l'établissement d'un *fondement*) sans que l'on tombe dans une fallacieuse régression à l'infini », Schnell Alexander, *L'effondrement de la nécessité*, Millon, Grenoble, 2015, pp. 29–30.

¹⁷ Cf., ibid., p. 41.

^{18 «} Mais dans tous les cas, la réalité exprime un se-faire du principe. [...] Ainsi, et c'est sans doute le résultat le plus important et le plus profond de l'idéalisme fichtéen : la réalité – que ce soit celle du principe ou du phénomène – est réflexion de la réflexion », Schnell Alexander, En voie du Réel, Hermann, Paris, 2013, p. 380.

¹⁹ Fichte Johann Gottlieb, Œuvres choisies de la philosophie première, Vrin, Paris, 1999, p. 160.

que le premier n'agit pas à partir de sa propre faculté à poser consciemment son propre agir, voire s'avère être en tant que Moi comme s'il était posé par le Non-Moi, alors l'agir en apparence étranger (on dirait plutôt inconscient), devra être ressaisi à la lumière de l'agir du Moi, sur cet agir révolu ou inconscient ; le Moi qui poursuit le devenir conscient à l'intérieur de la réalité qu'il produit, devra aussitôt se poser de manière réfléchie et active face à la croyance en un agir qui se fait malgré lui (pourtant toujours dejà le sien!). Autrement, la production de la réalité doit être ressaisie en tant que production qui prend pour objet de réflexion la croyance relative au sentiment, et vise aussitôt son dépassement à partir de la conscience du poser du Non-Moi par le Moi (ainsi, il adopte une emprise différente du conditionnement passif à l'égard du Non-Moi). Le Moi qui produit, doit devenir conscient de son agir, même si l'impression qui suit son positionnement passif à l'égard du Non-Moi par le sentiment, le dispense en apparence en première instance d'un lien qu'il ne parvient pas à renouer avec lui-même, en tant que fondement de la réalité.

La réflexion demeure indispensable dès lors qu'il s'agit de trouver une issue à la passivité : « Il s'ensuit qu'en relation avec le Non-Moi le Moi est pour luimême passif, qu'il n'est absolument pas conscient de son activité et qu'aucune réflexion ne s'opère sur celle-ci »²⁰. Si donc le sentiment est localisable dans le Moi, et n'est pas un produit que l'on peut imputer à une extériorité quelconque (car en tant qu'extériorité, celle-ci demeure tributaire du poser du Non-Moi par le Moi), encore faut-il comprendre la nature de ce système de sentiments dans lequel a lieu toute réalité. Ce n'est pas la réalité qui est sentie, mais plutôt le Moi: « De là provient que la réalité des choses semble (scheint) être sentie, alors que ce n'est que le Moi qui est senti (gefühlt) »²¹.

II. La méthode analytique de Pankow ou le passage du corps dissocié au corps vécu

Afin de nous engager dans le questionnement sur la représentation du *corps propre*, auquel Gisela Pankow s'adonne au moment de développer son travail thérapeutique, certains acquis de la *Doctrine de la Science Nova Metodo* s'articuleront avec la tentative qui est la nôtre, d'ouvrir le mouvement d'identification propre à toute genèse, vers une réflexion sur le *lieu* de son fondement. En effet,

²⁰ *Idem*.

²¹ *Idem*.

cette réflexion se réclame de la direction frayée jusqu'à présent, et consiste à comprendre le trouble fondamental en psychiatrie, de par son accès en tant que trouble, à travers les représentations de monde et du corps. Ainsi, Fichte réapparaît pour créer un lien avec la pensée de Blankenburg sur la réalité, et nous achemine vers celle du corps. Par conséquent si l'on a dit plus haut que la réalité se construit dans le sillage de la réflexion sur les sentiments, leur « système » doit encore être thématisé. Ce « système », tel qu'il fut décrit dans la Wissenschaftslehre Nova Methodo, est précisément le corps : « Il est ici question du corps propre dans la mesure où je perçois et où j'exerce de la causalité grâce à lui, dans la mesure où il est sens et organe ; il est le système de mes sentiments, le medium grâce auquel intuition et sentiment sont réunis »22. C'est aussi au cœur de la Nova Methodo que l'on peut trouver des renvois à la définition du monde, qui de surcroît équivaut à celle du corps, selon la perspective adoptée à l'égard du Moi et de la lecture qui se fait quant à elle, par rapport au type de lien entretenu avec la conscience empirique : « Ce moi de la conscience empirique ne peut être posé que dans le temps, il est alors âme, ou, sensibilisé dans l'espace, il est corps, et celui-ci n'est à nouveau rien d'autre que le monde. [Moi pur, esprit, âme, corps propre et monde,] tout ne forme qu'une seule et même chose, considérée toujours sous différents aspects »²³.

Si la restructuration dynamique du corps propre nous intéresse à ce point dans l'œuvre de Gisela Pankow, notamment dans L'Homme et sa psychose et L'être-là du schizophrène, cela est dû tout particulièrement à la rencontre faite par le malade, de l'espace habité comme étant par là-même, la rencontre de son corps vécu, suite à sa dissociation dans la psychose. Il s'agit donc, dans ce cas précis, de pouvoir restaurer l'intuition spatiale de l'individu par la saisie de son unité, afin qu'il puisse à son tour, suivre le fil de son récit dans le temps. Autrement dit, un accord de soi avec l'expérience d'un monde est en ceci envisageable qu'il doit pouvoir faire preuve de l'intuition de l'espace, tout comme de celle du temps.

Or, il convient avant tout de définir la situation émergente que Gisela Pankow prend pour point de départ afin de parler de la notion de corps dissocié, et discerner ainsi en quoi consiste plus précisément le but de la thérapie qu'elle met en avant :

Par le terme de dissociation, je définis donc une destruction de l'image du corps telle que ses parties perdent leur lien avec le tout pour réapparaître dans le monde extérieur. Nous essayons de saisir ce processus de dissociation dans la communication verbale du malade. Si le malade peut, grâce à l'intervention thérapeutique, rétablir l'unité du corps

²² Fichte J. G., La Doctrine de la Science Nova Methodo, op. cit., pp. 163-164.

²³ Ibid., p. 270.

détruit, il peut apprendre à l'habiter. Tout notre effort visera à unifier ce dynamisme du corps, de façon à ce que celui-ci, se saisissant comme désir, retrouve son image et entre dans le domaine du temps²⁴.

Dans l'impossibilité de donner à l'intuition sensible une forme distincte de soi, pour soi, l'image du corps devient aussitôt brisée et fragmentée dans la non-concordance entre ses parties ; c'est-à-dire un amas d'éléments dispersés, éclatés. Ces débris de corps peuvent apparaître alors dans le monde, comme tient à le signaler Pankow, sous la forme d'hallucinations auditives ou visuelles. On parle donc dans ce cas précis, de corps dissocié. Une telle disjonction subie concerne effectivement le psychotique. On ne parle pas, pour ce dernier, d'un fragment de corps reconnu comme tel au sein d'une totalité, comme dans le cas du névrosé. Dans la structure de son discours, le névrosé réussit néanmoins à rendre visible le corps morcelé en tant qu'ensemble de parties en correspondance les unes avec les autres. Dans l'image du corps morcelé de la névrose, ses parties demeurent conjointes.

Si, d'après Pankow, le corps du psychotique n'est plus ressenti comme entité, et le rapport identitaire au monde demeure précaire depuis un soi balloté entre différents débris de vécu sans critère unitaire (on peut constater ceci dans son discours), alors la dissociation concerne l'image de soi dans le monde, en tant qu'image de soi dans la dissociation. On peut ainsi parler de « plusieurs mondes », et Pankow déclare :

Ainsi l'univers de la psychose apparaît comme un univers morcelé : chaque fragment est souvent ressenti comme étant un *monde séparé* et ayant perdu toute connexion interne avec les fragments. Entre ces parties il n'y a qu'un vide abyssal, un néant. [...] Mais peut-être tout le secret de la psychothérapie des psychoses tient-il dans ce don de l'observation qui nous permet d'appréhender la moindre modification des « mondes partiels », et leurs relations respectives. Le rapprochement de ces fragments est à ce titre de la plus grande importance. Des parties peuvent se rejoindre, se souder²⁵.

Par plusieurs aspects, la question de l'unité du corps vécu demeure dépendante de sa reconnaissance en tant qu'entité (par soi et par autrui), l'une ne va pas sans l'autre. Ainsi, en instaurant une formule qui nous rappelle le positionnement fichtéen, le corps comme entité non-dissociée, dépend, comme le précise Pankow, de son action d'exclusion, ce qui signifie en outre, la reconnaissance du Moi à partir du non-Moi. Nous sommes d'accord sur ce point pour confirmer

²⁴ Pankow G., L'Homme et sa psychose, op. cit., p. 276.

²⁵ Ibid., p. 271.

l'ampleur de l'intuition intellectuelle fichtéenne concernant le Moi, tout en suivant le geste qui prône la constitution de la subjectivité sur la base de ce qu'elle doit pouvoir énoncer comme différence, faute de quoi, elle ne serait pas le poser fondamental de soi. Les versants actif et passif du Moi sont ici maintenus dans la tentative d'articuler sa propre définition. D'une part, la passivité traduit selon Fichte la limitation de l'agir par l'être dans le Non-Moi ; de l'autre, le Moi se présente comme pure activité, en tant que Moi. Le dialogue entre Fichte et Pankow s'avère d'autant plus pertinent, qu'il nous permet d'entrevoir le lien fondamental à l'œuvre dans toute rencontre faite d'un « objet », en tant que lieu où coïncident nécessairement affectivité et limitation²⁶, et ceci dans la mesure où la possibilité même de la rencontre de l'objet, s'annonce en aval comme l'ouverture au déploiement d'agencements divers (il y va donc de la créativité). Il convient ainsi de mettre en exergue une approche définitoire du Moi par le poser, dans la mesure où celle-ci confère toute primauté au savoir pratique basé sur la limitation²⁷ de l'agir, y compris la reconnaissance de ce qui est extérieur au Moi, en tant que Non-Moi²⁸. Ainsi, cette fois-ci, selon Pankow, il s'avère important de préciser que la génitalisation du corps vécu, dès lors que ce dernier est reconnu comme uni-sexuel, dépend de l'identification en lui de ce qu'il n'est pas (masculin/féminin), voire de la reconnaissance en soi d'un autre différent de soi :

Si cette action s'applique au corps entier, non dissocié, c'est-à-dire, si le patient peut dire : « ce corps qui m'est extérieur n'est pas mon corps », alors il devient possible de reconnaître un non-moi, non seulement dans le domaine du vivant, mais aussi dans la relation avec le corps humain ; nous appelons génitalisation la possibilité de reconnaître un non-moi dans un corps unisexuel. Le franchissement de ce pas est de la plus

Quant à la question du sentiment correspondant, lors de l'épreuve de la limitation dans le poser : « Un sentiment est toujours l'expression de notre limitation : il en est donc de même ici. Ceci dit, dans le cas qui nous occupe, on passe, en particulier, d'un sentiment rapporté à l'objet tel qu'il devait être sans notre intervention à un sentiment au même objet, tel qu'il doit être une fois modifié par notre activité », Fichte J. G., Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science, Paris, PUF, 1985, p. 73.

²⁷ Par rapport à la rencontre d'une limite structurante: « La créativité se fonde sur une reconnaissance de la limite de l'être humain confronté à l'illimité de l'univers. La forme, cette limite de la finitude par rapport à l'infini, nous amène à poser le problème de la structuration de la limite – Grenzerfindung », Pankow G., L'homme et son espace vécu, Paris, Aubier, 1986, p. 11.

^{28 «} Le non-moi n'est rien d'autre qu'un autre aspect du moi. Le Moi considéré comme activité, donne le Moi, considéré au repos, il donne le non-moi. L'aspect du moi en tant qu'actif ne peut pas se présenter sans l'aspect du moi au repos, c'est-à-dire, comme non-moi », Fichte J. G., La Doctrine de la Science Nova Methodo, op. cit., p. 80.

haute importance. L'autre corps est si totalement différent qu'il n'a plus rien en commun avec le corps du patient, il peut être désiré²⁹.

Ceci est mis en valeur, d'après Pankow, par l'un des objectifs de la thérapie concernant la reconstruction dynamique de l'image du corps, et qui consiste à mettre en rapport le corps du psychotique avec le corps de la loi. Ce qu'en effet la psychothérapie de Pankow envisage également pour une grande part, concerne l'ordonnancement du corps suivant une échelle de valeur ordinale³⁰, d'après laquelle le corps aura été reconnu, et dans un sens plus immédiat, non seulement apprécié, mais aussi ressenti comme «bon». De plus, un tel ressenti de la reconnaissance ou méconnaissance du corps parvient à se sédimenter dans une représentation. Le passage du corps ressenti au corps reconnu est d'une importance fondamentale, comme le souligne à juste titre Pankow. Il n'est pas aberrant de dire que, précisément, la reconnaissance (ou méconnaissance) basale du corps, venant d'autrui (au sens du représentant de la loi qui le légifère), affecte la manière dont le corps est ressenti par la suite. Toujours est-il que par rapport à cette problématique, Pankow tient à distinguer³¹ la gravité du type d'affection qui concerne la psychose marginale (en ceci qu'elle s'attaque au lien entre corps ressenti et corps reconnu, mais qu'il s'agit toujours d'un corps), de celui qui caractérise la schizophrénie en tant que psychose nucléaire, où la notion même d'entité est affectée. Le mouvement dialectique qu'il faudra pouvoir réinstaurer dans la psychothérapie des psychoses, selon Pankow, sera celui d'une dynamique rétablie entre l'image du corps et la loi dans les cas de psychose marginale, et celui dû à la forme et au contenu de l'image du corps (donc, afin de pouvoir reconstituer une telle image), pour les psychoses nucléaires. Quant à ce dernier constat concernant la schizophrénie (ou psychose nucléaire), les approches de Blankenburg et celles de Pankow de toute évidence s'entrecroisent. La notion de dynamique³² est, pour nous, de la plus haute importance, car précisément sur la base de cet agencement analytique que l'on doit, pour une grande part à Freud, Pankow mobilise la figure des strates géologiques à l'origine de l'image du corps. Suivant cette prémisse, le dynamisme

²⁹ Pankow G., L'Homme et sa psychose, op. cit., p. 285.

³⁰ Ibid., p. 287.

³¹ Cf. idem.

³² Le dynamisme, dans son rapport à la figure des strates géologiques, est expliqué par Pankow de la façon suivante: « Ce qui importe est ceci : on aperçoit parfois dans un "débris de terrain" une "strate géologique" ressemblant à une autre observée dans un autre débris. C'est alors que j'essaie de "rapprocher", de réunir des strates identiques dans des terrains différents. J'appelle structuration dynamique ce processus qui consiste à restituer l'unité apparemment perdue de couches psychiques éparses. C'est par la structuration dynamique que nous gagnons du terrain », Pankow G., L'Être-là du schizophrène, op. cit., p. 14.

ici convoqué concerne le rapprochement des vécus psychiques identiques qui sont pourtant éloignés l'un de l'autre. De ce fait, l'instance qui rend possible la reconnaissance d'une représentation basale du corps est affectée dans la schizophrénie ; si la reconnaissance de soi dans l'espace occupé n'est par conséquent pas viable, le rapport avec la dimension de la temporalité ne l'est pas non plus. On l'a dit, si une certaine intuition de soi dans l'espace en tant qu'entité différenciée demeure possible, on peut alors poser la question de l'ouverture au temps, en tant que passage vers l'autre du désir.

Si, par le truchement qu'elle opère entre le tout et les parties, Pankow parvient donc à retrouver l'unité du corps dissocié, elle le fait dans la mesure où la part de désir enfoui à l'égard de l'autre, parvient à se manifester, d'où la transcendance retrouvée, en tant que reconnaissance du Non-Moi, au sens de la différence que l'autre me donne à voir. La reconnaissance du désir d'autrui, à partir de l'espace basal occupé par le corps qui se retrouve dans sa génitalisation, entraîne toute possibilité d'une conscience immédiate dans le Moi. Autrement dit, que cela soit valable pour le champ psychothérapeutique de la psychose, ou pour les élucidations faites dans un domaine du savoir (qui demeure toutefois celui de la reconnaissance sur la primauté du savoir pratique), comme celui de l'idéalisme transcendantal fichtéen, nous reconnaissons que l'espace du désir ouvre la rencontre de tout type de conscience : « Le désir vaut pour toute raison finie : celui qui veut être délivré du désir veut être délivré de la conscience »³³.

En effet, pour entretenir la possibilité même de la conscience, celle-ci doit-être couplée à sa reconnaissance en tant que désir, tout comme la différence préalablement inscrite dans le corps unisexuel que Pankow s'évertue à retrouver chez les malades. Il convient donc, d'après Pankow, d'assigner ici la préséance due à la découverte cruciale de la dimension de l'espace par le corps, pour opérer un second moment de la saisie de soi, dans un travail d'ordre psychanalytique, qui comprend l'intuition de la dimension du temps à travers le récit d'une vie qui se reconnaît comme inscrite dans le champ de la parole³⁴. Autrement dit, le transfert ne peut être opéré dans un corps absent. Sur ce point, les affirmations de Pankow coïncident avec celles de Blankenburg qui entrevoit une certaine impasse dans la méthode psychanalytique traditionnelle, quand il s'agit de mettre en avant le

³³ Fichte J. G., La Doctrine de la Science Nova Methodo, op. cit., p. 190.

Pankow se prononce de manière très claire en ce qui concerne cette question: « Le terrain premier qu'il faut structurer – même partiellement –, c'est l'ensemble des couches psychiques à partir desquelles la reconnaissance de l'image du corps devient possible. L'élaboration de cette image, si faible qu'elle soit, se poursuit par nos interventions jusqu'à l'acceptation d'un corps unisexuel. Ici s'ouvre la possibilité d'introduire la notion du temps et de procéder à une analyse classique », Pankow G., L'Être-là du schizophrène, op. cit., p. 15.

traitement de la psychose en termes de transfert³⁵ et contre-transfert (ce second terme du rapport psychanalytique, comme il a été question de le signaler, pourrait présenter aux yeux de Blankenburg en ce qui concerne la psychothérapie des psychoses, certains effets nuisibles). C'est la possibilité même de la reconnaissance du désir qui est en jeu dans la restructuration dynamique du corps (qui, étant saisi comme entité, peut cette fois-ci faire face à un autre, dans la possibilité de sa transcendance).

Conclusion

En guise de conclusion, nous pouvons faire un bref rappel des éléments qui nous permettent de répondre, aussi bien à l'hypothèse de la rencontre des limites du rapport au transcendantal dans la schizophrénie, qu'à celle de l'institution des conditions pour la reconnaissance des conditions de possibilité de l'expérience, par la restructuration dynamique du corps vécu.

D'une part, cette idée de limite a été soulevée dans le cas spécifique d'Anna, lors de la perte de l'évidence naturelle, selon les propos de la malade elle-même, une telle perte étant comprise par Blankenburg, comme l'incapacité *de la conscience de soi* contenue dans l'apprésentation du *Je transcendantal*, d'accompagner la conscience empirique. D'autre part, la limite a été reconnue au sens où les «domaines de signification» ou «mondes», selon Blankenburg qui reprend Schütz, sont encryptés chez le schizophrène. Toute la question consiste alors, pour le psychiatre, de pouvoir rendre ces domaines de signification communicables, afin d'opérer la transcendance vers l'autre.

En ce qui concerne Gisela Pankow, on a pu constater dans quelle mesure la restructuration dynamique du corps, par la reconnaissance du désir enfoui dans le corps dissocié, permet au psychotique d'envisager un rapport avec l'autre comme possibilité de transcendance. Ainsi, par la seule intuition de l'espace propre au corps vécu (corps vécu spatial,) s'amorce, finalement, le récit d'une vie (corps vécu temporel). Ce même geste, qui par notre interprétation autour de la limitation du Non-Moi posé par le Moi dans un sentiment, nous a permis de nous rapporter au système des sentiments qui sous-tend la réalité en tant que corps propre (ce qui a été mis en évidence dans la Nova Metodo), met donc en avant l'articulation du corps, comme la condition sans laquelle ne pourraient avoir lieu ni l'intuition du Moi,

Pankow précise: « Mais ce processus créateur ne pourrait pas se produire sans une symbiose, c'està-dire sans cette charnière dans la dialectique de l'espace, qui seule donne accès à l'élaboration d'un transfert et ainsi à une cure psychanalytique de la psychose », ibid., p. 22.

ni l'intuition de l'objet ; autrement dit, sans le corps, ni la conscience empirique, ni la conscience de soi, ne seraient envisageables. Le lieu de la genèse, en tant que système de limitation qui vise l'identification entre le réfléchi et le réfléchissant, est le corps³⁶.

Santiago Zúñiga est ancien étudiant du programme du Master Europhilosophie (2008–2010). Ses recherches s'inscrivent actuellement dans le cadre de la formation doctorale poursuivie au sein du CPDR (Centre de Philosophie du Droit de l'Université Catholique de Louvain), grâce au financement du SENESCYT (Secrétariat national de l'éducation supérieure, la science et la technologie de l'Équateur).

E-mail: santiago.zuniga@uclouvain.be

^{36 «} Ainsi, le système de ma limitabilité et de mon effort, pensés dans leur réunion synthétique, forme pour moi le corps propre articulé; par là, intuition et sentiment sont réunis; je m'intuitionne comme sentant lorsque je me sens comme intuitionant un objet dans l'espace », Fichte J. G., La Doctrine de la Science Nova Methodo, op. cit., p. 164.

LA PSYCHOPATHOLOGIE RENVERSÉE EN PARTANT DU SOUTIEN À DOMICILE DES SCHIZOPHRÈNES GRAVES DANS LE CADRE DE L'ACT

YASUHIKO MURAKAMI

Abstract

ACT (Assertive Community Treatment) is a treatment method for severe psychiatric patients, especially for schizophrenic people who cannot live in the community without this support. It offers not only the regular visit, but also the on call service 24 hours per 24 hours.

This paper analyzes with a phenomenological method interviews with a nurse who works with a team of ACT in Japan. Through the analysis, we describe how a support and eventually a cure of schizophrenic patients can be achieved with this method. From the philosophical standpoint, we try to describe how our liberty and subjectivation can be achieved in a community and how this liberty (of the patient and of the nurse) is based on the desire. Schizophrenic patient can realize their desire outside the normativity imposed by our capitalist society and this subjectivation through the accomplished desire is supported by the practice of the nurse. Escaping from the disciplinary power, they show a new type of the liberty.

Préface de l'ACT¹

En Europe et aux États-Unis, le mouvement de la désinstitutionalisation dans le domaine de la psychiatrie a commencé dans les années 1960 et 1970 à l'issue de la critique de l'« institution totale » (Goffman). Le Japon a intempestivement poursuivi l'institutionnalisation après la guerre afin de mobiliser au maximum les

Une version japonaise de ce travail a été publiée dans Murakami Y., Flirter avec un ermite dans son délire – Phénoménologie de l'infirmière et philosophie de l'action, Kyoto, Jimbun Shoîn, 2016, ch. 5. Il faut cependant mentionner que le présent article a été remanié et modifié.

gens pour effectuer les travaux des villes. À cause d'une trop forte concentration de patients, l'hôpital psychiatrique a longtemps souffert de problèmes de violence et d'aliénations sociales et n'a commencé que très tardivement à essayer d'améliorer les conditions de vie des patients². L'interdiction d'utiliser la violence est ordonnée seulement en 1987 suite au meurtre d'un patient par les infirmières et le mouvement de la désinstitutionalisation commença seulement au XXI^e siècle.

Dans le domaine de la psychiatrie, l'ACT (Assertive Community Treatment) est considéré comme l'une des approches les plus radicales de la désinstitutionalisation. Elle est mise en acte par des équipes constituées de soignants multi-professionnels et est destinée au traitement à domicile, surtout de schizophrènes graves – qui ne peuvent pas survivre seul dans la société³. Les patients sont pris en charge à domicile 24 heures sur 24. Ces patients ne peuvent pas se nourrir, s'assurer de leur sécurité, s'occuper du ménage. Il y a chez eux un risque de suicide élevé et ils ont des tendances compulsives et violentes (Mishina 2013). L'ACT a été inauguré aux États-Unis dans les années 1970 et introduit au Japon en 2003. Le premier ACT privé – qui devient le modèle au Japon – a été fondé à Kyoto en 2004 (Takagi 2008). Aujourd'hui, il existe vingt équipes au Japon⁴.

Le texte suivant est l'analyse de deux entretiens avec une infirmière qui a travaillé dans l'un de ces ACTs. Au lieu de proposer la psychopathologie phénoménologique de la schizophrénie, en impasse depuis plus d'une trentaine d'années, nous allons décrire la manière dont s'organise le traitement à domicile des schizophrènes. Toutefois, notre approche phénoménologique de la recherche qualitative peut potentiellement réanimer la phénoménologie en général⁵. Nous aboutirons finalement à une image renouvelée de la schizophrénie qui se distingue nettement de celle donnée par la psychopathologie traditionnelle.

Mlle. X est une infirmière qui a commencé à travailler dans un ACT déjà en 2005. À côté du domaine de la psychiatrie, elle a travaillé – entre autres – dans l'ICU.

² En 2008, la durée moyenne par personne des séjours d'hospitalisation au Japon étaient de 313 jours (le chiffre le plus élevé dans les pays OECD). Plus de 200 000 patients restent hospitalisés pendant plus d'an. 73 000 patients restent plus de dix ans àl'hôpital (http://www.mhlw.go.jp/shingi/2010/05/dl/s0531-14c_2.pdf).

 $^{^3}$ http://www2.nami.org/Template.cfm?Section=act-ta_center&template=/ContentManagement /ContentDisplay.cfm&ContentID=52382 (lien consulté le $1^{\rm cr}$ mars 2015).

http://assertivecommunitytreatment.jp/ (Réseau des ACT au Japon : vérifié le 26 janvier 2015).

⁵ Cette nouvelle méthode de la phénoménologie qualitative a été introduite par Yumi Nishimura (infirmière et phénoménologue) dans sa thèse de doctorat qui analyse le soin infirmier des patients en état végétatif (Nishimura Y., Le corps qui parle [Katarikakeru Shintai], Tokyo, Yumiru, 2002).

Table:

- 1. Avant l'ACT.
- 2. Le contraste entre le « patient » à l'hôpital et le « client » à domicile
- 3. Le sublime de la rencontre avec le malade à domicile
- 4. Faire le « holding » collectivement à domicile
- 5. Agir et se métamorphoser dans la société
- 6. La psychopathologie renversée

Du point de vue philosophique, nous essayons d'élaborer une théorie de l'action – celle de l'action collective face à des situations foncièrement indéterminées et imprévisibles. Une théorie de l'action ne peut pas se former de manière abstraite et générale. C'est seulement en partant de cas concrets et singuliers qu'on peut aborder l'action humaine. L'argument présenté ci-dessous suivra chaque étape de l'évolution du malade. En partant de sa solitude, Mlle. X essaie de nouer un rapport et de former une zone de sécurité. La pratique s'achève lorsque la malade commence à agir dans la société tout en réalisant un style propre à elle.

Un cas observé par Murakami

Avant de commencer notre argument, je voudrais décrire un cas d'une schizophrène grave traitée par l'équipe de soin infirmier à domicile de l'hôpital où j'ai effectué ce « fieldwork »⁶. Cette équipe ne fait pas partie de l'ACT, mais la patiente en question souffre d'un trouble très grave qui doit être traité dans le cadre de l'ACT. Lors de mon entretien avec Mlle. X, j'ai souvent pensé à ce cas.

La patiente est une dame d'une quarantaine d'années et habite dans une maison assez neuve dans un quartier modeste. Elle n'a jamais consulté un psychiatre mais l'équipe d'infirmières à domicile la visite sous l'ordre de la municipalité (le voisin a appelé la police à cause des bruits violents émis par la patiente).

Ma visite s'est déroulée en plein été. Dans la voiture, les deux infirmières ont bavardé et rigolé très joyeusement. Cependant, en sortant de la voiture, l'atmosphère change subitement. La tension augmente et elles deviennent très calmes. Ce moment était très impressionnant. La mère âgée de la patiente nous a accueillis devant la porte et nous sommes entrés avec la clef de la mère.

La patiente s'enferme dans la cuisine en fabriquant des murs avec des cartons jusqu'aux épaules. La mère lui apporte deux fois par semaine de la nourriture et

⁶ Précisons que, pour rester au plus près de notre recherche de terrain, nous avons décidé de garder le caractère oral des fragments des entretiens cités dans cet article.

des couches-culottes. La maison sent l'urine. Lorsqu'elle a des hallucinations auditives, la patiente hurle, tout en écoutant de la musique à un volume élevé, raison pour laquelle les voisins ont appelé la police il y a quelques mois.

La climatisation est en panne et il fait extrêmement chaud (35 degrés à l'extérieur). Les fenêtres étaient fermées lors de la dernière visite mais cette fois elles sont ouvertes. Les infirmières disent : « Elle a peut-être ouvert par elle-même ».

Pour s'approcher de la patiente, il faut grimper sur un vélo qui se trouve on ne sait pourquoi entre les murs de cartons au milieu de la cuisine. Lors de la visite des autres maisons, je m'asseyais à côté des infirmières. Mais cette fois, j'hésite et je reste en dehors de la cuisine, debout dans le couloir. Les deux infirmières entrent dans la cuisine et adressent des paroles à la patiente, mais celle-ci les insulte. Je ne peux pas comprendre ce qu'elle dit mais elle a une voix aigüe et parle très vite.

Les infirmières demandent doucement : « Comment allez-vous ? Il ne fait pas trop chaud ? Vous prenez bien de l'eau ? ». La patiente me jette de temps en temps un regard. Elle hurle et lance de manière incessante et inarticulée des injures. Une fois, j'ai entendu la phrase : « tu amènes le mec, toi prostituée ! ». Lorsque la mère a fait couler de l'eau, la patiente m'a hurlé : « N'utilise pas la salle de bain sans permission ! » Selon elle, l'« homme transparent » y habite. Les infirmières lui adressent des mots comme : « Tout le monde se soucie de vous. », etc. Le contraste entre les hurlements de la patiente et les paroles douces des infirmières est frappant. À ma surprise, l'une des infirmières lui mesure la pression artérielle. Je ne pouvais imaginer que la patiente accepterait le contact physique.

1. Avant l'ACT

La peur

L'itinéraire de Mlle. X avant l'ACT anticipe déjà son style de pratique dans l'ACT. Je voudrais proposer tout d'abord une anecdote qu'elle m'a racontée. L'anecdote provient du temps où elle était étudiante.

Mlle. X : Je me suis évadée de la pratique dans le quartier psychiatrique.

Murakami: C'est vrai?

Mlle. X : Et, je me suis cachée dans la salle de l'infirmière. Alors, la prof est venue me voir et m'a dit : « Qu'est-ce que vous faites ici ? » Le patient dont je me suis occupée était un Monsieur qui était schizophrène. Il a des symptômes violents : il avait perdu une jambe en sautant dans le train.

Et, puisqu'il était brutal et, qu'en tant qu'étudiante, j'ai dû rédiger un rapport, n'est-ce pas ? J'ai dit à ma professeur : « Mais je craignais qu'il me blesse lorsque je l'interroge. J'ai peur de ça et je ne peux plus aller le voir » (1^{er} entretien, p. 2).

La « peur » me semble la motivation qui fait changer la pratique de Mlle. X. La « peur » eu égard au patient représente son premier contact avec la psychiatrie et c'est justement à cause de l'inachèvement de cette tentative due à sa peur qu'elle a plus tard choisi la psychiatrie comme son premier domaine.

La peur comporte une double implication. D'un côté, Mlle. X avait peur du patient, car elle ne pouvait pas le comprendre ni élaborer un rapport avec lui. L'impossibilité du rapport est le point de départ de notre argument. D'un autre côté, elle avait peur de l'effet traumatisant de son intervention. En tant que spectateur qui ne s'engage pas dans la situation, elle croit qu'elle peut blesser le patient tout en profitant de sa maladie (elle utilise dans cette citation le terme « Jibun » qui correspond à l' « ego » au lieu du pronom de la première personne « watashi » (« je ») : elle est attentive ainsi à l'égocentrisme de sa conduite). Ce qui est significatif dans son récit, c'est que plus elle s'approche du patient, moins elle devient invasive. Accéder à celui qui refuse le rapport, c'est quelque chose de courant dans la pratique de l'ACT.

La « peur » a momentanément écarté Mlle. X du patient, mais, interpellée par cette expérience, elle a choisi par la suite la psychiatrie comme son métier.

De la peur à la fascination

Pourtant, la pratique motivée au départ par la « peur » contraste avec le soin à domicile qui n'est plus fondé sur sur la peur. Comment s'opère ce passage ? Pour le comprendre, je voudrais citer un fragment qui raconte l'étape suivant la « peur », à savoir la « fascination ».

Mlle. X : [Lorsque j'étais étudiante] [J]'ai senti que la psychiatrie était [la domaine] le plus difficile.

Murakami: Ah, d'accord.

Mlle. X : Oui. Je me suis dit : « Ce n'est pas bon de pratiquer en tant qu'infirmière de manière distraite ». Et comment dirais-je, j'étais fascinée par le monde de l'infirmerie. Je rencontre une personne, je vis une scène que je n'aurais jamais vécue si je n'avais pas acquis un tel certificat⁷. En plus, je crois que l'expérience de la maladie est l'endroit [tokoro] où l'on ne veut jamais être vu. (1^{er}, p. 9)

⁷ Au Japon, il faut passer un examen pour obtenir le certificat national d'infirmière après avoir été diplômé dans une école d'infirmière.

La difficulté et la créativité

Au fil de l'expérience professionnelle, l'apparence terrifiante du malade se transforme aux yeux de l'infirmière en un monde fascinant. Dans cette citation la « difficulté » de la psychiatrie est reliée à la « fascination ». La vie du client est une scène « que je n'aurais jamais vécue » sans être infirmière.

Pour moi, il s'agit d'une vie qui dépasse l'imagination et l'accessibilité. Je partage son avis. Lorsque j'ai visité les maisons de patients schizophrènes, c'était quelque chose que je n'avais jamais vu et quelque chose au-delà de mon imagination. Souvent, ils habitent dans une maison désordonnée pleine de déchets, de mégots, avec des chats et des odeurs inexplicables, des poussières à cause desquelles nous – les infirmières et moi – nous entrons dans la maison en portant plusieurs paires de chaussettes superposées.

Nous allons voir ultérieurement que cette « difficulté » de la pratique concerne l'arrière-plan compliqué du passé du client. En même temps cette « difficulté » se rapporte inévitablement à l'imprévisibilité – à savoir, au futur – de la vie du patient. La pratique qui se base sur la vie singulière et compliquée exige logiquement une activité chaque fois nouvelle, heuristique et créative qui s'oppose à la pratique codifiée qui peut se faire « distraitement ».

Lorsqu'elle était étudiante, l'infirmière avat peur du patient, qui était un être complètement étranger à sa vie. Mais aujourd'hui, en tant qu'infirmière d'ACT, « je rencontre une personne, je vis une scène que je n'aurais pas vécue si je n'avais pas acquis un tel certificat ». Le sens du même phénomène lui apparaît dans les deux cas comme étant tout à fait opposé.

La figure du client est quelque chose qu'on « n'aurai[t] pas rencontré » et le client lui-même considère sa vie comme « un lieu où l'on ne voudrait jamais être vu ». Ces deux qualifications montrent la difficulté extrême et la solitude de cette vie. Mais Mlle. X conçoit sa pratique comme formation de la communication avec le malade solitaire.

Mlle. X : C'est sans doute la peur. La peur eu égard à quelque chose d'invisible et d'incompréhensible. Tous les deux, nos clients [= les schizophènes] et la société ont réciproquement peur.

Murakami : Ah, je comprends.

Mlle. X: Ce n'est que l'« action » [= terme anglais utilisé par Mlle. X] qui peut chasser la peur. (1er, p. 24)

À la fin de notre premier entretien, Mlle. X revient encore une fois sur la « peur ». Mais cette fois, il ne s'agit plus de la peur de Mlle. X pour les patients, mais de la peur réciproque entre les malades et la société. La peur crée une « barrière » entre eux (1er, p. 24). Les malades se renferment dans leur chambre et dans leurs délires pour éviter la difficulté de la vie sociale et de la discrimination. En même temps, la société aliène les malades. Pourtant, pour qu'un malade puisse vivre dans la société, il faut chasser cette peur réciproque. Et l'« action » de Mlle. X se construit autour de cette difficulté.

2. Le contraste entre le « patient » dans l'hôpital et le « client » de l'ACT

La figure des malades chez eux

Lorsque Mlle. X a commencé son Master II à l'université, son ancien collègue, Dr. A, fondateur de l'ACT au Japon, l'a invitée à participer au programme ACT, pour lequel celui-ci avait besoin d'intervenants.

Mlle. X : [Dans l'ACT] Il y avait pas mal de clients que je connaissais déjà parce que ce sont des anciens patients du Dr. A. Mais leur figure a tellement changé après la sortie de l'hôpital et je me suis dit : « Qu'est ce que c'est ?! C'est un monde que je ne connaissais pas. » [Eclat de rire]. J'ai été tellement bouleversée et je me suis dit : « C'est extraordinaire ! Dr. A m'a dit qu'il a commencé quelque chose d'extraordinaire, mais c'est vraiment extraordinaire ! » . (1er, p. 7)

Le visage du malade a « tellement changé ». Il s'agit ici du contraste entre l'hospitalisation à long terme et la vie chez soi, entre le patient hospitalisé « qui vit comme un mort » (1er, p. 22) et le malade qui vit chez lui de manière vive même lorsque son symptôme est sévère (par ailleurs, c'est ce dernier cas de figure que j'ai moi-même vécu lors de la visite de patients à domicile). Le contraste se manifeste surtout par l'éclat de rire. Le « monde que je ne connaissais pas » pouvait paraître effrayant lorsqu'elle était étudiante, mais maintenant il l'attire. La vie chez soi (qui est souvent chaotique et sale) fait contraste avec la vie ordonnée et propre dans l'hôpital mais ce désordre est accueilli avec un étonnement positif, puisque l'ordre de l'hôpital représente le pouvoir et la restriction.

La difficulté et la joie du soin à domicile des schizophènes sont les phénomènes qui succèdent à cet étonnement. À l'hôpital, le malade est contrôlé comme un « patient » subordonné à lahiérarchie de l'institution médicale. Par contre, à domicile, il devient sujet de sa vie, en tant que « client » qui utilise les services sociaux.

« Le lieu solitaire » - Point de départ de la pratique

Le point de départ de la pratique de Mlle. X est la figure solitaire du patient longtemps hospitalisé.

Mlle. X : Comment dirais-je [« *Nanka* »], je crois que les malades qui exigent le plus notre soin sont ceux qui ne viennent pas nous demander quelque chose. Quelqu'un qui a l'énergie de nous demander quelque chose vient souvent à la salle des infirmières et nous demande un rapport humain. Celui qui a une telle énergie a sans doute une énergie suffisante pour se guérir.

Il y a des gens qui ne viennent pas à la salle des infirmières, qui ne communiquent pas non plus avec les camarades, il y a des gens qui riraient dans leur propre monde [délirant]. Et ils mangent et prennent leurs médicaments tous les jours dans leur routine. Ce sont sans doute [*tabun*] eux qui restent dans un lieu solitaire, sans doute [Mlle. X a répété deux fois « sans doute »]. Ils n'ont pas besoin d'autres personnes. Comment dirais-je, ils vivent comme des morts. « *Yappari* », nous, en tant que professionnels, nous devons nouer des rapports avec ces gens-là. Comment dirais-je, c'est un plaisir pour moi d'avoir des contacts avec ces gens. (1^{er}, p. 18)

Dans cette citation, Mlle. X n'appelle pas le malade hospitalisé « patient » mais « gens [hito : être humain] ». Elle est sensible au pouvoir de l'institution lorsqu'elle utilise le terme « patient » qui implique la hiérarchie de l'hôpital.

Mlle. X raconte cette scène non pas en usant du passé composé mais au présent de l'indicatif. Toutefois, elle a quitté cet hôpital il y a plus de dix ans. Cette contradiction grammaticale signifie qu'elle compare de manière synchronique le patient hospitalisé et le malade qu'elle soigne actuellement chez lui non pas comme relevant d'une différence temporelle mais structurelle.

Elle définit ainsi le malade comme celui qui « est dans un lieu solitaire » et qui « vit comme un mort ». Au contraire, « dans la communauté, il y a de la vie ». La différence entre la maladie et la santé ou entre l'hospitalisation et le chez soi concerne l'existence ou l'inexistence de la « vie ».

En effectuant l'observation dans le quartier ouvert pour les patients chroniques, j'ai été impressioné par son ambiance calme et paisible. Pour un étranger comme moi, ce lieu détendu et la lenteur du rythme de vie sont agréables. Et pour un patient qui est fatigué par des incidents de toutes sortes et ses symptômes, ce quartier offre un lieu de repos. Mais pour Mlle. X, cela ne doit être que le repos et le repos n'est pas lui-même la vie sociale.

Le « vivre comme un mort » signifie la perte de la vie laborieuse mais joyeuse, c'est une vie morte dans la routine monotone et sans stimulation. Le monde so-

litaire est le point de départ de la pratique de Mlle. X. Puisqu'il y a aussi des gens qui ne sont pas solitaires dans le même quartier, ce lieu ne signifie pas un espace objectif. Il est quelque chose de qualitatif. C'est un « no man's land » qualitatif auquel personne ne peut accéder. Il s'agit de la différence qualitative entre le lieu de la communication et le lieu où personne ne peut accéder.

La grammaire de Mlle. X

Cet entretien a été effectué en japonais. Il y a des locutions et des mots très souvent utilisés par Mlle. X. Ils ont en soi très peu de signification mais jouent un rôle important dans l'articulation de sa pensée et de sa pratique. La découverte de la fonction de telles tournures est très importante pour la compréhension de la pratique. À l'arrière plan de ce qu'elle dit, la manière dont elle parle articule la composition des éléments racontés. Pourtant, puisque ce sont des expressions mineures, il est extrêmement difficile de traduire leurs nuances. La traduction reste inéluctablement approximative.

« Comment dirais-je... [nanka] » est le terme le plus difficile à comprendre (puisque Mme. X répète ce terme très souvent, je ne l'ai pas toujours traduit), mais il marque le point de départ de l'articulation de son action. Dans la citation ci-dessus, « comment dirais-je » apparaît quatre fois. Il n'y a pas de point commun entre les occurrences au niveau contextuel. Mais lorsqu'elle dit : « comment dirais-je... », c'est qu'une situation ambiguë s'impose à sa pensée et qu'elle s'interroge sur cette situation. Dans cette citation, la situation solitaire des malades la conduit à la question suivante : « Quelle serait la pratique appropriée dans cette situation ? ». La situation complexe, rendue par « nanka » jette le doute sur l'action à construire.

Avec « sans doute [tabun] », Mlle. X analyse la situation crée par « comment dirais-je... ». Par exemple dans la citation ci-dessus, elle dit : « Ce sont sans doute [tabun] eux qui restent dans un lieu solitaire, sans doute. Ils n'ont pas besoin des autres personnes ». « Sans doute » ajoute une nuance du jugement subjectif et une ambiguïté à la phrase. Elle analyse la situation ambiguïe en partant de son propre point de vue personnel. La singularité et l'ambiguïté de la situation sollicitent une action singulière et créative qui y répond (la situation évidente engendre une action habituelle et monotone comme lorsqu'elle a travaillé dans le quartier des soins intensifs : elle n'a pas utilisé « nanka » et « tabun » dans la description de ce quartier).

« *Yappari* » donne la réponse à la situation qui s'impose à partir de « comment dirais-je... ». L'interrogation sur la situation et l'analyse qu'elle en donne la conduit à la conclusion suivante : « "*Yappari*", nous, en tant que professionnels,

devons nouer des rapports avec ces gens-là » qui est la « formation de l'action ». C'est la réponse à l'interrogation de « *nanka* ».

Une pratique nécessaire mais créative

Dans la citation suivante, elle explique en quoi consiste la difficulté du soin psychiatrique à domicile.

Mlle. X : La psychiatrie est imprévisible... invisible et insondable. Il faut penser à beaucoup de choses.

Murakami: Par exemple?

Mlle. X: Oui, comment dirais-je... vraiment. Si on la résume en un mot, c'est la vie. Par exemple, l'histoire qu'il a vécue. Cette personne, maintenant et désormais, comment veut-elle vivre ? Nous devons continuer à l'observer. Ceux qui l'entourent, qui ont un rapport avec elle, qu'est-ce qui se passe avec eux ? Il faut y penser également. Lorsque cette personne vit ainsi, nous pensons à ce dont elle a besoin et nous faisons un pont entre elle et son besoin ou nous le suppléons. Et si elle peut l'atteindre toute seule ? Il faut penser à beaucoup de choses.

Sans doute, il faut l'aider non seulement pour qu'elle soit soulagée mais il faut aussi qu'elle surmonte la difficulté. Il faut vraiment endurer... Sans doute, une telle chose n'existe pas dans les autres domaines [de l'infirmière]. Oui, c'est difficile. C'est difficile mais c'est quelque chose de grand. (1^{er}, pp. 10–11)

Dans cette citation, Mlle. X présente le cadre général de sa pratique.

L'horizon de la vie

Elle dit plusieurs fois « comment dirais-je... ». Exprimée par ces « comment dirais-je... », la vie des malades interpelle Mlle. X. Elle constate que leur vie concerne le passé (« l'histoire vécue »), le présent (« maintenant ») et le futur (« désormais »). Et cette vie se rapporte à la communauté dans laquelle elle vit et les événements qui s'y produisent. À cause de cet horizon complexe, « ce qu'on peut observer est très différent [dans le soin à domicile] » (1er, p. 18). Cet horizon est d'ailleurs « imprévisible », « invisible » et « insondable ». La pratique s'appuie sur cet horizon complexe et insondable.

Interpellée par une telle situation, Mlle. X imagine « ce dont [le malade] a besoin » et essaie de « trouver un pont ».

Elle répète plusieurs fois « il faut... ». La réponse à l'interrogation de la situation se donne comme une action nécessairement exigée. Mais cette necessité

s'oppose à l'acte pré-determiné comme une habitude. Elle entame une action nouvelle comme un « Il faut ». La production d'une « pratique nécessaire mais créative » est constitutive de la pratique. La grammaire de Mlle. X (« comment dirais-je... », « sans doute », et « yappari ») concerne la structure de cette « pratique nécessaire mais créative ». Je voudrais le bâptiser comme un concept philosophique.

L'incarnation de la critique de l'institution médicale

Du moins au Japon, la pratique de l'ACT est souvent reliée à la critique de l'histoire de la psychiatrie qui s'appuie sur la restriction et sur l'hospitalisation à long terme. Et Mlle. X est elle-même très critique à l'égard à l'institution.

Mlle. X : Mais, comment dirais-je... Comment dirais-je... Nous disons souvent que... Mes collègues effectuent leurs visites non pas en tant qu'infirmières mais comme personnes. Sans doute, nous devons nous efforcer d'abandonner [les gestes de] l'infirmière, parce que nous sommes tellement imprégnées de la profession d'infirmière, sans doute. Les infirmières... [...]

Si on réussissait à guérir les patients en ayant des rapports avec eux en tant qu'infirmière, la psychiatrie actuelle devrait marcher. Mais, elle ne marche pas en réalité et tombe dans l'état qui la caractérise actuellement. C'est pourquoi il faut faire autre chose. C'est pourquoi nous ne visitons pas en tant qu'infirmière et nous décidons de ne pas faire de la psychiatrie.

Murakami: Par exemple? Des gestes imprégnés [par la pratique d'infirmière].

Mlle. X : En fin de compte, sans doute, inconsciemment, [par exemple, on leur dit :] « il vaut mieux prendre des médicaments », etc. Comment dirais-je, si on sent que « c'est pas bon » on émet cette inquiétude, ou « Avez-vous déjà consulté le Docteur ? ». Mais, on peut consulter d'autres gens, ça ne doit pas être nécessairement un médecin. (1er, p. 14)

Elle répète toujours « comment dirais-je », mais cette fois il s'agit de la remise en cause non pas de la vie du malade mais de l'infirmière elle-même.

Pour que le malade vive dans la société, il faut éviter que l'infirmière anticipe ce dont il a besoin. La pratique d'infirmière risque d'empêcher l'indépendence sociale du malade. Avec le « sans doute », elle analyse la situation où l'infirmière s'appuie trop sur son statut professionnel. Et la réponse à cette situation est « c'est pourquoi nous ne visitons pas en tant qu'infirmière et nous décidons de ne pas faire de la psychiatrie ».

La signification de « non pas comme infirmière mais comme une personne » est double. D'un côté, il s'agit d'éviter le contrôle du patient en suivant la norme de l'institution médicale. D'un autre côté, qui est l'envers du premier côté, il s'agit

de créer un rapport humain. C'est comme si c'est seulement lorsqu'elle n'était pas infirmière qu'elle pouvait nouer un rapport humain. Le statut de l'infirmière et du patient qui implique inéluctablement l'institution et la hiérarchie n'est pas compatible avec le but du soin des psychotiques. La psychiatrie actuelle « ne marche pas ». C'est pourquoi l'ACT préfère le terme « client » au « patient ». Oury et Guattari appellent « transversalité » ce décalage entre l'institution médicale du type goffmanien et une nouvelle institution plus plastique qui se base sur une autre logique (ici, la logique du soin à domicile)8.

3. De la solitude à la rencontre

La rencontre sublime avec une vie solitaire

Nous avons présenté le cadre général de la pratique de Mlle. X. Nous allons maintenant présenter la structure détaillée de la composition de la pratique.

Mlle. X : [Les malades montrent] le point/lieu [tokoro] affaibli. Mais ils sont soignés par une telle petite fille [= Mlle. X]. Ils nous confient quelque chose de lourd. Cela témoigne « yappari » qu'il y a une confiance dans le certificat d'infirmière. Et puis, « yappari » je suis convaincue que je dois devenir quelqu'un qui mérite cette confiance. La vie et la mort... comment dirais-je... la figure humaine au sens le plus large... j'ai l'honneur de toucher une telle chose. J'ai l'honneur d'avoir la permission d'assister à une telle situation. Comment dirais-je, c'est très sublime. Comment dirais-je... il me semble ainsi. Je me suis sentie honteuse puisque je n'ai pas sérieusement étudié [la psychiatrie]. Comment dirais-je... l'œuvre sublime... comment dirais-je... c'est grâce à ce certificat que j'ai la permission de la rencontrer. Je suis vivement reconnaissante aujourd'hui pour cette rencontre. (1er, p. 10)

Les « comment dirais-je... » dans cette citation concernent le « sublime » des schizophrènes chez eux. La vie des malades interroge Mlle. X comme une « œuvre sublime ». Elle répond à cette interrogation par la « pratique nécessaire mais créative » exprimée par « yappari » (« "yappari" je suis convaincue que je dois devenir quelqu'un qui mérite de cette confiance »).

^{8 «} La transversalité est le lieu du sujet inconscient du groupe, l'au-delà des lois objectives qui le fondent, le support du désir du groupe. Cette dimension ne peut être mise en relief que dans certains groupes qui, délibérément ou non, tentent d'assumer le sens de leur praxis et de s'instaurer comme groupe-sujet, se mettant ainsi en posture d'avoir à être l'agent de leur propre mort », Guattari Félix, Psychanalyse et transversalité – Essais d'analyse institutionnelle, Paris, La Découverte, 1972, p. 84.

Le lieu solitaire comme point de départ

Dans une citation précédente, elle dit : « Je rencontre une personne, une scène que je n'aurais pas rencontrée, si je n'avais pas un tel certificat d'études. Et je crois que l'expérience de la maladie est le point/lieu [tokoro] où l'on ne veut jamais être vu. » (1er, p. 9). La « figure humaine » correspond à cette scène de la maladie. Lorsque les malades vivent chez eux souffrant et solitairement, ils se renferment souvent dans une chambre désordonée et sale (le désordre est aussi l'expression de la solitude). Le « lieu solitaire » est posé comme l'extrémité de « la vie et de la mort » où l'« on ne veut jamais être vu » et la pratique de Mlle. X est constituée d'abord comme un accès à ce lieu solitaire.

Mlle. X pose à son insu la question du « lieu » (« le point/lieu [tokoro] affaibli », le « point/lieu qu'on ne veut jamais être vu », « le lieu solitaire »). Ce « point/lieu [tokoro] » est à la fois l'apparence du corps du malade et le lieu de son domicile. L'« être/rester [iru] dans le lieu solitaire » engendre un espace qualitativement déterminé et ce « point/lieu » affaibli montre l'aspect dynamique de cet espace.

Le sublime de la rencontre

Mlle. X appelle « sublime » cette « figure humaine ». Si l'on écoute attentivement son récit, le terme « sublime » apparaît en suivant la phrase : « J'ai l'honneur d'avoir la permission de vivre une telle situation ». Par conséquent, ce n'est pas la figure du malade elle-même qui est sublime mais c'est seulement dans la rencontre avec l'infirmière qui peut y accéder que le malade devient sublime. Si l'infirmière n'y assistait pas, ce ne serait que la chambre désordonée et sale ou du trouble qui dérange les voisins. C'est lorsque Mlle. X « touche » le « point/lieu affaibli » que le sublime surgit. Le sublime surgit au moment où la solitude est ouverte à la rencontre.

Nous assistons à une variante du sublime kantien. La *Critique de la faculté de juger* soutient que, face aux phénomènes qui dépassent l'imagination dans son accord avec l'entendement (l'intelligibilité et la possibilité de l'expérience), l'âme [*Gemüt*] s'élève. Il appelle cette élevation de la conscience morale face à la nature qui dépasse l'entendement humain et la maîtrise « sublime dynamique »9.

^{9 «} L'étonnement qui confine à l'effroi, l'horreur et le frisson sacré qui saisissent le spectateur à la vue de masses montagneuses s'élevant jusqu'au ciel, de gorges profondes où se déchaînent des torrents, de solitudes plongées dans l'ombre et invitant à la méditation mélancolique, etc., ne provoquent pas véritablement la peur chez le spectateur puisqu'il se sait en sécurité, mais sont la tentative de nous entraîner à ressentir, grâce à l'imagination, la puissance de cette faculté à unir le mouvement

Dans le cas de Mlle. X, ce n'est pas la nature mais la rencontre avec la vie des malades qui est une « œuvre sublime ». Chez Kant, tout comme dans les tableaux de Friedrich, un sujet solitaire se pose face à la nature. Par contre, chez Mlle. X, c'est un « sublime en tant que rencontre humaine » ou un « sublime intersubjectif ». En d'autres mots, le sublime en question est l'ouverture de la rencontre au sein même de la solitude.

La raison pour laquelle j'insiste sur ce point réside dans le fait que c'est le sublime qui décrit le mieux la scène de ma visite décrite au début de ce texte. Un malade qui crie tout seul dans une chambre désordonnée n'est pas lui-même sublime. C'est l'approche tranquille de l'infirmière qui rend cette scène sublime. Le sublime est le moment de la transition du « lieu solitaire » à l'« espace réel [et social] ».

Le sublime et la raison pratique

Selon Kant, si le sujet n'est pas guidé par la raison, ou si le sujet est effectivement impliqué dans la violence de la nature, il est tout simplement terrifié et il ne peut pas faire l'expérience du sublime¹⁰. Chez Mlle. X, une chose pareille surgit. Lorsqu'elle n'était pas encore compétente dans sa pratique, elle avait « peur » des patients et elle s'en est éloignée. Mais en tant qu'infirmière experte, elle est fascinée par le malade et ressent le caractère sublime de la rencontre. Du point de vue temporel, la transition de la peur à la fascination marque l'expérience du sublime.

Le sublime kantien n'est rien de moins que le moment de la découverte de la raison pratique¹¹. C'est seulement lorsque l'on peut découvrir la raison pratique que l'épreuve de la nature devient sublime. La production de la « pratique nécessaire mais créative » chez Mlle. X est un exemple de la raison pratique qui me paraît plus approprié que les exemples donnés par Kant (qui sont toujours de l'ordre d'un choix entre deux possibilités). Et le sublime du soin à domicile est étroitement lié à cette composition particulière de la pratique, qui brise la solitude absolue du malade.

de l'esprit, provoqué par ces spectacles, à son repos, donc à éprouver sa supériorité par rapport à la nature en nous et, par conséquent, face à la nature extérieure pour autant qu'elle puisse influencer le sentiment de notre bien-être », Kant Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, F. Meyer, « coll. » Philosophische Bibliothek, 1948, p. 117; trad. fr., Gallimard, Paris, 1989, paragr. 40.

¹⁰ Ibid., p. 103.

¹¹ Ibid., p. 111.

4. Faire du « holding » collectivement

L'affirmation de l'être

L'itinéraire simplifié de la pratique esquissée par Mlle. X est un processus qui part du fait de déchirer la solitude pour créer du lien et qui aboutit à la formation de l'action. Nous venons de la décrire du point de vue de la description de la scène du domicile. Dans cette section, nous nous intérressons à la technique de Mlle. X en nous appuyant sur le concept hégélien de dialectique et sur le « holding » winnicottien.

Mlle. X: Mais si on se demande pour quelle raison ils sont graves, c'est parce qu'ils n'ont plus besoin des autres gens. Mais, l'être humain ne peut pas reconnaître son propre être, si autrui n'existait pas, n'est-ce pas ? Je pense que c'est pourquoi ils forment leur propre monde [du délire]. Ils n'ont plus besoin, n'ont plus besoin... Murakami: ils ont besoin...

Mlle. X : [Rire] Oui, c'est ça. Ce sont des gens auxquels nous devons transmettre que « [Vous considérez :] « je n'ai pas besoin [d'autrui] », mais ce n'est pas vrai » et que « c'est l'existence d'[autres] gens qui démontre le fait que « vous pouvez être [« *iru* »: rester] ici. ». C'est pourquoi nous réussissons à réaliser une telle activité. Si moi, autrui, l'autre par rapport à moi [ici, intraduisible]. S'il y a heureusement autrui qui fait reconnaître [leur existence], les malades peuvent reconnaître le monde réel. Je pense que c'est le premier pas de la guérison. (1er, p. 17)

Les malades se renferment très souvent dans leur monde solitaire en se retirant du monde social difficile à vivre. Et ils sentent « ne pas avoir besoin des gens ». Mais Mlle. X essaie de faire reconnaître l'importance d'autrui. Les malades ont potentiellement besoin d'autrui et ils ont une capacité à se mouvoir du « lieu solitaire » au « monde réel ». Avec la phrase : « nous devons transmettre », il s'agit encore une fois de l'« activité nécessaire mais créative ». Et le sublime comme rencontre avec le malade solitaire exige inversement une telle pratique de la part de Mlle. X.

Dans cette citation, la composition des phrases est très compliquée parce que ce récit est une conversation *imaginaire* avec un malade renfermé [donc, factuellement, il n'y a *pas de conversation*] pour lui faire voir un dialogue *potentiel* (qu'ils vont réaliser à l'avenir). La composition compliquée représente à la fois la transition du monde solitaire au monde réel et la potentialité et l'avenir du malade. La formation de la pratique de Mlle. X se base sur cette conception de la potentialité du malade.

Holding

Nous pourrions évoquer le concept de « *holding* » chez Winnicott pour construire notre argument¹². En effet, dans le deuxième entretien, Mlle. X utilise onze fois le terme « *holding* » pour parler du rôle de l'ACT.

Selon Winnicott, le nourrisson peut se sentir en sécurité dans le « holding » de la figure-mère qui satisfait ses besoins physiques, sensitifs et affectifs. Le *holding* comble le désir du nourrisson et c'est à travers cet état que le nourrisson peut éviter l'invasion traumatisante tant de l'extérieur que de l'intérieur. Et l'ACT est un *holding* collectif qui fabrique la sécurité et qui supplée le désir du malade dans la société (qui est très difficile à vivre). Si le *holding* ne marche pas, le malade est aliéné de la société et il doit envisager le risque de la rechute.

Très souvent, les schizophrènes souffrent d'angoisse sévère et ils sont aliénés effectivement de la famille et de la société ; le « holding » manque. Winnicott luimême a considéré la schizophrénie comme défense par rapport à la destruction précoce du holding. La psychose serait l'effet d'un traumatisme précoce et profond avant la formation de l'ego et avant l'acquisition du langage et de la mémoire¹³. Bien évidemment, nous n'acceptons plus la thèorie du traumatisme précoce et familial comme cause de la schizophrénie (puisque la question biologique est très importante) mais il est certain que les schizophènes souffrent d'une vulnérabilité profonde qui affecte justement le niveau transcendantal du holding.

L'hôpital psychiatrique assure la sécurité des patients avec son environnement monotone et simplifié, et avec le mur qui les sépare du monde extérieur. Mais ce pseudo-holding consiste à maîtriser les patients dans un cadre normatif. Le vrai holding n'est possible que lorsque les autres s'adaptent aux besoins et aux désir singuliers du patient. L'environnement monotone et normatif ne remplit pas cette condition du holding. Et c'est pour cette raison qu'il est impossible, à l'hôpital,

[«] Holding: Protects from physiological insult. Takes account of the infant's skin sensitivity—touch, temperature, auditory sensitivity, visual sensitivity, sensitivity to falling (action of gravity) and of the infant's lack of knowledge of the existence of anything other than the self. It includes the whole routine of care throughout the day and night, and it is not the same with any two infants because it is part of the infant, and no two infants are alike. Also it follows the minute day-to-day changes belonging to the infant's growth and development, both physical and psychological. [...] Holding includes especially the physical holding of the infant, which is a form of loving. It is perhaps the only way in which a mother can show the infant her love of it. There are those who can hold an infant and those who cannot; the latter quickly produce in the infant a sense of insecurity, and distressed crying », Winnicott Donald, Maturational Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development, London, Hogarth Press 1965, p. 48.

Winnicott Donald, Psycho-Analytic Explorations, Cambridge, Harvard University Press, 1989, ch. 18, ch. 21.

de développer une activité libre et créative qui est l'étape qui suit le *holding*. Par contre, le soin à domicile s'efforce de fabriquer un holding en s'adaptant aux besoins et aux désirs singuliers de chaque malade. La figure de holding est ainsi chaque fois différente. Et c'est pourquoi la formation du *holding* à domicile exige une « pratique nécessaire mais singulière ».

Et tout comme Mlle. X dit : « l'être humain ne peut pas reconnaître son propre être, s'il n'existait pas autrui », l'être du sujet se produit à travers la formation du holding. C'est la définition même du « being » chez Winnicott¹⁴.

Et cet être se rapporte à la question du lieu. En japonais, Mlle X utilise le verbe « *iru* » [être/rester] au lieu de « *aru* » [être/subsister]. Tous les deux désignent l'« être », mais alors que le « *aru* » veut dire l'existence d'une chose, le « *iru* » désigne la présence de quelqu'un dans un tel ou tel endroit. Au début, le patient se trouve dans le « lieu solitaire » comme « point/lieu où l'on ne veut pas être vu », à savoir dans un non-lieu. Maintenant, « Vous pouvez être [*iru*] ici. ». Le lieu luimême est engendré comme un lieu ouvert au monde réel. Le malade devient ainsi l'être-au-monde.

Remplir les besoins et les désirs

Il y a un malade que Mlle. X a mentionné dans les deux entretiens. Voici sa première entrée en scène.

Mlle. X : Ce n'est pas nécessairement le soin, mais les divers rôles... Les détails [de la vie quotidienne].

Murakami: D'accord, vous êtes assez consciente de votre rôle.

Mlle. X : En me demandant ce que cette personne veut... par exemple, un vieux monsieur... Chez un vieux monsieur qui a plein de délires, je le visitais comme une amante. [Rire] Pour maintenir la vie actuelle, « c'est est important, l'érotisme » [Rire]. C'était l'avis de notre équipe et moi-même j'ai bien compris son besoin. Je jouais spontanément [$nori d\acute{e}$] [ce rôle de l'amante]. Mais ce n'est qu'un « rendez-vous amoureux dans le délire », bien sûr. (1^{er} , p. 16).

Si l'infirmière met entre parenthèses sa profession et devient « une personne ordinaire », cela ne veut pas dire une visite sans but. Mais cela signifie de comprendre [puiser] le besoin en pensant au rôle que le malade assigne à l'infirmière.

1) Les schizophrènes rencontrent des difficultés lorsqu'ils vivent en société. Ils ont des besoins apparemment triviaux mais vitaux pour eux pour maintenir la vie

¹⁴ Winnicott D., Psycho-Analytic Explorations, op. cit., ch. 21.

dans la société et l'infirmière les supplée. La formation du *holding* se fonde sur les soins qui correspondent aux besoins vitaux mais singuliers.

Mais les besoins des schizophènes adultes (contrairement au nourrisson) se produisent eux-même dans la société et ils sont occultés dans leur vie hospitalisée. Mme X a raconté que la « home » apporte un sentiment de « sécurité ». Mais rester chez soi ne suffit pas pour se sentir en sécurité. Les schizophrènes sont souvent hospitalisés justement parce qu'ils sont trop angoissés chez eux. Par exemple, dans le récit de Mlle. X, un malade a souffert du bruit du frigo qui est devenu la source d'une hallucination verbale. Pour que le domicile devienne le « chez soi », quelqu'un doit répondre aux besoins du holding. Et ces besoins surgissent seulement dans la société (et non pas à l'hôpital).

2) Si on peut exprimer son besoin, la solitude est déjà brisée. Le besoin dans la vie quotidienne n'est rien d'autre que le besoin de la demande qui appelle au secours. On pourrait remplacer le terme « besoin » par le terme « désir » puisqu'il s'agit maintenant de désirer inépuisablement quelqu'un. Dans cette cituation, Mlle. X réalise un rendez-vous de délire en tant qu'amante imaginaire.

Pour susciter le désir du malade, Mlle. X « jette un ballon » (1er, p. 32), par exemple, les cigarettes ou les nourritures que le malade avait aimées lorsqu'il était en bonne forme. « [res]susciter le désir de quelqu'un qui l'a perdu » est relié au motif du sublime où il s'agit de s'« approcher de quelqu'un qui refuse le rapport ».

3) En ce qui concerne le rendez-vous de délire, Mlle. X ajoute que « c'était l'avis de notre équipe et moi-même j'ai bien compris son besoin ». Souvent, elle ne distingue pas nettement les pronoms singuliers et pluriels. Même lorsqu'elle visite toute seule le malade, c'est toujours en tant que membre de l'équipe qu'elle agit. Le holding réalisé par l'ACT est toujours un holding collectif. Par conséquent, c'est une communauté double : la communauté d'un malade et de Mlle. X et la communauté de l'équipe de l'ACT dont Mlle. X est membre. La plasticité et la singularité de chaque *holding* sont assurées par cette structure.

5. Agir et ensuite se métamorphoser

De l'affirmation de l'être à la formation de l'action

Pourtant, la formation collective du *holding* n'accomplit pas tout seul la cure. La formation de l'action est une étape qui suit (chez Winnicott, c'est le niveau du « handling » et du jeu).

Mlle. X : Vivre ordinairement... Comment dirais-je... Rencontrer un obstacle [mur], par exemple... Comment dirais-je... on rencontre souvent des choses embêtantes... vraiment « *yappari* » très souvent. Mais, « *yappari* », comment les surmonter ? Finalement, on peut dire : « [Vous avez réussi à dépasser et à] éviter la rechute. », etc. Si on ne peut pas les surmonter, on retombe dans la crise. Comment dirais-je...c'est une maladie avec laquelle il y a des troubles et où les gens croisent d'autres gens.

Murakami: D'accord. C'est profond.

Mlle. X : Il est surprenant qu'une tout petite chose devienne un grand problème. Ce serait cela, le point/lieu [tokoro] distordu chez les patients Mais, surmonter pas à pas les problèmes et, comment dirais-je, accumuler ensemble l'expérience... je me réjouis de ce processus. [...] Il est naturel que la vie ne marche pas très bien. Il est déjà suffisant que l'on puisse vivre ordinairement dans cet état. Ordinaire... ou il est suffisant que l'on puisse bien vivre. (1er, p. 13)

Dans le paragraphe précédent, on a interrogé la formation de la vie à domicile. Cette fois, il s'agit de la formation de l'action du malade en sortant hors de la maison. Mlle. X répète plusieurs fois « comment dirais-je... » qui marque l'interrogation de la situation représentée par le « mur » ou les « troubles ». La réponse à cette question se formule comme une réponse à une autre question qui lui est corrélée, à savoir : « comment les surmonter ? ». Il s'agit donc de la formation de l'action, à la fois action du malade et action de l'infirmière.

L'« obstacle [mur] » et les « troubles où les gens croisent d'autres gens » posent la question du *lieu* comme frontière qui touche l'extériorité. Dans le paragraphe précédent, il s'agissait de la formation de la demeure et maintenant le malade et l'infirmière envisagent l'ouverture au monde en partant de cette demeure. Reflété par cette extériorité, le « point/lieu distordu » chez le malade devient patent et c'est sur ce point/lieu que Mlle. X lui procure de l'aide. En même temps, le monde devient l'endroit où se forme la vie « ordinaire » (autrefois, le monde n'était pas un lieu de vie).

La connexion entre le holding et l'action

Dans le deuxième entretien, Mlle. X désigne la mort des parents comme l'exemple typique du trouble. Le malade est très souvent bouleversé par la mort d'un parent (puisque ce sont les seules personnes qu'il rencontre dans sa vie quotidienne et dont il dépend absolument). Au lieu de choisir l'hospitalisation temporelle, l'ACT choisit un accompagnement continu pendant les funérailles qui sont extrêmement stressantes à cause de sa rupture du quotidien et du nombre de personnes qui se rassemblent. Mlle. X s'habille aussi en noir et accompagne le malade jusqu'à la crémation.

Murakami: Qu'est-ce qu'il y a à surmonter? Par exemple?

Mlle. X : Par exemple, assez souvent, ce sont les scènes de la mort des parents. La mort d'un proche est toujours très stressante pour tout le monde et elle est immédiatement liée à l'aggravation de l'état de santé. [...]

Et, par exemple, par exemple, [s'il est] capable d'assister aux funérailles [ou pas]. Le malade dit qu'il ne peut pas y assister puisqu'il y a beaucoup du monde. Et s'il ne peut pas y assister, il ne peut pas faire le deuil et la dénégation de la mort de la mère (ou d'un membre de la famille) continue. Il faut envisager le mort et accepter sa mort. Et [nous ne choisissons] pas l'hospitalisation, mais plutôt l'accompagnement au cimetière ou l'accompagnement continu pour surmonter toutes les difficultés des funérailles. [...] Mais il faut tant d'énergie pour accompagner le malade aux funérailles. Lorsque l'on est triste et calme, le malade peut rire aux éclats en criant « Qué ! Qué ! Qué !... », etc. Pour éviter cela, nous essayons de le détendre. Lorsqu'il est fatigué, nous nous retirons ensemble de la salle pour faire une promenade en voiture et revenir à la salle. [...] J'ai une fois accompagné un malade jusqu'au site de crémation. Nous avons ramassé ensemble les os¹⁵.

La présence aux funérailles marque le tournant de l'accueil de la mort des parents et de la rechute. C'est un exemple de l'« obstacle-mur » à dépasser. L'action est de prime abord la sortie à l'extérieur de la maison. Mlle. X accompagne le malade qui sort et fait pour ainsi dire un « holding » à l'extérieur de la maison.

La « chance » comme temporalité de la formation de l'action

Mlle. X : « Yappari », l'action... l'énergie pour l'action. La peur de la société..., le manque de confiance en soi-même. « Yahari [=yappari] », la confiance. L'idée de tenter n'importe quelle action. Aussi du point de vue de l'énergie physique... Il faut toutes ces choses et puis on peut entamer sans doute l'action. Il faut bien les saisir et attendre. Si c'est trop tôt ou trop tard, ça ne marche pas.

Murakami: Oui, je comprends. C'est vrai.

Mlle. X: Comment dirais-je, il faut la faculté de les saisir et le rapport qui peut les saisir. Il y a un moment propice. Et « yappari », c'est le soutien de 24 heures sur 24 qui rend possible ce soin. $(1^{er}, p. 25)$

Deux « yappari » introduisent l'action du malade et le soutien de l'infirmière en guise de deux réponses-actions. L'action et le soutien ne peuvent se réaliser

Dans la culture japonaise, deux personnes pincent ensemble un fragment d'os pour le mettre dans l'urne (c'est pourquoi dans la vie quotidienne, il n'est pas admis que deux personnes utilisent simultanement les baguettes sur un plat).

qu'« au moment propice » : ni trop tôt ni trop tard. La formation de l'action exige sa propre temporalité et il faut bien la saisir.

Il faut saisir la chance où rivalisent la « peur de la société » et l'énergie (la confiance, l'idée). La dialectique de la situation et de l'action que nous venons de décrire est reliée à la question du temps. La détermination temporelle de « ne pas rater la chance » représente l'aspect nécessaire de la « pratique nécessaire mais créative ». L'opposition entre la situation et l'action surgit ici comme durée temporelle de l'observation de la situation (introduite par les « comment dirais-je ») et la chance de l'action (introduite par les « yappar »).

Murakami : Mais ne peut-on pas attendre ? Si on reporte au lendemain, ça ne marche plus ?

Mlle. X : Ça ne marche plus. Murakami : Ça ne marche plus.

Mlle. X : Ça ne marche plus. Comment dirais-je... si l'on a déjà répété plusieurs fois [cette demande] et comment dirais-je... on pourrait la reporter à la prochaine fois. Mais au moment de la première demande, il y a de la chance [timing] propice qu'il n'y aura plus une deuxième fois.

Murakami: Quoi par exemple? Je n'ai pas encore bien compris.

Mlle. X: Hmm... Par exemple, si quelqu'un qui ne peut absolument pas sortir dehors a une affaire urgente à faire et nous appelle en disant : « Voulez-vous m'accompagner ? », il ne faut pas rater ça, n'est-ce pas ? (1er, p. 26)

Tout comme lors de la première visite au domicile renfermé et solitaire, Mlle. X reconnaît et affirme le signal émis par le malade comme le désir d'une action. C'est comme si, en affirmant et en accompagnant toujours le malade, le malade changeait spontanément. La « chance » est l'aspect temporel de la pratique qui a été décrite du point de vue spatial.

La tension entre les trois instances – (1) La peur de la sortie dehors, (2) l'énergie accumulée, (3) une « affaire » urgente – définit la chance, le moment propice pour commencer une première action. Il est sans doute important que ce mouvement soit inauguré par la parole spontanée du malade. La subjectivation du malade dans la société se produit lorsque le malade adresse une parole à l'infirmière et que celle-ci l'accueille. Mais pour que cela se produise, il faut un soutien de 24 heures sur 24.

De l'affirmation de l'être à sa métamorphose

La question de l'action est liée à la métamorphose du sujet

Mlle. X : je soutiens le malade même si je suis tellement surprise (« Ehh! »). Et il peut sentir qu'il est bien accueilli et il peut se reconnaître lui-même. Et il se dit : « Avec elle, je pourrais éventuellement causer. ». Et puis il y aura diverses aperceptions. S'il n'y avait pas d'autrui, on ne pourrait pas avoir d'aperception.

Murakami: C'est logique.

Mlle. X : Par exemple, l'aperception de sa propre vie. On peut accéder à ce point dans le soin à domicile.

Murakami: Oui, c'est vrai. Je comprends.

Mlle. X : Ils vont changer. Vraiment. Si nous construisons un rapport pendant dix ans, la chambre pleine de déchet [change] aussi ... Avant, un monsieur m'a dit : « Ne touchez rien. Ne jetez jamais rien, quoi que ce soit », et maintenant il peut dire par luimême : « Voulez-vous arranger ceci ? ».

Murakami: C'est vrai?

Mlle. X: Oui

Murakami: Cela [la chambre pleine de déchets] change quand même.

Mlle. X : Ça change, ça change. (1er, p. 19)

Dans cette citation, elle décrit la transition naturelle de l'étape du *holding* à celle de la *métamorphose*. Le soutien de l'existence engendre l'aperception de sa propre vie et cette aperception introduit la métamorphose de celle-ci. J'ai été très étonné de l'affirmation concernant la métamorphose de la chambre, puisque lorsque j'ai visité plusieurs chambres désordonnées de ce type j'ai eu l'impression qu'elles resteraient ainsi pour toujours.

Le soliloque du malade imaginé par Mlle. X : « Avec elle, je pourrais éventuellement causer » serait le premier germe de l'action spontanée du malade. Bien qu'il soit imaginaire, c'est une instance requise comme point de départ de la métamorphose (celle-ci exige une action spontanée). Mlle. X anticipe l'action potentielle du malade (cette possibilité est donc quelque chose de subtil). Mlle. X devient pour le malade un « interlocuteur à qui l'on peut demander spontanément un secours ». Le soutien de la vie quotidienne et de l'existence du malade est relié à la possibilité de briser sa solitude. L'infirmière est quelqu'un qui ressuscite le désir du malade et son énoncé spontané (l'énoncé spontané adressé à autrui est constitutif de la formation du sujet). Maintenant, le « lieu solitaire » se convertit en demeure. Et cette métamorphose implique simultanément celle du chaos à l'ordre. Du point de vue théorique, cette démarche est l'élargisse-

ment de la théorie winnicottienne du holding et du jeu à l'activité collective et réciproque.

Or, la chambre apparemment complètement désordonée cache en réalité un certain ordre.

Murakami: Mais la chambre n'est pas tout simplement sale.

Mlle. X: Non, elle n'est pas tout simplement sale. [Rire] [...] Leur monde [désordonné] apparaît rayonnant... et divin, si l'on considère que la disposition de chaque chose aurait une raison.

Murakami: C'est vrai.

Mlle. X : Mais lorsqu'on guérit, on dit parfois : « J'ai voulu en réalité nettoyer et arranger, mais je ne savais pas comment faire. ». Et, je me demande s'ils n'ont en réalité pas voulu un tel désordre. Néanmoins, en mêmé temps, ce sont des gens qui chérissent le souvenir du passé.

Murakami: C'est ça.

Mlle. X : Oui. Je pense que ce sont des choses qu'il ne faut pas toucher. J'ai été une fois émue, lorsque j'ai arrangé une très vieille maison. Comment dirais-je... [Une vieille dame] avait enveloppé chaque boîte avec des journaux et proprement mis toutes [les boites] dans une armoire. (2^e, p. 8)

Par conséquent, à côté du développement du *holding* à l'action, il y a celui du holding à la métamorphose du sujet. Cette métamorphose est en même temps la découverte de l'ordre propre de la vie du malade, mais enfoui et mêlé à une vie apparemment désordonnée. Cet ordre peut faire partie du délire mais il devient une partie saine du style de la vie lorsque le malade guérit. Avec la perspicacité de Mlle. X qui peut saisir le sens potentiel et enfoui, la chambre désordonnée et la saleté absolue devient rayonnante et divine. C'est un autre aspect du « sublime » que Mlle. X rencontre lors de la visite du malade renfermé et solitaire.

Ainsi surgit le style propre à chaque personne qui se fonde sur son histoire, sa tendance et son désir. C'est simultanément la découverte du style caché et la métamorphose du style de la vie. C'est le lieu lui-même qui se métamorphose. Dans le soin à domicile, la maladie et la guérison sont racontées comme la métamorphose du style de la vie et de la communauté tout entière. On renonce maintenant à la psychopathologie phénoménologique qui ne s'est intéressée qu'aux symptômes individuels.

6. La schizophrénie en tant que force qui attire les gens ou la psychopathologie renversée

Notre recherche se situe dans la tradition de la phénoménologie, mais nous n'héritons plus de la psychopathologie phénoménologique ni de la *Daseinsanalyse*. La psyochopathologie phénoménologique de la schizophrénie s'est toujours intéressée aux symptômes tels que le délire, l'hallucination ou le *praecox Gefühl* qui sont considérés comme des déviations de l'état normal. Contrairement à cette attitude, les infirmières que j'ai rencontrées décrivent une autre figure de la schizophrénie. Ce n'est plus l'anomalie qui est le point de départ de la discussion. Par exemple en se focalisant sur la force potentielle des malades, Mlle. X interroge la possibilité de leur métamorphose. De ce point de vue, la schizophrénie montre une autre image que celle que l'on rencontre dans la psychopathologie traditionnelle.

L'objectif de notre travail décrit une démarche de la destruction de la solitude qui ouvre l'être-au-monde capable d'agir dans la société. Mais ce que Mlle. X réalise dans sa pratique est encore autre chose. Les schizophrènes renversent leur existence en tant que malades subordonnés à l'institution médicale. Les motifs précedemment relevés sont finalement renversés et l'aboutissement de la pratique de l'ACT ne consiste pas à l'adaptation à la normativité de la société mais à une autre manière de développer sa personnalité.

Le renversement de la solitude

Dans le deuxième entretien, Mlle. X a renversé la caractérisation de la schizophrénie. Quelqu'un « qui n'a pas besoin d'autrui » devient « quelqu'un qui aime les gens ».

Mlle. X : Je ne pense pas que les malades écartent les gens. Chacun a sa propre distance appropriée. Je pense qu'ils aiment les gens, mais ils ne peuvent pas accepter beaucoup de gens [avec les gens]. Quelque'un qui a souffert de discriminations et préjugés souhaite probablement vivre tranquillement.

Murakami: Oui, je comprends.

Mlle. X : Ils vivent tranquillement avec des gens qu'ils considèrent chers. Ils ne veulent pas être vus par les autres. Ce sont des gens qui vivent tranquillement mais qui se préoccupent chaleureusement des gens dont ils ont besoin. (2°, pp. 4–5)

La solitude qui a écarté des gens se transforme en « distance appropriée » avec les gens. Le « lieu solitaire » se transforme en demeure où ils vivent « tranquillement ». J'ai moi-même visité des malades qui vivent de cette manière avec le

soutien du soin à domicile. Cette « vie tranquille » ne peut-elle pas être considérée comme une possibilité propre à la schizophrénie ? Est-ce qu'on ne peut pas dire que leur crise n'est rien d'autre qu'une blessure dans cette vie tranquille ?

Des gens « qui se préoccupent chaleureusement des gens dont ils ont besoin » annoncent une autre possibilité.

Le renversement du soutien

Dans le domaine de la médecine et du soutien social, on raconte souvent que ce sont des professionnels qui sont en réalité soutenus par leurs clients.

Mlle. X : Oui, c'est ça. Il y a des choses que j'ai moi-même déjà presque oubliées. Ils me font voir des choses que j'ai déjà presque oubliées. C'est sans doute pour cette raison que nous tous aimons beaucoup nos clients. Nous sommes guéris par les clients. Je pense que nous recevons leur énergie qui s'efforce de survivre. L'« empowerment ».

Murakami: « Empowerment ».

Mlle. X : Je ne veux pas tellement utiliser le terme anglais. Mais ce serait quelque chose comme cela.

Murakami: Oui. Mais c'est plutôt vous qui êtes « empowered ».

Mlle. X: Oui, c'est ça. (1er, p. 30)

Mlle. X commence à raconter la figure du malade comme une chose que « j'ai déjà presque oubliées ». Elle soutient le malade qui se trouve en difficulté, mais cela n'encourage pas seulement le malade mais Mlle. X elle-même. L'usage renversé et humoristique de l'empowerment montre bien le statut du soin chez Mlle. X.

Celui qui offre

Lorsque l'infirmière soutient l'existence et la vie du malade, le malade offre simultanément quelque chose. Il s'agit de la problématique particulière du don. Je voudrais citer un passage autour du même malade âgé dont il a déjà été question.

Mlle. X: Il était vraiment reconnaissant de notre visite. Et, il disait souvent: « Je t'invite [à un repas]. », bien qu'il n'eût pas d'argent [Rire]. Puisqu'il est maître [de sa maison], il m'a proposé quelque chose comme ça. Comment dirais-je... De tout son cœur, il s'est soucié de moi qui venais lui rendre visite. Il m'a adressé des mots tendres comme si j'étais sa femme [Rire]. $(2^e, p. 4)$

Les schizophrènes sont souvent généreux. Par exemple, lorsque j'ai participé à une séance d'ergothérapie dans l'hôpital, une schizophrène d'un certain âge qui

était hospitalisée depuis plus de vingt ans m'a offert un bonbon et commandé un café. En même temps, elle plongeait dans un geste compulsionnel et répétitif tout au long de la séance.

Le paradoxe du « je t'invite », malgré la pauvreté, nous avertit de la différence catégorique qui existe entre le niveau de l'économie monétaire et utilitaire d'une part et celui du don d'autre part. Le malade sort aisémment du niveau de l'échange et de l'utilité pour entrer dans celui du don.

Est-ce qu'on ne peut pas qualifier les schizophrènes comme « ceux qui peuvent vivre au niveau du don pur » ? Ce passage au niveau du don ressemble à ce que Bataille appelle le sacrifice¹⁶. Bataille a appelé « continuité » ce niveau du don où la « communication » véritable se produit. Paradoxalement, lorsque les schizophrènes se soucient des proches au niveau du don impossible, ils me paraissent toucher cette « communication ». Je ne suis pas très sûr de la validité de mon analyse, mais en tout cas, Mlle. X est consciente de l'importance du don dans sa pratique.

Mlle. X : Ce sont ceux qui veulent offrir ce qu'ils ont. Non pas seulement ceux qui reçoivent. Oui, plutôt offrir que recevoir.

Murakami: Oui, c'est vrai.

Mlle. X: Il est important qu'il y ait quelqu'un à qui ils puissent offrir... Ils obtiennent ainsi leur raison d'être... Chacun à sa manière. [...] Comment dirais-je, je sens que je dois recevoir ce qu'ils m'offrent. C'est pourquoi, je reçois toujours [leur cadeau]. Lorsque leur état de la maladie n'est pas bon, c'est parfois quelque chose dont je m'étonne: « C'est quoi ? ». Mais, comment dirais-je... comment dirais-je. C'est toujours quelque chose de très important et significatif pour eux ce qu'ils m'offrent et c'est pourquoi je le reçois toujours. Ce monsieur qui ressemble au sage fait toujours pour moi un jus spécial. Il a toujours fait ça pour moi... Il a mélangé plusieurs boissons nutritives, je ne sais pas exactement quoi, et il me l'offre avec une paille. Mais à l'intérieur de cette paille, il y reste quelque chose de noir... et je me suis dit: « Il faut boire avec cette paille ? Je le bois vraiment ? »...

Murakami: [Rire]

Mlle. X : Et j'ai essayé de le boire [Rire]. (2e, p. 5)

[«]le principe du sacrifice est la destruction, mais bien qu'il aille parfois jusqu'à détruire entièrement (comme dans l'holocauste), la destruction que le sacrifice veut opérer n'est pas l'anéantissement. C'est la chose – seulement la chose – que le sacrifice veut détruire dans la victime. Le sacrifice détruit les liens de subordination réels d'un objet, il arrache la victime au monde de l'utilité et la rend à celui du caprice inintelligible. Quand l'animal offert entre dans le cercle où le prêtre l'immolera, il passe du monde des choses [...] au monde qui lui est immanent, intime, connu comme l'est la femme dans la consumation charnelle », Bataille Georges, Théorie de la religion, Paris, Gallimard, 1973, pp. 58–59.

Je n'ai pas tout traduit mais Mlle. X a utilisé 12 fois le terme « comment dirais-je [nanka] ». Et elle utilise deux fois « nandarô « qui souligne le « nanka » pour introduire le don par son client. Ici, la manière de soutenir l'être est renversée. Dans une citation précédente, c'est la reconnaissance de Mlle. X qui fonde l'être du malade, mais ici c'est le don du malade pour Mlle. X qui fonde son être.

Avec cette boisson mystérieuse, qu'est-ce que le malade offre en tant que « quelque chose de très important et de significatif » ? Si cette boisson est précieuse, c'est parce qu'elle devient pour le malade l'enjeu qui ouvre une communauté au niveau du don qui se distingue de celui de l'utilité. En ce sens-là, ce don est comparable au sacrifice chez Bataille. C'est pourquoi il y a une exigence de la recevoir pour Mlle. X. C'est un autre exemple de ce que nous avons appelé « pratique nécessaire mais créative ». Le client se subjectivise comme celui qui donne et soutient l'infirmière. Ici, la structure du holding est renversée et en même temps en se faisant, Mlle. X soutient le malade.

On peut qualifier la schizophrénie comme « pulsion de l'auto-réalisation au niveau du don » et le rôle de Mlle. X consiste à soigner l'environnement où peut se réaliser ce don. De ce point de vue-là, il faudrait repenser la signification de l'action des malades face à la difficulté. La difficulté ne veut pas nécessairement dire l'adaptation difficile à la société, mais la réconciliation difficile de l'harmonie entre le monde dominé par la normativité et le niveau du don pur qui se contradisent foncièrement.

La sublimité du patient qui attire les gens

Ce monsieur est en réalité déjà mort. Au cours du deuxième entretien, Mlle. X s'est rappellée de son « soin palliatif ». Dans ce passage, elle a utilisé encore une fois le terme « sublime [toutoi] ». Dans le premier entretien, le sublime a caractérisé la rencontre avec le malade solitaire et renfermé qui vit dans une chambre désordonnée, mais ici il désigne la manière tranquille de la vie du malade qui attire les gens.

Mlle. X : Ce monsieur dont je considère que je voudrais terminer ma vie comme lui était sans doute très violent et difficile lorsqu'il était jeune mais il est devenu comme un sage lorsqu'il a vieilli, dans sa manière de vivre. Il a mangé lorsqu'il voulait manger et il est sorti lorsqu'il voulait sortir.

Et, il a beaucoup d'argent dans son délire. En réalité il n'a pas d'argent, mais il y a un restaurant où il peut manger sans un sou. Mais la dame qui tenait ce restaurant savait qu'il allait rendre l'argent lorsqu'il en aurait. (2^e, pp. 3–4)

J'ai moi-même rencontré un monsieur qui emprunte de l'argent au coiffeur ou à l'épicerie et le rend chaque mois (sa chambre était aussi chaotique). Le travailleur social qui m'a accompagné l'a nommé en rigolant la « sécurité sociale de la communauté ». L'absence de la notion de monnaie chez les schizophrènes graves devient parfois absence de cupidité lorsqu'ils se rétablissent. Lorsque les symptômes sont graves, ils refusent totalement l'économie capitaliste, alors que, dans leur état guéri, ils se dégagent librement du joug du capitalisme tout en respectant son cadre. Ce jeu subtil est quelque chose que l'on ne peut pas observer chez Bataille qui aspire à se jeter totalement dans le monde du sacrifice (don), qui n'est pas soumis à l'utilité du capitalisme. Lorsqu'un schizophrène réalise l'harmonie entre le refus de la normativité du capitalisme et la jouissance, il devient un « sage ».

Lacan a appelé « forclusion du Nom de Père » cette manière d'être de la psychose qui refuse radicalement de participer à l'ordre symbolique de la société¹⁷. Mais lorsque le psychotique revient à la société après être rétabli, il peut y avoir une voie qui réalise sa jouissance autrement qu'en obéissant à la normativité symbolique de la société, tout en trouvant une harmonie avec celle-ci (ce serait ce que Lacan appelle « sinthome »¹⁸). Le terme « sage » désigne une telle subjectivation dans le « sinthome ».

Dans cette citation, l'équilibre de la jouissance et de la vie sociale, la transition du niveau de la monnaie à celui du don et l'équilibre tranquille de la vie avec les voisins sont racontés (dans l'hôpital, la jouissance ne se réalise que de manière limitée, comme une récréation ou un petit achat à la boulangerie). La vie ainsi équilibrée caractérise la « vie » du « sage » qui s'oppose radicalement à la « vie comme un mort » dans l'hôpital.

Mlle. X dit : « Ce schizophrène dont je considère que je voudrais terminer ma vie comme lui ». À savoir, la figure du malade devient l'objet d'une aspiration. Il ne s'agit plus de la « cure » du patient en l'adaptant à la « norme » de la société. L'infirmière aspire à la manière d'être du schizophrène qui réalise une subjectivation autre que celle de la normativité. Elle raconte les derniers jours de la vie de ce monsieur, lorsqu'il a été hospitalisé à cause d'un cancer en phase terminale.

[&]quot;« Le désir sexuel est en effet ce qui sert à l'homme à s'historiser, pour autant que c'est à ce niveau que s'introduit pour la première fois la loi. [...] [D]ans les psychoses, la réalité est remaniée, [...] une partie de la réalité est supprimée [...]. C'est en fin de compte [...] à une déficience, à un trou du symbolique qu'il se rapporte, même si dans le texte allemand, c'est le terme de réalité qui est employé », Lacan Jacques, Le séminaire III « Les psychoses » (1955–1956), Paris, Seuil 1981, p. 177.

⁸ Lacan Jacques, Le séminaire XXIII, « Le sinthome » (1975–1976), Paris, Seuil, 2005. Je remercie Dr. Yoshiki Kobayashi pour sa remarque.

Les infirmières [des sections qui ne sont pas psychiatriques] refusent souvent un patient avec une maladie mentale, mais il a été beaucoup aimé et elles s'en sont préoccuppées. Tout à la fin de sa vie, on a décidé de le soigner à domicile et les infirmières du soin à domicile l'ont soigné avec dévouement et on a facilement trouvé un médecin qui a accepté de le visiter. Et ce médecin était aussi quelqu'un qui soignait passionnément. Comment dirais-je, il attire les gens. Les gens se rassemblent autour de lui. C'est sa vertu, je pense. Je m'incline spontanément devant lui en sentant qu'il est saint.

Murakami: Ah, oui.

Mlle. X : Je pense que ce ne sont que des hasards. Mais c'est comme si ce n'étaient pas des hasards. Comment dirais-je, lorsque j'ai pensé qu'il avait vraiment une force et qu'il attire diverses choses, je m'incline spontanément en me disant : « Il est saint ». $(2^e, p. 4)$

Mlle. X a prononcé onze fois « nanka [comment dirais-je] » dans ce fragment (je n'ai pas tout traduit). Elle l'utilise à la fois pour son propre sentiment et pour désigner le sentiment des autres professionnels. Ainsi, elle raconte un sentiment collectif d'attachement à ce monsieur. Le mot « facilement » de la phrase : « on a facilement trouvé un médecin » désigne aussi la force impersonnelle et collective qui mobilise les gens. C'est pourquoi elle s'incline « spontanément ». Au niveau du don et de la communication, c'est comme si une telle communauté se forme de manière spontanée.

Ainsi, ce monsieur est décrit comme quelqu'un qui attire les autres gens. Le malade qui a évité les voisins et qui a été aliéné se convertit en quelqu'un qui attire les gens au cours du soin à domicile qui a duré longtemps. Le « sublime » était propre à la rencontre avec le « lieu solitaire » du malade. Maintenant le « sublime » est celui de quelqu'un qui attire les gens en vivant tranquillement. La définition de la schizophrénie glisse de la difficulté de la communication à l'attraction et on peut entrevoir quelque chose comme une « psychopathologie de la potentialité ». Si un schizphrène peut attirer les gens, c'est parce qu'il réussit à se poser au niveau du don et de la « communication » au sens de Bataille tout en se réconciliant avec la société.

Ce texte se base sur des recherches admises par le comité éthique de la Section de la sociologie du Collège de la Science Humaines de l'Université d'Ossaka. Je remercie Mlle. X pour sa collaboration. Et, je remercie également à Svetlana Sholokhova, Fabio Bruschi et Oleg Bernaz pour leurs conseils.

Yasuhiko Murakami est professeur de philosophie à l'Université d'Osaka. Ses intérêts de recherche portent sur la phénoménologie d'Emmanuel Levinas et sur la psychopatologie. Il est notamment l'auteur de *Levinas phénoménologue*, Jérôme Millon, 2002 et de *Hyperbole. Pour une psychopatologie lévinassienne*, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008.

E-mail: murakami@hus.osaka-u.ac.jp

COMPTE-RENDU DU LIVRE : ROSSETTI LIVIO, LE DIALOGUE SOCRATIQUE, PARIS, LES BELLES LETTRES, 2011, 292 P.

JANAÍNA MAFRA

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ En entrant dans les mêmes fleuves, d'autres et d'autres eaux flottent par-dessus¹ Héraclite d'Éphèse DK 22 B 12 = Arius Didyme chez Eusèbe, *P. E.*, XV, 20

Publiés initialement comme des chapitres de livres et des articles isolés, les huit textes réunis dans *Le dialogue socratique*² sont un échantillon, en langue française, du flux de la production intellectuelle de Livio Rossetti, flux sous lequel est préservée une unité structurelle ouverte de manière stimulante.

Dans « Le dialogue socratique *in statu nascendi* », L. Rossetti évalue la portée d'un phénomène culturel ayant eu lieu à la première moitié du IV^è siècle av. J.-C. : la production de centaines de *lógoi sokratikói*. Un tel phénomène est sous-évalué par la communauté scientifique qui, par une habitude peu remise en question, se concentre sur Platon, laissant de côté une liste d'autres socratiques. En mettant en question cette habitude, L. Rossetti attire l'attention du lecteur vers le saut d'une telle production par rapport aux discours de l'époque, saut dont l'élan est issu des habiletés littéraires de certains des socratiques qui, dans leur effort pour assurer au genre un niveau élevé d'inventivité, l'ont renouvelé et immortalisé.

Dans « L'*Euthydème* de Xénophon », L. Rossetti explicite le projet macro-rhétorique de la section IV 2 des *Mémorables*. Après avoir piégé Euthydème, Socrate

Il s'agit de ma traduction du grec.

² Je remercie le Professeur Livio Rossetti (Université de Perugia) de m'avoir confié la traduction de ce livre. Elle vient de paraître chez les Éditions Paulus avec l'appui de la Chaire UNESCO Archai. Il s'agit d'une édition brésilienne avec une Préface et surtout une Postface inédites.

lui adresse une rafale de contre-exemples et le contraint à abandonner ses énoncés à caractère général. Devant ce scénario, L. Rossetti évoque l'image bien connue des fleuves d'Héraclite et, avec elle, la notion de vérité complémentaire (et, donc, non exclusive!), interprétée comme étant la portion de vérité qui commence là où finit le domaine d'application de toute affirmation à caractère général. Il nous montre que le Socrate de Xénophon se sert d'artifices pour mettre Euthydème en difficulté, mais que sa conduite est instrumentale, puisque sa finalité est celle de provoquer une réflexion chez l'interlocuteur.

Dans « Savoir imiter c'est connaître: le cas de *Mémorables* III 8 », L. Rossetti prouve que Xénophon est une source importante du mode socratique de pratiquer la réfutation. Après avoir récupéré le rôle d'interrogateur que Socrate lui avait pris, Aristipe se sert là d'un outil dialectique familier aux socratiques : il essaie de faire en sorte que Socrate (son professeur en la matière) universalise afin de lui diriger une rafale de contre-exemples. Lorsqu'il se rend compte que Socrate insiste sur la diversité et évite l'universalisation, Aristipe insinue, en vain, qu'il ne se borne pas aux « règles » de la conversation, « règles » typifiées par les socratiques et reconnues non seulement par Aristipe, mais aussi par Xénophon, qui les thématise, attestant l'existence d'un réseau conceptuel largement partagé par les élèves du philosophe.

Dans « L'*Euthyphron* comme événement communicationnel », L. Rossetti souligne une composante structurelle des dialogues aporétiques de Platon (desquels fait partie l'*Euthyphron*): le mouvement incessant qu'ils engendrent chez ceux qui souhaitent faire avancer la recherche définitionnelle. D'un tel mouvement résulte un parcours hyperbolique capable de les impliquer dans la recherche d'une définition qui à chaque fois devient insuffisante, même si des progrès ont été réalisés. Un tel résultat mobilise d'importantes énergies qui, après avoir été stratégiquement bridées, peuvent se développer de manière plus libre, y compris par rapport à Platon, au moins si le lecteur devient philosophe et, avec un peu plus d'autonomie, essaie d'aller plus loin.

Dans « Le ridicule comme arme entre les mains de Socrate et de ses élèves », L. Rossetti nous aide à voir non seulement l'aspect involontaire du ridicule, mais aussi son potentiel agonistique. Ce dernier va aussi bien à la *tékhne lógon* socratique qu'à celle des sophistes, puisque les deux se servent de la contradiction pour rendre dérisoires les positions des antagonistes. La première de ces *tékhnai*, cependant, plutôt que de prétendre persuader les auditeurs de la justesse d'une opinion, entend provoquer chez l'interlocuteur une crise salutaire capable de lui ouvrir l'esprit. C'est au tissu multicolore de ses aspects (comiques et sérieux) que le ridicule socratique doit sa force, au point d'avoir, avec ou sans raison, discrédité les sophistes pendant très longtemps aux yeux de l'occident.

Dans « La rhétorique de Socrate », L. Rossetti parle aussi bien de la difficulté que l'on a à résister aux effets de la « rhétorique de l'anti-rhétorique » que de l'urgence à considérer les stratégies communicationnelles de Socrate (l'affectation de la spontanéité et de la naïveté, l'ironie, la réfutation, les analogies et les contre-exemples...) comme étant des aspects constitutifs d'un art rhétorique inédit. Après avoir tracé les points convergents et divergents entre la rhétorique socratique et la gorgianique, l'auteur persuade même le lecteur le plus rénitent que – dans la mesure où la (macro-)rhétorique socratique parle plus des fins que des moyens – elle parle de ce que Socrate souhaite instiller dans l'esprit de ses interlocuteurs, ce qui fait qu'elle devient une voie d'accès privilégiée à l'univers mental du philosophe.

Dans « Le côté inauthentique du *dialoguer* platonicien » sont évaluées deux perspectives exégétiques des dialogues de Platon: celle de l'école de Tübingen-Milan, qui présuppose le besoin de Platon de secourir le lecteur dans le décodage des doctrines, et celle des analytiques, qui prétendent isoler des arguments sans s'interroger sur ce qu'ils ont dû laisser de côté pour les isoler. Sans s'identifier à aucune orthodoxie exégétique, L. Rossetti propose une lecture flexible des dialogues. Il favorise, ainsi, la recherche sur le rapport entre les points de doctrine et leur enveloppement dans un flux communicationnel subtil et insidieux: pour en arriver à la doctrine, il faut prendre en compte tout ce qui n'est pas doctrine ainsi que la fonction remplie par ces éléments d'entourage, ce qui demande la distillation d'un mélange qui, à son tour, est réfractaire à une telle procédure.

Dans « Les socratiques "premiers philosophes" et Socrate "premier philosophe" », L. Rossetti aborde un thème qui entraîne généralement des controverses. Une fois que Socrate et les socratiques ont utilisé les termes « philosophie » et « philosophe » pour désigner une activité inédite de pensée et faire des références objectivées à eux-mêmes, ils doivent être considérés comme les premiers « philosophes ». Ceci présuppose une remise en question de l'« histoire » de la philosophie inaugurée par Aristote, qui a attribué le titre de « philosophes » aux auteurs des œuvres intitulées *Perì phúseos* et à certains autres intellectuels comme Thalès et Démocrite, établissant, ainsi, une convention plus que raisonnable qui a fini par s'enraciner.

En conciliant spécificité et généralité, densité et légèreté, les huit textes réunis dans *Le dialogue socratique* se caractérisent par un renouvellement considérable de la perception d'ensemble des *lógoi sokratikói* et de la personnalité de Socrate.

COMPTE-RENDU DU LIVRE: SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ, REVOLUCIONES SIN SUJETO. SLAVOJ ŽIŽEK Y LA CRÍTICA DEL HISTORICISMO POSMODERNO, MADRID, AKAL, 2015, 399 P.

LUIS MARTÍNEZ ANDRADE

Force est de reconnaître l'importance de la figure du philosophe slovène Slavoj Žižek qui, depuis quelques années, hante les esprits de certains courants « bienpensants » de la gauche européenne. Devenu une sorte de maître-à-penser pour certains intellectuels de l'Ouest, ce philosophe a été qualifié par certains de « Elvis de la théorie de la culture », « le plus dangereux philosophe d'Occident » ou, par d'autres, d'« exemple extrême d'un charlatan complet ». Quoi qu'il en soit, les réflexions, les propositions et même les provocations de ce philosophe méritent d'être prises au sérieux afin de saisir les conséquences théorico-politiques de sa pensée. C'est ce que nous offre le philosophe colombien Santiago Castro-Gómez. Composé de cinq chapitres, son livre tente de mettre en lumière les thématiques suivantes : a) la dimension ontologique de l'antagonisme, b) le statut négatif de la liberté, c) le lien entre la politique et l'universalité, d) le caractère « incomplet » du sujet et e) l'importance des luttes démocratiques. Plus qu'une introduction à la pensée de Žižek, ce livre dresse une cartographie de sa pensée afin de montrer, à partir d'une lecture gramscienne de Nietzsche et de la théorie décoloniale latino-américaine, les contributions aussi bien que les faiblesses de la philosophie politique du philosophe slovène.

Dans le premier chapitre de l'ouvrage, intitulé « ¿Quién dijo sujeto transcendental? », Castro-Gómez présente l'interprétation faite par Žižek de l'idéalisme allemand. En s'appuyant, principalement, sur les travaux de Hegel et de Lacan, Žižek prend une position diamétralement opposée à celle de la perspective

postmoderne, représentée surtout par la pensée de Gilles Deleuze¹. Il va sans dire que le philosophe slovène pense que tant la pensée de M. Foucault que celle de T. Negri représentent bel et bien le romantisme soixante-huitard (pp. 16 et 20). À contre-courant du postmodernisme, Žižek réhabilite la notion de sujet transcendantal pour souligner le « vide constitutif » de l'être humain. Certes, le retour au *cogito* ne se fait pas, selon Žižek, sur le mode d'un sujet pensant transparent à lui-même mais plutôt sous la forme de son envers oublié, *i.e.* le noyau non reconnu, toujours en excès, du *cogito*. Par ailleurs, le philosophe slovène emprunte la thèse du *mal radical* de Schelling visant à développer une ontologie de l'incomplétude. D'où l'importance du lien entre liberté et négativité dans l'expérience humaine (p. 68). Si l'être humain est marqué par une fissure constitutive et si, en conséquence, l'antagonisme est un phénomène proprement ontologique, il faut alors affirmer que l'historicisme postmoderne se trompe en réduisant le sujet aux processus historiques de subjectivation. Ainsi, la philosophie (politique) de Žižek, nous dit Castro-Gómez, est une vision tragique de la politique.

Dans « ¡Es la ideología estúpido! », Castro-Gómez observe la façon dont le débat entre Althusser et Lacan à propos de l'idéologie est repris par Žižek. Ainsi, ce dernier comprend l'idéologie non comme une représentation déviée de la réalité mais plutôt comme le fondement de la vie sociale car c'est à travers elle que les individus deviennent de sujets. En mobilisant la notion de symptôme chère à Lacan, Žižek essaie de corriger le concept d'idéologie proposé par Althusser (p. 82). En revanche, Castro-Gómez se penche sur la notion d'idéologie proposée par A. Gramsci pour qui elle constitue un « sens commun » qui s'installe dans la vie quotidienne. Il s'agit d'une conception pragmatique de la vie qui permet aux sujets d'agir d'une certaine façon. Ainsi, Castro-Gómez soutient que : « Ma thèse sera qu'en préférant Althusser à Gramsci, le slovène perd de vue une catégorie qui aurait été de grande utilité pour ses analyses et qui lui aurait évité de tomber dans plusieurs pièges. Je fait référence à la notion d'hégémonie » (p. 93). Pour Castro-Gómez, le philosophe slovène maintient une vision surdimensionnée de l'idéologie (p. 86) et, en conséquence, il ne peut pas concevoir que le consensus idéologique est un terrain de lutte dans lequel les subalternes peuvent prendre conscience de leur situation et donc de disputer politiquement le statut hégémonique de la classe dominante (p. 98). Aux yeux de Castro-Gómez, Žižek propose une ontologisation de l'idéologie et, en ce sens, nous sommes face à une dépolitisation de la lutte idéologique. En discutant la position du philosophe slovène face

¹ « Plusieurs éléments justifient en effet que l'on qualifie Deleuze d'idéologue du nouveau capitalisme », Žižek Slavoj, Organes sans corps : Deleuze et conséquences, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 219–220.

aux luttes anti-impérialistes, féministes, antiracistes et décoloniales, Castro-Gómez mentionne que : « l'établissement du pessimisme anthropologique au centre de sa philosophie politique nous fait douter du caractère émancipateur de l'œuvre de Žižek » (p. 117).

« ¿Revolución o capitalismo? ¡Sí, por favor! » est un plaidoyer pour une révolution démocratique. Dans ce chapitre, Castro-Gómez analyse le rôle des multiples temporalités (la violence divine chère à W. Benjamin, l'événement proposé par A. Badiou, la suspension de la loi², etc.) à l'œuvre dans la configuration de la dimension universelle de la politique. Il est intéressant de mentionner que Castro-Gómez observe non seulement les différentes interprétations de saint Paul proposées par Žižek et Badiou, mais aussi celle de l'un des principaux théologiens de la libération : Franz Hinkelammert. De notre côté, nous pensons que Castro-Gómez aurait pu considérer les travaux d'Enrique Dussel en ce qui concerne l'interprétation de saint Paul dans la philosophie politique contemporaine car, selon nous, c'est justement l'exégèse du philosophe argentin qui est la plus achevée si l'on prend pour repère conceptuel la temporalité matérialiste-messianique.

Dans « Manual de filosofía política para perversos », quatrième chapitre du livre, Castro-Gómez reprends à nouveaux frais deux concepts fondamentaux de la pensée žižekienne: celui d'incomplétude ontologique et celui d'universalité de la politique. Castro-Gómez s'appuie sur Nietzsche et sur Foucault afin de corriger les déviations psychanalytiques du philosophe slovène. D'abord, le philosophe colombien note qu'en réhabilitant le sujet transcendantal, Žižek a essayé de résoudre le problème foucaldien de la continuité entre pouvoir et résistance, mais sans y parvenir. Ensuite, le colombien suggère que l'ontologie du pouvoir chez Foucault s'est inspirée dans la volonté de pouvoir chère à Nietzsche - et cette volonté de pouvoir n'est pas une substance mais plutôt une multiplicité de forces en conflit (p. 230). D'où le caractère agonistique non seulement des relations sociales mais aussi de la vie elle-même. Finalement, Castro-Gómez démontre qu'aussi bien Nietzsche et Foucault inscrivent l'antagonisme dans le vide produit par le combat perpétuel entre les forces qui constituent l'existence (p. 244). Dans cette section, la question de l'universalité et du particularisme est également traitée afin de mettre en évidence la distinction entre l'universalité abstraite et l'universalité concrète. La première, l'universalité abstraite, est conçue comme étant l'horizon du discours libéral qui ne fait que renforcer la réification d'un système social donné, tandis que la seconde insiste sur l'importance de la transformation radicale de la société.

² Alain Badiou, Saint Paul. La fondation de l'universalisme, Paris, PUF, 2002.

Dans « Repetir la democracia », dernier chapitre de l'ouvrage, Castro-Gómez défend une conception émancipatrice de la démocratie. Le but du philosophe colombien est de montrer que la démocratie est la forme politique qui reconnaît la dimension ontologique de l'incomplétude. En mobilisant les propositions de Lefort (ontologie du politique), de Rancière (égalité), de Laclau (demandes populistes) et de Dussel (trans-modernité), Castro-Gómez interroge le rôle de l'idéal démocratique permettant de remettre en question toutes les hiérarchies du pouvoir. Dans cette partie, l'auteur mets en lumières les limites du concept de démocratie proposé par Žižek.

En somme, nous ne pouvons que recommander la lecture de ce livre car il témoigne à la fois des préoccupations communes de la part des philosophes contemporains et de la puissance de la pensée critique latino-américaine, une pensée qui, loin de chercher à se cantonner dans l'essentialisme communautariste, vise à chercher un projet d'émancipation universelle.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANEA VOL. VI / NO. 1-2 / 2016

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 Univerzity
Karolinum Press, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1
www.karolinum.cz
Praha 2017
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)