I Castelli di Yale online. RIVISTA DI FILOSOFIA
Anteprima 2026 – ISSN 2282-5460

Ricœur et la richesse inexplorée de Fichte
Éthique radicale et reconnaissance intersubjective

Angela Renzi

Abstract. *Cette contribution se propose d'analyser quelques éléments de l'éthique fichtéenne, car je pense que la philosophie pratique de Ricœur se développe dans l'horizon pratique et originel de la philosophie de Fichte. À cette fin, le texte examine comment les philosophies de Fichte et de Ricœur ont pour objectif fondamental et commun de définir une éthique radicale liée à l'acte d'exister : l'établissement de cette éthique a dans la reconnaissance intersubjective un dispositif nécessaire, bien que non suffisant. Dans ce contexte, nous verrons si précisément cette dimension permet un développement substantiel de la philosophie transcendantale, qui adhère aux exigences morales de la contemporanéité.*

Keywords. Éthique, reconnaissance, intersubjectivité, perspective réflexive, philosophie transcendantale

Angela Renzi. Elle a obtenu son doctorat en philosophie à l'université de Rome « Tor Vergata » et à l'université « Roma Tre », puis a occupé un poste de chercheuse postdoctorante à l'université du Molise durant l'année universitaire 2024-2025. Elle collabore actuellement avec l'université « Giustino Fortunato » et la « SSML Internazionale ». Ses recherches portent principalement sur les thèmes de la reconnaissance et de l'intersubjectivité, à la lumière de la perspective transcendantale des philosophies de Kant et de Fichte, ainsi que des positions de la phénoménologie et de l'herméneutique du XX^e siècle, analysées en particulier dans la philosophie de Ricœur. **EMAIL:** angelarenzi@outlook.it

Cette contribution se propose d'aborder deux questions interdépendantes. La première est de déterminer si la philosophie de Ricœur reprend effectivement l'éthique radicale de Fichte et tend vers une « accentuation éthique » – que Ricœur attribue explicitement à Fichte – dans le but de rechercher l'origine de l'éthique dans la lignée d'une philosophie réflexive, pour laquelle la question du sujet est centrale (cf. Ricœur 1969, 436-437). La comparaison entre Fichte et Ricœur a été peu étudiée, alors que la philosophie de ce dernier comporte les éléments fondateurs de l'éthique fichtéenne.[1] Même si Fichte n'est pas un interlocuteur majeur et direct de Ricœur et que les références explicites du philosophe français au penseur de Rammenau sont globalement rares – comme le montrent les textes publiés et les documents des archives du Fonds Ricœur – il est possible de mettre en évidence une correspondance et une affinité thématiques. Un dialogue entre les deux philosophes est donc possible dans un cadre théorique et, pour ainsi dire, structurel, plutôt que sur un plan historico-philosophique. La deuxième partie de cette contribution est consacrée à un thème spécifique de ce dialogue : elle examine comment les philosophies de Fichte et de Ricœur ont pour objectif fondamental et commun de définir une éthique radicale liée à l'acte d'exister, qui a dans la reconnaissance intersubjective un dispositif nécessaire, mais non suffisant.

Le but de ce parcours est de montrer que, à travers le dialogue et l'approche de la philosophie française, la philosophie fichtéenne peut être relue au-delà des préjugés

[1] Pour approfondir, voir Renzi (2020).

communs, plutôt comment un développement substantiel et rénovateur de la pensée transcendantale, ouverte à la compréhension et à l'élaboration cohérente de l'éthique concrète. Ricœur écrit : « *nous négligeons toute la richesse inexplorée de Fichte* » (Ricœur 1992, 29-30). Plus précisément, le rapprochement avec Fichte est possible non seulement dans une approche cognitive, mais surtout dans une approche qui permet de comprendre comment les structures philosophiques fichtéennes peuvent influencer la réflexion contemporaine, dans la mesure où elles sont capables de révéler des formes toujours plus actuelles de compréhension de la vie, qui est particulièrement anarchique lorsqu'elle est incapable de comprendre l'altérité – dans ses différentes significations – par rapport à ses propres certitudes vacillantes et, en même temps, se trouve toujours dans un mode d'insécurité, lorsque la certitude du moi ne s'accompagne pas d'une réintroduction fondatrice de la communauté et d'une véritable attention à l'autre. D'autre part, le parcours de l'homme est caractérisé par « in-certitude » en tant que *conditio sine qua non.* Je cite à nouveau Ricœur :

> Il faut relire Fichte à la lumière de cette idée : il est intolérable de se trouver soi-même existant non nécessaire ; il faut se *poser* existant. Cette première exigence, qui croit être un cri de victoire, commande toutes les *genèses idéales* qui prétendent attester la fécondité de la conscience ; si je me pose, je pose aussi mes limites et ma contingence en même temps que les déterminations fondamentales de la vie. (Ricœur 1950, 437).

J'ai donc l'intention d'articuler ma contribution autour de deux thèmes. Dans le premier paragraphe, je me propose d'analyser quelques éléments de l'éthique fichtéenne, car je pense que la philosophie pratique de Ricœur s'inscrit dans l'horizon pratique et originel de la philosophie de Fichte. La philosophie ricœurienne se caractérise – comme on le sait – comme une « *symphilosophieren* » (une philosophie en commun), qui réfléchit à des éléments hétérogènes provenant d'autres courants philosophiques. Je soulignerai en particulier l'importante interaction avec Nabert, que Lacroix a pu désigner comme « notre Fichte » (Robilliard et Worms 2010, 15), et que Ricœur considère comme l'un de ses propres maîtres, ainsi que comme l'un des plus grands moralistes du XX^e siècle.[2] Nous ferons quelques références à Nabert, mais dans le cadre de cet essai, elles serviront à établir le lien entre Ricœur et Fichte. On sait en effet que Nabert reprend et transforme la philosophie de la liberté et du « Moi » de Fichte pour repenser la transcendance, et en particulier la manière dont la liberté humaine s'ouvre à une dimension transcendante (Robilliard 1997).

Dans le deuxième paragraphe, j'examinerai la manière dont ces éléments sont radicalement éthiques uniquement dans une reconnaissance mutuelle, à la fois intersubjective et intrasubjective. Nous verrons alors si cette dimension permet un développement substantiel de la philosophie transcendantale et si le dialogue entre Fichte et Ricœur permet de repenser la subjectivité pratique, en évitant les dérives solipsistes du *cogito* et les issues nihilistes et relativistes de la contemporanéité.

[2] Pour les relations de Ricœur avec Jean Nabert, voir Ricœur (1992, 5-16; 1962, 339-349), puis repris dans Ricœur (1969, 288-301). Pour Nabert : les trois ouvrages publiés de son vivant, à savoir *Expérience intérieure de la liberté* (1924) : Nabert (1994) ; *Éléments pour une éthique* (1943) : Nabert (1962) ; *Essai sur le mal* (1955) : Nabert (2001), n'ont jamais cessé d'être présents dans la philosophie française. La publication posthume des textes que le philosophe français préparait pour ce qui aurait dû être son dernier ouvrage – textes qui ont été rassemblés et publiés sous le titre *Le désir de Dieu* (1966) : Nabert (1996) – a contribué à la renaissance d'études approfondies sur l'ensemble de sa pensée. Il a rédigé l'article *Philosophie réflexive* pour l'*Encyclopédie française.* Cf. Canullo (2006a; 2006b; 2008; 2010).

1. Perspective réflexive et éthique originelle

Fichte entend réfléchir sur l'espace de liberté défini dans la *Critique de la raison pratique*. En raisonnant sur la liberté et le devoir inconditionnel, sur le lien entre la liberté et la loi morale et en expliquant sa genèse dans l'être humain, le philosophe comprend comment la réception de cet inconditionné – qui par essence semble être une sorte d'extranéité intérieure – est inséparable d'un lien interpersonnel co-originaire avec un autre être rationnel. À partir de là, Fichte trace les lignes fondamentales de son éthique réelle et concrète (cf. Peroli 2014, 10 et 31), qui est un développement de sa propre doctrine de la science et qui, en même temps, a pour but d'expliquer l'action réelle de l'homme dans le monde. En effet, l'éthique n'est pas une « doctrine de la sagesse », mais un savoir scientifique capable de fournir un fondement méthodologiquement cohérent à des concepts pratiques. En vertu de cela, le *Système de l'éthique* – en unissant la doctrine morale à l'ensemble du système de la connaissance, c'est-à-dire aux principes de la Doctrine de la science – traite rigoureusement du problème de l'application des principes moraux de la raison à la vie réelle. Il intègre la nature, le monde sensible et la liberté, considérant les deux premiers non seulement comme des conditionnements, mais aussi comme des instruments par lesquels la loi morale peut être réalisée dans le monde sensible (cf. GA I/5, 126. Trad. fr., 126). En particulier, dans le cycle d'Iéna, la philosophie métaphysique-transcendantale de la *Tathandlung* se décline en une philosophie anthropologique-transcendantale de l'action, qui explique le lien constitutif entre la liberté de la volonté pure de l'ego transcendantal et la dimension naturelle des pulsions. Cette approche fournit ainsi la base pour la construction de l'éthique de l'action, dont la première manifestation est l'exercice même du philosopher, en tant qu'opération performative qui change la personne qui l'accomplit. Fichte cherche à dépasser l'approche dualiste de la critique kantienne par une théorie anthropologique des pulsions, qui vise à délimiter l'unité entre les différentes composantes de l'être humain (cf. Bertinetto 2016, 99). En effet, la Doctrine de la science entend définir l'essence de l'être humain comme activité, comme agilité spontanée (*Selbsttätigkeit*), dont le Moi n'est conscient que dans la mesure où il se sent déterminé : cette activité se présente à la conscience comme impulsion, qui est l'activité considérée objectivement et qui sert de médiateur entre la dimension rationnelle et la dimension sensible-naturelle de l'être humain (cf. GA I/5, 105. Trad. fr., 102).

Comme l'explique le philosophe, l'impulsion en tant qu'être naturel et la tendance en tant que pur esprit ne sont pas deux impulsions différentes, puisque toutes deux, du point de vue transcendantal, ne sont qu'une seule et même impulsion originelle, qui constitue l'être humain.

> Je suis sujet-objet et c'est dans l'identité et l'inséparabilité des deux que consiste mon être véritable. Si je m'aperçois comme un *objet* complètement déterminé par les lois de l'intuition sensible et de la pensée discursive, ce qui est en fait mon unique tendance devient pour moi une tendance de la nature, parce que, sous cet aspect, je suis moi-même nature. Si je m'aperçois comme *sujet*, elle devient pour moi une pure tendance spirituelle ou une loi de l'autonomie. C'est exclusivement sur l'action réciproque de ces deux tendances qui, à proprement parler, n'est que l'action réciproque d'*une seule et même tendance avec elle-même* que reposent tous les phénomènes du moi. (GA I/5, 125-126. Trad. fr., 125-126).

À mon avis, la spécificité du traitement fichtéen est de mettre en évidence la façon dont la morale est une sorte de « transfiguration » des pulsions constitutives de l'homme, où la différence entre elles est marquée par la réflexion. La faculté inférieure de désirer (*das niedere Begehrungvermörgen*) est liée à la pulsion, dont le sentiment ou le non-sentiment n'est pas au pouvoir de l'homme, alors qu'il est au pouvoir de ce dernier de la satisfaire ou non. Ainsi, la liberté se manifeste déjà à ce niveau, bien que sa finalité soit la jouissance, même si elle dépend de la nature pour atteindre son but. Mais l'homme est aussi réflexif et, par-là, sujet de la conscience ; il réfléchit nécessairement à l'impulsion naturelle et à la tendance de la raison à se déterminer exclusivement par elle-même, en tant que sujet de la conscience, en tant qu'intelligence au sens le plus élevé du terme. Autrement dit, celui qui réfléchit grâce à l'intuition de la réflexion se situe au-dessus de ce sur quoi il réfléchit et le comprend. Par conséquent, l'impulsion du sujet de la conscience est appelée supérieure et la faculté de désirer qu'elle détermine est appelée la faculté supérieure de désirer (*das höhere Begehrungvermörgen*). Cependant, si l'on ne considère que cette dernière, pour Fichte nous aurions « la *métaphysique des mœurs* qui est formelle et vide. Ce n'est qu'en réunissant celle-ci avec la faculté inférieure que l'on obtient une *éthique* qui doit nécessairement être réelle » (GA I/5, 126. Trad. fr., 126). Le principe de la moralité est le suivant :

> C'est la pensée nécessaire de l'intelligence selon laquelle elle doit être déterminer sa liberté absolument sans exception d'après le concept de l'autonomie […] Le contenu de cette pensée est que l'être libre *doit être*, *car devoir-être* exprime précisément la détermination de la liberté ; qu'il doit placer sa liberté sous une *loi* ; que cette loi n'est autre que le *concept de l'autonomie absolue* de l'indéterminabilité absolue par quoi que ce soit en dehors de lui ; enfin, que cette loi vaut *sans exception* parce qu'elle est la détermination originaire de l'être libre. (GA I/5, 69-70. Trad. fr., 61).

Au cœur de l'éthique fichtéenne se trouve l'idée d'une codétermination originelle de la liberté et de la loi morale, selon laquelle se penser libre signifie directement se penser déterminé par la loi morale. Dans la conscience de la loi morale, il y a l'intuition de l'activité du moi et de sa liberté ; la loi morale constitue une expression originelle et constitutive de la conscience elle-même, une manifestation de la constitution du moi, de sort que « l'être raisonnable, *considéré comme tel*, est absolu, autonome, il est en toute rigueur le fondement de soi-même » (GA I/5, 62. Trad. fr., 52). Donc la liberté et la loi morale « ne sont pas deux pensées dont l'une serait pensée comme dépendante de l'autre, mais c'est une seule et même pensée ; c'est, comme nous l'avons aussi observé, une synthèse complète (d'après la loi de l'action réciproque) » (GA I/5, 64-65. Trad. fr., 55).

La Doctrine de la science développe l'idée kantienne de la primauté de la raison pratique dans l'unité de la raison et du corps, en thématisant le rôle constitutif des concepts moraux fondamentaux – de la tendance à la volonté, de l'invitation à la liberté – dans la configuration du monde de l'expérience, pour lequel les concepts représentatifs et théoriques ne sont pas suffisants. Il s'agit plutôt d'une intégration des différents profils de vie que d'une simple réduction rationaliste, même si l'on souligne le rôle fondateur et déterminant que peut jouer la réflexion sur la mise en œuvre des principes de la raison pratique elle-même. Fichte détermine la raison pratique comme un faire pur et simple et, en tant que tel, qui ne peut donner un être, mais un devoir. « La raison est *déterminant elle-même son activité* ; mais, *déterminer son activité* ou *être pratique*, c'est tout à fait la même chose » (GA I/5, 68. Trad. fr., 59).

Or, l'éthique se définit comme une philosophie pratique au sens particulier, à travers laquelle il s'agit d'étudier la condition de l'agir comme causalité réelle de l'intention, puisque la raison pratique est médiatisée par un concept qui lui est homogène, à savoir

le concept de fin, qui a une dimension catégorielle – en vertu de l'impératif moral rationnel constitutif et du *Soll* – et une dimension téléologique – puisqu'il est possible d'expliquer la liberté et l'agir sensible sur la base du concept de fin (Cf. GA I/5, 26-28. Trad. fr., 14-15 ; Ivaldo 1992, 145-156). Par conséquent, la Doctrine de la science accomplie est « *Wegbahnung zur Sittlichkeit* », ou « *klare Kunst des Sittlichwerdens* », c'est-à-dire – pouvons-nous traduire – ouvre la voie à l'éthique et au simple art de la réalisation de l'éthicité (cf. Bertinetto 2016, 98).

Cette voie, comme indiqué précédemment, est évoquée par Ricœur pour qui l'éthique est posée comme un *télos* plutôt que comme un noyau constitutif, bien que la conceptualisation du *Gewissen* – comparable à une voix intérieure de la conscience – permette de le caractériser comme une injonction structurelle et originelle. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur élabore un travail réflexif dans le but de saisir la question originelle de l'éthique, en mettant en œuvre un processus de remontée de la morale à l'obligation, vers une visée éthique caractérisée comme « la *visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes* » (Ricœur 1990, 240 ; cf. D. Jervolino 2007, 8-9). En particulier, Ricœur place à l'origine de la réflexion éthique l'identité entre l'effort, au sens du *conatus* spinozien, et l'*éros*, à la fois platonicien et freudien (cf. Ricoeur 1969, 450): [3] il entend réfléchir « sur cet acte d'exister que nous déployons dans l'effort et le désir […] La réflexion doit devenir interprétation, parce que je ne peux saisir l'acte d'exister ailleurs que dans des signes épars dans le monde » (Ricoeur 1969, 437). Dans ce nœud problématique, Ricœur me semble proche de la position fichtéenne, en suivant en partie la méthode généalogique de sa philosophie transcendantale et en mettant en évidence son rôle fondamental, qui consiste à rapporter la subjectivité à son essence à travers un processus de réappropriation du moi. Dans *Le Conflit des interprétations* – dans une des rares références explicites au philosophe de Rammenau – il affirme :

> L'objectivité des maximes de la volonté repose sur la distinction entre la validité du devoir, qui est *a priori*, et le contenu des désirs empiriques. C'est contre cette réduction de la réflexion à une simple critique que je dis, avec Fichte et son successeur français Jean Nabert, que la réflexion est moins une justification de la science et du devoir, qu'une réappropriation de notre effort pour exister ; l'épistémologie est seulement une partie de cette tâche plus vaste : nous avons à recouvrer l'acte d'exister, la position du soi dans toute l'épaisseur de ses œuvres. (Ricœur 1969, 435).

En effet, pour Nabert, l'analyse intérieure de la liberté est liée à la genèse de la conscience, qui n'est pas seulement une activité de perception du monde ou un « projet » d'existence ; elle est hantée par le désir de « se comprendre » (Robilliard & Worms 2010, 10). La liberté peut être atteinte par un « redoublement » réflexif capable d'atteindre la causalité pure du sujet, transcendant ainsi l'acte de volonté et les catégories de la conscience agente. Cette perspective « réflexive » réunit Fichte et Nabert et conduit à la définition d'une éthique originale qui, à son tour, renvoie « réflexivement » à la certitude de la conscience dont elle procède. Il ne s'agit pas d'une introspection ou d'une position de soi absolue, mais d'une réflexion – authentiquement transcendantale

[3] En effet, le philosophe français comment le texte de Freud à propos de l'archéologie du sujet, où la dimension généalogique *relocalise* la conscience jugeante dans le champ du désir, où l'obligation deviendrait une fonction du désir lui-même. Affirmant la nécessité d'une réflexion capable de récupérer l'effort – qui place le sujet *in fieri* dans l'existence comme mode d'être fini – et le désir, il rappelle explicitement l'*Éthique de* Spinoza, qui est le processus par lequel l'homme passe de l'esclavage à la béatitude et à la liberté (cf. Jervolino 1993, 56).

et instituée par une invitation intersubjective à pratiquer la pensée elle-même – qui – sans éluder le rôle du sentiment – s'étend et devient telle dans le monde intersubjectif. Il s'agit d'une réflexion à la fois centrifuge et centripète, invitant à un engagement éthique et ontologique en faveur d'un monde libre (cf. Goddard 2010, 237-247 ; Römer 2019, 30-33). Ricœur s'inscrit dans le prolongement de Nabert et de Fichte. D'une part, pour Ricœur, le sujet humain, qui peut être compris herméneutiquement, est d'abord une conscience connaissante qui, en réfléchissant à ses propres opérations, se découvre comme une spontanéité obéissant à des règles. (Cf. Ricœur 1992, 225-228 ; Nabert 1994). D'autre part, il est intéressant de noter que Nabert, se sentant proche de Fichte (Vieillard Baron 1997, 89-107), affirme que l'« affirmation originaire », la certitude originaire de la pure conscience de soi, ne peut être autre qu'une « affirmation créatrice » qui ne parvient à témoigner d'elle-même que dans le monde (cf. Goddard, 2010, 240). Nabert en effet écrit :

> La réciprocité fondamentale du sujet et de l'objet qu'exprime, à chacun des actes de l'entendement, la représentation « Je suis » se prolonge à l'intérieur de la connaissance empirique par une réciprocité de l'expérience interne et de l'expérience externe, lorsque la simple conscience intellectuelle de notre existence doit se préciser par une détermination qui, à défaut d'une intuition intellectuelle, ne peut se faire que dans le temps. La conscience empirique de notre existence ne précède pas notre connaissance de l'univers : l'une et l'autre, dans leur mutuelle dépendance, constituent par leur développement une seule expérience. (Nabert 1994, 294).

La réflexion devient donc éthique lorsqu'elle contribue à générer en nous un « je suis », une « affirmation originaire » qui sera la caution du déploiement de notre agir dans les différentes catégories de la vie morale que sont la promotion des valeurs, le choix des finalités de notre agir et la fréquentation des autres (Robilliard & Worms 2010, 10).

2. Perspective intersubjective et reconnaissance. Imager et former un monde libre

Cette tension vers l'autre est liée à la question de la reconnaissance, une demande réelle qui est devenue de plus en plus centrale au cours des dernières décennies, même au sein des mouvements sociaux et politiques. Elle a fait l'objet de différentes évaluations, conduisant à un débat passionné sur la valeur même du concept de reconnaissance. D'une part, la controverse porte sur l'utilité de la notion de reconnaissance pour comprendre certains aspects de la réalité sociale et politique ; d'autre part, la question a été soulevée de savoir si la reconnaissance est un objectif normatif, dont la réalisation est souhaitable ou non. Cependant, c'est surtout dans la dimension politique du pouvoir que cette possibilité rencontre les plus grandes difficultés, car la dynamique sociale et politique est constituée par une tension entre l'universel et l'individuel, entre l'exercice de la domination – une sorte de dimension verticale – et la dimension horizontale et communautaire.

Dans ce contexte, c'est précisément la dimension éthique – qui s'ouvre dans le rapport entre la philosophie transcendantale fichtéenne et la philosophie pratique herméneutique ricœurienne – qui peut offrir un horizon de réflexion théorique et pratique. En effet, pour Fichte et Ricœur, la dynamique de la reconnaissance s'exprime essentiellement dans le fait de « se mettre en avant » et de se lire dans une nouvelle proposition de sens, puisque le moi est constitutivement déjà disposé à la dimension de l'altérité : « Altérité du monde », qui ne s'offre pas à un regard originaire ; « altérité de l'autre »,

qui n'est pas réductible à la sienne et qui colore l'horizon d'appartenance sur un mode immédiatement intersubjectif ; « altérité de son propre corps », qui entrave le projet d'une autodétermination (Iannotta 2011, 42). La subjectivité n'est pas abstraite, puisqu'elle est médiatisée par l'univers de l'altérité des signes, bien que son acte d'exister doive être posé de manière apodictique. En particulier, « cet acte par lequel le sujet se pose ne peut être engendré que de lui-même ; c'est le jugement thétique de Fichte ; dans ce jugement, l'existence est posée comme pensée et la pensée comme existence ; *je pense, je suis* » (Ricœur 1969, 238). Nabert, en se référant directement à Fichte, disait : « Je crois que Fichte, pour la première fois, par son étude du jugement thétique premier, le je suis, qui est l'affirmation, la position inconditionnée de la conscience pure, donc liée à une idée d'acosmisme s'adresse à un moi concret qui doit déployer son existence dans le monde aux prises avec des résistances, la temporalité, les tendances de la nature, il devient idée de la liberté » (Nabert 1962, 71 ; cf. Doucy 2010, 87-88).

La réflexion sur la liberté éthique dans la relation à l'autre permet de découvrir l'altérité à travers une sorte de finitude et de passivité.

Pour Fichte, le point de départ du réel est le moi fini et limité. Il peut parvenir à la conscience que cette finitude et cette limite sont l'essence même de la réalité du moi et donc, d'une certaine manière, des lois internes de sa structure, pensées par le moi lui-même. En ce sens, le « non-moi » – monde objectif et autre – et, pouvons-nous ajouter, l'impulsion expriment la contrainte radicale du moi, déterminant une finitude métaphysiquement infranchissable et représentant la transcendantalité du factuel, c'est-à-dire l'impensabilité du moi en dehors de la structure nécessaire de la limite. En d'autres termes, la finitude et le non-moi ne sont rien d'autre que des modalités essentielles par lesquelles le moi se pense lui-même, une modalité transcendantale et précisément la « transcendantalité de la finitude » (Masullo 1986, 65). En particulier, le point de départ de la conception intersubjective fichtéenne au sens strict réside dans la distinction entre différentes figures de l'*Anstoß* : si la limite provenant d'un objet est un obstacle, celle provenant d'un autre sujet est un appel, une exhortation à l'autodétermination.[4]

Pour Ricœur, l'autre a un caractère polysémique, de sorte qu'il ne peut se réduire à l'altérité d'un autre quelconque, à laquelle se reflète la polysémie de l'*ipse* lui-même. En particulier, la dialectique de l'ipséité et de l'altérité a un caractère spéculatif et se réalise lorsque le soi perd phénoménologiquement son univocité et rencontre l'altérité de l'autre.

> Comment rendre compte du travail de l'altérité au cœur de l'ipséité ? C'est ici que le jeu entre les deux niveaux de discours – discours phénoménologique et discours ontologique – se révèle le plus fructueux, en vertu de la force découvrante que ce jeu suscite sur les deux plans à la fois. Pour fixer le vocabulaire, posons que le répondant *phénoménologique* de la méta-catégorie d'altérité, c'est la variété des expériences de passivité, entremêlées de façons multiples à l'agir humain. Le terme « altérité » reste alors réservé au discours spéculatif, tandis que la passivité devient l'attestation même de l'altérité. (Ricœur 1990, 427).

Par conséquent, la finitude et la passivité, loin d'être une soumission, attestent de la possibilité de la relation dans une dissymétrie fondamentale. Celle-ci n'empêche pas la relation réciproque. Cette dimension relationnelle, qui s'exprime dans la dynamique de la reconnaissance, révèle comment l'altérité est constitutive de l'identité elle-même. Tout en énucléant une dimension de passivité, elle se configure donc comme une occa-

[4] Sur le concept d'*Anstoß* et sa fonction dans le système de Fichte, voir Lauth (1962) ; Druet (1972) ; Eidam (1997).

sion d'expérimenter l'extraordinaire complexité et densité relationnelle de la « méta-catégorie de l'altérité », précisément parce que la rencontre avec l'altérité est une expérience de passivité et de comparaison avec elle : l'autre est posé comme différence, extranéité, limite.[5] Cette perspective apparaît clairement dans l'explication singulière du concept de reconnaissance chez Fichte et Ricœur.

Fichte souligne que le fondement de la liberté de l'ego est la sollicitation que l'autre lui adresse et qui lui permet de « sortir » du sommeil, de l'inertie, et d'être lui-même. La sollicitation est une détermination libératrice (*Andetermination*), c'est-à-dire une détermination capable de susciter, sans nécessité, chez ce dernier une détermination libre à travers elle-même. Ainsi, la reconnaissance de l'autre est d'abord possible par la vertu d'un transfert réflexif primaire sur la manifestation extérieure, que le moi a déduite comme étant semblable à la sienne. On voit en effet, dans la *Wissenschaftslehre nova methodo*, que l'individualisation se produit à la suite d'une autolimitation, c'est-à-dire dans l'acceptation d'une tâche qui n'est pas une détermination « causale », mais une limitation qui ouvre à la liberté :

> Je me trouve comme ne pouvant pas ou n'ayant pas le droit de [faire] quelque chose […] L'acte déterminé, en l'occurrence, est une sollicitation à l'activité libre : cette sollicitation provient d'un autre être raisonnable qui m'est semblable […] La conscience de soi commence ainsi par l'arrachement à une masse d'êtres raisonnables en général. […] La première représentation que je puisse avoir est la sollicitation à un vouloir libre [qui m'est adressée] à moi en tant qu'individu. (GA IV/3, 177. Trad. fr. 227).

La conscience de soi commence par un acte de distinction et de relation, en correspondance avec un fondement intersubjectif. Nous parlons d'un « acte de distinction » dans la mesure où le moi vient à lui-même en se séparant de l'ensemble des êtres rationnels, c'est-à-dire en assumant librement la tâche d'agir, en répondant à l'appel constitutif. Nous parlons d'un « acte de relation » réciproque dans la mesure où le concept de personne n'est pas possible sans le concept d'une raison extérieure à nous et sans une interaction communicative médiatisée par l'« invitation » des autres.[6] Un lien se profile entre l'individualité autodéterminée et l'intersubjectivité, où le concept premier est la sollicitation, l'invitation à agir. Le concept de sollicitation est nécessairement lié à l'action ; cette sollicitation ne peut pas provenir du moi, car dans ce cas, le moi aurait une conscience avant même d'être un individu.

La même perspective est adoptée par Ricoeur : pour lui, l'approfondissement de la notion d'affirmation et de connaissance originelles de la philosophie de Nabert peut être considéré comme le lieu génétique des concepts d'attestation et de reconnaissance. Dans *Soi-même comme un autre*, il définit ainsi la reconnaissance :

> La reconnaissance est une structure du soi réfléchissant sur le mouvement qui emporte l'estime de soi vers la sollicitude et celle-ci vers la justice. La reconnaissance introduit la dyade et la pluralité dans la constitution même du soi. La mutualité dans l'amitié, l'égalité proportionnelle dans la justice, en se réfléchissant dans la conscience de soi-même, font de l'estime de soi elle-même une figure de la reconnaissance. (Ricoeur 1990, 392. Cf. Greisch 2006, 153).[7]

La reconnaissance est donc une catégorie du moi qui implique le retour du sujet à lui-même, après être entré en contact avec l'objet autre et surtout avec l'autre moi, où

[5] Pour approfondir, voir Pialli (1998, 50) ; Mongin (1993, 47) ; Rigobello (1993, 69).
[6] Pour approfondir, voir Radrizzani (1987, 195-216 ; 1993) ; Rivera de Rosales (1999, 167-190).
[7] Pour approfondir, voir Greisch (2006).

seule la réciprocité – qui s'établit dans la reconnaissance mutuelle – peut donner lieu à la sollicitude de la tension éthique. À ce point de jonction, cependant, une question se pose. En effet, Ricœur écrit :

> Le soi est « assigné à responsabilité » par l'autre. Mais, l'initiative de l'injonction revenant à l'autre, c'est à l'*accusatif* seulement que le soi est rejoint par l'injonction. Et l'assignation à responsabilité n'a pour vis-à-vis que la passivité d'un moi convoqué. La question est alors de savoir si, pour être entendue et reçue, l'injonction ne doit pas faire appel à une réponse qui compense la dissymétrie du face-à-face. (Ricoeur 1990, 259).[8]

En d'autres termes, la reconnaissance de la primauté éthique de l'autre et de son appel à la responsabilité invite à réfléchir sur l'explicitation de l'identité dans la responsabilité elle-même, qui semble rendre le sujet actif et passif à la fois (Sgroi 2013, 3). En effet, d'une part, la subjectivité a le devoir de répondre à l'autre et, bien que la formulation de la réponse soit libre, en répondant, l'homme répond pour lui-même : le sujet est ici actif. D'autre part, cette subjectivité est décentrée, car elle « est soumise » à un appel, à une interpellation qui est autre qu'elle-même.

Ainsi, tant pour Fichte que pour Ricœur, l'autre n'est pas vu avec le geste qui initie la connaissance, puisque ce geste est propre au sujet connaissant et que, dans un tel processus, l'autre sera toujours une instance seconde. Pour rendre justice à l'altérité de l'autre, il faut un autre geste, un geste éthique par lequel la symétrie doit s'unir à la réflexivité intérieure, c'est-à-dire que la dimension intersubjective horizontale doit se conjuguer avec la dimension verticale, dans la mesure où il peut y avoir une véritable reconnaissance mutuelle, lorsque les deux pôles impliqués dans la reconnaissance reviennent à eux-mêmes, non pas dans une simple autoréflexion solipsiste, mais en établissant un dialogue intérieur, qui ouvre à la reconnaissance de l'autre comme le sien, donnant ainsi lieu à une réciprocité complète (Finelli 2017, 53).

En effet, en revenant à lui-même grâce à la sollicitation potentiellement éthique de l'autre, le sujet peut, puisqu'il le doit, établir un rapport avec le devoir lui-même – pour le dire en termes fichtéens – ou avec l'injonction qui le caractérise – pour le dire en termes ricœuriennes. Ce retour sur soi n'est cependant pas une simple introspection, mais un rapport avec un devoir inconditionnel qui permet au sujet de s'individualiser en tant qu'identité. Cela lui permet de choisir l'homme qu'il juge digne de devenir, à travers la responsabilité toujours et continuellement renouvelée d'être une subjectivité pratique avec et pour l'intersubjectivité. En effet, dans la responsabilité, qui est fidèle à son sens étymologique de *respondeo*, l'idée de réponse apparaît fondamentale. « Être responsable » signifie être capable de « répondre à », c'est-à-dire répondre à l'appel qui vient d'une situation, du temps que l'on vit, de l'histoire ou de l'autre. Une liberté qui ne se traduit pas en responsabilité reste abstraite : la liberté reçoit précisément du lien avec la responsabilité cette perspective relationnelle essentielle, qui s'ouvre aux autres et aux situations de la vie à travers une reconnaissance de l'autre fondée sur une pleine réciprocité.[9]

En ce sens, bien qu'elle reste un *télos* pour les deux, l'éthique peut être comprise comme une ontologie relationnelle, ouvrant sur une subjectivité à la fois agissante et passive, pour laquelle l'engagement ontologique est la seule manière de témoigner qu'elle est une identité pratique. Elle est dans un rapport réciproque et dialectique – « co-originaire », comme dirait Fichte, et donc je dirais « antérieur » au moi – avec l'altérité. La question de la reconnaissance assume pleinement sa valeur éthique, avec

[8] Pour approfondir, voir Brezzi (1994) ; Picardi (2018).
[9] Pour approfondir, voir Miano (2009, 8 ; 2018).

toutes les implications qui en font une question première : contrairement à la logique de l'identification et de l'action, la reconnaissance trouve son fondement non pas dans l'identité formelle, mais dans une dissymétrie de l'existence concrète, où l'attention à l'autre est l'équivalent et le sens de l'être-au-monde (Polidori 2005, XV-XVI).

En conclusion, « l'invitation fichtéenne au bonheur est au premier chef une sollicitation à imager et former (*Bilden*) un monde libre. C'est-à-dire un monde que ne soit jamais structuré par aucun principe d'autorité » (Goddard 2010, 247). L'éthique e le dialogue entre Fichte e Ricœur jouent un rôle fondamental dans un contexte où l'intersubjectivité est la seule condition permettant de construire un monde libre. Dans cette perspective, la politique devient plus qu'une expression de pouvoir sur l'autre que sur soi ; elle peut devenir « équitée », rappelant – en vertu d'une réciprocité constitutive et au nom d'une réciprocité à construire – ce « nous originel » qui exige une ontologie solide de la relationnalité.

Bibliographie

Bertinetto, A. (2016). Freude an dem Tun. Il sentimento dell'agire nella filosofia di Fichte. *Spazio filosofico*, 14, 95-109.

Brezzi, F. (1994). Il soggetto responsabile che merita di essere chiamato sé nell'ultimo Ricœur. *Itinerari*, 1, 3-12.

Canullo, C. (2006a). *Jean Nabert*. Dans *Enciclopedia Filosofica* 8 (7703-7704). Milano: Bompiani.

Canullo, C. (2006b). Percorsi della filosofia francese tra i secoli XIX e XX: spiritualismo, modernismo, personalismo. Dans G. Penzo, R. Lolli et P. Salandini (éd.), *Filosofie nel tempo. Vol. III, t. 2: Dal XIX al XXI secolo 1* (1491-1508). Roma : Spazio Tre Editore.

Canullo, C. (2008). Jean Nabert. In *Enciclopedia della persona nel XX secolo* (731-734). Sous la direction de A. Pavan. Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane.

Canullo, C. (2010). L'extase de l'espérance. Dans S. Robilliard et F. Worms (éd.), *Jean Nabert, l'affirmation éthique* (211-234). Paris : Beauchesne.

Doucy, E. (2010). La pensée du mal chez Jean Nabert. Dans S. Robilliard & F. Worms (éd.), *Jean Nabert, l'affirmation éthique* (73-101). Paris : Beauchesne.

Druet, P.P. (1972). L'Anstoss fichtéen : essai d'élucidation d'une métaphore. *Revue philosophique de Louvain*, 70 (7), 384-392.

Eidam, H. (1997). Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der "Wissenschaftslehre" von 1794. *Fichte-Studien*, 10, 191-208.

Fichte, J. G (1965). *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte (Wissenschaftslehre nova methodo – Nachschrift Halle*), vol. IV, 2. In R. Lauth *et al.* (Hrsg.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (12-267). Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog. [GA]. Trad. fr. par I. Radrizzani (1989)*, La Doctrine de la Science Nova Methodo*. Lausanne : L'Âge d'Homme.

Fichte, J. G. (1965). *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, vol. I, 5. In R. Lauth *et al.* (Hrsg.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (21-317). Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog. [GA]. Trad. fr. par P. Naulin (1986), *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science.* Paris : Puf.

Finelli, R. (2017). Trame del riconoscimento in Hegel. *Postfilosofie*, 1, 47-70.

Goddard, J.C. (2010). Éthique et réflexion. Nabert avec Fichte. Dans S. Robilliard & F. Worms (éd.), *Jean Nabert, l'affirmation éthique* (237-247). Paris : Beauchesne.

Greisch, J. (2006). Vers quelle reconnaissance ?. *Revue de métaphysique et de morale*, 50 (2), 149-171.

Iannotta D. (2011). L'alterità nel cuore dello stesso. Dans P. Ricœur, *Sé come un altro*. Milano : Jaca Book, Milano, 11-69.

Ivaldo, M. (1992). *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*. Milano : Mursia.

Jervolino, J. (1993). *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*. Genova : Marietti.

Jervolino, J. (2007), *Ricœur : l'etica e le etiche*. Dans P. Ricœur, *Etica e morale*. Trad. it. I. Bertoletti (5-29). Brescia : Morcelliana.

Lauth, R. (1962). Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte. *Archives de Philosophie,* 25 (3-4), 325-344.

Masullo, A. (1986). *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*. Napoli : Guida.

Miano, F. (2009). *Responsabilità*. Napoli : Guida.

Miano, F. (2018). *Etica e responsabilità*. Nocera Inferiore (SA): Orthotes.

Mongin, O. (1993). *Il concetto di attestazione*. Dans A. Danese (éd.), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricœur*. Genova: Marietti.

Nabert, J. (1994). *L'Expérience intérieure de la liberté: et autres essais de philosophie morale.* Paris : Puf.

Nabert, J. (1962). *Éléments pour une éthique*. Paris : Aubier.

Nabert, J. (2001). *Essair sur le mal*. Trad. it. di C. Canullo. Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane : Napoli.

Nabert, J. (1996). *Le désir de Dieu*. Paris : Du Cerf.

Peroli, E. (2014). *Persona e comunità. Il pensiero etico di Fichte*. Brescia : Morcelliana

Pialli, L. (1998). *Fenomenologia del fragile: fallibilità e vulnerabilità tra Ricœur e Levinas*. Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane.

Picardi, R. (2018). Self-Attestation and Dissymmetric Mutuality in Ricoeur's Theory of Recognition. Dans L. Siep, H. Ikäheimo et M. Quante (dir.), *Handbuch Anerkennung*. Springer Reference Geisteswissenschaften. Wiesbaden : Springer VS. (https://doi.org/10.1007/978-3-658-19561-8_43-1).

Polidori, F. (2005). *Introduzione all'edizione italiana*. Dans P. Ricœur, *Percorsi del Riconoscimento. Tre studi*. Milano : Raffaello Cortina, 3-26.

Radrizzani, I. (1987). Le fondement de la communauté humaine chez Fichte. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 119 (2), 195-216.

Radrizzani, I. (1993). *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte: des Principes à la Nova Methodo*. Paris : Vrin.

Renzi, A. (2020). *Pensare la soggettività pratica: percorsi tra Ricoeur e Fichte*. Napoli : IISF press.

Rivera de Rosales, J. (1999). Die Begrenzung. Vom Anstoss zur Aufforderung. *Fichte-Studien*, *16*, 167-190.

Ricœur, P. (1950). *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*. Paris : Aubier Montaigne.

Ricœur, P. (1992 [1943, 1962]). Préface. Dans J. Nabert, *Éléments pour une éthique*. Paris : Puf. 2e éd. (1992). Paris : Aubier-Montaigne.

Ricœur, P. (1962). L'acte et le signe selon Jean Nabert. *Etudes philosophiques*, 3. Paris : Puf.

Ricœur, P. (2013 [1969]). *Le Conflit des interpretations. Essais d'herméneutique.* Paris : Seuil (édition numérique *Nord Compo*).

Ricœur, P. (1990). *Soi-même* comme *un autre*. Paris : Seuil (édition numérique Nord Compo).

Ricœur, P. (1992). Philosopher après Kierkegaard. Dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris : Seuil (édition numérique *Nord Compo*).

Rigobello, A. (1993). Impegno ontologico e maieutica dell'altro. Dans A. Danese (dir.), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricœur* (61-76). Genova : Marietti.

Robilliard, S. (1997). *Liberté et transcendance : Nabert après Fichte. Thèse soutenue sous la direction de Jean-Louis Vieillard.* Université de Poitiers. La thèse est disponible à l'adresse suivante : http://www.theses.fr/1997POIT5017.

Robilliard, S. & F. Worms, F. (2010). *Jean Nabert, l'affirmation éthique*. Paris : Beauchesne.

Römer, I. (2019). La réception ricoeurienne de Kant dans *L'Homme faillible*. Dans G. Marmasse et R. Picardi (dir.), *Ricoeur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey* (23-35). Paris : CNRS Éditions.

Sgroi, P. (2013). L'altro come eccezione: Ricœur e Lévinas a confronto. *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia.* (https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/placido-sgroi-01).

Vieillard Baron, J.-L. (1997). Bergson et Nabert, lecteurs de Fichte. *Fichte Studien*, 13, 89-107.