

Le présent texte a fait l'objet d'une communication lors du colloque international de Madrid sur Fichte et la politique. Il est protégé par le droit d'auteur et toute reproduction même partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation.

Fichte est-il réactionnaire ou révolutionnaire ?

par Jean-Christophe Goddard
(Université de Toulouse le Mirail)

Il est remarquable que la philosophie de Fichte ait pu tout autant être tirée du côté de la réaction que du côté de la révolution.

Il suffit de consulter la page d'accueil du site web du parti néo-nazi allemand pour comprendre à quel point Fichte peut passer pour une pièce maîtresse du patrimoine réactionnaire. On y voit une vignette représentant Fichte soustrée d'une pseudo-citation de Fichte exaltant l'idée nationale.

Inversement, on se rappellera comment, par exemple, l'éditeur lyonnais Louis-Pierre Babeuf entreprit de publier, en 1831, une traduction française de la deuxième section de la *Doctrine de l'Etat* sous le titre de « L'idée d'une guerre légitime »¹. Louis-Pierre Babeuf était le petit-fils de Gracchus Babeuf aux idées duquel il était, comme son père Emile, resté fidèle. Il était aussi l'ami de l'avocat républicain Jules Favre – qui fut député à la Constituante de 1848 –, dont il publia le plaidoyer en faveur des chefs d'ateliers responsables de la révolte des Canuts lyonnais en novembre 1831. L'étroite proximité de la pensée politique et économique de Fichte avec les thèses babouvistes a déjà été fortement soulignée par Xavier Léon dans *Fichte et son temps*². Ajoutons seulement ici qu'alors que Gracchus Babeuf voyait dans le nombre croissant des « impropriétaires »³ une force susceptible d'extirper bientôt les racines de la « fatale » institution de la propriété, Fichte place à son tour dans les « *Nichteigenthümer* », les « non-propriétaires », – parce qu'ils sont libres de toute dépendance aux moyens de la vie – l'espoir d'un « combat à la vie et à la mort »⁴ en vue de l'institution du royaume de la liberté – qu'il présente par ailleurs, dans la dernière partie de la troisième section de la *Doctrine de l'Etat*, comme réalisant, en même temps que l'abolition de toute contrainte juridique,

¹ Fichte, *De l'idée d'une guerre légitime*, traduction par Pierre Lortet, éditeur : Louis Babeuf, 1831. Pierre Lortet (1792-1868) était docteur en médecine ; il fut un ardent défenseur de la pensée sociale allemande qu'il opposait, selon une expression tirée de sa Préface à une traduction de Friedrich Ludwig Jahn, aux « voltigeurs du libéralisme ». Une édition allemande des Conférences sur la guerre avait paru séparément en 1815 sous le titre « *Über den Begriff des wahrhaften Krieges* ».

² Xavier Léon, *Fichte et son temps*, II, Armand Colin, 1958, pp. 101-116.

³ G. Babeuf, « Le tribun du peuple », n°37, 30 frimaire An IV (21 décembre 1795), p. 134.

⁴ SL (SW IV), p. 413.

la suppression de toute « inégalité de propriété personnelle », « tous [y étant] propriétaires fonciers et [y ayant] la jouissance commune des terres »⁵.

Il est en outre remarquable que le traducteur des Conférences de 1813 sur la guerre ait cru bon de traduire « *Nichteigenthümer* » par « prolétaires ». On notera bien sûr que l'« *Eigenthümer* » est d'abord pour Fichte le « *Grundeigenthümer* », le propriétaire foncier, par rapport auquel (comme l'atteste le *Diarium*⁶) le non-propriétaire est surtout l'« *Ackerbauer* », le paysan sans terre. Mais, confronté à la guerre moderne, qui provoque ainsi l'émergence d'une nouvelle critique sociale, le propriétaire fichtéen devient « *der Bürger* », « *der Gewerbtreibende* »⁷, le bourgeois, le propriétaire des moyens de production et de distribution des biens, par opposition au « non-propriétaire » qui se laisse alors déterminer comme celui qui ne possède pas les « moyens de la vie ». C'est ainsi chez Fichte qu'apparaît pour la première fois le concept d'une opposition entre le bourgeois et le prolétaire, qui ne se rencontrera pas dans la littérature de langue française avant Saint-Simon et les saint-simoniens qui la popularisèrent dans les années 1830⁸. Dix-sept ans avant que paraisse *Le manifeste du parti communiste*, le public républicain et socialiste français pouvait donc lire, presque mot pour mot, chez Fichte, la fameuse phrase de Marx et Engels selon laquelle « la société tout entière se divise de plus en plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes diamétralement opposées : la bourgeoisie et le prolétariat »⁹. Page six de la traduction française des Conférences sur la guerre, on lisait en effet : « l'humanité se divise en deux classes principales : les propriétaires et les prolétaires ».

Il est enfin remarquable que le traducteur de 1831 ait pu, dans sa Présentation, considérer les conférences de Fichte d'une actualité telle qu'il n'était pas nécessaire de préciser les « allusions » qu'elles contiennent. Dans son *Diarium*, Fichte résumait l'esprit de ses conférences en notant que « l'indépendance nationale » est « la voie du développement conduisant au règne de la liberté et du droit »¹⁰. La révolution de 1830 en associant l'élan libéral puis républicain contre le pouvoir réactionnaire de Charles X et l'élan patriotique national porté par les trois couleurs du drapeau, allait dans le même sens. Mais l'élan patriotique de 1830 semblait aussi se nourrir du souvenir de la « Grande Nation » napoléonienne et une certaine agitation bonapartiste se faisait à nouveau jour contre laquelle les conférences de Fichte pouvaient prévenir. L'on pouvait encore songer à la jeune nation belge récemment libérée de la tutelle des Provinces-Unies ; mais aussi et peut-être surtout à la

⁵ SL, p. 592.

⁶ D1, f. 1v-2r.

⁷ SL, p. 406.

⁸ Cf. par exemple : Gustave Biard, *L'ami du prolétaire*, Bruxelles, 1832 ; Charles-François Bertu, *Dialogues saint-simoniens. I Le prolétaire et le bourgeois*, Paris, 1833.

⁹ Marx, *Le manifeste du parti communiste*, coll. 10/18, 1974, p. 20.

¹⁰ D1, f. 18r.

déclaration, par le protocole de Londres, de l'indépendance hellénique acquise de vive lutte par ces Grecs révoltés contre la tutelle ottomane dont le courage avait éveillé et nourri la sensibilité européenne aux luttes modernes d'émancipation des peuples.

Il est indéniable que Fichte a nourri les convictions des deux bords. Dans quel camp faut-il alors le ranger ? Il est vrai qu'une information précise semble faire pencher la balance d'un seul côté. La lecture du *Diarium* 1813, résumant le point de vue de la *Doctrine de l'Etat* sur l'histoire théologico-politique de l'humanité – c'est-à-dire sur l'histoire tout court –, est sans équivoque : « de même que dans l'Antiquité on blasphème Dieu par la démocratie, à l'époque chrétienne on blasphème Dieu par l'*aristocratie* »¹¹. A l'aristocratie antique, qui assoit la théocratie terrestre qu'elle instaure sur le savoir ésotérique de ses gouvernants, s'oppose la nature profondément démocratique de la théocratie chrétienne. Ayant évoqué l'attachement d'Alexandre aux mystères du platonisme, Fichte demande en effet : « Quel philosophe chrétien, en revanche, découvrira et exposera quelque chose sans souhaiter que cela puisse appartenir au genre humain tout entier et s'étendre jusqu'au plus bas peuple, le plus tôt étant le mieux ? » Bref, le gouvernement fichtéen des « *Lehrer* » n'est en rien assimilable au gouvernement platonicien des philosophes et la *Doctrine de l'Etat* rejette plus d'une fois explicitement et sans réserve le platonisme politique¹². Le « *Lehrer* » fichtéen est moins un « savant » qu'un « professeur », dont la vocation est d'abord de transmettre un savoir qui ne requiert aucune faculté rare, aucune vertu, aucun génie particulier, mais qui est foncièrement *commun*. Le gouvernement des « *Lehrer* » est démocratique en ceci qu'il œuvre pour que tous *sans exception* puissent atteindre à l'intelligence rationnelle du droit et de la destination morale de l'humanité. La proposition démocratique faite par Fichte à la politique moderne est celle d'une égalisation des conditions intellectuelles, ou, mieux encore, d'une augmentation collective de la puissance de penser. Seule la possession de ce que Fichte nomme « l'entendement objectif », l'entendement « communément valable », celui « que tous doivent avoir » et qui est tel que « celui qui l'a, [ne l']a pas simplement pour soi et en son propre nom [...], mais aussi pour tous »¹³ – seule la possession de cet entendement légitime le souverain. Et le seul critère permettant d'attester cette

¹¹ D1, f. 68v.

¹² Cf. notamment SL, p. 453-454 : « voulons-nous admettre que les individus sont différents dès la naissance, d'une façon qu'il nous resterait à connaître mais qui n'est absolument pas compréhensible ; voulons-nous admettre que, comme s'exprime Platon, il se trouve que certaines races sont d'or, d'autres d'argent ou d'airain, – et qu'il y a une noblesse héréditaire de ceux qui sont par naissance plus intelligents que les autres ? [...] Nous verrons en un autre lieu quelle stupidité profonde et grossière c'est là ! » ; p. 458 : « Platon : les philosophes rois, ou les rois philosophes : quelle drôle d'idée ! ». Page 505, Fichte va jusqu'à douter que Platon ait pu lui-même croire dans l'inégalité innée des intelligences.

¹³ SL, p. 448.

possession est la capacité de celui qui la revendique à amener effectivement tous les autres à cette même connaissance objective moyennant une libre construction intellectuelle. La proposition politique fichtéenne inouïe est, au regard de l'histoire contemporaine des revendications et des expériences démocratiques¹⁴, des plus précieuses : elle double le communisme des biens d'un *communisme de l'intelligence* – de ce communisme de l'intelligence sans lequel la suppression de la propriété privée, rapidement confrontée à la nécessité d'une délégation de l'administration rationnelle de la propriété collective, peut avoir recours à des formes autoritaires de gouvernement et tourner purement et simplement à l'*expropriation du commun*¹⁵. On est en tous cas, chacun l'admettra, rendu ici bien loin des formes réactionnaires et populistes de la représentation démocratique, fondées sur une communion identitaire de masse, qui furent mobilisées par les régimes autoritaires dont on a voulu rendre Fichte complice à titre posthume.

Mais y a-t-il bien deux camps ? Nous avons cité la traduction babouviste des conférences sur la guerre de 1813 dans la quelle se trouvait singulièrement pré-inscrite la célèbre phrase du *Manifeste* de 48. La phrase allemande est exactement la suivante : « die Menschheit zerfällt in zwei Grundstämme : die Eigenthümer, und die Nichteigenthümer ». L'humanité se divise, se décompose et se brise (si l'on veut rendre tout son sens au « zerfällt »), non pas en deux classes, mais en deux *Grundstämme*, c'est-à-dire deux souches, ou plutôt deux *lignées* fondamentales. Il n'y a pas là un *dualisme*, mais une *dichotomie*.

Pour parler la langue dans laquelle se comprend la politique contemporaine : ce que Fichte monte en 1813, en réponse à l'invasion napoléonienne, ce n'est pas une « machine binaire de classe sociale »¹⁶ du même ordre que ces diverses machines binaires que sont les machines de sexe, homme-femme, d'âge, enfant-adulte, jeune-vieux, de race, blanc-noir, de subjectivation, de chez nous-pas de chez nous, etc. Toutes ces machines caractérisent ce que Deleuze considèrent comme l'une des lignes dont nous sommes faits, la première d'entre elles : « la ligne molaire de segmentarité dure », coupée par des disjonctions *exclusives*. La coupure qui divise l'humanité selon Fichte, n'est d'ailleurs pas à proprement parler une *coupure*, la scission d'une même ligne en deux segments, en deux blocs, globalement et synchroniquement opposés, d'autant plus *solidaires* qu'ils sont opposés : elle

¹⁴ Rappelons seulement qu'au tournant du dix-neuvième et du vingtième siècle la revendication démocratique portée par le mouvement socialiste et communiste exigeait la réduction maximale de la séparation entre les représentants et les représentés. Le gouvernement de la Commune de Paris, en promouvant une éducation libre et universelle, parut ainsi précisément satisfaire cette exigence démocratique. Cf. Marx, *La guerre civile en France*, Editions sociales, Paris, 1972, p. 41.

¹⁵ J'emprunte cette expression à Michael Hardt et Antonio Negri (*Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, La découverte, 2004, p. 184).

¹⁶ Deleuze, *Dialogues*, Flammarion, p 155.

est *Zerfall*, *dés-intégration*, elle vient fêler une unité plus originaire et la désintègre en entraînant les deux parts qu'elle divise selon deux lignes de mouvement radicalement opposées et incompatibles, de telle sorte qu'on ne puisse plus passer de l'une à l'autre le long d'une même ligne segmentée. Plus de passage comme il peut encore y en avoir d'une classe à une autre. En un mot : la division n'est pas entre deux segments d'une même ligne, mais entre deux lignes.

Or cette division est la division du *réactionnaire* et du *révolutionnaire*. D'un côté, le propriétaire, le territorialisé, pour qui la vie matérielle, l'être donné, est la fin dernière, et qui est donc à l'égard de l'être essentiellement *conservateur* – conservateur de sa vie, de ses biens, de son territoire fusse même au prix de sa soumission à l'envahisseur (viscéralement sédentaire) ; de l'autre côté : le non propriétaire, le déterritorialisé, pour qui la fin dernière est la liberté et qui « n'a pas de patrie sur terre »¹⁷. Précisons : puisque la distinction du maître et du serviteur, du propriétaire des biens et des soldats qui les défendent, du bourgeois et du prolétaire, n'a de sens que du point de vue du *conservateur* – c'est-à-dire du propriétaire lui-même ; et que, d'autre part, du point de vue du non-propriétaire (qui n'est donc plus l'impropriétaire babouviste – lequel se définit encore par référence à la machine binaire de classe sociale – en allemand : *un-eigenthümer* et non *nicht-eigenthümer*) « il n'y a pas deux états sociaux, mais un seul »¹⁸, la division de l'humanité est en réalité, et plus exactement, la division entre la ligne segmentarisée elle-même, avec ses machines binaires, et une seconde ligne, une autre ligne ou lignée : une ligne réfractaire à toute segmentarisation dure, qui libère de l'intérêt de classe, qui, pour reprendre une expression remarquable de Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*, non pas fuit le social, mais « fait fuir le social »¹⁹ ; une ligne qui oppose une tendance monadique à la tendance sédentaire de la ligne ségmentarisée, qui défait les blocs et les identités globales caractéristique de la ligne réactionnaire en ramenant la vie à un flux illimité d'invention continue de formations toujours mortelles le long duquel toute codification, toute coupure hiérarchique est vaine : « dans la vraie façon de voir », celle des non-propriétaires, ou des révolutionnaires, écrit Fichte, « la connaissance va au-delà de la perception de la vie, absolument au-delà de toute vie apparaissante et temporelle [...], la vie [y] est infinie, éternelle et ne peut jamais être achevée, épuisée, détruite, [...] elle n'a donc pas à être conservée [...] ; une forme et figuration de cette vie peut prendre fin : la vie elle-même ne le peut *jamais* ».

Il est remarquable que la ligne révolutionnaire, en faisant fuir le social, défait l'opposition des classes (propriétaires/non-propriétaires) au profit d'un nouveau sujet : le *peuple*, entendu très exactement comme une « multitude

¹⁷ SL, p. 413.

¹⁸ SL, p. 411.

¹⁹ Deleuze, *L'Anti-Œdipe* (AO), Minuit, p. 408.

d'hommes »²⁰, ou une « foule humaine » (*Menschenmenge*) conduite par un devenir historique commun suivant cette *ligne de grande pente*, de déterritorialisation, d'illimitation, d'indétermination, sur laquelle la liberté, comme principe d'activité illimitée, entraîne et défait toute forme arrêtée d'existence sociale. La ligne révolutionnaire divergeant ainsi par *rupture* de la ligne segmentarisée au point de former avec elle une *nouvelle polarité* : non pas un dispositif binaire, comme l'est tout dispositif de pouvoir, mais une *alternative* entre le binaire, le duel, c'est-à-dire le dispositif réactionnaire de pouvoir, et, le simple, entendu comme multiplicité non segmentée, excluant tout pouvoir – proprement *an-archique*. Ainsi comprise, la ligne révolutionnaire déplace donc le dualisme même du réactionnaire et du révolutionnaire en traçant sa propre ligne *entre* les termes en opposition au sein de ce dualisme : l'opposition n'est plus dès lors entre le réactionnaire et le révolutionnaire, mais entre la machine de pouvoir qui tient fermement à l'opposition du réactionnaire et du révolutionnaire, de la droite et de la gauche, du propriétaire et du prolétaire, comme instrument de *codification* de la vie sociale, et la guerre révolutionnaire qui *décode* le flux informe et infini de la vie pour le rendre à son libre mouvement créateur, au point de récuser l'opposition du réactionnaire et du révolutionnaire comme accès à l'essence même du révolutionnaire.

Au bas d'une page du *Diarium 1813*, Fichte note : « On m'a tenu pour inique, goinfre, luxurieux, meurtrier, imbécile. Tout cela ne porte nullement atteinte à mon honneur et ne me blesse en rien – en tous cas l'on ne m'a pas pris pour un lâche »²¹. Ces injures ne viennent pas au hasard : ce sont les injures que la presse réactionnaire allemande réservait aux jacobins et au « terroriste » Babeuf – elles sont d'ailleurs parfaitement réversibles. Si elles ne blessent pas Fichte, c'est parce qu'elles relèvent encore de la codification sociale caractéristique de la ligne à segments durs mise en œuvre par la machine de pouvoir, et que le vrai révolutionnaire, libre de tout intérêt de classe, n'appartient plus à l'ordre édifié sur cette ligne. L'essentiel est de ne pas être pris pour un lâche. La vraie ligne de partage qui passe entre les propriétaires et les non-propriétaires, n'est pas sociale, elle est *affective*. Insistons : la rupture révolutionnaire est de faire passer entre les segments de la ligne molaire une autre ligne, une ligne de fuite et de grande pente, qui déplace les segments durs et les entraînent à leur propre perte. Entre les états sociaux « bourgeois/prolétaires », Fichte fait passer une telle ligne, or cette ligne est affective – c'est-à-dire concerne à la fois l'objet aimé, ce qui affecte, et plus largement la capacité d'être affecté, l'affectabilité – l'affection par le seul être donné étant une détermination restrictive de l'affectabilité, ou si l'on préfère de la *passibilité* ; l'amour de la liberté étant au contraire l'amour de l'affectabilité même – ouverture à la rencontre et la formation infinies. Or, il faut du courage

²⁰ SL, p. 412.

²¹ D1, f. 8r.

pour aimer l'affectabilité, pour ne pas s'aimer à travers une forme de vie déterminée et sécurisée. Seul l'amour qui ne fige pas son propre élan dans la possession d'un objet déterminé est courageux. Le bourgeois et le prolétaire s'opposent à présent sur la question du *courage*.

L'unique note que s'autorisa, en 1831, le traducteur français des Conférences sur la guerre concernait une expression de la seconde conférence : « *Ruhe ist die erste Bürgerpflicht* »²². Il écrivait : « Après la bataille d'Iéna, le ministre Schulenberg abandonna la ville de Berlin. Au moment de partir, il adressa aux habitants une proclamation d'où cette phrase est tirée »²³. Et il ajoutait : « nous avons eu en France beaucoup de Schulenberg, et nous en avons encore ». Nous pouvons ajouter qu'il y en eut encore bien d'autres. Bien avant que l'historien américain Robert O. Paxton²⁴ nous apprenne, après avoir pendant 25 ans fouillé les archives de la France de Vichy, que la neutralité prépare la collaboration avec l'envahisseur, Fichte caricaturait ainsi l'esprit de neutralité : « La poursuite du combat ravage la propriété, le bien suprême de l'homme après la vie, et menace même la vie et la santé, les biens suprêmes entre tous. Il faut, en conséquence, chercher à écourter le combat par tout moyen : après l'éclatement de la guerre, c'est le plus haut devoir de tout homme intelligent. Si d'après ce qu'enseigne l'histoire jusqu'ici, on peut déjà deviner quel sera le vainqueur, ou si l'issue de la première bataille l'a déjà montré, alors il ne faut pas soutenir la résistance intempestive de celui qu'il faut vaincre. Tous doivent s'unir, remettre les places fortes, et indiquer les biens de l'Etat ; les guerriers doivent jeter les armes et passer de l'autre côté. La solde y est tout aussi bonne »²⁵. Et il concluait ironiquement : « Voilà ce qui se passe dans l'âme d'un propriétaire éclairé et libre de tout préjugé, qui a une compréhension de la valeur des choses ». Mais de tels propos ne sont en fin de compte que ceux avec lesquels « les lâches se consolent mutuellement »²⁶.

A ceux qui disent que fuir par une ligne de pente destructrice des intérêts sociaux n'est pas courageux, il faut répondre que la fuite est *résistance*, et que la résistance – à l'occupant, au pouvoir, au grégaire, à l'identitaire – est un nouvel investissement social – celui d'une société sans classes. Il est utile de citer, ici encore, *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari : « le choix n'est qu'entre deux pôles, la contre-fuite paranoïaque qui anime tous les investissements conformistes, réactionnaires et fascistes, la fuite schizophrénique convertible en investissement révolutionnaire »²⁷. Or, poursuivent Deleuze et Guattari, citant Blanchot : « Qu'est-ce que cette fuite ? Le mot est mal choisi pour plaire. Le courage est pourtant d'accepter de fuir plutôt que de vivre quiètement et

²² SL, p. 406.

²³ *Op. cit.*, p. 10.

²⁴ Cf. Robert O. Paxton, *La France de Vichy. 1940-1944*, trad. par Cl. Bertrand, Seuil, 1997.

²⁵ SL, p. 407.

²⁶ SL, p. 408.

²⁷ Deleuze, AO, p. 408.

hypocritement en de faux refuges. Les valeurs, les morales, les patries, les religions et ces certitudes privées que notre vanité et notre complaisance à nous-mêmes nous octroient généreusement, ont autant de séjours trompeurs que le monde aménage pour ceux qui pensent se tenir ainsi debout et au repos, parmi les choses stables ». La ligne révolutionnaire qui passe entre les segments durs institués par la machine binaire d’assujettissement sépare ceux qui ont le courage de fuir et ceux qui ont la lâcheté de *rester* – c’est-à-dire de persister debout et stable à l’instar des choses (« se prendre pour un morceau de lave dans la lune », dit Fichte).

Il n’est pas sûr que l’usage politique qui fut fait en 1831, à Lyon, des Conférences de 1813 sur la guerre, ait été conscient de la radicale nouveauté du propos fichtéen. Il est remarquable que le titre des conférences, « *Über den Begriff des wahrhaften Krieges* », ait été traduit par : « De l’idée d’une guerre *légitime* ». Car, il n’est en réalité pas du tout question pour Fichte de *légitimer* la guerre. La guerre, c’est-à-dire la violence réciproque est tout bonnement injustifiable : « un temps viendra où la guerre apparaîtra aussi contraire à la nature que l’anthropophagie l’est pour nous »²⁸, écrit-il dans le *Diarium 1813*. D’une manière générale, le problème posé par Fichte n’est pas ici un problème de légitimation ou de fondation, mais d’authentification : il ne s’agit pas de définir la guerre *juste*, mais la guerre *véritable* – la *vraie guerre*.

Celle-ci, la guerre populaire ou « la guerre pour l’indépendance », note le *Diarium*, « est en même temps la guerre pour le progrès dans la voie de l’éducation et du développement »²⁹. L’exaltation passionnée de la guerre de rivalité, sur laquelle se sont appuyés tant le fascisme que le national-communisme pour obtenir la faveur des masses, est profondément opposée à l’idée que Fichte se fait de la guerre d’indépendance. Celle-ci est indissociable de la progression de l’entendement commun et a précisément pour but de combattre les passions dont s’entretient la guerre de rivalité, et que ne peut subjuguier l’Etat valet des propriétaires. La vraie guerre ne consiste pas dans l’affrontement réciproque d’entités globales, classes, nations, races, ne détermine pas des rivalités selon un ordre d’appartenance, mais consiste à relancer constamment à l’infini les processus de fuite, à défaire et à fluidifier l’ordre *ordonné* au profit d’un ordre *ordonnant* toujours instable. La guerre, la vraie guerre, n’est pas meurtrière, ne vise pas l’anéantissement ou la reddition d’un ennemi – à proprement parler est sans violence – : elle consiste dans l’opération insistante d’une multitude pour rendre *problématique* la discipline, la codification sociale instituées par un appareil de pouvoir afin de libérer les potentialités novatrices que recèle le champ social.

²⁸ D1, f. 73r.

²⁹ D1, f. 7r.

Une telle guerre n'est toutefois possible, comme *progrès et développement* – à proprement parler comme guerre d'émancipation –, qu'à condition que la ligne de fuite ne soit pas une ligne de pure déperdition d'être, de pur anéantissement de toute forme et de toute détermination. Il faut que la fuite entre dans ce que Deleuze appelle « un agencement » – que soit montée une « machine de guerre ». La question se pose aussi de savoir, inversement, comment est possible une machine de guerre révolutionnaire qui ne finisse pas par reproduire l'organisme même de l'oppression qu'elle combat (puisqu'il semble qu'il n'a jamais existé dans l'Histoire une guerre révolutionnaire qui n'ait fini par produire à son tour un agencement oppressif). Comment assurer que la déssegmentation révolutionnaire soit authentiquement source de progrès, c'est-à-dire d'histoire, et n'aboutisse ni dans un pur chaos ni dans une recodification réactionnaire. La question est, si l'on veut, la question de la possibilité de l'histoire. Il n'y a d'histoire possible que le long de la ligne de fuite, mais à condition d'un certain enchevêtrement de cette ligne avec la ligne segmentée et codifiée, tel que, toutefois, l'énergie neutre libérée par la fuite n'aboutisse pas dans la production d'une nouvelle machine de pouvoir (pour laquelle l'opposition du réactionnaire et du révolutionnaire serait de nouveau une segmentation dure – telle par exemple que « révolutionnaire » deviendrait une catégorie réactionnaire). C'est un tel enchevêtrement, un tel agencement du réactionnaire et du révolutionnaire que désigne l'expression « machine de guerre » ; c'est la construction d'une telle machine de guerre qui est condition de possibilité de l'histoire. C'est à condition de lier la conservation et la fuite, de recouper les lignes divergentes du réactionnaire et du révolutionnaire, qu'est possible la fuite comme progrès, c'est-à-dire le processus révolutionnaire même. Quelle est la machine de guerre révolutionnaire de Fichte ?

Cette machine est anthropologique. On se reportera à la distinction des deux genres (*Geschlecht*) humains originaires dans la Dédution de l'objet de l'histoire humaine de la *Staatslehre*. Cette distinction reprend et précise au-delà de sa signification sociale la distinction des deux *Grunstämme* des discours sur la guerre. Elle oppose, cette fois, un premier genre humain *par révélation* auquel « l'état de l'humanité conforme à la raison est donné comme quelque chose qui ne peut pas ne pas être voulu, parce qu'il est absolument en l'humanité »³⁰, et un second genre humain *sans révélation*, libre, qui est « le véritable genre humain proprement dit », pour lequel l'état de l'humanité conforme à la raison est quelque chose qui doit *devenir* par liberté. Si, précise Fichte, certains hommes de son époque « s'échauffent unilatéralement pour la conservation de l'être »³¹ en lequel ils posent le bien suprême (les propriétaires), tandis que d'autres s'échauffent « pour ce qui doit être conquis par liberté » (les non-propriétaires), c'est que l'époque n'est pas totalement

³⁰ SL, p. 487.

³¹ SL, p. 488.

aveugle à ce rapport qui oppose deux formes de la vie temporelle : la vie dans la *forme de l'être* et la vie dans la *forme de la genèse*.

Or, Fichte souligne ici un aspect de l'humanité révolutionnaire, ou de ce que nous avons appelé la ligne de fuite, qui mérite toute notre attention : « le caractère fondamental pour soi du second genre originaire est le déchaînement illimité de la faculté de former/imager (*Bildungsvermögen*) dans son rapport au pratique, sans avoir en soi-même un quelconque point d'arrêt ou une quelconque loi »³². La ligne de fuite ou de grande pente, la ligne nomade, prend toute sa dimension de *danger*. Si, écrit Fichte, la seconde humanité venait, dans la « guerre »³³ qu'elle lui mène, à « assujettir, vaincre et déterminer »³⁴ la première humanité – si la ligne révolutionnaire venait à anéantir totalement la ligne réactionnaire –, alors « il s'en suivrait un déclin » ; aucun progrès, aucune histoire ne serait plus possible, et donc aucun accomplissement de l'humanité comme image de Dieu, c'est-à-dire comme liberté. Fichte reconnaît donc le danger de la ligne de rupture, dont Deleuze dit qu'il est pire que celui de la ligne sédentaire : le risque « de tourner en ligne d'abolition, de destruction, des autres et de soi-même. Passion d'abolition »³⁵. On est pas loin de la « furie de la destruction » à laquelle Hegel identifie la Terreur révolutionnaire.

Que faut-il donc pour que l'humanité soit à l'image de Dieu et que l'état de raison s'accomplisse sous la forme de la genèse, c'est-à-dire du devenir historique ? Que faut-il pour que la révolution soit progrès ? Sûrement pas, s'effrayer de la pulsion destructrice révolutionnaire (de l'énergie neutre et impersonnelle de l'instinct de mort, identique à la vie libre de toute forme déterminée, à la vie dans la forme de la pure genèse) pour se réfugier dans les machines binaires de la segmentarité dure. Il faut, dit Fichte, « que le premier genre détermine le second, en lui conservant sa liberté ». Cette détermination ne doit toutefois pas être laissée au hasard, mais être garantie par une loi ; cette loi est celle du « respect pour l'ordre » à laquelle se rattache le *Soll* qui commande de façon absolue. Voilà l'agencement fichtéen du réactionnaire et du révolutionnaire, qui est condition de l'histoire, la machine de guerre progressiste en laquelle la conservation de l'être s'enchevêtre avec sa destruction, l'image donnée avec le pur imager libre, pour produire, comme dirait Bergson, le maximum de création : il réside dans le *Soll* par lequel le *catégorique* du premier genre humain fournit sa règle à l'imager illimité du second genre.

Il y a certes là une détermination du libre par le nécessaire. Mais, dans le *Soll*, c'est aussi bien, à l'inverse, le catégorique de l'humanité réactionnaire qui prend une forme *hypothétique* – l'image révélée et imposée comme l'unique possibilité qui se re-possibilise. C'est parce que le catégorique apparaît dans la

³² SL, p. 489.

³³ SL, p. 491.

³⁴ SL, p. 489.

³⁵ Deleuze, Dialogues, p. 168.

forme du *Soll* qu'il constitue pour la liberté un *problème*, que celle-ci ne fuit plus sur une ligne de pure destruction de l'être donné mais sur une ligne de *problématisation* et de *générisation* du donné, qu'elle ne *fuit* plus à proprement parler l'ordre imposé, mais le *fait* fuir en le déplaçant le long d'un devenir créateur de nouvelles formes de vie. Il faut alors que des images soient données comme révélées pour être saisies sous la forme hypothétique du *Soll*, et être *générisées*, c'est-à-dire reformées à l'infini, dans une révolution permanente, qui n'a pas le fascisme comme point d'arrêt, mais comme *moyen* et thème constant de révolution.

C'est cette dimension de re-formation constante qui a le plus compté dans la réception socialiste du fichtéanisme chez Moses Hess, dont les articles parus en 1842 et 1843 dans les *Vingt et une feuilles*, influencèrent fortement le Marx des *Manuscrits de 1844*. « Le but du socialisme », écrivait Hess, « n'est pas différent de celui de l'idéalisme, à savoir ne rien laisser subsister de l'ancien fatras que l'activité ». « Pas une seule des formes dans lesquelles celle-ci se figeait ne saurait demeurer, face à l'esprit libre qui justement ne se saisit qu'en acte, qui ne s'arrête point au premier résultat acquis pour le fixer, l'incarner, le matérialiser, le mettre en réserve comme sa « propriété », mais qui, en tant que pouvoir sur tout ce qui est fini, déterminé, sans cesse le dépasse afin de toujours et à nouveau se saisir en acte, sur un mode déterminé cette fois »³⁶ – c'est-à-dire non pas comme activité pure, indéterminée, *actus purus*, qui est sans substrat ni résultat matériel³⁷, mais, pour reprendre une expression de Marx dans les *Manuscrits* de 1844, comme une « production » en laquelle « la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité »³⁸.

L'idéalisme fichtéen est pour Hess « anarchie ». L'anarchie est pour lui la « *négation* de toute domination dans la vie spirituelle et sociale »³⁹. Elle apparaît d'abord comme « anéantissement de toute réalité », mais seulement dans la mesure où elle nie « l'être-déterminé de l'extérieur » au profit de la seule « auto-assignation, auto-détermination, auto-limitation » – c'est-à-dire de la moralité, qui n'est pas négation de toute détermination, mais « accomplissement de la loi de la vie elle-même »⁴⁰. Niant la réalité de l'être substantiel, elle fait dépendre la réalité toute entière de la seule loi morale, non pas comme cette loi transcendante que s'imposerait encore de l'extérieur une quelconque subjectivité présumée et subsistante, mais comme la loi immanente par laquelle s'engendre la vie spirituelle et sociale. Cet anarchisme et cet idéalisme sont exactement ceux de Fichte qui, dans la *Doctrine de la science* de 1812,

³⁶ *Philosophie de l'Action*, in Moses Hess, G. Bensussan, Olms, p. 187.

³⁷ Cf. Franck Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, coll. Actuel Marx, PUF, 2005, p. 120-121, sur la critique de l'*actus purus* dans l'*Idéologie Allemande*.

³⁸ Marx, *Manuscrits de 1844*, Editions sociales, p. 56.

³⁹ PA, p. 192.

⁴⁰ PA, p. 196.

soutenait que le système des images auquel la philosophie doit reconduire le réel⁴¹ ne repose ni sur un être objectif, ni sur un fondement subjectif (une noèse constructive constituante), mais seulement sur une loi⁴² de l'activité productrice imageante, que la *Doctrine de l'Etat* détermine précisément comme étant la loi morale⁴³, la loi de l'absolue détermination de soi par soi. Comprenons bien : non pas la loi morale pour autant qu'elle commanderait la vie spirituelle à côté et au-dessus de la vie naturelle, mais la loi morale en tant qu'elle est au principe même de la création de la nature, qui n'existe pas hors d'elle comme quelque chose d'absolu⁴⁴. Car l'idéalisme fichtéen, s'il affirme le principe d'une auto-détermination de l'activité spirituelle, récuse aussi le dualisme de l'esprit et de la matière, ne laisse subsister *aucun* monde matériel « en plus et à côté »⁴⁵ du monde spirituel. Tel est le radicalisme fichtéen qui inspirera fortement la philosophie sociale et communiste allemande : rien n'existe hors de ce qui est librement produit, conformément à une loi d'auto-détermination absolue, comme une détermination de cette activité vitale imageante et formatrice d'un monde essentiellement en devenir. Tous ceux qui, par « soif d'être »⁴⁶, par soif de subsister comme « un moi », sont conduits à la « soif d'avoir »⁴⁷, vivent dans l'apparence. Rien de ce qui subsiste, rien de ce qui s'attarde un tant soit peu dans l'être n'existe véritablement. C'est parce qu'il ne connaît pas cette soif d'être, ou parce qu'elle est en lui totalement et constamment étanchée par l'action, que le révolutionnaire ne craint pas la mort, qu'aucune vie ne peut lui être dérobée, et qu'il est donc entièrement soustrait à l'autorité théologico-politique qui menace vainement de lui infliger une suppression ou un amoindrissement d'être.

L'idéalisme de Fichte est donc bien singulier. Il s'entend d'abord négativement comme le rejet de toute philosophie de l'être, de toute objectité séparée, non génétique, qu'elle soit l'objectité matérielle des choses, l'objectité immatérielle du sujet abstrait ou l'objectité de l'En-soi théologique. Il s'entend ensuite positivement à partir de la signification que Fichte accorde aux idées – auxquelles, comme idéaliste, il ramène la réalité. Les idées sont pour lui des visions (*Gesichter*), des apparitions (*Erscheinungen*), des images (*Bilder*), qui enveloppent certes un rapport à des « choses imagées »⁴⁸, mais qui n'en procèdent pas, les engendrant plutôt elles-mêmes dans ce rapport. Ces images sont sans substrat, ni objectif ni subjectif ; mais elles sont les déterminations, les

⁴¹ SW, X, p. 423 et SL, p. 372.

⁴² SW, X, p. 423 424.

⁴³ Cf. SL, p. 386.

⁴⁴ Cf. SL, p. 384.

⁴⁵ SL, p. 373.

⁴⁶ PA, p. 196.

⁴⁷ Dans les *Manuscrits de 1844* (Editions sociales, p. 91), Marx renvoie explicitement à cette analyse de Hess.

⁴⁸ SL, p. 371.

modifications multiples d'une unique force ou d'une unique vie imageante/formatrice, dont elles affirment d'autant plus la puissance qu'elles sont directement soumises à la loi pratique d'auto-détermination. Seule cette soumission est proprement révolutionnaire.