

Le présent document est protégé par le droit d'auteur.

---

## Ce qui fait qu'un peuple est un peuple selon Fichte.

Par Max Marcuzzi (univ.Aix)

Dans un article de *La crainte des masses* intitulé “ Ce qui fait qu'un peuple est un peuple ”, Étienne Balibar affirme que Rousseau a formulé un “ énoncé théoriquement révolutionnaire ” en faisant de l'interrogation sur « ce qui fait qu'un peuple est un peuple » la question préliminaire à tout questionnement politique<sup>1</sup>. Le caractère révolutionnaire de cet énoncé serait justement d'avoir reconnu le caractère problématique du fait qu'un peuple est un peuple. Autrement dit, l'unité quantitative et qualitative du peuple perdait chez Rousseau son évidence en même temps que perdaient leur évidence les traits caractéristiques majeurs de l'ordre social traditionnel.

Ainsi, même quand Hobbes posait la nécessité de l'établissement d'un lien politique sous la commune domination d'un Etat surpuissant, afin d'assurer la sécurité de tous les citoyens, la question de la composition du peuple n'émergeait-elle pas comme question, car l'Etat devait justement permettre de ne pas avoir à la poser : en effet, le souverain devait imposer et garantir le lien social sous la forme élémentaire d'une garantie de sécurité pour tous, indépendamment de la qualité de chacun, et notamment indépendamment de sa religion. Le motif majeur de clivage, la religion, étant ainsi neutralisé par l'Etat, la question des composantes ou de l'homogénéité du corps social pouvait rester dans l'obscurité. Mais cela impliquait aussi que n'importe quel souverain pouvait être le souverain de n'importe quel peuple, et, parallèlement, que n'importe quel individu pouvait être intégré dans ce lien politique avec n'importe quel autre, le souverain suffisant à assurer le lien entre tous.

Cette manière de considérer les choses, typique de l'ancien régime où une population peut successivement et indifféremment revenir à tel ou tel souverain, n'est plus possible dans le cadre institué par Rousseau. Car en posant la question de savoir ce qui fait qu'un peuple est un peuple, il pose la question du mode d'existence du peuple en tant que tel, avant sa mise en forme politique dans un Etat, et indépendamment de sa mise en forme par un souverain.

Ainsi note-t-il dans le *Contrat social*<sup>2</sup> que “ Selon Grotius un peuple est <...> un peuple avant de se donner un roi ”<sup>3</sup>, de sorte que cette antériorité de la délibération publique sur l'élection du roi indique bien qu'à un moment le peuple existe déjà, en tant qu'instance collective susceptible de délibérer et d'élire son roi, sans qu'il y ait encore d'État.

A partir de là, Rousseau fait une différence essentielle, pour la constitution politique des peuples, entre l'« agrégation » d'une masse soumise par un tyran, et l'« association » d'une masse constituant en soi un véritable corps politique : le peuple serait ainsi l'association par excellence capable de délibérer pour se donner un souverain qui le représente. En revanche, l'empire du tyran serait fondamentalement sans unité, de sorte que si la violence qui le maintient cohérent vient à disparaître, il “ reste épars et sans liaison ”<sup>4</sup>, et, au lieu qu'on ait un peuple, on n'a plus alors qu'une masse éparpillée.

Cela fait clairement du peuple “ le vrai fondement de la société ”, ce pourquoi, poursuit Rousseau, “ il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple ”<sup>5</sup>. Il est

---

<sup>1</sup> Etienne Balibar, “ Ce qui fait qu'un peuple est un peuple ”, in *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 101.

<sup>2</sup> J. J. Rousseau, *Contrat social*, livre I, chapitre 5, Paris, Gallimard, Pléiade, 1964, t.III, p. 359 sq.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

pourtant douteux que ce qui constitue un peuple se laisse décrire comme un acte simple. C'est probablement plutôt, selon Rousseau, un espace de désir et de passion, c'est-à-dire un réseau de relations affectives dans lequel se constitue collectivement le sentiment de soi de tous ceux qu'il réunit.

Mais y a-t-il pour autant un lien entre l'unité du peuple ainsi fondée dans les passions sociales, et l'unité d'une forme politique non tyrannique ? La forme politique d'un peuple est-elle l'expression de celui-ci et a-t-elle vocation à développer et à consolider sa forme pré-politique ? Y a-t-il un lien entre ce qui fait qu'un peuple est un peuple et sa constitution politique ? Telle est l'interrogation qu'on développera ici.

Or ce qui est remarquable dans le traitement transcendantal de cette question, est d'avoir justement établi la nécessité de ce lien entre peuple et Etat en faisant du peuple la condition de possibilité de ce dernier. Mais pour autant, ce statut en quelque sorte transcendantal du peuple ne permet pas de trancher la question de savoir si le peuple ainsi compris est une simple exigence ou une réalité ayant des caractères déterminés. Et il y a sur ce point une différence notable entre Kant et Fichte: Kant n'a en effet établi ce lien entre peuple et Etat qu'en déréalisant le peuple pour en faire une simple idée régulatrice, tandis que Fichte a totalement synthétisé les deux unités, celle du peuple et celle de l'Etat, mais en sortant de la détermination transcendantale du peuple. Et donc, pour essayer de comprendre cette synthèse fichtéenne, on essaiera de voir comment Fichte incarne le peuple de manière à en rendre pensable et même nécessaire la forme politique.

Pour cela, je commencerai par reprendre le traitement kantien de cette question et la manière dont Kant neutralise la question de la détermination concrète du peuple pour pouvoir régler formellement la question de la formation d'une bonne constitution politique. Cette mise en place donnera les termes du problème qui nous retiendra alors chez Fichte : est-il possible d'unifier la détermination réelle et la détermination transcendantale du peuple, et de quelle manière une détermination réelle peut-être acquérir la nécessité qui puisse la rendre homogène à sa détermination transcendantale ?

### 1) Les deux sens du peuple chez Kant.

Par delà des fluctuations terminologiques qui souvent reviennent à assimiler les mots « peuple », « nation » et « Etat », Kant emploie principalement le mot « peuple » en deux significations distinctes, en fonction de ce à quoi s'oppose le référent de ce concept. D'une part, « peuple » s'oppose à souverain, au sens où l'un est le représenté et l'autre est le représentant. Cette distinction est chez Kant au fondement du concept de république et donne le sens politique central du mot « peuple »<sup>6</sup>. D'autre part, « peuple » s'oppose à « peuple », au sens où il y a différents peuples. Si l'on rassemble les diverses caractérisations du peuple en cette acception dans la *Métaphysique des mœurs*<sup>7</sup> et l'*Anthropologie*, il apparaît comme une masse qui se reconnaît comme unie par une origine commune, réelle ou fictive, de manière, dit Kant, « à former un ensemble civique »<sup>8</sup>. Ce qui ferait donc l'unité du peuple serait la *représentation* d'une origine ou d'un lignage communs, réels ou fictifs, de sorte que ce lien imaginaire fonde et assure le lien réel en donnant un sens unitaire à la manière dont les hommes coexistent et interagissent les uns avec les autres dans une contrée.

Mais en outre, l'unité des hommes d'un peuple est aussi donnée selon Kant par un « caractère » particulier déterminé et inaltérable qui, peut-être, « dériverait du caractère inné

---

<sup>6</sup> Kant, *Vers la paix perpétuelle*, « Premier article définitif ».

<sup>7</sup> *Métaphysique des mœurs*, § 43, Paris, Gallimard, Pléiade, 1986, t. III, p. 575 (trad. Joëlle et Olivier Masson) ; AK VI, 311.

<sup>8</sup> Kant, *Anthropologie*, 2<sup>e</sup> partie, *op. cit.*, t. III, p. 1123 ; AK VII, 311 (trad. P. Jalabert).

du peuple primitif dont ils descendent »<sup>9</sup>. A l'unité représentée ou fictive s'ajouterait ainsi un affect collectif unitaire renvoyant peut être effectivement à une origine unique. Ce caractère donnerait une détermination positive qui permet, au moins pour une part, de rendre compte de l'unité d'un peuple : les hommes se rassemblent parce que leurs passions se ressemblent.

Y a-t-il alors un rapport entre ces deux sens du mot « peuple », ou plus exactement entre les deux réalités qu'ils désignent ? Un peuple, dans sa différence d'avec un autre peuple, doit-il avoir un souverain qui lui corresponde, de sorte que le peuple au sens de la masse unifiée par un caractère ou par la représentation d'une origine commune, serait en quelque sorte destiné à avoir un souverain dont les déterminations lui correspondraient spécifiquement ? Et dans ce cas, ces deux sens du mot « peuple » désignent-ils ce qui en droit devrait n'être qu'une seule et même réalité ?

Sur ce point, il est clair que Kant ne lie pas l'unité politique à l'unité lignagère ou émotionnelle du peuple. Il réfère plutôt la constitution de l'Etat à la violence d'une contrainte originelle<sup>10</sup>. Autrement dit, l'unité réelle du peuple n'est pas requise pour permettre la constitution d'un ordre politique légitime, parce que de fait les contours du peuple sont le plus souvent simplement déterminés par des rapports de force et par la puissance du souverain qui a su en soumettre la masse, quelle qu'elle soit. L'origine d'un Etat n'est donc pas et n'a pas à être réellement la libre décision d'un peuple qui serait en lui-même intrinsèquement uni, comme le soutient Rousseau. Le contrat social n'est qu'une idée régulatrice, et si Kant exige que le peuple puisse dans certains cas décider librement de sa constitution, notamment en cas de guerre et de guerre civile, s'il interdit par conséquent qu'un souverain ou un Etat extérieur ne s'imposent à lui, ce n'est pas parce que le peuple forme intrinsèquement un peuple, mais parce qu'il a déjà été constitué en Etat, et a donc déjà une unité morale qui ne doit plus lui être confisquée. C'est pourquoi dans les articles préliminaires de *Vers la paix perpétuelle* Kant condamne le fait qu'un Etat indépendant soit acquis par un autre Etat par héritage, échange, achat ou donation<sup>11</sup>, et le fait qu'un Etat s'immisce par violence dans la constitution et le gouvernement d'un autre Etat<sup>12</sup>. Pour autant, Kant ne dit jamais comment un peuple doit se donner son souverain. Les quelques passages sur la question des élections restent à cet égard essentiels mais flous et sans lien direct avec l'ensemble de sa théorie du souverain.

Cela constitue le sens transcendantal du peuple : il est, en tant qu'agent moral, nécessaire à la légitimité de l'Etat. Mais pour autant, Kant ne donne aucun caractère intrinsèque qui permette de reconnaître un peuple dans son identité morale. En tant qu'agent moral, le peuple est une idée régulatrice qui sert au souverain à régler son action. Celle-ci ne doit simplement jamais contrevenir à ce que le peuple pourrait vouloir.

Tout se passe donc comme si d'un côté Kant développait un discours transcendantal sur le peuple, qui en fait simplement une idée régulatrice servant à déterminer l'Etat légitime, et d'un autre côté développait un discours sur le peuple dans sa réalité, autour du caractère et de la représentation d'une origine commune, sans que rien dans son caractère ou son origine supposée commune ne le voue à se constituer en une unité politique, ces déterminations empiriques ou historiques n'ayant aucun sens juridique ou moral. C'est donc pour le philosophe l'effet d'une forme de providence, laquelle ne peut être pensable que dans le cadre téléologique d'un jugement réfléchissant, s'il existe des peuples réels qui, par leur unité, préparent l'unité moralement nécessaire des Etats. Et cet appel à la téléologie, qu'on trouve par exemple dans la réflexion sur les dispositions de la nature en faveur de l'établissement d'un ordre international pacifique dans *Vers la paix perpétuelle*, correspond en fait à un point

---

<sup>9</sup> *Id.*, p. 1124 ; AK VII, 312.

<sup>10</sup> « Doctrine du droit », *op. cit.*, t. III, p. 585 ; AK VI, 319.

<sup>11</sup> Deuxième article préliminaire.

<sup>12</sup> Cinquième article préliminaire.

aveugle dans le réel qu'on cherche à comprendre, puisque la téléologie n'intervient justement que parce que l'articulation concrète entre les dispositions de la nature et les fins morales de l'homme ne peut pas être comprise. Aussi, en toute rigueur, les Etats pourraient-ils se passer de tout lien à un peuple préexistant, car la distinction républicaine entre représentant et représenté suffit à leur légitimité.

C'est ce point aveugle que Fichte éclaircit et c'est cette absence de lien nécessaire qu'il dépasse dans sa réflexion sur le lien du peuple à l'Etat. Mais pour cela il est conduit à cesser de considérer simplement le « peuple » en général, et à déterminer les peuples par des traits qui ont immédiatement une valeur pertinente pour leur organisation politique.

## **2) La vie du peuple chez Fichte.**

Le but de Fichte est d'unifier le principe d'existence et d'unité historique du peuple avec son principe d'unité et d'existence transcendantal – autrement dit, son origine historique avec son fondement a priori. Il veut ainsi montrer que le peuple est un besoin moral – mais comme cela ne suffirait pas à en établir l'existence, il cherche d'autre part à montrer que la réalité du peuple et son unité sont, au moins dans certains cas, assurés naturellement par sa langue. Il cherche ainsi à fonder la réalité du peuple dans une disposition naturelle qui lui confère, ainsi qu'à sa culture spirituelle, la nécessité d'une loi de la nature. Enfin, la synthèse des deux est faite en montrant qu'un même processus vital se déploie depuis la formation du langage jusque dans l'action morale, de sorte que c'est un même peuple qui est unifié par la langue et qui permet à l'action morale de se réaliser et de se prolonger pour l'éternité. Ainsi se trouvent unifiés par Fichte les éléments qui restaient épars chez Kant.

Tout d'abord, la question de la langue est développée par Fichte dans le Quatrième discours à la nation allemande. Le point essentiel est ici que le processus de désignation des objets par l'intermédiaire de sons a lieu suivant une « loi fondamentale en vertu de laquelle chaque concept correspond, dans les organes vocaux humains, à tel son et non pas à tel autre »<sup>13</sup>. De ce fait, la langue s'impose comme « une et absolument nécessaire », ce qui veut dire que les objets se reflètent dans l'organe de l'homme social, c'est-à-dire dans la langue, avec tel son déterminé »<sup>14</sup>, de la même manière qu'ils se reflètent avec telle figure déterminée, telle couleur, etc. dans les organes visuels de l'individu. Il n'y a donc qu'une seule langue de l'humanité entière. Mais divers facteurs de différenciation interviennent en outre, qui rompent l'unicité originelle de la langue<sup>15</sup>, comme le climat et la fréquence d'utilisation des organes vocaux, lesquels agissent également selon une loi rigoureuse excluant l'arbitraire et le hasard.

Le peuple peut dès lors être caractérisé comme étant constitué par les « hommes dont l'organe vocal subit les mêmes influences extérieures, qui vivent ensemble et qui cultivent leur langue à travers les communications qu'ils ne cessent d'entretenir les uns avec les autres »<sup>16</sup>. La cohésion du peuple lui vient et se maintient ainsi grâce à la relation de communication ininterrompue où il est avec lui-même de sorte que « partout où le son nouveau qu'émet n'importe quel individu parvient à l'oreille de tous, c'est à une seule et même loi que les divers phénomènes linguistiques se conforment »<sup>17</sup>. Cette loi permet à Fichte de caractériser la production unitaire du langage comme « force naturelle commune »<sup>18</sup> qui parle à travers tous les individus du peuple. Quand donc Fichte insiste sur le fait que la langue

---

<sup>13</sup> J. G. Fichte, *Discours à la nation allemande*, Paris, Imprimerie Nationale, 1992, p. 121, 122. Trad. A. Renaut.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Id.*, p. 123.

<sup>18</sup> *Id.*, p. 124.

d'un peuple est nécessairement telle qu'elle est, il affirme dans le même mouvement la nécessité du fait que ce peuple soit également tel qu'il est.

Cette théorie de la nécessité de la formation langagière du peuple transforme l'unité de fait du peuple en une valeur et en une unité de destin. En effet, au plan épistémique, tout d'abord, le caractère nécessaire de la formation de la langue a pour conséquence que celle-ci exprime le réel sensible sans hiatus, tel qu'il apparaît dans l'intuition, et donc sans possibilité d'erreur : à ce niveau est éliminée la possibilité que le langage dise faux. A l'unité du peuple correspond donc l'unité du rapport de ce peuple à la vérité : un peuple qui préserve sans interruption la force naturelle de formation de sa langue parle vrai, c'est un peuple véracé et véridique.

Cela une incidence au plan moral car la langue ainsi formée va intervenir directement dans la vie afin de la dynamiser. Et puisque cette stimulation par les mots sera une stimulation par des mots véridiques et nécessaires, qui donnent une image vraie du monde sensible et du monde intelligible, l'action qui en découle aura la même nécessité que les mots eux-mêmes, pour autant qu'elle leur est conforme, c'est-à-dire si la chaîne de la nécessité à l'œuvre ici se déroule sans hiatus. Elle aura de ce fait un sens moral non point du fait de son rapport factuellement contingent à une loi morale ou à quelque impératif catégorique, mais du fait de ce rapport constant et factuellement incontournable à la langue dans laquelle les projets d'action se formulent et où donc, toute action trouve sa source. Ainsi est exclu tout arbitraire de l'ensemble du processus qui, premièrement, va de la sensation et de l'intuition jusqu'à la formation des mots, puis qui, deuxièmement, prolonge cette formation jusqu'à exprimer des réalités suprasensibles<sup>19</sup>, et qui enfin, troisièmement, retourne vers l'action qui donne réalité sensible aux formations lexicales à caractère suprasensible. De la sensation à l'action, en passant par le suprasensible, le cercle de cette vie est donc parfaitement clos et tire sa nécessité des lois de la force naturelle de formation du langage, grâce auxquelles « les mots d'une telle langue <...> sont vie et <...> créent de la vie »<sup>20</sup>. La suite du texte signale du reste explicitement qu'en rompant le lien à l'intuition, tout emprunt lexical à une langue étrangère provoque un « effondrement de la conscience morale »<sup>21</sup> dans le monde où on l'importe, et dans lequel, ne correspondant à aucune représentation vivante, il n'a pas de nécessité ni de sens.

### **3) La nationalité du souverain.**

A partir de là, Fichte affirme que n'importe quel souverain ne convient pas à n'importe quel peuple. On a vu en effet qu'en alliant une pensée démocratique de la volonté populaire à une conception autoritaire de l'auto-institution du souverain, Kant laissait un hiatus majeur au centre de sa philosophie politique. D'un côté le souverain ne doit pas être imposé de l'extérieur, et de l'autre Kant ne dit nulle part ce qui pourrait qualifier un peuple à choisir son souverain, ni comment, car plus fondamentalement il ne dit pas qui constitue, comme tel, le peuple sur qui repose cette charge. C'est que le peuple n'est pas considéré comme agent moral à partir de ce qu'il est en tant que peuple, mais de l'extérieur, à partir de ce qu'il doit devenir, à savoir un Etat, ou dans la représentation du souverain qui le représente.

En revanche, chez Fichte, c'est la vie unitaire du peuple, dont l'agent majeur est, comme on l'a vu, le langage, qui doit être préservée. Du coup, il importe essentiellement que le souverain participe de la même vie que son peuple, ce qui implique tout d'abord qu'il parle la

---

<sup>19</sup> « Bien que, vis-à-vis de celui-ci <le suprasensible>, le processus continu d'observation de la nature soit interrompu par la méditation et par la libre réflexion et qu'ici Dieu, pour ainsi dire, vienne à apparaître sans qu'aucune image puisse lui correspondre, sa désignation par la langue replace pourtant l'irreprésentable dans le cadre permanent de ce qui peut être imagé ; et ainsi, à cet égard, le développement continu de la langue, une fois qu'elle a surgi comme une force naturelle, reste ininterrompu et nul arbitraire s'introduit dans le procès de la dénomination », *id.*, p. 128.

<sup>20</sup> *Id.*, p. 128. Voir aussi, sur la vie du signe, p. 146.

<sup>21</sup> *Id.*, p. 133. «*Würde ihre sittliche Denkart offenbar herunterstimmen*», VII, 322, 323.

même langue. La raison pour laquelle Fichte récuse un souverain étranger pour l'Allemagne est que celui-ci serait un élément mécanique plaqué sur du vivant, surtout si ce souverain étranger est lui-même l'élément fondamental de ce type de mécanisme pur que sont toutes les monarchies. Du reste, aucun Etat reposant sur le seul principe de la souveraineté politique n'échappe à ce caractère mécanique, ce qui conduit Fichte à dépasser pour la vie d'un peuple authentique le souverain contingent de Kant en récusant le pur souverain en même temps que sa contingence. La vie n'a donc pas tant besoin d'un souverain que d'un système éducatif qui facilite son développement et sa communication, de sorte que la mécanique de l'Etat n'a de sens et de valeur que par rapport à la vie, et dans une situation subordonnée au peuple qui est l'expression et la forme naturelle de cette vie. Le dépassement de l'Etat est de ce fait inscrit dans la fonction vivante et globale de l'éducation qui, pour atteindre à cette puissance formatrice, doit toutefois être d'une part véritablement fondé dans la vie et qui, d'autre part, doit comprendre conceptuellement cette vie. L'éducation devra par conséquent être fondée dans la philosophie bien comprise, c'est-à-dire dans la doctrine de la science grâce à laquelle un peuple véritable « disposera enfin du miroir dans lequel <il> se forgera une conception claire de ce qu'<il> fut jusqu'ici par nature, sans en avoir véritablement conscience, et à quoi <il> était destinée par cette nature »<sup>22</sup>.

Ce refus fichtéen de toute intrusion d'une mécanique étrangère ne vaut d'ailleurs pas seulement contre l'étranger de l'extérieur, mais tout aussi bien contre l'« étranger de l'intérieur »<sup>23</sup>, celui qui, parce qu'il « croit à l'immobilité, à la régression et à l'éternel retour, ou installe une nature sans vie à la direction du gouvernement du monde, <...> où qu'il soit né et quelle que soit sa langue, n'est pas allemand et est étranger pour nous », de sorte que, poursuit Fichte, « il faut souhaiter qu'au plus tôt il se sépare de nous totalement »<sup>24</sup>. Cet étranger de l'intérieur lorsqu'il philosophe, développe d'ailleurs de façon typique la « philosophie de la nature la plus morte de toutes les philosophies », ce qui, par rapport à la vie du peuple allemand, fait incidemment de Schelling l'équivalent mortifère d'un Napoléon ou de n'importe quelle puissance étrangère fonctionnant comme une machine au lieu de laisser se déployer la vie du peuple dans la claire conscience de son dynamisme propre.

D'une manière générale, donc, tous ceux qui « ne croient aucunement à l'existence d'un principe originel, ni à son développement progressif, mais seulement à un cycle éternel de la vie la plus apparente, et qui, sous l'effet de leurs croyances deviennent semblables à ce qu'ils croient, ne forment nullement un peuple au sens supérieur du terme ».

Cette mention du sens supérieur du peuple conduit maintenant au problème de son sens transcendantal.

#### **4) La question de la loi de formation du peuple.**

Le fondement transcendantal du peuple est selon Fichte l'exigence qu'a l'homme (« noble ») de pouvoir donner à son œuvre le caractère de l'éternité. Le peuple ainsi considéré est donc condition de possibilité de cette œuvre moralement nécessaire. Bien sûr, la possibilité de réaliser cette œuvre n'est nécessaire que parce que cette œuvre n'est pas contingente mais correspond aux intérêts essentiels de l'homme, à sa liberté et à sa vivante créativité, et qu'elle est de ce fait davantage que la simple affaire des individus : elle est l'expression du divin en chacun. Par conséquent, le peuple est bien requis pour déployer le divin invisible dans le monde phénoménal. D'où cette définition que donne Fichte dans le Huitième discours : un peuple est « l'ensemble des hommes coexistant en société et se reproduisant, naturellement et spirituellement, sans cesse par eux-mêmes, <c'est> un ensemble qui est soumis à une certaine

---

<sup>22</sup> *Id.*, p. 206.

<sup>23</sup> *Id.*, p. 241.

<sup>24</sup> *Id.*, p.206.

loi particulière en vertu de laquelle le divin s'y développe »<sup>25</sup>. C'est par conséquent cette loi particulière « du développement du principe originel du divin » qui réunit ainsi une « foule en un tout naturel et de part en part identique à soi », c'est-à-dire en un peuple.

Il y aurait donc deux lois qui déterminent la constitution d'un peuple en tant que peuple. Une loi du langage et une loi de la conservation de l'agir en tant qu'œuvre. Par là le peuple apparaît comme étant davantage qu'une simple représentation, ou une fiction – comme Kant en laissait toujours ouverte la possibilité. Il est réel, non pas seulement au sens où on pourrait faire l'expérience de sa réalité sensible, mais en un sens nécessaire, et même, pour une part, nécessaire a priori. Du coup la réalité du peuple ainsi compris dépend de la réalité de ces lois.

Or le statut de ces lois est difficile à déterminer, précisément dans la mesure où Fichte affirme leur existence sans les exposer. Dans le cas de la loi de constitution de la langue, ni l'affirmation de l'existence d'une langue humaine originelle, ni celle de l'influence du climat ne sont factuellement attestées ou rationnellement déduites. Et dans le cas de la loi fondamentale qui conduit à la formation du peuple au « sens supérieur » du terme, Fichte reconnaît dans le Huitième discours que l'ordre des choses dont a besoin l'homme de noble caractère pour produire une œuvre qui lui survive ne se laisse exprimer par aucun concept, même s'il n'en correspond pas moins à « la nature spirituelle particulière de l'homme, véritablement existante »<sup>26</sup>. Plus loin il ajoute que cette loi, même si elle « peut sans doute, dans son contenu, être comprise dans sa globalité », et même « plus précisément dans maintes de ses autres déterminations » si on examine les phénomènes qui caractérisent un peuple originel, « ne peut jamais être conçue de manière intégralement transparente par quiconque demeure lui-même soumis sans-cesse, inconsciemment, à son influence ». Comment alors s'assurer de la réalité de cette loi, si elle n'est pas transparente et s'il n'y a pas de concept qui lui corresponde ? Quel peut être le statut dans un discours transcendantal d'une telle loi qui tout en étant particulière est dite indéterminable ?

La réponse à cette question semble pouvoir être apportée comme une conséquence de l'affirmation par Fichte, au tout début du Huitième discours, de l'équivalence de la question « qu'est-ce qu'un peuple ? » et de la question « qu'est-ce que le patriotisme ? »<sup>27</sup>. La preuve ici n'est pas davantage d'ordre déductif que pour les deux précédentes lois, puisque dans le Neuvième discours, Fichte indique que savoir s'il existe une particularité allemande ou un patriotisme allemand ne relève pas d'une démonstration par idées, mais que chacun ne peut avoir connaissance de leur existence réelle et de leur valeur « que par expérience personnelle et directe ». Par conséquent, la patrie n'est pas un objet de savoir théorique, au sens kantien du terme, c'est-à-dire d'un savoir objectif universellement communicable : « des millions de gens, affirme Fichte, peuvent bien dire : cela n'existe pas ; ce faisant ils disent uniquement ainsi que cela n'existe pas pour eux, mais nullement que rien de tel n'existe réellement »<sup>28</sup>.

Fichte admet ainsi pour le jugement d'existence du peuple la validité d'un jugement singulier qui, chez Kant, ne valait que pour le jugement esthétique : de même que Kant affirmait qu'un individu pouvait contre le jugement de tous soutenir à bon droit la beauté d'un objet, de même « rien n'interdit, dit Fichte, qu'en vous parlant je sois <...> cet individu unique qui assure savoir par expérience immédiate qu'il existe quelque chose comme un patriotisme allemand »<sup>29</sup>. Il étend par là au jugement d'existence un procédé que Kant avait réservé au jugement esthétique, conférant ainsi à son jugement une valeur objective qui fait du patriotisme quelque chose d'aussi réel que le peuple et que les lois suivant lesquelles celui-ci

---

<sup>25</sup> *Id.*, p.216.

<sup>26</sup> *Id.*, p.215.

<sup>27</sup> *Id.*, p.211.

<sup>28</sup> *Id.* p. 241.

<sup>29</sup> *Id.* p. 241.

est censé être constitué. De ce fait, après avoir été le produit des lois insaisissables du langage et de la pérennisation de l'action, le peuple existe-t-il maintenant comme objet d'amour, et c'est cet amour, le patriotisme, qui atteste son existence. Ainsi l'absence de preuve de l'existence des deux lois fondamentales de la constitution du peuple est-elle contournée par l'affirmation de la réalité de l'amour porté au peuple. Grâce à l'affirmation de l'équivalence des deux questions « qu'est-ce qu'un peuple ? » et « qu'est-ce que le patriotisme ? », Fichte peut ainsi, au travers de l'affirmation du patriotisme qu'il atteste subjectivement, affirmer ou confirmer la réalité objective du peuple.

Sans jamais l'avoir vérifié empiriquement, ni contrôlé de manière intersubjective, ni fondé sur une loi de la pensée explicite et nécessaire, Fichte clôt ainsi son discours de manière à fonder circulairement la réalité du peuple par le patriotisme et le patriotisme sur la réalité du peuple, l'ensemble du cercle tenant finalement sur le simple énoncé du discours, c'est-à-dire sur la profération performative des *Discours à la nation allemande*.

### 5) Epilogue : le peuple de la guerre.

Dans la section de *La Doctrine de l'Etat* de 1813 intitulée « Sur le concept de guerre véritable », Fichte revient sur ce qu'on appelle un « peuple » tout en maintenant les considérations qu'il avait développées dans les *Discours à la nation allemande*, notamment celles qui portent sur la langue<sup>30</sup>. Mais la question nouvelle que développe maintenant ce texte est de savoir dans quelle mesure la constitution de l'unité d'un peuple est liée à la conquête de sa liberté. En effet, un peuple, dit Fichte, est « une multitude d'hommes, unis par une histoire commune qui les conduit à instituer un royaume ». Et il ajoute que « son autonomie et sa liberté consistent à continuer de se développer selon le processus amorcé en vue de la formation d'un royaume »<sup>31</sup>. Et ce royaume, précise Fichte un peu plus loin, est un « royaume de la liberté »<sup>32</sup>. Donc, ce qui fait qu'un peuple est un peuple est une histoire commune, téléologiquement orientée vers la formation d'un royaume, et qui se développe de manière libre et autonome vers une liberté toujours plus absolue. Pour comprendre le sens de ce « développement », il faut noter que dans le présent texte Fichte pose comme une donnée fondamentale que « la vie temporelle est un combat pour la liberté »<sup>33</sup>, affirmant ainsi que la dimension du combat est immédiatement liée à la vie, parce que la vie est toujours vie d'une multiplicité où les libertés s'entre-limitent originellement.

Le moyen pour affirmer sa liberté dans un contexte général de limitation des libertés est donc d'une part d'allier plusieurs libertés pour faire front commun contre toutes les puissances de limitation, et tel est le sens de l'orientation vers le royaume de la liberté, qui seul instaure et garantit « l'accord et la reconnaissance d'une relation juridique »<sup>34</sup>. Mais ce royaume se conquiert aussi toujours contre quelque chose qui s'oppose à sa liberté, de sorte que, en situation de crise, il revient toujours à chacun de choisir son camp : et ainsi un peuple serait, dans l'histoire, le produit de ces choix multiples au gré desquels s'est constituée une communauté. Il serait la communauté de ceux qui ont choisi et qui continuent de choisir de rester intégrés à un certain processus de libération.

C'est pourquoi dans le texte *Aus dem Entwurf zu einer politischen Schrift im Frühling 1813 des Fragments politiques* de la même année, Fichte peut écrire que c'est « aussi dans la guerre et par la participation en commun à son combat qu'un peuple devient un peuple »<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> J. G. Fichte, *La Doctrine de l'Etat 1813*, Paris, Vrin, 2006, p. 103. Trad. F. Albrecht, J.-C. Goddard, G. Lacaze, O. Lahbib.

<sup>31</sup> *Id.*, p.98.

<sup>32</sup> *Id.*, p.103.

<sup>33</sup> *Id.*, p.97.

<sup>34</sup> *Id.*, p.97. Voir aussi p. 103.

<sup>35</sup> *Fichtes Sämmtliche Werke*, VII, 550.

Ainsi, dit-il par exemple, par exemple les Francs sont-ils devenus un peuple en tant que conquérants dans la conquête<sup>36</sup>. Et Fichte insiste alors sur le fait que cette guerre populaire est, au moins quand il écrit, la « guerre véritable ». Mais comment et pourquoi cette guerre peut-elle être véritable ?

Elle l'est tout d'abord parce qu'elle n'est pas menée en faveur des intérêts des seigneurs, mais du peuple lui-même. Mais encore faut-il admettre alors qu'il existe déjà un peuple qui se reconnaîtrait comme tel. Or c'est le point en question. Par conséquent la guerre n'est pas « véritable » seulement parce qu'elle est menée pour les intérêts du peuple, mais elle l'est parce qu'à l'occasion de la découverte de ses intérêts en opposition aux intérêts des seigneurs, le peuple se constitue et se découvre comme peuple. Il apparaît ainsi que si cette guerre du peuple constitue véritablement le peuple, celui-ci peut être compris comme peuple de la guerre, au sens où il est bien le fruit de la guerre ou des guerres qui le constituent. L'unité du peuple serait ainsi l'unité d'une guerre contre un ennemi commun. Le *Kriegsvolk* naît du *Volkskrieg*.

Et pour preuve de cette puissance constitutive de la guerre, Fichte affirme que « celui qui ne participera pas à la guerre actuelle ne pourra par aucun décret être incorporé au peuple allemand »<sup>37</sup>. Il sera, pourrait-on dire, un étranger de l'intérieur, semblable aux étrangers de l'intérieur identifiés dans les *Discours à la nation allemande* en tant qu'éléments morts faisant obstacle à la vie.

On constate ainsi que l'affirmation de l'existence du peuple est maintenant essentiellement liée par Fichte au transfert vers le peuple des motifs de faire la guerre et d'en prendre l'initiative qui revenaient jusqu'alors aux seigneurs (*Landesherrn*). Un peuple, au sens de la masse dans sa différence d'avec un souverain, devient un peuple dans sa différence intrinsèque avec un autre peuple lorsqu'il s'empare et fait usage de la puissance guerrière de son ancien souverain.

La différence de Fichte avec Kant trouverait donc ici une nouvelle expression : tandis que la compréhension morcelée du peuple s'alliait chez Kant à l'idée d'un peuple fondamentalement pacifique, laissant toutes les vellétés de guerre aux souverains irresponsables et extravagants, le prix de l'unité à laquelle parvient Fichte est cette guerre fondamentale qui, dans l'unité du combat, permet à une masse, quels que soient son degré d'unité et les motifs ou les moyens de son unification, de se poser et de s'attester à soi-même sa réalité de peuple. Ainsi, dans la même logique performative que celle qu'on a relevée dans la proclamation de patriotisme des, Fichte déclare-t-il maintenant dans « Sur le concept de guerre véritable » : « Moi, du moins, j'ai déclaré la guerre ».

Par là, il affirme pour son propre compte à la fois qu'il est vivant au sens véritable ; qu'il est libre ; et que, même s'il devait en être le seul exemplaire, il appartient vraiment au peuple allemand dont il est en train de parler la langue : « *Ich wenigstens habe den Krieg erklärt* »<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> *La Doctrine de l'Etat 1813*, p. 105.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Id.*, p. 99. VII, 413.